

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JOSÉ CARLOS CARIACÁS ROMÃO DOS SANTOS

**A POLIFONIA DO CORDEL DE SIMBÓLICA CATÓLICA:
CONTRAPONDO REDUCIONISMOS INTERPRETATIVOS**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JOSÉ CARLOS CARIACÁS ROMÃO DOS SANTOS

**A POLIFONIA DO CORDEL DE SIMBÓLICA CATÓLICA:
CONTRAPONDO REDUCIONISMOS INTERPRETATIVOS**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Ciências da Religião, sob orientação do Professor Doutor Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora

Dedicatória

Aos meus avós maternos, José Emeliano de Oliveira e Josefa Olímpia de Oliveira, à irmã Clotilde Augusta *I.S.J* e ao meu bom amigo Paulo Henrique Amaral, todos já na eternidade, mas sempre presentes...

RESUMO

O objetivo desta tese é analisar pressupostos que se mostram reducionistas em pesquisas sobre a literatura de cordel em sua dinâmica religiosa. Atentamos para a hipótese de que o cordel é uma produção polifônica e que, portanto, deve ser analisada de modo a evitar afirmações gerais e simplórias acerca da sua produção.

Iniciamos a abordagem vasculhando o mundo do cordel e os problemas inerentes a sua interpretação, focando, destarte, o mau uso dos termos povo/popular na compreensão do cordel que, por sua vez, anula a complexidade da percepção dos auditórios para os quais os poemas foram escritos. Em seguida observamos a precariedade da classificação do cordel religioso que só lida com elementos externos do contexto sem ater-se a dinâmica interna de sua produção. Em três capítulos discutimos a sentença falaciosa que afirma ser a produção do cordel marcada pela ortodoxia católica analisando, destarte, as imagens humanas no modo como são pensadas na referida produção (com vista a contrapor a interpretação reducionista). No último capítulo analisamos e refutamos a afirmação exagerada de que o cordel é conservador e tradicionalista.

A pesquisa aponta os seguintes resultados: o cordel é uma produção polifônica que possui uma lógica interna própria e que não oferece margem para ser interpretado de maneira reducionista. Os reducionismos são devidos a miopia intelectual dos pesquisadores – uma vez que se mostram como desconhecedores do fenômeno religioso e das articulações teóricas acerca da cultura da religiosidade popular. O trabalho em questão oferece subsídios para o processo interpretativo do cordel de simbólica católica.

Palavras-chaves: cordel religioso; interpretação, reducionismos interpretativos.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyse the reductionist presuppositions about 'cordel' (pamphlet) literature in its religious dynamic. We examine the hypothesis that the cordel is a polyphonic product and that therefore it must be analysed in such a way as to avoid simple general statements in respect of its production.

We begin our research with a deep examination of the world of the cordel and the problems inherent in its interpretation, targeting, to begin with, the poor usage of the terms people/popular in the understanding of the cordel, which in its turn cancels out the complexity of perception of the listeners for whom the poems were written. Next we look at the precariousness of the classification of the religious cordel which only deals with elements outside of the context without getting caught up in the internal dynamic of its production. In three chapters we discuss the fallacy that asserts the production of the cordel to be coloured by catholic orthodoxy, thus analysing human images as if they are thoughts in the same production (with a view to counterpoint the reductionist interpretation). In the last chapter we analyse and refute the exaggerated suggestion that the cordel is conservative and traditionalist.

The research uncovers the following results: the cordel is a polyphonic product with its own internal logic and which does not offer any margin for reductionist interpretation. Any reductionism is due to the intellectual short-sightedness of researchers-once they are shown to be ignorant of religious phenomena and theoretical articulations concerning the culture of popular religion. The work in question offers information for the process of interpretation of catholic symbolism in the cordel.

Keywords: religious cordel; interpretation; interpretative reductionism

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao financiamento concedido pela CAPES para esta pesquisa. Afinal, com este a vida na PUC-SP tornou-se mais branda.

Em especial a minha profunda gratidão ao Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito pela acolhida no Programa, pelo incentivo, orientação e entusiasmo em relação ao presente e ao futuro. Nestes anos de PUC, quando os colegas perguntavam quem era o meu orientador e eu dizia ser o prof. Ênio, de pronto todos respondiam: “Você tem sorte”. E realmente tive!

À minha família pela singela presença e apoio manifestos no silêncio e sorriso da minha mãe, Marinalva, no olhar de meu pai, Roque, na disponibilidade de minhas irmãs Nádja, Verônica e Adriana; na generosidade de meu cunhado Fernando e na alegria e vigor das sobrinhas Camila, Patrícia e Yasmin.

Devoto crédito de gratidão às irmãs de São José de Chambéry (nas pessoas das irmãs Clotilde, Luiza do Coração de Maria e Adriana Machado Fortes) pelo incentivo às letras e à piedade em minha infância. Agradeço , também, a sólida formação recebida na casa de Dom Bosco, mediante os seus filhos (em especial ao padre Ladislau Klinick, padre José Song, Padre Marcos Biaggi e irmão Luiz Amiranda).

Agradeço aos amigos Luiz Carlos Martins, Francisco de Assis Pinheiro e Luciano De La Fôret pelos momentos de escuta das idéias alavancadas em meio às leituras. Assim como também agradeço o apoio recebido dos meus grandes amigos do peito: Donizetti Sgarbi e família, Vitor do Espírito Santo, Giovanni Lívio, Doralice Veiga Alves e Isabele Santos Eleotério. Também não posso esquecer-me de agradecer a amizade travada em meio a diálogos com a Brígida Malandrino (com o seu farto sorriso e suave ironia) bem como agradeço a amizade devota de Ângela Tacca. Recordando com estima e gratidão o quanto de bem me fizeram os diálogos e a partilha da vida com Marcos Leite Rocha.

Não poderia de deixar de agradecer aos professores do Programa (Edênio Valle, Frank Usarski, J.J. Queiroz, Maria José Rosado-Nunes e Edin Sued

Abmansur pela companhia e gentileza no processo ensino-aprendizagem. Bem como deixo manifesta a minha estima por Andréia Bisuli e Souza em seu eficiente trabalho e acolhida fraterna ofertado a todos que chegam à secretaria do Programa.

SUMÁRIO

FRONTISPÍCIO DESTA CONSTRUÇÃO.....	10
1. Uma questão pessoal que avança para a pesquisa.....	10
2. Reduccionismos que turvam a cultura.....	11
3. A estrutura da tese.....	13

CAPÍTULO I: PANORÂMICA DO CORDEL E OS REDUCIONISMOS NA INTEPRETAÇÃO DESTA.....20

1. A panorâmica do Cordel.....	20
1.1. O mundo do Cordel: a cultura religiosa nordestina.....	20
1.1.1 A produção da literatura de cordel.....	25
1.1.1.1 O uso da língua.....	26
1.1.1.2 O impacto ideológico na produção do cordel.....	28
1.1.1.3 O problema da interpretação.....	32
1.1.2 Rastrear os auditórios do Cordel para superar o reduccionismo.....	37
1.1.2.1 O que entendemos por poeta enquanto homem do povo.....	38
1.1.2.2 Plasmando Povo enquanto Público.....	41
1.1.2.3 Convencimento: o caminho da lógica interna-coletiva.....	54
1.2 Prefaciando o Capítulo vindouro.....	60

CAPÍTULO II: ASSONÂNCIA NÃO É ORTODOXIA – O HUMANO ENTRE O DESEJO E A SUBMISSÃO EM *A MULHER QUE PEDIU UM FILHO AO DIABO*...64

2. O DESEJO.....	64
2.1 A imagem de uma mulher que deseja.....	66
2.2 O desejo de Deus contra do desejo humano.....	79
2.3 A superação dos desejos antagônicos: a medida da imagem da submissão.....	90
2.4 Considerações finais.....	97

CAPÍTULO III: O CONFLITO QUE CONVIVE COM AS DIFERENÇAS –ANÁLISE DE *A MALASSOBRADA PELEJA DE FRANCISCO SALE COM O NEGRO VISÃO* 64

3. As mudanças temporais e o seu impacto no cordel religioso.....	98
3.1 Avulta-se o dilema da consciência.....	99
3.2 O conflito.....	103
3.3 Pensando a medida do conflito de consciência.....	110
3.3.1 Contrariando o sentido de peleja.	112
3.3.2 Poemas sobre Satanás: alteração no roteiro clássico.	115

3.3.3 Um conflito latente de consciência.....	120
---	-----

CAPÍTULO IV: A RELIGIOSIDADE SECULAR QUE ASSEGURA A PRESENÇA DO HODIERNO – ANÁLISE DE O JOGADOR NA IGREJA E O FERREIRO DAS TRÊS IDADES..... 129

4. Poemas que carregam uma religiosidade secular.....	129
4.1 O Contexto da Modernidade Brasileira Impresso no Cordel.....	132
4.2 As implicações no espírito religioso do Cordel.....	139
4.2.1 As imagens.....	140
4.2.1.1 A imagem da consciência individualizada.....	141
4.2.1.2 A imagem da liberdade de expressão.....	147
4.2.1.3 A imagem da esperteza.....	155
4.2.1.4 A imagem do controle sobre a vida – incluindo o controle sobre o Diabo..	162
4.3.2 Contrapondo o discurso clerical.....	168
4.3.2.1 O mal-estar em relação à obrigação eclesial.....	168
4.3.2.2 O cordel e a secularização à moda brasileira.	170

CAPÍTULO V: Contestações e cenário da produção interna da religiosidade presente no Cordel.....173

5.1 Contestando o reducionismo ortodoxo.....	173
5.1.2 Contra a falácia ortodoxa.....	173
5.1.3 O Cordel não é estreitamente conservador e tradicionalista	176
5.2 Recordando a peculiaridade da vocação do poeta popular.....	181
5.3 Meandros da produção de sentidos do cordel de simbólica católica.	187

Considerações Finais.....191

Referências.....198

ANEXOS.....220

I – A Mulher que pediu um filho ao Diabo.....221

II – A malassombhada peleja de Francisco Sales com o “Negro Visão”.....223

III – O Ferreiro das três idades.....228

IV – O jogador na igreja243

FRONTISPÍCIO DESTA CONSTRUÇÃO

1. Uma questão pessoal que avança para a pesquisa

O interesse pelo que a vida comporta sempre caminhou nas sendas da nossa existência. Em meio a esse interesse está a contemplação para o que pulsa das veias populares. A literatura de Cordel nos foi apresentada como possibilidade de investigação no mestrado por intermédio do professor Evandro Faustino (antes a preocupação estava centrada na questão mítica dos demônios na cultura cristã). Em resumo: o cordel caiu no nosso gosto e acabamos deixando Satã e os seus companheiros. Nisto veio a pesquisa de então: *A configuração da Imagem de Deus na literatura de Cordel – século XX* (SANTOS, 2001). Portanto, o que por ora encaminhamos faz parte de um percurso de uma década de contato com a referida produção popular.

Desde a pequenez a *numinosidade* do fenômeno religioso perseguiu o nosso sopro vital, assim como também o perseguimos. Haja vista que temática religiosa sempre nos foi cara. E nisto se encontra o lócus da cultura religiosa popular que se traduz como forma de dinamizar o que pensamos ser eterno no chão da existência dos viventes. E isto muito nos interessou por ser condizente com a nossa admiração pelo que nos foi apresentado como inacessível. Ora, o inacessível se torna na religiosidade popular completamente acessível e integrado a vida. E para nós não haveria algo melhor, uma vez que a nossa alma repulsa, por sua natureza, o que não é conveniente à natureza humana (como os discursos religiosos alheios aos anseios humanos).

Desta feita constituímos o nosso olhar para investigar a cultura religiosa popular – termo este que sintetiza os anseios dispostos no parágrafo anterior.

É bom recordar que esta pesquisa (focada para o doutorado) começou bem antes da nossa entrada no Programa de Ciências da Religião da PUC-SP. Na proposta de levantar material para a pesquisa andamos pelo Nordeste brasileiro no mês de dezembro de 2007 visitando feiras e mercados. E isto fez muito bem para o nosso espírito por resgatar elementos que se fizeram presentes na nossa infância e

que o tempo e a distância fizeram com que a memória se anuviasse. Na ocasião do percurso conversamos com poetas populares (bem como seus discípulos) e coletamos - sobretudo em Aracaju (Sergipe) e Recife (Pernambuco) - um bom número de poemas. No entanto observamos que o material que já detínhamos desde São Paulo era o suficiente. Conversando com o reitor da Universidade Católica de Pernambuco, padre Pedro Rubens, este nos aconselhou a lidar somente com os clássicos já publicados pelas editoras que outrora trabalhara no mestrado (a Casa de Rui Barbosa e a Luzeiro).

2. Reduccionismos que turvam a cultura

Percebemos na leitura de pesquisas feitas sobre a Literatura de Cordel (LC), que certos autores em suas vias de análise minimizam a complexidade da vida cultural que pulsa nas veias da referida produção. É inegável que o cordel em toda a sua extensão é manifestação clara de uma cultura polifônica. E entendemos polifonia por mediação e apropriação do pensamento de Bakhtin (2006), onde, como expressa a síntese de Sorersen sobre o referido:

A polifonia é o elemento que harmoniza a diversidade de vozes independentes produzindo diferentes efeitos de sentidos, repercutindo múltiplas ideologias (...) acontece quando, cada personagem se manifesta com a própria voz, expressando o pensamento individual. Existindo determinado número de personagens, existirão diversas posturas ideológicas, as quais repercutirão de maneira a serem ouvidas particularmente. Sobre o embate das várias vozes ocultadas ou reveladas no texto (SORERENSEN, 2010, p. 4-8).

O cordel é possuidor de uma polifonia, apesar de comungar e ter uma lógica interna, que permite contemplarmos os posicionamentos divergentes nas entrelinhas dos textos e na exposição dos personagens (que carregam a sua peculiaridade).

Ora, a cultura do cordel, em sua dinâmica narrativa, é expressão de vozes que ecoam na vida das cidades e vilas. A narrativa, o enredo, é mais do que simples linguagem, é história, é cultura e memória. Ela é múltipla, por recompor os múltiplos do pensar humano. Não é uma cultura simplória, como muitos pensam. Está permeada, assim como o todo da cultura brasileira, pela multiplicidade – que se

traduz na compreensão das frações no interior do grupo, pela sua pluralidade (Cf. BOSI, 1992).

No entanto, esta polifonia é turvada e amputada por posicionamentos teóricos que, em vez de explicitar a grandeza de sua complexidade, acabam reduzindo as reais dimensões de sua produção. Daí a concepção de reducionismo - que adotamos do manuseio com a filosofia - que se refere às teorias que afirmam que objetos e fenômenos podem ser reduzidos com vista a serem melhor explicados (Cf. ABBAGNANO, 2007). É claro que estas teorias desejam, ao reduzir, procurar explicar a verdade ou a falsidade de algo. Nesta proposta, o chamado reducionismo metodológico levanta que as explicações devem ser reduzidas a entidades mais simples possíveis para que melhor a compreendamos.

Dentro desta conjuntura está a teoria de Willian de Ockham (1285-1347), segundo o qual uma explanação para ser tida como válida tem que ser baseada em fatos simples e observáveis, evitando recorrer à pluralidade sem necessidade. Assim como também se encontra os pressupostos teóricos de Descartes (1596-1650) que defende o estudo do complexo por suas partes.

Ora, o reducionismo filosófico é de grande serventia para o avanço da pesquisa no que tange a capacidade humana de abstrair cada vez melhor um fenômeno (Cf. BASTOS FILHO, 2006). Comungamos com estes. Não contrapomos, nesta pesquisa, a esta corrente, mas a posicionamentos reducionistas vulgares que, partindo de métodos científicos, usam política e, ideologicamente, os seus substratos em detrimento à produção dita popular. Estes reducionismos vulgares que, sem critérios rigorosos, analisam de maneira muito aquém os textos de cordel de sua real estatura, podem ser conseqüência da cultura reducionista a que a academia vem se submetendo nos últimos séculos. “Morin sustenta que estamos ofuscados pela noção reducionista de partes isoladas e separadas do todo. Com efeito, a mente da nossa cultura está profundamente condicionada a pensar assim. É o que chamo de formatação pelo pensamento linear (MARIOTTI, 2010, p. 1)”. Por esta via, todas as coisas se parecem iguais. Por exemplo, ao se analisar textos religiosos de cordel, observamos que desde a década de 70 do século XX, os mesmos são expostos como prenes de ideologia, alienados da percepção da luta de classes. E com este posicionamento vários outros textos foram analisados sob a mesma ótica. Dando a entender que quando o cordel formula uma visão de mundo dentro de uma perspectiva religiosa, esta sempre condicionará os pobres à condição

de servidão. Assim, com o uso da teoria marxista de maneira reducionista, pesquisadores (desde a referida década) mancharam inapropriadamente os sentidos de mundo que os poetas populares produziram em seus textos de cordel. Deveras, desta conjuntura se instaura o objetivo geral da tese que consistem em analisar pressupostos que se mostram como reducionistas em pesquisas sobre o cordel em sua dinâmica religiosa.

3. A estrutura da tese

Postulamos a hipótese de que os reducionismos se dão em meio a uma manifesta miopia intelectual que mostra o quão distante dos códigos da compreensão do fenômeno religioso estão os respectivos pesquisadores.

Quanto aos objetivos específicos, assim delineamos: identificar e articular o discurso religioso do cordel usando como normativa os elementos simbólicos do legado teológico do catolicismo popular, das tradições religiosas do Brasil e da epifania das novidades impetradas pela história; comparar as divergências e convergências da estrutura simbólica dos textos em sua dinâmica interna; examinar o impacto das formações ideológicas do discurso sobre os textos de cordel presentes no tempo; contrastar teorias do pensamento religioso brasileiro com a questão em tese – colhendo apoio em trabalhos da área das ciências do espírito; rastrear os cânones que organizam a vida simbólica do discurso religioso do cordel.

No tangente ao nosso referencial teórico procuramos usar autores com os quais o cordel pudesse dialogar na perspectiva do confronto com os referidos reducionismos. Neste sentido usamos da produção das pesquisas teológicas com marcas históricas publicada na Revista Eclesiástica Brasileira (REB). Procuramos, uma vez que a produção do cordel usa de recursos retóricos, nos ater a Chaïm Perelman com vista a identificar os movimentos discursivos dentro dos respectivos textos. Também nos apropriamos de alguns conceitos e posicionamentos interpretativos extraídos de Bakthin e Durant para compor o cenário investigativo. Optamos por esta diversidade, porque a produção simbólica de nosso objeto é plural e exige tratamento plural. Seria uma contradição usar as amarras e os limites de um único caminho interpretativo para vasculhar o cordel. Isto porque a produção da

investigação se destinou a rastrear possíveis caminhos para investigar o cordel religioso. Nisto a exigência de caminhos novos.

É justo asseverar que este trabalho comporta um esforço de crítica ao constituído e apresentado como, ao que parece, ponto pacífico no tangente à compreensão e interpretação do cordel religioso. A crítica se faz necessária por uma questão de direito à memória, de direito à cultura embasada legalmente.

A Carta Magna de 1988, diferentemente das 07 Constituições anteriores, começa com o homem, tendo sido escrita para o homem. É um documento que se espelha nos princípios da Carta Universal de Direitos Humanos e procura amparar tanto quanto possível os direitos e garantias do homem e do cidadão. Estes direitos advêm do Direito Natural, estando estritamente ligados ao conceito de cidadania (...) Esta nova visão da cidadania dá ao termo cívico um novo conceito: o da cidadania cultural, ou o direito do cidadão em preservar e buscar nos seus bens culturais a livre expressão e o auto-reconhecimento. Cidadania cultural nada mais é do que a possibilidade do indivíduo de usufruir seus bens culturais, formadores de sua identidade cultural, reconhecer sua própria história e construir, a partir deles, o seu futuro. Estes elementos são os símbolos, objetos e valores que se transmitem de geração a geração até o ponto de constituir verdadeiros "sinais" que identifiquem determinada cultura (DROPA, 2010, p. 2).

Deste modo é justo que estudantes e qualquer cidadão brasileiro possam, por direito, compreender a conjuntura do Cordel religioso, enquanto parte do patrimônio cultural de seu povo¹ sem a presença de ideologias e reducionismos. Para poder, desta feita, usufruir de sua cidadania cultural com maior propriedade orgulhando-se do produzido pelas suas raízes, sem que venha a menosprezar a criação de seus antepassados patrícios.

1 Já foi encaminhada ao Instituto do Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN) a solicitação para reconhecer o cordel como patrimônio imaterial do Brasil. O teor da solicitação reza: “Considerando o que dispõe o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000 sobre o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro; considerando que o registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial se fará em livro específico; considerando que o cordel se enquadra na descrição do Livro de Registro dos Saberes, onde são inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; considerando que o cordel se enquadra, igualmente, nas características descritas para o Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; considerando a continuidade histórica do cordel e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira; considerando o pedido de registro feito pela Academia Brasileira de Literatura de Cordel (ABLC), solicitamos ao IPHAN o Registro do Cordel como Bem Cultural de Natureza Imaterial (<http://www.iphan.gov.br/>)”.

É preciso ter a coragem de desenvolver nas gerações de estudantes o amor e o respeito para com a produção intelectual brasileira. E não incentivar o desprezo para com a intelectualidade da terra. É preciso recordar que há muito de vida intelectual gerada neste solo para que, a todo o momento, o cidadão pare de recorrer à cultura europeia com fins a justificar a sua própria. A presença da ignorância em relação à produção intelectual de seu povo em nada engrandece e ajuda o homem no exercício de sua cidadania. Por outro lado, uma vida autônoma é garantia da cidadania plena. E o direito à cultura e ao conhecimento de informações confiáveis sobre nós mesmos é uma carência em nosso processo formativo. Deste modo, este trabalho pretende ser uma contribuição para apontar a inutilidade nacional da subserviência intelectual e o gosto pela divulgação e manutenção do naniquismo interpretativo sobre a produção cultural popular.

Percorremos vários trabalhos científicos que analisam os textos de cordel religioso e percebemos a presença dos seguintes reducionismos: o uso inadequado dos termos povo/popular; a classificação do cordel religioso (que se restringe a falar da temática dos poemas) e, por fim, a imposição da ideia de que a produção do cordel em sua dinâmica religiosa é ortodoxa, conservadora e tradicionalista. Estes reducionismos serão abordados nos capítulos que assim estão dispostos na estrutura da tese:

No Capítulo I abordaremos o raso uso do termo povo. Isto é, os estudiosos do cordel (Diegues Filho, Cavalcanti Proença, dentre outros) afirmam ser a LC uma produção popular. No entanto, este “popular” é algo amplo e indefinido. Postulamos a ideia de que esta amplitude e indefinição consistem em um tipo de reducionismo que abarca prejuízos para o estudo e a compreensão da produção do cordel. Também discutiremos as reducionistas classificações do cordel, propondo (à luz das ciências humanas e sociais) uma nova classificação.

Nos Capítulos II, III e IV analisaremos alguns poemas de Cordel com a dupla intenção, a saber: discutir a reducionista afirmação de que o Cordel religioso católico é de posicionamento ortodoxo (BRANDÃO, 1990) e obtemperar sobre a análise do Cordel religioso de forma mais ampla e pertinente (em comunhão com os estudos sobre a religião no Brasil, saindo do reducionismo marxista). Esta análise se delongará, visto que acenamos, com o respectivo movimento, na intenção de observar como pode ocorrer uma análise interpretativa do Cordel religioso a partir da contribuição dialógica com a teologia, e as ciências humanas e sociais.

Sobre estes capítulos vale, a título de introdução, lidar com a afirmação de Brandão (1990, p. 35) que diz: “(...) o poeta cordelista é, antes de tudo, um espírito eminentemente religioso; se não, profundamente impregnado de religiosidade. Regra geral, o poeta popular nordestino é católico ortodoxo.” Esta mesma ideia transcrita deste site aparece em trabalhos acadêmicos como é o caso do divulgado *Trabalhando Educação Popular em Saúde com a arte construída no cotidiano da Enfermagem: um relato de Experiência* (TEREZZA et al, 2007, p. 329)². A mesma ideia aparece em outros sites de divulgação do cordel; levando a quem lê a concepção de que o acima divulgado se faz letra de verdade.

No site *Cordelon* – que aborda a literatura de Cordel – assim vemos expresso: “Em geral, o poeta popular nordestino é católico ortodoxo. É amigo do vigário, defendendo-o em todo o sentido. Por sua vez, os padres prestigiam a tarefa dos poetas populares, quando não a exploram³”.

Tratando de uma exposição na Universidade Federal do Ceará (em 1976), a partir da fala de Raymond Cantel, da Sorbone, Mendonça (2010) recorda em artigo o que, segundo o catedrático, define a literatura de cordel: o ser popular. Neste viés alerta para a diversidade de publicações que se assemelham ao cordel, mas que de fato não são. Adentrando nos meandros da identificação do “*verdadeiro cordel*”, recorda as linhas de Mendonça (2010, p. 2.):

Só existe uma maneira de identificar o cordel legítimo: é através da análise da ideologia que ele reflete. O poeta popular nordestino é conservador, por excelência. Há que examinar detidamente cada conteúdo dos folhetos, através da linguagem e das ideias que ali transparecem com espontaneidade.

É hilário que estes estudiosos ao definirem o poeta e a produção do cordel em sua dinâmica social e, sobretudo, religiosa (que é o que nos interessa) em perspectiva ortodoxa e conservadora, se posicionam na contramão do que a história, as ciências humanas e sociais, e o magistério da Igreja Católica no Brasil (mediante os seus clérigos intelectuais) observam em relação à cultura e à vivência do popular.

De longa data a manifestação da fé popular é tida pelos clérigos como repleta de superstição, não credora das verdades da sã ortodoxia cristã, alheia aos ditames eclesiásticos, e agora mais recentes, como algo que deve ser valorizada, mas

² Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/html/714/71416217/71416217.html>>

³ Disponível em: <http://www.cordelon.hpg.ig.com.br/historia_cordel.htm>

purificada/realçada pela verdade da mensagem libertadora/redentora do evangelho (conforme delineava os adeptos da Teologia da Libertação e, atualmente, da nova onda de romanização – vigorada pelo reinado de Bento XVI). Para corroborar o que por ora afirmamos vamos aos documentos.

Na senda de apresentar uma tipologia para o catolicismo no Brasil, Comblin (1968, p. 47), acerca do que dissemos no parágrafo anterior, diz:

Os clérigos acham facilmente que, fora da ortodoxia, há somente negligência e relaxamento. Acham que tudo o que não concorda com os cânones do catolicismo oficial dominante no momento, se reduz às categorias da superstição. Com isso não atribuem nenhuma estrutura, nenhuma consistência. O catolicismo seria apenas uma forma degenerada do catolicismo oficial. Daí o ressentimento dos clérigos para com os usos e costumes do catolicismo popular, e, às vezes, os esforços feitos para destruí-lo. Eles se atribuem assim, a si mesmos, diplomas de catolicismo autêntico. Se acham os únicos verdadeiros cristãos, e rejeitam como espúrias todas as formas de catolicismo que não recebem aprovação oficial.

Interessante se faz notar que este posicionamento foi levantado logo após o Concílio Vaticano II, mas que, conforme diz o sacerdote belga, ainda se fazia presente no Brasil de então. Isto visto que Kloppenburg, alheio aos olhares do respectivo Concílio, escrevia na REB posterior ao artigo divulgado por Comblin, e assim se manifestou:

Aqui no Brasil, nosso ambiente umbandista e a ampla faixa da população influenciada pela Umbanda e, em parte, pelo Espiritismo, vive num ambiente caracteristicamente <<sacral>>. O mesmo se pode dizer da religiosidade popular, até nos ambientes mais católicos e praticantes, inclusive no interior de igrejas e, sobretudo, de santuários. Há entre nós toda uma literatura religiosa popular, com as necessárias aprovações eclesiásticas, e que se movimenta desimpedida e soberanamente num mundo e numa mentalidade <<sacral>> (KLOPPENBURG, 1969, p. 273).

Entretanto, é justo frisar que estes elementos que o clero do século XX vinha denunciando em sua condição de superstição e distante das orientações já eclesiásticas, foram observados de longa data. No Brasil colonial, onde ser brasileiro

era sinônimo de ser católico⁴, os padres (geralmente sem muita instrução) toleravam as ditas superstições (ROLIM, 1965, p. 25). E Oliveira (1972, p. 362), na mesma vereda, afirma que o catolicismo implantado no Brasil, regido pela ortodoxia do Concílio de Trento, teve como marca “a precariedade da evangelização, e a hipertrofia das constelações devocional e protetora”. Justificando, destarte, a presença e o fortalecimento do não ortodoxo catolicismo popular.

Por isto a pergunta aqui cabível é: quando é que o catolicismo ortodoxo de fato existiu?

Comblin (1968, p.48) responde:

(...) 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 nisto que os clérigos imaginam, que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm problemática de ortodoxia, nem autenticidade.

Deste modo, falaremos na pesquisa não em ortodoxia católica, mas em pretensas-ortodoxias toda a vez que discutirmos posicionamentos oficiais da Igreja. A definição *pretensa-ortodoxia* quer expressar a medida da sensação de senhoril sobre o “patrimônio da verdade” que é chamado para si os homens de hábito talar a cada pontificado, a cada grupo de episcopos e de teólogos (das mais variadas tendências) na história. De fato, nenhum pontificado é igual ao outro e as suas manobras teológicas se alteram consideravelmente de um para o outro. Por isso, não existe uma ortodoxia (como afirma Comblin), mas a questão vai mais além, o que existe são pretensas-ortodoxias. E em todas elas a produção do catolicismo popular e, respectivamente, o cordel, não comungam em suas pretensas integralidades teóricas.

Suposto que os estudiosos do cordel se referem ao ortodoxo enquanto atrelado à teologia oficial dos clérigos (e a um possível uso do direito canônico⁵) resta-nos, uma vez que o objetivo da tese é contrapor a “veracidade” da ideia de que

⁴ “(...) desde o começo, o Brasil entrou na unanimidade religiosa. Não teve nenhuma lembrança de luta, de dificuldade. Cada Brasileiro nasceu destinado ao batismo católico, e esta situação pareceu a mais normal do mundo: é então que um brasileiro seja católico, como é normal que fale português, ou goste de feijão. O ser obrigatoriamente católico não foi sentido com violência e sim como fato da natureza” (COMBLIN, 1966, p.581).

⁵ Merece este ponto (sobre o direito canônico) um ponto de interrogação.

o poeta é ortodoxo, comparar a dinâmica do pensar e da construção argumentativa do cordel com o pensar teológico do clero de então (mirando um recorte histórico). Cientes de que é necessário restringir e comparar os cordéis e os textos teológicos de então⁶ para melhor situar a problemática. Visto que o olhar de Comblin é luz para este mirar, posto que o clero se imagina em condição de autenticidade cristã.

Desta feita, em uma contradição, devemos investigar os motivos que nos levam na contramão deste reducionismo que pinta o Cordel como ortodoxo. Para tanto faremos uma investigação das imagens humanas dispostas nos textos em estudo.

Por fim, no Capítulo V travaremos uma discussão teórica sobre os motivos que levam os textos de cordel a não serem classificados como ortodoxos (recapitulando a discussão dada nos capítulos anteriores – tão disseminada em sites de divulgação sobre o cordel e em artigos de pesquisa). Também este capítulo se contraporá a afirmação de que o cordel é conservador e tradicionalista conforme dispõe a pesquisa de Koshiyama (1972). Por fim, trataremos acerca da dimensão da independência do cordel religioso, devido este ser fruto da produção do catolicismo popular. Postulamos a idéia de que o processo de ressignificação do catolicismo popular e, portanto, do cordel, não se dá por via direta em sintoma de processão (do Patrimônio Oficial clerical Católico para a religiosidade popular católica), mas que tanto o patrimônio simbólico do clero quanto o catolicismo popular dinamizado no cordel bebem dos códigos míticos, primeiramente, e, depois, num processo de simbiose cada qual (segundo as suas condições) ressignifica a simbólica religiosa. Deste modo, a discussão travada no capítulo V propiciará ampliar a ideia de que o Cordel é possuidor de uma complexidade e peculiaridade que merece toda a atenção e cuidado no trato de sua interpretação.

⁶ Por isto é que escolhemos a Revista Eclesiástica Brasileira como interlocutora do pensar clerical nesta empreitada de investigação comparativa com o pensar da Literatura de Cordel.

CAPÍTULO I: PANORÂMICA DO CORDEL E OS REDUCIONISMOS NA INTERPRETAÇÃO DESTA

1. A panorâmica do Cordel

O objetivo deste capítulo é apresentar um panorama geral sobre as origens e produção do Cordel. Sobre estas, trataremos de um grave problema inerente ao reconhecimento do público do Cordel – discutido sob a questão da compreensão do termo povo (consistindo o primeiro reducionismo que abordaremos). Detendo-nos, além do mais, no problema da classificação do cordel religioso (o segundo reducionismo a ser vasculhado).

1.1. O mundo do Cordel: a cultura religiosa nordestina

A Literatura de cordel, ou simplesmente Cordel, legado da cultura ibérica, esparramou-se no chão da vida do brasileiro, desde memoráveis tempos da colonização, mas foi na região nordestina que esta produção sedimentou-se.

A LC se formou por influxo do poder da oralidade. Visto que, por longa data, o analfabetismo viajou e fincou morada nas mentes da população brasileira. Nesse sentido, a LC, mesmo sendo posteriormente escrita e vendida em folhetos impressos e dependurados em barbantes ou cordas (daí o termo cordel), necessitava da arte oratória de seus poetas para ser declarada para o seu público nas praças e mercados, desde o mais distante rincão até a gema das capitais.

Luyten (2005, p.14) assevera que a LC “compreende a parte impressa e, como tal, representa menos que 1% da poesia que é realmente feita no meio popular; o restante é apenas cantado por violeiros, trovadores ou cantadores”.

Mesmo assim, sobretudo em tempos idos, o cordel foi amplamente difundido por via oral. Era comum ver populares se achegarem ao poeta nos dias de feira para ouvir este declamar o que escrevera. Os alfabetizados, provindos na zona rural,

geralmente compravam para depois ler nas noites após a jornada de trabalho o que antes o maravilharam na rua⁷.

Mesmo a LC tendo sido difundida por todo o Brasil, se tornou um emblema da identidade cultural nordestina (CARVALHO, 2002, p. 62 ss).

O Nordeste, geograficamente, é uma região que corresponde à abrangência das Unidades Federativas da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí, Ceará e Maranhão.

Tratar sobre a identidade cultural do nordestino não é tarefa para pouco esforço. A começar pela ideia de que existe uma região no Brasil (o Nordeste) onde o signo indelével de uma identidade é algo visível. Ora, afirma Moacir dos Anjos (2002, p.2):

(...) a ideia do Nordeste é de pouco mais de um século, sua origem remontando à reação política ao desmantelamento das economias do açúcar e do algodão e à busca de uma solução para a crise enfrentada conjuntamente pelas províncias brasileiras que delas dependiam. É somente nesse momento que começa a ruir a percepção provincial então vigente e que se elabora um discurso regionalista e nordestino, o qual se define e se afirma não apenas em oposição ao seu “outro” mais próximo – o “sul” cafeeiro -, mas também em relação a um passado de suposto bem-estar e harmonia. É através desse discurso e das ações oficiais dele derivadas que se demarca o espaço do que é Nordeste e se conforma uma identidade cultural nordestina, a qual legitima e representa, simbolicamente, aquele espaço.

A ideia de identidade cultural começa a se delinear no campo dos ensaístas, romancistas, músicos, etc. na primeira metade do século XX. E para este processo de constituição de identidade, Gilberto Freyre (Cf. TAMARU, 2006) deu o nome de “brasilidade nordestina”. Sobre este cenário Rachel de Queiroz escreveu:

Para nós, nordestinos, principalmente os que tínhamos maior contato com Pernambuco, Gilberto Freyre era uma espécie de oráculo. O

⁷ A rua no nordeste é sinônimo de vilarejo.

homem que tinha descoberto o processo com que se fizera a civilização daquela região, baseado em informações locais, em documentação ainda não utilizada. A publicação de seu Casa Grande & Senzala foi praticamente um escândalo. As relações dos patriciados com os escravos africanos e a população local eram vistas sob ângulo inédito. Quando o conheci, Gilberto estava em sua plena glória. Só tive que reverenciá-lo como os demais da minha geração: ele era o mestre (QUEIROZ apud TAMARU, 2006, p. 21).

Tamaru recorda que, para alguns autores, este movimento de “brasilidade nordestina” correspondia à tentativa de fazer com que a região – que perdera significância econômica – pudesse avultar a sobrevivência daquele universo no cenário da ficção literária. Citando o posicionamento de Michel Zaidan Filho acerca da obra de Rachel de Queiroz, Tamaru transcreve:

A criação literária de Rachel de Queiroz em torno de uma ‘humanidade telúrica’ – esse ‘homos nordestinus’ – em cujas veias escorre terra em vez de sangue e cujos traços psicológicos, ‘naturais’, seriam: a solidão, a solidariedade irrestrita, o apego à terra, o fatalismo etc., é o correlato dessa ‘brasilidade nordestina’, o seu suporte antropológico (2006, p. 23).

Desta feita podemos perceber que a veia antropológica cultural da busca pela identidade nordestina que estava sendo pensada e resgatada era algo que motivava as mulheres e os homens da cultura regional.

Gilberto Freyre e a geração de seus discípulos postulavam a idéia de resgatar, mostrar e salvaguardar a identidade nordestina como a geradora das tradições da nação brasileira. Onde os mitos, paisagens e memórias locais eram vasculhados e postos ao vislumbre do país – dando ares de altivez à tradição. Assim, o legado das gerações é invocado numa trama não mais secreta – onde o viável é mostrar-se para tornar-se conhecido e reconhecido por seus méritos de gerador de identidade e cultura. Deste modo, o movimento de “brasilidade nordestina” contribuiu para que aquela região que outrora brilhara sob o signo da economia e que era o orgulho de seus filhos, voltasse a brilhar no cenário nacional pelo viés da matriz cultural. Gerando, destarte, uma noção de comunidade regional (Cf. ANJOS, 2002, p. 3).

Conforme assinalado no comentário sobre a busca antropológica de Rachel de Queiroz, tratar de identidade cultural nordestina é lançar-se na busca da simbiose entre o humano e o seu meio (religião, economia, política, sociedade, geografia, música...).

Porém, como pensar de modo global a regionalidade nordestina tendo em vista as especificidades locais? Por exemplo, há um embate de longo tempo e que dentro da região Nordeste ainda hoje é fonte de exclusão e preconceito: a pertença por nascimento dos provindos do sertão em detrimento dos de origem costeira marítima (HOEFLE, 1997, p. 182-195).

O sertanejo tem aspectos próprios, assim como os que nasceram e habitam a região da costa ou nas capitais.

A começar que o sertão é visto como o lugar insólito, do desconhecido, ausente da civilização, onde se impera a brutalidade e, por vezes, a barbaridade. E a costa com as capitais, por sua vez, é demarcada pelo inverso. Este posicionamento sempre acirrou os ânimos e o preconceito dos moradores da costa (especialmente os das capitais) em relação aos habitantes do sertão (Cf. SILVA; CARNEIRO, 2009).

Ariano Suassuna (Cf. FERRAZ, 2000b) como que oferece uma solução um tanto poética sobre a querela ao afirmar que ambas as realidades – que comportam identidades humanas (possivelmente distintas?) – se complementam, visto que, no sertão o que se tem é a grandeza e na costa, na zona da mata, a formosura.

As distinções no concernente ao *modus vivendi* são claras. Todavia, concordamos com Suassuna e comungamos com as mulheres e homens da cultura regional: há uma unidade entre o sertão e a costa. E esta se faz por uma série de fatores culturais: a religiosidade (que é o que nos interessa); a alimentação; os jogos políticos na esfera estadual; a busca pelo conhecimento em estabelecimento de ensino na capital por parte dos sertanejos; a procura por trabalho em períodos de seca quando o sertão nada oferece; as idas e vindas do sertanejo na procura da saúde perdida nos hospitais das grandes cidades... Tudo isto confere ao sertanejo e ao morador da costa a possibilidade de manter intercâmbios constantes gerando, destarte, pontos em comum na forma de perceber e viver o que a vida oferece.

No caso da literatura de Cordel estes intercâmbios eram muito corriqueiros. Os homens em suas andanças pela costa traziam as mais variadas notícias do que ocorria no cenário político e social das capitais e os repassava na forma de poesia

para os atentos moradores do sertão – que escutavam as novidades com especial atenção (Cf. LUYTEN, 29-38).

Conforme assinalado, uma das características marcantes da cultura nordestina é a sua religiosidade. Corrobora Lucena (2007, p. 2):

Podemos observar os efeitos históricos da identidade do homem do nordeste; um homem sofrido, calejado pelas dores provocadas pelo abandono da terra, pela migração, pela marginalização e discriminação. Dores estas que só são sanadas, aliviadas pela fé, pela religião. Do mesmo modo que o homem nordestino busca respaldo religioso para aliviar as amarguras do seu sofrimento, ele o faz também para agradecer, em tempo de colheita, o que da terra recebe.

A sua religiosidade, todavia, é marcada pelo signo da religiosidade popular do catolicismo.

(...) com este termo se entende a efetividade da fé e da religião nos comportamentos humanos. Trata-se de uma experiência universal, porque cada povo exprime de forma diversa sua visão de transcendência, natureza, sociedade e história através das mediações culturais. Religiosidade popular não se relaciona necessariamente à revelação cristã (SEMERARO, 2010, p.. 2).

E esta colocação é por demais importante, apesar da definição do citado autor comportar tão somente o conceito religiosidade popular – do catolicismo, foi estendida por nossa conta. Isto porque a religiosidade do nordestino bebe de elementos, peculiarmente da simbólica cristã católica (Deus, santos, crença em milagres, ofertas, atos de sacrifício, etc.), porém adentra e comunga com a simbólica de outras esferas religiosas, como as de matriz indígena e africana (por isto a nossa opção de tratá-la como religiosidade popular do catolicismo).

Ao aproximar-se de Deus, seja de uma forma ou de outra, o nordestino vai construindo sua religiosidade e formando seus

arquivos, sua memória religiosa que é cultivada, sedimentada por práticas culturais responsáveis pela perpetuação desses traços (LUCENA, 2007, p. 2).

Neste sentido nos deparamos com o tesouro do nordeste: o cordel. Obrigamos-nos a dizer que ele é guardião da efervescente religiosidade que emana da vida daquele povo.

Assim como a sua cultura, o cordel carrega consigo o signo da religiosidade popular do catolicismo – esta é a sua matriz. Por isso que os textos que analisaremos, necessariamente, deverão dialogar com peculiaridades da referida matriz, isto é, urge perceber nas análises as convergências e, sobretudo, as divergências de discursos neste quesito – somente alertando.

No entanto, a tarefa de analisar a produção tanto religiosa como a de qualquer outro tópico do cordel, não se mostra fácil. A começar pelos limites inapropriados que os pesquisadores aplicam ao termo popular, que merece ser revisto, haja vista os problemas que o mesmo ocasiona, na medida em que desnorteia a análise. Uma vez que, ampliando sem medidas a concepção de povo, pareando-o ao vulgar do entendimento do conceito de massas, os pesquisadores tiram o brilho das particularidades manifestas em criatividade e inovação da produção do cordel.

No intuito de adentrar a grandeza do cordel, visto que ele comporta um modo de produção complexo, os tópicos que seguem traçam os caminhos desta produção e o problema que devemos enfrentar no tangente ao reducionismo acerca do conceito povo.

1.1.1 A Produção da Literatura de Cordel.

A produção do cordel se dá em meio a uma estatuída comunidade efetiva de pessoas (irmanadas em espírito) onde, se quisermos entendê-lo, devemos procurar, antes de tudo, saber quem é esta comunidade⁸ e qual o conjunto de exigências que a cerca em seu processo de constituição. Onde, nela, se desenvolve o trâmite de uma linguagem comum que dará sentido para o discurso corrido. Por isto recorda

⁸ Assunto que será abordado no tópico “Auditório”.

Perelman (2004, p.17): “O mínimo indispensável à argumentação parece ser a existência de uma linguagem em comum, de uma técnica que possibilite a comunicação”⁹.

Assim como em qualquer sociedade, a comunidade dos espíritos do cordel possui regras próprias donde se estabelece todo o desenvolvimento da argumentação vislumbrando, posteriormente, o texto. Todavia, o ato de argumentação não é solitário – exige-se a adesão do interlocutor em sua participação mental (PERELMAN, 2004, p, 18). O tópico já dissertado sobre o mercado e a rua deve ser posto em jogo, neste momento, como fundamento deste paralelo teórico trazido à luz por Perelman.

Não é o propósito de estas linhas citar a questão formal da produção do cordel: o que é métrica, rimas, etc. explicar o seu funcionamento...¹⁰ Sem nos delongarmos – o que importa agora é saber as formas do uso da língua e o cenário ideológico da produção do cordel – uma vez que são estes elementos (e pode haver outros) que demonstram, em tese, por onde passam as técnicas dos poetas que tem a propriedade de provocar a participação mental de seu público (irmanado em linguagem comum).

1.1.1.1 O uso da língua.

A literatura de cordel foi tida por muito tempo, no meio dos estudos literários, como a prima pobre da família literária – devido ao motivo de observá-la em seu processo de produção como desprovido de criatividade. Onde a rima e a métrica – pressupunham - impedia o poeta popular de ascender ao processo de exploração do nível semântico, da conjugação e dos recursos fônicos (SILVA, 1988, 127).

⁹ Faremos um apanhado na forma de síntese do pensamento de Perelman estabelecendo paralelos com a questão do cordel. Passaremos em revistam, desta forma, o parágrafo 2 do capítulo “Os Âmbitos da argumentação” intitulado “O contato dos espíritos”.

¹⁰ Nos distanciaremos destes dados (importantes e tão) queridos aos lingüistas para não prolongar o nosso escrito com elementos que estão (de certa forma) na contra-mão dos nossos interesses de pesquisa.

Dando a idéia de que era uma poesia estéril no que tange a possibilidade da "imprevisibilidade, opacidade e desvio. Tal linguagem não apresentaria, portanto, nenhuma originalidade, utilizando-se os poetas, basicamente de frases feitas e de metáforas de uso ou de clichês... (idem 127)".

Entretanto, Vera Lúcia de Luna e Silva (1986) apresenta outro olhar sobre o que parecia estar cristalizado nos meios literários da academia ao afirmar, mediante sua pesquisa, que há – no referente ao uso fonético empregado pelo poeta popular – significativas variedades de seu uso em sua construção, onde afirma:

Observa-se, além disso, uma relação interna entre rima e significado em construções muito comuns na literatura de cordel que consistem na enumeração de uma série de palavras pertencentes a um mesmo grupo por possuírem semas comuns (Ex. animais, países). Joga-se com elementos de uma relação paradigmática selecionados na organização dos sintagmas. Nesse exercício de sonoridade, um, elo significativo une os significantes numa relação de similaridade fônica e também semântica que, no caso específico do exemplo que se segue não se limita apenas aos substantivos, nomes de animais, mas se estende ao verbo.

[cita o exemplo extraído do poema O Novo Balão:]

O balão serviu até
Para quem caça lambu
Paca, tatu e veado
Gato, onça, quaitatu
Com ele muitas pessoas
Estão vaquejando urubu (p. 128)

Quanto ao nível semântico Silva (1986) trata sobre a importância da metáfora ¹¹ onde contextualiza a relação do poeta com esta ao dizer: "A associação semântica de palavras a partir de semas comuns é um dos principais recursos usados pelo poeta popular que descobre intuitivamente seu mecanismo, repetindo, imitando, mas

¹¹ Que diz recorda ser um dos mais importantes da linguagem humana visto que por ela se atinge o preenchimento das lacunas deixadas na língua.

também criando, na busca de efeitos estéticos e de maior força expressiva (p. 129)". Sobre o uso e a importância da metáfora voltaremos a tratar mais adiante quando abordaremos a questão metodológica da pesquisa – não vendo a necessidade, por ora, de nos prolongarmos no quesito.

Por fim, sobre a respectiva querela dos literatos, Silva (1986) escreve:

(...) pode-se verificar que sob a aparência tosca e humilde dos autores populares está o artista que cria, dominando uma arte complexa e sofisticada. Sob o aspecto supostamente vulgar de seus folhetos vislumbra-se não só um mundo de heroísmo e magia, mas uma verdadeira poesia (p. 133).

1.1.1.2 O impacto ideológico na produção do cordel.

De modo convencional nos meios acadêmicos o norte dado (geralmente) ao se pronunciar o termo ideologia¹² é de base marxista¹³. Por sinal, trabalhos sobre cordel foram desenvolvidos sob esta tônica.

Por suposto conferem, em não raras vezes, a ideia de que se avulta no cordel, ora aspectos de ingenuidade frente à complexidade da vida (sobretudo no tangente à dimensão sócio-político-econômica), ora uma nítida imersão na condução ideológica em seu aspecto negativo – tangido por idéias falsas sobre a realidade (das quais o popular se apropria fazendo a sua leitura de mundo).

Por certo o produzido sob as lentes marxistas não estão destoados da verdade que confere o seu método¹⁴. No entanto, ao se referir à produção de

¹² “As ideologias são produtos espirituais, representações da realidade, - que podem ser falsos ou verdadeiros, revolucionários ou reacionários -, que se caracterizam por assumir a função social de conscientização e operacionalização da vida social (PINHO, 2010, p. 4)

¹³ O Marxismo é um complexo de idéias (filosóficas, sociais, políticas e econômicas) produzidas por Karl Marx (1818-1883). Esta interpreta a vida social na dinâmica da base produtiva das sociedades e das lutas de classes.

muitos cordéis como algo marcado pela alienação concernente à discussão da lutas de classes, liberdade do proletariado, posicionamento político “consciente” em relação à dinâmica dos poderes que regem a vida política e econômica, é procurar colocar o pavão misterioso do cordel numa caixa de fósforos. Outrossim, pensamos ser esta visão míope por somente se atrelar aos tópicos da dinâmica econômica e política (nesta sequência) como os dados supremos e válidos para se entender toda a vida. Não levando em conta as redes de sentidos provocados pelo cotidiano, pelas mentalidades e pela cultura ¹⁵ .

Mas em que medida o cordel é ingênuo? Imerso no ideológico?

Ingênuo [do AURÉLIO, 2000, p.389] adj.1. Sem malícia; fraco. 2. Inocente, puro, singelo (...)

Lendo e analisando os mesmos não dá para dizer que eles se posicionam de maneira ingênua. Ivan Cavalcanti Proença (1977) insere em amostra alguns poemas que, dentro da conjuntura marxista por ele apresentada inicialmente em seu trabalho, nos leva a crer que certos posicionamentos dos poemas são marcados pelo signo da ideologia em sentido negativo como, por exemplo:

¹⁴ Skalinski e Praxedes (2003, p. 2) apresentam a dinâmica macro do método marxista ao afirmar: “A constituição de um saber dentro de um estudo orientado pela metodologia marxiana busca apreender o movimento dos fenômenos, entendendo-os como um constante devir. Assim, tudo que existe é tomado como um movimento, não existindo nada que esteja parado. Esse movimento se daria a partir de contradições que se constituem social e historicamente, ou seja, a contradição seria o princípio motor ininterrupto devir dos fenômenos, sendo o maior exemplo dessa a luta de classes advinda da insanável contradição do sistema capitalista: o caráter social da produção versus apropriação privada do resultado do trabalho. Portanto parte-se da noção de que qualquer fenômeno traz, em seu bojo, elementos contraditórios que, de alguma maneira, confrontam-se buscando uma solução, no entanto nunca chegando a uma resolução definitiva. Isso porque mesmo a solução também traz em si forças antagônicas que a seu tempo se manifestarão e exigirão uma nova síntese. Com isso, privilegia-se o movimento, o constante devir do social em função da tensão gerada pelas novas demandas materiais e pela luta de classes”. Ora, conforme observamos mediante o testemunho das pesquisas que usam do método marxista de maneira tosca e vulgar (no que chamamos de interpretação reducionista) o contrário acontece. Os pesquisadores usam de termos, conceitos, etc. da perspectiva metodológica de Marx, mas deixa a desejar no nível profundo da análise. Selecionam partes de poemas sem lidar com o todo. A percepção dialética, os movimentos internos do cordel não são percebidos. Parecendo haver um preconceito velado para com a produção popular uma vez que não se dão conta do evidente das linhas e só lidam com o que lhe aprazem – aquilo que mostra (segundo o olhar dos pesquisadores) noções de ingenuidade ou subserviência de classe ou de submissão aos ditames clericais e religiosos.

¹⁵ As interpretações reducionistas não lidam com a idéia de que: “Os espaços multiculturais do mundo são, espaços organizados pela lógica da diferença, que determinam não tanto a riqueza de convivência no pluralismo de significados, mas, antes, diferenças de posições sociais (Bourdieu, 1989). Assim, os particularismos e regionalismos convivem e entram em conflito com a cultura mundializada. Identidades locais, minorias étnicas, religiosas e tantas outras diferenças culturais constroem suas próprias subjetividades em sociedades multiculturais (TURA, 2010, p. 10)”.

[O golpe do Comunismo, poema de José Bernardo da Silva]

E por isto tenho orgulho
Porque sou um brasileiro
E sigo amorosamente
A nosso Deus verdadeiro
Que veio com sua graça
Defender-nos da desgraça
Do comunismo estrangeiro (p. 72)

Um óculo imerso nas concepções marxistas veria que o posicionamento do poema é ideológico (visto estabelecer uma opção contra o tido como força de consciência popular - então presente na imagem do Comunismo). Todavia, resta perguntar sobre a hierarquia dos valores do poeta e de sua gente. No caso em questão dá para se notar com clareza que, no plano axiológico, a liberdade religiosa é preferida. Não é citada no poema a questão da igualdade econômica, etc. Um marxista diria que esta ausência reflete o processo de alienação¹⁶. Porém, nivelando os posicionamentos axiológicos veremos que a questão religiosa é a preferida em detrimento da econômica.

Não dá para negar que o cordel recebe forte influência contemporânea das mídias de massa – como mesmo aponta o trabalho de Proença (1977). Todavia, alertamos que a dinâmica do cordel não pode ser pensada de forma tão restrita somente a um óculo – conforme acontece com os marxistas ao primar pelo pensar o econômico como a “essência” da vida¹⁷. Por isso, entre outros dados, não dá para nos conformarmos com o parecer conclusivo de Proença acerca da presença da ideologia no cordel ao dizer:

Uma não-ideologia – conclusão apressada através de um simples e reducionista exame dos textos (tal como ecletismo ‘ideológico’, a diversificação de ‘posições’ ao longo dos folhetos) – não-ideologia na

¹⁶ Na concepção marxista a alienação é entendida como o ato de ceder a sua capacidade e responsabilidade de agir no mundo para o outro. Nesse processo há uma negação da vida.

¹⁷ O uso reducionista do método marxista é abordado criticamente por Manuel Dourado Bastos (2010) em trabalho intitulado “Um marxismo desconcertante – método e crítica de José Ramos Tinhorão”. Ora, o marxismo foi disseminado nos meios populares enquanto visão de mundo e método para interpretar este. O problema é, em muitas das vezes tosco e vulgar – conforme denuncia Bastos (2010, p.1).

verdade aparente, vem a ser, afinal, a própria ideologia. As contradições, ‘adesões’ dos poetas, ecletismo na exaltação tanto dos heróis (ou anti-heróis) como de autoridades investidas ou instituídas, a aceitação do que se instaura, com respeito e admiração pela hierarquia no ‘canto’ àquelas autoridades, tudo isso compõe o próprio quadro dessa ideologia a longo, e muito longo, prazo (evidentemente). Não há de ser por medo, ou respeito matuto e servil, como já se pensou, ou um ‘determinismo’ de subordinação que acompanharia as classes humildes (e o cordel ai tem seu mundo). Tanto não, que não são raros os folhetos em que se ‘tritiram’ autoridades eclesiástica, e outras (1977, p. 105).

Concordamos ironicamente com Proença (1977) – a conclusão dada em meio ao simples e reducionista exame dos textos coletados (por ele) foi apressada e, acrescentamos, precipitada. Isto porque a idéia dele contradiz a dinâmica do pensar a cultura e a formação da vida popular. Ora, a formação do povo sertanejo está distante dos discursos sindicais, das práticas de choque de pensamento dos agitadores populares da frenética Europa em luta por definição geopolítica nos anos de chumbo da primeira metade do século XX (conforme se delineia o lugar do discurso de Proença). Não dá para negar que muitos poemas de cordel servem em suas letras de pajem para as autoridades constituídas. Todavia, o olhar marxista empregado para a análise do popular no quesito ideologia coloca este no paredão da certeza da verdade. Onde a realidade ou é uma (ideologia) ou a outra (não-ideologia). E a vida possui outras brechas, fora este paredão. Em suma: para analisar poemas de cordel deve ser evitado o reducionismo. O caminho a ser preferido é o das brechas ¹⁸.

As brechas, por sua vez, devem ser procuradas na formação do cenário do cordel: na mentalidade de seu público, em sua cultura, em seu cotidiano e, sobretudo, em seus interesses.

Por tudo isso, se deve pensar em ampliar (para aproveitar o que tanto foi já estudado e debatido) o conceito de ideologia – que aqui seria toda a produção da vida tanto consciente (como os interesses escondidos que tapeiam o oponente – conforme explicitado em DaMatta) quanto os inconscientes (como pensam os

¹⁸ Entendemos por brechas a via das possibilidades interpretativas plurais, das lacunas discursivas, do confronto do dito pelo não-dito.

marxistas). Todavia, há de se ter muita diligência para que uma produção consciente seja tratada como inconsciente. Visto que o cordel não é uma produção eminentemente ingênua, mas fruto da dialética e da retórica popular apurada pela lógica interna do poeta (parcela do todo onde o todo está contido) que é cuidadoso com o uso das palavras com vistas a não fugir do gosto e do pensar de seu público.

1.1.1.3 O problema da interpretação.

Ora, quem se propõe investigar e interpretar textos da cultura popular precisa estar imbuído da complexidade do sensível – visto que as metodologias nem sempre dão conta do fenômeno. Há de se ter muito cuidado com o método, conforme sinaliza o levante da hermenêutica gadameriana, visto que ele não garante a certeza absoluta. E esta é, por sua vez, um engodo (pelo menos diante das discussões da filosofia da Ciência).

Por longo tempo constituindo-se em legado e tradição a “postura inequívoca” dos produtores do conhecimento no ocidente (filósofos, teólogos e cientistas) em seu menosprezo para com o “conhecimento produzido pelas vias sensíveis” – destacado neste entendimento o popular, o senso comum, a intuição...

Ora, ao propor um trabalho (na via acadêmica atual que valoriza a cultura popular) caia no mal-estar pensar a proposta de investigar um corpus produzido pela instância do popular por vias oculares daqueles que desabilitavam enquanto produtores de conhecimento os poetas vindos dos meios populares. Desta forma, por contingência das leituras tivemos a sorte de nos depararmos com um espírito acadêmico apreciador do que foi execrado pela tradição: a razão sensível.

Maffesoli na obra *Elogio da Razão Sensível* (2005) discorre sobre a trajetória da produção do conhecimento no Ocidente dinamizada por dois tipos de racionalidades: a objetiva e a sensível.

No bojo da objetiva encontra-se praticamente a quase totalidade da produção filosófica e científica – marcada pela valorização da razão (racionalistas, idealistas,

etc.) e da prática (empiristas, marxistas, etc.)¹⁹. Este posicionamento procura anular o conhecimento provindo do sensível (como a religião, a mística, a metáfora, os mitos, a analogia...).

O percurso da produção do conhecimento implantado pelos objetivistas gerou uma razão separada onde um dos objetivos é discriminar o que não está em sua moldura. Desta forma,

Em seu sentido mais simples, ela separa o que é suposto ser o bem e o mal, o verdadeiro do falso e, por isto mesmo, esquece que a existência é uma constante participação mística, uma correspondência sem fim, na qual o exterior e o interior, o visível e o invisível, o material e o imaterial entram em sintonia - seja ela dodecafônica – das mais harmoniosas (MAFFESOLI, 2005, p. 30).

Criticando, destarte, os objetivistas por excluírem porções inteiras da vida – como é o caso da sabedoria popular. E esta, por experiência própria, sabe que o terceiro excluído é sempre dado – onde a união dos contrários é um movimento perpétuo. Acenando, Maffesoli, que para compreender a vida social [e os seus símbolos] faz-se necessário adentrar na complexidade do terceiro excluído. O sociólogo acusa os racionalistas (objetivistas) de produzir uma “épura do homem e do mundo (...) um esquema que apresenta características importantes, mas ao qual falta o essencial: a vida. Há aí algo de desencarnado.” (MAFFESOLI, 2005, p.31)

E diante deste quadro indica o caminho a seguir: para o pesquisador “representar a construção da realidade é preciso reconhecer o que serve de suporte para esta construção (MAFFESOLI, 2005, p. 34)”.

As linhas de Maffesoli nos conduzem a perceber a fonte de onde bebeu o seu posicionamento: Gilbert Durant²⁰. Este, por sua vez – tido como um dos patriarcas do estudo sobre o imaginário – está incluído no rol daqueles que não excluem o sensível como parte integrante da busca pelo saber. Na obra *A imaginação simbólica* o autor aborda a importância da constituição da imagem e do imaginário na produção do conhecimento (elementos desvalorizados pela racionalidade

¹⁹ “Todos os grandes sistemas do pensamento das luzes ao funcionalismo, passando pelo marxismo, estão de fato impregnados da mesma matéria e apresentam-se, todos eles, como variações musicais de um mesmo tema (MAFFESOLI, 2005, p. 29).”

²⁰ Este, por sua vez, bebe de Ernest Cassirer. Porém, não nos comprometemos em abordar o último. Todavia, as orientações de Maffesoli e Durant serão luminárias nas análises que faremos.

objetivista). Enquanto Maffessoli adapta o entendimento de Durant para o pesquisador das Ciências Sociais, Durant propicia elementos teóricos para lidar e justificar o uso de uma Hermenêutica do Sensível que em Durant recebe o nome de Hermenêuticas Inovadoras – em detrimento as Hermenêuticas Redutoras no campo da investigação dos fenômenos da vida humana (visto que o caso de nossa pesquisa se encontra no contexto de fixar o sentido dos símbolos, portanto, uma hermenêutica). Neste sentido o olhar de Durant é de serventia, já que o desdobramento desta pesquisa se deterá na investigação do simbólico – plantado no campo do imaginário. Afinal, analisar textos da cultura popular é - sem margem alguma de erro - investigar imagens e imaginários ²¹.

Porém, tanto o imaginário quanto o uso da imagem no contexto investigativo das ciências foram postos em desconfiança pelos objetivistas.

O exclusivismo de um único método “para descobrir a verdade nas ciências” – este é o título completo do famoso discurso (1637) de Descartes – invadiu todas as áreas de pesquisa do “verdadeiro” saber. A imagem, produto de uma “casa de loucos”, é abandonada em favor da arte de persuasão dos pregadores, poetas e pintores. Ela nunca ascenderá à dignidade de uma arte demonstrativa (DURANT, 2001, p. 12-13).

Por isso é que nos capítulos II, III e IV nos dedicaremos a analisar textos de cordel usando desta ferramenta metodológica da perspectiva do sensível.

Apoiando-nos no espírito do raciocínio de Durant (Hermenêutica Inovadora) e de Maffessoli (razão sensível) apresentaremos uma análise dos textos de cordel que carregue em seu seio a perspectiva de uma interpretação do sensível em que encontraremos, nas linhas sobre a arte retórica de Perelman, as técnicas necessárias que não menosprezem a complexidade da vida (razão sensível) e que também não dêem as costas para a questão do método (tão caro aos racionalistas).

Afirmamos, quanto à tese, que existem interpretações reducionistas permeando o olhar sobre o cordel religioso e agora resta pensar, inicialmente, o que

²¹ “Segundo Durant (1998, p. 41) o imaginário é algo de que toda a humanidade participa, uma coleção de imagens que resultam de um acordo entre a situação histórica e o gesto pulsional, algo entre as intimações do meio material e os imperativos biopsíquicos (BARROS, 2010, p. 215).”

entendemos por interpretação e quais os problemas inerentes à prática da interpretação de textos provenientes da produção popular.

A tradição do conhecimento diz que “(...) Interpretar significa fixar o sentido de alguma coisa. Quem interpreta busca captar o objeto de interpretação, sua essência, e colocá-la de forma traduzida como um novo plano de entendimento” (NUNES, 2009, 263). Além de procurar fixar o sentido, a interpretação deve mirar o alcance deste dentro de um determinado contexto simbólico.

Nisto desponta o uso das palavras, ou signos.

Os signos são formados por fonemas. Há signos que têm mesmos fonemas e remetem o entendimento para campos de compreensão distintos – como é o caso de MAN-GA (que pode ser MANGA, o signo da fruta ou MANGA, o signo que se refere à parte de uma camisa). E, simplificada, há signos que possuem fonemas distintos e significam a mesma coisa - como é o caso de CA-SA e MO-RA-DI-A (Cf. FERRAZ JÚNIOR, 2007, 257).

Os signos, por sua vez, podem ser compreendidos como naturais e artificiais. “Exemplo do primeiro: a umidade da terra é signo de que choveu. Os signos artificiais são elaborados por seres humanos: por exemplo, a própria palavra umidade. Os signos artificiais são chamados de símbolos. Os signos lingüísticos, com base na fonética, são símbolos” (Cf. FERRAZ JÚNIOR, 2007, p. 257).

Por sua vez os símbolos não podem ser tomados isoladamente - precisando de um repertório de uso das palavras auxiliados por contextos. Ferraz Júnior nos apresenta algumas premissas das quais devemos partir para entender o uso dos símbolos e a sua posterior interpretação, que diz:

(...) o que lhes confere significação é o seu uso (...) uma língua admite usos diversos para os símbolos (...) a maioria dos símbolos da língua natural é semanticamente vaga e ambígua (...) mesmo quando a conotação e a denotação são definidas, o uso dos símbolos exige uma correta combinatória entre eles (...) os símbolos admitem usos diferentes em termos de que são diferentes suas funções pragmáticas, isto é, servem para propósitos distintos (2007, p.259).

Os signos apontam para algo visto que significam. E os signos artificiais, ou símbolos²², servem como fator de mediação no entendimento do algo.

O que comporta a interpretação do Sensível?

Comporta lidar com o universo do símbolo. Este tem uma raiz (base) mítica e perenemente inovadora. A vida em seu processo dialético irrompe a cada momento com novidades – como mesmo recorda Ferraz Júnior ao afirmar que os símbolos servem para propósitos distintos, portanto, não poderia estar confinado somente em tópicos técnicos e metodológicos.

Uma interpretação que parte e visa o sensível, leva substancialmente em conta não somente o uso das palavras como também o da vida, dos contextos sociais (história, ideologias, cultura, cotidiano, etc.). Durant mesmo nos conduz a pensar que referir-se ao uso da palavra é tratar da ação, pois verbo é ação. E a ação leva em conta o uso do que envolve (a vida). Por isto é impossível separar hermeneuticamente as palavras do chão da existência (DURANT, 1996, p.75-76).

A proposta de uma interpretação do sensível carrega consigo uma verdade basilar, a de que os seus resultados não são infalíveis (DURANT, 1996, p. 245-246). Diferente dos anseios do objetivistas que querem se cercar da verdade (mesmo que ela seja revista posteriormente – como declara a filosofia da ciência com Popper) - a interpretação do sensível é cônica de que captar a vida é sempre um ato parcial. Parcialidade esta merecedora de consideração, contemplação e porque não de dúvida (pois é ela que faz resplandecer o novo e a inovação - que é a base do sensível). É por este motivo que escolhemos o posicionamento metodológico da retórica de Perelman como articuladora desta investigação²³.

Fica a observação de que uma interpretação que considere o sensível não amputa o trabalho proposto pelos objetivistas. Como mesmo escreve Maffesoli ao

²² Os estudiosos sugerem que o uso do termo símbolo deve ser evitado em semiótica com vista a evitar imprecisões (Cf. JUPPE, 2010, p. 06). No entanto, o seu uso está restrito as linhas que os teóricos em questão salientam.

²³ Ora, ao dizer que dialogamos com Perelman e o temos como principal interlocutor é preciso tomar ciência de que esta relação não conferirá primazia a este referencial teórico. Na verdade a pesquisa se constitui por via negativa, isto é, nos apropriamos da produção do cordel e por ela e mediante ela é que realizaremos a investigação. Nenhum referencial teórico se anteporá a primazia da produção de sentidos provocadas no cordel. Neste sentido, a pesquisa em vez de acoplar o objeto ao método (via positiva de pesquisa) fará o contrário. Por sinal, são as avessas que usamos Perelman e Bakthin. Isto porque Perelman elabora a sua obra como proposta para articular discursos e nós a usamos como forma de perceber os meandros das técnicas usadas na produção do discurso do cordel. E Bakthin, por sua vez, não reconhece a poesia enquanto possuidora de polifonia (somente o romance é que é possuidor desta categoria); no entanto o cordel em sua produção frustra o olhar do soviético. Por isto alertamos, o uso dos referenciais teóricos terão a sua utilidade na medida em que o percurso do texto deles precisarem.

analisar a aplicação da razão sensível ao campo da Sociologia (tão marcada pelo Positivismo, Funcionalismo, Marxismo...) afirmando o cuidado que os cientistas sociais devem destinar ao uso da intuição (uma das marcas do sensível menosprezada pelos objetivistas). Diz o sociólogo:

A intuição sensível se faz tanto mais necessária quanto, justamente, o sensível retoma importância e chega a tornar-se primordial na vida social. Por conseguinte, não é mais preciso procurar uma causalidade, única, proveniente do exterior, mas, pelo contrário, saber dar conta de um pluricausalidade que brota do próprio interior das formas sociais (...) neste sentido, a 'intuição intelectual' dá conta da vida sensível, faz isso de uma maneira que integra a parcela da racionalidade desta e que, ao mesmo tempo, não hesita em fazer intervir a dimensão subjetiva inerente a toda reflexão sobre o social (MAFFESOLI, 2005, p. 141)

Então, a intenção de uma interpretação do sensível não é desagregar, mas o de congregar a capacidade cognitiva. Sem se abster do patrimônio dos objetivistas na esperança de que estes também acolham o terceiro excluído como parte integrante da composição do saber.

1.1.2 Rastrear os auditórios do Cordel para superar o reducionismo

Postulamos a ideia de que para superar o reducionismo imposto pelos marxistas no tratamento ao conceito povo (que engloba o elementar da Escola de Frankfurt em seu sentido de massa; ou em outros marxistas ao lidar com o povo enquanto possibilidade de estado alienante antes da tomada de consciência sobre a necessidade da luta de classes) podemos optar pela alternativa de pensar povo pelo viés de auditório - conforme delineado por Chaïm Perelman (2004) em seu clássico Tratado da argumentação – a nova retórica.

Iniciamos uma discussão no tópico sobre o poeta como homem do povo que, por ora, irá se estender e se aprofundar. E isto parece certo: não dá para dissociar a questão do debate da autoria do cordel e do entendimento dos termos “povo/popular”. A resposta para esta questão - que se avulta como uma efígie a ser

desvendada antes que ela nos devore - é imperiosa neste campo de discussão. E a solução para os enigmas, da autoria e da abordagem do sentido “povo” está, aqui circunscrito, na compreensão do que dizemos ser o auditório.

Neste sentido trabalharemos alguns pontos de modo didático sinalizando o raciocínio nas quais as ideias, em sequência, serão discutidas. Para tanto se faz necessário voltar ao que se acenou na questão do tratamento dado ao poeta como homem do povo. Por isto:

1.1.2.1 O que entender por poeta como homem do povo?

Para tanto, urge destrinchar esta pergunta em duas para - como sugere Descartes (1596-1650) - melhor entender: o que comporta a ideia de que o poeta do cordel é um homem do povo? De que povo se fala?

Chegamos a acreditar que a segunda parte da questão responde de forma satisfatória a problemática em voga. Ela tem no âmbito acadêmico das ciências humanas e sociais o mesmo gosto da emblemática questão teológica sobre a compreensão e definição da Trindade para os cristãos católicos romanos e ortodoxos. Todavia, não queremos - nestas linhas - cair no limbo (muitas vezes decrépito) desta discussão. Procuraremos uma solução clara e cabível ao nosso futuro propósito – este é o compromisso.

O dicionário Aurélio (2000) define povo como: “1. Conjunto de indivíduos que falam (em regra) a mesma língua, têm costumes e hábitos idênticos, uma história e tradições comuns. 2. Os habitantes de uma localidade ou região; povoação. 3. V. povoado. 4. Multidão. 5.V. plebe”.

Se o caso fosse pegar a categoria povo dos escritos do Papa Paulo VI, se avultaria a definição de povo de Deus. Mas este povo se refere ao povo circunscrito na leitura católica acerca da abrangência da promessa de Javé à Abraão, ou seja, judeus e cristãos.

Ora, a luta seria inglória se pegássemos todos os povos desfilados nas mais variadas definições tanto de dicionários quanto de campos especializados – como o

das ciências sociais (e de outros) - para trazer na composição deste campo de trabalho ²⁴.

Nas discussões elaboradas pelos estudiosos sobre o povo, na arena dos estudos da literatura de cordel, parece ponto pacífico: é o povo simples, do sertão.

Se assim fosse seria fácil. Mas não é! Povo é uma categoria emblemática.

Não dá para conceber o povo como um todo uniforme. Por exemplo, ao dizermos “povo brasileiro” falamos necessariamente da composição de diferentes etnias e áreas geográficas (na quais se escondem muitas vezes o sentimento de falta de pertença e de unidade com outras regiões e etnias que compõe o dito “povo brasileiro”). Deste modo, ao dizer “povo brasileiro” referimo-nos a diferentes públicos que politicamente se configuram como o povo brasileiro. Todavia, o povo do Sudeste não é o povo do Nordeste e assim por diante.

Por isso, ao dizermos povo, popular – em nossa pesquisa – estaremos nos remetendo a um determinado público, mas mesmo assim é preciso restringir mais o raio de compreensão do conceito povo enquanto público. Afirmamos ser o povo do Sudeste, por exemplo, um público. No entanto, mesmo a circunscrição geográfica ainda é vasta e emblemática. Visto que na longitude geográfica da referida região se encontram diferentes povos/públicos como, por exemplo: paulistas (paulistanos, caipiras, etc), mineiros, cariocas (da “gema” é um tipo...), chineses, árabes, e assim segue a fila. Além disso, dentro destes e transversais a estes têm os povos/públicos católicos, gays, operários, feministas, funkeiros...

É uma vastidão que somente a narrativa sagrada da Babel poderia se atrever explicar com simplicidade.

Levando a mesma problemática para a concepção corrente do que se entende por povo sertanejo como público do cordel, pode-se afirmar que o tratamento será o mesmo: perceber as diferenças dentro do que parece uniforme e especificá-la. Não se pode, como vulgarmente se faz, pensar o povo sertanejo como um “bando” de pessoas afligidas pela seca, com a presença de coronéis, pessoas com cabeças grandes e vazias de ideias (por terem uma dieta à base de farinha de mandioca) e, além do mais “profundamente” religiosas. Isto é descabido!

²⁴ Sobre a temática vale citar um trabalho de Eni Orlandi onde faz desfilar diante da consciência uma série de termos usados em trabalhos acadêmicos que abordam o conceito povo – com os seus respectivo repertório teórico. Cf. ORLANDI, Eni. A noção de “povo” que se constitui em diferentes discursividades. In. SILVA, Soeli Maria Schreiber da (org). Os sentidos do povo. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 7-30.

Assim como qualquer povo (como antes entendido enquanto um aglomerado de pessoas de uma região e uma “etnia relativamente definida”) dentro do cenário de compreensão do povo sertanejo, se encontra diferentes públicos. Parece-nos claro esta posição na observação trazida pela história ao relatar três movimentos envidados pelo sertanejo na segunda metade do século XIX, quando assolado pela seca onde uns debandaram pelo Brasil como migrantes em busca de sobrevivência; outros se apoiaram no cangaço e, outros, em Deus – mediante os movimentos religiosos. Deste modo, não dá para dizer que não havia posicionamentos e públicos distintos para a vida no sertão. Não dá para se fixar na idéia de uniformidade como distintivo luminoso de um povo.

Somente para ilustrar o exposto no parágrafo anterior, fazemos por bem relatar o caso de uma fiel seguidora de Antonio Conselheiro que escrevia insistentemente ao seu filho que morava no Rio de Janeiro fazendo-o, em suas missivas, um memorial dos ensinamentos do beato (avultados em suas linhas com ares messiânicos) no que tange ao fim apocalíptico de sua gente. A mãe escreve copiosamente ²⁵:

Belo Monte, 5 de dezembro de 1896

-Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo –

Meu filho – é chegada a ocasião da salvação de nossas almas; portanto, v. venha já e já, que o tempo está por findar-se. Se votou com os republicanos traga seu título para o pai Conselheiro rasgar e queimar. Espero v. já como sem falta.

De tua mãe,...

[E em outra carta da mesma zelosa e preocupada mãe, como se percebe, com a salvação espiritual do filho - escreve:]

O nosso Conselheiro disse que aqueles que não vierem para cá se perderão, pois chegou a hora do Salvador. O sertão não irá proteger ninguém, assim, você deve vir agora [...] ninguém sabe o que pode acontecer. Depois você não pode mais entrar. Fique sabendo que a

²⁵ Originalmente os textos se encontram em Bahia de todos os fatos. Cenas da vida republicana 1889-1991. Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, Salvador, 1996 – e foi citada (de onde coletamos) na tese de doutorado de Pedro Lima Vasconcellos (2004) “Terra das promessas, Jerusalém Maldita: memórias bíblicas sobre Belo Monte (Canudos)” p. 203 e 204.

destruição dos republicanos já começou e que por cinco léguas não há uma só casa que o Conselheiro tenha mandado derrubar que ainda esteja em pé. Não se arrisque sem necessidade, como você já fez antes. Eu já lhe escrevi antes, e não foi só uma ou duas vezes.²⁶

Porém, ao que leva a crer, a fala da genitora não surtia no filho nenhum impacto. Por quê? Porque eram públicos distintos. Não tinham interesses em comuns - quanto à sua forma de lidar com a vida. Visto que a mãe se apoiava no movimento religioso e, o filho, por sua vez, na proposta de construir a sua vida na procura de um lugar melhor do que aquele em que vivia (talvez num experimentar a vida em um molde secular e não religioso como o da sua mãe?). Ora, eram do mesmo sangue. Porém, não do mesmo “lugar de pensar”.

Por fim, somente para firmar (tarefa que depois retomaremos em futura e breve exposição) “povo” para nós aqui é entendido como um público distinto!

1.1.2.2 Plasmando Povo enquanto Público

Contudo, a questão acerca do poeta como homem do povo carrega consigo um problema – que certamente se faz sentir nos meios acadêmicos quando o pesquisador é questionado sobre: a autoria da obra. Ora, os estudiosos do cordel dizem que, apesar de ter a obra uma autoria assinada por um poeta, ela (a poesia) é popular – é coletiva. Todavia, este posicionamento nos parece confuso – pelo menos em um primeiro momento. E vem a questão: o cordel é de autoria individual/privada (como qualquer outra obra)²⁷ ou é coletiva (entendida aqui como manifestação do “popular” no indivíduo - se é que isto é possível)? Conforme Diegues escreve: “Pela aceitação coletiva só se folcloriza aquilo que o povo aceita e torna seu. As mãos são do artista, mas a arte é do povo (DIEGUES apud PROENÇA, 1986, p. 31)”. Dando parecer que o trabalho do poeta popular se assemelha ao de um pedreiro que faz a obra, mas a autoria da arte pertence ao

²⁶ Ibidem.

²⁷ Joseph Luyten se posiciona contrário a Proença (1986) quanto a autoria coletiva do cordel. Para àquele “Devemos ter em mente que a literatura de cordel é semelhante a qualquer literatura, isto é, tem autores. Estes autores podem ter preferências por algum tema, mas, nesse caso, eles, e não a literatura de cordel, é que devem ser estudados de acordo com os temas (LUYTEN, 2005, p. 46).”

arquiteto ou engenheiro. Neste caso, ao que parece, anulasse do poeta a personificação da autoria.

Pensamos que os dois posicionamentos (tanto da autoria coletiva quanto individual) podem ser viáveis.

Por exemplo, ao se fazer um estudo sobre a obra de Patativa do Assaré se remete, necessariamente, à sua peculiaridade artística. E isto não é um absurdo de se pensar. Aliás, tal pensamento é o mais usual.

Todavia, tanto Patativa quanto qualquer outro poeta popular que tenha se dedicado a redigir versos de cordel, podem ser tidos como mãos²⁸ que dão vida ao pensado, vivido e articulado pelos meios populares – neste caso cabe o conceito de autoria coletiva.

E aqui cabem reflexões sobre a dimensão da coletividade da autoria do cordel (que é o que nos interessa):

O poeta, enquanto autor manifesto da coletividade, é mão que redige o que terá aceitação e reconhecimento pelo seu público. Por exemplo, se uma pessoa necessita de um emprego e indo falar com um empregador – se for esperto – usará palavras que vá ao encontro do desejo e das expectativas deste. Portanto, não dá para dizer categoricamente que o discurso disposto para conseguir um trabalho seja algo exclusivamente livre e provindo da verdade de sua individualidade. O mesmo, assim se pode pensar, dos tramites da autoria do cordel. O poeta escreve aquilo que o seu público entende e aceita. Visto que ele, na verdade, acompanha o seu tempo e a sua sociedade, e jamais se posicionará de forma contrária.

Deste modo, assim postulamos, a tarefa artística do poeta se assemelha ao múnus do teólogo que só escreve o que já é de patrimônio da Tradição de fé de um povo. Assim como o teólogo que procura justificar as razões da fé do povo, o poeta, por sua vez, faz o mesmo em relação aos motivos de se ver e pensar as coisas da vida de seu público. Não dá para se falar em completa autonomia do pensar teológico dentro da Igreja católica. O discurso do teólogo, necessariamente para ter respaldo, não poderá fugir (pelo menos) da submissão aos doze artigos do credo. Desta forma, a liberdade que se pressupõe de uma autoria individual (por esta feita) já está comprometida. Do mesmo modo acontece com o poeta popular que está atrelado aos cânones do reconhecimento de seu público.

²⁸ Sem tirar o mérito e a especificidade da cabeça que orienta a mão.

Todavia, tanto o teólogo quanto o poeta popular não carregam consigo somente o jugo da repetição e da obediência. Eles apontam para as diferenças. Porém, as diferenças apontadas por eles são elementos que compõe a vivência de seu grupo. Não são movimentos de ruptura, mas de leitura da existência em sua matriz rotineira que acopla gradativamente as novidades à roda da vida. É justo recordar neste íterim que a relação do poeta com o seu público, apesar do dito acima, não é passiva. Sousa em sua pesquisa nos recorda: “Eles estavam ligados ao público, e, desse modo, realizavam uma troca de saberes e mutuamente se influenciavam (2007, p.164)”.

Em resumo, pensamos que toda a autoria é, intrinsecamente, individual e coletiva. E isto se estende, assim pensamos preliminarmente, a todo o tipo de autoria. Por exemplo, uma tese de doutorado segue este trâmite. A diferença é que em algumas áreas a possibilidade de avançar com liberdade em certas questões (mas sempre dentro dos cânones metodológicos) acontecem com maior propriedade. Enquanto que no campo do cordel (investigado por nós) a produção estará sempre atrelada à conjuntura de um auditório no qual é regido por regras internas de convencimento²⁹. Cabe aqui uma declaração do poeta Rodolfo Coelho Cavalcante para testemunhar o que, por ora, apresentamos:

Quando eu escrevo o folheto, digamos, cada tipo de folheto para certa classe de gente. Digamos – eu escrevo livros para o protestante. Então, eu escrevo para todos aqueles que compram este livro. Quando eu escrevo uma obra espírita, eu já sei quem vai comprar – são aqueles que sejam espíritas. Então, quando eu escrevo uma obra religiosa católica, eu tenho que usar o católico. Agora, uma vez ou outra, eu escrevo o que é meu. Acredito que quando o homem deixa a Terra, vai desencarnar. Então, o pesquisador verá que eu tinha uma religião (CALVACANTE apud CURRAN, 1987 p. 173).

Estamos tentados a pensar que no plano da discussão das idéias no cordel o que sobressai é o processo de convencimento do grupo (que demonstra sinais de

²⁹ A questão do convencimento e da persuasão no tocante a estrutura da “deliberação consigo mesmo” já foi explicitada no Capítulo “Frontisfício”. Por ora discutiremos somente a inserção de nossas observações sobre os “povos” do cordel na dinâmica do convencimento.

apreço pelos signos da coesão de seu mundo já conhecido e depurado pelas insistências da vida). Em síntese (com o objetivo de posteriormente avançar), há uma íntima relação entre reconhecimento e convencimento no que tange a estrutura de um público³⁰.

O exposto anterior fica mais claro analisando um texto de cordel – no caso nos debruçaremos sobre a obra de Moreira de Acopiara (2004) intitulada “Lampião e Padre Cícero num debate inteligente” que nos dois primeiros versos introdutórios diz:

Sobre esses dois elementos
Já versejou muita gente,
Mas também vou versejar,
Pois não sou incompetente.
Só que desejo fazê-lo
De maneira diferente

Isento de fanatismo
Eu li do começo ao fim,
Dos dois a real história
Pra depois pensar assim:
Esses dois homens tiveram
Um lado bom e ruim.

Ao recordar o quanto já foi produzido sobre o enredo em questão e o modo como ele se dispõe a versar naquelas linhas “de maneira diferente”, o poeta se coloca como revisor do feito com bases advindas da pesquisa (‘Eu li do começo ao fim/ dos dois a real história’). E não dá para negar que ele versa realmente de “maneira diferente” se comparado com os teores de veneração com que o sacerdote é representado nos cordéis destinados aos romeiros. Isto porque no corpo narrativo é apresentada uma imagem do padre Cícero de modo muito pejorativo donde, fazendo uma comparação entre o sacerdote e o cangaceiro, este é representado como o fruto da miséria decorrida em sua vida. E o padre, por sua vez, é

³⁰ E esta idéia de convencimento foi colhida de Perelman quando debate os aspectos da “deliberação para consigo mesmo” .

representado como alguém provindo de uma família que lhe forneceu conforto na infância, destinado a bons colégios, rapaz inteligente, e egocêntrico.

Só que o bandido era pobre
E nunca pôde estudar,
Nasceu e cresceu no mato,
Viveu sempre a trabalhar
Até chegar o momento
De ter que se debandar.

Foi educado no meio
De ignorantes matutos,
Onde havia pouca fé
Naqueles corações brutos.
E em planta que cresce assim
Não pode vingar bons frutos.

(...)

Cícero Romão Batista,
Um filho ilustre do Crato,
Nasceu confortavelmente,
Cresceu sem muito recato
E fez-se um adolescente
Bem educado e pacato.

Teve uma mãe cuidadosa,
E o pai, homem abastado;
Estudou em bons colégios (...)

Extremamente egocêntrico,
Muito inteligente, esperto,
Conhecedor das fraquezas
Humanas, no tempo certo
Voltou ao sertão, igual

Voltou Jesus ao deserto (p. 5 e 6)³¹.

É certo que a cultura popular de forma renitente representa o cangaceiro como bandido e herói. Mas, no entanto, a obra de Acopiara (2004) o faz de maneira diferente (isto em sua introdução!), pinta Lampião como consequência natural do seu processo histórico e pessoal marcado pela ausência de educação, imerso na ignorância, brutalidade e carestia (dados já corriqueiros em outros folhetos). A obra como que justifica as ações de Lampião apelando para a compreensão do pensar popular – numa tônica extraída dos evangelhos – que reza categoricamente que uma árvore má não dá um fruto que preste (neste posicionamento se encontra a diferença). E aqui, no plano da ética se apresenta um perigo: a anulação da responsabilidade dos indivíduos por seus atos. Dizer que as pessoas são resultados das ações do social ocasiona um processo de cristalização do senso de lidar com a vida.

Entretanto, na trajetória traçada pelo poeta (que disse escrever após ter pesquisado) o olhar de benevolência não é empregado para com o padre Cícero. Isto porque ao pintar o nascedouro do sacerdote de maneira primorosa e benéfica e mostrando, posteriormente, o que havia se tornado³² - marcado em sua personalidade com traços depreciativos no plano da moral³³ - lança-o na contramão de seu iniciado projeto de justificativa de personalidade (apegado num possível “dado extensivo” da Lei natural – vagamente, podemos dizer). Onde o elemento da formação familiar e social-econômica é o que justifica o vir-a-ser de cada vivente. Deste modo se torna injustificável o lado mal do padre Cícero (que o poeta aponta), haja vista este ter sido brotado de árvores boas e que prestavam.

A maldade do padre é relatada em outras estrofes:

Nesse tempo no sertão
Não havia nem estradas;
Predominava a miséria,
Pessoas despreparadas,
Analfabetas, por isso

³¹ Nas citações dos poemas não citaremos o nome dos poetas, mas somente a referência a obra e as páginas destes. Lembrando que a referência se encontra no início de cada poema.

³² Certamente pelas leituras feitas pelo poeta.

³³ Diz o poeta na página 06: Uns o chamavam de santo,/Outros, grande enganador,/ Gerador de fanatismo/ Mega manipulador,/ Protetor de cangaceiros,/ Paranóico, sonhador.

Facilmente alienadas (p.06)

[E no diálogo do padre com o Lampião que se dá posterior à introdução o sacerdote diz:]

Ademais, meu caro, eu tinha
Que defender o meu lado...
E o povo inculto é melhor
Pra ser manipulado.
Por isso é que eu não queria
Meu povo alfabetizado (p.14)

Porém, as falas do padre com o Lampião no poema - resgatando o modo como o sacerdote desempenhava a sua função ministerial - entram em choque com as leituras e a apresentação depreciativa que o poeta estabelece em sua introdução. Acopiara, de forma primorosa, faz uma síntese dos conselhos mais conhecidos do ministro sagrado que estão na contramão dos argumentos a ele empregado anteriormente nos quais é configurado como manipulador, egocêntrico, etc.

(...) ensinei que o sertanejo
Precisava respeitar
Seu semelhante e a terra,
Sem se esquecer de rezar.

E sempre disse: - Não mate,
Não brigue, engane nem fira,
Acredite em Deus, não roube,
Não diga jamais mentira
E plante, sempre que possa,
Sabiá e macambira.

(...)
Madeira, lenha e carvão,
Só cace se precisar,
Não bote fogo no mato,
Não cause poluição,
Quando brocar aproveite

Após este panegírico voltaremos ao batente da porta de entrada da construção de Acopiara onde diz que, apesar de muito já ter sido versado sobre os dois personagens, ele o fará de maneira diferente – após ter pesquisado (lido) – e com competência. Vamos nos apegar ao termo sobre o “versejar de maneira diferente”. Perguntamos a nós mesmos: Acopiara estaria rompendo com o processo de convencimento do cordel onde a figura do padre é tida como certa de veneração e santidade? Se assim for, em que medida ele pode ser tido como um poeta popular, visto que fere com agravantes um ícone da santidade sertaneja? Desta forma, como consequência certa, o povo não reconheceria a sua arte. Logo, o escrito de “maneira diferente” de Acopiara seria realmente diferente: não seria cordel – aqui entendido como arte do povo conforme alinhavado pela pesquisa exposta na letra de Manuel Diégues.

Porém, há uma salvação para a produção de Acopiara – no quesito de continuar a se proclamar popular: a compreensão do povo/popular enquanto público.

Ora, a obra de Acopiara é coletiva – pertence à conjuntura de convencimento de um grupo e por ele é reconhecida como arte. Certamente não é o da academia que, por sinal, remoeria as entranhas de qualquer historiador. Nem muito menos os romeiros seria o seu público. A obra de Acopiara não é tão “diferente” assim – se ele estivesse produzido este cordel nos tempos das contendas do Crato e fosse contemporâneo do Cardeal Arcoverde (perseguidor do padre Cícero) e das ovelhas católicas que seguiam a voz deste, certamente, este seria o seu público. Hoje, de maneira abrupta na perseguição de detectar um possível público para este cordel de Moreira poderíamos dizer que ele encontraria ressonância naqueles que não nutrem sentimentos de benquerença para com os romeiros do padre Cícero – que os intitula como fanáticos. Também poderia ser alguns grupos evangélicos que sempre procuram rastrear elementos que mostrem o quão destoado da vida de “fé verdadeira” é o que vem do catolicismo – e nestas idéias se comprazem... Dentre estes há, certamente, pessoas que lêem cordel (e são do povo – só que públicos distintos). Há nestes grupos redes de reconhecimento e convencimento que os diferenciam daquele dos romeiros.

Certamente para os romeiros o escrito de Acopiara pode cair em desagrado – destinando à obra uma malquerença. Anulando, destarte, o gosto contemplativo do

reconhecimento da arte em sua beleza. Passando a arte de Acopiara a ser uma pseudo-arte. Visto que o tido por feio (à maneira clássica) não é arte para os sentidos daqueles que não estão providos dos códigos da estética filosófica (que é o caso do povo simples dos romeiros – sentenciamos que o aqui dito se faz sem os ares depreciativo dos eruditos).

Com o intuito de corroborar este pensar - uma música de Zeca Baleiro (intitulada de Bienal³⁴) serve de consenso. A letra começa com ares de descrição de uma obra de arte dada por seu criador:

Desmaterializando a obra de arte no fim do milênio/ faço um quadro com moléculas de hidrogênio/ fios de pentelho de um velho armênio/ cuspe de mosca pão dormido asa de barata torta/ meu conceito parece à primeira vista/ um barroco figurativo neo-expressionista/ com pitadas de art-nouveau pós-surrealista/ calcado na natureza morta.

Realmente, a sátira é muito perspicaz ao se referir ao que é lançado pelas artes plásticas modernas (aos olhos daqueles que delas mantêm distância). O artista ainda diz, em linhas posteriores: “Pra entender um trabalho tão moderno/ é preciso ler o segundo caderno”. Muitas das vezes a compreensão de uma obra exposta em galeria precisa, para fazer o visitante entender a sua lógica, que este procure se inteirar do que foi produzido em cadernos jornalísticos sobre artes - que têm esta tarefa.

Em dado momento da música o artista refere-se ao julgamento de sua arte sentenciado por sua mãe: “minha mãe certa vez disse-me um dia/ vendo minha obra exposta na galeria/ meu filho isso é mais estranho que o cu da jia/ e muito mais feio que um hipopótamo insone”.

Se aqueles que frequentam os circuitos artísticos precisam de um “Segundo Caderno” para adentrar nos meandros do sentido da arte em questão, que dirá aqueles que nunca tiveram acesso ao básico dos códigos das artes modernas.

Tem mostrado ser semente estéril - visto os resultados de pesquisas no campo da antropologia (Cf. COSTA FILHO, 2006) - a tentativa daqueles que se

³⁴ BALEIRO, Zeca. Perfil. São Paulo: Sony Music, 2001, 1 CD)

categorizam como ilustrados e intelectuais que carregam o propósito de procurar embutir os seus conceitos e idéias em dados públicos que não são os seus.

O jornalista e escritor Raimundo Carrero (2008) publicou um artigo intitulado De como o torneiro chegou lá – Breve e competente antologia dos cordéis, que exaltam as qualidades e esquecem os defeitos de Lula³⁵ – acerca do substancial número de títulos de cordel com esta envergadura. Tratando de um poeta popular – Cipriano Neto – o jornalista escreve: “(...) é um especialista, domina à vontade o assunto, controla os impulsos narrativos, sustenta rimas e prosas, oferece provas e documentação, mesmo se excedendo nos elogios ao presidente da República (CARRERO, 2008, p. J6.)”. Percebe-se que o jornalista constrói o seu texto de maneira muito discreta, mas, no fundo o seu objetivo é (como mesmo acena o título e as linhas de seu escrito) tratar de maneira plácida a miopia popular³⁶ em relação os defeitos do presidente Lula – o fragmento de parágrafo abaixo serve de testemunho da sutileza da crítica do jornalista:

O autor, que revela uma aguda consciência política, se esforça em oferecer uma revisão crítica, mas não vai muito longe, porque os assuntos mais fortes e dolorosos desaparecem por completo, quase sempre naquilo em que se destacaria o tema da corrupção. Não de Lula, é claro. Não é isso que se quer dizer. Mas do ambiente político (CARRERO, 2008, p. J6.).

Corrigindo a análise de Raimundo Carrero: não é que a revisão crítica do cordel não vá “muito longe”, ora, ela pertence à conjuntura de convencimento de um público, no caso, o Partido dos Trabalhadores (PT). E isto se pode provar na mesma letra de Carrero ao recordar ter surgido “uma forte linha de Literatura de Cordel a serviço das lutas populares” e, mais ainda, traz o importante dado sobre o processo de construção deste tipo de cordel e o seu cenário:

A linguagem é virulenta, sem dúvida movida a martelo e viola, cabeça inchada e festa do interior, conforme o tom da feira ou do

³⁵ CARRERO, Raimundo. De como o torneiro chegou lá: breve e competente antologia dos cordéis, que exaltam as qualidades e esquecem os defeitos de Lula. In: O ESTADO DE SÃO PAULO. Caderno ALIÁS. 10 de agosto de 2008. p. J6.

³⁶ Termo aqui por conta nossa – empregado por conta do que salta à evidência no texto em voga.

mercado. Ele mesmo, o autor do folheto que chama Meu Martelo, admirado pelo próprio Lula, conforme afirma, porque animava as grandes greves do ABC paulista (...) (CARRERO, 2008, p. J6.).

Seria desnecessário nos estendermos no óbvio. O fato quanto à clareza dos meandros do público acima descrito (que o jornalista não percebeu) é consumado!³⁷

Por isso um alerta: a forma como tratam o cordel (muitos estudiosos que sobre ele escrevem) no referente à sua classificação de popular é precária e estão imersa numa visão reducionista que em nada contribui para o avanço sério do conhecimento. Pois o popular é amplo e urge, portanto, saber quem é o referido em questão. Isto é: o público, o auditório a qual pertence o poeta. Neste sentido, até o presente momento apresentamos a existência de dois públicos distintos mediante a breve discussão em torno do trabalho de Acopiara (2004) – e agora, por último, cavalgando sobre as letras míopes de Carrero (2008). E há mais. Somente para ilustrar e fechar esta questão - sobre a diversidade dos “povos” do cordel - chamamos das páginas da pesquisa de Sousa (2007) o caso da Sociedade dos Poetas Mauditos.

No ano de 2000, em Juazeiro, é lançada a Sociedade dos Poetas Malditos que tinham objetivos bem claros, entre eles citamos: a necessidade de gerar novo sentidos, ressignificar temas e conceitos, se posicionar criticamente na sociedade... O manifesto da Sociedade é esclarecedor por si no que diz respeito à missão desta. Diz o manifesto:

A nossa comunicação se dar através da poesia de cordel – traço de nossa identidade nordestina. Odiamos os tecnicistas sem sentimentos literários. Somos contra o lugar comum. Combatemos a globalização que impõe signos massificantes e uniformiza o comportamento e estéticas: nosso movimento pretende, sob uma ótica intertextual, utilizando vários códigos estéticos, redimensionar a literatura de cordel para um campo onde todas as linguagens sejam possíveis. Não somos nem erudito nem popular: somos linguagens. Entramos na obra porque ela está aberta e é plural.

³⁷ De fato, há muita vida (além do que se imagina) no cordel do que aqueles habituados a tudo verem pela ótica das influências de leituras marxistas ou antiesquerdistas pensam. Há vida fora dos debates em torno da ideologia política e econômica.

Somos poetas e guerreiros do presente. A poesia escreverá, enfim, outra história. Salve! Patativa do Assaré e Oswald de Andrade! (Sociedade dos Cordelistas Mauditos apud SOUSA, p, 195).

Apesar do manifesto deixar claro o limite da Sociedade como não pertencente ao grêmio da literatura popular, como também da erudita – “inaugurando” outro sentido de ser “literatura” (?) identificada por “linguagens” (?) [Aqui caberia a observação da mãe do artista da música de Zeca Baleiro - já se antecipando à confusão que na próxima linha se desenvolverá: “Meu filho isto é mais estranho que o cu da jia”]. Porém, os seus membros fornecem depoimentos que, ao que parece, deixa margem para circunscrever a sociedade como uma manifestação da literatura popular de cordel. Veja a fala do poeta Willian Brito que mistura as gerações de poetas dando a entender que a Sociedade está no plano dos populares – só que com uma diferença: a aquisição do conhecimento formal escolar; é o que diz:

Se você pegar os violeiros de 20 anos, 30 anos atrás, eles eram 100% agricultores. Hoje não é mais assim. Você pega João Vieira: formado duas vezes, Pedro Bandeira é formado; então, se o poeta melhorou de nível, o seu público também melhorou, deixou os campos, veio para as cidades e se escolarizou (BRITO apud Sousa, 2007, p.167).

Ora, ao que parece há na Sociedade dos Poetas Mauditos uma confusão inerente à sua identidade e pertença – se nos apegarmos ao posicionamento do manifesto e as controvérsias ditas na forma destes poetas de se classificarem e se colocarem no mundo dos versos.

No entanto, fugindo ao mérito deste problema e nos voltando para a questão da observação do entendimento acerca do “público do Cordel”, Sousa (2007) lançou, em sua pesquisa, uma questão aos poetas mauditos da qual podemos nos apropriar para aprofundar o que estamos discutindo. Inquiriu Sousa:

(...) diante dos tempos novos, nos novos contextos sociais, hoje, o poeta de cordel não é uma pessoa que se ilustra somente com a Bíblia, não se ilustra somente com o almanaque. Ele adquiriu novos saberes e conhecimentos. Entretanto, pra quem ele fala? É isso que

eu queria saber. Como se colocam enquanto autores a imaginar um leitor dialogando com sua obra. Quem é esse leitor preferencial, digamos assim (p.164)

Onde poeta Hélio Ferraz (apud SOUSA) responde dizendo que o público da Sociedade dos Poetas Mauditos são os mais intelectualizados.

E Sousa prolonga os seus questionamentos acerca do posicionamento destes poetas – diz:

O que me chamou a atenção foi a concordância no reconhecimento da mudança de público; entretanto, apresentaram divergência no que se refere ao estilo e conteúdo dos versos, para manterem vinculados “ao povo”. Que povo é esse? Uma discussão vasta e profícua dar-se-ia se enveredássemos por esse caminho, de querer ver os sentidos dados a esse “povo”, ao qual os poetas dirigem os seus discursos. Mas tais sentidos aparecem de modo não muito preciso, no momento em que eles falam a respeito dos temas, assuntos e estilos que interessariam ao seu público leitor (2007, p.165)

Nas linhas mais adiante o poeta Abraão Batista (apud SOUSA) esclarece mais algumas características de seu público, que não são os romeiros do padre Cícero e acena para a dimensão política como o seu forte.

Parece claro que a tônica em relação ao auditório no qual e para o qual o cordel é feito, é o que há de marco limite da tangência da discussão das intermináveis querelas acerca do amplo termo “popular”. Sousa (2007) mesmo em sua introdução abordando o caso da “novidade” (?) dos poetas mauditos escreve:

Mas podemos dizer que o propósito era igual ao dos poetas de todas as gerações, qual seja, expressar sentimentos e idéias, falar ao povo ou a um determinado público e, desse modo, interferir socialmente, psicologicamente (p.16)

Então, o que há de novidade na Sociedade dos Poetas Malditos que não esteja contido nos outros poetas populares “não intelectualizados”?

Em resumo: nem toda a arte é arte; nem todo o conhecimento é reconhecido como tal e nem todo “povo” é “povo”! Tudo depende de quem vê e de onde se vê. E, somente com a intenção de concluir este tópico, trazemos o pensar de Antônio Candido que sintetiza, ou melhor, nos recorda a discussão aqui travada e nos aponta alguns dados que serão vislumbrados em nosso próximo assunto:

Os elementos individuais adquirem significado social na medida em que pessoas correspondem a necessidades coletivas; e estas, agindo, permitem, por sua vez, que os indivíduos possam exprimir-se, encontrando repercussão no grupo. As relações entre artista e o grupo se pautam por esta circunstância e podem ser esquematizadas do seguinte modo: em primeiro lugar há necessidade de um agente individual que tome a si a tarefa de criar ou apresentar a obra; em segundo lugar, ele é ou não é reconhecido como criador ou interprete pela sociedade, e o destino da obra está ligado a esta circunstância; em terceiro lugar, ele utiliza a obra, assim marcado pela sociedade, como veículo das suas aspirações individuais mais profundas.

Considerações deste tipo fazem ver o que há de insatisfatório e pouco exato nas discussões que procuram indagar, como alternativas mutuamente exclusivas, se a obra é fruto da iniciativa individual ou de condições sociais, quando na verdade ela surge da confluência de ambas, indissolivelmente ligadas. Isto nos leva a retomar o problema, indagando qual é a função do artista, qual a sua posição social e quais os limites da sua autonomia criadora. O último ponto ficará esclarecido com a discussão dos dois primeiros e com a apresentação subsequente do problema do público (CANDIDO Apud PROENÇA, 1977, p, 63).

1.1.2.3 Convencimento: o caminho da lógica interna-coletiva.

De primeira mão somos levados a pensar que persuasão e convencimento são sinônimos. Nos dicionários convencionais os mesmos são. Não, todavia, em

Perelman (2004). Observemos por primeiro o que rezam os dicionários para, depois, vislumbrarmos as linhas reflexivas do filósofo.

No dicionário Aurélio (2000, p. 125), por exemplo, o verbete convencer encontramos: “persuadir-se de determinada coisa. Convencimento” e, em persuadir, “1. Levar a crer ou aceitar. 2, Induzir, convencer. 3. adquirir persuasão; convencer-se (p.364)”. Em resumo, ambos os verbetes se configuram como sinônimos.

No entanto, conforme dito, o mesmo uso evidente não ocorre na exposição de Perelman (2004) que busca estabelecer uma fronteira sobre a utilização dos mesmos. O autor descreve que o desenvolvimento de um raciocínio visa convencer/persuadir três categorias de destinatários daquele que estabelece o discurso: um oponente, ou um interlocutor circunstancial ou, por fim, a nós próprios.

Dependendo para quem o discurso é dirigido, o entendimento e o objetivo do convencimento/persuasão sofre utilização peculiar. E aqui nos resta buscar saber, no referente ao cordel, para qual tipo de destinatário a produção discursiva deste se dirige, ou, para quem e em que condições o discurso é produzido (estas questões se embaralham na busca de sua resposta). Pensamos e somos levados a acreditar pelo nosso olhar sobre a dinâmica dos textos que estudamos (de caráter religioso) que, majoritariamente³⁸, as tramas do cordel se passam no processo de discurso gerado no âmbito do terceiro destinatário (figurado na compreensão do “nós próprios”).

Exporemos brevemente esta questão para, depois, adentrar no entendimento do uso da persuasão/convencimento em “nós próprios” ou, como mesmo anuncia o parágrafo 9, (no capítulo Os Âmbitos da Argumentação) na deliberação consigo mesmo.

Em um vôo rasante sobre o parágrafo 6 (do citado capítulo) onde se trata do persuadir e do convencer (inicialmente), Perelman (2004) escreve (adentrando na problemática das possibilidades de compreensão):

Propomo-nos chamar persuasiva a uma argumentação que pretende valer só para um auditório particular e chamar convincente àquela que deveria obter a adesão de todo ser racional. [e alerta] O matiz é bastante delicado e depende, essencialmente, da idéia que o orador faz da encarnação da razão. Cada homem crê num conjunto de

³⁸ Usamos o termo “majoritariamente” por ter ciência de que há cordéis encomendados.

fatos, de verdades, que todo homem “normal” deve, segundo ele, aceitar, porque são válidos para todo ser racional. Mas será realmente assim? Essa pretensão a uma validade absoluta para qualquer auditório composto de seres racionais não será exorbitante? Mesmo o autor mais consciencioso tem, nesse ponto, de submeter-se à prova dos fatos, ao juízo de seus leitores. Em todo caso, ele terá feito o que depende dele para convencer, se acredita dirigir-se validamente a semelhante auditório (p. 31).

A reflexão de Perelman sobre o assunto é muito criteriosa e exaustiva – passando por diversos pensadores até chegar à sua compreensão de convicção/persuasão. Todavia, antes mesmo de apresentar esta definição o autor se refere aos conceitos abordando a sua serventia e alcance no plano discursivo:

Para quem se preocupa com o resultado, persuadir é mais do que convencer, pois a convicção não passa da primeira fase que leva à ação. (...) Em contrapartida, para quem está preocupado com o caráter racional da adesão, convencer é mais do que persuadir. Aliás, ora essa característica racional da convicção depende dos meios utilizados, ora das faculdades as quais o orador se dirige. Para Pascal, o autômato é que é persuadido, e ele entende com isso o corpo, a imaginação, o sentimento, em suma, tudo quanto não é razão (PERELMAN, 2004, p. 30)

E a discussão sobre os limites e as tentativas de podar as arestas dos conceitos continua com dados afora. Mas, na busca de irmos direto ao que nos interessa - pularemos os itens referentes à exposição acerca do convencimento e da persuasão no tangente ao oponente e ao interlocutor circunstancial – adentrando (na forma de síntese a partir de nossa afirmativa de que os conceitos convicção/persuasão, no cordel, devem ser pensados) no âmbito da “deliberação consigo mesmo³⁹”.

Para isto urge saber o porquê da observação afirmativa dada acima, a recordar, a de que o discurso do cordel religioso se faz em um processo espiritual de

³⁹ Nos poemas em que se avultarem tópicos não pertencentes ao campo majoritário do convencimento de si mesmo – voltaremos a tratar os dados da persuasão/convencimento do oponente e do interlocutor circunstancial.

deliberação consigo mesmo (lógica) e não como, majoritariamente, um ato de fazer com que o seu oponente ou um interlocutor circunstancial chegue a crer no que o orador propõe (retórica/dialética).

Um fragmento de Perelman (2004) serve para clarear este olhar:

Ao contrário da dialética, que seria a técnica da controvérsia com o outrem, e da retórica, técnica do discurso dirigido a muita gente, a lógica se identifica, para Schopenhauer como para J.S. Mill, com as regras aplicadas para conduzir o próprio pensamento. É que, neste último caso, o espírito não se preocuparia em defender uma tese, em procurar unicamente argumentos que favoreçam um determinado ponto de vista, mas em reunir todos os que apresentam algum valor a seus olhos, sem dever calar nenhum e, após ter pesado os prós e os contras, decidir-se em alma e consciência, pela solução que lhe parecer melhor (p. 45).

Neste sentido, repetindo o que acima foi escrito, entende-se por lógica o processo de convicção que o orador possui ou se faz possuir por uma, diríamos, trama interna (onde os elementos da dialética não deixam de estar presentes – vide os termos que pra ela se remetem: prós e contras)⁴⁰.

É certo que o autor logo em seguida põe em dúvida a retidão e a capacidade daquele que pensa sozinho as premissas - no modo de fazer com que um raciocínio possa chegar às vias da verossimilhança. Neste sentido chega às vias de pensar que “o acordo consigo mesmo é apenas um caso particular do acordo com os outros. Por isto, do nosso ponto de vista, é a análise da argumentação dirigida a outrem que nos fará compreender melhor a deliberação consigo mesmo, e não o inverso” (PERELMAN, 2004, p.46)⁴¹.

A conclusão de Perelman no tópico sobre a Deliberação Consigo Mesmo que se avulta em outras palavras por lógica – segundo o pensar de Schopenhauer e J.S.

⁴⁰ Adiante veremos que esta trama interna, ao se constituir no interior de uma dada cultura, se transforma em uma lógica interna-coletiva.

⁴¹ Entretanto, mostraremos adiante que o poeta ao tramitar por uma lógica interna-coletiva realiza, antes mesmo de publicar o seu trabalho todo um esforço reflexivo para pensar e repensar à luz do imaginário de seu povo o assunto levantado. Neste sentido dizer que o poeta dinamiza uma lógica (de caráter deliberativo íntimo) não o enclausura nas redes de seu individual pensar, mas o tange para o campo do íntimo coletivo de seu auditório – onde aquele bem o sabe que precisa agradar.

Mill - satisfaz o ciclo de contestação que refaz a noção de lógica (enquanto deliberação consigo mesmo):

Nossa tese é de que, de um lado, uma crença, uma vez estabelecida, sempre pode ser intensificada e de que, de outro, a argumentação depende do auditório a que se dirige. Por conseguinte, é legítimo que quem adquiriu uma certa convicção se empenhe em consolidá-la perante si mesmo, sobretudo perante ataques que podem vir do exterior; é normal que ele considere todos os argumentos suscetíveis de reforçá-la. Essas novas razões podem intensificar a convicção, protegê-la contra certos ataques nos quais não se pensara desde o início, precisar-lhe o alcance (p.49).

[Retomando e explicando a questão acerca do cordel como lógica a partir da exposição de Perelman.]

Ao ler os poemas religiosos percebemos que em muitos (como é o caso das pelepas) a dinâmica da dialética se deixa transparecer. Bem como em outros tantos os elementos da retórica nele aparecem (como é o caso dos poemas feitos para contestar a presença dos protestantes no Brasil)⁴². Porém, todos eles são regidos pela trama de uma lógica interna.

O que queremos dizer com isto?

Que a construção do cordel segue o itinerário da consciência do poeta que procura reunir os argumentos que se apresentam de valor ao seu parecer “sem dever calar nenhum e, após ter pesado os prós e os contras, decidir-se em alma e consciência, pela solução que lhe parecer melhor” – nos aproveitando das palavras de Perelman (2004, p. 45).

Todavia, esta construção não é feita de maneira solitária. A deliberação consigo mesmo é realizada mediante a escuta e o assentamento das idéias de seu público⁴³. Neste sentido, nada do que o poeta levanta foge à consciência de seu público, mas é antes uma íntima trama de conexão onde tanto um quanto o outro se perde em meio à concordância tornando-se um. Os poemas, mesmo com elementos

⁴² Caso que abordaremos em linhas futuras.

⁴³ Vide os pontos a seguir sobre o mercado e o auditório do cordel que adentrarão nestas particularidades.

dialéticos ou retóricos, não abandonam a lógica interna do laço da trama da consciência poeta-público.

Destarte, lançamos a pedra angular desta tese, a saber (recordando): que o cordel religioso não se dá em gênese pelas vias da retórica e da dialética (apesar de nele estar presente estas estruturas), mas da lógica (entendida aqui como processo de construção e convencimento interno-coletivo).

Onde, mesmo uso de questões retóricas pautadas em meio à persuasão (auditório particular) e convencimento (própria da valorização da racionalidade que o próprio argumento traz), a finalidade narrativa do cordel está assentada na lógica interna disposta por um determinado auditório que possui códigos de convencimento próprio e que só poderá ser persuadido pelo poeta se respeitar a lógica interna (que é a sua cultural, sentidos religiosos, etc). É uma dinâmica com particularidades cíclicas.

Assim, apesar do uso de elementos dialéticos e retóricos, o cordel segue uma estrutura lógica de convencimento interno. Onde o que é de consenso de um dado público - do qual faz parte inerente o seu poeta - as tramas argumentativas tendem a sacrificar o resultado e a qualidade racional (medida pela eliminação das contradições) quando esta não está de acordo com a deliberação íntima do poeta-público. Então, a persuasão, desta forma, é mais branda (uma vez que o trajeto do argumento já lhe é familiar, com base de comunhão certa).

Um exemplo de lógica interna-coletiva encontramos na dissertação de mestrado de Michelis Reinaux de Vasconcelos (2006) Os nova-seitas: a presença protestante na perspectiva da literatura de cordel – Pernambuco e Paraíba (1893-1930) que aborda a recepção da fé reformada no Brasil nordestino de então. Constatamos o mesmo itinerário discursivo – que corrobora o que afirmamos. Tanto no capítulo 2 (que trata sobre a recepção da Bíblia protestante por parte dos cordelistas) quanto no capítulo 3 (que observa e analisa a descrição pejorativa e as divergências dogmáticas) se torna evidente o descaso para com uma medida racional dos argumentos donde, os cordelistas, optam, de forma clara, pelas suas convicções católicas enraizadas na alma em detrimento aos argumentos protestantes – mesmo aqueles possuindo dados que, com o passar dos anos, serão reconhecidos e aderidos pela comunidade católica como coerentes. Neste sentido afirmamos de modo seguro que, de forma significativa, a perspectiva da coerência discursiva para persuadir (retórica) e mesmo o embate sucessivo e reformulador (da

dialética) são dados que entram de forma secundária. Visto que, o que se mostra como válido no cordel religioso é o seu processo de concordância interno em torno de seu patrimônio axiológico-cultural (que não nega, entretanto, a possibilidade de ser modificado – questão que abordaremos no capítulo IV desta tese, quando tratarmos sobre a religiosidade secular).

1.2 Prefaciando os capítulos vindouros

Partiremos para a discussão do próximo reducionismo, desta vez não em caráter técnico (como o postulado no tratamento e entendimento do auditório do cordel), mas quanto à afirmação.

Conforme salientado na introdução, corre em meio a pesquisas científicas e, por conseguinte, na divulgação do Cordel (dado em sites da internet) a afirmação de que o Cordel em, sua expressão religiosa, é marcado por uma ortodoxia católica. O capítulo que virá vasculhará esta ideia.

Para tanto (metodologicamente) se apoiará em pesquisas elaboradas pelas ciências humanas, sociais e pela área da teologia. Usaremos, sobretudo, a produção desenvolvida pela Revista Eclesiástica Brasileira (REB) para compor o diálogo entre a afirmação, o que diz o cordel, e a história.

Usaremos como auxílio interpretativo a retórica de Perelman – na medida em que for necessário. Escolhemos Perelman porque ele coloca em cheque a supremacia da lógica formal na modernidade – advinda esta da concepção cartesiana de análise – que provocou um fechamento no tratamento do conhecimento (BITTAR; ALMEIDA, 2002, p. 414). Onde a “verdade” e a vida ficaram condicionadas às modalidades da razão – deixando de lado o sensível. Em decorrência deste processo, a compreensão da realidade ficou restringida gradativamente nos mais variados campos do conhecimento ao valor irrevogável do método. Provocando, destarte, parcelas consideráveis da vida intelectual humana (intuição, conhecimento popular, metáforas, analogia...) para o esquecimento - além do abismo ético que disto decorreu-se.

A oposição de Perelman (2004) concretizou-se no resgate do pensamento aristotélico onde se prima pela saliência da responsabilidade da construção do

discurso em que a argumentação tem relevante papel – por observar que a dedução (no campo jurídico) pode conduzir a situações de iniquidade. Por isso (no citado campo) se faz necessário a compreensão e a interpretação que partam de onde a dedução e a lógica formal não alcançam – que são as implicações do cotidiano...

Por outro lado:

A lógica, na concepção perelmiana, obedece, portanto, não a esquemas rígidos de formação, elocução, dedução, construção. Trata-se de uma lógica material, prática, e sobretudo, inteiramente condicionada à sua tarefa de produzir efeitos diante de um auditório. Essa peculiaridade impede-lhe de se construir de outra forma que não aquela contingente, contrariamente aos procedimentos de abstração, que destroçam a prática do sentido, e erigem o que é normativo, e não é o razoável, de acordo com situações, contextos e vivências diante de auditórios determinados (BITTAR; ALMEIDA, p. 415).

Nesta vereda há o destaque para o processo de argumentação como forma de determinar o condicionamento do processo argumentativo. Onde é de verificar-se que a ponderação e o resultado da busca pela verdade (ou como prefere Perelman, a verossimilhança) ocorre em inúmeros fatores e elementos. Ponderando os opostos, pretensões, valores, estudando as provas... Em suma: é um lançar-se no exercício dialético. Além do mais, está cômico de que “as ficções, as presunções, as palavras vagas, as expressões indeterminadas (...) são todos expedientes que somente facilitam a penetração da argumentação...” (BITTAR; ALMEIDA, p. 416-418). Desta forma não desvaloriza o uso de expedientes que geralmente os métodos forjados no clima do racionalismo desmerecem como, a metáfora, a paráfrase, dentre outras.

Em análise última, o saber retórico se desenvolve em meio à relação daquele que se dirige ao auditório e este. Assumindo, assim, a condição humana de produtora e reconhecadora de seus discursos.

Deteremos-nos, quanto ao corpus do Cordel que estudaremos nos capítulos vindouros, em alguns poemas publicados pela Casa de Rui Barbosa⁴⁴ (presentes nos capítulos II e III) e pela Editora Luzeiro⁴⁵ (capítulo IV). A escolha se deu pelo teor clássico e de difusão que os respectivos poemas comportam.

A cordel religioso se distingue dos outros tipos pelos seguintes dados (assim pontuamos à partir de nossas observações):

- não é confeccionado para diversão (em geral), mas carrega consigo a idéia de transmitir verdades, ensinamentos morais;
- não tem um timbre jornalístico – afinal trata de assuntos narrados de forma pretérita (ao dizer, em muitas das vezes, “Naquele tempo”; “No tempo de Jesus”);
- tem um forte teor moralizante;
- remete o ouvinte para o tempo-espaço do sagrado;
- inspira vida devota e temente a Deus;
- congrega ensinamentos religiosos;
- traz as perspectivas de uma vida virtuosa (apelos à humildade, pureza, honestidade, etc).

A tradição literária (ao que indica, desprovida de conhecimentos teológicos e antropológicos) entende que os poemas religiosos do cordel são aqueles que em toda a sua trajetória acenam marcas incontestes da presença de personagens que evocam imagens religiosas (Jesus, os santos...) circunscritos em sua época, com mensagens de fé bem direcionadas, etc. Colocando à maneira clássica “as coisas santas em lugar santo”. Porém, esta classificação não segue a dinâmica religiosa brasileira onde o dito “sagrado e profano” se mistura, em muitas das vezes, de maneira saliente – mesmo que muitos (sobretudo os religiosos ortodoxos) não queiram reconhecer este fato.

Neste sentido, aqui já denunciemos a presença de um reducionismo no tratamento ao Cordel religioso, enquanto pensado apenas no mimético ato de repetir as histórias sagradas do mesmo modo como, por exemplo, é relatado o percurso da

⁴⁴ A Casa de Rui Barbosa – localizada no Rio de Janeiro - guarda o maior acervo de LC do Brasil.

⁴⁵ A Editora Luzeiro – localizada em São Paulo – edita e divulga clássicos da LC. É sem dúvida a maior divulgadora do gênero no Brasil. Quando viajei para o Nordeste a fim de coletar folhetos para a pesquisa e entrar em contato com cordelistas (em 2007) me deparei em vários mercados e bancas de cordel os folhetos da Luzeiro dividindo espaço com o material dos poetas locais. A produção da Editora é reconhecida nacionalmente pelos meios cordelistas e em seu acervo estão grandes nomes da LC.

paixão no ritual da via-sacra numa tarde infernalmente quente de uma sexta-feira qualquer da quaresma numa capela sem ventilador ou ar-condicionado. Este reducionismo atenta contra o vasto patrimônio da compreensão da LC.

CAPÍTULO II: ASSONÂNCIA NÃO É ORTODOXIA – O HUMANO ENTRE O DESEJO E A SUBMISSÃO EM *A MULHER QUE PEDIU UM FILHO AO DIABO*

2. O DESEJO

O poema⁴⁶ referido, de Galdino Silva⁴⁷, é repórter de uma tradição que há muito imperou no conjunto das relações humanas e que, nos idos da primeira metade do século XX fez ecoar o seu poder simbólico: a trama dos desejos e do seu controle⁴⁸. E este controle dos desejos passa pelo discurso do arrependimento e da conversão. Ora, uma mente desprovida dos meandros da dinâmica das nuances da vida religiosa popular poderia ler este poema como tradicional, conservador (uma vez que versa sobre controle, submissão, etc.). Assim como poderia também ser evocado como ortodoxo (uma vez que preza a subserviência à vontade da divindade). No entanto, a leitura atenta do mesmo permite-nos vislumbrar uma forma distinta de pensar o desejo e a subserviência (manifesta na conversão do pecador). Por esta primeira análise postulamos que o cordel, mesmo aquele que aparentemente carrega sinais de conformidade com uma pretensa-ortodoxia, manifesta uma singularidade não homogênea no tangente à interpretação do discurso religioso.

O poema em estudo relata um caso (testificado pelo poeta como verdadeiro) de uma mulher casada chamada Felismina (que morava no sertão nordestino).

Todo dia ela pedia um filho a Deus. Porém, este não o concedeu. E Felismina em desespero pede um filho ao Diabo. O poema caminhando por uma via de reprimendas, para aqueles que ousam afastar-se de Deus e dos seus desígnios, diz que o Diabo, também possuidor de poder, concede uma gravidez demoníaca para a triste desejosa. Esta, que em estado de grande sofrimento e penúria - devido às dores insuportáveis ocasionadas pelo filho de satã -, recebe, por fim, o exorcismo do sacerdote católico se restabelecendo prontamente, desta feita, da posse do mal.

⁴⁶ Texto da coleção CP, publicado no Estado da Bahia, sem indicação e data. Registrado no Catálogo, Tomo I, sob no. 541, onde consta como autor Galdino Silva (PROENÇA, 1986, p. 47)”.
⁴⁷ Da primeira metade do século XX (MATOS, 2007, p. 182).

⁴⁸ Esta é a temática teológica que optamos trabalhar com este poema. A escolha se deu devido o farto material contido sobre o assunto (desejo e sua repressão). Ora, todos os poemas que analisaremos carregam consigo uma temática teológica própria cabendo o pesquisador rastrear, apresentar e justificar a presença desta mesma.

Neste sentido a lógica que perseguirá estas linhas assim pode ser estatuída:

- a) O poema revela traços de imagem⁴⁹ de um ser que deseja (uma mulher, no caso).
- b) Todavia o desejo deste não é aceito pela vontade de Deus (que é, em suma, um desejo antagônico daquele). Donde o poeta firma a sua convicção e defesa de púlpito.
- c) A questão que fica é: como o poeta resolve as linhas antagônicas? A vontade/desejo de Deus venceria o desejo humano? O desejo humano, uma vez que é execrado pelas linhas católicas do poema, está destinado (em que medida) à subserviência ao desejo de Deus?

Para tanto percorreremos de modo transversal, nas sendas da lógica exposta, as seguintes questões: a) o que é o desejo (no cordel em questão, na tradição cristã e sob a ótica dos estudiosos da cultura brasileira)? b) qual a diferença entre o desejo do humano e o desejo de Deus e o que eles implicam?

Uma observação:

É justo recordar que os capítulos II, III e IV adentram a discussão sobre a afirmação reducionista de que o cordel religioso é ortodoxo. A análise deste e dos demais poemas mostrarão o contrário – que ele é polifônico religiosamente. No entanto, esta polifonia se manifesta de maneiras diferentes.

A Mulher que pediu um filho ao Diabo, por exemplo, constitui uma polifonia assonante. O termo assonante quer dizer rima imperfeita. Ora, há poemas de cordel que prezam muito pela piedade, onde elementos de uma cosmologia cristã se avultam, onde a moral é muito apreciada. No entanto, estes elementos não indicam a presença linear da ortodoxia. Adiantando-nos na tese, existem poemas que dão a impressão – para as mentes inaptas no conhecimento teológico provindo pelas pretensas-ortodoxias – de estarem imersos na ortodoxia católica, mas é puro

⁴⁹ Tratamos imagem na perspectiva sensível de Gilbert Durant na qual é tida como uma indicação de “um sistema simbólico [no caso, a da religiosidade popular do catolicismo popular] que permite ao pensamento ‘ser no mundo’” (CARVALHO, 200, p.01). Em Durant “as imagens convergem e se estruturam em torno de núcleos organizadores (IBIDEM, p. 04)” ; e são estes núcleos organizadores (na perspectiva das temáticas que os textos nos remete) que procuramos rastrear e pensar na perspectiva comparativa.

engano. Os poemas que mais comungam com as pretensas-ortodoxias (desde que não encomendados) o fazem de forma assonante⁵⁰, isto é, de maneira imperfeita. Dando a impressão de que os encaixes teóricos se estabelecem com perfeição, mas é só ilusão. Neste sentido, captamos nas leituras e observação esta dinâmica interna do cordel (aquele marcado por traços de moralidade e piedade mais acentuados, não laxos) que o classificamos de poemas religiosos assonantes.

2.1 A imagem de uma mulher que deseja

O que desperta a consciência neste drama é o fato de Felismina DESEJAR – confirmado, sobretudo, na seguinte estrofe.

Felismina todo dia
Pedia um filho ao Senhor
Ela também era mulher,
Queria um fruto do amor!
Qual no mundo é a mulher
Que um filho lindo não quer
Para beijá-lo com fervor? (p.266)

E aqui se faz necessário pensar no que consiste o desejo. Uma vez que o próprio texto exige esta diligência.

O dicionário Aurélio – que expressa a dinâmica do uso dos sentidos da palavra de modo geral, usual nos meios populares (popular aqui de modo amplo e não tangente à dinâmica dos verbetes acadêmicos) - expressa o desejo enquanto: a) Vontade de ter ou possuir algo; b) apetite sexual; c) anseio e ambição. E é justamente sob o primeiro prisma (ter/possuir) que observamos a serventia da generalidade do respectivo dicionário, ao trazer os sentidos expressos do uso de uma determinada palavra.

Ora, Felismina ansiava ter um filho – e esta questão não perfaz uma estorinha qualquer. O desejo da personagem traz à tona toda uma conjuntura que em seu íntimo atinge a temática da imagem do ser humano enquanto ser desejante e, no caso específico, a imagem da mulher enquanto ser que deseja. Por via de conhecimento podemos observar que a autoria do poema aponta o desejo de

⁵⁰ Assonância é um tipo de rima imperfeita, na qual somente as vogais coincidem. Usamos esta figura de linguagem para expressar o que observamos presente no cordel em análise.

Felismina como algo próprio dela e de todo o gênero feminino. E nele não encontrava mal algum. Por sinal, fazia bem a natureza bem formada desejar a maternidade – assim ecoa no poema. Pelo contrário, o poeta faz questão de inserir linhas que avancem contra o perfil daquelas que não almejam amamentar:

Só uma mulher ruim
Que não possui coração,
Uma mulher que não tem alma
Uma mulher sem compaixão,
Que não ama a criancinha
Esta inocente avezinha
Que nos dá tanta emoção (p.267).

O desejo contrário à maternidade é pintado como algo ruim⁵¹. Haja vista, sobretudo, o apregoar católico em relação à contracepção pintada como gravemente má.

Sempre mau. É sempre mau o que nunca se pode justificar por móbil algum, em qualquer circunstância, porque é intrinsecamente mau: não, portanto, por preceito duma lei positiva, mas pela lei natural. Seja, por exemplo, um homicídio compreendido como assassinato direto dum inocente, sem justificação possível por nenhum motivo nem nenhuma circunstância (PAUPERT, 1968, p.68).

O desejo contra a maternidade é execrado justamente porque em sucessivos séculos de investimento e condicionamento da imagem prototípica de ser homem e mulher ficou, para as mulheres, quase que exclusivamente, o papel de mãe e esposa. A conjuntura cultural do Nordeste de quando este texto foi cunhado tinha as marcas deste protótipo disseminado, visto que desde a colonização:

A Igreja, instituição mentora no projeto da difusão da importância do matrimônio, foi que, a serviço do Estado, impôs as normas de conduta que estabeleciam a divisão de incumbências no casamento, dentro do sistema patriarcal desenvolvido na colônia portuguesa na América. Dessa forma, sob a organização do Antigo Sistema Colonial, a vida feminina estava restrita “ao bom desempenho do governo doméstico e na assistência moral à família, fortalecendo seus laços (SAMARA, 1983. p. 59). O homem, por sua vez, tinha seu papel centrado na provisão da mulher e dos filhos, concentrando o poder da decisão na família. Os encargos cabiam, portanto, ao

⁵¹ Discurso mais do que necessário para uma manifestação feminista que execram tamanho “horror” - que contraria a lógica dos direitos e da personalidade conforme disposto na modernidade ocidental, mas este é um assunto para linhas futuras

homem. A essa proteção cabia à mulher responder com obediência (ARAÚJO, 2010, p. 01)

Felismina era uma esposa e cabia dentro desta lógica restringida a obediência à tarefa de ser mãe. E a própria teologia cristã salvaguardava a justificativa deste múnus centrado na fraqueza de Eva (conforme relatada no livro do Gênesis) ao comer o fruto da árvore proibida e oferecê-la ao homem. “Por causa dessa fraqueza, a mulher Eva e suas descendentes foram condenadas à obediência aos homens e à sua condição de procriadoras em meio às dores do parto e sofrimentos múltiplos” (GEBARA, 2007, p. 30).

Na remota colônia o incentivo da procriação era algo constante. Uma por conta do avanço e controle das terras e outra por conta do pensamento católico no tangente à função da família e da imagem do homem e da mulher. E esta questão é o que interessa. A família estava na pauta das investidas da Igreja (sobretudo nos séculos XIX e XX) quando esta ficou exilada de seu poder temporal – investindo, destarte, maciçamente no controle das consciências. A encíclica Casti Connubii de Pio XI (1956, p.8) atenta para este papel:

Na verdade, o próprio Criador do gênero humano que, na sua bondade, quis servi-se do mistério dos homens para a propagação da vida, instituindo o matrimônio, disse aos nossos primeiros pais e, neles, a todos os futuros esposos: “crescei e multiplicai-vos e enchei a terra (Gn 1, 28). Esta mesma verdade deduz brilhantemente Santo Agostinho das palavras do apóstolo S. Paulo a Timóteo (1 Tim 5, 14), dizendo: “que a procriação dos filhos seja a razão do matrimônio o Apóstolo o testemunha nestes termos: eu quero que as jovens se casem. E como se lhe dissessem: mas por que? Logo acrescenta: para procriarem filhos, para serem mães de família” (S. Agost., “De bono conj.” C. XXIV, n. 32).

A devoção de Nossa Senhora do Bom Parto (muito difundida entre as parturientes pelo Nordeste adentro) carrega consigo o teor destas práticas doutrinárias acerca do papel da mulher:

Ó Maria Santíssima, vós,
por um privilégio especial de Deus,
fostes isenta da mancha do pecado original,
(...)
Dai-me a graça de ter um parto feliz.
Fazei que meu bebé nasça com saúde,
forte e perfeito.

Eu vos prometo orientar meu filho
sempre pelo caminho certo,
o caminho que o vosso Filho, Jesus,
traçou para todos os homens,
o caminho do bem.
(...)
Nossa Senhora do Bom Parto,
rogai por mim!⁵²

Ora, seria difícil num ambiente com esta marca ideológica, manter-se alheio a este direcionamento. Por esta via de supervalorização da maternidade as estereis não encontrariam o respaldo de vida necessário para se estabelecerem socialmente. Afinal, a sua principal incumbência está anulada.

A presença da Igreja no Nordeste salvaguardava esta imagem que conferia à mulher a responsabilidade pela procriação e zelo dos filhos. Estudo de Guaraci Adeodato Alves de Souza (2010, p. 61) expõe esta afirmativa:

No Brasil, a legalidade e a legitimidade do monopólio da Igreja no controle das dimensões (...) era garantido, sobretudo pelas Ordenações Filipinas, válidas também para Portugal, e que teve vigência de 1603 até a proclamação da República (1889); após o que foi instituído o casamento civil. (...) O perfil de família normativa que nele se delineava era o nuclear, sendo a autoridade do pai-marido muito enfatizada, assim como os deveres da mãe-esposa de procriar, criar e educar os filhos, segundo a moral e a fé católicas.

Este poder simbólico sobre a vida matrimonial perdurou até meados do século XX donde as concepções de discriminação realizavam a relação axiológica na sociedade concebendo, como “pessoas de bem”, os pais e mães de família, moça-de-família e, por outro lado, como “pessoas da vida” ou da “rua” aqueles que não estavam sob a égide da simbólica católica (SOUZA, 2010, p. 62)⁵³.

Por esta via percebemos o teor do sofrimento de Felismina. Uma vez que a maternidade era o que conferiria, na verdade, a sua cidadania. O seu lugar no mundo estava comprometido e destinado ao nada. Pois a sua condição de estéril a

⁵² <http://www.paroquias.org/oracoes/?o=81>

⁵³ Vale a pena recordar Émile Durkheim na formulação do conceito de consciência coletiva - em A Divisão do Trabalho Social (1978, p. 40)- que é “O conjunto de crenças e dos sentidos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem sua vida própria; poderemos chama-lo: consciência coletiva ou comum...” Este conjunto pertence a uma instância moral e cognitiva, donde difere da individual. A consciência coletiva interfere diretamente no modus vivendi das individualidades. Como o caso específico da infertilidade, num ambiente marcado pelo viés patriarcal, sexista e reprodutor, ocasionando mal-estar, etc. - é fato!

deixava em condição de não-ser, imagem turva de humano. Afinal, que existência era esta? O poema mesmo confere em suas letras o teor de sofrimento da infeliz na expressão “Oh! Triste vida” (p. 267). E assim era, assim como era/é a vida de tantas sob o signo da referida exclusão.

É certo - sob a ótica pós-iluminista, moderna, etc. – que:

Não existe reprodução humana. O grande chamado da vida, o grande rio da espécie, as sereias da reprodução são mitos. A procriação, pela qual dois sujeitos dão origem a um outro, é uma operação simbólica, organizada socialmente em todas as culturas. O processo biológico de geração lhe é subordinado. (...) A experiência analítica ensina, entretanto, a cada dia, que as forças que sustentam o desejo, a concepção, a gravidez, o nascimento e a procriação são outras. São dominados pela linguagem e a representação, pela relação com o “objeto” (perdido), pelas relações dos sexos identificados como masculino e feminino (TORT, 2001, p. 37).

Adorno e Horkheimer afirmavam que a liberdade da pessoa está associada ao pensamento esclarecedor. Deste modo, nos aproveitando e fazendo paralelo com o pensamento feminista, a mulher seria plenamente livre se tivesse ciência do temível poder que se desdobra sobre si. O desejo da mulher por ser algo advindo de um costume imposto (ideologia no sentido marxista) seria um paradoxo com o esclarecimento. Sendo assim, a personagem, pelo ato da submissão ao desejo de ter uma criança, estaria perpetuando a sua prisão. O ideal seria a resistência donde é “trazida à consciência da humanidade as suas possibilidades de desenvolvimento para além do que é dominado e aviltado pela comunicação corrente” (BOAVENTURA, 2009, p. 02).

Por outro lado, o importante aqui é centrar a atenção no desejo da personagem e ver a sua peculiaridade. Os sentidos que ele carrega, prescindido da crítica filosófica moderna. Afinal, usando do próprio argumento do poema, que mal há em desejar um filho? Ora, as estruturas ideológicas geram sentidos que são captados de formas variadas. O negócio aqui é pensar por dentro (inteligere) a partir dos sentidos dos personagens e do texto – sob a ótica do desenrolar da cultura.

Na reflexão dos desejos sempre vem à tona a discussão aristotélica acerca do bem em sua dinâmica do aparente. Onde o futuro demonstraria que a opção por um bem aparente nunca é viável. Esta lógica linear, muito usual na tradição cristã, não oferece, entretanto, respaldo de satisfação no chão da vida de muitos. Por exemplo, o uso de entorpecente, como a maconha, por um doente terminal, pode

ser tido como um bem aparente ou um bem de fato? Afinal, a vida deste em pouco tempo se esvairá. Então não seria melhor evitar a dor com o uso do prazer promovido pela erva? No filme “A Excêntrica Família de Antônia” (GORRIS, 1995), outro exemplo, a personagem Leda engravida sucessivas vezes somente pelo prazer de ter filhos – sem pensar no que eles seriam e, como visível na produção, sem pensar no como zelaria por estes. No fim do enredo a personagem em leito de morte, parindo o seu 13º. filho exclama, em tom de reclamação, que gostaria de ter mais filhos. Afinal, o bem de Leda era aparente? Aparente para quem?

O mesmo se pode pensar do desejo de Felismina: era um desejo delineado pelo costume, portanto, ilegítimo do ponto de vista do esclarecimento ou do bem aparente (alugando Aristóteles para a fé romana)? Ora, a personagem assim empregava este sentido? Certamente a desejosa Felismina não estava em sintonia com o esclarecimento ocidental, muito menos da noção de bem aparente. Que apesar de toda a sua contribuição (séria sem dúvida) não contempla outros sentidos de satisfação e bem estar como uma simples gravidez. E outra, seria um absurdo dizer que toda a mulher que deseja ter um filho estaria necessariamente impulsionada-petrificada pela tradição sexista dos costumes patriarcais (conforme os descendentes do esclarecimento poderiam levantar).

Afirmamos, todavia, que Felismina não era atingida somente pelo impulso da ideologia reprodutora patriarcal. Ela tinha consigo esta verdade interna, não em procriar, mas em ter um filho a quem amaria com fervor. Esta era parte constitutiva de seu ser - e o poema caminha neste duplo viés (desejo enquanto costume e enquanto propriedade da personagem). E este desejo pode ser pensado/observado por via da oração, em primeiro lugar donde, haja vista a infertilidade, a personagem não se deixava abater, antes batia na porta da misericórdia divina perfazendo o que de modo tão comum os espaços do culto cristão ensinam nas palavras de Jesus que faísca os lenhos ressequidos do desalento “Pedi e recebereis, procurai e achareis, batei a porta e ela se abrirá”. E ela não titubeou, “todo dia” diz o poeta, pedia!

A questão que tange neste momento de investigação é a conexão de Felismina com a divindade dada em meio à oração. A cosmologia polifônica do cordel católico congrega em valorizar a oração, é este um ponto de convergência. Em todos os poemas onde abunda a temática religiosa o ato da oração é manifesto como um elemento natural da performance do ser religioso. E a oração tem, na análise do desejo, um lugar especial. Pois os desejos humanos na cosmologia cristã

são passíveis de corrupção. Logo, precisam do alento da vontade divina para purificar-se. A oração do Pai-nosso mesmo é um exemplo de tal argumento, uma vez que reza “seja feita a vossa vontade”. A vontade que conta na cosmologia cristã não é a humana, mas a divina. Pois somente esta é perfeita. E a vontade humana somente encontra sentido, desta feita, se estiver unida à vontade de Deus. E procriar é vontade de Deus. Logo o desejo de Felismina era saudável e bom. Por isso a sua oração é pertinente nesta conjuntura. E o cordel em questão dá continuidade a esta marca constitutiva da identidade cristã, pintando Felismina como uma mulher de oração constante e em conformidade com o projeto criador de Deus. Era uma oração de petição com uma finalidade: gerar um filho. O conto de Felismina não sai da linearidade da cultura brasileira gestada desde os remotos tempos da colonização, onde as mulheres faziam promessas para engravidar.

Uma outra questão é que o querer de Felismina estava unido à concepção do matrimônio, que por sua vez gera o sentido de família. O poema diz que “Ela também era mulher, queria o fruto do amor (p.267)”. Assim, o ciclo e o sentido de família se fecha, se completa. E nisto desponta os sentidos que o brasileiro dá para a família. Nesta é que poderemos compreender, assim pensamos, o lugar do desejo de Felismina e a sua imagem de ser desejante.

Todavia, a tônica expressa sobre a família no respectivo poema é distinta do modelo que foi plasmado ao longo do tempo. Philippe Ariés (1978) - ao tratar da História Social da criança e da família - recorda que havia um distanciamento considerável dos pais para com os filhos muito saliente na Idade Média, onde os filhos encontravam-se fora da casa paterna aprendendo ofícios ou a bem servir em casa de outros e, por este modo, não nutriam sentimentos existencialmente profundos entre si. A partir do século XV percebe-se nitidamente o modo como os pais diferenciavam seus filhos. No século XVIII a história da Família relata que esta começou a se distanciar da sociedade almejando um tempo de discrição, intimidade e isolamento - isto empenhado na vida burguesa. Diz o historiador francês:

As antigas formas de tratamento como Madame desapareceram. Martange tratava sua mulher por minha querida mamãe”, ou “minha querida amiga”, “minha querida criança”, “minha querida menina”. O marido dava à mulher o mesmo nome pelo qual chamavam as crianças: mamãe (...) As crianças são designadas por diminutos familiares: Minette e Coco. O uso mais difundido do diminutivo e do apelido correspondia a uma familiaridade maior, e sobretudo, a uma

necessidade de as pessoas se chamarem de uma forma diferente dos estranhos, de sublinhar por uma espécie de linguagem iniciática a solidariedade dos pais e dos filhos, e a distância que os separava de todos os demais (ARIÉS, 1978, p. 267).

A trajetória da história da família no Brasil não é (não podemos afirmar ser) tão distante daquela recordada pelos anais da história por Ariès. Gilberto Freyre (1958, p. 524) relata que do século XVII ao XVIII as famílias, com base patriarcal e aristocrática, eram pautadas por

... fidalgos rústicos—orgulhosos do número de escravos e da extensão das terras; multiplicando-se em filhos, crias e muleques [sic]; regalando-se com amores de mulatas; jogando cartas, divertindo-se em briga de galo; casando-se com meninas de quinze, dezesseis anos; empenhando-se em lutas por questões de terra; morrendo em duelos por causa de mulher; embriagando-se com rum em grandes jantares de família ...

Pelo comportamento do homem podemos perceber a dinâmica da ordem e condução da vida familiar.

No percurso, baseando-se na obra de Freyre (1958), a família adquire gradativamente outros contornos, onde “(...) o amor conjugal, e entre pais e filhos, a monogamia, a fidelidade, o cuidado intenso da prole, no sentido de protegê-la e educa-la de acordo com os princípios da moral (...). Enfim, é um lugar de refúgio, de proteção, de lealdade e amor... (MACEDO, 1994, p. 64)”. Por sinal, a imagem da casa (enquanto ambiente familiar) será cunhada, como defende Roberto DaMatta, de modo correspondente à projeção da imagem de família gerada. O antropólogo ao pintar a imagem da casa em conexão com a imagem da família descreve: “De fato, na rua ou em casa, somos membros de uma mesma família de um mesmo grupo fechado com fronteiras e limites bem definidos” (DAMATTA, 1984, p. 24).

Ao que tudo indica, os laços de afeto entre pais e filhos é uma marca moderna e se firma gradativamente com o avanço do direito e do reconhecimento dos pequenos. Não é a toa que o Estado Brasileiro, ao apregoar a importância da criança e do adolescente no seio familiar, incentiva as práticas de afeto com algo inerente e peculiar à função social da família. Tanto é assim, que o próprio direito de família na atualidade entende que a família se dá por laços afetivos nutridos entre seus membros que podem ser consanguíneos ou não. E assim, desatrelando-se de um passado ausente de carinho, desponta a uma nova imagem de família – de certa

forma também acompanhando o ritmo constitutivo da família global. Segundo a contribuição de Darcy Ribeiro, as matrizes tupis e africanas geraram o modo de ser brasileiro e, por conseguinte, no sentido de família, pautada na estima entre os seus.

Na produção fílmica “O Povo Brasileiro” (FERRAZ, 1995), inspirada na obra de Darcy Ribeiro, vemos transparecida esta dinâmica como própria do legado Tupi. Nela a respectiva matriz é apresentada vivendo na mais perfeita harmonia entre os seus (sendo ferozes e implacáveis para com os de fora). O cuidado para com os petizes era de admirar qualquer habitante do velho mundo, visto que o respeito e o reconhecimento eram um contínuo. O respeito para com os mais velhos se dava não por conta da idade, mas pela veneração à tradição e ao conhecimento que eles carregavam.

A docilidade manifesta em afeto também é citada por Darcy Ribeiro na citada produção quando afirma que felizes foram os pequenos que tiveram por mestres os velhos negros - estes extremamente afáveis, completamente distintos dos mestres brancos (sempre prontos para usar a palmatória). Assim como o uso do diminutivo no chamamento é próprio da cultura africana - expressão do carinho encarnado no modo-de-ser daquela etnia. E a noção de família no Nordeste carrega consigo estes elementos.

Ora, em *A Mulher* percebemos esta dinâmica do afeto. Veja que a relação matrimonial é tida como amor, o filho como fruto do amor. A palavra amor foi execrada no meio ocidental devido a ser atrelada pela Igreja ao prazer sexual. Mas aqui o poeta a usa sem este empecilho.

A outra base constitutiva do ser família é o sangue – que dá base para entendermos a dimensão do humano enquanto ser de desejo.

A pertença à família, em tempos idos (assim como ainda hoje – aquelas que permanecem nos moldes mais tradicionais) se dá pelos laços sanguíneos. Não é o sangue pelo sangue somente que conta na conjunção de uma família, mas os traços, a marca de uma estirpe que, biologicamente, quer se perpetuar. Na ótica antropológica isto é claro. “(...) Seu núcleo é constituído de pessoas que possuem a mesma substância – a mesma carne, o mesmo sangue e, conseqüentemente, as mesmas tendências” (DAMATTA, ANO, p.24). E é pela via do sangue que as famílias geram, segundo Roberto DaMatta, as noções de tradição, honra, vergonha. Daí a extrema importância simbólica de se ter um filho, de gerar e manter uma família.

Não somente no hodierno e nem tão somente na vertente do sangue de descendência lusitana o sentido de gerar um filho e, por conseguinte, originar/manter uma família adquiria importância. Na matriz tupi esta também era uma realidade onde, gerar um filho macho, recorda Darcy Ribeiro (apud FERRAZ, 1995), era o orgulho do pai. Este dependurava na oca um pequeno arco com flecha simbolizando a novidade. A menina recebia similar comemoração.

O sangue e a sua perpetuação mediante a vinda das gerações sempre foi algo calculadamente prezado no Brasil colonial. Basta lembrar o quanto que a memória sanguínea era valorizada para posicionar as pessoas socialmente naquela época⁵⁴.

O compadrio, no Nordeste, sempre foi algo marcante – sinal da extensão dos laços familiares não sanguíneos, mas que conferia responsabilidade equiparada a tal. Refletindo a noção de compartilhar a paternidade o compadrio foi motivo, por exemplo, para unificar famílias entorno do ideal místico de Antonio Conselheiro. Onde o peregrino incentivou e reforçou como base constitutiva das relações sociais do arraial de Belo Monte o enlaçamento e compromisso de vida já existente na cultura nordestina – que era o compadrio (Cf. NARBER, 2003, p. 35). Prática muito comum, no intuito de chamar os céus para participar da consangüinidade familiar, era quando os pais ofertavam os filhos a algum santo, ou a Virgem Maria, como padrinho ou madrinha do filho nascituro.

Neste âmbito podemos adentrar mais ainda os possíveis sentidos que comporta a imagem de ser desejanter que a personagem Felismina incorpora. Como pensa Bakhtin (2006, p. 174)“(...) viver significa ocupar uma posição axiológica em cada momento da vida, significa firmar-se axiologicamente”. O desejo de Felismina pode está enformado socialmente, mas, querendo ou não o posicionamento desta é de caráter axiológico pessoal. Tanto é assim que ela enfrenta os ditames divinos numa atitude que muito lembra as antigas epopéias dos heróis gregos. Uma vez que os sentidos que contrariava a sua imagem de ser-no-mundo estava ameaçado.

Entender o lugar que a personagem ocupa é algo se que faz necessário para adentrar os contornos das imagens humanas dispostas na respectiva literatura. E

⁵⁴ Sintonizamos aqui o espírito do Trabalho de Evaldo Cabral, “O Nome e o sangue”, que aborda a importância do sangue puro ileso da mancha teocida dos Judeus que, por conchavos e esperteza falsificavam dados sobre a sua árvore genealógica para conseguirem estabelecer-se socialmente na Colônia.

isto exige que perscrutemos no universo das personagens, conforme mesmo expressa Bakhtin (2006, p. 173) que:

Compreender esse mundo como mundo dos outros, que neles concluíram as suas vidas – o mundo de Cristo, de Sócrates, de Napoleão, de Púchikin, etc. – é a primeira condição pra uma abordagem estética do mundo. É preciso sentir-se em casa no mundo dos outros para passar da confissão para a contemplação estética objetiva, das questões atinentes ao sentido e à busca do sentido para o dado maravilhoso do mundo.

E o mundo de Felismina era este: o da família (marcada pelo afeto), do sangue (continuidade biológica). E assim o cordel manifesta esta riqueza que se esconde por detrás das palavras direcionadas do poeta que, mesmo usando do ritmo da retórica (que procura anular as discordâncias daquilo que não está em seu objetivo) favorece o percurso de constituição da imagem de ser desejante que a personagem deixa resplandecer. Mostrando que carrega consigo elementos do mundo que a enforma. E o autor, por sua vez, manifesta (apesar dos dados pejorativos destinados ao desejo desta) a avaliação da medida desta imagem ao seu modo (dado sob a ótica cristã mais ortodoxa). A análise estética do cordel exige que busquemos este possível mundo.

Ora, o que reina neste movimento de afetos e apreço consanguíneo (imanência do desejo) é um imperativo amoroso como desejo estrutural. Onde a ordem convencional é rompida, desorganizada e deslocada a partir do tropeço, da falta, da queda (Cf. FRANÇA, 1997, 142). O amor como imperativo permite polaridades. E pensamos que de outro modo não entenderíamos o perfil desejoso de Felismina. Assim como não poderíamos entender o modo de ser família do brasileiro sem entender a sua dinâmica amorosa. Deste modo, a imagem de humano que Felismina delineia é a de um ser estruturado pela dinâmica do amor – “Ela também era mulher, queria um fruto do amor”. E o imperativo amoroso que Felismina representa (referindo-nos aqui ao povo Nordestino) não se restringe somente à família, mas a terra, aos animais... E é por esta via que podemos entender o quilate do imperativo amoroso de Felismina e o seu desejo pessoal por gerar um filho.

Ora, o imperativo amoroso enquanto desejo estrutural pode ser observado, de modo amplo, na vida do brasileiro que se relaciona com tudo o que o mundo

comporta de modo contemplativo, cheio de estima amorosa. Em “Grande Sertão – Veredas” o personagem Riobaldo descreve com tamanha maestria a sua conexão com a natureza onde percebemos a dinâmica do imperativo amoroso na admiração e estima pelas coisas da terra.

Na serra do cafundó – ouvir trovão de lá, e retrovão, pode ser até que chore, de medo mau em ilusão, como quando foi menino. O senhor vê vaca parindo na tempestade (...) Aqueles foram meus dias. Se caçava, cada um esquecia o que queria, de de-comer não faltava, pescar peixes nas varandas... O senhor vá lá, verás. Os lugares estão aí em si, para confirmar (ROSA, 2001, p.43)

No sertão Nordeste não é diferente. A alma do sertanejo é regido por um imperativo amoroso em sua relação para com o mundo. Constantemente ouvimos, ao tratar de Antonio Conselheiro, que o seu pensamento estava circunscrito na dinâmica da penitência, na busca pelo que o céu oferecia, distante, desta maneira, dos desejos deste mundo. Todavia, o discurso final do beato aponta para uma outra paragem. Escreveu o Conselheiro:

Adeus povo, adeus aves, adeus árvores, adeus campo, aceitai minha despedida, que bem demonstra as gratas recordações que levo de vós, que jamais se apagarão da lembrança deste peregrino, que aspira ansiosamente à vossa salvação e ao bem da Igreja. Praza aos céus que tão ardente desejo seja correspondido com aquela conversão sincera que tanto deve cativar o vosso afeto (Apud OTTEN, 232).

Esta paragem é a relação de proximidade e estima com o cenário e os atores deste mundo. Observamos a forte tônica naturalista deste imperativo amoroso, presente tanto na descrição de Guimarães Rosa (mediante o personagem Riobaldo) quanto na despedida do conselheiro. Por isso, e por tantos outros exemplos que a história nos traz é impossível pensar o sertanejo sem lidar com o seu apego à terra e a tudo que o envolve. Nesta via podemos afirmar que o imperativo amoroso do sertanejo e, por conseguinte da personagem Felismina, só pode ser entendido na medida em que lidamos com o apreço camponês. Observamos como esta estreita conexão se faz presente no poema quando o autor diz “a criancinha esta inocente avezinha que nos dá tanta emoção”. Isto é sinal claro de que o desejo de Felismina só pode ser entendido pela alma campestre do sertanejo – que aprecia a chuva, o crescer da relva e da roça, a vida animal e dos homens... Assim, Felismina, como

ser criado (como pensa a cosmologia religiosa) procura mediante sua vida ser condizente com a estrutura que a rodeia: a manifestação da vida e a sua geração.

A alma envolta pela natureza – sem dúvida em sua exuberância no Brasil (Grandiosa no sertão e formosa na costa – como afirma Ariano Suassuna⁵⁵)- é o que indica a dinâmica do sentido do ser humano enquanto ser de desejo no cordel. Um desejo pautado pelas coisas deste mundo. Afinal, nele é que se encontra o sentido para a vida.

Insuficiente seria, portanto, usar a lógica pós-iluminista para compreender os meandros da vida e da cultura popular. Não afirmamos com isto que ela seja vã ou inútil, salientamos que ela não dá conta de toda a abrangência do fenômeno. Sabemos, não obstante, que há uma dinâmica de controle e influência dos poderes em relação à condução da vida popular. Entretanto haveremos de considerar que este controle não se dá, na Terra da Santa Cruz, como no Arquipélago Gulage⁵⁶. As teorias reducionistas plasmam imagens humanas de modo similar a um redil de ovelhas. Um é pensar que as pessoas se comportam como ovelhas – e nisto surtiria a questão, mesmo assim, onde e como?- outro é, de fato, constatar que o dito popular sempre (em espaço e tempo) comporta-se como caprinos.

Os que se firmam nos óculos de ver todas as relações humanas como provocadas somente por forças ideológicas elitistas não se satisfazem em pensar o humano enquanto ser que não seja de libertação - livre das amarras capitalistas, sexistas, etc. No entanto, este é um posicionamento. Não quer dizer que o desejo de se ter um filho, como é o caso de Felismina, não carregue consigo uma vocação pessoal – isto é, uma força vital própria capaz de impulsionar a própria vida. E é esta semente que o texto demonstra carregar quando fala do desejo de Felismina – mesmo ele sendo algo que foi gerado por vias de uma conjuntura patriarcal procriadora, etc. E como não considerar a outra face da moeda? Postulamos que estas linhas querem tratar exatamente deste outro lado da moeda: o desejo da personagem que a constitui enquanto humana. Outro elemento necessário de se levar em consideração é: que a meta do desejo animal é a conservação da vida e que, portanto, Felismina encontra neste item uma justificativa que foge aos aspectos sociológicos de se pensar o feminino voltado para a procriação (DUMOULIÉ, 2005

⁵⁵ Conferir a produção de Isa Ferraz (2006) O povo brasileiro – O sertão.

⁵⁶ Nos referimos a obra de Alexander Soljenitsin que abordava a conjuntura da ditadura Bochevique em sua orientação ideológica na primeira metade do século XX.

p.125). Leloup (2004, p.26) afirma, acerca do desejo: “ele não é somente a falta, mas é uma afirmação, uma potência. Viver é desejar viver. Se não desejamos viver não estaríamos aqui. Desejando viver afirmamos que a vida deseja viver em nós”. E ninguém vive sem projetos. Viver não é simplesmente desejar viver biologicamente. A vida em estado de desejo comporta projetos, anseios, vislumbra sonhos que são construídos... E um filho era para Felismina este sonho; sentido que projeta a vida para adiante – que a faz não restringir-se ao biológico. Um dos grandes problemas da doutrina católica (e hoje se avulta de maneira preponderante) é que ela leva ao extremo a vida nos pólos do biológico e do espiritual.

Ora, o desejo era tão próprio de Felismina que esta apela para o Diabo se voltando contra o que a Tradição Católica ensina.

2.2 O desejo de Deus contra o desejo humano

Na concepção da tradição cristã a alma se prostitui quando o seu desejo distancia-se da vontade de Deus.

Comentando Agostinho, ao usar Plotino, Dumoulié (2004, p.74) recorda o modo como o mal é definido, como a perversidade de uma vontade que se afasta de Deus – suprema substância. Nesta senda anamnética Deus permite o mal, mas não o deseja. Nisto desemboca na reflexão acerca da liberdade humana, onde o distanciamento consentido do homem (livre-arbítrio) não é visto, pelo bispo de Hipona, como liberdade – uma vez que esta está condicionada na direção do bem. Desta feita, a pretensa liberdade do homem em optar pelo distanciamento da vontade de Deus não seria liberdade, mas a prisão da concupiscência.

Ora, esta reflexão, há muito denunciada pela tradição filosófica ocidental como anuladora da liberdade humana – devido aos ditames dogmáticos da Igreja unir a vontade de Deus à vontade dos clérigos – ocasionou forte impacto sobre o modo de ser e pensar a vida nos grupos destinatários da fé cristã.

Dumoulié (2005, p. 83), ao explicar a dinâmica do pensar o desejo no ocidente, afirma:

O cristianismo vai significar a catástrofe do desejo. Tudo começa pela Queda. E a causa do pecado original foi o desejo, que fez entrar na história, com o diabo, um elemento até então ausente da visão filosófica do desejo: a mulher. Entrada catastrófica, então, isto é, segundo a etimologia, degradingolada. O desejo é com certeza desiderium: afastamento de Deus, queda do céu e dos astros (sidera), desastre. O sentimento primeiro, o sentido mais concreto do verbo latino desiderare, é cessar de contemplar os astros.

Felismina, destarte, poderia somente querer o que Deus dá. Afinal, é justo e louvável na Tradição Cristã – nas sendas de Agostinho e Tomás de Aquino (Cf. DUMOULIÉ, 2005)- os laços de amor-desejo que unem o homem a Deus, mas não o que une o homem ao mundo. Estas são, analisa Dumoulié nos respectivos teólogos, diabólicas libidos. Somente a moderna teologia é que dará conta, com mais constância, da noção de desejo – como algo reabilitado. Questionando e redimensionando o mesmo, conforme demonstra Leloup (2004, p. 26): “De onde nasce o nosso desejo? O desejo é a própria essência do homem. Ele não é somente falta...” Mas esta não é uma questão para a primeira metade do século XX, no cordel onde o desejo é posto na condição de clandestino. Ora, o clandestino pode ser algo não querido, mas é algo que existe, incomoda e deve ser posto em seu devido lugar: na exclusão. E foi assim com Felismina.

Felismina afastou-se da vontade de Deus! Entrou em estado de desiderium. Estado este já prenunciado, em sua introdução, como tônica do poema.

Leitores eu vou contar
Uma história verdadeira
De uma infeliz mulher
Que um dia fez uma asneira
Pedi um filho ao Diabo
E o filho nasceu de rabo
E mordeu a mão da parteira (p. 266).

Como se percebe, o poeta usa da técnica retórica do modelo e do antimodelo. Onde na dinâmica persuasiva do autor haveria um modelo que deveria ser imitado e, outro, que deveria ser rechaçado – neste caso a aproximação com o Diabo. Perelman (2004) recorda no campo teórico que, socialmente, existem condutas espontâneas de imitação – por isso a imitação foi “considerada amiúde um instinto (p. 413)”. Mas nem sempre ela é espontânea. No caso de Felismina, não por vontade própria, mas por contingência da vida, ela não pode seguir as trilhas da

maternidade. Pede a Deus, conforme dirá o poema, mas não se vendo atendida apela para o Diabo – e aí está o antítipo, que tem implicações no momento em que o discurso é levantado. Ora, a intenção do início do poema é justamente apregoar contra o antítipo da infeliz mulher. Ela não é uma imagem a ser imitada. Como diz Perelman (2004, p.414): “Não se imita qualquer um; para ser modelo é preciso um mínimo de prestígio”. E a impossibilidade do prestígio é acenada nos termos “qualitativos” dados à personagem como infeliz e incapaz (asneira). Nisto comporta o *desiderium* de Felismina, segundo o autor, numa asneira. Uma mulher pautada pela asneira não está habilitada a vigiar a sua própria conduta. Deste modo, não é uma imagem modelar para os outros, visto que o seu deslize justificará milhões de outros (PERELMAN, 2004, p. 415) e por isto o antítipo deve ser evitado.

O modelo, a imagem modelar que o poeta quer imprimir em seu texto está expressa na terceira estrofe:

Quem pede a Deus e tem fé
Será dado, tarde ou cedo
Quem pede a Deus há de ter
Quem tem fé move rochedo
E quem pede a Satanás
Só tem de cair pra trás
Pois tudo dele faz medo (p. 266).

Aqui o poeta usa do que Perelman chama de técnica de ligação e dissociação. Associa-se tônicas boas a Deus e ruins ao Diabo. Nesta conjuntura, opõe ambos os personagens – dissociação (PERELMAN, 2004, p. 467).

A lógica do poeta é a de ir contra o desejo humano que não esteja de acordo com os planos divinos. Para isto pinta o Diabo com características desfavoráveis:

O Diabo é rancoroso
Só tem consigo maldade
Ele só vive atentando
Perseguido a humanidade
Embargando os nossos passos
Armando tocaia e laço
Pra quem foge da verdade (p.266).

Assim, o personagem dá ênfase aos atos praticados pelo Diabo com a finalidade de “modificar”, segundo diz Perelman (2004, p.337), a concepção sobre

este personagem. Uma vez que a personagem, por um dado momento, caminhará na senda da ilusão (segundo a perspectiva do poeta) em acreditar que o diabo pode ser bom – e bondade aqui seria a possibilidade da gravidez. O poeta, no entanto, prenhe da lógica interna do cordel, não procura modificar a imagem do Diabo, simplesmente a reforça com elementos característicos do imaginário popular já sedimentado.

O desiderium de Felismina se mostra quando a estrofe anuncia:

Desesperada da vida
Numa esperança fugaz
Com frases desconcertantes
Como quem perdeu a paz,
Numa súplica terrível
Falou uma cousa horrível
Pedi filho a Satanás (p. 267).

O poeta pinta a imagem daquela que está em desiderium com termos que levam a desqualificação da personagem: desesperada, esperançosa fugaz, desconcertada, ausentada da paz... Nesta via é que o poeta procura pintar uma imagem de mulher incompatível com a vontade de Deus. E esta incompatibilidade se manifesta pelo aspecto desolado e destrutivo em que a imagem de Felismina se mostrava.

É justo salientar que o desiderium não ocorreu injustificadamente. Mas estas justificativas podem ser ofertadas de dois modos: pelo viés do poeta (que quer suprimir a justificativa contida no imperativo amoroso de Felismina) e pelas entrelinhas do posicionamento da personagem – aqui reconstituída sob defesa (de nossa parte).

O poeta apresenta uma justificativa: o desejo de Felismina não foi alcançado porque esta não possuía a fé. Não esperou o suficiente.

Porém a pobre não tinha
O que tudo na vida é
O seu coração não estava
Firme, forte nem fiel
Não tinha o que tudo faz,
Não tinha o que tudo traz
Que tudo move... que é a fé (p. 267).

E isto parece hilário, visto que o poeta parece ter se esquecido do que disse anteriormente acerca dos inúmeros “todos os dias” em que ela pediu a gravidez. Pediria, afinal, até quando? O desejo da personagem foi desastroso porque feriu o cânone sagrado da relação do humano com Deus: a busca deste. Indo na contramão do que o ascetismo religioso apregoa:

Existe dentro de nós um desejo infinito que só o infinito pode preencher. E nosso drama é que pedimos às coisas finitas que preencham este desejo finito. Pedimos o impossível e isto nos torna infelizes. Pedimos o infinito, a infinita-segurança, a infinita-realidade material. Pedimos a um homem, a uma mulher, o infinito-amor e isso é muito para a finitude deles. Pedimos a uma religião a infinita-verdade e isto é demais para uma religião. Porque as religiões são finitas, elas se transformam, elas passam. Só podemos pedir infinito ao infinito e não a um infinito exterior (LELOUP,2004, p. 32)

A análise de Leloup, muito própria para os dilemas do final do século XX, não atinge o cenário das idéias da primeira metade do referido século. Mas carrega consigo a dinâmica da relação do homem com Deus – conforme já demonstrado em Agostinho e Tomás de Aquino. Felismina, diferente deste patamar metafísico-religioso da busca pelo infinito no finito somente evocava o finito. O poema diz que ela desejava amar a criancinha eternamente (Cf., p. 267).

É necessário expor no trajeto da construção discursiva do poeta que a afirmativa acerca da falta de fé da personagem soa desproporcional ao que ele mesmo disse em estrofes anteriores (a 7ª. estrofe precisamente) – que Felismina “todos os dias” pedia um filho ao Senhor. Não foi um só dia, mas todos os dias. Mesmo assim o poeta, vendo somente pelo lado da aproximação da personagem com o Diabo a julga desmesuradamente, dizendo que ela não tinha fé. Ficando a questão para um astuto leitor: não tinha fé ou não foi atendida?

Porém, a justificativa de ausência de fé de Felismina (11ª. estrofe) – que impossibilitou a graça – não pode ser crível, pois o próprio autor se apóia em argumento contraditório ao dizer anteriormente na 9ª. estrofe:

Felismina tinha razão,
Queria ser também feliz
Sem um filho não havia amor
Duma profunda raiz
Queria um ente inocente
Para amá-lo eternamente,
Porém Deus assim não quis (p. 267).

Tese alguma poderia resistir sendo pautada por uma contradição. Afinal, antes mesmo de tocar na ausência da fé da personagem o autor, sem perceber – certamente, acusa Deus ao afirmar: “Porém Deus assim não quis”.

Mas a confusão lógica do poeta (assim podemos pensar) não é à toa. É reflexo da constituição dos costumes onde o supremo nunca é portador de culpa, restando somente para a realidade imanente a mancha do erro. E isto muitas vezes, por estar imerso no hábito já petrificado e reconhecido como verdade, não se dá conta da existência da contradição. De fato o que o poeta procura fazer é tirar de Deus qualquer responsabilidade sobre a sua não ação criativa. Na mesma senda o poeta presta-se como avalista da Tradição religiosa comungante com os costumes, que apregoa a necessidade da mulher engravidar, ser boa e zelosa mãe. Porém a esterelidade é fato. Fato este, no entanto, não perscrutado pelas sondas do discurso tradicional religioso onde, ao que parece, resumia-se em afirmar que as coisas aconteciam por vontade de Deus e, quando algo demandava contra Deus, os pregoeiros culpavam a ausência de fé humana. E aqui cabe satisfatoriamente este enredo. E a gênese disto encontra-se na demonologia americana desde os tempos da colonização, onde as relações cotidianas eram permeadas pela presença do Diabo. “Dessa maneira, todas as práticas do cotidiano indígena que os europeus não conseguiam explicar pelas teorias determinantes européias buscava-se justificativa no campo místico, com o aparato da demonologia (LEITE; MÔRA, 2008, p.14)”.

O poeta, como avalista da tradição dos costumes religiosos, se posiciona por meio da consciência mágica – usando aqui uma concepção de Paulo Freire (1988) – onde o nível desta se dá, mais corriqueiramente, no mundo rural. E o poema, por sua vez, está inserido nesta dinâmica, uma vez que o poeta resgata a geografia do cenário:

Esta mulher se chamava
Felismina do Oboró
Casada com Chico Inaço
No sertão do Chorrochó (p. 266).

Ora, este tipo de consciência é desprovido dos sentidos históricos e culturais, onde o homem

Submergido a um tempo tido como unidimensional ele se torna um objeto passivo de eventos históricos e incapaz de compreender as forças opressoras que o escravizam (...) Em sua mentalidade fatalista, ele cruza os braços diante das 'impossibilidades' de quaisquer transformações sociais (...) quase sempre seu fatalismo está referido ao poder do destino ou de sina ou do fado – potências irremovíveis – ou uma visão distorcida de Deus (...) Dentro do mundo mágico ou místico em que se encontra a consciência oprimida, sobretudo camponesa, quase imersa na natureza, encontra no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus, como se Ele fosse o fazedor desta `desordem organizada` (OLIVEIRA et al., p.131).

A consciência mágica convive com a idéia do milagre. Porém, na primeira metade do século XX a pretensa-ortodoxia de então (já romanizada) não engolia satisfatoriamente as noções de milagre surgido no fervor da cultura mestiça. A convivência com milagres pertencia à esfera do catolicismo popular e, portanto, muito distante dos sabores da pretensa-ortodoxia clerical do referido período. Bastando lembrar que uma das formas do catolicismo do Brasil, gestado no Velho Mundo e que aqui aportou, foi o chamado Catolicismo dos Milagres onde “Os devotos fazem promessas aos santos para pedir milagres, celebram os seus louvores e pagam a promessa uma vez conseguindo o benefício (COMBLIN, 1968, p. 53)”. E tanto Felismina quanto o poeta comungam deste, uma vez que observam com naturalidade a solicitação de um milagre. Comblin sobre o desenvolvimento deste tipo de catolicismo não ortodoxo diz:

Como evoluiu esta forma de cristianismo no Brasil? Por um lado, assistimos a uma transferência de formas européias. De certo modo, essa religião medieval pôde permanecer em formas mais arcaicas, graças ao isolamento de várias populações do interior, entre as populações analfabetas, encontramos frequentemente a estrutura do cristianismo dos milagres (p.54).

Este posicionamento da análise de Comblin comunga com o itinerário da tipificação consciência mágica elaborada por Paulo Freire.

Por outro lado, o poeta leva em seu discurso outra marca de catolicismo que não se faz presente na imagem de Felismina, mas que, ao que parece, procura levantar ante os seus ouvintes – e que Comblin também resgata em sua pesquisa – que é a do catolicismo penitencial onde, o ascetismo é o símbolo maior. O aspecto delineador do catolicismo penitencial é a criação de imagens de santos desprovidos

dos sentidos e do querer deste mundo. Diz Comblin (1968, p. 56): “Criaram este tipo de santo do qual se diz que ele não come, não bebe, não aceita nenhum prazer corporal, se tortura pelas mortificações, realiza façanhas de resistência física, suporta tentações morais supra-humanas, etc”.

Felismina sucumbindo ao desejo ante a inoperância de Deus – que contraditoriamente o poeta levanta ser da inatividade de sua fé – apega-se com aquele que jamais deveria ser buscado, segundo a fé cristã, o Diabo.

Ora, a questão é que a ausência da gravidez, esperada dia após dia, foi desastrosa para o projeto de vida na qual Felismina “naturalmente” deveria se encaixar – conforme rezava o costume. Para entender a dor da personagem há de se colocar no lugar desta e na conjuntura social em que vivia. E para isto o resgate histórico é necessário.

Desde o século XVII em Portugal – e isto repercutiu no Brasil colonial –

(...) a medicina e a Igreja uniam forças na luta para a constituição de um Estado centralizado, baseado na privatização do eu e na apropriação privada dos meios de produção. Nesse Estado, tanto o médico, que cuidava dos corpos, quanto o padre, que cuidava das almas, tinham acesso ao corpo feminino (DEL PRIORE, 1999, p. 02).

Neste projeto o útero materno foi erigido como altar da procriação. E aquela que não gerava era tida como incapaz e doente. E se tornava melancólica. A melancolia era, de fato, a doença das incapazes (DEL PRIORE, 1999, p. 03). Observemos que o itinerário de Felismina carrega esta trajetória doentia (desespero, choro, tristeza)⁵⁷ então exposta pelos meios legais (medicina e Igreja) no manuseio dos corpos e da alma.

E ela desesperada
Como leoa ferida,
Chorando, olhando pro céu,
Exclamou: Oh triste vida!
Deus do céu! Ouvi meu brado!
Vós que sois abnegado.
Daí-me a criança querida (p.267).

⁵⁷ Já acalentada desde a colonização e preservada nos meios rurais nordestinos

Sob a gestação desta idéia pelos meios legais Del Priore (1999, p. 03) afirma: “Enfermidade feminina por excelência, a melancolia diabolizava o corpo da mulher infecunda associando-a à infelicidade e a morte (...)”.

O estado melancólico, pela conjuntura do texto, pode ser percebido pela antecedência da presença da angústia (“E ela desesperada como uma leoa ferida...”).

Sustentamos que a angustia é sinal da dor, da ausência de objeto, ou, ainda, sinal da dor da incompletude. A angustia adquire, assim, o estatuto de mediadora entre a atividade simbólica e o real da Coisa, oferecendo-se com efeito de verdade parcial do desejo. Ou seja, no lugar de um nada absoluto surge a angústia, como sinal do vazio, da ausência do objeto, que mobiliza uma busca de significação, o que representa o valor do afeto... (FRANÇA, 1997, p. 12).

O cenário angustiante de Felismina representa bem o vazio que lhe acompanhava. A ausência do objeto querido foi por demais para a personagem; fazendo-a entrar em um estado traumático. Onde “a experiência do trauma é a experiência da ausência de fronteira, cujo efeito é o de desamparo (FRANÇA, 1997, p.18)”. É o efeito de uma incompletude original, isto é, a anulação de sua condição de ser feliz enquanto mãe e, conseqüentemente esposa e mulher.

Jogando o aspecto da angústia e melancolia de Felismina como culpa de uma alma sem fé, o poeta traz para a trajetória do enredo a figura do Diabo para coroar o aspecto da vida daquela que estava distante da vontade de Deus – o Diabo (inimigo de Deus e do homem conforme reza a tradição católica). E o poeta vai confirmar em tom de defesa este argumento de fé da cosmologia cristã.

Ora, uma vez que Felismina nada consegue com Deus, apela para o seu inimigo. Parece o óbvio – conseguir com o inimigo o que não foi ofertado de modo satisfatório por aquele que devia ser bondoso e dadivoso. Não obstante, esta aproximação ferir os cânones da ortodoxia católica não fere, todavia, os cânones do catolicismo popular no qual o poema está inserido. Gilberto Freyre (2001) recorda que desde os remotos tempos da colônia era costume das mulheres, para engravidarem, recorrerem primeiro a Deus e aos seus santos⁵⁸. Nada adiantando aproximavam-se de práticas de feitiçaria.

⁵⁸ Para completar a idéia - Hoornaert (1969, p. 590) em sua pesquisa sobre a distinção entre Lei e religião no Nordeste apresenta a idéia de que “Jesus como Deus: <<é um santo só>>. Deus porém é um santo mais poderoso: <<Estes santos pequenos valem também mas só com licença superior>>. Nesta linha se compreende que os santos subalternos executam as ordens...”

O texto não cita a busca e a prática de feitiçaria, somente afirma que Felismina pediu ao Diabo. Porém, para entender a solicitação devemos adentrar no universo que a comporta – as práticas religiosas não oficiais (no caso a feitiçaria que contrapõe o catolicismo).

Na dinâmica do pensamento popular cabível era a aproximação com as forças que melhor viessem em seu auxílio, apesar dos inúmeros avisos proibitivos do clero. O certo é que, desde a colonização, o imaginário debruçou-se em articular imagens sobre o inimigo de Deus e das almas⁵⁹. Adiantando-nos no tempo, no século XX a Igreja Católica pregava a demonização de todo o culto e forma de se relacionar com o transcendente que não fosse o seu modo de estabelecer ligação. Assim sendo, os cultos de origem indígena e africana foram postos na clandestinidade (desde a colonização) e, posteriormente, até mesmo as igrejas evangélicas foram se impulsionando no mesmo sentido.

De então, Frei Boaventura Kloppenburg (1961, p. 343) escreveu um artigo intitulado A irrealidade da magia que, neste item, se faz luminoso. No qual, adentrado na mudança da religiosidade brasileira com o levante e a busca pela Umbanda e Candomblé, onde a dita “magia” era tida como superstição – citando o doutor angélico - diz que esta é um embuste do demônio, ou melhor, um pacto com este (p. 349). E diz ser um pacto ilícito visto que este é condenado pela escritura (p. 351). Citando o Pe. Manoel do Monte Rodrigues de Araújo (depois bispo do Rio de Janeiro) – fazendo uma síntese de seu compendio de Teologia moral- expõe cinco teses sobre a infrutífera relação que o homem pode estabelecer com o Diabo mediante a magia. Recorda, o franciscano, aquelas que “podemos sustentar ainda hoje como conclusão” (segundo suas palavras de então):

- 1) que por permissão geral divina, a qual se acomoda com a ordem da natureza não pode o demônio ser evocado pelos homens para comparecer sob espécie visível; 2) que, atenta a permissão geral de Deus, não pode o demônio ofender os homens e nem fazer prodígios, quer por si, quer pelos magos: não pode por ex. gr. [sic] excitar trovoadas e chuvas, destruir edifícios e campos, causar moléstias aos homens e ao animais; 3) que, atenta a permissão geral divina, a qual se acomoda a ordem da natureza não pode pactuar com o demônio nem expressa nem tacitamente; que os fatos, que se dizem feitos pelos magos com o socorro do demônio, não merecem fé: são contados principalmente pelo povo ignorante, que não tem a

⁵⁹ Comentaremos de modo breve acerca da presença do Diabo na cultura e no cordel por ora, uma vez que nos deteremos no assunto quando adentrarmos na análise dos textos sobre as pelejas.

desteridade necessária para julgar a respeito... (KLOPPENBURG, 1961, p.360).

Como se percebe, a Igreja de então, no alto de seus púlpitos – dinamizados pela boa imprensa (como era chamada a católica) - pregava contra a aproximação do povo católico com as práticas de magia - assim como era pensada as práticas das religiões brasileiras. Por sinal, o referido franciscano foi um dos grandes pregadores contrários a este tipo de manifestação. Pensamos ser este poema um reflexo do cenário religioso daquele tempo, onde o poeta refaz o pensar dos seus imersos no pensamento católico contrário às práticas de magia.

Neste íterim queremos tocar na emblemática figura do Exu⁶⁰ na cultura brasileira – tendo em vista melhor situar o clímax da trajetória da personagem. No candomblé os Exus assumem o papel de intermediário entre os deuses e os homens, mostrando-se como mensageiro divino. “Exu aparece então como tradutor das palavras divinas, por isto ele introduz o acaso na ordem do mundo; enquanto intérprete das mensagens divinas, ele detém um poder de avaliação, que lhe permite alterar o destino dos homens (ORTIZ, 1999, 127)”. No entanto, no Brasil, os Exus foram demonizados pelo catolicismo em tempos idos, assim como ainda hoje o são pelas igrejas evangélicas (Cf. STEIL, 1997).

Conforme salientado, o poema não cita os Exus, mas sabemos que a personificação dele – enquanto aquele que altera o destino – é presente no imaginário popular. Tanto é assim, que a busca por espaços do Candomblé e da Umbanda são comuns no trânsito religioso do brasileiro (e, sobretudo no final da primeira metade do século XX – de quando o poema foi divulgado). Uma vez não conseguindo algo no espaço então tido como oficial (o da fé trinitária) busca-se nos officiosos (os cultos de matriz afro-brasileira) e é sobre esta pauta com o ‘Diabo’ que a Igreja tanto asseverou contra. Percebemos na tônica do poema a presença deste imaginário rondando as entrelinhas. Rolim (1965, p.17) assevera – em seu pensar prenhe de preconceito proveniente da época - sobre este perfil do catolicismo popular que “... carrega consigo um sem-número de novas necessidades psicológicas, nos desajustes emocionais e nos problemas de afetividade que, por sua vez, impelem os fiéis à religiosidade de tipo biológico”. E este catolicismo, apoiado nas forças cósmicas e biológicas, a Igreja de então não suportava.

⁶⁰ Que não um Deus, mas não desfruta da mesma posição dos outros orixás. Associando-se a intermediar os homens e os deuses.

Todavia, o poeta não avança nas peculiaridades do pedido de Felismina, abruptamente o cita e logo já começa o processo de condenação⁶¹. Impossibilitando, destarte, avançarmos no entendimento pormenorizado da referida conjuntura.

Antes um raio a partisse
E a língua voasse fora,
Do que soltar tanta asneira
Naquela maldita hora,
Pedir um filho ao diabo?!
Se lhe viesse um de rabo,
O que ia fazer agora (p.267)?

O certo é que o direcionamento do poema toma a diretriz da pretensa-ortodoxia católica de então, onde o inimigo de Deus foi invocado e isto não poderia ocorrer. Deste modo, o Diabo passou a representar o limiar entre os desejos de Felismina e de Deus. Antagônicos em si, o poeta procura solucionar e apresentar uma saída para os jogos de interesses de ambos (do humano e da divindade – impresso nos costumes).

2.3 A superação dos desejos antagônicos: a medida da imagem da submissão

É fato no poema, a lógica do costume religioso impresso na diretriz do poeta não reconhece a imagem da mulher enquanto ser desejante. Não reconheceu a sua demanda. Leloup (1996, p. 86) apresenta uma conceituação interessante sobre a demanda e que queremos nos apropriar – “A demanda é mais do que uma necessidade. A demanda é um pedido de reconhecimento.” E exemplifica:

Do mesmo modo, quando amo alguém, posso suprir todas as suas necessidades materiais, suas necessidades pulsionais e me esquecer de responder ao seu pedido de reconhecimento. Algumas vezes, quando casais conversam, o homem diz a mulher: “Você tem tudo o que precisa. Você tem a casa de seus sonhos, tem jóias, o que você mais quer? Dou-lhe tudo aquilo que necessita e, entretanto,

⁶¹ Reflete Delumeau (2003, p. 161)“São Francisco de Sales previa que “os bem-aventurados aprovarão com alegria o julgamento da danação dos reprovados, como o da salvação dos eleitos”, Antes dele, Santo Tomás de Aquino tinha perguntado se “os bem-aventurados Tem compaixão pelo sofrimento dos condenados” e “se ele se regozijarão das penas dos ímpios”. Como percebemos esta dinâmica de satisfação comporta o imaginário do poeta em sua instância católica .

você não está contente”. Este homem responde as necessidades de sua mulher, mas não escuta a sua demanda, não a reconhece (p. 86-87).

E o mesmo ocorreu com Felismina, Deus não escutou a sua demanda, mas antes a ignorou. E não serve aqui o frouxo argumento do poeta em sua tentativa de defender o argumento da tradição dos costumes religiosos, uma vez que ela muito pediu, e pediu “todos os dias”. As linhas são portadoras de contradição, pois na terceira estrofe diz “Quem pede a Deus e tem fé/dera dado, tarde ou cedo” e na nona estrofe que “Deus assim não quis”. Portanto, o discurso do poeta não é linear, não avulta-se uma ortodoxia, uma verdade, nele há confusão. Em verdade, este pensar do poeta reflete a visão de Deus na religião nordestina que, segundo Hoornaert (1969) é cheia de fatalismo⁶². Por sinal, em uma de suas pesquisas foi coletada a mesma expressão que o poeta, por ora, lança – “Quem quer o que Deus quer tudo tem. (HOORNAERT, 1969, p. 590)”. Por este modo, apoiado pelo fatalismo, o poema se coloca numa situação lógica embaraçosa onde, em meio à contradição o poeta não titubeia em lançar sobre a personagem a culpa pela ausência da graça – procurando encobrir (de modo inconsciente? – não sabemos) a fragilidade acerca dos limites do poder de Deus. Como que anulando (se é que é possível) a sentença divina que o próprio poeta em meio ao relato apresenta: “Deus assim não quis”.

No início do relato da possessa gravidez o poeta usa do argumento da hierarquia, segundo a retórica, para justificar o poder de Satanás.

Caíra a negra sentença
Por sobre a pobre mulher
O diabo também tem a força
Tudo faz quando bem quer,
Felismina daria à luz
A quem não gosta da cruz-
Um filho de Lúcifer (p. 267)!

⁶² Temos de recordar Delumeau que de suas pesquisas reporta - sobre o processo cristão de pensar a divindade e que por aqui similarmente ocorria: “Um Deus infinitamente bom, entretanto, une terrivelmente, essa é a imagem do todo poderoso que a pregação católica propôs incessantemente aos fiéis, até o século 19 e inclusive. E essa imagem, como vimos, era conforme àquela que habitava a própria elite religiosa. Portanto, seria seguir uma falsa pista que distinguir duas linguagens eclesiais fundamentalmente diferentes: uma consolatória dirigido os devotos, outra ameaçadora para uso das massas. Na realidade, consolação e ameaças coabitaram em cada um dos dois tipos de discurso”(op. cit, p. 143).

Desde os tempos memoráveis da colonização os jesuítas já tratavam da força e do lugar que o demônio ocupava no solo brasileiro; diziam que precisavam combater os poderes demoníacos que estava por toda a parte e se mostrava através das forças da natureza (LEITE; MÔRA, 2008, p. 6). O posicionamento do Diabo assume aspectos hierárquicos. Como lembra Perelman (2004, p.387) “(...) a hierarquia das pessoas acarreta uma hierarquização de seus sentimentos, de suas ações, de tudo quanto dela emana”. E tanto na trajetória da história do Diabo, quanto no poema, o Diabo emana força. E assim como no imaginário disseminado pelos jesuítas coloniais o poeta recobra cuidados para com o pai da astúcia.

A demanda da personagem é abafada pelo relato a meter medo (tratando da possessão demoníaca). De modo muito astuto o poeta continua com a tática do abafamento chamando a atenção do leitor para as peculiaridades do poder do demônio.

Pois desde a hora maldita
Sentiu uma cousa estranha
Algo anormal, diferente,
Movia a sua entranha
A barriga foi crescendo
E ela foi logo vendo
Que aquilo não era banha.

Numa noite ela estava
Triste como a noite fria,
E uma voz dentro dela
Nestes termos lhe dizia:
- Mãe! Me bote pra fora
O calor aqui devora
Estou sentindo agonia (p.268).

Apesar do aspecto jocoso contido na estrofe que diz “E ela foi logo vendo/ que aquilo não era banha” – quebrando, destarte, o aspecto soturno de apavoramento – o poeta usa do artifício do ritmo como suporte retórico onde o impacto do pavor e do alívio (aqui motivado pelo riso) se contrapõe gerando, assim, uma espécie de choque térmico nos ânimos (capaz de manter a atenção do leitor)⁶³. O poeta não abandona a trilha moralizadora em que os poemas do cordel disseminam. Uma moral pautada pelo uso do artifício do medo, assim podemos constatar na descrição do avanço da gravidez:

⁶³ A mesma tática se mostrará nas outras estrofes.

Era uma cousa medonha
Na barriga o troço mau,
Esperneava e pulava,
Dizia: que coisa pau!
Eu quero sair daqui
Ainda hoje não comi!
Quero um balde de mingau! (p.268)

O artifício do medo chega ao clímax em estrofes futuras, no desfecho do poema, onde a figura monstruosa do diabo salta de Felismina.

Tinha dois chifres na testa
Um rabo muito comprido
Os seus olhos cintilavam
O padre já prevenido
Fazendo o sinal-da-cruz
Disse: em nome de Jesus
Diabo, tu estás vencido (p.269).

O “(...) diabo, propriamente dito, se apresenta no Brasil na configuração humana e animal (gato, cachorro, etc.). Sob a forma humana, sua aparência se diversifica... (LOURENÇO, 2009, p. 2)”. Apropriando-se do imaginário popular o poeta confirma neste mesmo imaginário, com os aspectos de terror, o que é conveniente confirmar: o diabo traz dor e sofrimento. E isto se pode constatar em suas atitudes: esperneava e pulava, falava já dentro da barriga ocasionando pavor a parturiente. Assim como na hora do trabalho de parto a própria parteira auxilia na perpetuação do imaginário sobre o diabo pintando-o como um jaguar, animal feroz que (na hora da tentativa do parto) quase lhe arranca o polegar⁶⁴. O cenário estava montado e o diabo está pronto para ser vencido quando a parteira manda chamar o padre – personificação da influência e do lugar da Igreja na diretriz doutrinária e moralizadora do poema.

Quando o vigário chegou
Disse para o sacristão
Segure ai o rosário
Que eu vou espantar o cão
Façam o sinal-da-cruz
Chamem o nome de Jesus
Invoquem de coração.

⁶⁴ Conferir o poema das páginas 268-269.

E pegou da água benta
E jogou em Felismina
Esta deu um grande grito
E disse que triste sina!
Seu padre, por Deus eu rogo
Que tanto já me amofina (p. 269).

E ai está dado a chave de leitura deste subitem: Deus (no caráter doutrinário de moralizador do costume religioso) submete o desejo de Felismina pela dor, não pelo convencimento. E esta por necessidade se resigna. E isto é um ponto deveras saliente para o entendimento dialógico da cultura popular – donde se desdobra a fonte compreensiva e articuladora do cordel.

Sabemos que Felismina muito sofria, o poeta relata isto. E foi pela dor que ela pede socorro. Em nenhum momento é citada uma conversão de fato da personagem em conformidade com o que apregoava a pretensa-ortodoxia de então. Entretanto, o caminho apresentado para a mudança de Felismina é a dor - perfazendo a ideia de que se algo não é feito por consciência é realizado pelo sofrer. E sobre a alma de Felismina, seus sentidos, etc., o poeta se cala, silencia. Felismina não aparece, ela não conta. O que conta é a lição moral que está sendo desenvolvida.

O silêncio, numa perspectiva feminista, é tido como uma atitude que perpetua o processo de encobrimento da subjetividade feminina presente a longo tempo na história ocidental (Cf. AQUINO, 1997, p. 39-43). Donde somente no contemporâneo recente, a ideia de emancipação e liberdade floresce. Em que pese, o silêncio da personagem reflete o posicionamento de conformidade com a conjuntura social, que imprime suas marcas na religiosidade do nordestino (HOORNAERT, 1969, p. 594). Neste âmbito os “bons conselhos” que vão de encontro à manutenção da conformidade no tangente aos acontecimentos do cotidiano da vida são valorizados. Destacando-se o sentido de apreço do homem em relação à obediência à lei da religião, onde o que se avulta é o sentimento de submissão (HOORNAERT, 1969, p. 589) ⁶⁵.

Ora, o poeta atravessa um campo delicado da moral, uma vez que o imperativo da ordem, da doutrina, avança sobre a vida da personagem mantendo a estrutura tradicional da resignação – dando cabo a ideia de que o cordel é

⁶⁵ “Apreciar: Qual é então a atitude diante da lei? É uma atitude de respeito e submissão. A expressão apreciar traduz bastante este sentimento. Mas apreciar não é gostar, é mais distante. A missa eu aprecio, eu acho bonita...”

conservador⁶⁶. No entanto, esta ordem não está condicionada a subserviência de alguma pretensa-ortodoxia.

Ora, o que se avulta nestas linhas do cordel é que a mulher em seu desejo quebra esta ordem e esta, por sua vez, é restabelecida pela dor, não pela conversão. Se usássemos as vertentes marxista diríamos que a opção do poeta é pela repressão, uma vez que a ideologia não bastou.

Felismina não é detentora de um mau-querer – quer simplesmente a Felicidade. O cordel poderia seguir uma linearidade cristã onde a conversão sincera é que restabelece a dignidade do pecador, mas não o fez. Haja vista que uma conversão não sincera sempre foi execrada do protótipo humano desejado pelo cristianismo. Afinal, somente quem tem o coração inocente e as mãos puras verá a face de Deus, como proclama o Salmo 23, 4. O catolicismo penitencial, que, como diz Comblin (1969, p.56), marcou presença no solo brasileiro “se encontra mediante a conversão dos pecados. A confissão feita ao monge inaugura uma vida de penitente. Cabe ao monge atribuir à expiação, proclamar a indulgência de Deus, e inaugurar uma vida nova.” A dinâmica da conversão e da penitência não aparece. Dando a entender que esta não é a tônica do enredo.

Em virtude disso, a poesia do cordel deixa que estas imagens, turvas e ilegítimas do ponto de vista da ortodoxia (desde que subservientes), convivam sem levantar problemas.

Neste caso, as análises reducionistas dos estudiosos do cordel contariam o global do enredo, a sua conclusão, a “moral da história” (como dizem os roteiros dos contos infantis), e não lidariam com as imagens que estão em sua margem – pensando o cordel com uma linearidade determinante. Já os poetas do cordel (de modo consciente ou inconsciente? – não sabemos)- distante da ortodoxia católica que por tradição excluem aqueles que não estão em seu protótipo⁶⁷-, aceitam e acolhe o diferente – desde que submisso (conforme aqui delineado). E esta

⁶⁶ E isto se justificaria, em tempos idos em Portugal, por exemplo, onde o Cordel pra ser publicado deveria estar afinado com os ideais do Estado e dentro dos padrões permitidos pela Santa Inquisição. Sendo assim, não dá para afirmar que os escritos de então tinham a alma e o pensar do poeta e do seu povo em suas linhas. Por outro lado (no hodierno) em tempos de liberdade religiosa se o cordel insiste em manter uma regularidade moral e religiosa só pode ser por fatores de costume, uma vez que a Igreja já não detém poder jurídico sobre a vida das pessoas – assim somos tentados a pensar (Cf. SANTOS, 1987).

⁶⁷ Veja a pesquisa “Sexo, desvio danação – as minorias da Idade Média” de Jeffrey Richards que aborda como que a Igreja, a partir do século X, elaborou um projeto de protótipo humano onde o ideal para este consistia em ser cristão, heterossexual e sadio. Deste modo os hetéricos e não cristãos (bruxas, judeus, mulçumanos...), doentes (leprosos) e os “diferentes” (pederastas, prostitutas, etc.) estavam destinados oficialmente ao convívio em espaços distantes da cidade, a exclusão do convívio social.

submissão pode ser compreendida pelo seu modo de vida, já resignado as intempéries do tempo, aos mandos dos coronéis, ao descaso do Estado, a ausência da Igreja, a uma visão fatalista de Deus...

Essa construção, atrelada à vida e não à ortodoxia. Como um bom ouvinte das ruas, andarilho dos mercados e participante da vida de seu povo, o poeta entra em sintonia com os seus, captando, desta forma, as suas almas e as reproduzido, segundo a lógica interna do cordel, as suas entranhas. Deste modo, o poeta resguarda esta alma na vida dos seus personagens, seus tons e manifestações peculiares (mesmo que depois venha a abafar estas).

O poema termina com um clima muito religioso, firmando, assim, a tônica da construção discursiva. Onde a imagem do padre e o medo se apresentam como parte do roteiro disciplinador da ordem eclesiástica⁶⁸.

Todo mundo ajoelhou
E evocaram a Jesus
O padre fez oração
E mostrou a ele a cruz
O moleque deu um estouro
E zurrou que nem um touro
E sumiu da nossa luz.

Dentro da casa ficou
quase todos assombrados
Ele deixou após si
Um [cheiro?] amaldiçoado
Todos sentiram de chofre
Fedo[r] de chifre e enxofre
E casca de ovo queimado (p.269).

Por fim, deveras relevante é o modo como o poeta termina a sua narração, ao dizer:

Leitores, vou terminar
Esta minha narração,
Quem não comprar este livro
Vai sofrer perseguição
Qualquer filho que tiver
Por ordem de Lúcifer
Nasce aleijado ou anão (p.269).

Caminhando, destarte, nas trilhas do imaginário nordestino que reza com solicitude aos céus a graça de ter um filho com saúde, assim como reza a já

⁶⁸ O tema do medo trataremos no próximo capítulo – quando será mais pertinente.

apresentada oração a Nossa Senhora do Bom Parto, suplicando para que nada de ruim pudesse acontecer com o nascente.

2.4 Considerações finais

Os poemas marcados pelo signo da religião não significam que comungam singularmente com a ortodoxia clerical – conforme assinala Brandão (1990) e outros. O presente poema é manifestação clara do que afirmamos.

Este poema, assim como muitos outros contidos na coletânea da Casa de Rui Barbosa (como, por exemplo, *Os martírios de Rosa de Milão* e *a História da Imperatriz Porcina*), se mostraram, no contato que tivemos com eles, carregados da simbólica católica. As análises trouxeram a observação de que eles comungam com muitos elementos da pretensa-ortodoxia, mas não em uniformidade. Por isso é que os intitulamos de poemas assonantes.

As características deste tipo de movimento interno captado em poemas são, em linhas gerais:

- Uma cosmologia muito próxima das produzidas pelas pretensas-ortodoxias. Lembrando que ela nunca será igual.
- A presença de uma ética rigorosa, que procura congregar o homem nas práticas sociais vigentes (não necessariamente em conformidade com o apregoado com as pretensas-ortodoxias).
- Uma teologia sistemática sobre dogmas de fé sem atrelar-se a particularidades das definições (acolhe-se o geral da dogmática, como: Deus é pai; mas sem distinguir claramente as peculiaridades de cada uma das pessoas da Trindade, etc).

Na Antologia de Manoel Cavalcanti Proença (1986) encontram-se outros poemas nos quais podemos corroborar o que acima defendemos, a saber: *Os martírios de Rosa de Milão* (de Teodoro Ferraz da Câmara) e *A História da Imperatriz Porcina* (de João Martins de Ataíde). Enviamos a análise dos mesmos para publicação.

CAPÍTULO III: O CONFLITO QUE CONVIVE COM AS DIFERENÇAS – ANÁLISE DE A MALASSOBRADA PELEJA DE FRANCISCO SALE COM O NEGRO VISÃO

3. As mudanças temporais e o seu impacto no cordel religioso

*A malassombrada Peleja de Francisco Sales com o Negro Visão*⁶⁹ de autoria de Francisco Sales Arêda⁷⁰ (PROENÇA, 1986, p. 304) comporta a fina percepção das mudanças temporais manifestas pela infiltração do protestantismo, da secularização e da nova consciência católica que se destoa do percurso dos demais poemas anteriormente estudado onde, a presença dos signos católicos – apesar de assonantes (e nisto não puramente ortodoxos) – não são vultuosamente contestadores dos ditames da pretensa-ortodoxia. No poema em questão, pelo contrário, existe uma crítica que permeia a construção das idéias acerca do conhecimento religioso (consciência) e que perturba a ordem costumes da percepção da história das verdades religiosas na vida do nordestino. Este poema tem aspectos assonantes e seculares (conforme será explicitado no próximo capítulo).

O poema relata o caso de um cantador de repente/peleja de nome Francisco Sales (F.S) que, já havendo largado a arte, é convidado por um amigo para se apresentar em uma festa de São João. Lá chegando depara-se, posteriormente, com um negro muito estranho que lhe mete arrepios. Este negro o provoca para uma disputa que, a contragosto, é aceita. Pautado numa curiosidade F.S procura se asseverar da identidade daquele negro, que ele intitula de Negro Visão (N), vindo a descobrir que se tratava do diabo em pessoa. Nisto adentra a peleja onde F.S ataca

⁶⁹ “Texto do folheto da Coleção OL, publicado sem indicação e local e data. Registrado no Catálogo, Tomo I, sob no. 886, onde consta como autor Francisco Sales Arêda (PROENÇA, 1986, p. 48)”..

⁷⁰ “Francisco Sales Arêda, natural de Campina Grande (PB), em 1916. Transfere-se, em 1927, para Caruaru, agreste pernambucano, onde atuou como cantador de viola, fotógrafo de feira (lambe-lambe), e vendedor de folhetos. Cantou de 1940 a 1954, quando abandonou a viola, dedicando-se, exclusivamente, à poesia de composição. Esses poetas conhecidos como poetas de bancadas ou de cordel - pessoas que escrevem folhetos rimados, tradicionalmente vendidos em feiras populares, onde são expostos dependurados em barbante. Publicou o primeiro folheto em 1946 - *O casamento e herança de Chica Pançuda com Bernardo Pelado*. Como os bons poetas, percorreu várias temáticas: aventura – *As preseçadas de Pedro Malazartes*, em que aborda a astúcia e a malandragem; cantorias, desafios e emboladas - *A malassombrada peleja de Francisco Sales com o Negro Visão* (PINTO, 2010)”.

o diabo não por meio de argumentos em diálogo, mas com a imposição do olhar religioso católico acerca da identidade demoníaca – plasmada em meio ao preconceito. O diabo, por sua vez, sem atentar para questões religiosas, procura chamar o poeta para a qualidade da arte da peleja sem atrelar-se a questões religiosas – o que não acontece na postura de F.S. Fazendo com aquele, cansado de falar com quem se mantinha absorto em meio às suas convicções religiosas, vá embora por espontânea vontade sem o uso do exorcismo, como era costumeiro em poemas deste tipo.

3.1 Avulta-se o dilema da consciência

O poeta havia largado a arte da cantoria (diz o poema logo em sua introdução), mas volta a cantar em uma festa de São João a pedido de um amigo. O diabo, neste íterim, aparece propondo peleja. O poeta, sem vontade devido à estranheza que a figura lhe imprimia, aceita (mesmo assim) o desafio e pede permissão a Deus visto que a figura do Negro lhe metia calafrios. De chofre o diabo diz:

N. Ligue o fio umbilical
Na esfera mentalista
Dentro do quadro da sorte
Com sistema realista
Desdobrando a consciência
Em busca de uma nova pista (p. 306).

É visível que o mestre da astúcia solicita ao poeta a honra do uso da consciência enquanto capacidade argumentativa. Prova disto é que, mais adiante – quando interpelado pelo poeta - Satanás diz: “Eu quero é cantar repente/ e dar-lhe uma lição (p. 306)” e “(...) Cante mesmo se souber/ e se defenda no grau/ se tiver cantiga bote/ ou entregue o lombo ao pau (p.308)” e mais (criticando a ausência de conhecimento desprovido do sentido religioso – conforme desejaria o diabo em relação à fala de F.S):

Arre com tanto pedido

Deste cantor tão teimoso
Só fala em santo e rosário
Isto é que é ser caviloso
Nem canta e só dar maçada
Com este abuso horroroso (p. 310)

Por outro lado o poeta caminha na dinâmica de uma dada consciência doutrinal e isto se pode comprovar pelas suas investidas contra o diabo ao evocar os ensinamentos da fé católica ao maltratar o diabo:

F.S Credo-em-cruz Ave-
[- Maria
Mãe de Cristo redentor
Este negro é o demônio
Inimigo traidor
Que anda desacatando
Os filhos do criador (p. 306)

A imagem do demônio aqui presente é a mesma, conforme citada no poema anterior (capítulo II) que domina o imaginário cristão ocidental de maneira costumeira desde o medieval. E a Igreja, sobretudo com a Reforma e o renascimento foi cuidadosa em ensinar aos seus fiéis a prática de desmascaramento dos demônios (SYEIL, 1997, p. 3).

E por aí segue (acompanhado de pedidos de socorro para os céus) os impropérios de F.S para com o N. Este posicionamento relutante no que tange a aproximação com o demônio ou àquilo que o representava, se deve à tarefa da catequese onde, para o diferente ou para os afastados das verdades religiosas é reservada a definição de seguidores do diabo – tendo em vista a intenção da hierarquia católica intenta em estabelecer a sua hegemonia (CAMARA NETO, 2002, p. 3).

O diabo, por sua vez, se sente incomodado com tanta devoção do poeta. Porém este incômodo não se deve ao fato da devoção propriamente dita, mas somente porque o poeta, em sua devoção, atrapalhava a arte da peleja (coisa que o diabo não queria). É por isto que ele diz:

N. Você já vem com parolas
Como fez Joaquim sem fim
Botando santo no meio
E me chamando ruim
Fazendo a mesma besteira

Para ver se ataca a mim.

(...)

N. Eu não lhe empato
você ter lá a sua devoção
nem fazer seu fraseado
com santos e oração
eu quero é cantar repente
e dar-lhe uma lição (p.306).

Por estas linhas percebemos nitidamente a presença do dilema da consciência. Entendemos aqui consciência enquanto conhecimento que se dá sobre si e sobre o mundo. Como se depreende: “O processo do conhecimento não é, pois, uma ocorrência unilateral; ao contrário, faz-se na intersubjetividade, na interação entre os homens, na relação que se estabelece entre eles (LIMA, 1999, p. 52)”. Bakhtin (2006) formula o conceito consciência atrelado à dinâmica da ideologia, por onde o indivíduo a forma em conjunção e na inerência de sua pertença a uma classe social. O homem é um ser social e, como tal, formula desta interação social o seu conhecimento acerca do mundo e de si mesmo. Cai a laço notar que a consciência/conhecimento tramitada no cordel se faz nos limites do que a vida comporta. Portanto, para entendê-la se faz necessário perscrutar os movimentos da história de então, da cultura, das idéias.

Diversamente de Bakhtin (2006) e do posicionamento marxista, a teologia católica diz que por consciência entende-se algo que vai além do mero ato de conhecer, de organizar as idéias. Recorda que “é papel da consciência elaborar, agrupar, organizar, coordenar, e comunicar informações (BACH, 1985, p. 99)”. Em seu ir além do citado apresenta o discernimento como o cerne da mesma, assim constituindo-se:

Discernimento, é assim que a espiritualidade cristã denomina a forma de conhecimento típico da consciência. Discernir é “ver através de”. É ver o essencial através da parede maciça das ilusões e das sombras. É uma atividade que leva o homem ao contato com a fonte, donde todo o ser toma a sua origem. É um modo de se colocar em estado de oração. Por meio dela o espírito do homem se coloca ao alcance e sob a radiação da “luz” que vem do centro do universo. Por seu intermédio o homem mobiliza a totalidade dos seus recursos. A consciência gera, pois, o conhecimento e a ação total (p. 100).

O poeta, desta maneira, mediante o seu personagem (que é ele mesmo) não está deslocado desta compreensão acerca do conhecimento. Mas é bom asseverar que a concepção da espiritualidade cristã encontra-se dentro do que a contemporânea filosofia vem mostrar como insuficiente - visto o seu caráter de apego a elementos absolutos. Conforme recorda Carvalho (2009, p.8): “Habermas refuta a instância plenamente ideal (na qual os conceitos existam em sua pureza e integridade)”. Uma vez que esta, não poucas vezes, se manteve como justificadora de modelos sóciopolítico que se legitimam contra o diálogo permitindo, destarte, a existência de estruturas petrificadas na subjetividade de uns em detrimento de outros.

Deste modo, o discernimento (enquanto busca pelo absoluto das essências) pode ser entendido como uma opção por uma verdade dada em meio à fidelidade (BADIOU, 1995, p. 54).

Na *Malassombrada* a consciência se delinea duplamente – conforme anteriormente tratado. E esta particularidade é de suma importância para esta tese por servir de limiar entre poemas que evocam (uma) certa proximidade com o patrimônio da fé católica (os assonantes) e os poemas onde a postura religiosa caminha pela via da autonomia do pensamento (conforme observaremos no capítulo seguinte). São importantes, todavia, porque trazem de modo sutil a contestação às verdades de fé atrelando-se a conceitos protestantes e seculares acerca da interpretação da mesma. E isto nos chamou a atenção vista a dissertação de mestrado de Vasconcelos (2005), *Os Nova-seitas: a presença protestante na perspectiva da Literatura de Cordel – Pernambuco e Paraíba (1893-1936)*, que mostra como era o proceder dos poemas quando, no referido período, instigavam os árduos combates aos ditames protestantes.

Obstante ao percorrido pelos poetas (conforme analisado por Vasconcelos) em *A Malassombrada*, o poeta Arêda coloca na boca do diabo os melhores argumentos. Além do mais, este poema foge do roteiro vulgar dos demais, visto que no término na narrativa, há uma inovação, o diabo não vai embora sendo expulso pelas forças de Deus (exorcismo, invocação a Virgem Maria, etc.), mas por opção pessoal, assim como disse: “eu não canto mais porque estou dando fé/quem discutir com um doido/ é esgotar a maré (p.311)”. Abundando neste ato o que a retórica chama de argumento de incompatibilidade (Cf. PERELMAN, 2004, p.222). N.

percebeu que era impossível demover o cantador de sua renitência e esta é incompatível com a dialética que permeia a peleja.

E nesse momento o galo
Cantou saudoso e bonito
O negro se remexeu
Soltou um tremendo grito
Fez corrupio na sala
E se sumiu o maldito (p. 312).

A diferença marcante deste clássico está, justamente, no sentido de que o personagem se mostra frágil, piegas e o diabo, em contrapartida, se apresenta de modo polido, elegante, não rancoroso, cômico de seu desejo (que consiste na manutenção da peleja por simples prazer de pelejar). Diante disto se avulta a questão? Por que é que Arêda permite tal malabarismo? Por que ora usa dos recursos clássicos dos poemas sobre o demônio (canto do galo, fedor de enxofre, etc.), ora se permite alterar o roteiro tradicional (como é o caso da ausência do exorcismo, o estado alheio do diabo em relação à clássica preocupação com o ganho de almas, alheio as coisas fé...)? Tudo isso aponta para um sobressalto onde é fato: há um conflito de consciência que permeia a prática discursiva do poema. O problema é: são conflitos opostos (conforme apresentado na pesquisa acerca da recepção do protestantismo no cordel) ou seriam faces de um mesmo conflito (onde a voz do poeta e do diabo representaria o movimento de autocrítica em relação aos pressupostos da crença religiosa vivenciada internamente pelo impacto do tempo)?

Para tanto percorremos a idéia de conflito de consciência para, depois, adentrar na questão última levantada.

3.2 O conflito

Conflito, segundo o dicionário Houaiss (2001, p.45) refere-se a “1. Choque entre interesses pessoais e as obrigações profícuas de um indivíduo que exerce cargo de confiança. 2. Aquele que ocorre quando dois ou mais indivíduos têm interesse sobre um mesmo objeto”.

Ora, no poema há um conflito, mas não há um *interesse comum aparente* em relação ao mesmo objeto, e isto podemos provar vendo o percurso do personagem e do diabo:

- O poeta não deseja pelejar (a sua preocupação é manter-se firme na fé e distante do diabo); o diabo anseia por esta e somente por esta (imbuído no prazer estético);
- o poeta se detém em maldizer e a insultar o diabo que, por sua vez, recorda ao poeta que este deve versejar e não ficar restrito nas malquerenças que só atrapalham a arte da cantoria;
- o poeta se apega a questões religiosas para menosprezar o diabo que, por sua vez, solicita que o poeta deixe de lado questões religiosas (ficando claro que por elas não se interessa).

Outras estrofes dão testemunho desta divergência de interesses. E isto se pode perceber na construção dos argumentos onde F.S (que fala com o diabo) adentra a discussão, mas não finda uma sequer, sempre quem o faz é o diabo. O poeta, em contrapartida, sem levantar obstáculos argumentativos para o exposto pelo diabo, apela para os dizeres malquerentes da tradição religiosa em relação a este. Fazendo com que a dialética do argumento se perca, destacando-se o argumento do menosprezo.

N. Eu conheço a descendência
De Adão, Eva e Abraão
Moisés, David e Jacó
Mana[s]sés e Salomão
Mas nunca vi nenhum salvo
pelo valor da oração.

F.S. Se oração não valhesse
Jesus não teria orado
São Pedro e todos os apóstolos
Nenhum tinha acompanhado
A religião dos santos
Para abater o pecado.

N. O Cristo orou porque quis
Mas já tinha a salvação
E por isso qualquer um
Se meta nessa ilusão
Reze e não pratique o bem
Pra ver se tem o perdão.

F.S. Negro você me parece
Que foi materialista
Desse que só dá valor
No que pega e está na vista
Protesta toda a verdade
Difamador anarquista (p. 308)

O diabo, por sua feita, aproveita dos impropérios e coloca outra discussão na pauta inerente a estes, coisa que logo é abandonada pela visível falta de tato argumentativo do poeta em lidar com o apresentado. Em repetidas vezes o poeta se refugia tanto em dizeres da tradição religiosa quanto em solicitação de ajuda que espera vir do público (próprio daqueles que se vêm desfavoráveis e apelam para outros com fim de se restabelecer frente a algo que não consegue lidar) – comportando-se como um perdedor (e isto foge à dinâmica das pejejas).

F.S Meus senhores do salão
Cada um traga uma cruz
E vamos rezar o credo
No clarão da santa luz
Pra desterrar este negro
Inimigo de Jesus (p. 309).

O N. responde dialogando com o enunciado de F.S:

N. Você pensa que reza Santa e Cruz
Me faz medo de noite nem de dia
Se previna e chame por Maria
Para ver se ela te conduz
Faça força que hoje vim apus
De enfrentar um poeta em todo artigo
Não me assombro não corro e prossigo
Da forma que quiser eu também quero
De qualquer lado que vir eu lhe espero
Não há santo que lhe empate ir comigo (p. 309)

Este mesmo movimento é feito demoradamente nas páginas 310 e 311 onde, completamente alheio às falas cômicas e equilibradas do diabo, FS se comporta como um louco absorto em orações com pedidos de proteção.

Querendo ou não, se reconhece o conflito como um elemento importante da vida. É inevitável visto que ele processa todo o devir. No contemporâneo – pautado pela perspectiva organizacional – pululam fórmulas para a sua resolução. Mas o certo é que se faz necessário conhecer a amplitude do conflito para conseguir lidar

com ele (NASCIMENTO; EL SAYED, 2009, p. 50). E existem diversos tipos de conflito.

Olhando os posicionamentos conflitantes do poema podemos afirmar que o personagem F.S age de modo mais severo e declarado para com o diabo. É um conflito sentido onde há emoção em jogo. E esta se faz pelo sentir repulsivo que o poeta deixa transparecer em relação ao diabo que, segundo a tradição cristã, é sinal de perdição do gênero humano. E por este motivo o poeta se esquia da proximidade – visto que a própria tradição pede para manter a distância de Satanás (conforme proclamado e assumido no batismo no momento das promessas). Badiou (1995, p. 62) recorda que todo o conhecimento que se pauta pela busca de uma verdade exclui a noção de opinião (que é tida como algo que destoa da verdade “comprovada”). E isso observamos quando o poeta diz para o diabo: “Negro você não tem jeito/de se chegar da verdade (p.307)” e “protesta toda a verdade/difamador anarquista (p. 308)”. De fato, este é um conflito que se faz presente na área da tradição (conforme aponta NASCIMENTO; EL SAYED, 2009) – que, “pertencem à história e são àqueles que reúnem indivíduos ao redor dos mesmos interesses, fortalecendo a sua solidariedade (p. 51)”. F.S em estado de mal-estar chama os participantes da festa de São João para que sejam solidários com ele naquela disputa tentando neutralizar o diabo no combate por força da solidariedade daqueles. A questão é que das vezes que o poeta conclama as pessoas somente, no final, os mesmos comungam com este⁷¹ conforme diz a penúltima estrofe:

Todo povo que estava
Ali na reunião
Sentiu um cheiro abafado
De breu, enxofre e carvão
Rezaram o credo e o ofício
Da virgem da Conceição (p.312).

O Diabo, desejoso de uma peleja enquanto arte, se posiciona distante de um conflito declarado. Ele não estava pautado em uma noção de conflito particular entre pessoas (como assim se posicionava o poeta) ele queria era a arte e tão-somente a arte, como relata a estrofe:

Vim pra [a]qui sem ser chamado

⁷¹ Apesar de já ficarem assustado quando, no início do poema, avistam o Negro chegando na festa.

Porque gosto de cantar
Com cantador preparado
Recorde o que aprendeu
Se firme e cante animado (p.305)

Por seu turno, Badiou (1995, p. 62) recorda que é graças à opinião que a sociabilidade pode ser gerada. Desprovendo-se deste posicionamento F.S, por sua vez, recusa o acesso à sociabilidade das idéias promovidas pelo diabo. Negando, destarte, a comunhão com a novidade – assim podemos pensar em um primeiro momento.

Dentro da teoria do conflito (Cf. NASCIMENTO; EL SAYED, 2009, p. 52) o posicionamento de F.S seria tido como o que ocasiona consequências negativas, visto que favorece a percepção estereotipada do envolvido – no caso, o diabo que é recordado pelo que foi apresentado sobre ele de maneira degradante... E isto se pode perceber quando, entre tantas malquerenças pronunciadas, o poeta diz: “(...) inimigo traidor... (p. 306)”. Mesmo tendo o N. repreendido este olhar, que segundo este era equivocado – “e me chamando ruim/ fazendo a mesma besteira/ pra ver se ataca a mim (p.306)”.

Outro elemento que torna o conflito de F.S ser visto como negativo, é que ele procura tratar o diabo como perdedor, não porque aquele momento em particular da peleja o fizesse assim, mas por ser este (o diabo) simplesmente recordado como um eterno perdedor por ser inimigo de Deus e da humanidade. Neste sentido é produzido um perdedor, mesmo antes de uma discussão ter-se desenvolvido.

E, por fim, por desviar o foco do real objetivo da discussão – que era a peleja pela peleja.

Diversamente de F.S o diabo trabalha dentro do que os autores em uso evocam como maneiras condizentes de administrar um conflito (Cf. NASCIMENTO; EL SAYED, 2009, p. 54):

- *procura gerar uma atmosfera afetiva*. Em nenhum momento ele tenta seduzir o poeta, não fala em querer a sua alma (como o poeta o acusa de modo geral). Na verdade, o poeta se rege pela história da tradição e não tem a visão de pensar o momento. O Negro Visão, pelo contrário, enxerga o momento. E este exigia que ambos se debruçassem na arte da cantoria.

- *sempre esclarecendo as percepções*. Dialoga com o que ele observa como má percepção do poeta. Procura apresentar outro olhar sobre questões anacrônicas trazidas pelo poeta - como é o caso da revisão da noção de pecado original. O diabo dialoga. Permitindo outros olhares ao quebrar com o discurso que se impunha como unívoco por parte do cantador (Cf. PERELMAN, 2004, p. 147). Permite, sem induzir o poeta, que este contemple outros horizontes que poderiam libertá-lo daqueles pontos que o N. mostra como possuidores de contradição. O diabo dá pistas para que o homem possa construir uma noção positiva sobre si mesmo, rastreando o passado (no tangente à questão do pecado original) e propiciando, com a sua fala, que o homem reveja as incongruências de tal relato e posicionamento que o coloca como o único culpado de sua “queda” (figurada em Adão) ofertando, em contrapartida, a noção de que o culpado pela queda humana é o próprio Deus. Destarte, a fala do diabo propiciaria ao homem a noção de ganhos e não de perdas no jogo religioso. Por onde este não precisaria mais culpar e sacrificar-se por algo que não lhe é de sua responsabilidade – esta seria a consequência caso a idéia fosse aceita. Assim sendo, há nas entrelinhas uma negação da manutenção do argumento do sacrifício (que valida o mérito da aproximação com a divindade)⁷².

F.S não sabe ouvir⁷³ e é por isso que a peleja foi apontada pelo diabo sem sucesso, a ponto deste abandoná-la. E isto não se deu por incompetência deste, mas, conforme disse, “Porque estou dando fé/quem (sic) discutir com um doido/é esgotar a maré (p.311)”. Ora, o poeta não demonstrava interesse genuíno por quem procurava dialogar com ele. Tentava dirigir a conversa sem se importar para a condução lógica da mesma. Não demonstrava uma posição afirmativa, mostrando respeito para com o outro. Não sabia perguntar; as suas perguntas já tinham respostas prontas e estas estavam em discriminar o diabo. Por isto é que foi viável, dentro da teoria da administração dos conflitos, o distanciamento do diabo daquele cenário.

Segundo Nascimento e El Sayed (2009)⁷⁴ o conflito tem nove níveis. No poema, os níveis aparecem de modo claro:

O nível 1 corresponde ao estágio inicial (*discussão*), onde o conflito aparece com ares de racionalidade. De fato, o diabo é que assim propõe. Apesar de F.S não

⁷² “Na argumentação pelo sacrifício, este deve medir o valor atribuído àquilo por que se faz o sacrifício (PERELMAN, 2004, p.282)”.

⁷³ Melhor, não é que ele não sabe ouvir. Na verdade ele renuncia o fato de ter que abrir mão de sua verdade .

⁷⁴ Conferir os passos nas páginas 49 e 50 da respectiva referência.

desejar, também se envereda por tal, mas com desconfiança... antes de prosseguir quer saber a identidade do oponente:

F.S. Negro quem é tu assim
Com tanto estilo e linguagem
Me dizes de onde vens
Pelo mundo sem paragem
Qual é a tua procedência
Originada com margem (p. 305).

No nível 2 são feitas generalizações (quando se inicia o *debate*) – e é onde F.S chama o diabo de inimigo e traidor e este se vê incomodado com tal insulto.

No nível 3 está a parte das *façanhas* – onde os envolvidos demonstram grande desconfiança em relação ao outro e se resguardam na defensiva – é o posicionamento típico e constante de F.S.

As *imagens fixas* fazem o nível 4 – onde são estabelecidas imagens preconcebidas acerca do opositor. E isto acontece novamente com F.S. O diabo somente formula um parecer sobre FS (pautado na loucura) no final do enredo.

O nível 5 diz respeito ao sentimento de manutenção e persistência de um dos oponentes que, mesmo sem levantar argumentos consistentes, não se retira ou reconhece a sua falha – dificultando que a outra parte se retire. É o chamado *Lass of face* (“ficar com a cara no chão”). Tanto é assim que o diabo, cansado das incongruências de FS, se retira no final.

As *estratégias* comportam o nível 6. As ameaças começam a aparecer e a resolução e um fim claro, se perdem de vista. No caso é quando FS começa a querer expulsar o diabo pedindo apoio aos participantes da festa que, sobre esta questão, não se manifestam, a não ser no final quando rezam juntos depois do diabo ter ido embora.

A *falta de humildade* é o nível 7. A corrosão da função da peleja (enquanto arte) manifesta no nível 6 pelas ameaças de punição (expulsão) que avançam a ponto de F.S se posicionar cegamente em relação ao seu oponente que em nenhum momento procurou seduzir a sua alma, etc. Neste sentido a falta de humildade se faz presente na imagem do homem renitente em sua fé que é incapaz de fazer uma leitura da situação, diferente da que foi apresentada pela sua compreensão do catecismo.

O nível 8 se refere ao *ataque de nervos*, onde a autopreservação (no caso: a integridade da fé) é o que conta. De modo alucinado, o poeta produz uma imagem de si alienada do momento e recolhida nas orações de proteção. Invocando a Deus e aos santos numa constância só, se disparando em ladainha, onde o poema gera um clima de suspensão do raso diálogo que, até então, se mantinha a ponto de anular a presença do diabo.

Por fim, o nível 9 – intitulado de *ataques generalizados* – onde acontece a retirada de um dos oponentes ou quando um derrota o outro. Descumprindo a função da peleja, o próprio poeta não vence o diabo – visto que não consegue superar os seus argumentos. Somente diz, em caso último, que o diabo distorce a verdade, mas não diz em que medida e logo passa para um outro ponto. O diabo, uma vez esmorecido devido (a seus olhos) à “loucura” de F.S, decide se retirar.

5.3 Pensando a medida do conflito de consciência

Adentrando a dinâmica da consciência do poeta, diríamos ser esta renitente. É renitente em sua fé. Não a abandona, mesmo com a clareza da exposição do diabo.

A renitência da fé é manifesta na proclamação dos artigos do credo como se percebe na estrofe:

F.S. Mas eu creio em Deus pai e poderoso
Que criou o céu e [a] nossa terra
Também creio em Jesus aonde encerra
O poder de um astro glorioso
Um só filho do espírito venturoso
[o] divino cordeiro e inocente
que padeceu pelos homens cruelmente
foi perseguido, preso e arrastado
para com [o] seu sangue imaculado
nos livrar das ciladas da serpente (p.309)

Como dito, estas e outras passagens que reproduzem os artigos do credo estão dispostas ao longo de todo o texto. E a sua renitência comporta um cenário de auto-preservação, quando vê que o seu interesse, o seu mundo, pode ser modificado (BADIOUS, 1995, p. 58).

Na pesquisa de Vasconcelos (2005) os poetas populares também se mostram renitentes em sua fé ante as investidas protestantes. Os poemas por ela apresentados e analisados indicam que a poesia transcorre no sentido de mostrar o argumento protestante recebendo pronta contra-argumentação da parte do poeta popular. Mas há um diferencial entre os poemas analisados por Vasconcelos (quanto à recepção protestante pelo cordel) e *A Malassombrada*, aqueles são articulados a ponto de dar sustentação e valor para o argumento católico, enquanto que este dá vazão para a presença da dúvida assenhorada pela presença do protestantismo, do secularismo e da nova consciência católica de fé. Nos textos analisados por Vasconcelos, os protestantes, em seu usual costume de evocar passagens bíblicas para contestar a fé católica é confrontado pela resposta do urubu (simbolizando o padre e, sem dúvida, o púlpito da fé em que o poeta está inserido) que o responde também usando passagens da escritura (p. 65-67), onde o padre sempre saia em vantagem.

Em contrapartida, em *A Malassombrada* o diabo se abstém da preocupação com as questões de fé, delas não quer saber. Mostra-se como enjoado dos santos, de Deus, de gestos de piedade. É um satanás a moda Voltaire (1694-1778)! Toda a vez que F.S invoca o signo religioso, o diabo se expressa negativamente: “N. Você já vem com parolas (p.306)”; mostra-se com sinais de incredulidade: “N. Eu não ando atrás de reza/ que não sou padre nem papa... (p. 307).

Na perspectiva de conclusão é preciso chamar o que antes já fora proposto para ser solucionado, conforme disposto no item 5.1⁷⁵, que se especificam nos tópicos, 3.3.1; 3.3.2 e 3.3.3.

⁷⁵ Relembrando: *A diferença marcante deste clássico está, justamente, no sentido de que o personagem poeta se mostra frágil, piegas e o diabo, em contrapartida, se apresenta de modo polido, elegante, não rancoroso, cômico de seu desejo (a manutenção da peleja por simples prazer de pelejar). Diante disto se avulta a questão? Por que é que Arêda permite tal malabarismo? Por que ora usa dos recursos clássicos dos poemas sobre o demônio (canto do galo, fedor de enxofre, etc.) e ora se permite alterar o roteiro tradicional (como é o caso da ausência do exorcismo, o estado alheio do diabo em relação à clássica preocupação com o ganho de almas, alheio as coisas fé...)? Tudo isto aponta para um sobressalto onde é fato: há um conflito de consciências que permeia a prática discursiva do poema. O problema é: são conflitos opostos (conforme apresentado na pesquisa acerca da recepção do protestantismo no cordel) ou seriam faces de um mesmo conflito (onde a voz do poeta e do diabo representaria o movimento de autocritica em relação aos pressupostos da crença religiosa vivenciada internamente pelo impacto do tempo)?*

3.3.1 Contrariando o sentido de peleja

A trama do conflito, que por ora é tratada, vislumbra-se de modo saliente no próprio título do poema que trás o termo “Peleja”. Rodrigues Pinto (2009), sobre a questão, escreve:

(...) vale sublinhar a existência de um grande número de folheto que recebe o nome de "Peleja" ou "Desafio". Trata-se da forma escrita de uma disputa verbal real ou imaginária, em que os interlocutores se antagonizam. Esse tipo de folhetos está diretamente ligado às cantorias e as práticas de torneios verbais de disputas praticadas no Nordeste (p.210).

É claro que o poema em análises está circunscrito na segunda forma de escrita imaginária. E o processo da imaginação dos poetas é de muita criatividade. Grillo disse que: “É preciso considerar o perfil social do autor de folhetos, que revela, quase sempre, um homem de pouca instrução, mas com grande talento para contar histórias, dirigidas, em princípio, a comunidade na qual ele se origina (2008, p. 2)”.

Entretanto, não podemos tê-lo (devido à sua pouca instrução) por alguém que escreve ou organiza seus textos sem maestria; os poetas populares não escrevem à toa. São homens que atuam a partir de regras para compor os seus folhetos. Chamam para si a “coerência e coesão, ou seja, a articulação dos fatos, opiniões e ideias tanto do ponto de vista lógico quanto da concatenar ação pessoal (ABREU, 2004, p.205)”. Márcia Abreu oferece alguma chave de leitura para a composição de um texto de cordel que são, a saber em síntese:

- o acúmulo de personagens e tramas (uma vez que isto é desaconselhável por tumultuar o possível entendimento do leitor);
- também procuram centrarem-se em poucos personagens - separando-os entre bons e maus;
- usam para os seus personagens poucos atributos físicos e morais (permitindo, dessa maneira, que os seus ouvintes e leitores possam identificá-los com clareza);

Além dos itens acima dispostos sobre a composição do cordel, se faz necessário recordar as particularidades da elaboração da peleja ou do desafio, que

se resume nas seguintes características: apresentação dos que participarão da peleja, autoelogio, louvação, provocação e colocação do argumento (Cf. MARTINS et al, 2008, 28)⁷⁶.

Logo no início da peleja tradicional (ou escrita) o autor apresenta os que participaram da disputa. Vale ressaltar que no texto escrito, diferente das disputas que acontecem entre cantadores distintos, muito se perde das cantorias conforme ocorrida de fato. Aqui não observamos nenhuma alteração no roteiro conforme foi desenvolvido tradicionalmente.

É muito comum que o autor procure se autoelogiar. Aqui percebemos uma inversão no roteiro clássico, visto que Âreda em vez de colocar elogios sobre si mesmo na boca do personagem F.S, emprega os mesmos na fala do diabo. É o que mostra a seguinte estrofe:

N. eu venho dos hemisférios
Zodiacais do destino
Nasci de três planetas
Em um Globo palatino
Sou livre igualmente o vento
Faço tudo o que imagino (p. 305).

É comum nas pelejas que o autor trace estrofes levantando louvação. F.S o faz evocando Deus, a Virgem Maria e os santos. Neste tópico também não há novidades, isto é, mudanças.

O quarto elemento que compõe a produção das pelejas é a provocação do adversário com perguntas e fanfarrônicas. É certo que F.S é que começa a levantar questões, mas quanto às fanfarrônicas estas deixam a desejar. Como partícipe da peleja o diabo também levanta questionamentos, mas não fanfarrônicas, se mostra, outrossim, muito polido. Outra forma de provocação muito usual é aquela mantida pelos cantadores alfabetizados que faziam com que os analfabetos perdessem espaço devido aqueles conhecerem temas “mitológicos, astronômicos, geográficos, históricos, etc. (Cf. MARTINS et al, 2008,p. 31)”. Ora, o único tema que F.S conhece é o da religião, mostrando-se ignorante nos acima citados. Diferindo deste, o diabo apresenta-se como grande conhecedor, basta observar a estrofe a seguir:

N. Sou filho de 2 cativos

⁷⁶ Os tópicos abaixo são elencados na referência citada e aqui sintetizada.

Do país dos sofrimentos
Já tenho 300 anos
Conheço todos relentos
Moro nos 32 pontos
Que forma a rosa dos ventos (p.305).

Aqui, novamente, percebemos uma mudança no convencional e, diga-se de passagem, favorável ao diabo. Tanto é favorável que o próprio título do poema já mostra o poder do conhecimento de satanás ao intitulá-lo de Negro VISÃO.

E, por fim, diz Abreu “tende a vencer nos repentes quem fixa melhor o assunto do debate”. E o interessante é que Âreda não fornece, de fato um vencedor. Divergindo, assim, do convencional onde o diabo (representante do mal sempre perdia para o representante do bem). Esta manutenção de conformidade moral não é levantada, uma vez que o dito bem não venceu o dito mal.

Ora, no cordel convencional não há espaços para a ambiguidade, mas aqui houve. Uma vez que, conforme assevera Abreu, “personagens ambíguos ou conflituosos não encontram lugar nessas composições. Não é de se estranhar, portanto, que não haja versão nordestina para MacBeth (2004, 209)”. E a dita disposição dos personagens não é à toa, o intuito nos cordéis é fazer com que possa deixar claro que os personagens - identificados como bons ou maus – recebam o seu quinhão no final do enredo; uma vez que “O folheto, portanto, participa do mundo no qual está inserido, denunciando a corrupção, protestando contra os maus costumes, estando em alerta para aquilo que o povo ama ou odeia, deseja ou detesta; nos seus versos, os males do povo encontram condenação (NEMER, 2005, p.2).” Pois que, “O herói do folheto deve servir como porta-voz dos hábitos e instituições nordestinas, realizando uma proposta ética em conformidade com o seu ambiente social. Isso fica bem claro no tratamento dado pelo poeta popular à oposição Bem e Mal (p.5)”. Neste sentido, percebemos este poema como anunciador histórico das mudanças que estavam ocorrendo (a presença da secularização) e que, neste caso, se refletiu na produção do cordel religioso (deixando suspenso um veredicto sobre o assunto).

Esta ruptura (in)consciente é deveras saliente e relevante. “Mas não se pode deixar de lembrar que, na poesia de cordel, há uma grande quantidade de personagens estrangeiros, astutos, trapaceiros, anti-heróis, que sobrevivem por expedientes e artimanhas que valem como alternativa para escapar do sistema opressor (GRILLO, 2008, p. 3)”. Neste sentido pensamos que, de modo inconsciente

ou não, o poeta em suas linhas de sobressalto imperioso, irrompe em criatividade; assim como criativa e dinâmica é a vida do povo em sua condução ética. Esta virada paradigmática do roteiro está de acordo com o que aponta Resende (2006, p. 2) que

transformações de gêneros discursivos refletem transformações nas articulações de momentos das práticas sociais a que se filiam. As transformações pelas quais passou o cordel são uma questão de como se articulam os momentos da prática e de que elementos da prática social são trazidos, articulados e internalizados.

3.3.2 Poemas sobre Satanás: alteração no roteiro clássico

O poema parece seguir o itinerário tradicional do gênero no modo como o diabo é tratado. Inicia o relato procurando ocasionar pavor nos ouvintes (até aqui nada de novo). Isto pode constatar mediante a introdução que diz: “Senhores quem é poeta/ está sujeito a encontrar com espírito maconheiro/ Cheio de truque e azar (p. 304). Observe o termo maconheiro usado não à toa, certamente – visto o preconceito do povo. Assim como o medo também é processado ao usar na estrofe segundo qual diz ter caído numa emboscada (p. 304); que se assustou pelo aspecto estranho e feio do Negro (p. 305); que o suor caiu pela testa e pelos arrepios sentidos ao ouvir o Negro falar (p. 305).

Todo o roteiro parece ser condizente com os tradicionais: medo (no início), diálogo e tópicos um tanto engraçados no desenvolvimento do poema. Cabe ressaltar quanto ao desenvolvimento que o diabo é sempre ridicularizado e vestido como inimigo da humanidade – conforme F.S mesmo apresenta. Ademais nos poemas tradicionais o próprio diabo encabeça no roteiro esta idéia presente no imaginário católico. Todavia, isto não ocorre neste poema – e aí está uma das quebras com o roteiro tradicional. Tirando a manutenção da figura do diabo em conformidade com a tradição cristã (dinamizada por FS), o diabo não assume os ares de maldade. É um espírito cômico de si, sem interesse por questões de religião, amante da capacidade argumentativa manifesta na peleja. Por sinal, muito condizente com a pesquisa de Migliavacca (2003) que estabelece paralelos comparativos entre Satã (da tradição judaico-cristã) e Prometeu (da cultura grega) onde expõe que “a ação satânica traz consequências irreversíveis ao curso da vida

humana, e a primeira delas é a consciência (MIGLIAVACCA, 2003, p. 38)". Observando um dos diálogos do N. com F.S podemos constatar este dilatar da consciência.

N. Essa sua natureza
Eu conheço a ela a fundo
Sou capaz de descrever
Toda a origem do mundo
Desde o mais potente ser
Ao mais péssimo vagabundo.

F.S Você faz parte da fera
Que iludiu Adão e Eva
Manchando a lei do dever
Com o fruto da reserva
Mas não pense que me arrasta
Para o caminho da treva.

N. Adão e Eva pecaram
Por uma contradição
Mas aquilo foi somente
Para haver a geração
Mesmo sem haver pecado
Não havia salvação.

F.S Mas a culpa de Adão
Foi por causa da serpente
Que atacou de surpresa
A pobre Eva inocente
E fez ambos se perderem
Pelo pecado somente.

N. Mas o eteno por ser
um juiz tão poderoso
para que deixou Lusbel
entrar no jardim mimoso
e botar Adão e Eva
no pecado rigoroso?

F.S Negro não seja tão
[ruim
querendo a Deus maltratar
Você sabe que Lusbel
Foi autor de todo azar
Por se ver perdido quis
A nosso pai complicar.

N. É certo que Adão tem
[culpa
porque a lei transgrediu
mas quando Lusbel pecou
e lá do trono caiu

pra não entrar no jardim
por que Deus não proibiu?

F.S E por que foi que
[Lusbel
quando ficou lá no trono
substituindo a ordem
de Deus eterno patrono
orgulhou-se e propôs guerra
querendo do céu ser dono?

N. Aquilo foi pra poder
Dar começo as gerações
Pois o eterno podia
Ter privado essas razões
Ms deixou Lusbel assim
Para cumprir-se as lições.

F.S Negro você não tem jeito
de se chegar na verdade
mas eu vou tirá-lo agora
com o credo da trindade
para nunca mais zombar
do grande deus de bondade (p. 306 e 307).

A temática do pecado original é chamada para a discussão. A fé cristã reza que “o pecado entrou no homem (GS 13, 239-240), causando nele um profundo desequilíbrio (GS 10ª, 230; 13b, 240); vulnerou a liberdade (GS 17, 249) feriu a vontade (GS 78 a, 466), obscureceu e enfraqueceu a inteligência (KLOPPENBURG, 1969, p.278)”. O pecado original consiste no ato de soberba e desobediência do homem para com Deus. Aquele quis ser como Deus. Com este ato volitivo dos primeiros pais, segundo a fé cristã, o pecado se estendeu a toda a humanidade. Assim, na dinâmica da teologia cristã, “A maioria dos Padres estavam de acordo em afirmar que o pecado original se transmitia não por imitação, mas por propagação, e entendeu propagação como sinônimo de geração (KOSER, 1961, p. 44)”.

Ora, os pelejantes – partindo de FS.- abordam a culpa do surgimento do pecado original que pôs toda a humanidade no *pecado rigoroso* como diz o N.. Conforme dito, esta acusação inicia-se e fica restrita, todavia, em FS.

Primeiro F.S acusa N. de ter iludido e manchado a vida dos primeiros pais. Em contrapartida N. explica – numa versão bem popular – que o pecado se fazia necessário visto que era para haver a (procriação da) geração humana – coisa querida por Deus (conforme mesmo se delineará em estrofe posterior):

N. Aquilo foi para poder
Dar início às gerações
Pois o eterno podia
Era privado essas razões
Mas deixou Lusbel assim
Para cumprir-se (sic) as lições (p. 307).

Nada mais saliente num poema nordestino do que evocar a sexualidade. Um assunto tabu. O diabo, para esta questão tão particular e escondida, apresenta o argumento da vontade da divindade em seu ato. Mas soa este impulso (a da geração por ato sexual) como algo degradante para a cultura do pudor nordestino. Ora, no degradante Deus não se intromete, mas pode intrometer outro (que no caso, conforme diz N., pelo poder divino foi concedido a Lusbel essa tarefa de provocar a geração). E o próprio diabo evoca esta contradição ao dizer em estrofe anterior à citada: “N. Adão e Eva pecaram /Por uma contradição... (p. 306)”. Ora, a contradição não foi de Lusbel, mas de Deus que podia ter privado o humano destas razões, como bem diz o diabo, mas ele assim não o quis.

De modo hilário o poeta chama a atenção para a medida da força e do poder de Deus então inoperante no caso do pecado original. F.S em contrapartida, numa mente imbuída da noção de blasfêmia observa nesta colocação um gesto de maltrato para com a pessoa divina e logo, sem dialogar sobre a culpa de Deus, já joga a culpa na serpente apoiando-se, mais uma vez, na tradição.

Procurando retomar a discussão acerca da culpa de Deus o diabo novamente questiona a onipotência divina que não impediu Lusbel de entrar no paraíso para, assim, evitar a queda humana. E mais uma vez o poeta se esquia da resposta do enunciado e propõe outro questionamento. Em suma: o diabo levanta muitos questionamentos e o poeta de todos se esquia com uma afirmação destoante do enunciado, mas usual na catequese cristã (desprovida de senso para levantar questionamentos a Deus).

F.S é o protótipo do homem feito pelo discernimento da gravidade do afastar-se da vontade de Deus, imagem do homem convertido e convicto, salvo pelas águas do batismo (puro e perseverante em sua fé)⁷⁷. E é este homem com

⁷⁷ Somente para recordar o cerne dessa temática teológica : “a ligação Batismo – penitências que tem o mesmo efeito: a remissão dos pecados; a consciência da santidade dos batizados” (PARISSE, 1966, p. 606).

quem o diabo procura diálogo. Diversamente do ocorrido com as gerações humanas onde, devido o pecado, ouvindo satanás, o homem se deu conta

(...) de seu estado, seus olhos abrem-se para tudo o que nunca vira antes (...) [onde a partir de então] terá de enfrentar a si mesmo e lidar com a sua existência em outro plano; ele precisará incluir tudo o que nele é resultado de sua convivência com a ação satânica; “cólera, rancor, suspeitas, ódios, raivas, discórdias, hórridas tormentas que furibundas se lançam na alma (MIGLIAVACCA, 2003, p. 37)

Destarte, negando a sociabilidade gerada pela opinião alheia (a não-verdade execrada pela religião) F.S caminha no inverso do proposto para o homem embebido do vigor de Satanás que,

(...) perceber-se de um modo novo, ele desperta para o fato de que a sua realidade ultrapassava aquilo que estava ao seu alcance antes perceber. É um despertar avassalador, e desse deslumbramento resulta tudo o mais. A criatura divina, que e movida do paraíso da não-consciência⁷⁸, para o inferno da consciência, é um ser que tem de se enfrentar, que tem de se haver com a sua agressividade, sua violência, seu medo, necessidades corporais, com suas contradições, com sua existência, enfim. Ele passa a lidar com os seus conflitos da via, incluindo-se aí a possibilidade de matar e de matar-se (MIGLIAVACCA, 2003, p. 38).

De fato, não é isto que acontece com F.S, mas é isto que inspira as falas do diabo.

Mas o que importa neste poema (visto o seu diferencial) é que o diabo é pintado pelo poeta de modo neutro a questões religiosas – propiciando ao leitor uma revisão da definição da identidade deste⁷⁹. Esta neutralidade pode ser contemplada na justeza acerca de Adão enquanto errante: “N. É certo que Adão tem culpa/ porque a lei transgrediu... (p. 307)”. Na medida em que procura, dentro de uma compreensão popular, encontrar respaldo valoroso para o que é tido em demérito (a geração por procriação sexual) – abstendo-se assim do tabu sexual de então que obscurecia a dignidade humana (manifestando, assim, a sua justa neutralidade em questões que então eram colocadas socialmente de modo pejorativo).

⁷⁸ Visto que a sua consciência está impregnado do discernimento cristão que na visão contemporânea e que acompanha a dinâmica mítica de Satã e de Prometeu é uma não-consciência.

⁷⁹ Dentro da retórica de Perelman (2004, p. 239) o tipo de definição que aqui cabe é a intitulada por “definição complexa” – visto que elementos (como as definições normativas- que remete o uso da palavra no texto; definições descritivas – que indicam o sentido conferido as palavras; e , por fim, as definições por condensação – que indicam elementos essenciais da definição descritiva) são apresentados acerca do diabo na revisão de sua identidade.

E, por fim, o uso do exorcismo onde o diabo é expulso e sempre vencido por uma invocação à Virgem Maria (LOURENÇO, 2009, p. 3) é aqui alterado – o roteiro de *A Malassombrada* quebra com a linearidade clássica. Ora, o diabo vai embora por haver cansado de tanta “maçada” (p. 311) – conforme já comentado.

3.3.3 Um conflito latente de consciência

O relevante neste poema são as alterações acerca da forma de plasmar a imagem do diabo. Pensamos, todavia, que ela esconde mais do que uma simples personificação do outro (no caso, a velha dinâmica da presença do mal). Pensamos que a imagem de Satanás, com os seus questionamentos, traduzem a imagem do homem enquanto ser que passa por um processo de mudança e que começa a lidar com os seus demônios interiores (como pensa Leonardo Boff⁸⁰). O diabo nada mais é do que o próprio homem defronte às mudanças que estavam ocorrendo e que certamente o deixava em estado de conflito permanente consigo mesmo – a ponto de se mostrar renitente. Onde o velho e o novo se confrontam por um mesmo objeto, *agora tirando o véu da aparência*: a vida. Só que é uma vida onde o grande questionamento é o lugar que a religião ocupará nesta.

As forças de dispersão vindas da imagem do diabo são avassaladoras⁸¹. O poeta se refugia com segurança em sua fé, mas em que medida? Visto que é o próprio poeta Francisco Sales Arêda que mede e propõe a argumentação das estrofes! Ora, sabemos que o próprio poeta bebeu dos argumentos e os conhece! Seria este um mero reproduzidor dos argumentos do novo cenário que desponta com características seculares, protestantes e da nova consciência católica – uma vez que plasma a si mesmo enquanto integrante de uma espiritualidade piedosa? Pensamos

⁸⁰ “De certo modo, tudo, tudo está guardado dentro da consciência humana sob a forma da memória (subatômica, atômica, mineral, vegetal, animal, humana), nos arquétipos, sonhos, visões, símbolos, paixões e moções que habitam nossa interioridade. Somos portadores de anjos e de demônio; de forças sim-bólicas que nos animam para a unidade e para a cooperação, e de forças dia-bólicas que desagregam e destroem nossa centralidade (BOFF, 1999, p. 24)”.

⁸¹ Vale recordar que o levante questionamento do diabo está dentro das observações feitas pela contemporânea filosofia no problema da teodicéia quando, Cantho-Spenber (2003, p. 152) comenta: “ Por ‘problema do mal’ entendemos a seguinte questão: ‘como é possível o mal- o mal intrínseco – num mundo criado por uma divindade onisciente, onipotente e benevolente?’ As soluções mais familiares sugerem uma limitação da divindades no que se refere, a, pelo menos, um dos três atributos: a onisciência, a onipotência e a benevolência”.

que não. As evidências das mudanças na construção do poema assim nos aponta para novos horizontes: a do dilema interno.

Por isso, o posicionamento piedoso possui pouca relevância. O que está por trás do poema é o modo como as novidades tomam a alma de Arêda a ponto de modificar em favor das novidades do tempo o roteiro do poema sobre Satanás em sua forma costumeira e o modo como prostitui o objetivo da peleja, vendendo-se para o diabo (que é, na verdade, a consciência dos novos tempos) acobertado pelo véu da piedade. Com estes dois elementos de mudança no repertório do cordel, Arêda introduz de modo basilar a noção de conflito de consciência onde o novo e o velho se digladiam. Nem um nem o outro vencem, por isto é que afirmamos ser este um poema de transição (entre os poemas assonantes e os marcados pela secularidade).

F.S em sua presunção de verdade finca-se na “verdade dos tempos idos”, aquela que lhe mantinha na certeza de um cosmos já organizado, aquela que ele dispunha e que lhe foi válida até então. E o diabo parte, não como um perdedor (como nos demais poemas que relatam casos sobre o demônio), mas se retira por vontade própria sem ser derrotado (apesar dos ares ufanistas de F.S). Há algumas possibilidades nas quais podemos nos refugiar para encontrar resposta para este emblemático poema:

- a) possivelmente para o auditório do cordel de Arêda as novidades ainda não podiam se manifestar em sua integralidade, somente podiam se anunciar, mas ainda não cantar a vitória;
- b) possivelmente para ele e o seu auditório as questões ainda não estavam bem resolvidas (sobre as novidades teóricas) a ponto de deixar as coisas como estava por ora: sem vencedores;
- c) ao que pese pensamos (em possibilidade, é claro) que as novidades do tempo são assumidas anonimamente e de forma ressabiada pelo poeta que carrega consigo, na plena certeza, o movimento de muitos que não assumem explicitamente as novidades, mas que não as deixavam passar despercebidas. A ponto de, mesmo movimentando-se por uma via de condenação, as deixarem suspensas.

Ora, é o conteúdo díspar e o final inusitado do poema que nos leva a assim pensar.

A relação de proximidade dada por manifestação de exclusão (pela evocação da doutrina cristã) e por inclusão (pelas alterações provocadas no roteiro) demonstra um conflito latente - que não pode ser tido por completo como algo fechado para o mundo, mas como algo que possibilita (mesmo em meio à incerteza da opinião alheia às novidades do tempo manifestas pelo personagem do diabo) a existência e a presença do diferente. E este não é expulso, mas se retira e pode voltar a qualquer momento – reservando para o futuro a possibilidade de um reencontro e de um novo acerto de contas.

O diabo rompe com os seus argumentos a representação de totalidade tridentina – no qual está inserido o modo de pensar de F.S sobre a fé como atributo para a salvação (dinamizado pela manifestação devota da oração). Conforme delinea as estrofes abaixo:

N. Eu conheço a descendência
De Adão, Eva e Abraão
Moisés, David e Jacó
Mana[s]sés e Salomão
Mas nunca vi nenhum salvo
pelo valor da oração.

F.S. Se oração não valhesse
Jesus não teria orado
São Pedro e todos os apóstolos
Nenhum tinha acompanhado
A religião dos santos
Para abater o pecado.

N. O Cristo orou porque quis
Mas já tinha a salvação
E por isso qualquer um
Se meta nessa ilusão
Reze e não pratique o bem
Pra ver se tem o perdão (p. 308).

Ora, o diabo tem na boca os argumentos evocados desde a contra-reforma católica que, em contraste com a crença reformada de Lutero, dizia que a fé sem obras não provê a salvação para o gênero humano. Por sinal, esta verdade da pretensa-ortodoxia do quinhentismo é verdade também dos novos ares da pretensa-ortodoxia da primeira metade do século XX, que se via às voltas com os dilemas dos embates com os protestantes. Em tempos idos, as pretensas-ortodoxias católicas não ressaltavam tanto a prática da caridade, dos atos, como modo de salvação. É

certo que a caridade era muitíssimo presente no Brasil colônia (basta lembrar das obras de Debret (1768-1848)⁸² que revelam esta constância). Mas ela se tornou mais evidente na forma de discurso praticada pelo clero, quando se deu a emergência protestante em suas manifestações a favor do uso somente da escritura e da justificação pela fé. Era uma forma de distinguir católicos de protestantes. E o diabo está inteirado desta noção que repele o pieguismo manifesto somente nos atos de piedade (como a oração). Assim, os atos não ficavam restritos à filantropia (como estava inerente no Brasil do Real Padroado), mas perscrutavam a prática da moral e da doutrina, segundo as diretrizes do ensino religioso promulgado pelo clero romanizado.

O mesmo relato da oração é prova da presença do impacto protestante na vida do nordestino de então, e que este poema é testemunha. Como alcançar a salvação? Quem pode ser salvo? Estas e outras questões eram praxe do cotidiano religioso das querelas existentes entre católicos e protestantes sobre a salvação. Um trecho de Hoornaert (1969, p. 598) aborda o que, por ora, tratamos:

Estar salvo, viver enganado: Parece que temos que ligar o tema da salvação, que atualmente divide católicos e crentes, com o tema da promessa, que pode reduzir tudo às suas verdadeiras dimensões. Os católicos resistem fortemente aos crentes quando estes dizem que <<já estão salvos>>. Eles respondem que <<só Deus é quem sabe>> e que <<ninguém está salvo aqui na terra>>. Uma discussão interminável, na qual a confusão é geral.

Neste quesito vale a pena mencionar que a visão de cristão de F.S é pertinente a construída pela reforma de Trento onde “o católico será a pessoa que vai nas procissões, venera os santos, reza pelas almas do purgatório, ganha indulgência e assim por diante (COMBLIN, 1966, p. 583)”. Isto porque, na lógica de Trento, fazer o que os protestantes se opunham era estar dentro da verdadeira identidade católica. Logo, como o protestante menosprezava o citado, os católicos, em revelia, deveriam acentuar as referidas práticas. Como se percebe F.S está em consonância com este tipo de pretensa-ortodoxia (a trentina), enquanto o diabo se manifesta na temática própria da época do poema (século XX) quando o clero, para distinguir a fé católica da protestante, enfatizava o valor da oração e da ação – afirmando que a fé por si só não basta para que o fiel alcance a salvação.

⁸² Pintor francês que esteve no Brasil com a Missão Artística Francesa.

Outra questão de extrema relevância para este poema: a presença da secularização. Observamos que as falas do Diabo comportam este fator histórico muito discutido pelo clero e sentido pela vida de então. Por secularização entendemos:

(...) um processo histórico pelo qual o mundo toma consciência de sua consistência e sua autonomia; seria, portanto, um processo geral de libertação, pelo qual o homem, a sociedade e a cultura seriam libertadas da tutela e do controle do mito, da religião e da metafísica ou de normas ou instituições dependentes do âmbito sacro ou religioso (KLOPPENBURG, 1968, p.268).

Lepargneur (1968, p. 557), na década de 60 (do século passado) quando a Igreja começou a discutir as novidades impetradas pelo tempo, escreveu acerca do novo posicionamento hermenêutico de todo o cristão:

Ler os sinais dos tempos, descobrir o dever individual ou coletivo num novo contexto cultural, para um cristão exige o exercício de sua razão cristã, isto é, de sua inteligência naturalmente capacitada e sobrenaturalmente iluminada pela fé. Não sabemos o que Deus quer nesta ou naquela situação, senão através de um processo cognitivo, criador de normas através de um julgamento crítico, tanto quanto possível motivado e conhecedor da tradição que pretende prolongar.

A postura dada pelos novos tempos é o compromisso em aproximar-se conscientemente das novidades e procurar compreendê-las. Ora, o clero de então já sabia que a renitência não era a resposta para as novidades do mundo que se via em processo de secularização. Precisavam entender cognitivamente as problemáticas lançadas pelo tempo. Neste sentido Lepargneur (1968, p.557) completa:

A situação real não é obra imediata nem do Diabo nem de Deus; muitos agentes colaboraram no campo para provocá-la. Metida nela, a inteligência humana deve descobrir, às vezes às apalpadelas, seu próprio caminho. Assim não estamos livres de recusar completamente a secularização; mas no seu seio pode aparecer uma divisão que exija uma opção muito clara. Esta divisão é aquela que se falou muito ultimamente em alguns países e que o padre J. Daniélou apresentou da maneira seguinte: “É aquela que separa doravante os cristãos para os quais a morte de Deus tornou-se coisa adquirida”.

Porém, antes da década de 60, o pedido de exclusão para com as novidades era algo apregoado pelo clero e dinamizado pelos fiéis (prova disto são os poemas analisados por Micheline Reinaux de Vasconcelos, 2006). Protestantes, espíritas e ateus estavam na mira do clero; e este impacto é visto neste poema - só que de modo diferente dos outros - onde a renitência (da velha guarda católica) e a presença ousada dos argumentos contestadores das novidades marcam seu lugar de modo singular (onde o que nos fica é a questão de que por ora, na exposição das “verdades”, ainda não se vislumbra um ganhador na peleja da vida). O poema trata de um tempo. Parecendo mostrar que este é um tempo para se ouvir, mesmos assustados, mas é um tempo de se ouvir e não de destruir ou expulsar o desconhecido. A citação anterior disposta mostra que o clero já caminhava, na época, para esta abertura – de se ouvir. Realidade esta dada para o clero na década de 60 e também sentida pelo povo conforme anuncia o poema⁸³. Para o clero a ausência da possibilidade da recusa em compreender a realidade de então (marcada pela secularização) é algo novo para os novos tempos da pretensa-ortodoxia daquela época - dissonantes da pretensa-ortodoxia de Pio IX, por exemplo, que solicitava a mais completa obediência das ovelhas do redil católico (manifesto no dogma da infabilidade papal) e a recusa de diálogo com a modernidade (visto os seus erros apontados, denunciados e condenados pelo magistério petrino).

Por outro lado, o dilema interno provocado pela imagem do Diabo não tem características atéias, onde o descaso para com Deus, tendo-o como morto, não se faz presente na dinâmica da consciência do N. O catolicismo de então, que exigia lucidez, não está na contramão dos intentos argumentativos do diabo. Este não persegue o intento da dessacralização, não contesta a presença de Deus – critica sim os posicionamentos acerca dos discursos sobre o poder de Deus e o lugar miserável do humano - mas não dessacraliza a vida. Um dos maiores problemas enfrentados pela hierarquia eclesiástica era o processo de absolutizar e sacralizar o momento histórico de então. Diz Lepargneur: “A vontade de se adaptar ao contexto secular não é motivo para absolutizá-lo, sacralizando oculta e paradoxalmente seu processo de dessacralização (1968, p. 558)”. Prova disso é quando o diabo diz que não impede o poeta de ter lá sua devoção, mas não deseja que ele fique restrito

⁸³ A beleza desta lógica e coesão interna da religiosidade popular capaz de perceber a dinâmica teológica dos tempos era já comentada por Comblin (1968, p. 49).

nisto somente a ponto de atrapalhar o desenvolvimento da peleja. O diabo é o dilema dos novos tempos, que na versão nordestina (auditório do cordel) aconteceu de modo suave (diríamos) sem apelar para a dessacralização (assim como ocorreu na Europa).

Outra questão que merece destaque é a valorização do uso da escritura no contexto nordestino. É certo que passagens bíblicas fazem parte do repertório da respectiva cultura (Cf. VASCONCELLOS, 2004), mas de modo considerável, o avanço do fomento de seu uso se deve à infiltração protestante. Tratando da evolução dos estudos sacros, Comblin (1966) apresenta a “ignorância da teologia bíblica e manutenção da dicotomia entre teologia e estudo da Bíblia” nos ambientes católicos da primeira metade do século XX e que só começou a ser repensada na aurora de 1963. O uso da bíblia nos espaços católicos avançou consideravelmente a partir da referida data. Tanto é assim que a REB começa a publicar muitos artigos sobre exegese em detrimento às publicações das décadas anteriores, que primavam pelas falas do magistério religioso atrelado em discussões dogmáticas e sistemáticas (avultando pouca reflexão bíblica). Sobre o valor do uso da chamada palavra de Deus, Mesters, (1969, p.17) imbuído dos sentidos dos novos tempos no manuseio e valorização da Bíblia (já sentida pelo povo), escreve:

A palavra de Deus, entendida desta maneira, implica ipso facto num plano, que chamamos “plano de salvação”, mas que poderíamos chamar igualmente “projeto de humanização plena”, pois ela revela ao homem o caminho da sua felicidade, ou seja, o caminho da sua realização plena como homem, segundo a vontade de Deus.

Como se nota, não há entre a fala de Carlos Mesters e a do N. diferenças consideráveis (no tangente ao processo de humanização proposto por este e devidamente observado no estudo sobre Satã de Migliavacca, (2003).

Ora, *A Malassombrada* reproduz o mesmo *status* de produção desenvolvido pelos cordelistas nas pelejas feitas contra a infiltração protestante - onde há uma supervalorização do texto bíblico (anunciado como palavra de Deus e merecedora crédito). A Bíblia possuía tamanha consideração que muito se discutia nas pelejas (por influxo certamente das homilias e pregações clericais) sobre as falsas Bíblias do protestante que deturpava a verdade, etc. Vasconcelos (2005) cita o poema *Discussão, de Manoel Camilo Santos com um protestante* - do cordelista Manoel Camilo Santos - que diz:

Não serei protestante: porque o protestantismo é uma agremiação de gente insensata, dizendo seguir a bíblia e fazendo o contrário do que diz a mesma. Não serei protestante: porque o protestantismo está dividido em centenas de seitas diferentes, que se contradizem; porque não tem sacrifício, nem altar, conforme ensina a bíblia (p. 60)⁸⁴.

Mester (1969, p.16) recorda o sentido que o uso da *palavra de Deus* desperta no cristão – herdeiro do judeu: “Para o semita, uma palavra é como a obra de arte que reproduz um objeto, não com neutralidade, mas segundo o sentido profundo que este tem para o artista”. E o diabo usa da *palavra* não a vendo como uma obra de arte estanque, parada, mas que precisa ser analisada, interpretada para que se possa perceber o perfil do artista (Deus, no caso). E isto, contraria o vulgar da difusão tanto protestante (mais atrelada então à letra e não aos sentidos díspares que ela poderia conter) quanto católico (que carrega consigo a orientação segundo a consciência do magistério eclesiástico). Portanto, mesmo atendo-se numa manobra própria dos protestantes e depois assumida pelos católicos, o posicionamento hermenêutico do diabo é secular. Visto que questiona o perfil de Deus (a sua onipotência, por exemplo – valendo lembrar). A hermenêutica bíblica de satanás é secularizada, pois difere do posicionamento católico na medida em que observamos o texto de Mesters (Ibidem, p. 27) sobre a Bíblia:

Para ela, a realidade não é completa em si mesma, mas precisa da palavra para pode ser contemplada, regenerada e totalmente realizada. Sem a palavra, a realidade nem sequer existe nem chega a ser aquilo que deve ser. A palavra não é apenas rótulo, etiqueta, expressão e reflexo da realidade, sinal puramente convencional em vista da organização das idéias, e dos conceitos obtidos da realidade. A palavra elimina o caos e a deficiência existente na realidade, estabelece a ordem e faz as coisas serem o que deve ser. Ela tem primazia sobre a realidade: gera, organiza e faz crescer a própria realidade.

Ora, no pensar do dilema da consciência podemos vislumbrar que se descortina um horizonte de interpretação religiosa mais distante da assonância

⁸⁴ Puxando do fio da memória, podemos lembrar F.S acusando o N. como deturpador da verdade, mas o diabo, por sua vez, reproduzia de modo fidedigno o que a Bíblia dizia fazendo com que, destarte, F.S não tivesse o que refutar a não ser dizer que aquele deturpava a verdade.

manifesta em *A Mulher*. Há uma entrada de questionamentos que subvertem a diretriz de ordem e compreensão do mundo, da realidade. Onde, em falas do diabo a *palavra de Deus* não prima mais de modo supremo e necessário para orientar a realidade (permitindo contemplar uma via para a autonomia humana em pensar a realidade sem necessariamente, em ordem primeira, ter de recorrer à *palavra de Deus*). A palavra, em falas do diabo, está submetida à realidade. É a realidade que questiona a palavra e ela terá serventia ou não se for condizente com a realidade. Este é um ponto deveras interessante que começa a se assenhorear na dinâmica reflexiva do cordel. Mas isto não é de causar espanto, as relações com o religioso, já desde o colonial, são permeadas por noções pragmatistas e elas avançarão em todo o século XX e XXI (basta notar a chamada Teologia da Prosperidade).

Este conflito de consciência - manifesto (inconscientemente?) por Arêda - aponta para o que Rolim (1965) já prenunciava na década de 60 ao dizer que as mudanças sociais mostram que a

(...) religiosidade é inconsistente, sem forças para resistir ao impacto das transformações. Há, pois, uma expressão religiosa que se esfacela diante da torrente das mudanças. Mas tais mudanças crescem cada vez mais e tendem a se expandir em todo o Brasil (p. 15).

E o reverendo dominicano caminha pelas mesmas vias que comporta a nossa observação sobre este conflito ao dizer: “E então? Que poderá acontecer? A resposta a essas perguntas só poderão ser formuladas, se tivermos presente ao espírito que a religiosidade que chegou até nós não exprime tanto um pertencer à igreja, quanto uma adesão à sociedade local (ROLIN, 1965, p.15)”. Neste sentido, cadê a ortodoxia?

CAPÍTULO IV: A RELIGIOSIDADE SECULAR QUE ASSEGURA A PRESENÇA DO HODIERNO – ANÁLISE DE O JOGADOR NA IGREJA E O FERREIRO DAS TRÊS IDADES

4. Poemas que carregam uma religiosidade secular

O Tempo da industrialização e a fragmentação conseguinte da vida rural trouxeram novos nuances para o modo dos poetas produzirem as narrativas de cordel. Concomitante a esta nota percebemos, nas respectivas, ousadas abordagens no campo da compreensão da simbólica católica que, na senda proposta desta tese, vem a confirmar o que por ora postulamos mediante a observação das mesmas.

Trabalharemos com duas obras, a saber: O Jogador na Igreja de autoria de Antonio Teodoro dos Santos⁸⁵ (sem data de publicação – com certeza da primeira metade do século XX) e O Ferreiro das Três Idades de Natanael de Lima⁸⁶ (publicado em 1977)⁸⁷.

Citamos as datas da publicação propositalmente. Visto que se os poemas anteriores datam da primeira metade do século XX poderíamos, se o darwinismo cultural perfizesse a nossa composição, conduzir os poemas da segunda metade

⁸⁵ “ANTÔNIO TEODORO DOS SANTOS (O Poeta Garimpeiro), nasceu em Jaguarari, BA, em 24 de março de 1916. Antigo garimpeiro (de onde surgiu seu cognome), foi vendedor de folhetos de versos populares, além de poeta. Autor bastante fecundo, sua obra principal foi Vida e Tragédia do Presidente Getúlio Vargas (publicado pela Editora Prelúdio), da qual se venderam 280 mil exemplares, e que mereceu uma análise especial do Prof. Raymond Cantel, diretor do Instituto de Estudos Portugueses e Brasileiros da Sorbonne, Paris. Falecido, Teodoro foi o grande nome dos primórdios do cordel na Prelúdio, tendo sido autor de muitos sucessos lançados pela antecessora da Luzeiro (Fonte: www.editoraluzeiro.com.br)”.

⁸⁶ “NATANAEL DE LIMA (NDELIMA nos acrósticos) nasceu aos 11 de janeiro de 1922, na então vila (hoje cidade) de Fagundes, município de Campina Grande, PB. De família pobre, não pode estudar, e começou a vida como agricultor. Em 1940 cantava emboladas. Em 1942 comprou uma viola, por influência do cantor violeiro Manoel Fabricio da Silva (Asa Branca), com quem passou a cantar no sertão paraibano, ganhando renome em pouco tempo. Em 1946 publicou seu primeiro livro, O Brasil em decadência, que teve grande êxito em todo o Nordeste; em seguida publicou Zuzu e Carmelita, Josino e Nestorina, João sem Direção, Genival e Belinha e muitos outros. Em 1950, vindo ao Rio de Janeiro, conquistou o primeiro lugar cantando no programa Onde está o poeta, de Almirante; ainda nessa viagem ganhou um prêmio, desafiando seis poetas cantadores no Teatro João Caetano. Voltando à Paraíba, negligenciou a poesia e foi trabalhar como carpinteiro, na construção civil. É falecido. Folhetos lançados pela Editora Luzeiro : O ferreiro das três idades, O escravo fiel, O romance de João sem Direção (Fonte: www.editoraluzeiro.com.br)”.

⁸⁷ Apesar de restringir a nossa análise à estes poemas afirmamos, à título de corroboração, que os poemas publicados pela Luzeiro carregam a bagagem secular que por ora levantamos. Vale a pena ver a trilogia sobre as andanças de Lampião pelas moradas eternas.

com características díspares daquelas, manuseando o termo secular a ponto de afirmar que este suprime evolutivamente os assonantes. Porém, O Jogador⁸⁸ é prova de que não encontramos no cordel uma “linearidade evolutiva” na sua produção, onde os mais antigos seriam marcados consideravelmente por uma cultura do silêncio, avultando-se, todavia, elementos distintos da pretensa-ortodoxia (como analisado nos assonantes) e, os modernos (seculares) sendo conduzidos por uma secularização que distanciaria o homem do signo religioso. Já anunciamos de antemão: não é isto que obtemperamos na investigação do cordel.

É fato: coexistem no Tempo diversas temporalidades. É certo que o percurso da primeira metade do século XX produziu mais discursos assonantes. Assim como também é certo que na primeira metade há evidência (e esta é O Jogador) que a mentalidade secular já atingira parte da população e, o cordel por sua vez, retrata esta realidade. Deste modo nos abtemos da normótica⁸⁹ concepção de evolução. Demonstramos com estas linhas que o impacto do velho e do novo se mostra em polifonia, onde diversas idéias coexistem num mesmo período histórico, mas postulando temporalidades (sentidos) diversas em cordéis diversos - de acordo com a lógica vigorada em cada grupo.

O Ferreiro das Três Idades principia narrando o tempo de outrora onde Jesus andava a pregar a santa religião na terra⁹⁰ – esta é a literalidade do texto. Passando por uma localidade depara-se com a chegada da noite e, não podendo partir, solicita pouso na casa de um ferreiro de nome Pobreza que vivia em companhia de uma cadela que respondia por Miséria.

O acolhimento foi solidário e Jesus, vendo a situação degradante em que se encontrava o trabalhador, se dispõe a presenteá-lo com três pedidos; de antemão o próprio nazareno diz quais são: salvação, riqueza e vida longa.

⁸⁸ O seu autor faleceu em 1981. O poema traz um indício de que foi publicado na primeira metade do século XX por ofertar o nome do pontífice reinante (Pio) que pensamos ser Pio XII que governou a Igreja até 1958 (ano de seu falecimento). Pensamos que este raciocínio procede por dois motivos: o primeiro que o cordel lida com fatos de seu tempo, se atem a questões, agentes históricos etc., de sua época; e o segundo é que o autor demonstra conhecer consideravelmente questões bíblicas e eclesiásticas – não é uma voz à toa.

⁸⁹ Termo de Pierre Weill para caracterizar a doença da normose (a crença de que existe um padrão de normalidade que todos podem seguir).

⁹⁰ Jesus sempre é pensado em tempo pretérito pelo nordestino. Além do mais, conforme observa Hoornaert (1969, p. 596): Jesus na Terra? Já tratamos nestas páginas de Jesus no céu. Todavia, o povo tem consciência que Jesus se relaciona também com a terra, embora não saiba bem como. O católico – como é de se esperar- são mais inseguros do que os crentes: << Dizem que Jesus andou em Jerusalém. Não sei que não vi. Não tenho uma realidade certa>>.

Para surpresa do leitor (caso fosse um devoto católico fervoroso) a indignação do personagem ousa recusar estes e, solicita outros no lugar - que consistiam: que quem sentasse no pilão dentro de sua casa, de lá só se levantasse com a permissão dele (de Pobreza); que quem subisse no mastro que ficava fora de sua casa só poderia dele sair também com a sua permissão e, por fim, que quem entrasse em um dos aposentos de sua casa (o quarto para dormir) também dele só sairia com a sua autorização. E assim Jesus, sem titubear, concede o solicitado.

O Diabo vendo a recusa se propõe a ganhar a alma do ferreiro ofertando-lhe riqueza e um tempo considerável para desfrutá-la com o contrato de que Pobreza, no final do percurso, entregasse sua alma à condenação eterna. E assim foi pactuado.

No findar dos dias, Satanás vem exigir o que lhe era por acerto. E aí entra a esperteza do personagem, diz que vai se preparar e manda que o “tinhoso” o espere sentado em um pilão. O resultado é a prorrogação do contrato – uma vez que o Diabo só sairia dali com a permissão de Pobreza.

O mesmo se sucede da segunda vez, onde Pobreza convida o senhor da astúcia para, novamente, sentar-se no pilão. Este, já ciente, sai em disparada da casa e se aloja no mastro. Novamente, o mesmo se sucede.

Na terceira vinda o Diabo não vem sozinho, traz toda a sua parentela⁹¹ com o objetivo de, a todo o custo levar aquela alma renitente.

Ao chegar, o coronel Pobreza oferece uma festa para os convivas. E, antes de chegar a hora de partir pede para que os mesmos descansem um pouco em um quarto reservado⁹². E acontece o que já era de se esperar. Nisto o poema diz que devido à prisão dos demônios, fora extirpado o mal do mundo que, só volta a sua normalidade (isto é, com a presença do bem e do mal) quando juizes e advogados, que estavam passando por privações pede encarecidamente a Pobreza que os liberte.

O esperto Pobreza, em um novo acerto de contas, vence o senhor da astúcia (o Diabo) que, por sua vez, o deixa livre das labaredas eternas.

Pobreza, cansado da vida, comete suicídio dando do mesmo veneno para a sua fiel e única companheira (Miséria). Chegando à porta do céu é recusada a sua

⁹¹ “Finalmente a casa encheu/ De toda a espécie de diabo- / Negro nu, negro vestido/ negro manso, negro brabo,/ Uns com pontas, outros sem rabo (p. 14)”.

⁹² “Pobreza fechou a porta,/Deixou os diabos trancados./ Para ter segurança,/ Colocou dez cadeados/ E disse: - Adeus para sempre,/ Magote de excomungados (p. 16)”.

entrada por São Pedro, visto que trocou a salvação por um pilão e por ter caído no uso do álcool quando ficou rico.

Pobreza perambulando pelas outras moradas eternas com vistas de encontrar um abrigo, resolve, num complô junto às almas que penavam no inferno, ludibriar São Pedro e forçar a entrada no descanso eterno. E assim acontece.

O outro poema é O Jogador na Igreja que relata o caso de um soldado de nome Ricarte que vivia numa situação de grande penúria – mesmo sendo empregado do regimento. Peculiar em Ricarte era o uso do baralho⁹³ (arte no manuseio que desenvolveu com maestria).

O soldado, sendo obrigado pelo comando a assistir a missa, vai a contragosto. Estando na igreja o padre prega contra o uso do jogo de baralho – momento quando Ricarte rompe em um resmungo desacordo, visto que reconhece que o padre, diferente dele, não precisa do jogo para se manter. Naquele momento é surpreendido jogando cartas por um superior que lhe dá voz de prisão.

Em síntese: Ricarte é levado ao comandante e se justifica fazendo analogias das cartas do baralho com ensinamentos bíblicos e doutrinários do catolicismo⁹⁴. Nisto é remetido ao sultão da localidade que, com receio de naqueles dizeres haver heresia, o envia para ser avaliado pelo papa em Roma. O papa procura se opor com o uso de sua “apostólica autoridade”, mas Ricarte consegue fazer com que este cale a boca – dando a entender pelas letras do poeta que os argumentos do soldado era melhor que os do pontífice. E este o recomenda em mérito aos seus superiores. Ricarte é recebido com festa, uma vez garantido pela Santa Igreja, e é promovido recebendo soldo maior.

4.1 O Contexto da Modernidade Brasileira Impresso no Cordel

⁹³ Tanto neste poema quanto no outro vemos condenação ao jogo do baralho. Uma vez que o mesmo deixava famílias na miséria quando entrava em disputa os bens destas. E era comum o surgimento da pobreza devido a esta prática.

⁹⁴ “Quando eu pego a carta 3/ vejo toda a divindade/ Por exemplo, as três pessoas/ da Santíssima Trindade/ E disto não duvidemos/ Que todos nós conhecemos/ O Espírito, o Filho, o Padre.(p. 11)” e “Nos 8 vejo as pessoas/ Que no dilúvio escaparam;/ Noé, mulher e três filhos/ E três noras se salvaram,/ E do povo que existiu/ O resto a água cobriu/ Onde todos se afogaram (p. 12)”

Os poemas modernidade brasileira (período da nascente e crescente industrialização)⁹⁵ refletem de modo nítido a consciência sobre as mudanças sociais passadas nas mentes dos poetas.

O ano de 1930 marca o início da Revolução Nacional Brasileira. O Brasil até então fora um país tipicamente colonial. Com o processo de industrialização que então se inicia, encetamos nosso caminho rumo ao desenvolvimento. Por uma série de razões entre as quais sobressaem as econômicas, A nossa história dá uma guinada decisiva. A história depois de muitos anos de um desenrolar contínuo e uniforme sofre um impacto e dá um daqueles seus típicos saltos para uma nova direção. Todos os campos são atingidos: o econômico, o cultural, o social e o político. A nação inteira sofre um abalo profundo ... (BRESSER-PEREIRA, 2003, p. 35).

E o cordel não ficou alheio a estas mudanças, assim como o sertão e todo o Nordeste nelas estavam imbuídas. Seria precário pensar que o Brasil rural não bebeu das novidades impetradas pelo tempo. Já no auge do processo de transformação social no Brasil urbano e rural a Igreja, na escrita de um frade menor, aponta algumas observações que servirão de luminar para o que será obtemperado ao longo deste capítulo. Escreveu Frei Bernardino:

Este mundo humano em profunda transformação não parou diante do Brasil rural. Os ambientes fechados dos campos, com seu ritmo regular de vida, estão se abrindo sempre mais e veementemente confrontadas com as exigências, possibilidades e modos de vida que nunca conheciam, mas que exercem sua influência atrativa sobre o povo rural, como se fosse miragens no deserto ou vitrines iluminadas em tempo de natal. Onde até agora, nas zonas rurais, reinava a tranqüilidade da submissão quase fatalista, está se formando a consciência sempre aguda e às vezes até explosiva, do próprio atraso e abandono, da própria existência sub-humana. Em muitas regiões, a infiltração das novidades é de tamanha extensão, que não apreço exagerado dizer que o rio pacato da vida rural já entrou entre as rochas da grande cachoeira que é a atual crise humana social (LEERS, 1966, p. 334).

É impressionante a percepção do mundo e a sua manifestação escrita dada por estes. Enquanto os poemas assonantes não lidam com propriedade com as

⁹⁵ Queiroz (1998, p. 2) escreve:“(...)_o Brasil possuía, de fato, uma medievalidade própria, difusa, herdeira direta do imaginário português transladado para as colônias; lambujas de Idade Média permaneciam implícitas em práticas diversas, na língua, na devoção religiosa, nas festas, nas comidas, nas maneiras de ser dos brasileiros, nas exteriorizações de sensibilidades íntimas que, em verdadeira orgia de variantes, modelavam e atribuíam significados múltiplos ao tempo, ao espaço e à natureza” Esta medievalidade torna-se pretérita com a industrialização do Brasil. Deste modo haveria, segundo alguns historiados, dois períodos significativos no Brasil (uma marcado por aspectos de uma cultura medieval e outro, abruptamente moderno).

referidas preocupações, os poetas, por ora em análise, atentam de modo particular para o produzido neste mundo. E isto se deve, sem sombra de dúvida, a outra tomada de consciência⁹⁶. Onde o concreto e a preocupação dos poemas estão circunscritos na presença de uma religiosidade secular - perceptível no jogo das evocações ao signo da fé, da ordem social, econômica e política. Outrossim, conforme diz Paulo Freire (2006, p. 39):

Não existem senão homens concretos (não existe o homem no vazio). Cada homem está situado no espaço e no tempo, no sentido em que vive numa época precisa, no lugar preciso, no contexto social e cultural preciso. O homem é um ser de raízes espaço-temporais.

De modo saliente destacamos dois pontos pertinentes dessa conjuntura, a saber: a percepção do social e a valorização e revisão da imagem do pobre no Cordel.

É fato: os poemas em análise manifestam uma profunda consciência sobre os problemas sociais. Não queremos dizer com isto que os assonantes estejam alheios a essa dinâmica. Estes percebem a pobreza, o menosprezo para os menos favorecidos, as injustiças, etc., mas, não lidam com estes problemas com vistas a superá-los – há, nos aproveitando de Paulo Freire (1962), uma cultura do silêncio que permeia estas práticas de produção (reflexo do *modus vivendi* de então). Isto porque uma das características destes é que há um preço pela ordem instituída (e isto será revisto nos poemas que agora estudaremos). No poema O Jogador percebemos essa consciência social, eis um exemplo:

O soldado era Frances
Mas servia na Suíssa (sic)
No tempo que se amarrava
O cachorro com lingüiça
Ele a corda não cortava
Ali mesmo se deitava
Com quem está com preguiça

Mas soldado nesse tempo
Era mais do que cativo

⁹⁶ Quando dizemos outra tomada de consciência não queremos expressar a idéia de que os poemas assonantes não possuíam consciência. Pelo contrário, possuem uma dada consciência. Enfim, o que se vislumbra com os poemas que chamamos de seculares é uma consciência distinta daquelas. Onde a autodeterminação é o emblema principal. E este perfaz a idéia de o poeta do cordel, em consonância com seu povo, manter-se abertos para as novidades impetrados pelo curso da história. Revelando, é certo, a noção de que a vida é pensada e construída pelo concreto.

Ganhavam soldo mesquinho
Devendo ser muito ativo
Tinha de andar engomado
Sapato bem de engraxado
Barba feita e olho vivo (p. 3).

O pagamento atrasava
Cooperativa não tinha
Sem dinheiro e sem comida
Ninguém pode andar na linha
Ou tem de bancar otário
Usar conto de vigário
Ou dar para roubar galinha (p.4).

Que também se mostra presente no poema O Ferreiro em duas estrofes:

Morava num velho rancho
Sofrendo fome e nueza,
Sem auxílio de ninguém,
Odiado da riqueza-
Era tão pobre, que o povo
Só lhe chamava Pobreza
(...)
Assim vivia pobreza
Nessa luta insuportável,
Juntamente com Miséria,
Companheira inseparável –
Cumpria, assim, o fadário,
Dessa vida miserável (p.4).

Os poemas não fogem à dinâmica da percepção dos problemas inerentes ao seu tempo. Muitos assinalam que estão em consonância com observações feitas por peritos da academia, por exemplo, sobre a fome (que aparece nos poemas) Francisco de Assis Guedes de Vasconcelos expõe⁹⁷ a realidade desvendada já no contexto da primeira metade do século XX e que prosseguirá século adentro (tempo em que encontramos os poemas em estudo⁹⁸) onde:

(...) as precárias condições de vida da classe trabalhadora foram amplamente denunciadas. Por exemplo, em 1932, Josué de Castro, ao realizar um estudo sobre as condições de vida de famílias operárias do Recife, observou que o consumo alimentar, à base de açúcar, café, charque, farinha, feijão e pão, fornecia apenas cerca de 1.645 calorias; custava cerca de 71,6% do valor do salário; era pobre em vitaminas e sais minerais e gerava alta mortalidade e baixa

⁹⁷ Tratando da primeira metade do século XX - assim como se perpetuou na segunda metade do referido século.

⁹⁸ Sabemos que o poema foi elaborado no referido período visto o percurso da produção e da vida do autor (Antonio Teodoro dos Santos que nasceu em 1916) e por citar o papa Pio (certamente Pio XII) contemporâneo do poeta e reinante na época do governo de Getúlio Vargas – de onde vem o parecer da pesquisa de Vasconcelos.

esperança de vida 13. Os resultados desse estudo tiveram ampla divulgação nacional, provocando a realização de estudos similares, inclusive daquele que serviu de base para a regulamentação da lei do salário mínimo (2005, p. 441).

Este cenário era sentido, sobretudo, na época pela presença da seca que impulsionava ainda mais a pobreza – foco nublado de atenção a ponto de fazer com que o governo começasse a estabelecer políticas públicas para lidar com ela, como resgata Frederico de Castro Neves (2001, p.2):

De qualquer maneira, de 1877 a 1932 estava gestando-se uma nova estrutura de sentimentos em relação à pobreza generalizada a que a seca dava visibilidade. Um novo relacionamento entre retirantes, governantes e habitantes das cidades se tornava o centro de uma série de atitudes com relação aos miseráveis em momentos de escassez, quando uma legitimidade social era atribuída às ações coletivas que as multidões de retirantes já começavam a empreender.

Por iguais observações o cordel é reporter da vivência de seu ambiente.

(...) que através da narrativa registra os acontecimentos de um dado período e de um dado lugar, se transforma em memória, documento e registro da história. Tais acontecimentos recordados e reportados pelo cordelista, que além de autor é conselheiro do povo e historiador popular, dão origem a uma crônica de sua época (GRILLO, 2008, p. 3).

A revisão sobre o lugar do pobre no mundo é o segundo ponto a ser tratado. Enquanto os poemas assonantes plasmam resignação e passividade (justificados pela ordem divina)- os poemas de consciência secular repensam este locus como algo dado pela injustiça social⁹⁹.

Em O Jogador, o tema do lugar do pobre é abordado, sob o aspecto da profissão; e este com severas críticas – onde o poeta mostra ciência do entendimento da dinâmica opressiva das classes privilegiadas sobre a depauperada. É o que testemunha as estrofes abaixo:

⁹⁹ Cobra (2006, p. 137) cita um trecho e Patativa do Assaré que diz “ De dores e trevas, debaixo da cruz/ E as crises cortantes quais finas espadas,/ São penas mandadas por Nosso Jesus,/ Tu é, nesta vida, um fiel penitente,/ Um pobre inocente no banco do réu. Caboclo não guardes contigo esta crença,/ A tua sentença não parte do céu” e prossegue a pesquisadora com um comentário “Patativa desnuda as condições de opressão vividas pelo povo sertanejo; alertando para a ilusão da crença popular na Divina Providência como foi inculcada historicamente pela Instituição e perfazendo a crítica, bem como a ressignificação, em moldes populares, desse conceito”.

O honrado policial
Presta serviço ao estado
Mas muitas e muitas vezes
Não é bem recompensado
Nunca pode ser feliz
Porque todo mundo diz
Que não confia em soldado

Então, por essa razão
Esse soldado francês
Sofreu grande pressão
E a falta no fim do mês;
Quando pedia fiado
Ouvia palavreado:
Não queremos mais freguês (p. 4)!

Em O Ferreiro, o pobre é retratado a ponto de ocasionar compaixão. Não há, todavia, um olhar crítico em relação à causa da pobreza, conforme salientado em O Jogador (exceto o verso que diz ser este “odiado de toda riqueza”). Contudo, o interessante é o modo descritivo da condição do personagem e de sua vida, conforme podemos observar na seguinte estrofe:

Enviuvou muito moço,
Mulher nem filhos não tinha.
Sua companhia única
Era uma cachorrinha
Conhecida por miséria
Por ser magra, na espinha (p. 4).

O tema da pobreza não é algo novo, todavia, na LC e mesmo no cenário cultural nordestino - desde padre Ibiapina, passando pelo Conselheiro e pelo padre Cícero-, a contemplação do assunto e o seu enfrentamento com vistas aos conselhos evangélicos é fato dado. No que concernem as publicações sobre a temática pela REB, somente na segunda metade do século XX (precisamente na década de 60) é que a vemos avultarem-se os escritos – O Jogador, por esta evidência, mostra que o pensamento popular há muito antecedeu o ensino social da Igreja no Brasil em seus discursos sob a égide da Teologia da Libertação.

Por seu turno, na Bíblia, “A pobreza material nunca é apresentada como estado ideal e desejável (STEIN, 1964, p. 321)”¹⁰⁰. Haja vista que “Os ricos, então, não poderão entrar no reino de Deus? Podem, mas Jesus não os procura; eles é que devem procurá-lo. Jesus vai a eles, só quando se humilham e se despojam de

¹⁰⁰ Fugindo a fala de São Pedro que, de certo modo, valoriza a pobreza – em O Ferreiro.

suas riquezas (p. 318)”. Esta linha de raciocínio também é inerente ao poema O Ferreiro, onde observamos Jesus se aproximando do personagem e, movido pela compaixão, procura, ao seu modo, auxiliar aquele que estava em estado de indigência.

Jesus Cristo, nesse tempo,
Ensinava a lei sagrada
Para os caminhos do bem,
A quem tinha a vida errada.
Foi visitar o ferreiro,
Lá mesmo em sua morada.

O dia haver caído,
A noite triste surgia.
Jesus Cristo conheceu
Que viajar não podia-
Pedi para a pobreza
Lhe desse uma hospedaria.

Por não ter cama nem rede,
Dormiram mesmo no chão-
Jesus Cristo lamentou
A triste situação
De pobreza, por viver
Naquela negra aflição.

Pobreza disse:- senhor,
Eu vivo neste trabalho,
Arranjando o pão da vida,
Arrancando desse malho-
Só lamento por não ter
Te dado um bom agasalho!

Jesus respondeu: - Pobreza,
É triste tua missão!
Então, pede-me três coisas,
Que darei de coração-
Diz-me se queres riquezas,
Vida longa salvação (p. 4 e5)!

De fato os pobres, concluiu Stein, são (dentro da concepção de Lucas) “Os indigentes, os humilhados, os desprezados, os ignorantes, a classe mais baixa da sociedade (1964, p 316)”. E as linhas do cordel refletem o modo como o pobre é pensado no Nordeste, como denuncia as entrevistas feitas por Hoornaert (1969, p. 596) de onde saem as falas: “Sei que Jesus era pobre, mas é um ponto difícil. Tenho por mim que foram os homens que fizeram a riqueza e maltrataram a pobreza”.

“Jesus olha mais o pobre do que o rico porque Ele nasceu pobre. Ele conhece a situação do pobre”.

Observamos que o poeta traça suas linhas em meio a uma estética do sensível, aonde a alma vai ao encontro do espírito do outro – contemplando e respeitando a vida do outro e suas circunstâncias. O personagem Jesus se mostra tão sensível que, sem se importar com questões de fundo do tribunal moral, oferece benefícios apontados no bem-estar humano neste mundo.

Gradativamente a noção de pobre e a sua inserção/exclusão são pensadas pela sociedade brasileira. Vários movimentos foram surgindo ao longo do tempo a ponto de trazer a imagem deste para o convívio da sociedade. Além disso, nos apropriando de Paulo Freire, aquele que dizemos ser excluído, que está à margem da sociedade, na verdade está dentro. Está incluído no sistema como o que é destinado a permanecer na miséria. Não é possível negar a presença dos pobres no contexto nordestino e seria um grande despautério a poesia popular, manifestação da vida popular, omitir-se frente ao que já era comisseração.

Em *A Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire faz uma observação que pode servir de referência para este tópico de estudo sobre a percepção e a consciência da conjuntura social dos poetas: “Quem melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão?” (1985, p. 32).

4.2 As implicações no espírito religioso do Cordel

No poema *A Malassombrada* damos conta de uma crise de consciência impetrada no roteiro. Se por um lado o respectivo poema traz consigo essa conjuntura, outros, como é o caso dos presentes¹⁰¹, manifestam uma consciência mais resolvida¹⁰² no que tange o percurso e o lugar da religião na vida. Onde a leitura atenta dos respectivos poemas trouxe à luz algumas imagens de humano que

¹⁰¹ Que mesmo sendo os poemas produzidos no mesmo contemporâneo caminham por vias compreensivas distintas. Fazendo com que não pensemos em uma linearidade rígida, uma vez que esta não comportaria a verdade da polifonia existente no cordel.

¹⁰² O “mais resolvida” quer expressar a idéia de que a névoa da incerteza que se abate nas entrelinhas de *A Malassombrada* se dissipa nos que são analisados neste capítulo.

manifestam outra hermenêutica na produção dos textos de cordel (distinta da assonante). As imagens são: a de uma consciência individualizada, pautada nas fontes da vida e não somente da Bíblia e da tradição, bem como distantes dos apelos das correntes sociais, dinamizadas pela busca de uma consciência libertadora; a imagem plasmada na liberdade de expressão (relevando o distanciamento do poder temporal-elesiástico); a da esperteza (onde a justificativa desta atenta para o despontar de um outro ethos que não aquele da cosmologia dos poemas assonantes); e, por fim, no controle sobre a vida e sobre o mal (este antes patrimônio somente da Igreja). E é por este motivo gerador que intitulamos estes como sendo de uma religiosidade secular. Num segundo momento investigativo trataremos especificamente do embate eclesiástico sobre o posicionamento popular e como os poetas recepcionam a este. Abordando as seguintes questões: a Igreja tenta se posicionar como obrigação - e o olhar popular, por seu turno, mostra um clima de mal-estar em relação a tal posicionamento e, por fim, a secularização atacada e execrada pela Igreja não é a mesma manifesta dos cordéis.

4.2.1 As imagens

4.2.1.1 A imagem da consciência individualizada

Vemos impressa a individualidade no percurso do roteiro destes cordéis. Por sinal, a temática é peculiar dos novos tempos¹⁰³. Aproveitando de uma introdução elaborada por Palangana e Inumar (2010, p. 22) sobre o assunto (com o objetivo de situar a questão):

Primeiramente, convém retomar os conceitos de indivíduo e individualidade. Conforme definições contidas em dicionários, indivíduo significa ‘...ente complexo que forma um todo com existência peculiar e distinta (...)’. Diz-se particularmente de uma

¹⁰³ “O desenvolvimento da modernidade, em sua descoberta da subjetividade humana (individual e coletiva) e, também em sua desintegração positiva que leva até a desestruturação de todo sujeito, explica a marcha da crítica do fenômeno religioso que vai deparar-se com a crise espiritual que acompanha a modernidade iluminista (GORGULHO, 1996, P. 46)”.

peessoa considerada singularmente em relação à espécie humana ou a um grupo de pessoas' (Aulete, 1985, p.1954); 'o exemplar de uma espécie qualquer, orgânica e inorgânica, que constitui uma unidade distinta' (Ferreira, 1986, p. 394); 'peessoa considerada isoladamente em relação a uma coletividade' (Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 1976, p. 963). Individualidade, de acordo com essas mesmas fontes, é 'o que constitui o indivíduo; o conjunto das qualidades que dentro da mesma espécie distinguem um ser de outro ser' (Aulete, 1985, p. 1954); 'caráter especial, particularidade ou originalidade que distingue uma pessoa de coisa' (Ferreira, 1986, p. 394); 'conjunto das qualidades que caracterizam um indivíduo' (Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 1976, p. 963).

Em *O Jogador* a individualidade é pensada, em um primeiro momento, sob o aspecto da profissão, enquanto arte e lugar do homem no construir a própria vida.

Cada indivíduo normal
Ao nascer traz o seu dom,
Um dá para tocar viola
Já outro distingue o som;
A razão nos dá direito
Tudo tem o seu conceito
Tudo é mal ou tudo é bom!

A pior arte do mundo
É melhor do que não tê-la
Certo é que dá trabalho
A fim de desenvolvê-la
Na hora mais apertada
E devemos agradecê-la (p.4).

O Jogador salienta a profissão como elemento imprescindível para que o homem possa se fazer no mundo. O poeta reconhece o quão é difícil o desenvolvimento da arte de uma profissão. Por este teor compreensivo faz uma opção axiológica entre aqueles que, com o seu suor, desenvolvem a capacidade de trabalho e aqueles que, mediante o lugar privilegiado que ocupam, vivem despreocupados com a subsistência e o aperfeiçoamento de uma arte profissional - conforme mostram os trechos que denotam uma separação entre os privilegiados (comandantes, cardeais, padres, sultão, etc.) e os que estão à mercê da sorte (os trabalhadores).

O fato é que, desde o início do processo de industrialização impetrado no Brasil, o atributo de uma profissionalização começou a fazer parte do sentido de ser e de estar imbuído no corpo social. O trabalho é, na modernidade moldada pelo espírito industrial e capitalista - disseminado depois do século XIX-, a mola

propulsora da existência humana. Ora, nesse trâmite constitutivo está a presença, sem dúvida, do projeto burguês que confecciona um novo protótipo de humano assentado no fazer (*homo faber*). Conforme discorre Palangana e Inumar:

Na modernidade, o trabalho passa por diferentes formas de organização, a saber: a manufatura, a fase da maquinaria e, posteriormente, na grande indústria, a automação rígida, até chegar à automação flexível. Em cada um desses períodos, verificam-se mudanças na forma do trabalho e no processo de produção. Tais transformações não ficam restritas ao campo do trabalho. Afetam, isto sim, a vida em sociedade, o que significa dizer todos os âmbitos da vida. Alteram hábitos, necessidades, valores, conceitos, habilidades físicas e intelectivas, enfim, o modo de ser (2001, p.04).

Deste modo cria-se e se desenvolve gradativamente a idéia da individualidade, conforme salienta a teoria positivista-funcionalista de Durkheim. Segundo esta, o homem, mediante a divisão social do trabalho, gesta a sua individualidade. Dando a idéia de que a sociedade capitalista - marcada pelo trabalho - não contraria o desejo de liberdade e felicidade do homem, visto que este pode se realizar em sua especificidade que se mostra, todavia, moldado na esfera do labor (LEMOS FILHO et al., 2009, p. 65-67).

Em *O Ferreiro*, o signo do trabalho se acentua desde o título da obra até o lugar que o personagem ocupa no mundo.

Além desse aspecto podemos observar que os poemas dinamizam uma consciência individualizada sobre o tratamento dado aos problemas sociais. Tanto em *O Jogador* quanto em *O Ferreiro* avultam-se imagens de pessoas preocupadas somente com seu bem-estar. Os poetas, apesar de tratarem de dilemas sociais, não os abordam por uma via de mudança coletiva - diríamos, por um possível vislumbre utópico. Imprimem em seus personagens moções de um pensar baseado no individualismo. Todavia este individualismo reflete a vida do popular, onde cada um - tendo em vista a sua sobrevivência - procura o que é melhor para si (desarranjado da contemporânea discussão sobre a cidadania, etc.; apegados em si, na sorte e com Deus como as únicas vias de se “darem bem na vida”- cercados pelo individualismo reinante dos novos tempos e que, ao mesmo tempo, reflete a condução de ausência de um projeto coletivo de Brasil inexistente desde o quinhentismo).

O poeta capta a realidade e a reflete em seus personagens, desse modo, onde estes, por sorte do destino, passam por um processo de mobilidade social em que de servil é ascendido/assunto ao senhoril¹⁰⁴. Trazendo à tona o cenário de como a influência do capitalismo e da industrialização plasmou a grosso modo as individualidades que, aproveitando-nos do pensamento coletivo do marxismo, resumir-se-ia em codificar o indivíduo segundo a pertença a uma determinada classe social (que no caso ou é a proletária ou a burguesa)¹⁰⁵. É o que mostra o trecho de quando Ricarte é reconhecido em mérito pelo Papa; observe como o poeta apresenta esta mobilidade social que faz com que o personagem adquira status de uma outra individualidade plasmada no reconhecimento dos privilegiados:

Foi entregando a mensagem
Carimbada da igreja;
O sultão deu para bens
Dizendo: bendito seja,
É para todo conhecido
Ricarte ter acolhido
Pagou bastante cerveja.

O sultão na mesma hora
Deu-lhe uma grande patente
Capitão com garantias
Em todo esse continente
E regeu o povo oriundo
E ganhou de todo mundo
O nome de inteligente (p.32).

Em O Ferreiro se constata esta consonância com uma individualidade à moda burguesa quando o personagem, atravessado em estado de penúria, vê na oferta do diabo um modo de constituir outra individualidade - que não fosse àquela marcada pelo imperativo das classes laboriosas, despontando, desta feita, o coronel Pobreza (protótipo da divisão de classes que, segundo os marxistas, conferem identidade ao indivíduo)¹⁰⁶. É o que nos relata as linhas do poema:

Pobreza, daí por diante,

¹⁰⁴ Em O Ferreiro vemos que a dimensão da individualidade assentada no individualismo é pensada de modo ingênuo. Uma vez que não é o seu esforço que gera a sua mobilidade, mas a compaixão divina (assunção). Já em O Jogador vemos a presença da labuta pessoal, mediante a esperteza, como provocadora de sua ascensão.

¹⁰⁵ “A partir de 1930 duas novas classes começam a se delinear: a burguesia industrial e o proletariado urbano. Essas duas classes virão nos nossos dias a marcar decisivamente a sociedade Nacional (BRESSER PEREIRA, 2003, p.36)”.

¹⁰⁶ Cf. LEMOS FILHO et al, 2009, p. 108-114.

Mudou de situação,
Pois já não era um casebre
Mais a sua habitação-
Era um prédio magnífico,
Que moderna construção (p.7)¹⁰⁷.

É relevante o modo como o diabo, na estrofe seguinte, ao chamar Pobreza de coronel anuncia o que as práticas sociais dinamizam sobre a questão da individualidade. Diferente de O Jogador, O Ferreiro modela a noção de individualidade pelos viés das posições (e não oposição) pobre-trabalhador e coronel-privilegiado. Sendo assim, O Jogador está mais circunscrito na dinâmica da percepção do jogo de opressão que O Ferreiro - que, por seu turno, mantém a antiga concepção de mundo pautada entre ricos e pobres. Contudo, há algo em comum entre ambos - que é a ideia de que a construção da individualidade acontece mediante a categoria de classe social – própria da dinâmica da sociedade brasileira em processo de industrialização.

A temática sobre os lugares do rico e do pobre reflete o que na retórica de Perelman se convencionou chamar de hierarquia de valores, só que ao inverso. Pois o justo, recorda Perelman no tangente à questão, é mais valorado que o útil (enquanto hierarquia de valores abstratos). O poeta inverte este valor fazendo com que a utilidade (manifesta na vida do rico) valha mais que a justiça – aqui entendida enquanto retidão de vida que no texto é expressa como virtude própria do pobre (PERELMAN, 2004, p. 90).

Sob outro ângulo (que não o do lugar do pobre), reconhecemos a importância dos respectivos poemas no enredo dessa tese, uma vez que eles trazem para discussão a problemática da conscientização. Desde a década de 50, e atravessando as posteriores, os clérigos no Brasil trabalharam paulatinamente por uma tomada de consciência do laicato em relação ao seu ser na Igreja e no mundo¹⁰⁸. Não somente os clérigos, mas, sobretudo, os acadêmicos começaram a preocupar-se com esta temática. Paulo Freire (2006, p.2) escreveu:

¹⁰⁷ O trecho que diz “Era um prédio magnífico/ que moderna construção” serve como prova de que o poeta já conhecia o contexto urbano e, por este, capitalista.

¹⁰⁸ Um exemplo: “A preocupação constante de inserir a reflexão sobre o laicato dentro das coordenadas eclesiológicas, foi, sem dúvida, uma das importantes intuições de Congar. Ela fez com que concebêssemos o estudo sistemático do laicato dentro de uma eclesiologia global, e uniu o estudo eclesiológico à reflexão sobre o laicato. “não se pode falar da Igreja, nem mesmo dogmaticamente, sem tratar dos leigos e de maneira extremamente positiva”. Essa intuição revela como Congar percebeu a íntima correlação entre visão eclesiológica e visão do laicato. As duas caminham juntas e não podem ser separadas. A análise do movimento renovador da eclesiologia confirma essa interação (BRITO, 1980, p. 41)”.

Acredita-se geralmente que sou autor deste estranho vocábulo conscientização por ser este o conceito central de minhas idéias sobre educação. Na realidade, foi criado por uma equipe de professores do instituto superior de estudos brasileiros por volta de 1964. Pode-se citar entre eles o filósofo Álvaro Pinto e o professor Guerreiro. Ao ouvir pela primeira vez a palavra conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, porque estou absolutamente convicto de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade.

No parágrafo seguinte Freire diz que “Foi Hélder Câmara quem se encarregou de difundir-la e traduzê-la para o inglês e para o francês (p.2)”.

A história no Brasil irá mostrar que foram estes grupos os responsáveis pelo avanço e reflexão desse conceito ao longo dos anos que vieram. Percorrendo e usando das abordagens de Freire entende-se conscientização como “um teste da realidade. Quanto mais conscientização, mais se desvela a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo (FREIRE, 2006, p. 30)”.

Assevera o educador que a tomada da consciência não pretende uma separação com o mundo, mas pela relação destas duas realidades (consciência-mundo) - esta é a sua base.

Conforme observamos nos poemas em estudo, a consciência se faz presente, visto que é feita uma análise das condições de opressão do homem. Entretanto, somente isso não basta, dentro da teoria de Paulo Freire, para afirmar e reconhecer o homem como ser de conscientização. Freire diz que “A conscientização nos convida a assumir uma posição utópica frente ao mundo, posição esta que converte o conscientizar em fator utópico (2006, p.31)”. E isto não acontece na trajetória discursiva destes textos do cordel; mas esta ausência de conscientização (completa) marcada pelos elementos da observação da opressão e perspectiva utópica não é peculiar de todo o cordel. Outros textos desembocam no perfil de conscientização assinalado por Freire; como é o caso que se pode perceber na pesquisa de Cobra (2006) que aponta a poesia de Patativa do Assaré perfazendo o ideal de Freire, uma vez que, o respectivo poeta, desvenda e manifesta sentidos que comportam o

desejo em romper com as estrutura de opressão popular (de modo coletivo) visualizando a utopia¹⁰⁹.

Ora, é de se notar que Patativa do Assaré não formulou a sua conscientização do nada, lembremos que ele teve contado com os militantes da Teologia da Libertação (mediante o trabalho pastoral de Dom Helder Câmara) e certamente isto impactou e sensibilizou a sua escrita, que é um reflexo da vivência do seu povo - conforme diz (e comungando com) a teoria já desbravada na introdução¹¹⁰.

O certo é que os poetas postulam uma construção de consciência individualizada onde o interesse maior é a garantia de sobreviver usando da esperteza. Ademais, este egoísmo (manifesto no individualismo) não nega a singularidade despertada no cordel sobre o homem em sua individualidade marcada pela carestia que sonha em migrar para a outra individualidade assinalada pela posse. É uma individualidade social marcada pela possibilidade da mudança, realidade esta que não era vislumbrada nos poemas assonantes que prezam pela ordem social instituída.

Outro ponto relevante quanto à individualidade é que os poemas revelam esta marca no tangente à percepção da singularidade do homem, visto como algo distinto do corpus e dos interesses da Igreja e da doutrina cristã. Os personagens demonstram que têm consciência de que os argumentos expressos pela instituição eclesiástica estão em desacordo com o seu parâmetro de vida¹¹¹.

¹⁰⁹ “Fica inegavelmente perceptível o caráter compassivo dos versos de Patativa, e sua identificação com a sua origem e com o povo sertanejo, porém permanece evidente o tom utópico desses mesmos versos; apesar de concordar com Slatiel no que diz respeito à raiz cristã bíblica dos versos de Patativa, que vê nos pobres os escolhidos de Deus e de Jesus que vem libertar e restaurar a dignidade, e de também perceber que seu discurso não é fatalista ou providencialista, já que o poeta reconhece as causas dos males do sertão; considero bastante pertinente a apresentação elaborada por Nunes que atenta para a forte presença do caráter social no discurso poético de Patativa (COBRA, ano, p. 80)”.

¹¹⁰ “Patativa do Assaré foi convidado pela Arquidiocese de Olinda e Recife - na pessoa do próprio dom Helder Câmara - para contar, em versos populares, o assassinato de um jovem padre ligado à Teologia da Libertação. Resultou no folheto O Padre Henrique e o Dragão da Maldade. Ele começa fazendo sua apresentação, "sou um poeta do mato", e diz que canta a natureza, a vida rural, as festas e costumes, mas também eleva seu canto aos "injustiçados/ que vagam no mundo afora". O padre Antônio Henrique tinha apenas 29 anos quando foi morto pelas forças da repressão, no dia 27 de maio de 1969. No folheto, Patativa também cita a prisão do estudante Cajá. E insere, no poema, versos de um de seus poetas prediletos, Castro Alves, do poema O Navio Negreiro” (MOURA, 2008, p. 2).

¹¹¹ Como disse Ricarte sobre a divergência da sua consciência para com o Papa: “Mas é que as consciências (sic) não combinam com a minha (p. 26)”.

4.2.1.2 A imagem da liberdade de expressão

Enquanto os poemas assonantes estão circunscritos majoritariamente (mas não completamente) na cultura do silêncio, onde os ditames pensados como provindos da divindade são aceitos muitas vezes sem embates, o mesmo não acontece nestes poemas que, por ora, analisamos. Há de se ressaltar que estes são possuidores de um senso crítico que não se restringe à problemática social, vai além. Adentra no embate direto em questões definidas pela doutrina católica e que, nitidamente, não são aceitas pelo enredo como verdades cristalizadas.

Para início de observação, há uma liberalidade entre o homem e o divino nestes poemas, onde este se aproxima e garante a vida daquele. É o que vemos brotando do diálogo de Jesus com o ferreiro – quando oferece à Pobreza o que haveria de melhor dentro da concepção da pretensa-ortodoxia (que é a salvação) e o que há de melhor para os viventes deste mundo (que é a riqueza e a vida longa). Observemos que esta imagem de Jesus comporta uma diferença em relação ao que há de permanente nos discursos das mais variadas pretensas-ortodoxias.

Claro que a recusa de Pobreza se objetiva na intenção do autor em gerar o roteiro para o poema. Indubitavelmente, porém, o que há de relevante neste é o ato da recusa e, sobretudo, o modo como ele é posto; veja o teor da estrofe abaixo:

Pobreza disse:- eu não quero
Essa tua salvação-
Quero é que quem se sentar
Aqui neste pilão
Só possa se levantar
Com minha autorização (p. 5).

Ora, a salvação não é sentida como algo precioso. O teor da recusa para com “a tua salvação” carrega ares de uma ausência de sentido relevante para com o tema. O presente ofertado, ao que tudo indica, não lhe seria de serventia.

Esta é a primeira idéia que delinea o texto acerca da salvação – que sofrerá alteração mais adiante quando o personagem se detiver com São Pedro (no qual trava um diálogo sobre a possibilidade da salvação). No cenário, Pobreza,

cometendo suicídio por estar cansado daquela vida¹¹², se depara nas portas do céu com o seu porteiro (São Pedro - popularmente assim evocado). O diálogo é travado:

Foi direto para o céu,
Por Miséria acompanhado.
Chegando, bateu na porta,
Pedro atendeu zangado:
-O que vens fazer aqui?
No céu estás desligado!

Respondeu Pobreza:- eu venho
Pedir perdão ao Divino!
São Pedro disse:- nem fale!
Tal proposta eu não assino
Este lugar não te cabe-
Vai procurar teu destino (p. 23)

O texto sinaliza que o personagem não descartou por completo a necessidade da graça redentora dos céus – que perdoa o homem de seus pecados. Mas quais seriam estes? Pobreza considera:

- São Pedro quando eu vivia¹¹³,
Não pensava em me salvar –
Somente depois de morto,
Necessito descansar!
As fraquezas da matéria
Jesus pode perdoar (p. 22)!

Assim dá para entender o percurso feito pelo personagem, não é que quando ele renunciou a salvação ofertada por Jesus esta não fosse importante. Na verdade, ele não a achava importante. Porém, a idéia de salvação tida pelo personagem é distinta da apregoada na primeira metade do século XX – centrada na perspectiva da queda (do pecado original):

A despeito de todos estes privilégios, o homem permanecia livre, e foi submetido a uma prova, para poder, com o auxílio da graça,

¹¹² “Quando estava bem velhinho,/ não querendo mais viver,/ Falou a Miséria assim:/

- Querida, vamos morrer-/ As glebas do outro mundo/ Precisamos conhecer! Então, de forte veneno,/ uma dose preparou, deu para a pobre cadela- Esta a canela esticou. / Fez outra dose e bebeu/ Ali mesmo expirou (p.22)”.

¹¹³ A fala de São Pedro, por sua vez, é reflexo da mentalidade popular que segundo a sua lógica, Jesus que nasceu pobre serviu como exemplo e justifica a pobreza para as futuras gerações, como demonstra uma das falas da entrevista feita por Hoornaert (1969, p. 596) de onde saem as falas: “Eu não dou explicação para a pobreza de Jesus porque me falta a inteligência. Mas eu digo que ele nasceu pobre quer dizer que a geração dos cristãos tinha de ser pobre também”.

merecer o céu. Esta prova consistia no cumprimento das leis divinas, e, em particular, dum preceito positivo, acrescentando à lei natural, e que é expresso pelo Gênesis sob a forma da proibição de comer do fruto da árvore da ciência do bem e do mal (TANQUEREY, 1961, p. 34).

Se em tempos idos a noção de salvação estava mais atrelada a garantir um lugar no céu (segundo as práticas discursivas da anterior pretensa- ortodoxia) hoje, a pretensa-ortodoxia contemporânea – envoltas pelo Vaticano II- discursa a salvação como a atuação vivificante da graça de Deus na vida do homem).

É certo que para Pobreza a noção de salvação é a do descanso pós-morte. E isto é visto em outras estrofes ao relatar as demais moradas eternas (purgatório e inferno) como lugares inapropriados para fazer habitação e encontrar repouso¹¹⁴. No purgatório o fogo queimou o rabo de sua cadela (p. 24), no inferno a tristeza era muita a ponto de não acostumar com tanto sofrimento (p. 25), que o fez libertar as almas levando-as em procissão para o céu. Ora, é comum em todos os recantos do Brasil nordestino (e não somente neste) saudar e consolar os entes do falecido em um funeral com expressões como: “Deus o levou”; “Ele está num bom lugar”; “Ele agora está descansando”. Veja que no poema as moradas eternas são pensadas pelo crivo do descanso (céu) que seria algo melhor que o fogo e o sofrimento (purgatório e inferno). Logo, ninguém vai querer arder e sofrer, o melhor, então seria, dentre estas possibilidades: optar e viver para entrar no céu (que corresponde à salvação). Uma imagem deveras petrificada e assentada no imaginário popular pelas pretensas-ortodoxias ao longo da história, onde o que apregoavam era um céu onde se contempla, louva e está diante da face de Deus¹¹⁵. Este olhar bucólico é criticado (satiricamente) por Alberto Caeiro (pseudônimo de Fernando Pessoa):

No céu era tudo em desacordo
Com flores e árvores e pedra.
No céu tinha que estar sempre sério.
(...)
A Virgem Maria leva as tardes da eternidade a fazer meias.
E o espírito santo coça-se com o bico
E empoleira-se nas cadeiras e suja-as (PESSOA,1974,p. 209-210)

¹¹⁴ A fé da pretensa-ortodoxia disposta no século XX “(...) divide os discípulos de Cristo em três categorias: 1) Os que ainda peregrinam na terra; 2) os que, depois da vida terrestre, devem ser purificados (hac vita functi purificantur); 3) os que são gloriosos no céu e já vêem claramente o próprio Deus trino e uno, assim o é (KLOPPENBURG, 1971, p. 333)”.

¹¹⁵ A questão é tratada com propriedade por Philippe Ariès em seu clássico História da Morte no Ocidente.

Ora, certamente o personagem, ao dizer que “antes não pensava na salvação” reflete a desafinação do sentir popular em relação ao desejo de viver o que a vida comporta ou decidir-se por uma moral rigorosa que o levaria a “descansar” no pós-morte.

Uma observação se faz necessária; uma das estrofes do diálogo entre o santo e o ferreiro apresenta o argumento de que Pobreza perdeu a sua salvação por tê-la trocado pelo manuseio de um pilão:

Tu trocaste, enquanto vivo,
A salvação num pilão,
Para quem sentasse nele
Ter uma eterna prisão-
Por causa deste negócio,
Tu perdeste a salvação (p.23).

Em nossa dissertação de mestrado apontamos para esta peculiaridade, obtemperando¹¹⁶:

Inicialmente, o Jesus do cordel mostra-se como distribuidor da salvação, perfazendo o discurso da Igreja quanto à função da segunda pessoa da trindade. Entretanto, o cordel, como manifestação popular, não se prendeu a imagem de Jesus promovida pela Teologia- tendo em vista que possui uma teologia própria. Isso podemos constatar quando o ferreiro recusa a salvação que Jesus que iria lhe oferecer como presente e solicita um outro presente no lugar. Ora, não é a negação do ferreiro que nos impressiona. O que nos impressiona é a aceitação de Jesus diante da sugestão do ferreiro. Ele bem poderia repreender o miserável Pobreza, dando uma catequese em sobre a soterologia, mas não faz- simplesmente concorda. E é esta atitude que nos impressiona (SANTOS, 2001, p. 127).

Apesar de este dado ser levantado, não é sobre ele que a discussão caminha. Desvia-se para a querela do merecimento da salvação que é alcançada pela vivência de uma dada moralidade.

Outro elemento levantado pelo personagem consiste nas fraquezas da carne – as quais Jesus pode perdoar. O santo porteiro recorda:

¹¹⁶ “A cristologia ortodoxa parte de uma perspectiva completamente diferente daquela que constitui o ponto de partida da cristologia popular: para os teólogos, Jesus é antes de mais nada uma pessoa terrestre, que viveu na Palestina numa determinada época da história; para o povo, pelo contrário, Jesus é antes de tudo um santo celeste: ‘Jesus está muito longe de nós; os santos são mais chegados’. ‘Jesus só pode ser um pai poderoso: fica lá em cima’. ‘Eu creio em Jesus no céu porque lá ninguém vai’. ‘Jesus para mim é um santo; mora lá no céu>>. <<Para mim Jesus é um bom pai” (HOORNAERT, 1969, p. 590)”.

No mundo, quando eras pobre,
Vivia com Deus, em graça,
Porém, depois que enricaste,
Passaste a beber cachaça-
Tu bens sabes que Jesus
Não quer aqui esta raça (p. 28)!

O pecado de Pobreza (a sua fraqueza da carne) consistia em ter sido alcoólatra. Aporte muito oportuno na cultura popular nordestina em sua estrutura moral, que abomina o vício da embriagues – tão peculiar e que tantos males ocasiona (aqui vemos o teor moral e pedagógico do cordel)¹¹⁷. Pobreza, no entanto, não fala qual é o seu pecado do qual vem pedir perdão a Deus; mas como a fala do santo não foi contestada, passamos a ter este como o pecado de fato que marca o desejo de redenção do personagem. E Pobreza parte para as outras moradas eternas (purgatório e inferno com a intenção de encontrar refúgio – o que não acontece). Agora, voltando à estrofe acima citada, São Pedro salienta a beatitude do estado de vida do pobre, segundo a ingênua visão cristã que este vive na graça de Deus devido, simplesmente, à sua condição (lançando dúvidas sobre a condução da vida do rico em sua relação com a graça divina pelo simples motivo de ser rico – como anteriormente citado por Stein)¹¹⁸.

Por sua vez, O Jogador é possuidor de uma liberdade de expressão impressionante, uma vez que declaradamente questiona muitos posicionamentos doutrinários da Igreja como: a autoridade clerical; o lugar do fiel na Igreja; os sacramentos. Os mesmos inferem o que havemos defendido até aqui: a produção do cordel não se faz por vias da ortodoxia.

Passaremos em revista os citados levantes (traçando paralelos entre o pensar da Igreja e a disposição do poeta em relação a ela) e, após ter visitado todos os pontos, discutiremos as influências da secularização, do protestantismo nas respectivas citações.

¹¹⁷ Em O Jogador vemos o papa repreender os mesmos vícios: “Não há perdão para quem joga/ do jogo vem todo o mal;/ Na lei de Nosso Senhor/ Beberrão e jogador/ é pior que anima (p. 24)”.

¹¹⁸ A religiosidade popular, assim como fizera a Teologia da Libertação, ovaciona a pobreza. Não é propriamente a pobreza pela pobreza como algo querido por Deus, mas como que uma forma de justificar a proximidade dos pobres para com Deus. Uma vez que estes quase nada têm, pelo menos podem se contentar em ter o que vêem como o que há de mais precioso: a graça de Deus que não lhes falta. Neste sentido acontece um trâmite ingênuo de se pensar a pobreza que acaba gerando uma ampliação do lugar do pobre em situação de privilégio frente ao divino. Desta forma, o pobre por ser pobre (simplesmente) é pensado como alguém querido por Deus e vivente da sua graça.

O roteiro de O Jogador no diálogo mantido entre este (S) e o romano pontífice (P) se desenvolve sob algumas querelas; tomaremos somente algumas de caráter doutrinal:

A primeira trata do ensino doutrinário da Igreja tido, então, como sempre verdadeiro.

P. – Da Santa Igreja Católica
Você conhece o ensino
Por que não segue direito
Que tem aspecto asinino?
Ela dá boa instrução
Com toda a declaração
Do mandamento divino!

S. – Conheço toda a doutrina
Mas existe confusão:
Freira e padre viram santos
Outra gente vira cão?
Sendo a Igreja edificada
Freqüentada e sustentada
Por toda a população (p. 26-27).

Recordando Perelman que afirma que na construção das verdades há “uma massa considerável de elementos que se impõe ou que o orador se esforça por impor ao ouvinte. Uns como os outros, podem ser recusados e perder seu estatuto de fato (2004, p. 77)”. E é o que acontece neste trâmite doutrinário que é repensado e recusado pelo poeta em sua denúncia de subserviência a que o clero procura manter os fiéis.

Ora, enceta as estrofes para a negação da existência do laicato enquanto corpo de direito na Igreja; restrito, no entanto, para os deveres. Estas estrofes fazem coro à observação de Blank sobre o assunto:

Dentro de uma terminologia especificamente eclesial, a palavra “leigo” alcançou desde a Idade Média um significado específico: o leigo era o “não ordenado”, o “não clérigo”. Até uns séculos atrás, eram de fato só os clérigos que tinham formação, mas ainda hoje a palavra carrega aquele significado de distinção entre aquele que sabe e o ignorante, aquele que não sabia, e que por causa disso nem tinha a possibilidade nem o direito de participar nas decisões. Ele só tinha de aceitar aquilo que os outros, os formados, aqueles que sabiam, tinha decidido. Ele só devia obedecer (2006, p. 56).

O poeta não projeta a condição do fiel enquanto servo pacato, nisto diz haver confusão. Confusão no ensinamento e direcionamento dos papéis no interior da Igreja que só veio a ser discutida no Concílio Vaticano II, conforme expressa Brito:

Sem sombra de dúvida, o Concílio, ao insistir sobre a existência cristã, colocou as bases para desclericalizar a Igreja e superar a oposição entre clero e laicato. Só se valorizam plenamente estes aspectos fundamentais (fé, esperança, caridade, graça e carismas do Espírito Santo, consagração através do batismo e da crisma) da existência de todo o cristão se lançam as bases para desclericalizar a Igreja, estabelecendo-se o equilíbrio nas suas estruturas (1980, p. 48).

E esta posição já era exigida no anseio popular, manifesta pelo poeta, antes mesmo do referido Concílio – visto que o poema foi publicado em 1959.

A segunda querela diz respeito à contestação à devoção aos santos. No entanto, a mesma não atinge a devoção à Virgem Maria.

S. – Santidade me desculpe,
Pelos meus rudes dizeres;
Mas Deus sendo criador
Senhor de todos os seres
Se tem mãe basta só ela;
Pra que tanta parentela
Onde tem poucos haveres?

Aqui se avulta uma das influências do espírito do protestantismo no Brasil e que se abateu sobre os de fé católica. Um encontro marcado pelo *muthos*¹¹⁹, da tessitura de um discurso, sempre é mediada pela discussão e apreensão de idéias diversas. Assim foi também com o chão católico que conheceu as pisadas da crença protestante. O cordel revela que este encontro deixou marcas reflexivas na mente dos professos poetas católicos que, sem deixar a sua fé, começa a carregar elementos que bricolam em sua constante reflexão sobre o modo de ser cristão.

O impacto da crença protestante neste poema pode encontrar sua justificativa na carência de clérigos no Brasil para evangelizar, bem como a pertinência perseverante do labor da fé reformada que avançou rincões afora. É certo que a Igreja promoveu projetos de evangelização popular com vista a fazer chegar a sua mensagem até os meios mais distantes do raio de influência do clero usando o

¹¹⁹ Intriga, momento de construir, mediar a produção de sentidos para a formação de uma narrativa.

próprio povo onde, como dizia então Abdalaziz de Moura (1971, p. 81): “Evangelização popular: Este fenômeno está ainda embrionário, é recentíssimo entre os pobres, realizada pelos próprios pobres”.

A passagem final do discurso de Ricarte, que fez com que o papa calasse a boca (como diz o poeta), traz elementos que fogem à lógica da Tradição (venerada por católicos)¹²⁰ quanto da escritura (reverenciada por católicos e protestantes) ao contrapor passagens da escritura de modo muito ousado para o então:

S._ Segundo o livro de Jô,
Satanás é um vigia,
Corrige a vida do homem
Sem descanso noite e dia
Porém se tenta é mandado
Deus quer ver o resultado
De fraqueza sou energia.

Matar, porém é pecado
Mas a vida é ilusão;
Moisés, Davi e São Paulo
Mataram egípcio e cristão
E depois dessa peleja
Tem eles da santa Igreja
Sua canonização!

O inferno é aqui mesmo,
Já é muito decidido;
Quem vive bem ta no céu
Quem ta no mal é perdido
A riqueza tudo encobre
O homem quanto mais nobre
Mais no mundo é perseguido (p. 31).

Assim como observamos o uso constante das escrituras na articulação de um contra-discurso católico no tangente à Tradição da doutrina (fruto da presença protestante). Também percebemos em O Ferreiro uma desarticulação do apego à Bíblia como única fonte de verdade, denotando uma presença da secularização. Onde a liberdade do pensar se manifesta.

¹²⁰ “Assim, segundo Lewnnerz, seria esta a doutrina do Concílio de Trento: “Não toda a doutrina de Cristo está escrita, isto é, contida na Sagrada Escritura, mas muitas coisas (“manches”) não foram escritas, e estas se encontram nas tradições apostólicas (KLOPPENBURG, 1963, p. 22)”.

4.2.1.3 A imagem da esperteza

Tanto em O Jogador quanto em O Ferreiro a noção de vício sofre revisão. Neste, apesar da condenação ao uso do álcool, a esperteza (classificada pela moral cristã ocidental como vício) não é condenada pelo autor – dando margem para contemplarmos a constituição de outro ethos que habita o pensamento moral do mundo do cordel (que não aquela da moral de matriz católica romana). Visto que o poeta se manteve incólume em suas atitudes assentadas na astúcia ao longo de todo o percurso do roteiro, uma vez que usou da esperteza para com Jesus (triplicando posteriormente os seus benefícios, manipulando, para tanto, astutamente o diabo) e, por fim, aproveitou-se (apesar do poema indicar o seu estado de compaixão) das almas que se encontravam no inferno para possibilitar a sua entrada no céu. Atenção deve ser devotada ao termo cilada que traduz bem o que agora discutimos.

Pobreza estava sentindo
Uma profunda tristeza,
Em escutar tanto choro
E em ver tanta alma presa.
Disse:- agora eu vou tirá-las
Desta imunda Fortaleza

- Vamos todos para o céu?
Ele as almas perguntou.
Elas responderam:- Vamos!
Ele disse:- então eu vou
Inventar uma cilada
Em uma corda procurou.

Chamou as almas e fez
Uma fila bem certa
E depois foi amarrando.
Começou pela primeira-
Encangando uma nas outras,
Foi até a derradeira.

Então, no rabo da fila,
Ele também se amarrou.
No resto da corda que
Sorte ainda ficou,
Também encangou-se miséria,
Na pontinha que ficou
(...)

Quando chegaram no céu,
Gritou a alma da frente:
-São Pedro abra o portão,
Que tenho um negócio urgente-
Depois ouvir minha queixa,
Pode trancar novamente.

Por muito rogo da alma,
São Pedro abriu o portão.
Vendo a fila, foi fechando,
Porém, nessa ocasião,
Pela pequena abertura,
A alma meteu a mão.

A alma, com a mão presa,
Abriu a porta, a gritar:
-São Pedro, abra esse portão,
Para a mão eu retirar
Mas, quando São Pedro abriu,
Ela conseguiu entrar.

Encangadas na primeira,
As outras acompanharam.
Assim, foi passando a fila,
Até que todas entraram-
Pobreza vinha por último,
As almas o arrastaram (p. 28 e 29).

Pobreza é o protótipo à moda grega do Herói – daquele que desafia e vence os deuses ou, como é o caso em estudo, os céus e os infernos.

Em *O Jogador*, o baralho é pensado sob o clima da reprovação social e religiosa pelos personagens assentados em privilégios:

Mas não podia jogar
O jogo era proibido
Se o comandante soubesse
De qualquer jogo escondido
la negro pra cadeia
Outros caíam de peia
Ficava o lombo curtido (p. 4).

Em outra passagem quando Ricarte está a jogar no recinto sagrado um sargento levanta a voz de prisão devido o significado a ele imputado:

Sargento disse a ele:
Vai ser dura atua “cana”
Para você respeitar
A Santa igreja romana

São dez anos de cadeia
Cada dia é uma peia
Palmatória uma semana (p. 8)¹²¹!

Destes embates se verifica a dimensão viciosa que o baralho comportava em O Jogador, quando o personagem é inquirido sobre o sentenciado pela moralidade.

Não obstante, as cartas de jogo no enredo se constituem - por necessidade - como instrumento de trabalho do sofrido e mal-pago soldado. E este, em contrapartida, justifica o uso das mesmas apelando para uma revisão da noção de vício e pecado que as respectivas ideias comportavam. Assim, podemos observar - fazendo serventia de como o jogador manuseia os argumentos em favor do baralho - que, na verdade, ao se contrapor à maneira convencional de pensar o lugar do baralho em sua vida e em suas ações, procurava, destarte, justificar o modo como fazia para sobreviver. Permitindo, deste modo, uma alteração no ethos que se justifica por vias da necessidade. Dando a entender que o modo de conceituar e pensar a vida só é aceitável se estiver alicerçada em conformidade com o concreto da existência. É o que nos revela o trecho abaixo:

Ricarte tinha levado
Seu baralho na algibeira
E estava ajoelhado
Mas sentia uma canseira
Até desorientou
Quando o vigário falou
Que jogo era bandalheira...

Ele estava ajoelhado
Perto de São Benedito;
O vendo as frases do padre
Resmungou: não admito,
O padre tem sua arte
Vem gaita de toda parte;
Jogo porque necessito (p. 7).

Ora, é próprio da LC se contrapor e denunciar os padres simoníacos, avarentos, etc. (Cf. NOBREGA; PONTES, 2009). Crítica, pois, levantada contra a imagem nada exemplar dos vigários, no tangente aos vícios ela que carrega e que era motivo de desaprovação popular. Com testemunha, a obra de Ariano Suassuna,

¹²¹ Interessante que é que o poeta, possivelmente inconsciente (?) mostra a principal genitora (a Igreja) da noção de vício no ocidente no modo como o conhecemos.

O Auto da Compadecida onde o pernambucano, construindo o seu texto através de outros textos de Cordel, resgata esta acusação. Ademais, nesse ínterim, a saliência de O Jogador não se dirige à pessoa do padre - pois este não é apresentado enquanto possuidor de vícios, mas ao discurso deste sobre o baralho enquanto vício. É fato, o jogo do baralho é tido pela cultura nordestina como um vício. Ricarte, não admitindo a orientação do padre, se posta contra a referida compreensão então vigente. Esta recusa do argumento provindo do padre é primada pela consciência; o discurso vai contra os mecanismos que garantem a manutenção da vida – uma vez que, conforme argumenta o soldado, o clérigo é pertencente à classe dos privilegiados (que não demanda esforços para sobreviver, pois “Vem gaita de toda parte”).

Argumenta, passando posteriormente para uma revisão do baralho enquanto maldado moral, que: “(...) o baralho,/ na Luz da sorte clareia (p. 17)”.

Em O Jogador também vemos a imagem da esperteza e a valorização desta sendo acentuada, quando gera das cartas do baralho analogias com passagens bíblicas:

Todos ali gargalharam
Julgando ser heresia;
Pensavam que ele era louco
Sem saber o que dizia;
Porém lhe disse o sultão;
Dê alguma explicação
Desta sua idolatria

Ricarte disse: o baralho
Na luz da sorte clareia
Na hora que estou jogando
Fico até com alma cheia
Parceiro de todo lado
O só aparece o apostolado
Servindo a sagrada ceia...

Primeiro pegos três reis
De copas, páus (sic) e espada;
São os reis do oriente e
Na sua grande jornada
Vendo a estrela da sorte
Navegando para a morte
Em Belém ficou parada (p.17).

Verdade seja dita, os poetas apreciam a esperteza e elas fazem parte de seu repertório. E temos nestes poemas a noção dos heróis, embutida no imaginário nordestino, que

(...) representam a figura social e psicológica do nordestino pobre-ente fundado no fenomenológico e que se alimenta de fantasias e esperanças para que sobrepunham uma firme determinação às adversidades (...). O cordel, portanto, representa uma criação complexa e original desse povo, dando corpo às suas dúvidas, sonhos e alegrias, e contribuindo para minorar suas angústias materiais, interpretando-lhe o espírito irônico lúdico, fatalista por natureza e fantasista por conveniência social (ARAÚJO, 1992 p.7).

É no contexto de suas fantasias (riqueza, vida longa, etc.) e suas dúvidas (viver o que a vida oferece ou sacrificar e resignar-se em prol do futuro descanso da alma – a salvação?) que agem estes heróis.

Cientes de que os personagens carregam características dos heróis não se pode negar, todavia, a personificação do anti-herói neles emergindo:

Manifestam-se, em consequência, sobretudo no logro ao patrão, às autoridades, à polícia, aos poderosos e à pequena burguesia urbana no interior. Subvertendo a realidade referencial ou lógica, desestruturam edifícios sociais e a arrogância política e derrubam preconceitos, subtraindo poderes aos muito ricos e levando ao ridículo o sistema de riqueza indiscriminada, latifundiária e exploradora (ARAÚJO, 1992, p.7).

Nota-se esta realidade nos atos de esperteza de Ricarte para com o clero e as autoridades civis e militares. Assim como na fina argumentação que faz, desmorronar o edifício da construção teórica do Papa que, uma vez não conseguindo mais revidar, lhe oferece a graça dos méritos. E o mesmo se pode observar em Pobreza ao desestruturar a noção de poder, conferido tradicionalmente ao diabo e à Igreja (na figura do apóstolo Pedro com a sua tarefa de ligar e desligar o que é feito no céu e na terra).

Tanto o herói como o anti-herói são apreciados pelo gosto popular nordestino. Uma vez que é graças a este último, em sua vocação, que:

A tudo e a todos que ofendam o povo humilhado, o anti-herói opõe sua graça, sua rebeldia, sua vingança satírica e sem violência, em nome do riso geral, da descontração, da humana picardia. Humilhando, pelo riso, os seus algozes, o anti-herói e realiza uma

cartasis reveladora do caráter e disposição de luta e resistência do povo de que é símbolo. Justamente por representar a gente simples e, em consequência os sofrimentos e mágoas das populações oprimidas é que o herói se identifica como flagelo do poder (ARAÚJO, 1992, p.7).

Em suma, dentro da própria estrutura de produção dos personagens de cordel (heróis e anti-heróis), o poeta se empenhou em discutir questões referentes ao sagrado. E faz isso com finalidades de garantir o seu bem-estar. Apontando que a sua relação com os signos religiosos é construída por uma ética que visa à manutenção da vida em primeiro lugar – condução esta peculiar a quem se encontra em situação limite na busca pela sobrevivência.

Por exemplo, em O Jogador, que na confecção de definições morais, assim como verdades doutrinárias (encampados pela Igreja) há de se levar em conta os interesses e a realidade humana. É o que nos mostra os versos do diálogo de Ricarte (quando é interpelado sobre com que autoridade ele interpreta as escrituras) com o Papa que diz:

Mas é que as consciências (sic)
Não combinam com a minha;
Cada qual só puxa a brasa
Para assar a sua sardinha... (p.26)

Em O Ferreiro observamos a artimanha de Ricarte em levar as almas para o céu, (do qual se aproveita para garantir a sua entrada) a minimização do medo da condenação eterna dada pelos discursos da Igreja. De maneira jocosa o poeta desarticula este pavor que persegue as sensíveis consciências religiosas que temem pelo seu destino final, caso não sigam em vida as diretrizes dos costumes religiosos e morais. Pobreza desarranja o cenário da sentença eterna, passando por cima desta e conferindo outro percurso para o que parecia estar perdido. Como que mostrando a São Pedro, assim como disse para o diabo (quando o venceu na terceira visita que o “tinhoso” o fez): “Como prova que, no mundo/ ninguém vive sem Deus (p.17)”. E, ao que parece, esta ideia (vista a atitude destemida do personagem) também é condizente com a vida no pós-morte – uma verdadeira afronta ao convencional religioso tão disseminado pelo clero pretérito (anterior às disposições conciliares contemporâneas).

No caso da recusa à sentença do santo porteiro e o posterior desacato desta, ao desconsiderar as convencionais regras plasmadas pelo imaginário religioso sobre quem pode ou não obter a salvação, recordamos a análise de Roberto DaMatta ao descrever o seu conceito sobre as formas de proceder do “jeitinho brasileiro” que diz:

De qualquer modo, um “Jeito” foi dado. Uma forma de resolução foi obtida. E a ligação entre a lei e o caso concreto fica realizada satisfatoriamente para ambas as partes. “Jeitinho” (...) é um modo harmonioso de resolver a disputa. O “Jeito” tem muito de cantada, de harmonização de interesses aparentemente opostos, (...) há sempre outra autoridade, ainda mais alta, a quem se poderá recorrer. E assim as cartas estão lançadas... (DAMATTA, 1984, p. 101).

De fato, em O Ferreiro, um jeito foi dado, uma resolução foi obtida - todos puderam entrar no céu para descansar. Assim o conflito foi solucionado pela via utilitarista – conforme delinea Perelman (2004, p. 225) que diz que o homem prático “resolve os problemas à medida que eles se vão apresentando, que repensa suas noções e suas regras consoante as situações reais e as decisões indispensáveis a sua ação”.

Ora, não foi solucionado o conflito salientado por São Pedro, mas aquele acalentado no imaginário dos homens que ocasiona uma cisão, uma disputa entre o viver os prazeres da vida ou o sacrificar-se em benefício do descanso eterno (salvação). Em todo caso, o personagem, ao que parece, carrega uma fé e uma certeza na bondade de Deus. Podemos conferir o que afirmamos ao contemplar a fala de Pobreza no instante em que mantinha o Diabo preso em seus domínios; também constatamos a confiança do homem na bondade divina quando diz para São Pedro que somente Jesus pode perdoar as fraquezas da carne - dando entender de que não é o santo porteiro que solucionará o seu problema. Remetendo esta última linha ao que o antropólogo dispõe no final da citação anteriormente dada que, “Há sempre uma autoridade, ainda mais alta, a quem se poderá recorrer” (DAMATTA, 1984, p. 101). E esta é, sem titubear, a profissão de fé do esperto Pobreza que usa do convencional “jeitinho” para conseguir harmonizar a sua vida.

Por estes vieses notamos a convivência emblemática das imagens de herói e anti-herói personificando tanto Ricarte como Pobreza quando, em discursos religiosos usados de modo opressivo, estes personagens se mostram como o flagelo

do poder invisível (o religioso), usando da ironia e da astúcia em perceber outras saídas interpretativas para os problemas levantados.

Engano seria pensar precipitadamente que estas linhas de análise caminham em descrever observações sobre o cordel que trariam à luz a imagem humana completamente livre dos discursos de doutrina e de moralidade. Pois percebemos em Ricarte uma forte discussão sobre elementos doutrinários com fundo nitidamente católico, bem como a valorização da esperteza quando o assunto é garantir a subsistência e, em O Ferreiro, não se vislumbra em delongar-se em discussões doutrinárias, mas está mais delineado para um vislumbre da problemática moral. E é sobre este último tópico que trataremos agora. Mesmo permitindo-se revisar a esperteza como algo não inerente ao catálogo dos vícios; o poeta é, entretanto, transmissor de uma pesada carga de valores e costumes perpassados pela cultura de seu povo. E isso, percebemos quando o cenário do inferno é descrito:

De gente com a boca aberta
Estava uma sala cheia,
Com as línguas amarradas
Por uma grossa correia –
Eram os que levantam falso
E falam da vida alheia.

Essas mulheres casadas
Que traem os seus maridos,
Quem rouba em peso e medida,
Estavam todos unidos
Em um caldeirão fervendo,
Sendo os corpos derretidos (p. 27).

E por aí segue com as reprovações morais.

4.2.1.4 A imagem do controle sobre a vida – incluindo o controle sobre o Diabo

Em ambos os textos cresce a olhos vistos o domínio consciente do homem sobre o direcionamento da própria vida: apresentam pareceres, discutem e recusam o que não é bom para si, impõem-se frente à realidade, etc.

Comparando com os poemas assonantes, onde os personagens estão sempre à espera da ação divina, estes são identificados pela ousadia de projetar-se

na vida, apostando no que vêm como o melhor para si. Assinalando, assim, a sua maior peculiaridade, a saber: a autonomia.

(...) o termo autonomia é originado, historicamente, no seio da democracia grega para indicar as formas de governo autárquicas, isto é, a pólis; posteriormente, a partir da modernidade, o conceito de autonomia passa a se aplicar ao indivíduo, chegando a uma formulação moral sistemática com a Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Immanuel Kant. Mas, apesar de a idéia de autonomia estar centrada no conceito de indivíduo – um necessário "produto" da modernidade burguesa e protestante (SIQUEIRA-BATISTA; SCHARAMM, 2004, 05).

A concepção e a conceituação de autonomia implicam uma dificuldade considerável, visto que muitas áreas refletem sobre o mesmo. Servimo-nos de Maria Ângela Martins (2002) para pensar o sentido de autonomia uma vez que, de todos os textos lidos, este parece ser o que soa mais próximo do que observamos no Cordel – apesar de estar direcionado ao campo escolar:

Autonomia vem do grego e significa autogoverno, governar-se a si próprio. Nesse sentido, uma escola autônoma é aquela que governa a si própria. No âmbito da educação, o debate moderno em torno do tema remonta ao processo dialógico de ensinar conteúdo na filosofia grega, que preconizava a capacidade do educando de buscar resposta às suas próprias perguntas, exercitando, portanto, sua formação autônoma. Ao longo dos séculos, a idéia de uma educação antiautoritária vai, gradativamente, construindo a noção de autonomia dos alunos e da escola, muitas vezes compreendida como autogoverno, autodeterminação, autoformação, autogestão, e constituindo uma forte tendência na área. (p.02)

Maria Lúcia Queiroz Guimarães Hernandes (2008, p. 1) – também da área da educação - entende autonomia como a "(...) capacidade de auto-governo e independência em face da normatização e da tradição; ela desemboca em questões como a liberdade, a participação, sempre impulsionadas pelas pedagogias humanistas"

Cecílio, tratando da autonomia sobre o viés da gestão de empresas, explicita:

A idéia de autonomia remete, numa primeira aproximação, a um plano mais macro, como visão de projeto de sociedade, autonomia da sociedade entendida como poder latente e possibilidade real que a sociedade possui de governar e organizar a si mesma (CECÍLIO, 1999, p. 314).

Governo de si mesmo, capacidade de buscar suas próprias respostas, elaborando suas perguntas, pautando-se na liberdade. São desse molho compreensivo cooptado nos citados autores que vemos uma possível definição do que vem a ser a autonomia na LC.

Ficou claro no tópico sobre a liberdade de expressão que o poeta, ao se contrapor aos poderes vigentes (levantando questionamentos, recusando pareceres, alertando para outras possibilidades interpretativas) mostra que o homem simples (a qual ele representa) tem controle sobre a sua vida – é possuidor de autonomia.

É claro que esta não é desejada pelas instâncias sociais e religiosas superiores, uma vez que elas estão para manter o seu status, a sua vontade de controlar e permanecerem vivas e significativas enquanto instituição¹²². E é com esta realidade que o poeta, em sua fina percepção, mostra-se como ávido interlocutor. Não é que ele negue o valor da instituição, mas o que ele não quer é que as instituições o sugue e lhe tire a sua vida. O pensar do poeta está detido exatamente nesta realidade: o reconhecimento da opressão. E esta ele não aceita (e os personagens são provas disto, apesar da individualidade de marca burguesa). No entanto, este é o percurso da vontade de dominar, onde a temática do poder “(...) traz sempre a ideia de consentimento e de obediência. Certo mínimo de vontade de obedecer, isto é, de interesse (externo ou interno), faz parte de toda relação autêntica de dominação (CECÍLIO, 1999, p.319)”. O grande lance é que o consentimento passivo, antes muitas vezes delineado nos poemas assonantes, é feito em muitos pontos em O Jogador e em O Ferreiro.

A autonomia é um processo que pode se desenvolver na vida de qualquer pessoa. Dissemos “pode” porque não é fato afirmar que ela acontecerá no chão da vida de todos. Uma vez que a mesma possui estágios e não quer dizer que eles serão atingidos plenamente por todos. Para tomar ciência:

O estágio autônomo segue-se aos estágios pré-social e simbiótico, impulsivo, autoprotetor, conformistas, consciencioso e antecede o estágio integrado. A pessoa reconhece a necessidade de tornar-se autor uma e, de certa forma, liberta-se das exigências e do senso de responsabilidade que marcam o imediatamente e anterior (consciencioso) nesse momento do desenvolvimento humano (estágio autônomo), aparece uma percepção clara da complexidade e do caráter multifacetado da pessoa e das situações reais, que é

¹²² “Para Amitai Etzioni o êxito de uma organização depende, em grande parte, de sua capacidade para manter o controle dos participantes (CECILIO, 1999, p. 316)”.

acompanhada de maior aceitação e manejo mais adequado dos conflitos internos. As preocupações cognitivas voltam-se para problemas sociais e transcendem a experiência imediata, para a realização pessoal e para o cultivo da individualidade(BERNARDES, 1993, p. 45).

Os assonantes são conscienciosos e os seculares, por sua vez, projetam imagens de autonomia.

Outro dado relevante, fora a autonomia, é o controle do homem sobre o símbolo do mal.

Ora, a Igreja estava acostumada a usar como propriedade sua o sistema simbólico, uma vez que a pacata sociedade de então favorecia este monopólio.

Porém, os ares dos novos tempos no Brasil e no mundo, gradativamente rompem com esta instrumentalização do poder simbólico¹²³. Uma vez que as forças da religião já não conseguem envolver toda a população como outrora fizera em proporções significativas pelo conchavo com o Estado (a ponto de fazer com que, pelo menos aos olhos da maioria, as idéias pudessem ser aceitas sem muitas contestações visíveis – por convenção social). O poder simbólico dos mitos se torna a cada dia mais individualizado, mais mercantilizado também podendo, assim, ser consumido por quem quiser e como quiser. Afinal, a dinâmica da individualidade burguesa confere esta garantia.

Inerente a este controle sobre a própria vida está o controle sobre o Diabo. Antes ele era patrimônio simbólico da Igreja, uma vez que era evocado para dispor a polaridade pensada entre as obras de Deus e de Satanás. E dentro deste limite o diabo era manuseado com fins a garantir a hegemonia da fé.

Os cordéis assonantes trabalham dentro da premissa do controle eclesiástico sobre o patrimônio simbólico acerca do mal¹²⁴. De outra face é o que manifestam os poemas de religiosidade secular onde, Satanás, está dentro dos limites do poder do homem. E é esta presença de espírito (que não precisa das forças mediadoras de sacerdotes) que imperiosamente assevera, na boca de Pobreza, o poder do homem sobre o signo do mal:

¹²³ “(...)o grau de obediência ou o envolvimento dos membros de uma organização depende do tipo ou forma de poder empregados. Quanto maior a utilização de recursos simbólicos, como nas organizações normativas, maior o envolvimento ... (CECILIO, 1999, p. 319)”.

¹²⁴ Perelman (2004) cita dois tipos de argumentos que servem para compor esta análise, a saber: o de direção (que, como o nome mesmo diz, conduz seguramente o ouvinte) e o de superação (que quebrar com a direção proposta). Ora, no embate com a noção de mal. O poeta aplica este último em detrimento ao primeiro (usual nos meios doutrinários da Igreja a reproduzido na fala de Pobreza).

Agora, responde Diabo:
Cadê os poderes teus?
Ficarás eternamente
Preso nos domínios meus,
Como prova que, no mundo,
Ninguém vive sem Deus (p. 17)!

É certo que embates entre o homem e o Diabo já era algo pertencente à velha trajetória do imaginário religioso no Brasil, onde sacerdotes (tanto católicos como de origem africana) eram chamados para solucionar os casos relacionados às ações do mal. O fato é que o imaginário nordestino e brasileiro (de modo geral) não secou a fonte de produção sobre as forças do mal. Pelo contrário, à revelia dos cientificistas, elas continuam atuando no psíquico humano. Prova disso é a evocação ao Diabo feita pelos herdeiros do catolicismo popular – os grupos pentecostais e neopentecostais¹²⁵. Mesmo a Igreja Católica, na atualidade, tem voltado a se servir da presença imagética do Diabo em suas pregações; é o que mostra o trecho de uma entrevista com o exorcista do Vaticano Padre Amorth, quando do momento em que a Santa Sé estava lançada à tradução italiana do Novo Ritual do Exorcismo (em 2001):

(...) O malefício é um mal causado a uma pessoa recorrendo ao diabo. Pode ser feito em diversas formas, como feitiços, maldições, maus-olhados, vodu, macumba. O Ritual Romano explicava como enfrentá-lo. O novo Ritual, ao contrário, afirma categoricamente que há uma proibição absoluta de fazer exorcismos nesses casos. Absurdo. Os malefícios são de longe a causa mais freqüente de possessões e males causados pelo demônio: não menos de 90 por cento. É como dizer aos exorcistas que não ajam mais. O ponto 16 então afirma que não se devem fazer exorcismos se não existe a certeza da presença diabólica. Esta é uma obra-prima de incompetência, pois se tem a certeza da presença do demônio numa

¹²⁵ “A IURD faz uma “composição” com as diversas formas de expressão religiosa brasileira, também em outros contextos. Mas há questões que para ela são inegociáveis: ela é a única que tem a oração forte, a única com poder de mudar a situação de sofrimento do indivíduo. Embora não haja exigência de se lhe ter fidelidade única, sendo possível assistir às suas reuniões e freqüentar outros espaços religiosos, seu discurso aponta sempre para o preço da não obediência aos mandamentos de Deus, que significa “fidelidade na freqüência à igreja, na entrega dos dízimos e ofertas e participação nas correntes de sacrifício”. O discurso afirmativo dos outros repertórios de fé serve-lhe para afirmar negativamente, no sentido de mostrar a fraqueza, a ineficácia ou mesmo a demonização desses outros repertórios, reivindicando então, para si, o lugar de mais forte, mais eficaz, mais poderosa sobre as outras, fazendo deboche, inclusive, das entidades e divindades de outras expressões religiosas, demonizando algumas e colocando-se, visivelmente, numa posição desejante do monopólio da fé. Em outras palavras, a cultura religiosa serve-lhe de sustentação, fornecendo-lhe matéria prima religiosa para ser manipulada. E ela opera essa matéria prima com os mesmos critérios de funcionamento capitalista, não apenas “íntegra” seu discurso e prática ao ideal capitalista contemporâneo, como expressa a mesma voracidade e forma de “pensamento único” próprios da configuração social neoliberal. (ESPERANDIO, 2006, p. 2)”.

pessoa só fazendo o exorcismo. Ademais, os responsáveis não perceberam que contradiziam nos dois pontos o Catecismo da Igreja Católica, que indica o exorcismo seja no caso de possessões diabólicas seja no caso de males causados pelo demônio. E diz também para ser feito tanto com pessoas quanto com coisas. E nas coisas não existe nunca a presença do demônio, existe só a sua influência¹²⁶.

Há, todavia, uma diferença considerável no tratamento ao Diabo, conforme era e ainda é pensado pelo Código de Direito Canônico (que reserva esta atividade para um sacerdote eleito pelo bispo diocesano), assim como também é pensado pelos poemas assonantes; já nos seculares é o próprio homem que controla o Diabo com a força que, segundo a sua crença foi dada por Deus (reconhecendo este poder em si; situação que jamais seria pensada por uma mente inerente a algum segmento de pretensa-ortodoxia)– é o que vemos em O Ferreiro.

Tu querias me levar
Para uma vida de horror,
Porém fui favorecido
Pelas graças do senhor,
Para que saibas, maldito,
Que Deus é superior! (p. 16)

Atenção deve ser dada para a teologia da graça que o poeta faz, na qual, sem mediação dos sacramentos da Igreja, o homem se reconhece como portador dos benefícios celestes. Outra estrofe mostra bem este percurso teológico:

Guerreaste contra Deus,
Te tornando Satanás-
És mensageiro do mal,
És inimigo da paz,
Porém todo o teu poder
Contra Jesus nada faz! (p. 16)

Uma última observação se faz necessária, mesmo que não anunciada anteriormente: da autonomia religiosa perpetrada em muitos textos do Cordel, salta aos nossos olhos, que esta se manifesta no gênero masculino. Neste sentido dá para observar o quanto de permanente a dinâmica patriarcal ainda mantém na forma de produzir as novidades projetadas pelo tempo.

Sobre o perfil de homens e mulheres no cordel, Abreu (2004, p. 207) escreve:

¹²⁶ <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cartas&subsecao=doutrina&artigo=20040831182245&lang=bra>

Há caracterização nas heroínas, por exemplo, é quase sempre idêntica: delas, honestas, caridosas, fiéis. Apesar de serem necessariamente bonitas, não será a caracterização física o aspecto mais envolvido; o que interessa, realmente, é o fato de elas serem honestas, firmes, leais, corretas, caridosas. Esses atributos são indissociáveis, constituindo o perfil da heroína-bonita e virtuosa. (...) a descrição dos protagonistas masculinos, embora menos desenvolvidas, é também bastante uniforme: são valentes, honestos, inteligentes, justos e fiéis. Raramente se faz algum homem por sua beleza: quando se trata de homens, o aspecto fundamental é o caráter.

Fazendo com que se note que a cultura nordestina, apesar das novidades impetradas pelo tempo, carrega consigo a voz do “macho” como o senhor daquele espaço. Levando-nos a pensar que, mais forte que a dinâmica da religiosidade (já apresentada por Rolim como inconsistente e por nós como insustentável) é a dinâmica de gênero.

4.3.2 Contrapondo o discurso clerical

4.3.2.1 O mal-estar em relação à obrigação eclesial

O Jogador denota um mal-estar em relação à Igreja, e isto notamos quando os superiores imediatos emitem comando para que todos os soldados se dirijam para a missa.

Tinha ainda outro “Chapéu”
Decreto do regimento
Além de todo soldado
Ter ótimo comportamento
Obrigado da justiça
Tinha de assistir à missa
Lendo o Novo testamento

(...)

Era um dia de domingo
De grande solenidade;
A igreja era um brilhante
Pela sua qualidade
E isso veio comandante
Disse: vamos esse instante
Assistira cristandade!

(...)

Ricarte seguiu pra missa
Mas muito contrariado
Com fome, sono e cansaço
Três horas ajoelhados!
E às vezes nessa hora
Recebia precatória
Para pegar um condenado... (p. 5 e 6)

Os assonantes expressam reverência e devoção para com os atos sagrados. Porém, o mesmo não ocorre em *O Ferreiro*. Ora, o que passa é que esta manifestação de fastio em relação à participação nas funções sagradas é algo muito peculiar na cultura brasileira de modo geral. Hooernaert mostra que há diferentes conceituações acerca da missa que perpassa o imaginário popular, que pode ser entendida pela compreensão do termo apreciar:

Apreciar: qual é então a atitude diante da lei? É uma atitude de respeito e submissão. A expressão apreciar traduz bastante bem este sentimento. Mas apreciar não é gostar, é mais distante. “A missa eu aprecio, eu acho bonita”. “De vez em quando vou espiando a missa: acho bonito”. (Diante de todos estes depoimentos, é bom lembrar que foram feitos por homens; é claro que as mulheres regem de maneira diferente) (1969, p. 589).

É muita a semelhança entre a pesquisa de Hoornaert e a fala e o modo do personagem em descrever a igreja e a sua disposição em participar da missa.

Não é, de forma alguma, uma manifestação de distanciamento da imagem de devoção, mas a missa – aqui apresentada como um ato de obrigação - não estava dentro das conformidades da vivência popular. Sendo assim, explica-se o teor de mal-estar em relação à ordem e a adesão ao culto sagrado. Não é, portanto, uma secularização tardia, mas uma fagulha da velha e secular religiosidade popular gestada no fervor da permissão do Real Padroado – assim postulamos.

O poeta, sintonizado com os novos tempos, deixa à mostra o que antes já estava consumado na alma popular, mas que por contingência dos costumes (em sítio de repressão) não despontara.

4.2.2.2 O cordel e a secularização à moda brasileira

Ora, a temática anterior poderia, a princípio, levar a mente desavisada, a pensar num influxo de uma secularização apoiada no menosprezo para com os signos religiosos. Justamente o contrário, os poemas de religiosidade secular prezam em grande consideração os sinais da fé, visto que – como diz Pobreza - “no mundo ninguém vive sem Deus (p. 17)”. Estrofes espalhadas em ambos os poemas mostram esta proximidade com a divindade; além desta encontramos em O Ferreiro uma que a isto confirma:

Quando eu pego a carta az
Que tem um ponto somente
Me recordo que existe
Um só Deus onipotente;
Ele estando em toda a parte
Deve estar na minha arte,
Pois me fez inteligente (p.11)

O trecho acima se assemelha com o pensamento de Descartes acerca da garantia final de que é possível descortinar a verdade, visto que Deus é esta. Uma vez que seria impossível uma pessoa imperfeita pensar em algo infinito e perfeito sem ser inspirado por algo que seja perfeito e infinito. Também a estrofe oferece possibilidade para pensar os limites impostos para além de sua margem, uma vez que Deus é reconhecido como estando em toda a parte não havendo, portanto, de furtar a sua presença da mente humana. É esta tomada de consciência que impele o popular em posicionar-se frente aos ditames dos clérigos sem, todavia, negar elementos de sua “catolicidade” (elaborada ao seu modo).

Também seria um engodo pensar que os poemas são construídos com vias de gerar um divórcio com a instituição eclesiástica. Visto que, em O Ferreiro, é citado o sentimento de pertença católica ao falar de Lutero:

A casa deu um estrondo,
Que balançou o telhado.
Nisso, Pobreza avistou
Um quarto mal-assombrado,
Que tinha um esqueleto
Pelas pernas pendurado.

Era o falsificador
Da religião católica,
Que espalhou no mundo inteiro
A seita vil, diabólica –
Estava ali pendurado/
Como figura simbólica (p. 26 e 27)

Também em O Jogador, apesar do confronto com o Papa, a poesia não abre brechas (mesmo em meio a fortes argumentos protestantes) para a negação do reconhecimento da Igreja. Pelo contrário, no texto em que critica a canonização dos santos (onde os leigos são em número ínfimo) anexa o seu sentir a uma disposição de exigência de reconhecimento de direitos *intra murus* – despontando a noção de uma cidadania eclesial.

A produção da REB sinalizou para uma perspectiva de se pensar os “perigos da secularização” com prisma inegavelmente europeu, onde Kloppenburg (1969, p. 268) escreve:

De modo geral por secularização se entende um processo histórico pelo qual o mundo toma consciência de sua consistência e sua autonomia; seria, portanto, um processo geral de libertação, pelo qual o homem, a sociedade e a cultura seriam libertados da tutela e do controle do mito, da religião e da metafísica ou das normas ou instituições dependentes do âmbito sacro ou religioso. As atenções são fortemente voltadas contra o mito (falam então em “desmitização”), contra o sacro (usam a palavra *dessacralização*>>) contra a metafísica, contra o sobrenatural e contra a religião como tal (o que leva à “desreligiosização”, à “laicização” e à “secularização”). Fala-se assim sem inibição e até com entusiasmo das riquezas e das belezas de um cristianismo sem religião, de uma fé a-religiosa, que seria o cristianismo puro e autêntico, único aceitável para o atual homem secularizado. Seria o cristianismo secularizado, desmitizado, desmistificado, *dessacralizado*, desmetafisicado e desreligiosizado.

O que salva o texto de Kloppenburg no cenário da religião no Brasil é a sua introdução que diz sobre o entendimento de secularização: “De modo geral...”. Realmente, só se for! Visto que, uma vez postulado o conceito ele precisaria de adequação para as peculiaridades de cada sociedade e cultura. É certo, o que vem

após a linha introdutória do parágrafo não serviria para a compreensão do impacto da secularização no cordel. Uma vez que, como bem observa Moura (1971, p. 86):

A realidade é muito mais complexa do que as ideologias e as ciências humanas podem perceber. A questão religiosa para o povo brasileiro é muito séria. A história comprova que quase nenhum movimento político, social, econômico e cultural realizou-se independentemente da religião.

Temos como certo: o espírito da autonomia compõe estes textos de cordel. Não aqueles pesados pelo olhar da pretensa-ortodoxia de Kloppenburg, fincado na desconfiança de tudo o que não professa os artigos e incisos de fé em conformidade com o romano pontífice (onde, da exclusão destes, se avulta os termos como “desmistificado, dessacralizado, desmetafisizado e desreligiosizado”). Pelo contrário, o mito, a metafísica e a religião continuam a ecoar nas linhas e entrelinhas do cordel. Em consonância com o acatado, cumpre obtemperar: a secularização no cordel ocorre de modo a não permitir a exclusão da devoção. E a sua autonomia se faz por via de uma tomada de consciente onde o amadurecimento humano se apresenta. Neste sentido o espírito popular nas sendas nordestinas antecede o que, em coletividade, os católicos europeus exigiram no final do século XX de suas lideranças eclesiásticas, conforme relata Renold Blank (2006, p. 10):

Há dez anos, na Alemanha e na Áustria, milhões de católicos, num assim chamado “Referendo popular sobre a Igreja”, manifestaram por sua vez que não querem mais ser tratados como ovelhas.

Eles querem ser tratados como representantes críticos, autônomos e inteligentes de uma convicção religiosa específica.

Ser súditos imaturos que se curvam diante do poder de uma autoridade religiosa, isto o homem das tecno-metrópoles do século 21 não quer ser mais.

CAPÍTULO V: CONTESTAÇÕES E CENÁRIO DA PRODUÇÃO INTERNA DA RELIGIOSIDADE PRESENTE NO CORDEL

5.1 Contestando o reducionismo ortodoxo

É desmesurado afirmar que a produção do cordel é tangida sob a égide católica ortodoxa e, além do mais, conservadora. Antes de adentrarmos nas questões referentes ao cordel, se faz necessário perscrutar (revisitando) o respectivo termo que incorpora definição falaciosa.

Vasculharemos os termos ortodoxo e conservador com vista a entender suas medidas e problemas. Notando, ademais, que o uso dos mesmos não é de maneira algum simplório como ousam expor os estudiosos do cordel.

5.1.2 Contra a falácia ortodoxa

Está claro dentro das perspectivas históricas contemporâneas que não existe “a ortodoxia” (pura, etérea, etc). O que existe são pretensas-ortodoxias - conforme alinhavamos e estendemos pelo olhar de Comblin (1968, p. 48):

(...) 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 nisto, que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm problemática de ortodoxia, nem autenticidade.

De fato, o oficial só existe, se é que existe, *intra murus* católico. Mesmo assim, temeroso seria afirmar uma ortodoxia. E esta fragilidade no modo de plasmar a existência de uma ortodoxia católica é observada dentro da disposição contrária manifesta pelo próprio clero.

Quando o cardeal Ratzinger foi eleito prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé os críticos lamentavam que ele usasse a sua teologia como se fosse a fé da Igreja (NICHOLS, 1987, p. 43).

O teólogo católico Leonardo Boff se posicionou contrário ao pronunciamento interpretativo da Declaração *Dominus Jesus*. Na querela, em certo ponto, o teólogo acentua a discussão entorno do termo *subsiste*. Sem querer entrar nos pormenores, Boff empareda a interpretação do mandatário oficial da Congregação para a Doutrina da Fé acusando-o de subverter o Concílio Vaticano II. Eis o trecho:

Eis os termos da controvérsia. Cabe agora perguntar: Essa interpretação do Card. J. Ratzinger, de fato, corresponde à verdade histórica do Concílio ou é a *receptio* que ele faz, por sua conta, dentro de um certo tipo de compreensão da natureza da Igreja que pessoalmente possui? Aqui urge tirar a limpo a verdade histórica, expressa por um Concílio ecumênico, cuja autoridade está acima da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé e de seu eventual Prefeito. Este, na pessoa do Card. J. Ratzinger, deve ater-se à mens Patrum Concilii como qualquer outro fiel e teólogo. Qual é, de fato, essa mens Patrum (BOFF, 2005, p. 16).

Ora, o cardeal, hoje papa, se dizia, assim como hoje é tido oficialmente, como guardião da ortodoxia católica. No entanto esta ortodoxia é contestada por outros setores da Igreja.

O mesmo problema se deu com o arcebispo emérito de Econe, Marcel Lefebvre (1905-1991) que contestou a autoridade dos atuais pontífices advindos das reformas do Vaticano II (Cf. AQUINO, 2010). O epíscopo dizia ser ele mesmo um santo Atanásio dos tempos modernos. Defensor da sã doutrina ortodoxa vilipendiada pelas reformas dos atuais papas em estado de heresia. Como se percebe, a noção de ortodoxia no universo clerical católico deixa a desejar, é algo, de veras, incerto¹²⁷.

Sobre esta incerteza o filósofo Jean Guitton comentou o que um dia o papa Paulo VI lhe falara - em entrevista a Stefano M. Paci:

O que me impressiona, a considerar o mundo católico – disse-me – é que às vezes parece predominante dentro do catolicismo um

¹²⁷ É certo que os clérigos desejam uma ortodoxia, mas há uma diferença mais do que considerável entre o desejo e a realidade. Uma carta pastoral de um bispo conservador expressa bem este descompasso entre o desejo e a realidade. Diz o bispo: “Havemos de iluminar as inteligências com o catecismo, em primeiro lugar. Mas à medida que a inteligência desabrocha e os problemas da vida se vão apresentando, solicitando uma atitude pessoal, havemos de transmitir a nossos adolescentes e a nossos homens a doutrina católica total, de sorte que nossos fiéis pensem de tudo como pensa a Igreja...(SIGAUD, 1947, p. 41)”.

pensamento do tipo não católico, mas este nunca representaria o pensamento da Igreja. Um pequeno rebanho é preciso existir, mesmo que seja pequeno (GUITTON; PACI, 1987, P. 63).

Tudo isto é manifestação frágil da (in)existência de uma ortodoxia. Restringindo, portanto, a noção de ortodoxia, ao pensar consciencioso de cada facção dentro da própria Igreja. Por estes dados obtemperamos: não existe ortodoxia, mas pretensas-ortodoxias. E aqueles que falam que o cordel, em sua dinâmica religiosa, pensa em conformidade com o pensar da ortodoxia católica comete grave erro de cálculo e de conhecimento.

Sobretudo, o dito acima tem valor pelo tratamento dado pelo clero ao pensar popular no tangente à religião. Ora, a própria hierarquia da Igreja, desde a primeira metade do século XX, não reconheceu nesta nenhum traço de “verdade” condizente com os ensinamentos promulgados pela “sã doutrina apostólica, conforme apregoa *in cathedra* o Cardeal Augusto Álvaro da Silva (então primaz da Bahia) sobre o que ele chamava de *catolicismo brasileiro*:

Praticam atos de aparente devoção e piedade, mas somente enquanto os façam parecer religiosos: dizem palavras bonitas a respeito de Deus, da Igreja, dos mistérios e coisas sagradas; fazem cortesias amáveis aos pastores e ministros da Igreja, dão-se a práticas religiosas exteriores, como ‘vivas’ à religião, discursos laudatórios, exibição de oratórios domésticos, com imagens de vulto; possuem diplomas de mais de uma ordem terceira e insígnias de associação de piedade etc. É quanto lhes basta para se pronunciarem e dizerem ‘muito católicos’, apostólicos, romanos. O essencial da religião, porém, não lhes permite o superficialismo sentir (HOORNAERT, 1969, p.580)

Foi uma religiosidade marcante e presente desde o processo de colonização no Brasil e, posteriormente, renegada pela elite clerical, uma vez, como recorda Maria Isaura Queiroz (1983, p 85): “O termo ‘popular’, por exemplo, é ambíguo; designa o que pertence ‘a maioria dos homens’, porém também é muito utilizado no sentido daquilo ‘que pertence aos estratos inferiores da população’, e é envolvido então com conotações desfavoráveis”.

Zaluar afirma: “No catolicismo popular, quatro categorias eram básicas na organização do seu sistema cosmológico: mal de Deus, castigo divino, promessa e milagre (1980, p.161)”. Cabendo aos agentes que o vivenciam manipular e interpretar estes elementos; fazendo distinções entre males terrenos e provindos do

além, apelando para o divino quando as coisas não recebiam solução por via das negociações humanas, etc. Ora, o catolicismo popular, com a sua religiosidade, é sinal claro da busca do homem em lidar com as coisas que cercam a sua vida: necessidades materiais e espirituais, agregação comunitária e respeito pelo pactuado com os santos, o zelo e o cuidado para com estes... No entanto, houve leituras de cunho marxista que a liam exclusivamente como fator de alienação. Todavia, Pedro Ribeiro de Oliveira contracena esta falácia míope com outra realidade ao mostrar o quanto o catolicismo popular foi combatido pela burguesia agrária:

Acontece que o catolicismo popular era um dos obstáculos à incorporação da massa camponesa ao capitalismo agrário, e para a burguesia agrária era interessante eliminar tal obstáculo. Os movimentos camponeses de protesto social, baseados no catolicismo popular, eram esmagados a ferro e fogo, mas não bastavam reprimi-los: era preciso matá-los pela raiz, suprimindo toda a produção religiosa popular contrária à relações capitalistas de produção (OLIVEIRA, 1980, p. 180).

Ora, o catolicismo popular não afrontava somente a elite agrária, contrapunha também a autoridade eclesiástica, como diz Oliveira (1980):

Para a burguesia agrária, como para os bispos e clérigos, a luta contra o catolicismo popular apresentava-se como uma luta contra a ignorância, o fanatismo, as superstições, as crenças atrasadas, as práticas imorais. O combate parecia, portanto, uma missão educativa a ser desempenhada pelo aparelho religioso, para elevar o nível cultural e religioso das grandes massas populares (p. 181).

5.1.3 O Cordel não é estreitamente conservador e tradicionalista

A LC é fruto manifesto da religiosidade popular do catolicismo. Sendo assim, comungam *ipso facto*, das prerrogativas deste. No entanto, há pesquisadores do cordel que não se deram conta desta realidade, como é o caso de Brandão (1990) – já apresentado no frontispício; Koshiyama (1972) – que agora trataremos de maneira

proeminente, e tantos outros. Ao pintarem a produção religiosa do cordel como alienante, desprovida de senso crítico, etc., nada mais fazem do que amordaçar o que as linhas desta tão nobre arte sempre manifestaram.

A questão que fica é: em que erraram - uma vez que os estudos sobre a religião no Brasil a muito são realizados¹²⁸? O que faltou a estes pesquisadores que imprimiram sentidos díspares sobre o fenômeno religioso daqueles investigados pela história, antropologia e teologia?

Assim como demonstramos ao analisar a categoria popular – especificada em auditório com a contribuição de Perelman (2004) – ao tratar da miopia do jornalista Raimundo Carrero, afirmamos o mesmo: os estudiosos do cordel que afirmam o que por ora discutimos, pecam por miopia no modo de aproximar-se do fenômeno religioso. As categorias marxistas usadas em estreito não permitem que estes vasculhem com propriedade imparcial o que corre nas linhas do poema. Usam de formas metodológicas (que não passam de ideologias pseudo-científicas) para abordar a questão. Imprimindo, destarte, a mesmice do repertório vulgar marxista a questões complexas – onde toda a afirmação (por mais distinta que seja) lhe parece iguais. É um reducionismo cego.

As pesquisas desta linha mostram desconhecimento da dinâmica multidisciplinar que comporta a vida das ciências da religião¹²⁹. Pronunciam-se sobre um fenômeno que desconhecem. Uma fala leiga em meio ao arrebol dos intentos acadêmicos.

Indo à prova. Durante a nossa pesquisa perguntávamos constantemente sobre os motivos que permitiram os estudiosos do cordel levantar a premissa de que a produção é conservadora.

Das pesquisas sobre a religiosidade do Cordel, a mais antiga foi feita por Alice Mitika Koshiyama intitulada *Análise de Conteúdo da literatura de Cordel: presença dos valores religiosos*, datada de 1972, e que se refere aos primeiros estudos desenvolvidos por comunicólogos sobre o assunto. E nesta está o veredicto que vem acompanhando a classificação do cordel religioso enquanto conservador,

¹²⁸ Para percebermos o atraso destes pesquisadores, sobretudo do campo da Comunicação, a REB desde a década de 60 já trabalhava textos tratando acerca da dimensão não-ortodoxa do catolicismo.

¹²⁹ “(...) a Ciência da Religião, como qualquer outra disciplina, não opera em um vácuo, mas está intimamente inter-relacionada tanto a outras esferas da vida acadêmica quanto a setores sociais fora da universidade (USARSKI, 2004, p. 132)”.

tradicionalista¹³⁰ – constituindo outro reducionismo. Afirma Koshiyama: “A conclusão a que se chegaram foi a de que a literatura de cordel, em todas as regiões observadas apresentaram um conteúdo conservador, tradicionalista (1972, p. 5)”.

Conforme assinalado, provem o teor acima de uma comunicóloga - e aqui está o problema. É uma comunicóloga que desconhece a dimensão dos estudos religiosos. Toda a sua escrita é permeada de observações pejorativas em relação à produção religiosa do cordel. Não atendem com propriedade o fenômeno religioso; a descrição e análise são anuviadas pela ausência de conhecimento. Neste sentido a classificação e compreensão do cordel se deram de modo generalista. Fugindo, destarte, de uma análise adequada e sensata.

Na página 20, por exemplo, Koshiyama (1972), diz em caráter conclusivo: “As autoridades terrenas são legitimadas, desde o padre intermediário direto (...). Desafiar as autoridades legitimadas significa desafiar os preceitos divinos”. No entanto, as linhas de um poema (sem autoria) que ela usou a contradizem:

Dizem que os padres não gostam
Do padre de Juazeiro
É porque o padre Cícero
Não aprecia dinheiro
E isso faz desgostar
Outro padre interesseiro.

Porque diz o Pe. Cícero
Eu planto milho e feijão
No ano que haja inverno
Colho safra de algodão
Não preciso de tirar
Um vintém de meu irmão (p. 50).

¹³⁰ “Surge a pergunta: o que é o conservadorismo? (...) Perpassando o tempo, o conservadorismo é, antes de tudo, fonte de inúmeros questionamentos, afinal até os que são considerados progressistas se tornam conservadores quando os seus ideais são contemplados. Deste modo, baseado em Mannheim este estilo de pensamento é considerado um *modo de vida*, ou seja, ele é conservador e não existe motivos para isto (In: CARVALHO, 2005, p. 04). Já para Bourdieu olhamos a compreensão do que é conservadorismo como habitus: uma repetição freqüente de um costume (...). O que deve ficar bem claro é que existe diferenças entre tradicionalismo e conservadorismo. Tradicionalismo, em suma, expressa que o indivíduo segue uma tradição. Tal tradição é o modelo que se lhe apresenta com o ideal de religião, ou de sociedade, de política e também econômica sendo portanto, algo universal. (...) O conservadorismo (...) é adverso às inovações sócio-políticas, apresentando-se favorável à conservação da situação paradigmática, opondo-se às reformas radicais. (...) lida “com os ‘novos tempos’ buscando conforto na história e no passado”. Neste sentido, vale salientar, o conservadorismo se apresenta como uma possibilidade de restituição dos bons costumes que existiam, isto é, a ordem natural do mundo (MEIRA, 2010, p. 2-3)”. Ora, há muita diferença entre esta exposição acerca das respectivas definições e as práticas de produção do enredo do cordel. O conservadorismo é presente, no entanto, ele não é absoluto. É desmensurada, como veremos, a afirmação generalizada do conservadorismo e tradicionalismo do Cordel.

Como se percebe o poeta popular, apesar de valorar o padre Cícero, se posiciona contra o clero – contemplado como aproveitador da vida popular. Ora, os padres eram autoridades legitimadas e, mesmo assim, o poeta anônimo figurado na pesquisa, os contrapõe moralmente.

Apontamos a miopia e sabemos a sua origem, a de que esta se desenvolve sob o crivo da teoria marxista – conforme sinaliza Koshiyama ao completar o que outrora transcrevemos: “Desafiar as autoridades legitimadas significa desafiar os preceitos divinos. O comunismo, como doutrina política de oposição aos poderes constituídos, é veementemente condenado pelos folhetos de cordel, que acentuam a oposição divina ao comportamento divergente (1972, p. 21)”. Este é o chão e o horizonte da pesquisadora, assim como também é o seu precipício, uma vez que não permite que o texto fale por si. Falamos em precipício visto que, uma vez apresentando generalidades como verdades de fato, passamos a desconfiar com mais pertinência das intenções do pesquisador que, em vez, de pesquisar, passa a doutrinar. Toda a conclusão do trabalho de Koshiyama é repleto de idéias que petrificam a compreensão da produção da LC como algo devotado à submissão à sociedade elitista. E isto constatamos quando acusa: “Nos folhetos de cordel encontramos a visão de mundo aceita pelo nordestino semi-letrado, consumidor e produtor dessa mercadoria. Todas as contradições sociais, políticas e econômicas são aplicadas com uma ótica religiosa, católica e ortodoxa (1972, p. 21)”. Atendo-nos ao trajeto das linhas da pesquisadora percebemos o quão embriagado pelo marxismo está a sua análise, a ponto de anular questões, então, gritantes no referido período. Indo por partes:

1. A pesquisadora trata os nordestinos como semi-letrados. Ora, isto é fato. O problema é que na época o peso de exclusão e preconceito dado ao analfabeto e semi-letrado como pessoas carentes de consciência (e esta tinha que ser a dialética do proletário versus burguês)- era uma ideia comum à elite pensante do marxismo. Já tratamos desta questão em particular no Capítulo I e sabemos que ela comporta miopia intelectual.
2. Trata-os como consumidores e produtores dessa mercadoria (termos usuais no campo da publicidade). Ora, o cordel não deixa de ser produto de consumo e criação, entretanto, o uso destes termos não soa à toa. Eles estão

impregnados das parcialidades marxistas que resume a vida social na dinâmica econômica.

3. Por fim, os termos anteriores (semi-letrado, consumidor e produtor) nos leva a contemplar a plataforma do termo conclusivo que é o ser católico, de onde se desenvolve, segundo a autora, toda a visão de mundo do sertanejo. Onde a religião justifica o sistema contratual e de calamidades sociais – conforme assevera no parágrafo seguinte:

A ótica religiosa do mundo justifica a sociedade existente. O homem está comprometido com as forças superiores divinas por um sistema contratual. As desgraças pessoais ou calamidades sociais são decorrentes da desobediência do homem a preceitos superiores (...) Portanto, os poderes divinos presentes na literatura de cordel representam uma forma de disciplinamento do comportamento do homem nordestino, concorrendo para fazê-lo aceitar o estado de coisas existentes em todas as dimensões da comunidade (KOSHIYAMA, 1972, p. 21).

É claro que existem muitos textos com esta dinâmica - conservadora. Porém, a literatura de cordel em sua marca religiosa não se restringe a esta visão de mundo. O que a pesquisadora faz é conferir e petrificar o cordel religioso nos valores do conservadorismo e tradicionalismo – e esta absolutização é uma falácia. Eis aqui mais uma generalização reducionista. E não é preciso fazer muito esforço para saber o que está por traz do pensar de Koshiyama acerca do nordestino que é a religião, por sua vez, plasmada como o ópio do povo. É claro que não podemos, visto a análise dos textos de cordel, dizer que as categorias de análise marxista não se aplicam a eles. Aplicam-se, mas não linearmente, não integralmente como verdade máxima, como método infalível.

Postulamos, também, a existência da miopia de Koshiyama no tratamento ao cordel religioso uma vez que ela mostra desconhecer a dinâmica da fé católica de sua época – marcada pelas novidades do Concílio Vaticano II – visto a datação da sua pesquisa publicada em 1972. Ora, é hilário o desconhecimento da autora sobre o cenário religioso de então.

Desta feita, a produção de Koshiyama situa-se dentro de um processo de fetiche metodológico e teórico no qual anula até mesmo o que é evidente. Uma vez que o conteúdo, estando diante da face da pesquisadora, passou despercebido ou foi anulado por interesses ideológico-metodológicos. Na contramão do recurso

metodológico de Koshiyama está a pesquisa de Manoel Matusalém Sousa que assim se posiciona:

A política se experimenta profética; a ciência também, a propaganda profeticamente tenta dinamizar um comportamento social; a arte quer nortear o sentido. Nas camadas sociais menos favorecidas, econômica e culturalmente, a religiosidade popular e o misticismo do povo são proféticos (1982, p. 16).

Avançando na pesquisa do cordel nesta perspectiva, Matusalém Sousa (1982) dinamiza outros olhares, nada conservadores ou piegas em relação à disposição da produção do cordel. Alguns recortes demonstrarão a abrangência desta leitura, feita, todavia, sob a linguagem e recorte da Teologia da Libertação:

No campo da religião, os folhetos e os violeiros são porta-vozes do povo que se apega aos protetores, guardiães, como PE. Cícero, Antônio Conselheiro e outros, até mesmo ao poeta popular (p. 18).

(...) Tanto o cordelista como o profeta experimentam a fidelidade de deus e a infidelidade dos homens ao interpretarem a história (p. 20).

(...)

Os poetas do Cordel, como profetas, aparecem quando Deus quer comunicar sua palavra (p. 56).

(...) Como o pensamento teológico, Cordel avança na reflexão e interpreta a situação presente numa profecia retrospectiva, onde aparece a marca da culpabilidade do homem contemporâneo (p. 59).

(...) O teísmo do Cordel não é alienado. Esta veracidade é o que nos aparece como constante tematização. O poeta além de apresentar, em rimas, o conteúdo da sua fé, não se acomoda quando é questionado sobre o que escreve (p. 65)

Lendo estes posicionamentos ficamos perguntando: cadê o conservadorismo?

5.2 Recordando a peculiaridade da vocação do poeta popular

Como artista, o poeta do cordel carrega consigo, mediante o seu trabalho, o ser como Deus - almejando a potência criadora. Atividade eminentemente divina. E

isso contemplamos na proximidade da arte com a religião donde, mediante o seu processo formativo, o artífice adentra na compreensão dos mistérios do criar.

Aprendia a conhecer a matéria prima preestabelecida para o exercício de sua arte, a usar utensílios e instrumentos preestabelecidos para a sua ação, a realizar gestos, utilizar cores, manipular ervas (...) era oficiante de cultos e fabricante dos objetos e gestos dos cultos. Seu trabalho nascia de um dos deuses (que deram aos humanos o conhecimento do fogo, dos metais, das sementes, dos animais, das águas e dos ventos, etc.) e era um dom para os deuses (CHAUÍ, 2000, p. 240).

Este encontro-fusão da religião com a arte gesta uma *aura*. Isto é, uma singularidade irrepetível, composta de autenticidade que remonta em sua dinâmica teológica o mundo (desejado-pensado) pelos deuses. E Chauí finaliza a reflexão:

Em outras palavras: o valor único da obra de arte “autêntica”, tem sempre um fundamento teológico, pois mais remoto que seja: ele pode ser reconhecido, mesmo nas formas mais profanas do culto do belo. Essas formas profanas do culto do belo, surgidas na Renascença e vigente durante séculos, deixaram manifesto esse fundamento.

Passando do divino ao belo, as artes não perderam o que a religião lhe dera: a aura. Não por acaso, o artista foi visto como gênio criador inspirado, indivíduo excepcional que cria uma obra excepcional, isto é, manteve em sua figura o mistério do mágico antigo (CHAUÍ, 2000, p. 245).

Afinal, os dizeres especulativos sobre a perseguida e desejada áurea artística – que conferiria àquele “que faz” o desempenho de criador e não de mero imitador (conforme discutido no âmbito erudito) – se realiza de modo distinto e todo peculiar no tangente à compreensão do universo da manifestação da arte popular.

Ao falar sobre a áurea, necessariamente, é preciso perscrutar o entendimento da identidade do poeta popular enquanto homem do povo; narrador do vivido; agente histórico do ser político e como homem sabido.

Ora, a áurea do poeta de cordel é ser homem do povo e assim se apresentam – por isto a sua classificação de poeta popular. Souza alumia o nosso entendimento com a exposição de uma entrevista feita ao poeta Abraão Batista em fevereiro de 2000. Disse, ou melhor, proclamou (assim vislumbramos): “O poeta para falar ao

povo, tem que ser do povo. Porque se você, como cordelista, não estiver onde o povo está, passa batido (p. 168)”.

E como afirma Eni Orlandi (2006, p. 29):

E Povo não é tampouco uma entidade. São relações, vínculos. É projeção do futuro (social, histórico). Na direção em que tenho pesquisado, centrando a minha atenção no espaço urbano, o povo é a rua. É a dimensão pública onde a convergência e a divergência se cruza.

Necessitamos, ao abordar o poeta como narrador do vivido, adentrar na perspectiva do ambiente de formação do mesmo. E Sousa traz em suas linhas esta questão falando com nobre suavidade da nascente caudal do rio narrativo do cordel:

Gente acostumada à fala, a tirar seus ensinamentos e conselhos em moda de viola, na casa de farinha, na hora da peleja com a palha para a confecção de chapéus, na colheita do algodão – é nesses momentos que vão tecendo, mexendo-se, com o barro para fazer os seus santos, amassando histórias, os ensinamentos e conselhos para as gerações futuras. A essa experiência eu chamo de *forjar as palavras*, a vida. Labuta renhida para dar sentido ao mundo (ORLANDI, 2006, p. 35).

O que o pulso da veia da memória exposto por Sousa (2007) recorda é que o cordel nasce do chão da vida. Há um caldo de sentidos que forjam paulatinamente a mente e, por consequência, a vontade de apoderar-se e ponderar as palavras futuramente usadas no poema.

É inegável, como muitos poemas testemunham, que o poeta do cordel faz pulsar ressonante a sua veia política no que tange tanto o recordar as ações e movimentação do campo da política quanto no posicionamento em relação a este - emanado de sua coleta de dados principiado no mercado e nas ruas.

Desta tônica brota e se desenvolve no coração do poeta um aguçado sentido de responsabilidade social que atravessa os seus poemas – que são frutos, como dito, da coleta de dados do sentimento de seu povo. Mas, o senso de responsabilidade não fica confinado ao bem viver o homem, pelo contrário, impulsiona os sentidos e a mente para o que virá. Isto se pode contemplar quando Sousa diz: “(...) é nesses momentos que vão tecendo, mexendo-se, com o barro para fazer os seus santos, amassando histórias, os ensinamentos e conselhos para as gerações futuras (2007, p. 35)”. Ora, o senso de percepção de lidar com a vida e

o que nela está inerente (política) não é tão somente pretérito e, muito menos, restrito ao viver o hoje (como único compromisso existencial), mas se lança para o futuro. Isto é: pensa em forjar o mundo para os que virão.

A marca pejorativa de ignorância destinada como perfil ao que vem do meio popular – dado no passado por membros da elite intelectual – é um injusto julgo. Por sinal, Idellete Muzart-Fonseca Santos (1997) recorda o quanto a literatura de Cordel foi marginalizada – justamente devido ao seu caráter popular. A ponto de estar presente em um dicionário de grande circulação na década de 50 (do século XX) a seguinte definição do verbete: “Literatura de Cordel – de peu ou aucune valeur littéraire, comme lês brochures suspendeus à une ficelle chez lês marchands de journaux (FERREIRA, 1957 apud SANTOS, 1997, p. 14)”.

Esta situação só veio a se reverter quando, em 1976, o Dicionário Aurélio lança um verbete dignificando o valor literário do referido campo. Sobre o mesmo episódio Luyten (1992, p. 135) comenta em sua obra que o verbete do Dicionário de Ferreira (obra de responsabilidade do MEC) levantou em protestos os cordelistas merecendo o apoio de Carlos Drummond de Andrade que sob o (que hoje observamos como descabido) ocorrido escreveu: “A expressão “de Cordel” não é mais pejorativa. Não custa ao MEC rever, em edição futura, o verbete desatualizado”.

Ora, a pena de Ferreira não lançou tinta no papel de forma desavisada. Na verdade escrevia o que muitos de seu tempo, assim como ainda ocorre nos dias de hoje, pensam: o popular não pensa. E isto, além de ser um olhar míope, é hilário – e digno de riso depreciativo por parte das mentes embebidas pelo relativismo cultural.

O preconceito em relação ao popular é fato na história. Um caso muito jocoso servindo de exemplo, sobre a pretensa superioridade de conhecimento da classe governante sobre a dos súditos, está na compreensão medieval dado ao termo leigo que diziam derivar etimologicamente de lápis, isto é pedra. A partir daí já dá para se notar o nível de reconhecimento que o clero sapiente devotava para com a “classe popular dos leigos”¹³¹.

E não somente o Cordel era tido como algo de pequeno ou de nenhum valor literário, assim como também eram seus produtores. Ora, o que era um poeta

¹³¹ Expressão nossa.

popular em tempos distantes do nosso (antes tão marcado pela desvalorização das raízes)?

Um nada, certamente!

Desde tempos de outrora, devido à seca e a necessidade de comércio, os sertanejos transitavam pelas capitais do nordeste e pelo Brasil adentro. E nessa peregrinação os poetas se deparavam com o que viam e ouviam e, ao seu modo, reportavam tudo ao seu povo na forma de poesia¹³².

A população pelo contar das novidades e das histórias passava a nutrir pelo poeta um sentimento de admiração diante de sua arte e sua capacidade. E estes sentimentos eram justos. Visto não serem os poetas uns tabaréus quaisquer – eram homens de presença social e intelectual dentre os seus. É o que nos firma Sousa (2007):

Os poetas mais antigos ou considerados tradicionais, os cantadores de viola, nas condições possíveis de sua época, eram pessoas que procuravam se ilustrar. Eles eram considerados pelo público como diferentes, mais sabidos, mais esclarecidos, inteligentes. Por isso, eram ouvidos e lidos. Primeiro, tinham a arte de falar, a arte de escrever, a arte de rimar e trazer um saber novo: era um almanaque, uma notícia, um ensinamento moral, bíblico, era qualquer coisa. Eles estavam ligados ao público, e, desse modo, realizavam uma troca de saberes e mutuamente se influenciavam (p. 164).

Vocação (do latim: *vocare*) quer dizer chamamento. Termo usual no meio religioso católico para salvaguardar com ares de sacralidade o papel social que cada membro desempenhará cabalmente na grei eclesiástica. Entretanto, uma vez ouvimos uma definição para o termo (fugindo aos ares celestes que a Igreja a ela empregou) que se configura como impulso imediato e perseverante para lidar com a vida. Vocação aqui deve ser entendida assim: como impulso vital para enfrentar, lidar, agir, interagir conscientemente com a vida.

Neste âmbito, o poeta popular é um vocacionado/impulsionado para/na a vida de seu povo.

Em várias passagens da pesquisa de Souza (2007) nos deparamos com aspectos referentes ao papel vocacional do poeta de cordel que são, a saber: o de profeta; o de educador e o de intérprete do mundo e da alma popular. Alertamos que

¹³² Vale a pena se inteirar sobre a dinâmica do processo de comunicação jornalística a obra de Joseph Luyten já citada neste capítulo que trata sobre “A notícia na Literatura de Cordel”.

somente sobrevoaremos brevemente os dados que coletamos e interpretamos dos escritos por Sousa¹³³ visto que, posteriormente, adentraremos em profundidade no tocante ao assunto - quando analisarmos os textos de cordel – que interage intimamente à temática vocação com a antropológica.

O termo profeta é dotado de grande graça, pois contém em si o ideal altruísta humano. Sousa transcreve um trecho de uma dissertação de mestrado que reza:

O poeta é o senhor do tempo e do espaço. Como proclamador da memória popular ele tem o poder de proferir uma voz que desloca seus ouvintes/leitores e outros mundos, cujos limites são marcados por silêncios (aqueles que precedem a performance e os que a encerram). Silêncio que não cala o rumor de vozes do antepassado, mas que funciona como intervalo para novas manifestações criativas. Voz que, quando proferida, dá vida a sonhos de um mundo melhor. Poesia/profecia que é errância, é esperança, projeção de um futuro (e por que não de um passado?) cujas glórias e riquezas o presente desconhece (HÖLFFER APUD SOUSA, 2007, p. 35)

Uma das peculiaridades da vocação poética é a de ser educadora. No sentido de que a educação em seu termo e norte latino (*dux, educere*) desvenda o horizonte dos caminhos, da direção. O educador é um guia. Sobre o assunto Sousa (2007) escreve um comentário (se referindo ao poeta José Bernardo) que se estende ao conjunto do colégio poético do cordel:

É interessante observar o fato de o poeta não se dizer poeta e se ver mais como aquele que impulsiona a arte de outros, que irradia um saber, um talento. Vê-se que o poeta cordelista atribui a si mesmo um papel educador, formador. Veremos em outros versos como essa atitude se manifesta com relativa freqüência (p. 66).

Por visto, a atividade poética é pedagógica, devido ser o cordel uma fonte de conhecimento que agrega valores que estão presentes no imaginário popular – elucidando, desta forma, fatos, lançando novas dimensões de reflexão, etc (SANTOS, 2001, p. 20).

O hermeneuta é aquele que tem por tarefa desvendar a serviço da humanidade o que está obscuro – não claro. É ele o responsável – visto a sua sensível sabedoria acumulada pela experiência em meio aos seus e à sua

¹³³ Sousa não se refere a estas categorias de modo direto (profética, hermenêutica, etc). Nós é que fazemos este movimento.

experiência com o mundo – por trazer à luz o que antes se apresentava como elemento nebuloso ao entendimento.

Neste sentido, o poeta do cordel desenvolve a sua atividade hermenêutica no tempo-espaço de seu povo. Sousa (2007), se referindo às mudanças sociais e o modo como o poeta interage com estas diz: “O poeta faz parte dessa vida e é também, de modo especial, um intérprete dela (p. 71)”.

E é pelo exposto que afirmamos em caráter conclusivo: a opção política-científica de Koshiyama (1972) e de todos que se enveredam por anular a vida do texto religioso do cordel – intitulando-o de ortodoxo, conservador, tradicionalista - em favor da manutenção da teoria marxista se mostra um perigo para a divulgação e assimilação democrática da cultura. Cometem deste modo, graves erros como: desserviço ao processo formativo das gerações nascentes de leitores; auxílio na perpetuação da ignorância (uma vez que leitores e até mesmo outros pesquisadores dão crédito ao que os “acadêmicos” promulgaram em suas pesquisas e que, por sua vez, passarão a reproduzir); menosprezo para a cultura popular pintando-a em mediocridade crítica – enquanto que, na verdade, é o contrário que acontece.

5.3 Meandros da produção de sentidos do cordel de simbólica católica

Usamos o termo *simbólica católica* para expressar o pluralismo de posicionamentos católicos existentes em solo brasileiro.

A simbólica católica não pode ser compreendido como sistema simbólico católico das pretensas-ortodoxias. Pois, o sistema simbólico é

(...) aquele formado pelo conjunto de códigos onde há relação direta entre significante e significado, ou seja, entre plano de expressão e plano de conteúdo. Esta relação é única, fechada e convencionada socialmente. Ou seja, cada elemento não é aberto a significações; a cada um corresponde um único significado imutável. E como o significado é convencionado, sua leitura é possível apenas para quem detém o conhecimento do código. O exemplo mais clássico é os das cores do semáforo (OLIVEIRA, 1998, p. 52).

Conforme postulado ao longo da tese, a relação simbólica constituída na construção dos poemas difere (assonante ou secularmente) da perspectiva simbólica pensada pelas pretensas-ortodoxias. Deste modo, usamos o termo *simbólica católica* como aquela que abarca os sistemas simbólicos católicos¹³⁴. A simbólica é constituída por símbolos abertos e fechados. Isto é, os abertos se referem a dimensão mítica (que permeia todos os relatos e discursos das diversidades católicas); já os fechados nos leva a pensar nos códigos simbólicos usados pelas particularidades da diversidade¹³⁵.

Ora, o termo catolicismo abarca uma diversidade de manifestações digna da estrutura da cultura brasileira em sua polifonia.

Não há um catolicismo oficial e outro (ou outros) oficioso. Este tipo posicionamento poderia até ser viável por uma perspectiva jurídica, quando do tempo em que a Igreja e o Estado estavam unidos. Já não é o caso de agora. Por isto esta contraposição (oficial versus oficioso) não remete ao que se observa em campo nas pesquisas sociais. Conforme asseveramos, mesmo dentro dos átrios sagrados não há uma linearidade na forma de pensar um catolicismo. A unidade do *corpo místico de Cristo* é mantida na vida clerical à custa de uma espiritualidade baseada na paciência para com o outro ou mediante os votos de obediência – o mesmo não acontece, por exemplo, com os evangélicos que agem distintamente dos clérigos católicos onde, para os evangélicos, qualquer contenda é motivo válido para gerar um grupo independente e acéfalo.

A religiosidade popular do Cordel é símile direta (por ser a mesma) da religiosidade popular do catolicismo popular. Este, por sua vez, é fruto do catolicismo português (provindo do tempo da colonização) que já manifestava um dualismo

¹³⁴ O catolicismo popular consistiria em um sistema simbólico, e de fato ele é. No entanto, comparando com as pretensas-ortodoxias, o catolicismo popular (que não se restringiu à vida campesina, colonial e imperial) possui mais flexibilidade. Também mostramos que há dentro do cordel duas vertentes simbólicas que possuem peculiaridades (assonantes e seculares) e que, por sua vez, são manifestações da religiosidade do catolicismo popular. Estas vertentes apontam para um cordel não fechado, mas que se permite inovar. Justamente por esta inovação é que optamos, no título da tese, pelo uso do termo *simbólica católica*. Porque observamos que o cordel está mais para a abertura (de uma simbólica, ou mais próxima dela). Também por esta via, o uso do termo *simbólica católica* quer distinguir a produção popular do sistema católico (próprio das pretensas-ortodoxias).

¹³⁵ É evidente também que o símbolo, como lei geral, abstrata, para se manifestar precisa de réplicas, ocorrências singulares. Desse modo, cada palavra escrita ou falada é uma através da qual a lei se manifesta. Confirmamos com Pierce: “Um símbolo não pode indicar uma coisa particular; ele denota uma espécie (um tipo de coisa). E não apensa isso. Ele mesmo é uma espécie e naco uma coisa única. Você pode escrever a palavra estrela, mas isto não faz de você o criador da palavra – e o que você a apague, ela não foi destruída. As palavras vivem nas mentes daqueles que a usam. Mesmo que eles estejam todos dormindo, elas vivem nas suas memórias. As palavras são tipos gerais e não individuais (SANTAELLA, 1993, p. 68)”.

entre as práticas oficiais (dos clérigos) e tradicionais (agremiada pelo tempo com a conexão e manutenção das antigas tradições pagãs).

Roger Bastide foi um dos primeiros a chamar a atenção para a existência, no Brasil, de um “catolicismo doméstico” dos chefes de família e das parentelas, diferente do “catolicismo mais romano, mais universalista das ordens religiosas e principalmente dos Jesuítas”. O catolicismo do primeiro tipo tinha um elemento transmissor o núcleo familiar: a hierarquia eclesiástica constituía o elemento transmissor do segundo tipo – hierarquia que, quando representada pelas ordens religiosas, conseguiu sempre preservar sua independência com relação à autoridade dos grandes proprietários rurais. Estes por sua vez, tinham sob suas ordens vigários que lhe obedeciam com docilidade, enquanto as diversas ordens religiosas, ao contrário, representavam a oposição contra o seu poder quase ilimitado (QUEIROZ, 1983, p. 84).

Nas sendas expostas por Maria Isaura P. de Queiroz podemos pleitear afirmar, com base na gênese do catolicismo popular (gestado pelo núcleo familiar), que este é de fato independente do clero. Isto porque se constituiu inicialmente e assim se manteve por impulso familiar, por obra laica.

Este catolicismo tem uma constituição simbólica própria (muito distinta dos claustros das ordens religiosas e do paço episcopal) que gira sobre as perspectivas de um sistema cosmológico no qual se preocupam com a questão do castigo divino, o mal de Deus, a promessa e o milagre conforme assevera Zaluar (1980, p. 161).

Dando ênfase nas sanções de auto-sustentação do sistema (o seu, da sua cultura e não o da autoridade petrina). Esta ênfase está assentada em dinâmica espiritual, em piedade e devoção para com os santos (e não para com a autoridade religiosa). “O infortúnio presente de alguém [por exemplo] era sempre remetido a uma falta contra os santos no passado (ZALUAR, 1980, p. 166)”.

Enquanto a fé das pretensas-ortodoxias sempre manteve incólume como base a queda original e o pecado como artífice da construção do seu edifício teórico, o catolicismo popular, por sua vez, não lida com este patrimônio basilar da fé que deseja ser oficial. “[no catolicismo popular] em tal sistema não existe a preocupação com o pecado, mas sim em honrar o santo, ou que erro é a quebra de promessa feita aos santos (ZALUAR, 1980, p. 168)”.

Ora, a religiosidade popular (na qual o Cordel se insere) é autônoma e independente em relação às pretensas-ortodoxias e isto desde o período da colonização (seu nascedouro).

Por isso, no processo de investigação da cultura religiosa popular, é necessário não se reportar diretamente a autoridade das pretensas-ortodoxias. Estas, assim como o catolicismo popular, estão em pé de igualdade. Uma não depende primeira e essencialmente da outra para constituir o seu *corpus* de sentidos.

Os citados movimentos de simbólica católica bebem da percepção mítica. O catolicismo popular, especificamente, está alicerçado em narrativas sagradas (presentes na Bíblia, nos costumes cristãos e na devoção – sobretudo nesta última). Estas narrativas de tempos em tempos são ressignificadas. Neste processo, a contribuição vem de todos os lados (inclusive de outras fontes e tradições religiosas que não a cristã, como o espiritismo, as manifestações caboclas, etc.).

A diferença entre a produção de sentidos dos clérigos em relação ao popular é que aqueles constroem a sua interpretação ao longo do tempo, assumindo (discretamente) elementos da vivência popular em conexão com o patrimônio pensado pelos seus doutos (Tradição). Depois criam uma ideia de ortodoxia. No entanto, esta ortodoxia é linear aparentemente, uma vez que revisa muitos de seus posicionamentos com o passar do tempo.

Já a produção da fé popular bebe por primeiro (assim como os clérigos) das narrativas sagradas, porém em seu processar idéias e conceitos são mais abertos que os clérigos. Não se preocupam em longo prazo de manterem idéias que fujam de sua vivência – não há uma fidelidade e obediência a uma memória passada, somente porque alguém do passado disse que deveria ser de um jeito e não de outro. Se há renitência em relação a alguma idéia ou posicionamento (costume, normas, etc) é devido ao processo de acomodação destas. Porém, se a idéia com o passar do tempo começar a ser revista e aceita, a verdade se altera – não havendo traumas dogmáticos da mesma forma como há nos meios clericais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interpretar é fixar o sentido de algo e observar o seu alcance dentro de um determinado contexto simbólico. Conforme salientado ao longo da pesquisa, existem posicionamentos interpretativos que fogem a esta perspectiva. Percebemos a existência dos seguintes reducionismos (conforme exposto na introdução): o uso inadequado dos termos povo/popular; a classificação do cordel religioso (que se restringe a falar da temática dos poemas) e, por fim, a imposição da ideia de que a produção do cordel em sua dinâmica religiosa é ortodoxa, conservadora e tradicionalista.

Erguemos a hipótese de que os referidos reducionismos acontecem devido à miopia intelectual, isto é, devido à ausência de proximidade e de familiaridade com os pressupostos teóricos e investigativos do campo de estudos da religião.

Desta feita, relacionando os reducionismos com a hipótese, afirmamos mediante as análises construídas:

A simplória inferência ao tratar a produção do cordel como provinda do meio popular precisa de tratamento adequado e rigoroso. Isto porque o simples uso do termo povo/popular não aponta para o tipo de público ao qual o poema foi produzido. Povo/popular são termos abrangentes e precisam de especificação. Esta ausência de percepção prejudica o entendimento das vísceras do cordel já em sua introdução. Portanto, para tratar com honestidade intelectual o cordel, é necessário apontar para que público o texto em questão foi produzido. Também é necessário evitar, destarte, impetrar críticas destoadas da vivência e dos sentidos do respectivo público – fugindo, assim, de seu campo simbólico.

Quanto o segundo reducionismo que trata da classificação do cordel, salientamos a miopia intelectual uma vez que a mesma acontece de modo externo, isto é, restringem a classificação às temáticas dos poemas (vida dos santos, poemas sobre a Virgem Maria, sobre o padre Cícero etc). Apercebemo-nos, no tangente à sua classificação, por exemplo, que o cordel religioso pode até ser dividido em tipos, como os expressos pelos folhetos de santidade – conforme levantado por Liêdo

Maranhão de Souza (1976). Todavia, esta classificação não dá conta do fenômeno que corre por dentro da produção do cordel. Mesmo assim, a classificação de Liêdo Souza ainda tem a sua relevância por, justamente, procurar estabelecer um recorte sobre a forma de organizar e pensar os folhetos religiosos – por temática – indo, portanto, além dos ciclos temáticos mais amplos, conforme delineado na exposição de Menezes (2009) quando, ao se referir aos ciclos temáticos do cordel, cita tais como: “maravilhoso, fantástico, heróico, demônio logrado, amor... (p. 01)”. O certo é, conforme vemos avultarem-se nas linhas de Menezes (2009), os estudos do cordel sempre se permitiram infinitas classificações – e estas não pouco confusas e problemáticas. No entanto, estas classificações remetem a uma *perspectiva externa* – onde se perfila assuntos temáticos. Isto é, medem a produção por seus aspectos evidentes. Por exemplo, a temática romance pode ser de cavalaria, de amor, de safadeza... Assim como classificar os folhetos religiosos em *de milagres, de padre Cícero, da Virgem Maria, etc*, também é medir pelo evidente.

Com o desenvolvimento de nossa pesquisa, foi propiciado pensar o cordel religioso (marcada pelo signo do catolicismo popular) por dentro. Não ficamos estagnados em “tipos” – que seriam assuntos temáticos, mas em observar o procedimento de produção interna dos poemas – e neste sentido fomos contra o reducionismo da classificação. Deste modo, extraímos a percepção de que, além de sua classificação externa para melhor compreender e interpretar o cordel de simbólica católica, o pesquisador precisa lidar com as categorias da classificação interna (a assonância e a secularização). Restringir-se a classificação externa é condenar o cordel religioso à superficialidade¹³⁶. Também nos posicionamos contrários a idéia de que o cordel religioso restringe-se aos poemas com características piedosas (conforme assevera a classificação externa). Postulamos, tendo em vista a dinâmica polifônica da religiosidade popular, que qualquer tema que trate de assuntos religiosos, independente da piedade, deve ser classificado como religioso.

Da percepção dos movimentos assonantes e seculares, extraímos a crítica ao reducionismo que afirma contundentemente ser o cordel religioso marcado por uma ortodoxia católica. Esta afirmação é falaciosa, visto que nem o clero (ao longo de todo o percurso histórico), nem muito menos os pesquisadores na área do fenômeno

¹³⁶ Satisfazendo, assim, o segundo objetivo específico da tese, que consiste em comparar as divergências e as convergências entre o patrimônio simbólico do catolicismo popular e o das pretensas-ortodoxias.

religioso reconhecem tal prerrogativa. A miopia intelectual da afirmação se manifesta no mais completo desconhecimento das teorias e postulados investigativos produzidos no Brasil. Não é porque o poema se diz católico e mantém uma construção discursiva de piedade, que isso faria dele um católico ortodoxo. Daí a contribuição da classificação de poemas em assonantes, isto é, os poemas assonantes têm traços do sistema simbólico do catolicismo popular, mas este não é o sistema simbólico vivenciado pelo clero. Tanto o poeta popular quanto o clero comungam de elementos que têm a sua origem no que chamamos de simbólica católica. Todavia, estes elementos são significados e ressignificados com sentidos distintos. Há uma comunhão, mas não uma linearidade interpretativa linear.

Em outras palavras, atentamos que os poemas dentro da simbólica religiosa, uma vez que não são – conforme exposto – ortodoxos, comungam com os sinais da fé do Cristianismo, porém processando-os de maneira toda peculiar (em estado de polifonia). Nesta peculiaridade, devido ao influxo do tempo (século XX) os poemas se manifestaram em proximidade com os enredos das pretensas-ortodoxias, ou mais críticos e libertos das mesmas. Neste sentido, a afirmação falaciosa acerca da ortodoxia sufoca a percepção das peculiaridades presentes no texto do cordel religioso.

Ora, uma vez sabendo que o cordel não é ortodoxo, mas assonante, é preciso também recordar que, com a impetração das novidades provindas do tempo (discurso protestante, novo discurso clerical promovido pela renovação da Igreja no Brasil e pela presença da secularização), há poemas que se constroem de maneira secular. Por secular entendemos que o poeta se mantém na perspectiva da simbólica católica, porém especula tanto o seu patrimônio simbólico, quanto o apresentado pelos clérigos, refazendo a sua constituição de sentidos¹³⁷. E estes sentidos se dão por impacto das novidades temporais na reflexão do poeta em meio ao seu público.

Também apontamos para o reducionismo interpretativo que afirma ser o cordel uma produção conservadora e tradicionalista (postulado por Koshiyama). Ora, há de se ter um cuidado redobrado na leitura dos textos de cordel, porque a manutenção do antigo e a aceitação ou assimilação do novo se entrecruzam

¹³⁷ Um dos objetivos específicos da tese consiste em confrontar o problema da tese (reducionismos interpretativos) com as teorias e investigações acerca da dinâmica religiosa no Brasil. A discussão sobre a ausência da ortodoxia permitiu realizar tal intento.

constantemente. Portanto, a afirmação não procede visto que em dados momentos há a presença da manutenção e, logo em seguida, se avulta posicionamentos de críticas às autoridades, de rupturas com o sistema sócio-político-religioso.

Em suma, o cordel é polifônico em sua lógica interna. Os próprios textos analisados por Koshiyama derrubam sua tese, uma vez que ela selecionou somente as estrofes que permitiam constatar a presença do conservadorismo e do tradicionalismo, deixando de lado aquelas que destoavam disto. Em resumo, este posicionamento interpretativo plasma o cordel em estado de subserviência – negando-lhe o seu *status* criador e inovador¹³⁸.

As linhas desta pesquisa transcorreram no sentido de propiciar uma revisão no tangente a elementos teóricos e metodológicos acerca do modo de processar a análise dos textos de cordel de matriz religiosa¹³⁹. Observamos que é preciso certos cuidados neste quesito, como:

- certificar-se do auditório para o qual o texto foi produzido, evitando imprimir, destarte, nas análises, observações que destoam dessa lógica manifesta no texto, lembrando que o poeta popular, quando produz o seu roteiro, o faz pensando em seu público. É importante esta certificação, pois a mesma conferirá ao pesquisador elementos necessários para compor o cenário do qual se investigará. Evitando, desta forma, que o pesquisador levante pareceres desconexos com o que foi produzido e pensado pelo poeta.

- Tomar cuidado para não fazer com que o uso de um método ou técnica investigativa seja visado com fins político-ideológicos. Forçar e anular posicionamentos do poeta é, via de regra, um homicídio à vida da cultura popular – um atentado à memória. O método e as técnicas devem servir de ferramentas para ajuda a clarear e interpretar o texto sem, todavia, fazê-lo sofrer imposição valorativa por parte da ideologia do pesquisador – no sentido que desvirtue o propósito para o qual o poema foi feito.

¹³⁸ Com esta análise satisfizemos a proposta de investigar as formações ideológicas presentes no cordel.

¹³⁹ Toda a construção da tese foi permeada pelo rastreamento dos cânones que organizam a vida simbólica do cordel religioso. Deste modo, satisfizemos o último objetivo específico da tese.

- O pesquisador deve conhecer a teologia do auditório do cordel em questão. No entanto, ao dizer “teologia”, não queremos restringir àquela devotada aos ditames eclesiásticos. Por onde a compreensão¹⁴⁰ e a interpretação dos textos devem evitar ficar confinados. Dizemos teologia, por esta via, numa perspectiva plural - no sentido do patrimônio simbólico que a questão religiosa traz consigo (no tangente às sensibilidades de pensar a religiosidade, seja ela de qual viés for - católica, protestante, espírita...). Contudo, este conhecimento (o teológico plural) deve estar aliado à produção histórica (sobretudo) das ciências humanas e sociais para evitar, assim, que aconteça o reducionismo teológico em expressões etnocêntricas. Evitando, assim, produzir uma hermenêutica que gere uma supervalorização das “verdades” eclesiásticas (tendendo, assim, a desqualificar a dimensão de liberdade do texto de cordel).

É de suma importância, dentro da perspectiva da simbólica, mapear a temática teológica do cordel. E isto só é possível pelo conhecimento do repertório teológico do pesquisador. Uma vez aproximando-se dessa temática, o pesquisador deverá usar da flexibilidade para não cair na tentação de restringir o apresentado aos cânones da aparente teologia manifesta, sabendo que o cordel lida com códigos mais amplos do que os de uma pretensa-ortodoxia. Neste caminho é preciso alargar os sentidos e recorrer às pesquisas desenvolvidas pelas humanidades e ciências sociais no período do cordel em questão. Pensamos ser de grande valia este recorte temporal, uma vez que propicia o descortinamento da verossimilhança do problema.

É justo recordar que qualquer interpretação, querendo ou não, sempre leva consigo uma carga de subjetividade do pesquisador. Todavia, isto não pode ser sinal de que este deva proceder irresponsavelmente imprimindo seu querer ou sua visão de mundo no poema – forçando-o, destarte, a dizer algo que não está em suas linhas. Conforme aconselha Mikhail Bakhtin (2006, p. 381):

A primeira tarefa é compreender uma obra da mesma maneira como a compreendeu o próprio autor sem sair dos limites da compreensão

¹⁴⁰ “A compreensão é uma forma de *diálogo*; ela está para a enunciação assim como uma réplica está para o diálogo. Compreender é opor à palavra do locutor uma contrapalavra. Só na compreensão de uma língua estrangeira é que procura encontrar para cada palavra uma palavra *equivalente* na própria língua. É por isto que não tem sentido dizer que a significação pertence a uma palavra enquanto tal. Na verdade, a significação pertence a uma palavra enquanto traço de união entre os interlocutores, isto é, ela só se realiza no processo de compreensão ativa e responsiva. A significação não está na alma do interlocutor. Ela é o efeito da intereação do locutor e do receptor produzido através do material de um determinado complexo sonoro (BAKKHTIN, 2002, p. 132)”.

dele. A solução dessa tarefa é muito difícil e costuma exigir a mobilização de um imenso material.

E para se assegurar de que a compreensão é a mesma que a do autor, o pesquisador deverá lidar com a dimensão temporal e cultural da produção – atentando para os seus variados e possíveis sentidos. Afinal, “a interpretação autêntica em literatura e nos estudos literários sempre é histórica e personalizada (BAKHTIN, 2006, p. 402)”.

Algumas sugestões para a realização da pesquisa:

Ao ler o Poema, estando imbuído da temática teológica que envolve o roteiro (exemplo: bem e mal, verdade, vida pós-morte, liberdade...), o pesquisador deve atentar para a ideia de que possa existir mais de uma temática circulando no texto. Neste caso deverá observar se as estrofes dão conta de analisar as manifestas, isto é, se não é irrisória a quantidade para iniciar e desenvolver uma discussão. Caso contrário, optará por aquela que fornecer estrofes em abundância. De nada adianta querer tratar de todo o aceno teológico caso o roteiro não forneça conteúdo para isto.

É necessário que o pesquisador leia atentamente o roteiro do poema sobre a questão e na sequência procure levantar uma vasta coletânea acerca do assunto em livros e artigos disposto na área da teologia e das ciências da religião. Procedendo com a apropriação do conteúdo disposto, procurará organizar as convergências e as divergências entre o dinamizado nos quadros teóricos das obras e o corrente no cordel - traçando paralelos. Neste sentido é preciso estar atento para o caráter polifônico do discurso do cordel, uma vez que a sua religiosidade não se serve de linearidades discursivas. Por isso é preciso que a mente do pesquisador possa vasculhar outras fontes para compreender os meandros do quadro formativo do discurso empregado pelo poeta.

Esse processo – desde a sua remota gênese – se dá por via de aproximação e posse da vida e dos sentidos dados no outro, em a *Estética da Criação Verbal* encontramos:

As influências extratextuais têm um significado particularmente importante nas etapas primárias da evolução do homem. Tais influências estão plasmadas nas palavras (ou em outros signos), e essas palavras são palavras de outras pessoas, antes de tudo da mãe. Depois, essas “palavras alheias” são reelaboradas

dialogicamente em “minhas-alheias palavras” com o auxílio de outras “palavras alheias” (não ouvidas anteriormente) e em seguida [nas] minhas palavras (por assim dizer, com a perda das aspas, já de índole criadora (BAKTHIN, 2006, p.402).

Deste modo pode acontecer o processo de interpretação.

A polifonia só poderá ser tratada com o auxílio das Ciências Humanas e Sociais. É válido que o pesquisador procure elaborar um possível roteiro histórico da temática teológica, aproximando-a segundo as circunstâncias da conjuntura brasileira-nordestina. Prestando atenção, sobretudo, para a peculiaridade dos estudos sobre a cultura nordestina – com vista à busca autêntica da percepção da questão. Traçar paralelos entre os campos de conhecimento é caminho válido para respeitar a polifonia do cordel.

Destarte, cumprimos o que propomos na introdução, ao tratar do objetivo geral da tese que consistiu em analisar pressupostos que se mostram como reducionistas em pesquisas sobre o cordel em sua dinâmica religiosa.

Cumprimos o proposto, entretanto, não esgotamos as possibilidades de investigação. De muita contribuição será estudar para o futuro as pesquisas que tratam o cordel enquanto ressignificação do patrimônio católico, que lidam com a ideia de resistência que o cordel religioso manifesta em relação ao discurso clerical. Já levantamos, sobretudo no Capítulo V, a querela, mas ela precisa ser aprofundada.

Também será de grande contribuição que surjam pesquisas que investiguem a conversão de poetas, antes católicos, ao evangelismo. Esta curiosidade nos veio quando, no mercado municipal de Aracaju, nos deparamos com o poeta João Firmino que tem obras produzidas sobre religião antes de sua conversão e outras após. Neste caso seria interessante investigar os meandros da deste trânsito, uma vez que a simbólica católica foi rompida – ficando a pergunta: rompida em que medida?

REFERÊNCIAS

Textos de Cordel usados na tese

ACOPIARA, Moreira de. *Lampião e Padre Cícero num debate inteligente*. São Paulo, Luzeiro, 2004.

ÂREDA, Francisco Sales. *A malassombrada Peleja de Francisco Sales com o Negro Visão*. In. PROENÇA, Manoel Cavalcanti. *Literatura Popular em verso – antologia*. Rio de Janeiro: Fundação de Rui Barbosa, 1986.

LIMA, Natanael. *O ferreiro das três idades*. São Paulo: Luzeiro, 1980.

SANTOS, Antônio Teodoro dos. *O Jogador na Igreja*. São Paulo: Luzeiro, 1959.

SILVA, Galdino. *A mulher que pediu um filho ao Diabo*. In. PROENÇA, Manoel Cavalcanti. *Literatura Popular em verso – antologia*. Rio de Janeiro: Fundação de Rui Barbosa, 1986.

Livros, dissertações e teses

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org). *Canudos: palavra de Deus sonho da terra*. São Paulo: SENAC, Boitempo Editorial, 1997.

AQUINO, Maria P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*. Tradução Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1997.

ARIÈS, Phillippe. *História Social da Criança e da Família*. Tradução Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BACH, J. M. *Consciência e Identidade Moral*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Trad. Antonio Trânsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BARROS, Luitgarde O. C. *A terra da Mãe de Deus*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

BLANK, Renold. *Ovelha ou protagonista: a Igreja e a nova autonomia do Laicato no século 21*. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOSI, A. *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1977.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

BOULNOIS, Olivier. *Sobrenaturalizar*. In LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução de Paulo Moraes. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

BRANDÃO, Adelino. *Crime e castigo no cordel*. Rio de Janeiro: Presença, 1990.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *Desenvolvimento e crise no Brasil: história, economia e política de Getúlio Vargas a Lula*. São Paulo: Editora 34, 2003.

BRITO, Ênio J. C. da. *O leigo cristão no mundo e na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1980.

BRUNELLI, Delir. *Libertação da Mulher: um desafio para a Igreja e a vida religiosa na América Latina*. Rio de Janeiro: Publicações da CRB, 1998.

BUSIN, Valéria M. *Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas*. 2008. Tese (mestrado em Ciências da religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

CANTHO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (vol. I). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p.149-153.

CARVALHO, Gilmar. *Publicidade em cordel – o mote do consumo*. São Paulo: Annablume, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHISLUM, Roderick. Bem e mal: a lógica do Bem e do Mal. In: CANTHO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (vol. I). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p.149-153.

COBRA, Cristiane Moreira. *Patativa do Assaré : uma hermenêutica criativa - a reinvenção da religiosidade na nação semi-árido*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2006.

CURRAN, Mark J. *A presença de Rodolfo Coelho Cavalcante na moderna Literatura de Cordel*. São Paulo: Editora Nova Fronteira/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1978.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18)*. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Literatura Popular em verso* (estudos). Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp/Casa de Rui Barbosa, 1986.

DOULA, Sheila M. Do Folclore à Cultura Popular – encontro de pesquisadores nas Ciências Sociais. Anais. Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. 29 de agosto a 02 de setembro de 1988.

DUMOULIÉ, Camille. *O desejo*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

DURANT, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: edições 70, 1993.

_____. *Campos do imaginário*. Tradução de Maria João Batalha reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. *O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

DURKHEIM, Émile. *A Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (coleção Os pensadores).

ESTRADA, Juan A. *A impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio S. *Introdução ao Estudo do Direito*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

FRANÇA, Maria I. *Psicanálise, Estética e Ética do Desejo*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1962.

_____, *Conscientização: teoria e prática da liberdade*. Indaiatuba: Vila das Letras, 2006.

_____, *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1985

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 2º tomo, 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

GAGNON, John H. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Tradução de Lucia Ribeiro da Silva. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GORGULHO, Gilberto S. da. Sagrado: ilusão e imaginário. In: QUEIROZ, J. J. (Org.). *Interfaces do Sagrado: em véspera de milênio*. São Paulo: Olho d'Água, 1996. p. 45-48.

GÖSSMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Literatura Popular em verso (estudos)*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp/Casa de Rui Barbosa, 1986.

KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

KOSHIYAMA, Alice M. *Análise de conteúdo da Literatura de Cordel: presença dos valores religiosos*. São Paulo: Universidade de São Paulo/Escola de Comunicação e Artes, 1972.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução de Paulo Moraes. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: Hachette, 1967.

LEÃO XIII. *Libertas Praestantissimum*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1950.

_____. *Sapientiae Christianae*. Petrópolis: Vozes, 1946.

LELOUP, Jean-Yves. *Livro das bem-aventuranças e do Pai-Nosso: uma antropologia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEMAÎTRE, Nicole; QUINSON, Marie T.; SOT, Veronique. *Dicionário Cultural do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

LEMOS FILHO, Arnaldo et al. (Orgs.). *Sociologia geral e do direito*. 4. ed. Campinas: Alínea, 2009.

LUYTEN, Joseph M. *A notícia na literatura de cordel*. São Paulo: Estação Liberdade, 1992.

_____. *O que é literatura de Cordel*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

MAC DONALD, Scott. Bem. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução de Paulo Moraes. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004, p. 277-282.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARTINS, Luiz C. *A identidade dos Ribeirinhos do Lago Acajatuba: uma perspectiva discursiva*. 1999. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 1999.

NARBER, Gregg. *Entre a cruz e a espada: volência e misticismo no Brasil rural*. São Paulo: Terceiro Nome, 2003.

NUNES, Rizzatto. *Manual de introdução ao estudo do Direito*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

OLIVEIRA, Admardo S. de et al. *Introdução ao pensamento Filosófico*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ORLANDI, Eni. A noção de “povo” que se constitui em diferentes discursividades. In: SILVA, Soeli Maria Schreiber da. *Sentidos do povo*. São Carlos: Claraluz, 2006b. p.7-30.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande: a mensagem religiosa de Antonio Conselheiro*. São Paulo: Loyola, 1990.

PAUPERT, Jean-Marie. *Dossier de Roma: regulação dos nascimentos e teologia*. Lisboa: Moraes Editores, 1967.

PERELMAN, Chaím. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1974.

PIO XI. Casti Connubii. Petrópolis: Vozes, 1950.

PROENÇA, Ivan C. *A ideologia do cordel*. Rio de Janeiro: Ed. Brasília/Rio, 1977.

PROENÇA, Manoel C. (Org.). *Literatura Popular em Verso* (antologia). Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp/Casa de Rui Barbosa, 1986.

QUEIROZ, Maria I. P. de. *O Messianismo: no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.

RICHARS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RONDELLI, Beth. *O narrado e o vivido: o processo comunicativo das narrativas orais entre pescadores do Maranhão*. Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC, Coordenação de Folclore e Cultura Popular, 1993.

ROSA, João G. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANT'AGOSTINO, L.H.F. *Bauru, chão-de-passagem: entreposto de valores na rota Atlântico-Pacífico*. 1995. Dissertação (Mestrado em estruturas Ambientais Urbanas) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

SANTOS, Idelette M. F. dos. *La littérature de Cordel au Brésil: mémoire de voix, grenier d'histoires*. Paris: L'Harmattan, 1997.

SCHELESING, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões - volume II*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCHERZBER, Lucia. *Pecado e Graça na Teologia Feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SEVERINO, Antônio J. *Metodologia do Trabalho Científico*. 21. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SIGAUD, D. Geraldo de Proença. *Pastoral da saudação*. São Paulo [s.n]: 1947.

SILVA, Soeli M. S. da (Org.). *Os sentidos do povo*. São Carlos: Claraluz, 2006.

SILVA, Vera Lúcia de Luna e. A “Poesia” do Cordel. In REILY, Suzel Ana; DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Literatura Popular em verso (estudos)*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp/Casa de Rui Barbosa, 1986.

SANTOS, Idellete Muzart-Fonseca. *La littérature de cordel brésilienne: mémoire des voix, grenier d'histoires*. Préface de Jean Duvignaud. Anthologie de textes traduits par Jean Orecchioni. Paris, L'Harmattan, 1997

_____. José Carlos dos. *A configuração da imagem de Deus na literatura de Cordel- século XX*. Dissertação (Mestrado em Educação, Administração e Comunicação). Universidade São Marcos, São Paulo, 2001.

STINGHEN, Marcela G. Padre Cícero: a canonização popular. Dissertação (mestrado em teoria Literária). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

SOARES, Afonso M.A, VILHENA, Maria A. *O Mal: como explicá-lo?* São Paulo: Paulus, 2003.

SODRÉ, Nelson W. *Síntese de História da Cultura Brasileira*. 20. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SOUSA, João B. A. de. *Contando Histórias – fazendo histórias: experiência com os poetas cordelistas do Cariri*. São Paulo: Educ, 2007.

_____; LIÊDO, Maranhão de. *Classificação popular da Literatura de Cordel*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____; Manoel Matusalém. *Cordel, fé e viola*. Petrópolis: Vozes, 1982.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência: ensaio sobre a ética*. São Paulo: Loyola, 1996.

TAMARU, Ângela H. *A construção literária da Mulher Nordestina em Rachel de Queiroz*. São Paulo: Scortecci, 2006.

TANQUEREY, A. *Compêndio de Teologia Ascética e mística*. Tradução de João Ferreira Fontes. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961.

TEIXEIRA, Fautino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

TERRA, Ruth B. L. *Memória de Lutas: literatura de Folhetos do Nordeste 1893-1930*. São Paulo: Global, 1983.

TERRIN, Aldo N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

THEODORO, Janice. Canudos 100 anos depois. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org). *Canudos: palavra de Deus sonho da terra*. São Paulo: SENAC, Boitempo Editorial, 1997.

TORT, Michel. *O desejo frio: procriação artificial e crise de referenciais simbólicos*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VASCONCELLOS, Pedro L. *Terra das promessas, Jerusalém maldita: memórias bíblicas sobre Belo Monte (canudos)*. Tese (Doutorado programas de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

Vasconcelos, Micheline Reinaux de. *Os Nova-Seitas : a presença protestante na perspectiva da literatura de cordel - Pernambuco e Paraíba (1893-1936)*. Dissertação (mestrado em História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica. 2005

VIDAL, Marciano. *A moral cristã no Novo Catecismo*. Tradução de Nancy B. de Faria. Petrópolis: Vozes, 1994.

VILLA, Marco A. *Canudos: o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.

USARSKI, Frank. Descendo a torre de marfim. In: GUERRIERO, Silas. *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

ZUMTHOR, Paul. Performance, Recepção, Leitura. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

Periódicos científicos, anais, jornais e revistas

ARAÚJO, Jorge S. de. João Grilo: síntese de e transparências de uma anti-herói popular. *Sitientibus*. Feira de Santana, 5(9), 6-19. jan/jun 1992.

CARRERO, Raimundo. De como o torneiro chegou lá: breve e competente antologia dos cordéis, que exaltam as qualidades e esquecem os defeitos de Lula. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 10 ago. 2008. Caderno Aliás, p. J6.

COMBLIN, José. Para uma tipologia do Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 28, fasc. 1, p. 46-73, mar. 1968.

_____, Situação histórica do Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 26, fasc. 3, p. 575-601, set. 1966.

DOULA, Sheila M. Do Folclore à Cultura Popular. In: ENCONTRO DE PESQUISADORES NAS CIÊNCIAS SOCIAIS, 29 ago. a 02 set. , São Paulo. *Anais*. Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 1988.

FERNANDES, Rubem C. Conservador ou progressista: uma questão de conjuntura. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 59-62, jun. 1983.

FERREIRA, Jairo. *Analogias, Comparações e inferências sobre o método como lugar de identidade*. In: XVII ENCONTRO DE COMPÓS, jun., 2008, São Paulo: Unip, 2008.

FIORIM, José L. O discurso de Antonio Conselheiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.5, CER/ISER, 1980.

GUITTON, Jean; PACI, Stefano M. Um filósofo nos segredos de Paulo VI. *30Giorni*, Roma, n. 1, p.43, Jan. 1987.

HOORNAERT, Eduardo. A distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 29, fasc. 3, p. 581-606, set. 1969.

KLEIN, Damião. O Sacrifício da Cruz: análise teológica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 6, fasc. 1, mar. 1946.

KLOPPENBURG, Boaventura. A comunhão eclesial depois da morte. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 31, fasc. 122, p. 333-346, mar. 1971.

_____. A defensibilidade da suficiência material da S. Escritura. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 23, fasc. 1, p. 13-34, mar. 1963.

_____. A irrealidade da magia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 21, fasc. 2, p. 343-360, mar. 1961.

_____. Secularização. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 29, fasc. 2, p. 268-307, jun. 1969.

KLOSER, Constantino. A transmissão do pecado original e a origem da espécie humana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 21, fasc. 1, p. 39-50, mar. 1961.

LACERDA, Rodrigo. Sobrevoando Canudos. In ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org). *Canudos: palavra de Deus sonho da terra*. São Paulo: SENAC, Boitempo Editorial, 1997.

LEERS Bernardino. Igreja e desenvolvimento rural. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 26, fasc. 2, p. 331-342, jun. 1966.

LEPARGNEUR, Francisco. Secularização e culto. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 28, fasc. 1, , p. 555-578, mar.1968.

LIMA, Roberto S. Uma reflexão sobre as correlações entre a linguagem e o conhecimento. *Leitura – Análise do Discurso*, Maceió, UFAL, n. 23, 1999.

MESTERS, Carlos. A concepção bíblica da Palavra de Deus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 29, fasc. 1, p. 13-37, mar. 1969.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. A consciência no mito: Prometeu e Satã. *Psyché*. Vol. VII. n. 012. São Paulo, Universidade São Marcos, p. 27-45, 2003.

MOURA, Abdalariz. O pentecostalismo como fenômeno popular no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 31, fasc. 121, p.78-94, mar. 1971.

Mysterium Verbi: esquema de sermões para Junho, Julho e Agosto de 1956. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 16, fasc. 1, mar. 1956.

NICHOLS, Aidan. 5 anos de Ratzinger na Congregação para a Doutrina da Fé. *30Giorni*, Roma, n. 1, p. 43, jan. 1987.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Religião e dominação de classe: o caso da “Romanização”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 6, CER/ISER., 1980.

PECK, M. Scott. A cura do mal humano. In ZWEIG, Connie (org). *O encontro da sombra*. São Paulo: Cultrix, 1998.

QUEIROZ, Maria I. Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.10, CER/ISER., 1983.

STEIL, Carlos A. Demônios Modernos em Rituais de Poder. Demônios modernos em rituais de poder. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 38-45, 1997.

STEIN, Frederico. A pobreza na Bíblia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 24, fasc. 2, p.309-328, mar. 1964.

VASCONCELOS, Francisco A. G. de. Combate à fome no Brasil: uma análise histórica de Vargas a Lula. *Rev. Nutr.*, Campinas, 18(4), p.439-457, jul./ago., 2005.

ZALUAR, Alba. Milagre e Castigo Divino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.5, CER/ISER., 1980.

ZÉTOLA, Bruno M. Da Antiguidade ao Medievo: o cristianismo e a elaboração de um novo modelo caritativo. *SAECULUM- Revista de História* [11, volume?], João Pessoa, ago./dez. 2004. 55 (página?)

Artigos, livros, sites e revistas on-line

ABREU, Márcia. *Então se forma a história bonita – relações entre folhetos de cordel e literatura erudita. Horizonte Antropológico. vol. 10. n 22. Porto alegre. Jul/dez. 2004.* Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000200008> Acesso em 14/02/2009.

ALVARENGA, Nilson A. Hibridação e identidade cultural: Deus e o diabo na terra do sol 40 anos depois. Disponível em: <http://mnemocine.com.br/cinema/historiatextos/hibridacao_cinemanovo.htm>. Acesso em: 22/04/2008.

ANJOS, Moacir dos. Vinte notas sobre a identidade Cultural do Nordeste do Brasil. Encontro de Arte Latina. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 5 a 7 de novembro de 2000. Disponível em: <<http://pacc.ufrj.br/artelatina/moacir.html>>. Acesso em: 22/01/2009.

AQUINO, Dom Tomás de. Colóquios com Dom Marcel Lefebvre. Corredentora. Mosteiro de Santa Cruz. Nova Friburgo. Disponível em < <http://www.corredentora.com.br/?p=28>> acessado em 10/08/2010.

ARAÚJO, Renata Pedrosa de. Ser Mãe na Colônia: A condição da mulher sob o aspecto da maternidade irregular(Séculos XVII e XVIII).Disponível em: <<http://www.klepsidra.net/klepsidra10/mulheres.rtf>>. Acesso em: 10 abr 2010.

ARRUDA, Angela. Reprodução e sexualidade no imaginário brasileiro: da colonização ao surgimento da nação. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/index.php/estudos/article/viewFile/760/625> > Acesso em: 14 abr 2010.

BARROS, Ana Taís Martins Portanova. O sentido posto em imagem: a comunicação de estratégias contemporâneas de enfrentamento do mundo através da fotografia Revista Galáxia. São Paulo, n. 19. p. 213-225. jun. 2010. Disponível em <<http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/viewFile/2217/2206> > Acesso em:19/08/2009

BASTOS, Manuel Dourado Bastos. (2010) Um marxismo desconcertante – método e crítica de José Ramos Tinhorão. Disponível em <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/qt6/sessao3/Manoel_Bastos.pdf > Acesso em: 08/05/2010.

BERNARDES, Nara M. G. Autonomia/submissão do sujeito e identidade de Gênero. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.85, p. 43-53, mai. 1993. Disponível em: <<http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/946.pdf>>. Acesso em: [09/07/2010](http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/946.pdf).

BOAVENTURA, Sílvia Miranda. A Tradição da crítica Libertária e as Concepções Ideológicas Hegemônicas. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/soletras/1/02.htm>>. Acesso em: 04 abr 2010

BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? A propósito da Dominus Jesus. O atual debate da teologia do pluralismo depois da Dominu Iesus. Livros digitais Koinonia. v. 1 versão 1.01, 2005. Disponível em:

<<http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>> Acesso em: 03/07/2010.

CAMARA NETO, Isnard A. de. Diálogos sobre a religiosidade popular. *Revista Ciências Humanas*. Unitau, Taubaté, v. 8, n. 2, II Semestre 2002. Disponível em:

<<http://www.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/dialogosreligiosidade-N2-2002.pdf>> Acesso em: 25/05/2009.

CARVALHO, Rogério. O imaginário de Gilbert Durand. Disponível em <

<http://www.docstoc.com/docs/11616093/A-antropologia-do-imaginario-de-Gilbert-Durand>> Acessado em 11/07/2010.

CECILIO, Luiz C. O. de. Autonomia versus controle dos trabalhadores: a gestão do poder no hospital. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 1999 .

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81231999000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06/06/2010.

COHEN, Cláudio; SEGRE, Marco. Breve Discurso sobre Valores, Moral, Eticidade e Ética. Capacitação para comitê de ética em empresas. Disponível em:

<http://www.uff.br/pgs2/textos/capacitacao_para_comites_de_etica_em_pesquisa.pdf>. Acesso em: 16/04/2010.

COSTA, Flamarion L. da. Onde o diabo agia na sociedade brasileira na primeira metade do século XX. Disponível em:

<<http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/TCC/artigocosta.pdf>>. Acesso em: 14/05/2009.

COSTA, Otávio J. L. O Santuário de Canindé: A expressão geossimbólica do sagrado no sertão cearense. Disponível em:

<http://egal2009.easyplanners.info/area08/8140_Otavio_Jose_Lemos_COSTA.pdf >

Acesso em: 04/10/2009.

COSTA FILHO, Ismar Capistrano. Etnocentrismo, Comunicação e Cultura Popular. In Biblioteca On-line de Ciência da Comunicação. 2006. Disponível em <<http://www.bocc.uff.br/pag/costa-ismar-etnocentrismo-comunicacao-cultura-popular.pdf> > Acesso em: 17/01/2008.

DEL PRIORE, Mary. Viagem pelo imaginário do interior feminino. *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 19, n. 37, Sept. 1999 . Disponível em :

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881999000100009&script=sci_arttext&tlng=en acessado em 10/04/2010>. Acesso em: 10 abr 2010.

DROPA, Romualdo Flávio. Direitos humanos no Brasil. Disponível em: <<http://dropius.sites.uol.com.br/direitoshumanos.htm>> Acesso em: 20/07/2010.

ESPERNADIO, Mary R. G. Subjetividade, religiosidade contemporânea e globalização: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Protestantismo em Revista, v. 09, jan.-abr. de 2006. disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/009/ano05n1_02.pdf> Acesso em: 07/06/2010.

GRILO, Maria Ângela. A literatura de cordel e o ensino da história. Actas do VII Congresso Luso-brasileiro de História da Educação. Porto, 20-23 julho de 2008. Disponível em: <http://www.pgh.ufrpe.br/ARTIGO_ANGELA_2.pdf> Acessado em 13/06/2010.

HERNANDES, Maria L. Q. G. A professora em constituição nas relações de trabalho: uma aproximação do conceito de autonomia. Campinas: Unicamp, 2008. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/25/posteres/marialuciahernandes08.rtf>.>. Acesso em: 06/06/2010.

HOEFLE, Scott Willian. Muvidências encantadas e desencantadas no sertão do Nordeste brasileiro. *Análise Social*. Vol. XXXII (140). 1997 (1º). 198-213. Disponível em:

<<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221840912P8pSM6wb0Ws25BC5.pdf>>
Acesso em: 10/05/2008.

JUPPE, Moema. O simbólico e o semi-simbólico nas cartas do Tarot. Disponível em:
< http://www.gpae.ceart.udesc.br/artigos/artigo_moema_juppe.pdf>. Acesso em:
07/08/2010.

LEITE, Maria J.; MORA, Andréa B. de. A influência do imaginário europeu na construção do projeto católico português e a resistência indígena a sua implantação no Brasil Colônia. ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. *Mneme – Revista de Humanidades*, UFRN, Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. Disponível em:

<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_st2/maria_leite_st2.pdf>. Acesso em: 07/04/2010.

LOURENÇO, Marise G. O diabo que encanta. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 92, jan. 2009. Disponível em: <
<http://www.espacoacademico.com.br/092/92lourenco.pdf>>. Acesso em: 07/04/2010.

MACEDO, Rosa M. A Família do Ponto de Vista Psicológico: Lugar seguro para crescer? *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, n. 91, p. 62-68, nov. 1994. Disponível em: <<http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/788.pdf> acessado em [04/04/2010](http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/788.pdf)>. Acesso em: 03/04/2010.

MARTINS, Angela M. Autonomia e educação: a trajetória de um conceito. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.115, mar. 2002. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-15742002000100009&script=sci_arttext&tlnq=es>. Acesso em: 06/06/2010.

MARTINS, Cristiane R.; SPIRLANDELLI, Ricardo R.; MAGALHÃES, Samuel P. Literatura de Cordel em Sala de aula. Trabalho de conclusão de curso (TCC) - Centro Universitário de Franca, 2008.

Disponível em:

<http://www.facef.br/novo/letras/rel/edicao02/2009_01_literatura_de_cordel.pdf>
Acesso em: 27/10/2009.

MATOS, Edilene. Cuíca, o tal: a notícia de um botiqueroto. *Habitus*, Goiânia, v. 5, n.1, p. 169-186, jan./jun. 2007. Disponível em:

<<http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/viewFile/383/319>>. Acesso em: 21/06/2009.

MEIRA, Élmes Xisto. Dom Geraldo Sigaud: conservadorismo e intelectualidade. Disponível em:

<<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st11/Meira,%20Elmes%20Xisto.pdf>> Acesso em: 07/08/2010.

MENDONÇA, A.A. A história da literatura de cordel. Câmara Brasileira de Jovens escritores. Disponível em: < <http://www.camarabrasileira.com/cordel01.htm>> Acesso em: 12/08/2010.

MENEZES, Eduardo Diatahy. Das classificações temáticas da literatura de cordel – uma querela inútil. Disponível em: < <http://www.bahai.org.br/cordel/classes.html>> Acesso em 13/05/2008.

MONFORT – Associação Cultural. Entrevista com o Padre exorcista. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cartas&subsecao=doutrina&artigo=20040831182245&lan>> Acesso em: 12/05/2010.

MOURA, Magali. Poemas e outros cordéis de Patativa do Assaré. Literatura: a arte da palavra, 2008. Disponível em:

<http://literaturamagali.blogspot.com/2008_03_01_archive.html>. Acesso em: 05/06/2010.

NASCIMENTO, Eunice M.; EL SAYED, Kassem M. Administração de Conflitos. *Capital Humano*, Omenba/FGV-Rio, 2009 Disponível em:

<<http://netuno.lcc.ufmg.br/~michel/docs/TextosDidaticos/gerencia/administracao%20de%20conflitos.pdf>> Acesso em: 09/04/2010.

NEMER, Sylvia. O ideal cavaleiresco: entre o romanceiro medieval, o cordel e o cinema. Intermédias 7 – Dossiê Jerusa Pires Ferreira. Disponível em: <http://www.intermidias.com/txt/ed7/textos/CINEMA_Silvia%20Nemer.pdf>. Acesso em: 29/02/2010.

NEVES, Frederico de. Getúlio e a seca: políticas emergenciais na era Vargas. Revista Brasileira de História. Vol. 21. n. 40. São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882001000100006&script=sci_arttext> Acesso em 12/01/2010.

NOBREGA, Cristina; PONTES, Rosely. Anticlericalismo no Nordeste do Brasil entre 1862-1807 na Literatura de Cordel. Recanto das Letras. Disponível em: <<http://recantodasletras.uol.com.br/artigos/1890567>> Acesso em: 05/06/2010.

PALANGANA, Isilda Campaner; INUMAR, Lucélia Yumi. A individualidade no âmbito da sociedade industrial. *Psicol. estud.*, Maringá, v. 6, n. 2, Dec. 2001 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-73722001000200004&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em: 12/07/2009.

PERGO, Vera L. Os rituais na folia de Reis: uma das festas populares brasileiras. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/qtreligiao/pdf/st1/Pergo,%20Vera%20Lucia.pdf>> Acesso em: 04/10/2009.

PINHO, Maria Teresa Buonomo. Ideologia, educação e emancipação humana em Marx e Lukács e Mészáros. Disponível em <<http://www.uff.br/iacr/ArtigosPDF/51T.pdf> acessado em 12/06/2010.> Acesso em: 01/02/2008.

QUEIROZ, Tereza A. P. de. Mimetismo e Recriação do Imaginário Medieval em Auto da Compadecida de Ariano Suassuna e em La Diestra de Dios Padre de Enrique Buenaventura. *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 18, n. 35, 1998 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100004&script=sci_arttext>. Acesso em: 08/04/2010.

RIBEIRO, Paulo C. de. Oposição e conflito na metapsicologia da angústia. *Revista Latino Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, IV, 1, 94-105. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org/art/mar1/8.pdf>>. Acesso em: 12/05/2010.

SAMARA, Eni M. de. O Que Mudou na Família Brasileira?: da Colônia à Atualidade. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 13, n. 2, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642002000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 12/04/2010.

SILVA, Célia Nonata da; CARNEIRO, Maria Fabiana L. O estranho sertão da primeira república. XII Simpósio Internacional – Processo Civilizador. Recife, 2009. Disponível em <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais12/artigos/pdfs/comunicacoes/C_Silva1.pdf> Acesso em 18/09/2009.

SKALINSKI, Lacita Menezes; PRAXEDES, Walter Lúcio de Alencar. A abordagem marxista aplicada aos métodos de investigação em saúde. *Acta Scientiarum. Human and social sciences*. Maringá. V. 5. n 2.p. 305-316. 2003. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/2185/1364> acessado em 23/04/2010> Acesso em: 07/03/2010.

SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; SCHARAMM, Fermin R. Eutanásia: pelas veredas da morte e da autonomia. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.9, n.1, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232004000100004&script=sci_arttext&tlng=pt%20/t_blank>. Acesso em: 06/06/2010.

SOERENSEN, Claudiana. A profusão temática em Mikhail Bakhtin: dialogismo, polifonia e carnavalização. *Revista Travessias*. ed. 5. Mestrado em Letras. Unioeste. disponível em: <http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_005/artigos/linguagem/pdfs/a%20profus%c3o.pdf>. Acesso em: 02/07/2010.

SOUZA, Guaraci A. A. de. Procriação intensa na Bahia: uma “naturalidade” socialmente construída. *Caderno CRH*, UFBA, Salvador, n. 17, p. 57-79, jul./dez. 1992. Disponível em:

<<http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:FskEVoRzGvAJ:www.cadernocrh.ufba.br/include/getdoc.php%3Fid%3D1280%26article%3D357%26mode%3Dpdf+igreja+e+procria%C3%A7%C3%A3o+nordeste&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESiVq8BKyyO0fla5QG-o0yOxKfxp1VtydML5ob8bmTsat7W921avD0Hbv6Ac56rkkwkhXc-XrTjladXuONyDJ4kbNTMeWO0h65nZmeaXeizO69nmRWMLvxqB1Eb87dBBVPfghjQ&sig=AHIEtbR3ywe8ZiucOoMNWEcWAGHQYHjpXg>>. Acesso em: 03 abr 2010

TURA, Maria de Lurdes Rangel. Os desafios do ensinar e aprender em um tempo de pluralidade cultural. Disponível em < http://www.curriculo-uerj.pro.br/imagens/pdfProj/Os_desafio_10.pdf > Acesso em: 25/04/2009.

VASCONCELOS, Francisco A. G. de. Combate à fome no Brasil: uma análise histórica de Vargas a Lula. *Revista de Nutrição*, Campinas, 18(4), p. 439-457, jul./ago. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-52732005000400001&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 07/06/2009.

Filmes e CD

BALEIRO, Zeca. **Perfil**. São Paulo: Sony Music, 2001, 1 CD.

A Excêntrica Família de Antonia. Direção: Marleen Gorris. 1995.

O Povo Brasileiro – a matriz Tupi. Direção: Iza Ferraz. Cinematográfica Superfilmes, 1995a.

O Povo Brasileiro – o sertão. Direção: Iza Ferraz. Cinematográfica Superfilmes, 1995b.

ANEXOS

Porém a pobre não tinha
O que tudo na vida é
O seu coração não estava
Firme, forte nem fiel
75 Não tinha o que tudo faz,
Não tinha o que tudo traz
Que tudo move... que é a fé...

Felismina todo o dia
Pedia um filho ao Senhor
45 Ela também era mulher,
Queria o fruto do amor!
Qual no mundo é a mulher
Que um filho lindo não quer
Pra beijá-lo com fervor?

Desesperada da vida
Numa esperança fugaz
80 Com frases desconcertantes
Como quem perdeu a paz,
Numa súplica terrível
Falou numa cousa horrível
Pediú filho a Satanás.

50 Só uma mulher ruim
Quem não possui coração,
Uma mulher que não tem alma
Uma mulher sem paixão,
Que não ama a creancinha
55 Esta inocente avezinha
Que nos dá tanta emoção.

85 Antes um raio a partisse
E a língua voasse fora,
Do que soltar tanta asneira
Naquela maldita hora,
Pedir um filho ao diabo?!
90 Se lhe viesse um de rabo,
O que ia fazer agora?

Felismina tinha razão,
Queria ser também feliz
Sem um filho não havia amor
60 Duma profunda raiz
Queria um ente inocente
Para amá-lo eternamente,
Porém Deus assim não quis.

Caira a negra sentença
Por sobre a pobre mulher
O diabo também tem a força
95 Tudo faz quando bem quer,
Felismina daria a luz
A quem não gosta da Cruz
Um filho de Lucifer!

E ela desesperada
65 Como leoa ferida,
Chorando, olhando pro céu,
Exclamou: Oh triste vida!
Deus do céu! Ouvi meu brado!
Vós que sois abnegado
70 Dai-me a criança querida!

A MULHER QUE PEDIU UM FILHO AO DIABO

Leitores eu vou contar
Uma história verdadeira
De uma infeliz mulher
Que um dia fez uma asneira
5 Pediu um filho ao Diabo
E o filho nasceu de rabo
E mordeu a mão da parteira.

O diabo é rancoroso
Só tem consigo maldade
Ele só vive atentando
25 Perseguido a humanidade
Embargando os nossos passos
Armando tocaia e laço
Pra quem foge da verdade.

Esta mulher se chamava
Felismina do Orobó
10 Casada com Chico Inação
No sertão do Chorochó
Ela vivia zangada,
Pois tanto tempo casada
Nunca teve um filho só.

Quem tem pautá com o diabo
30 Vive no mundo atrasado
Só pode comprar um terno
Quando o outro está rasgado
Só vive se lastimando
Tudo seu vai se acabando
35 Fica num peso danado.

15 Quem pede a Deus e tem fé
Será dado, tarde ou cedo
Quem pede a Deus há de ter
Quem tem fé move rochedo
E quem pede a Satanás
20 Só tem de cair pra trás
Pois tudo dele faz medo.

Porque uma árvore má
Não dá um fruto que preste
Renego do Satanás
40 Desse fantasma da peste
Pra cima dele só o credo
Do caminho de Deus não
[arredo
Ele comigo não investe.

- Pois desde a hora maldita
 100 Sentiu uma cousa estranha
 Algo anormal, diferente,
 Movia na sua entranha
 A barriga foi crescendo
 E ela foi logo vendo
 105 Que aquilo não era banha.
- Numa noite ela estava
 Triste como a noite fria,
 E uma voz dentro dela
 Nestes termos lhe dizia:
 110 — Mãe! Me bote pra fora
 O calor aqui devora
 Estou sentindo agonia.
- Era uma cousa medonha
 Na barriga o troço mau,
 115 Esperneava e pulava,
 Dizia: que coisa pau!
 Eu quero sair daqui
 Ainda hoje não comi!
 Quero um balde de mingau!
- Manda chamar o vigário
 Vamos fazer oração!
 150 O monstro lá na barriga
 Dizia: mil vezes não!
 É preciso que eu brade!
 Não posso gostar de padre...
 De beata e sacristão.
- Esperniou lá no ventre
 Que a mãe chegava a gritar,
 Dizia: diga à parteira
 130 Que não venha me pegar,
 Senão eu mordo a mão dela,
 E pode dizer a ela
 Que sei por onde vou passar.
- A parteira de teimosa
 135 Falou: eu vou te pegar,
 O monstro aplicou o dente
 Quase arranca o polegar
 A parteira deu um berro
 E disse: se eu não erro —
 140 Ai dentro tem um jaguar!
- O menino antes do parto
 Na barriga já falando!
 Isto é coisa do diabo
 Se eu não estou me enganando
 145 Credo-em-cruz! Ave-Maria!
 Deus do céu é que me guia
 Eu já estou me arripiando.

- Mulher tá prenha do cão
 É arte de Caifás
 Vou-te monstro terrível
 Quem és tu bicho voraz,
 Que já antes de nascer
 160 Já tens dentes pra morder
 És filho de ferrabrás!
- Quando o vigário chegou,
 Disse para o sacristão
 Segure aí o rosário
 165 Que eu vou espantar o cão
 Façam o sinal-da-cruz
 Chamem o nome de Jesus
 Invoquem de coração.
- E pegou da água benta
 170 E jogou em Felismina
 Esta deu um grande grito
 E disse que triste sina!
 Seu padre, por Deus eu rogo
 Que tanto já me amofina.
- 175 O padre se ajoelhou
 Fez o mesmo o sacristão
 Ele disse Felismina
 Peça a Deus o teu perdão
 Ela chorando pediu
 180 E o capeta saiu
 E pinotou lá no chão.
- Leitores, vou terminar
 Esta minha narração,
 205 Quem não comprar este livro
 Vai sofrer perseguição
 Qualquer filho que tiver
 Por ordem de Lucifer,
 Nasce aleijado ou anão.

FIM

A MAL-ASSOMBRADA PELEJA DE FRANCISCO SALES
COM O "NEGRO VISÃO"

Senhores quem é poeta
está sujeito encontrar
com espírito maconeiro
cheio de truque e azar
5 que na vida foi poeta
morreu inda quer versar.

Peguei a viola e fui
20 cheito de neurastenia
era longe e cheguei tarde
na casa da cantoria
já encontrei tudo em festa
na mais perfeita harmonia.

Digo assim porque comigo
deu-se uma trapalhada
noite de senhor S. João
10 eu caí numa emboscada
que pensei me acabar
sem ver o fim da jornada.

25 Assim que entrei no salão
logo a viola afinei
e com a ordem de todos
a cantar continuei
porém nos primeiros versos
30 todo agitado fiquei.

Já fazia 5 anos
que eu havia abandonado
15 a arte de cantoria
mas recebi um chamado
para atender um amigo
dessa vez fui obrigado.

Sentindo um grande calor
e uma tremura geral
como quem estava sentindo
pelo o corpo um grande mal
35 dando a conhecer ao povo
um desarranjo fatal.

Nisso alguém falou na porta
pediu licença e entrou
era um Negro estranho e feio
40 que a todo mundo assombrou
com uma viola velha
junto de mim se sentou.

E foi dizendo em voz alta
vim pra [a]qui sem ser
[chamado
45 porque gosto de cantar
com cantador preparado
recorde o que aprendeu
se firme e cante animado.

Com essas frases senti
50 correr o suor na testa
o cabelo arrepiou-se
como quem se desambesta
fiquei todo amortecido
igual quem se manifesta.

55 Porém vi que era o jeito
abraçar a discussão
dei volta no pensamento
a Deus pedi permissão
mandei o Negro seguir
60 e fiquei de prontidão.

N. Ligue o fio umbelical
na esfera mentalista
dentro do quadro da sorte
com sistema realista
65 desdobrando a consciência
em busca de nova pista.

F. S. Negro quem és tu assim
com tanto estilo e linguagem
me dizes de onde vens
70 pelo mundo sem paragem
qual é tua procedência
originada com margem.

N. Eu venho dos hemisférios
zodiacais do destino
75 nasci entre três planetas
em um globo palatino
sou livre igualmente o vento
faço tudo que imagino.

F. S. Mas não é assim que
[quero
80 saber sua identidade
me diga seus pais quem são
Estado e localidade
que anos tens, onde vives
não negue a realidade.

85 N. Sou filho de 2 cativos
do país dos sofrimentos
já tenho 300 anos
conheço todos relentos
moro nos 32 pontos
90 que forma a rosa dos ventos.

F. S. Negro já conheci que tu
não pertence a ser humano
com tua filosofia
me tapias todo plano
95 mas quero saber teu nome
para sair do engano.

- N. Eu me chamo Angó Visão
fui quem instruí Nogueira
Preto Limão, Hugulino
100 Mufumbão e Pimenteira
andei junto com Romano
e Inácio da catingueira.
- F. S. Credo-em-cruz Ave-
[Maria
Mãe de Cristo redentor
105 este Negro é o Demônio
inimigo traidor
que anda desacatando
os filhos do criador.
- N. Você já vem com parolas
como fez Joaquim sem fim
botando santo no meio
e me chamando ruim
fazendo a mesma besteira
para ver se ataca a mim.
- 115 F. S. Todo mundo tem direito
de defender seu papel
só você não se defende
por ser infame e cruel
porém eu tenho por mim
120 Jesus Cristo e São Miguel.
- N. Eu não empato você
ter lá sua devoção
nem fazer seu fraseado
com santos e oração
125 eu quero é cantar repente
e dar-lhe uma lição.
- F. S. Quem é você tão sabido
pra conhecer mais do que eu
nem rebaixar o poder
130 que a natureza me deu
se veio com essa idéia
pode dizer que perdeu.
- N. Essa sua natureza
eu conheço ela a fundo
135 sou capaz de descrever
toda origem do mundo
desde o mais potente ser
ao mais péssimo vagabundo.
- F. S. Você faz parte da fera
140 que iludiu Adão e Eva
manchando a lei do dever
com o fruto da reserva
mas não pense que me arrasta
para o caminho da treva.
- 145 N. Adão e Eva pecaram
por uma contradição
mas aquilo foi somente
para haver a geração
mesmo sem haver pecado
150 não havia salvação.
- F. S. Mas a culpa de Adão
foi por causa da serpente
que atacou de surpresa
a pobre Eva inocente
155 e fez ambos se perderem
pelo pecado somente.

- N. Mas o eterno por ser
um juiz tão poderoso
para que deixou Lusbel
160 entrar no jardim mimoso
e botar Adão e Eva
no pecado rigoroso?
- F. S. Negro não seja tão
[ruim
querendo a Deus maltratar
165 você sabe que Lusbel
foi autor de todo azar
por se vê perdido quis
a nossos pais complicar.
- N. É certo que Adão tem
[culpa
170 porque a lei transgrediu
mas quando Lusbel pecou
e lá do trono caiu
pra não entrar no jardim
por que Deus não proibiu?
- 175 F. S. E por que foi que
[Lusbel
quando ficou lá no trono
substituindo a ordem
de Deus eterno patrono
orgulheu-se e propôs guerra
180 querendo do céu ser dono?
- N. Aquilo foi pra poder
dar começo as gerações
pois o eterno podia
ter privado essas razões
185 mas deixou Lusbel assim
para cumprir-se as lições.
- F. S. Negro você não tem job
de se chegar na verdade
mas eu vou tirá-lo agora
190 com o credo da trindade
para nunca mais zombar
do grande Deus de bondade.
- N. Veja que asneira sua
falando em reza pra mim
195 se reza salvasse gente
não havia ninguém ruim
eu conheço tudo isso
do começo até o fim.
- F. S. Mas na reza tem
[prodígio
200 que nos faz admirar
quem não se benze nem reza
não pode a Deus alcançar
fica assim como você
de mundo a fora a atentar.
- 205 N. Eu não ando atrás do reza
que não sou padre nem Papa
ando é atrás de quem canta
com consciência no mapa
e o mais sabido do mundo
210 das minhas mãos não escapa.
- F. S. Você diz assim porque
é triste inconscencioso
já perdeu todos direitos
de nosso Deus poderoso
215 não sabe o que é verdade
só ver o quadro horroroso,

N. Eu conheço a descendência
de Adão, Eva e Abraão
Moisés, David e Jacó
220 Mana[s]és e Salomão
mas nunca vi nenhum salvo
por valor de oração.

F. S. Se oração não valhesse
Jesus não tinha orado
225 São Pedro e todos apóstolos
nenhum tinha acompanhado
a religião dos santos
para abater o pecado.

N. O Cristo orou porque quis
230 mas já tinha a salvação
e por isso qualquer um
se meta nessa ilusão
reze e não pratique o bem
pra ver se tem o perdão.

235 F. S. Negro você me parece
que foi materialista
desses que só dar valor
no que pega e está na vista
protesta toda verdade
240 difamador anarquista.

N. Não queira saber quem
[sou
nem me julgue bom ou mau
cante mesmo se souber
e se defenda no grau
245 se tiver cantiga bote
ou entregue o lombo ao pau.

F. S. Eu canto porque
[conheço
rim[a], métrica e posição
sentido, frase e conjunto
250 sistema e complicação
não é para um negro imundo
vir a mim passar lição.

N. Homens de muita ciência
como Leandro e Zé Duda
255 Romano, Hugulino e outros
precisaram minha ajuda
quanto mais um Zé ninguém
que na vida nada estuda.

F. S. Negro não seja gabola
260 naquilo que não convém
seu estado miserável
e consciência não tem
um infeliz como tu
nunca ajudou a ninguém.

265 N. Você é quem diz assim
por não ter compreensão
mas provo que Pedra Azul
Ventania e Azulão
Serrador, Carneiro e Lino
270 a todos eu dei lição.

F. S. Esses homens foram
[mestres
da poesia simbólica
enquanto vivos seguiram
a religião católica
275 não precisaram de ti
e nem de força diabólica.

N. Preto Limão e Quirino
e Jonú do Teixeira
Piraúá, Laurindo Gato
280 e Manoel Cabeceira
eu defendi muito eles
no braço da regra inteira.

N. Você pensa que reza Santa e Cruz
290 me faz medo de noite nem de dia
se previna e chame por Maria
para ver se ela te conduz
faça força que hoje vim apus
de enfrentar um poeta em todo artigo
295 não me assombro não corro e prossigo
da forma que quiser eu também quero
de qualquer lado que vir eu lhe espero
não há santo que lhe empate ir comigo.

F. S. Mas eu creio em Deus pai e poderoso
300 que criou o céu e [a] nossa terra
também creio em Jesus aonde encerra
o poder de um astro glorioso
um só filho do espírito venturoso
[o] divino cordeiro e inocente
305 que padeceu pelos homens cruelmente
foi perseguido, preso e arrastado
para com [o] seu sangue imaculado
nos livrar das ciladas da serpente.

N. Você pensa que com isso se defende
310 mas para mim és maluco e muito fraco
de qualquer jeito te boto no bisaco
e a força de meu braço é quem te prende
meu poder hoje aqui ninguém suspende

vou provar-te daqui a meia hora
 315 que tu chegas a meus pés e me adora
 contemplando minha força de per si
 nem teu Cristo te livra hoje aqui
 de um acocho da alma pular fora.

F. S. Meus senhores da sala é necessário
 320 arranjar-se um cordão e água benta
 pra lançar-se esta fera violenta
 com a força da Virgem do Rosário
 e pedimos a Cristo do sacrário
 que nos mande o anjo Gabriel
 325 descer com o Arcanjo S. Miguel
 trazendo a espada e a balança
 para ver se nos livra desta trança
 e expulsar esta fera tão cruel.

N. Vem você com rosário e com Maria
 330 se valendo de medalha e balaceiro
 [e] chamando por todo alcoviteiro
 que não há precisão em cantoria
 mas não pense que com esta bruxaria
 me faz medo nem me tange num segundo
 335 e meu astro é teórico e tão profundo
 como a luz que clareia a imensidade
 eu também tenho força e liberdade
 pra fazer qualquer coisa neste mundo.

F. S. Venha a mim S. Gregório e S. Bernardo
 340 Santo Cristo do Ipojuca e S. José
 São Francisco padroeiro em Canindé
 São João Batista e São Ricardo
 Santo Antônio de Lisboa tão amado
 São Severino dos Ramos padroeiro

345 São Jorge com a lança de guerreiro
 defendei-me das portas do inferno
 São Pedro com as chaves do eterno
 me guardai deste Negro traiçoeiro.

N. Não é com isto que pensa que me atrasa
 350 nem me faça correr de sua vista
 vamos ver quem ganha esta conquista
 e quem corre primeiro desta casa
 quero ver se você não se arrasa
 cantando comigo este duelo
 355 que sou forte no perigo e no flagelo
 e não temo enfrentar um cantor só
 você estando nas unhas de Angó
 não há santo que o livre do cutelo.

F. S. Maria Imaculada mãe de Cristo
 360 pelo verbo encarnado em vossa luz
 defendei-me com o nome de Jesus
 e vinde a mim pra ver se eu resisto
 não deixai que aqui o Anticristo
 lance mão de mim e [de] mais alguém
 365 protegi-me Maria sumo bem
 pelo sangue que banhou a Santa Cruz
 e [a] hora divina que Jesus
 foi nascido na gruta de Belém.

N. Arre com tanto pedido
 370 deste cantor tão teimoso
 só fala em santo e rosário
 isto é que é ser caviloso
 nem canta e só dar maçada
 com este abuso horroroso.
 375 Levantou-se da cadeira
 rodando em cima de um pé
 e disse: eu não canto mais
 porque estou dando fé
 quem discutir com um doido
 380 é esgotar a maré.

E nesse momento o galo
cantou saudoso e bonito
o negro se remexeu
soltou um tremendo grito
385 fez corrupio na sala
e se sumiu o maldito.

Todo povo que estava
ali na reunião
sentiu um cheiro abafado
390 de breu, enxofre e carvão
rezaram o credo e o ofício
da Virgem da Conceição.

¶ aço ponto meus amigos
¶ obre a tremenda porfia
395 > todos peço desculpas
¶ endo esta poesia
¶ spero de cada um
¶ ua boa garantia.

FIM

COMENTÁRIOS

- 3 — com espírito maconheiro.
8 — Hiatização. Ver outros casos de hiatização, vv. 11, 38, 47, 55, 69, 126, 134, 136, 151, 153, 154, 170, 177, 193, 215, 218, 222, 224, 265, 268, 284, 291, 292, 293, 295, 300, 302, 315, 317, 324, 326, 342, 362, 363, 378, 387, 396, 397.
9 — *senhor S. João*. Foi norma dar senhoria aos santos.
24 — na mais perfeita harmonia: verso coletivo.
33 — *estava por tava*.
34 — Notar o acréscimo do artigo *o*, talvez por desconhecimento da contração *peio* (per-lo). Conf. 278, v. 772.
35 — *dando a conhecer*, i.e., demonstrando.
39 — *estranho*, i.e., desconhecido, de outra terra.
44 — *pra qui* no original. Conf. *Ate qui*, Portugueses, concetido / Vos he saber des ... Camões, *Lus*, X, 142.
70 — *paragem por parada*.
91 — Negro (já) conheci que tu.
138 — ao mais péssimo vagabundo.
142 a 144 — Notar a rima *reserva e treva*.
157/158 — Notar o *enjambement*.
167 — *vi por ver*.
177 — *substituindo*. Leia-se su-bis-ti-tu-in-do.

- 179 — *orgulhouse*, i.e., envaldeceu-se.
196 — *n(ão)* havia ninguém ruim.
200 — *admirar*. Leia-se a di-mirar.
204 — *atentar*, forma popular de tentar.
212 — *inconscietoso* por *inconscietoso*, i.e., sem consciência.
216 — *ver por vé*, ultracorreção.
218/219 — de Adão, Eva e Abraão / Moisés, David e Jacó; tricolón. Idem vv. 248/249, 269, 279, 390.
223 — *vathesse* por *vathese*. No original *vathése*. O *th* por influência da primeira pessoa do presente do indicativo e seus derivados.
227 — a religi|ão dos santos.
236 — que foi materi|alista.
237 — *dar por dá*, ultracorreção.
289 a 368 — Aqui começa o chamado "martelo agalapado", o trinta por dez, i.e., décimas de "rimas fechadas", a b b a a c c d d c, em decassílabos.
292 — [só] para ver se | ela te conduz (?).
293/294 — *após de enfrentar*, i.e., após de, atrás de, à procura de.
298 — não há santo que (lhe) empate | ir comigo.
303 — um só filho do espírito venturoso.
305 — (que) padeceu pelos homens cruelmente.
310 — *para por pra*.
311 — (de) qualquer jeito te boto no bisaco.
315 — que tu chega(s) a meus pés e me | adora.
316 — contemplando MINHA força de per si.
330 — se valendo (de) medalha e balancero.
334 — me faz medo nem (me) tange num segundo.
335 — e meu astro é teórico e tão profundo.
343 — Santo Antón(ão) de Lisboa tão amado.

FICHA

NOME — O FERREIRO DAS TRÊS IDADES

TEMA — Astúcia

AUTOR — Natanael de Lima

LOCAL — Campina Grande — PB

DATA — 1977

ESTROFES — 158 de seis versos de sete sílabas (sextilhas).

ESQUEMA DE RIMAS — x a x a x a

OBSERVAÇÃO — As letras repetidas indicam os versos que rimam entre si. Indicam-se com x os versos que não rimam com nenhum outro.

FINAL — Uma estrofe em acróstico NDELIMA (septilha) em versos de sete sílabas. **ESQUEMA DE RIMAS** — x a x a b b a (rima chamada aberta, porque o 1º e o 3º versos não rimam com nenhum outro).

BIOGRAFIA DO AUTOR — Natanael de Lima (NDELIMA, nos acrósticos), nasceu aos 11 de janeiro de 1922, na então vila (hoje cidade) de Fagundes, Município de Campina Grande, PB. De família pobre, não pôde estudar, e começou a vida como agricultor. Em 1940, cantava emboladas. Em 1942, comprou uma viola por influência do cantor violeiro Manoel Fabrício da Silva (Asa Branca), com quem passou a cantar no sertão paraibano, ganhando renome em pouco tempo. Em 1946, publicou seu primeiro livro, **O Brasil em Decadência**, que teve grande êxito em todo o Nordeste; em seguida, publicou **Zuzu e Carmelita**, **Josino e Nestorina**, **João sem Direção**, **Genival e Belinha** e muitos outros. Em 1950, vindo ao Rio de Janeiro, conquistou o primeiro lugar, cantando no programa **Onde Está o Poeta**, de Almirante; ainda nessa viagem, ganhou um prêmio, desafiando seis poetas cantadores no Teatro João Caetano. Voltando à Paraíba, negligenciou a poesia e foi trabalhar como carpinteiro, na construção civil. Atualmente, obedecendo a sua vocação poética, voltou a escrever; **O Escravo Fiel** e o presente **O Ferreiro das Três Idades** pertencem a esta nova fase, na qual revela sua maravilhosa inspiração. Está residindo em Campina Grande, PB.

O nome LITERATURA DE CORDEL provém de Portugal e data do século XVII. Esse nome deve-se ao cordel ou barbaque em que os folhetos ficavam pendurados, em exposição. No Nordeste brasileiro, mantiveram-se o costume e o nome, e os folhetos são expostos à venda pendurados e presos por pregadores de roupa, em barbaques esticados entre duas estacas, fixadas em calçoteis.

O FERREIRO DAS TRÊS IDADES

Minha caneta poética

Fez agora uma visita

Ao mundo da Poesia.

De lá, trouxe uma escrita

Tão importante, que quem

A lê em tudo acredita!

Este é um drama lendário

Que baixou em minha mente —

Não é história de amor,

O caso é bem diferente:

É a vida de um ferreiro,

Que viveu antigamente.

Foi no tempo em que Jesus
 Viveu em sua missão,
 Pregando para os hebreus
 A Santa Religião —
 Foi quando passou-se o drama,
 Que agora dou descrição.

Distante doze quilômetros
 Da cidade de Naim,
 Vivía ali um ferreiro,
 Numa pobreza sem fim —
 No mundo não existia
 Um outro tão pobre assim.

Morava num velho rancho,
 Sofrendo fome e nudez,
 Sem auxílio de ninguém,
 Odiado da riqueza —
 Era tão pobre, que o povo
 Só lhe chamava **Pobreza**.

Enviuvou muito moço,
 Mulher nem filhos não tinha.
 Sua companhia única
 Era uma cachorrinha
 Conhecida por **Miséria**,
 Por ser magra, na espinha.

Assim vivia Pobreza
 Nessa luta insuportável,
 Juntamente com **Miséria**,
 Companhia inseparável —
 Cumpria, assim, o fadário
 Dessa vida miserável.

Jesus Cristo, nesse tempo,
 Ensinava a Lei Sagrada,
 Para os caminhos do bem,
 A quem tinha a vida errada.
 Foi visitar o ferreiro,
 Lá mesmo em sua morada.

O dia havia caído,
 A noite triste surgia.
 Jesus Cristo conheceu
 Que viajar não podia —
 Pediu para que Pobreza
 Lhe desse uma hospedaria.

Por não ter cama nem rede,
 Dormiram mesmo no chão —
 Jesus Cristo lamentou
 A triste situação
 De Pobreza, por viver
 Naquela negra aflição.

Pobreza disse: — Senhor,
 Eu vivo neste trabalho,
 Arranjando o pão da vida,
 Arrancado deste malho —
 Só lamento por não ter
 Te dado um bom agasalho!

Jesus respondeu: — Pobreza,
 É triste a tua missão!
 Então, pede-me três coisas,
 Que darei de coração —
 Diz-me se queres riqueza,
 Vida longa e salvação!

Pobreza disse: — Eu não quero
 Essa tua salvação —
 Quero é que quem se sentar
 Aqui neste meu pilão
 Só possa se levantar
 Com minha autorização.

Jesus prometeu fazer
 O pedido de Pobreza:
 — Quem sentar no teu pilão,
 Fica, com toda a certeza!
 Se não queres salvação,
 Então pede-me riqueza!

— Riqueza também não quero,
Que me acostumei pedir —
Quero que, naquele pau,
A pessoa que subir
Dele só possa descer
Quando eu mandá-lo sair!

Jesus falou em parábola:
— Na verdade, na verdade,
Eu te digo que será
Feita esta tua vontade!
Pede-me anos de vida,
Que prolongo a tua idade!

— Senhor, eu também não quero
Que aumente a minha vida —
Quero é que quem penetrar
No meu quarto de dormida
Fique lá preso, até quando
Eu der ordem de saída.

De fazer os três pedidos
Jesus Cristo garantiu.
Era hora da partida —
Ele então se despediu
De Pobreza e, com São Pedro,
Sua viagem seguiu . . .

Aquela conversação
O Satanás toda ouviu —
O que Jesus prometeu
E o que Pobreza pediu.
Disse: — Aquele agora é meu!
A minha sorte surgiu . . .

Então, o Demônio foi
Àquela humilde morada,
Onde Pobreza vivia,
E disse: — Meu camarada,
Disponha aqui deste amigo,
Que não lhe faltará nada!

Com seu poder diabólico,
De pedras formou dinheiro —
Deu uma grande quantia
Ao seu amigo ferreiro,
Pensando consigo: — Agora,
Desta alma eu sou herdeiro!

Depois disse: — Meu amigo,
Nunca mais viverás liso!
Dinheiro tens à vontade,
Porém ouve meu aviso:
Daqui a quarenta anos
Da tua alma eu preciso!

O Satanás retirou-se
De tudo bem satisfeito,
Porque, naquele negócio,
Achou que teve proveito.
Pobreza ficou dizendo:
— Deixa, infeliz, que eu te ajeto!

Pobreza, daí por diante,
Mudou de situação,
Pois já não era um casebre
Mas a sua habitação —
Era um prédio magnífico,
De moderna construção.

Ao fazer quarenta anos,
Satanás se apresentou.
Disse: — Coronel Pobreza,
Nosso prazo se findou!
Se arrume, vamos embora —
Hoje, o seu dia chegou!

— Muito bem! disse Pobreza.
Nós já vamos viajar!
Sente aí nesse pilão,
Enquanto vou me arrumar.
Quando Satanás sentou-se,
Não pôde mais levantar.

Jesus tinha garantido
Que quem no pilão sentasse
Dele só levantaria
Quando Pobreza mandasse —
Por isso, o Diabo pensava
Como sair do impasse.

— Vamos, Coronel Pobreza —
Está passando da hora!
Cuide logo em se arrumar,
Deixe de tanta demora!
Pobreza sorriu e disse:
— Daqui eu não saio agora!

Estás preso, Satanás,
Com a ordem do Eterno!
Este pilão é agora
O teu descanso moderno —
Assim, nunca mais verás
As profundas do Inferno!

Satanás, no seu pilão,
Babava e os dentes rangia,
Vomitava labaredas,
Uivava e o corpo tremia.
Miséria chegava a ele,
Tomava faro e latia.

Pobreza disse, sorrindo:

— Se quiser sair daí,
Tem que fazer outro ajuste —
Se não, ficará aí!
O Satanás disse: — Aceito!
Eu quero é sair daqui!

Miséria, do outro lado,
Continuava a uivar.
O Demônio, com aquilo,
Não pôde mais suportar —
Disse: — Eu vou te dar cem anos
E a soma que desejar!

Pobreza disse: — Gostei:
Assim, está do meu jeito!
Eu, vivendo mais cem anos,
Gozo esta vida direito —
Porém, vou dar-te uma surra,
Que ficarás satisfeito!

O Satanás, no Inferno,
Contou o que aconteceu —
Dos mistérios do pilão,
Da surra que recebeu,
Do novo ajuste que fez
E do dinheiro que deu.

Pobreza continuou
Na sua segunda idade,
Sem pensar em sacrifício,
Cheio de tranqüilidade —
Porque quem possui dinheiro
Faz tudo o que tem vontade.

Porém, a vida é falível,
O tempo ligeiro passa:
Enquanto a fortuna corre,
Atrás caminha a desgraça —
E quando a felicidade
Se acaba como fumaça.

Quando completou cem anos
Que Pobreza fez o trato,
Satanás chegou e disse:
— Pobreza, tu és meu prato!
Não podes passar do dia,
Porque contrato é contrato!

Disse pobreza: — Eu estou
A sua disposição,
Mas primeiramente vou
Preparar a condução.
Espere somente um pouco —
Se sente nesse pilão!

Satanás deu uma upa,
Que foi parar no terreiro.
Disse: — Não vou me sentar
No seu pilão feiteiro!
Vou me trepar neste pau —
Prepare-se bem ligeiro!

Quando o Capeta subiu,
Pobreza falou assim:
— Tu não quiseste o pilão —
O pau é muito mais ruim!
Trepado aí ficarás,
Pelos séculos sem fim!

O Demônio deu um urro,
Que a Terra toda tremeu.
Pobreza sorriu e disse:
— Teu urro nada valeu,
Pois estou cumprindo a ordem
Que Jesus Cristo me deu!

Disse o Diabo: — Coronel,
AbRANDA teu coração —
Não queiras pagar a mim
Firmeza com ingratidão!
Eu te dou setenta anos
E, de dinheiro, um milhão!

Pobreza disse: — Esta soma
Já não posso dispensar —
Setenta anos dão tempo
Muito bem para eu goazar . . .
Enquanto tiver dinheiro,
Mando tudo se danar!

Por isso, aceito o negócio,
Com muito gosto, assevero,
Pois com mais setenta anos,
Alguna coisa prospero —
No fim do prazo marcado,
Podés vir, que eu cá te espero!

O Diabo ainda falou:
— Não faça negócio torto!
Eu aumentei tua idade,
Te dei mais vida e conforto,
Porém, nos setenta anos,
Te levarei — vivo ou morto!

Nisso, Pobreza tirou
O Satanás do castigo.
O Diabo saiu correndo,
Pobreza disse consigo:
— Com a ordem de Jesus,
Não há quem possa comigo!

Por setenta anos foi
Minha vida prolongada.
Quando chegar esse tempo,
Eu invento outra cilada —
Chamo todos os demônios
E prendo aqui a negrada!

Pobreza ficou gozando
Da vida todo o prazer,
Tratando bem de Miséria,
Que não podia esquecer —
Até que chegou o dia
Do Capeta aparecer.

Naquele dia, ele estava
Debruçado na varanda,
Quando viu chegando um negro,
Que tinha os dois pés de banda,
Dizendo: — Recebe esta,
Que o meu bom patrão te manda!

Ele viu que era uma carta,
Que o Satanás lhe mandou;
Dizia assim: Coronel,
O teu tempo completou —
Amanhã, logo cedinho,
Espera por mim, que eu vou!

Porque faz setenta anos
Que fiz um trato contigo,
Chegou a vez — amanhã,
À força, virás comigo!
Sem mais, recebe um abraço
Do Satanás, teu amigo.

Pobreza sorriu bastante,
Depois que leu a missiva.
Quando foi no outro dia,
Chegou uma comitiva
De demônios, que já vinham
Na grande expectativa.

Na frente, vinha Cão-Coxo,
Tocando num berimbau.
Atrás dele, vinham mais
Cambota, Pico e Jirau —
Cada um vinha montado
Em um cavalo de pau.

Chegando, os diabos falaram,
Todos no mesmo sentido:
— Hoje, Coronel Pobreza,
Tudo será resolvido!
O senhor irá conosco —
Não adianta pedido!

Pobreza disse: — Pois não,
Não precisa haver zoadá!
Quero só a permissão
Para, em minha retirada,
Fazer para os meus amigos
Uma festança animada!

Vou me despedir do mundo,
Para nunca mais voltar!
O mundo sente saudade,
Por não me ver mais penar —
Porque, eu deixando esta terra,
O povo vai enriquecer!

Por isso, eu tenho prazer
De dar, na minha partida,
A maior festa da Terra,
Pela minha despedida —
Porque, Pobreza morrendo,
Não há mais pobre na vida!

Quero que, na minha festa,
Os diabos possam gozar —
Mesmo aqueles que ficaram
Peço que os vão convidar,
Para que, no meu banquete,
Possam beber e dançar.

Quero que, lá no Inferno,
Não fique velho nem moço —
Venham todos para a festa,
Participar do almoço,
Porque o festival vai ser
Na Terra o maior colosso!

Cão-Coxo, então, concordou
E respondeu: — Muito bem!
Dou tudo por uma farra,
Minha negrada também!
Agora, vou ao Inferno —
Até diabo cego vem!

Sanfoneiro não convida,
Que tenho um competente.
Mate perus e galinhas,
Compre bastante aguardente,
Porque a minha negrada
Só dança de cuca quente!

Pobreza, com muito jeito,
O seu festim preparou —
Matou perus e galinhas,
Muita cachaça comprou.
Às sete horas da noite,
A negrada chegou.

Satanás vinha na frente,
 Dos outros acompanhado —
 A estrada escureceu,
 De negro por todo o lado!
 No fim, chegou o vigia,
 Deixando o portão trancado.

Finalmente, a casa encheu
 De toda a espécie de diabo —
 Negro nu, negro vestido,
 Negro manso, negro brabo,
 Uns com pontas, outros mochos,
 Uns com cauda, outros sem rabo.

Para começar a festa,
 Cada um tomou um gole,
 Cambota deu um espirro,
 Bicudo puxou o fole —
 As negras, sassaricadas,
 Dançavam de perna mole.

Casaca Suja dançava
 Com a irmã de Coringa,
 Cambaio com Carrapeta,
 Fuxico com Jacutinga —
 Aquela que não dançava
 Enchia a cara de pinga

A festa continuava,
 Os negros metendo o peito,
 A beber pinga e dançar,
 Cada qual mais satisfeito.
 Cão-Coxo velho dizia:
 — Farra boa é deste jeito!

Pobreza se conservava
 Numa cadeira sentado,
 Servindo pinga à negrada,
 Esperando o resultado —
 Só para ver o efeito
 Do álcool amaldiçoado!

Com pouco tempo, a cachaça
 Foi seu efeito mostrando:
 Negros rolavam no chão,
 As negras cambaleando,
 Outros no pé da parede,
 Recostados, cochilando.

Cambota e Casaca Suja
 Tinham enchido a barriga
 De vinho com aguardente
 E começaram uma briga —
 Foi necessário Pobreza
 Ir acabar com a intriga.

Cão-Coxo velho também
 Estava quase de maca —
 Tinha bebido demais,
 Curtia a sua ressaca,
 Como que narcotizado
 No veneno da truaça.

Pobreza falou ao chefe:
 — Enquanto a turma melhora,
 Entrem todos neste quarto,
 Para dormir meia hora —
 Quando passar a ressaca,
 Então iremos embora.

Satanás disse: — Está bem,
 Vamos dormir um pouquinho,
 Enquanto desaparece
 A fermentação do vinho —
 Pois, assim embriagados,
 Ninguém acerta o caminho!

Entraram todos os negros,
 Satanás entrou também.
 Quando dormiram, Pobreza
 Disse: — Aí ficarão bem —
 Na Terra, nenhum demônio
 Não tentará mais ninguém!

Quando os diabos se acordaram,
Do lugar não se moviam.
Uns berravam, bodejavam,
Outros uivavam, latiam,
Tentando sair do quarto —
Era inútil, não podiam!

Pobreza fechou a porta,
Deixou os diabos trancados.
Para ter mais segurança,
Colocou dez cadeados
E disse: — Adeus para sempre,
Magote de excomungados!

Com aquele bodejado,
Satanás velho acordou.
Não pôde se levantar,
Abriu a boca e soltou
Um berro tão esquisito,
Que a casa toda estrondou.

Blasfemava contra a sorte,
Se mordida e dava grito,
Pedindo para sair
Daquela quarto esquisito.
Pobreza, rindo, dizia:
— Eu te esconjurei, maldito!

Tu querias me levar
Para uma vida de horror,
Porém fui favorecido
Pelas graças do Senhor,
Para que saibas, maldito,
Que Deus é superior!

Guerreaste contra Deus,
Te tornando Satanás —
És mensageiro do mal,
Es inimigo da paz,
Porém todo o teu poder
Contra Jesus nada faz!

Por inveja, tu fizeste
Aquela rebelião —
Enganaste muitos anjos,
Com mentira e ambição,
Mas, com eles, foste posto,
No fogo da maldição.

Agora, responde, Diabo:
Cadê os poderes teus?
Ficarás eternamente
Preso nos domínios meus,
Como prova que, no mundo,
Ninguém não vive sem Deus!

Com a prisão dos capetas,
O Inferno esvaziou —
Não havia mais gemido,
O silêncio dominou
E aquela morada triste
Mais triste ainda ficou.

As almas que estavam presas,
Não vendo os diabos, agora,
Umás ajudando as outras,
Dentro de um quarto de hora,
Quebraram as grossas correntes,
Se soltaram e foram embora.

O velho Inferno ficou
Com as caldeiras furadas,
Máquinas de moer almas
Já quase todas quebradas,
Criando teias de aranha,
Sujas e enferrujadas.

Porém começou no mundo
Haver paz e união,
Porque, com os diabos presos,
Hão havia tentação —
Ninguém mais era forçado
A cair na perdição.

Desapaceram ódio,
Má-fé, orgia, vaidade,
O orgulho se escondeu,
Acabou-se a falsidade —
Começou respandecer
A santa luz da verdade!

Levou fim a ambição,
Sepultou-se a avaréza,
Desapareceu o crime,
Foi enterrada a tristeza —
Reencarnou na humanidade
Amor, virtude e pureza.

Os ladrões restituíram
Os objetos roubados;
Os casais que se apartavam
Eram reconciliados;
Os inimigos faziam
A paz, chorando abraçados.

Agora, pessoa alguma
Morria tragicamente —
Os homicidas passaram
A funcionar com a mente.
Por isso, o povo passou
A viver tranquilamente.

Para quem negociava,
Não havia prejuízo;
Não existia fracasso,
Tudo era amor e sorriso —
O mundo já parecia
Um divino Paraíso!

Advogado e juiz,
Promotor e escrivão
Não ganhavam mais dinheiro,
Já passavam privação —
Porque, todo o povo unido,
Não havia mais questão.

Esse povo de cartório
Ficou na maior dureza,
Sem dinheiro, sem trabalho,
Sujeito à fome e nudeza.
Foi forçado a humilhar-se
Ao bom Coronel Pobrezza

Advogado e juiz,
Escrivão e promotor
Imploraram: — Coronel,
Nós queremos que o senhor
Liberte os nossos amigos,
Por especial favor!

Falou o advogado:
— Já tranquei meu escritório!
O escrivão reforçou:
— Também fechei meu cartório!
Disse o juiz: — Minha Corte
Está como um oratório!

O promotor também disse:
— Há dias não ganho nada!
Não acuso, nem defendo,
Tenho a língua enferrujada —
A minha situação
Está ficando pesada!

A prisão desses amigos
Me fez um grande atrapalho:
O meu dinheiro acabou-se,
Não me aparece trabalho!
Estou vivendo jogado
Como carta de baralho!

Se o Coronel me fizer
Esse especial favor
De libertar meus amigos.
Seja que trabalho for
Farei com todo o prazer,
Em defesa do senhor!

Pobreza disse: — Eu atendo,
Se o chefeão me garantir
De não querer minha alma,
Deixar de me perseguir —
Se não, fica tudo preso,
Para nunca mais sair!

Disse o Diabo: — Coronel,
Dando a nossa liberdade,
Eu dispenso a tua vida,
Podés viver à vontade —
Ficarás livre de mim
Para toda a eternidade!

Aqui, sofri três castigos
Que quase não tinham fim!
Isso acontece a quem faz
Contrato com gente ruim —
Juro que não quero mais
Negócio com gente assim!

Todo o negócio que fiz
Contigo salu errado —
Agora, podés viver,
Por mim estás dispensado,
Que um cabra ruim do teu jeito
Não entra no meu reinado!

Pobreza disse: — Precisas
Assinar um documento,
Para que fique provado
Agora o teu juramento!
O Satanás respondeu:
— Assino a qualquer momento!

O escrivão fez a ata,
O Satanás assinou,
Também os demais presentes;
Doutor juiz rubricou.
Foi desse dia em diante,
Que o Demônio se soltou.

Começaram aparecer
Intriga e desunião:
Brigava pai contra filho,
Também irmão contra irmão —
A juiz e advogado
Não faltava mais questão!

Havia briga em casal,
Que dantes vivia unido;
Donzela perdia a honra,
Mulher traiá marido —
Em menos de uma semana,
O mundo estava perdido!

Incendiavam-se as casas,
Gente morria enforcada,
A mentira apareceu,
A verdade foi trancada —
O pecado tomou conta
Desta raça depravada!

Mulher casada caía
Na vida de meretriz;
A planta do adultério
Aprofundava a raiz.
Não deixava de haver guerra
De país contra país.

Jamais deixava de haver
Calúnia, roubo e prisão,
Assassinatos e raptos,
Discórdia em toda nação —
Assim, o povo era posto
Na vala da perdição.

O mundo estava completo
De tudo quanto não presta,
Porque Satanás transava
Com a classe desonesta —
Quando aparecia um crime,
Ele fazia uma festa.

Remodelou o Inferno,
Porque estava uma tapera;
Mandou farpar os arames
Da cama da Besta-Fera —
Dei xou o seu palacete
Do mesmo jeito que era.

Mandou fazer com cem metros
Quadrados, um caldeirão,
Para derreter enxofre
Com breu, chumbo e alcatrão,
Para dar banho nas almas
Que não tiveram perdão.

Pobreza continuava
Com Miséria do seu laço,
Vivendo como vivia,
Muito calmo e sossegado,
Porque pelo Satanás
Já não era mais tentado.

Quando estava bem velhinho,
Não querendo mais viver,
Falou a Miséria assim:
— Querida, vamos morrer —
As glebas do outro mundo
Precisamos conhecer!

Então, de forte veneno,
Uma dose preparou,
Deu para a pobre cadeia —
Esta a canela esticou.
Fez outra dose e bebeu;
Ali também expirou.

Foi direto para o céu,
Por Miséria acompanhado.
Chegando, bateu na porta,
São Pedro atendeu zangado:
— O que vens fazer aqui?
Do Céu estás desligado!

Respondeu Pobreza: — Eu venho
Pedir perdão ao Divino!
São Pedro disse: — Nem fale!
Tal proposta eu não assino!
Este lugar não te cabe —
Vai procurar teu destino!

Tu trocaste, enquanto vivo,
A salvação num pilão,
Para quem sentasse nele
Ter uma eterna prisão —
Por causa deste negócio,
Tu perdeste a salvação!

— São Pedro, quando eu vivia,
Não pensava em me salvar —
Somente depois de morto,
Necessito descansar!
As fraquezas da matéria
Jesus pode perdoar!

São Pedro ainda falou:
— Para ti não tem mais jeito —
Aqui só entra a pessoa
Que soube viver direito!
Pelo que fizeste em vida,
Aqui não serás aceito!

No mundo, quando eras pobre,
Vivias com Deus, em graça,
Porém, depois que enricaste,
Passaste a beber cachaca —
Tu bem sabes que Jesus
Não quer aqui essa raça!

Só entra nesta morada
Espírito puro e santo —
Não és tu, porque manchaste
De Jesus o santo manto!
— Sendo assim, disse Pobreza,
Vou procurar outro canto!

A Terra não me quer mais,
 Porque deixei a matéria;
 Já fui expulso também
 Aqui da morada etérea —
 Vou procurar um lugar
 Para ficar com Miséria.

Desta vez, eu vou ao Limbo,
 Para ver se algum pagão
 Consente que eu fique lá!
 São Pedro disse: — Isso não!
 Eles não se batizaram,
 Mas esperam a salvação!

Então, foi ao Purgatório,
 Para tentar ficar nele,
 Mas sentiu um calor forte
 Que veio ao encontro dele —
 Viu que aquele lugar não
 Dava certo para ele.

O Purgatório era um campo
 Feio, tristonho e deserto.
 Corria um fogo rasteiro —
 Pobreza, então, ficou certo
 Que aquele fogo queimava
 Tudo o que passasse perto.

Nisso, chegou até ele
 Uma faísca vermelha.
 Pobreza se desviou,
 Porém veio outra centelha
 Que inda queimou de Miséria
 Todo o rabo e uma orelha.

Quando ele viu que Miséria
 Tinha ficado sem rabo
 E uma orelha também
 Estava somente o nabo,
 Ele disse: — Agora, vamos
 Para a morada do Diabo!

Vamos parar no Inferno,
 Ver se o Satanás nos quer —
 Se ele deixa no seu prato
 Metermos nossa colher!
 Só não ficaremos lá,
 Se ele mesmo não quiser!

Até que chegaram, enfim,
 Na maldita habitação —
 Abismo do sofrimento,
 Morada da maldição,
 Onde reinam agonia,
 Dor, tormento e aflição.

Quando o vigia avistou
 Pobreza junto ao portão,
 Deu grande grito de alarme,
 Dizendo: — Acuda, patrão!
 Chegou o catimbozeiro
 Que nos botou na prisão!

Ouvindo essa voz, os diabos
 Dispararam apavorados,
 Procurando esconderijos —
 Outros ficaram trancados;
 Muitos, somente de medo,
 Caiam ao chão, desmaiados.

O Maioral respondeu:
 — Eu já falei que não tem
 Lugar para feticheiro —
 Como é que ele ainda vem
 Desassossegar meu povo,
 Que está vivendo tão bem?

Pobreza disse: — No Céu,
 Não me deixaram ficar;
 No Purgatório, também,
 Não consegui me arranjar —
 Para ficar com Miséria,
 Eu quero aqui um lugar!

Disse o Diabo: — Não te quero —
 Podés desaparecer!
 Pobreza disse: — Ora essa!
 A força tens que querer!
 Nessa voz, o Maioral
 Desembestou a correr.

A maioria correu,
 O resto ficou trancado —
 Até o velho vigia,
 Com medo, tinha voado.
 Pobreza ficou sozinho,
 Sem ver um diabo a seu lado.

Disse: — Eu quero ver por dentro
 Esta infeliz moradia —
 Ver se é como o povo diz,
 Feia, tristonha e sombria!
 Mas, antes de entrar, benzeu-se,
 Rezando uma Ave-Maria.

Nisso, escutou uma voz
 Que saía de outra sala,
 Feia, rouca, cavernosa,
 Que dizia: — Cala! Cala!
 No nome dessa Mulher,
 Nesta casa não se fala!

— Eu falo, disse Pobreza,
 Porque Ela é minha guia!
 — Não fale! insistia a voz.
 — Falo! Pobreza dizia.
 Aí, já gritou, rezando,
 Mais uma Ave-Maria.

A casa deu um estrondo,
 Que balançou o telhado.
 Nisso, Pobreza avistou
 Um quarto mal-assombrado,
 Onde tinha um esqueleto
 Pelas pernas pendurado.

Era o falsificador
 Da religião católica,
 Que espalhou no mundo inteiro
 A seita vil, diabólica —
 Estava ali pendurado
 Como figura simbólica.

Nisso, ouviu mais uma voz
 De quem a sorte reclama.
 Ele foi se aproximando,
 Até que chegou na cama
 Do compadre e da comadre,
 Que ardiam dentro da chama.

Então, aqueles compadres
 Estavam lá abraçados,
 Naquele cama de fogo
 Ficando carbonizados,
 Porque desobedeceram
 Aos Mandamentos sagrados.

De gente com a boca aberta
 Estava uma sala cheia,
 Com as línguas amarradas
 Por uma grossa correia —
 Eram os que levantam falso
 E falam da vida alheia.

Essas mulheres casadas
 Que traem os seus maridos,
 Quem rouba em peso e medida,
 Estavam todos unidos
 Em um caldeirão fervendo,
 Sendo os corpos derretidos.

Um pouco adiante avistou
 Outro caldeirão fervendo.
 Viu dentro dele outras almas,
 Que estavam se derretendo —
 Tinham comprado fiado,
 Depois morreram devendo.

As almas que se perderam
 Por sedução e orgia,
 Essas ainda esperavam
 De ver Jesus Cristo um dia —
 Estavam todas chorando,
 Em outro salão que havia.

Pobreza estava sentindo
 Uma profunda tristeza,
 Em escutar tanto choro
 E em ver tanta alma presa.
 Disse: — Agora eu vou tirá-las
 Desta imunda fortaleza!

— Vamos todos para o Céu?
 Ele às almas perguntou.
 Elas responderam: — Vamos!
 Ele disse: — Então eu vou
 Inventar uma cilada!
 E uma corda procurou.

Chamou as almas e fez
 Uma fila bem certeira
 E depois foi amarrando.
 Começou pela primeira —
 Encangando umas nas outras,
 Foi até a derradeira.

Então, no rabo da fila,
 Ele também se amarrou.
 No resto da corda que
 Por sorte ainda ficou,
 Também encangou Miséria,
 Na pontinha que ficou.

Para fazer raiva ao Diabo,
 Rezou mais o Credo-em-Cruz
 E disse: — Vamos sair
 Desta morada sem luz
 Para o Céu, diretamente,
 Pedir perdão a Jesus!

Quando chegaram no Céu,
 Gritou a alma da frente:
 — São Pedro, abra o portão,
 Que tenho um negócio urgente —
 Depois de ouvir minha queixa,
 Pode trancar novamente!

Por muito rogo da alma,
 São Pedro abriu o portão.
 Vendo a fila, foi fechando,
 Porém, nessa ocasião,
 Pela pequena abertura,
 A alma meteu a mão.

A alma, com a mão presa,
 Abriu a boca, a gritar:
 — São Pedro, abra este portão,
 Para a mão eu retrair!
 Mas, quando São Pedro abriu,
 Ela conseguiu entrar.

Encangadas na primeira,
 As outras acompanharam.
 Assim, foi passando a fila,
 Até que todas entraram —
 Pobreza vinha por último,
 As almas o arrastaram.

Faltava Miséria entrar,
 Porém já não conseguiu,
 Porque o nó ficou mal feito,
 Ao puxão não resistiu —
 Afrouxou, desmantelou-se,
 Lá de cima ela caiu.

Assim que caiu na Terra,
 Foi, em menos de um segundo,
 Semeando em toda a gente
 O sofrimento profundo —
 Toda espécie de desgraças
 Jogou em cima do mundo!

Nunca mais deixou de haver
 Desonra, crime e aflição,
 Embaraço e desmantelo,
 Luta, derrota e questão,
 Intriga, revolta e guerra —
 Miséria ficou na Terra,
 Agindo em cada nação!

HINO NACIONAL BRASILEIRO

Letra de
 Osório Duque Estrada

Música de
 Francisco Manoel da Silva

Ouviram do Ipiranga as margens plácidas
 De um povo heróico o brado retumbante
 E o sol da liberdade, em raios fúlgidos,
 Brilhou no céu da Pátria nesse instante.
 Se o penhor dessa igualdade
 Conseguimos conquistar com braço forte,
 Em teu seio, ó liberdade,
 Desafia o nosso peito a própria morte!

Ó Pátria amada, idolatrada,
 Salve! Salve!

Brasil, um sonho intenso, um raio vívido
 De amor e de esperança à terra desce,
 Se em teu formoso céu, risonho e límpido,
 A imagem do Cruzeiro resplandece!
 Gigante pela própria natureza,
 És belo, és forte, impávido colosso,
 E o teu futuro espelha essa grandeza.

Terra adorada,
 Entre outras mil és tu, Brasil, ó Pátria amada!

Dos filhos deste solo és mãe gentil,
 Pátria amada, Brasil!

Deitado eternamente em berço esplêndido,
 Ao som do mar e à luz do céu profundo,
 Fulguras, ó Brasil, florão da América,
 Iluminado ao sol do Novo Mundo!

Do que a terra mais garrida,
 Teus bosques lindos têm mais flores,
 Nossos bosques têm mais vida,
 Nossa vida, no teu seio, mais amores!

Ó Pátria amada, idolatrada,
 Salve! Salve!

Brasil, de amor eterno seja símbolo
 O lábaro que ostentas estrelado
 E diga o verde-louro desta flâmula
 Paz no futuro e glória no passado!
 Mas, se arque da Justiça a clava forte,
 Verás que um filho teu não foge à luta,
 Nem teme quem te acora a própria morte!

Terra adorada,
 Entre outras mil és tu, Brasil, ó Pátria amada!

Dos filhos deste solo és mãe gentil,
 Pátria amada, Brasil!

**COLEÇÃO LUZEIRO
LITERATURA DE CORDEL**

Direção de
GREGÓRIO NICOLÓ

AUTOR

*Antônio Teodoro dos Santos
(O Poeta Garimpeiro)*

O JOGADOR NA IGREJA

Texto revisado, digitado, classificado e diagramado por:

VARNECI NASCIMENTO

Direitos adquiridos e registrados.
1959

Rua Dr. Nogueira Martins, 538 CEP 04143-020
São Paulo/Te/Fax (11) 5585-1800
CNPJ 43.826.643/0001-00
Inscr. Estadual 109.085.107.110



Editora Luzeiro Limitada

O JOGADOR NA IGREJA

Antônio Teodoro dos Santos

Meu amigo, eu vou contar
Uma história interessante
De um soldado jogador
Que venceu o comandante
Por causa desse ideal
Foi um grande oficial
Na vida foi triunfante.

Cada indivíduo normal
Ao nascer traz o seu dom,
Um dá pra tocar viola
Já outro distingue o som;
A razão nos dá direito
Tudo tem o seu conceito
Tudo é mau ou tudo é bom!

A pior arte do mundo
É melhor do que não tê-la
Certo é que dá trabalho
Afirm de desenvolvê-la
Na hora mais apertada
A arte serve de escada
Devemos agradecer-lá.

O soldado era francês
Mas, servia na Suíça
No tempo que se amarrava
O cachorro com lingüiça
Ele a corda não cortava
Ali mesmo se deitava
Como quem está com preguiça.

Mas soldado nesse tempo
Era mais do que cativo
Ganhava um soldo mesquinho
Devendo ser muito ativo
Tinha de andar engomado
Sapato bem engraxado
Barba feita e olho vivo.

FICHA TÉCNICA

NOME – O Jogador na Igreja
TEMA – Astúcia
AUTOR – Antônio Teodoro dos Santos
LOCAL – Sem indicação **DATA** – Sem indicação
ESTROFES – 130 de sete versos (septilha) de sete sílabas cada verso (setessílabos).
ESQUEMA DAS RIMAS – x a b a b a em setilha.
OBSERVAÇÃO – As letras repetidas indicam os versos que rimam entre si. Indicam-se com o X os versos que não rimam com nenhum outro.
FINAL – Estrofe normal.

BIOGRAFIA DO AUTOR



ANTÔNIO TEODORO DOS SANTOS (O Poeta Garimpeiro), nasceu em Jaguarari – BA, em 24 de março de 1916. Antigo garimpeiro (de onde surgiu seu cognome), foi vendedor de folhetos de versos populares, além de poeta. Autor bastante fecundo, sua obra principal foi *Vida e tragédia do Presidente Getúlio Vargas* (publicado pela Editora Prelúdio, antecessora da Luzeiro), da qual se venderam 280 mil exemplares, e que mereceu uma análise especial do Prof. Raymond Cantel, diretor do Instituto de Estudos Portugueses e Brasileiros da Sorbonne, Paris. Falecido, Teodoro foi o grande nome dos primórdios do cordel na Prelúdio, tendo sido autor de muitos cordéis de sucesso. Folhetos lançados pela Editora Luzeiro: **A GRANDEZA DE SÃO PAULO**; **JOÃO SOLDADO**; **O VALENTE PRAÇA QUE METEU O DIABO NUM SACO**; **MARIA BONITA A MULHER CANGAÇO**; **O ENCONTRO DE LAMPIÃO COM DIOGUINHO**; **O NETO DE JOSÉ DE SOUZA LEÃO e PIADAS DO BOGAGE**.

O pagamento atrasava
Cooperativa não tinha
Sem dinheiro e sem comida
Ninguém pode andar na linha
Ou tem que bancar o táxi
Usar conto do vigário
Ou dar pra roubar galinha.

O honrado policial
Presta serviço ao Estado
Mas, muitas e muitas vezes
Não é bem recompensado
Nunca pode ser feliz
Porque todo mundo diz
Que não confia em soldado.

Então, por essa razão
Esse soldado francês
Sofria grande opressão
E a falta no fim do mês;
Quando pedia fiado
Ouvia o palavrado:
Não queremos mais freguês!

Esse soldado francês
Tinha o nome de Ricarte
Raro prendia um suspeito
Quando alguém lhe dava parte;
Não gostava de aruaça
Depois do cargo de praça
O jogo era a sua arte.

Mas não podia jogar
O jogo era proibido
Se o comandante soubesse
De qualquer jogo escondido
la negro pra cadeia
Outros caíam na peia
Ficava o lombo curtido.

Tinha ele que dar guarda
Fosse de noite ou de dia;
Os olhos viviam secos
Pois Ricarte não dormia
E ainda os comandantes
Perguntava aos semelhantes
Se esse soldado servia.

Tinha ainda outro "chapéu"
Decreto do regimento
Além de todo soldado
Ter ótimo comportamento
Obrigado da justiça
Tinha de assistir a missa
Lendo o Novo Testamento.

Portanto, o pobre soldado
Tinha vida de amargar
Com micha alimentação
E nem casa pra morar;
Residia no quartel
Dormitório bem cruel
Mas não era pra abusar.

Esse soldado servia
Mas, quase sem esperança;
Os suíços padeciam
Quanto mais filho da França
E por causa desse atraso
Morria soldado raso
Que divisa nunca alcança.

Era um dia de domingo
De grande solenidade;
A igreja era um brilhante
Peia sua claridade
Nisto veio o comandante
Disse: — Vamos neste instante
Assistir a cristandade!

Ele estava sem dinheiro
 Já tinha seu plano certo
 De sair com seu baralho
 Pegar um de "corpo aberto"
 Porque na sua patota
 O "cara" soltava a nota
 Por muito que fosse esperto.

Inda disse ao comandante:
 — O senhor hoje dispensa,
 Eu sinto um pouco de febre
 E uma fraqueza imensa;
 Então disse o comandante:
 — Você vai é neste instante,
 Fraqueza não é doença!

Ricarte seguiu pra missa
 Mas muito contrariado
 Com fome, sono e cansaço
 Três horas ajoelhado;
 E às vezes nessa hora
 Recebia precatória
 Pra pegar um condenado...

Ricarte no seu baralho
 Era fino cartomante;
 Fazia truques e mágicas
 E vencía num instante;
 Quem fosse jogar com ele
 Não tendo cuidado nele
 Voltava bamboleante.

De um az ele fazia
 Num instante um rei de ouro;
 Transformava paus em copas
 Com ele não tinha choro;
 Não era muito usurário
 Mas se pegasse um otário
 Arrancava até o couro...

Não melhorava de sorte
 Porque dinheiro de jogo
 É igual poeira no vento
 Ou como pólvora no fogo
 E dinheiro de soldado
 Só parece excomungado
 Porque não atende rogo.

Ricarte tinha levado
 Seu baralho na algibeira
 E estava ajoelhado
 Mas sentia uma canseira
 Até desorientou
 Quando o vigário falou
 Que jogo era bandalheira...

Ele estava ajoelhado
 Perto de São Benedito;
 Ouvindo as frases do padre
 Resmungou: — Não admito,
 O padre tem sua arte
 Vem galta de toda parte;
 Jogo porque necessário!

E pegando o seu baralho
 Trançou, mexeu e cortou
 Um sargento perto dele
 Tudo ali observou
 E disse: — Cabra da peste,
 Escândalo terrível deste,
 E logo preso o levou.

Foi com ele aos empurrões
 Até chegar no xadrez;
 Ricarte ainda lhe disse:
 — Perdoe-me por essa vez!
 Porém ali a justiça
 Perdoava da Suíça
 Mas Ricarte era francês...

O sargento disse a ele:
 — Vai ser dura a tua "cana".
 Para você respeitar
 A Santa Igreja Romana
 São dez anos de cadeia
 Cada dia é uma peia
 Palmatória uma semana!

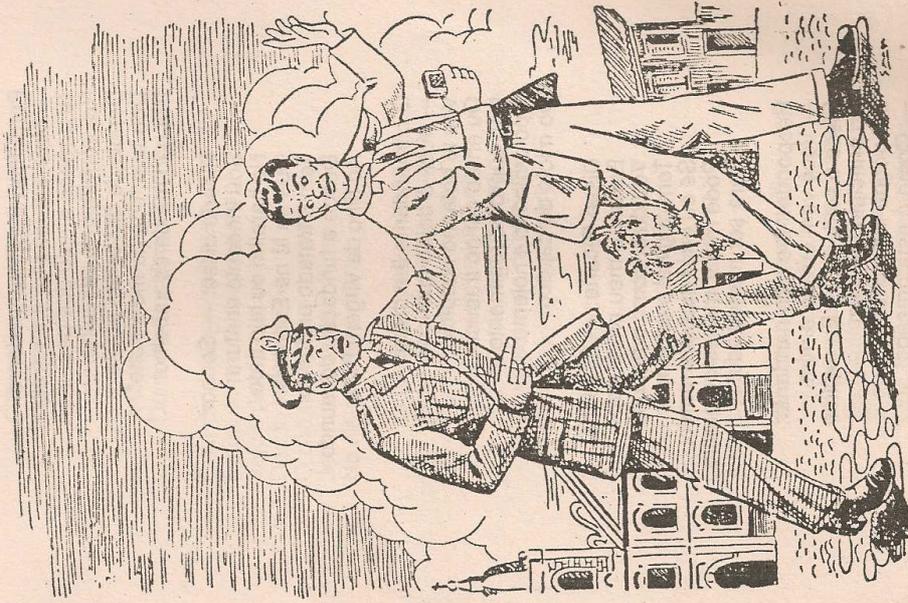
Porém, nosso comandante
 É quem dará a sentença
 Porque quem faz uma dessas
 Há de ter qualquer doença
 Não tem o juízo certo
 Só anda de corpo aberto
 Ou é um tipo sem crença.

Ricarte no gabinete
 Que exercia o comandante,
 A fim de lhe dar a pena
 Tinha muito circunstante
 Cardeal, bispo e doutor
 O juiz e o promotor
 Chamando-o de ignorante.

Então veio o comandante
 Fazendo interrogação
 Com a cara entarruscada
 Que parecia um leão

Disse: — Você não gagueja
 Então, por que na igreja
 Tinha um baralho na mão?

Disse Ricarte: — Senhor
 Tudo enfim tem seu motivo
 Só mesmo Deus é quem sabe
 De qual maneira é que vivo
 Mas oro, não atrapalho
 Eu rezo no meu baralho
 Porque não posso "livro."



Perguntou-lhe o comandante:
 — Mas que reza há em baralho?
 Te arranco a sola dos pés
 Pra correres no cascalho
 Depois de dar-te um açoite
 Dou-te o "chá da meia noite"
 Pra não me dares trabalho!

Ricarte disse: — Senhor
 Sou inocente criatura;
 No baralho eu leio tudo
 Que se lê na Escritura
 Tem o tratado profundo
 Desde a fundação do mundo
 Ac filho da Virgem Pura.

O comandante lhe disse:
 — Você é doído maluco
 Vou te botar no hospício
 Ou então cai no trabuco;
 Não quero no regimento
 Tipo ordinário e nojento
 Do miolo de capuco.

Disse Ricarte: — O senhor
 Escute o meu predicado
 Vou dizer como o baralho
 Tem original sagrado;
 Se eu errar qualquer ponto
 Pode matar-me, estou pronto
 Para ser matricizado...

Respondeu-lhe o comandante:
 — Você vem errado a mim,
 Disse o soldado: — Eu explico
 Do princípio até o fim
 Interrogou-lhe o chefeão:
 — Como é esta oração;
 Disse o soldado: — É assim:

O baralho é um bom livro
 Que ensina a muita gente
 Tem 52 páginas
 Com ilustração decente
 E a sagrada doutrina
 A todo mundo ele ensina
 Dum modo catolicamente.

Quando eu pego no baralho
 Estou com o mundo na mão;
 Vejo o pai da natureza
 Dando toda direção
 O cão fumando um cigarro
 Jeová amassando barro
 No dia que fez Adão...

Quando eu pego a carta az
 Que tem um ponto somente
 Me recordo que existe
 Um só Deus Onipotente;
 Ele estando em toda parte
 Deve estar na minha arte,
 Pois me fez inteligente.

Quando eu pego a carta 2
 Aí premedito eu;
 Que em duas tábuas de pedra
 O Pai eterno escreveu
 Educando a sua gente
 Quando numa sarça ardente
 A Moisés apareceu.

Quando pego a carta 3
 Vejo toda divindade
 Por exemplo, as três pessoas
 Da Santíssima Trindade
 E disto não duvidemos
 Que todos nós conhecemos
 O Espírito, o Filho, o Padre.

Nos 4 lembro-me as quatro
 Marias de Nazaré
 Que foram: Maria Alvara
 E Maria Salomé
 E segundo a escritura
 Madalena e a Virgem Pura,
 Esposa de São José.

Nos 5 faz me lembrar
 Aquele dia de fei
 As cinco chagas de Cristo
 Feitas por mão tão cruel
 Que os judeus condenados
 Mataram crucificado
 Jesus – o Deus de Israel.

Quando pego em 6 de ouro
 Faço premeditação:
 Seis dias que Deus gastou
 Na obra da criação;
 Com ele ninguém resiste,
 Ele fez tudo que existe
 Sem em nada pôr a mão!

Nos 7 lembra-me a hora
 Negra, triste, amargurada
 Os sete passos de Cristo
 Em sua paixão sagrada
 Entre fortes dissabores
 Com sete espadas de dores
 A mãe de Deus foi cravada.

Nos 8 vejo as pessoas
 Que do dilúvio escaparam;
 Noé, mulher e três filhos
 E três noras se salvaram,
 E do povo que existiu
 O resto a água cobriu
 Onde todos se afogaram.

Quando eu pego nos 9
 Vem-me a imaginação
 Os nove meses ditosos
 Da divina encarnação
 Que num estado latente
 O Senhor passou no ventre
 Da Virgem da Conceição.

E quando eu pego nos 10
 Não posso ali me esquecer:
 Dez mandamentos ficaram
 Para o mundo se reger;
 Segundo Jesus expôs
 Os dez se encerram em dois
 E não deixamos de crer.

Eu quando pego na DAMA
 Só penso na Virgem bela
 Que toda Jerusalém
 Ganhou luz por causa dela;
 Essa é a mãe de Jesus
 Que depois de dar-lhe a luz
 Ficou puríssima donzela.

Quando eu pego no REI
 Só penso no Rei da Glória;
 O ente mais poderoso
 Que já vimos na história,
 Porque o verbo encarnado
 Não precisa de soldado
 Para alcançar a vitória.

Eis aí, meu comandante,
 As razões de seu soldado,
 Não posso comprar um livro
 Porque meu soldo é mirrado,
 Mesmo assim não me desprezo
 Tenho um baralho onde rezo
 Porque tomei emprestado.

Então disse o comandante:

— Em todas cartas falaste
Mas não falou no valete
Foi porque não te lembraste;
Como você se descarta?
Não é também uma carta,
Por que não representaste?

Disse o soldado: — Esta carta
Tem retrato de Caim;
Eu quando compro baralho
Tiro ela e dou-lhe fim
Pra não ficar azarento;
Valeta imita o sargento
Que denunciou de mim!

Todo povo bateu palma
Elogiando o soldado;
O comandante na hora
Ficou até abismado.
O juiz e o cardeal
Disseram: — O policial
Não pode ser castigado.

Respondeu-lhe o comandante:

— Ricarte tu és danado,
Tem estudo no baralho
Foi tempo bem empregado;
És um homem inteligente
Vou promover-te a tenente
Ganhando soldo dobrado!

E logo no outro dia
O jornal anunciou
Que Ricarte era tenente
A promoção triunfou
E o grande acontecido
Também chegou ao ouvido
Do sultão governador.



O sultão falou assim:
 — E bom que cuidado tome,
 Passar depressa a tenente
 E preciso cara e nome
 Não é qualquer um sujeito
 Cheio de trama e defeito
 Acostumado a passar fome!

Houve o chamado instantâneo
 Ricarte se apresentou
 Aos guardas da presidência
 Pediu licença e entrou,
 Fez decente continência
 E disse: — Sua excelência
 As vossas ordens estou!

Pergunta o governador:
 — Quem é lá, quem é você?
 Ricarte disse: — Um soldado
 Fala com vossa mercê
 Recebi vosso chamado
 Venho correndo vexado
 Para cumprir meu dever.

O sultão aii na corte
 Com todo seu ministério
 Duque, marquês e barão
 E frades com beatério;
 Pra ver se Ricarte tinha
 Competência que convinha
 Categoria e critério.

Disse o sultão carrancudo:
 — Você é bom no baralho...
 Nós aqui queremos gente
 Que desempenhe trabalho
 Mas, burro vai pra espora
 E nosso decreto agora
 Já tem cabresto e chocalho.

Ricarte disse: — Senhor,
 Trabalhar mais do que eu
 Só Cristo levando a cruz
 Junto a Simão Cirineu;
 Ou o povo de Israel
 Que no Egito cruel
 Grande amargura sofreu!

O sultão disse: — Você
 Conhece a Escritura?
 Disse Ricarte: — É dever
 Da humana criatura;
 No meu baralho eu dou fé
 Desde a arca de Noé
 Ao filho da virgem pura.

Todos ali gargalharam
 Julgando ser heresia;
 Pensavam que era louco
 Sem saber o que dizia;
 Porém, lhe disse o sultão;
 Dé alguma explicação
 Desta sua idolatria.

Ricarte disse: — O baralho
 Na luz da sorte clareia
 Na hora que estou jogando
 Fico até com alma cheia
 Parceiros de todo lado
 Só parece o apostolado
 Servindo a Sagrada ceia...

Primeiro pego os três reis
 De copas, paus e espada;
 São os reis do Oriente
 Na sua grande jornada
 Vendo a estrela da sorte
 Navegando para o norte
 Em Belém ficou parada.

O rei de ouro é o Rei
 Descrito nas profecias
 Que se chama Emanuel,
 Cristo, Jesus e Messias;
 Pois os reis do Oriente
 Lhe ofereceram o presente
 De ouro em muitas badas.

Se pego os 4 valetes
 Um pouco medito mais:
 O d'ouro é Pôncio Pilatos,
 E o de espada é Anás;
 O de copa e de bigodes
 É o danado do Herodes
 O de paus é Caifás.

Primeiro pego três damas
 Sinto até gosto de mel:
 A de espada é Santa Bárbara
 De copas Santa Isabel,
 A de paus me vem à mente
 De quem Jacó foi servente
 A doce e bela Raquel.

Pegando a dama de ouro
 Vejo uma luz que fulgura
 É o modelo das mães
 Que se chama virgem pura;
 Seguiu o divino trilha
 Sofrendo junto ao seu trilha
 Mas pra ela era doçura.

Pegando o coringa eu deixo
 Debaixo do pé canhoto;
 Pois ele é o satanás
 Que parece um gafanhoto
 Depois que o jogo termina
 Tiro o cabra da botina
 Que de raiva fico roto.

Como se sabe o baralho
 Compõe-se de paus e ouro
 Na copa está a comida
 Na espada está o choro;
 Mas eu penso diferente
 Não no dinheiro presente
 Mas no sagrado tesouro.

Pegando a carta de paus
 Lembro-me da oliveira
 Onde Jesus descansava
 Depois chorou de canseira
 Vertendo sangue e suor
 Sentido angustia maior
 Por uma mão traiçoeira.

Lembro-me perfeitamente,
 Da haste da santa cruz
 No monte de braço aberto
 Morreu nela o bom Jesus;
 E nessa hora de dores
 Na terra houve tremores
 E o sol apagou a luz.

Pegando espada eu me lembro
 Que é arma respeitada
 É o símbolo da justiça
 Fina, reta, iluminada;
 Jesus antes da prisão
 Disse a Pedro e São João,
 Vendam bens e comprem espada.

Nela também eu me lembro
 Do grande milagre obrado.
 Pedro cortou a orelha
 Do malfazejo soldado
 Mas Jesus logo emendou
 Dizendo: — A ferro matou,
 A ferro será matado!

Eu quando pego na copa
 Me lembro a árvore da vida
 Que tem folhas milagrosas
 Pra nação distribuída;
 Sua sombra é um mistério
 Tem na mesma o ministério
 E força desconhecida.

E no sentido de mesa
 Me lembro o pão do deserto
 Que Jesus multiplicou
 Fartando a todos de certo...
 Ouvindo esta narração
 Aquele velho sulião
 Já estava de queixo aberto.

Pegando em carta de ouro
 Eu me lembro muito bem
 Quando São João contemplou
 A Nova Jerusalém:
 Era uma peirola quadrada
 Descendo toda dourada
 E os anjos cantando: amém!

O baralho estando junto
 Só parece o livro santo
 A dama é Nossa Senhora
 Embrulhada com seu manto;
 Riscos vermelhos e azuis
 É o sangue de Jesus
 No calvário cheio de pranto...

Doze cartas ilustradas;
 São os servos de Jesus
 E as quarenta de pontos
 A minha idéia traduz;
 Foram os dias jejuando,
 Que Jesus, na gruta orando
 Ganhou a divina luz.

Duzentos e vinte pontos
 Contém; e se não me engano,
 É quase o número de ossos
 De todo esqueleto humano;
 Cinco parece o cruceiro
 O az de ouro é janeiro,
 O primeiro mês do ano.

Quando corto meu baralho
 Que na boca fica o termo
 Os três pontos eu já sei
 E céu, a terra e inferno;
 O 2 é o bem e o mal
 Como a balança legal
 Não põe fiel no caderno.

Na quadra é o número 4
 São os pontos cardeais,
 Os quatro ventos da terra,
 Os pontos horizontais;
 E os quatro evangelistas
 Que se tornaram contistas
 Das coisas celestiais.

Porém na carta do 6
 Tenho forte inspiração;
 É o número dos planetas
 Da infinita imensidão:
 Urano, Marte e Saturno
 Estrela Júpiter, Netuno
 E o mais longínquo Plutão!

Eu quando pego no 7
 Tenho um prazer mais profundo:
 São as sete maravilhas
 Que existem no velho mundo
 As pirâmides do Egito...
 Que vão perto do infinito
 Mas ninguém conhece a fundo.

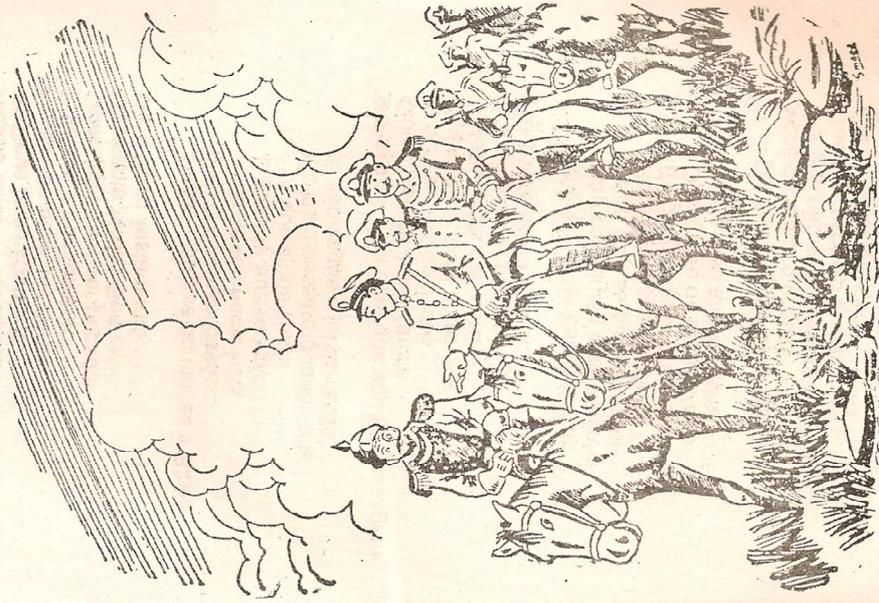
Pôs o manto e a coroa
 Que o brilhante reluzia
 Com o livro santo dourado
 Entre luz resplandecia
 Fazendo o sinal da cruz
 Disse: — Em nome de Jesus
 Deus que nos dê um bom dia!

— Deus vos dê — Disse Ricarte
 Tudo que a mim deseja
 Sinto-me hoje feliz
 Por estar dentro da Igreja
 Peço a sua Santidade
 Como suma autoridade
 Me acuse ou me proteja.

Disse o papa: — Quem te acusa
 É teu pecado mortal
 Não há perdão pra quem joga,
 Do jogo vem todo mal;
 Na lei de Nosso Senhor
 Beberão e jogador
 E pior que um animal.

Ricarte disse: — Meu jogo
 É devido a precisão
 Sou soldado, ganho pouco
 Não dar nem para o pirão;
 E saiba sua eminência
 Que em qualquer audiência
 Se joga em quem tem razão.

O papa disse: — Não venha
 Com defesa diabólica
 Porque aqui nós estamos
 Com a justiça apostólica;
 Quem peca, e peca sabendo
 É um demônio estupendo
 Não entra na ação católica.



Ricarte disse: — Seu papa,
Só Deus fará julgamento
Porque se peca por obras
Palavras e pensamento
Quem não quer ser pecador
Desmente Nosso Senhor
Diz o Novo Testamento.

Papa — Já que conhece a Bíblia
Me dê esta explicação:
Achaste teu nome nela
E alguma autorização
Por que ainda vacila
Como o passaro quando trila
E não segue a lei da razão.

Soldado — Sei bem que aquela passagem
Que o profeta João Batista
Autorizou aos soldados
Que tiveram uma entrevista;
— Falsa nota não darás
E a ninguém roubarás
Receberá soldo a vista.

Mas é que as consciências
Não combinam com a minha
Cada qual só puxa a brasa
Para assar sua sardinha
Eu ganho micho ordenado
Quem vive no bom estado
Só do meu erro advinha.

P — Da Santa Igreja Católica
Você conhece o ensino
Por que não segue direito
Que tem aspecto asinino
Ela da boa instrução
Com toda declaração
Do mandamento divino!

S. — Conheço toda a doutrina
Mas existe confusão
Freira e padre viram santo
Outra gente vira cão
Sendo a igreja edificada
Frequêntada e sustentada
Por toda população!?

Então diz o catecismo
Que corpo Deus não possui
Depois já nos "dias santos"
O "corpo de Deus" inclui
A Bíblia condena imagens
Mas padre rende homenagens
Abençoa e distribui.

P. — Sim, mas nós devemos crer
Na santíssima mãe de Deus,
Quem não crê é condenado
Entra no rol dos ateus;
A igreja tem ciência
Dada pela providência
Ouça os mandamentos seus.

S. — Santidade me desculpe,
Pelos meus rudes dizeres;
Mas Deus sendo o criador
Senhor de todos os seres
Se tem mãe basta só ela;
Pra que tanta parentela
Onde tem poucos haveres?

P. — Onde tem poucos haveres?
Por que você diz assim;
Deus tem os céus e a terra
E o oceano sem fim;
Tudo Ele fez tudo é Dele
E ninguém ensina a Ele
Que pôs a mão sobre mim!

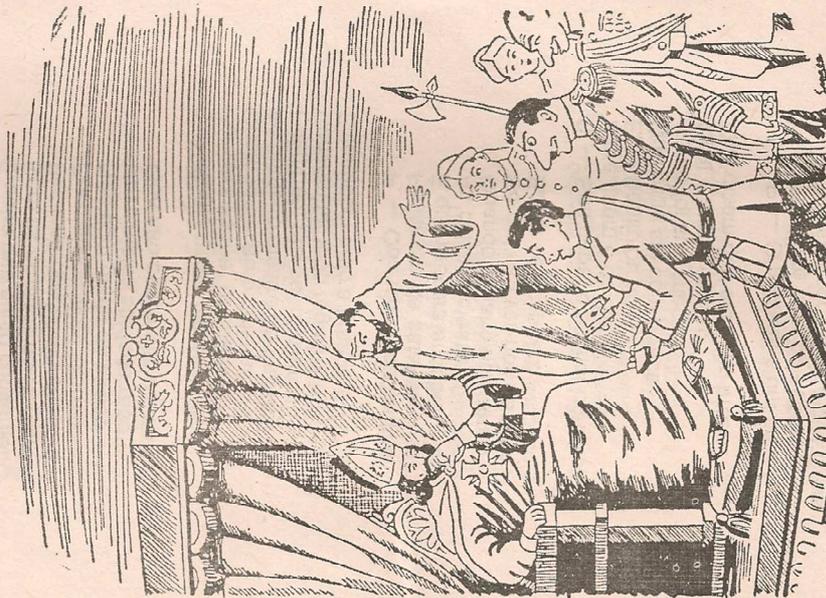
S. — Eu digo poucos haveres
Para grande parentela
Lembrando da "porta estreita"
Que "poucos entram por ela."
E o pequeno rebanho
Aonde faz seu amanho
Deseja grande parcela.

P. — Você discutir comigo
É coisa sem fundamento
Sou o chefe da Igreja
Debaixo do firmamento
Na sagrada Eucaristia
Está Jesus nosso guia
Neste santo sacramento.

Sem confissão, sem a hóstia
Não pode haver salvação;
Também sem ser batizado
Deus não dará o perdão;
Não me venha com rodeio
A não ser por este meio
Quem busca a Deus é em vão.

S. — Mas santo Pio eu pergunto
Que sois grande cientista:
Quem batizou os profetas
Antes de haver João Batista?
Porém Deus lhes deu a graça
Que foram santos de massa
E a Santa Igreja os regista?

P. — Meu amigo, Deus querendo
Faz tudo quanto entender
E os segredos divinos
Não pode o homem saber
O que tentar é em vão
E faz como fez Adão
Que igual a Ele quis ser...



E outra que eu só conversei
Com os eruditos de Roma,
Pessoas que compreendem
Pra mais de vinte idiomas;
Não com gente de atraso
Um simples soldado raso
Que não possui um diploma.

S. — Santo papa, me esclareça
Por vosso saber profundo;
Quem forneceu o diploma
Ao primeiro mestre do mundo?
E também pra ser ministro
Convém ter todo registro
E conhecer tudo a fundo?

P. — Quando a pessoa já é
Possessa de satanás
É que procura encobrir
As coisas celestiais;
Quando o diabo não vem
Só pra não ver-nos no bem
Envia seu capataz.

S. — Seu papa, o senhor conhece,
Sabe quem é do diabo
Ele é bonito ou feio
Que pinta ele com o rabo
Como foi sua criação
Qual é a sua missão
Que dizem que ele é tão brabo?

P. — O satanás é um anjo
De muito mau coração;
Só quer ser mais do que Deus
Com grande rebelião;
Ele trata de tentar
Qualquer que se sujeitar
Despenca na perdição.

Quem tira a vida de outrem
É tentado pelo cão
Não vê a face de Deus
Sobre si há maldição;
Morrendo vai pra o inferno
Também no juízo eterno
Não terá a salvação.

S. — Segundo o livro de Jó,
Satanás é um vigia,
Corrige a vida do homem
Sem descanso noite e dia
Porém se tenta é mandado
Deus quer ver o resultado
De fraqueza ou energia.

Matar, porém é pecado
Mas a vida é ilusão;
Moisés, Davi e São Paulo
Mataram egípcio e cristão
E depois desta peleja
Têm eles da Santa Igreja
Sua canonização!

O inferno é aqui mesmo,
Já é muito decidido;
Quem vive bem tá no céu
Quem tá no mal é perdido
A riqueza tudo encobre
O homem quanto mais nobre
Mais no mundo é perseguido.

O papa calou a boca
Chamou ele fora à parte
Dizendo: — Como é seu nome?
Respondeu ele: — Ricarte,
Disse o papa: — Está legal,
Vou passar-te a oficial
Como o grande Bonaparte.

Escreveu para o sultão
Lá no reino da Suíça
Dizendo: — Vai este homem
Garantido da justiça;
Ele tem capacidade
De ser grande autoridade
Não acho nele injustiça.

Ricarte voltou contente,
O papa recomendando;
Os soldados que o levaram
A Ricarte venerando
Quando chegou na Suíça
Os graúdos da justiça
Já estavam o esperando...

Foi entregando a mensagem
Carimbada da Igreja
O sultão deu parabéns
Dizendo: — Bendito seja,
E pra todo conhecido
Ricarte bem acolhido
Pagou bastante cerveja!

O sultão na mesma hora
Deu-lhe uma grande patente
Capitão com garantia
Em todo o Continente
Regeu o povo oriundo
E ganhou de todo mundo
O nome de inteligente

Foi assim caros amigos
Este caso verdadeiro
Que têm muitos, muitos anos
Passou-se no estrangeiro
Leia a dupla sertaneja
Que tem o nome "Peleja
Do Paulista com o Mineiro."

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)