

## RIMANDO SEXUALIDADE E CRISTANDADE NA TERRA DO PADIM: VISÕES DO SAGRADO E DO PROFANO EM CORDÉIS DE SALETE MARIA

Stélio Torquato Lima<sup>33</sup>

### RESUMO

O trabalho analisa como o sagrado e o profano ganham representação na poesia cordelística da advogada, professora e feminista Salete Maria da Silva. Como mostramos na pesquisa, a presença desses dois elementos, não obrigatoriamente excludentes, vem a reforçar na poética da autora a denúncia de um cenário de opressão contra aqueles que não se alinham aos modelos comportamentais da tradição, com ênfase para o público LGBT. Sagrado e profano, assim, são referenciados por Salete Maria no âmbito de um discurso militante e essencialmente libertário, em que a luta contra violência e a intolerância e a defesa do exercício pleno da sexualidade mostram-se como temas centrais.

**Palavras-chave:** Sagrado; Profano; Cordel; Direitos Humanos.

### ABSTRACT

The paper analyzes how the sacred and the profane gain representation in the poetry of the lawyer, teacher and feminist Salete Maria da Silva. As we show in the research, the presence of these two elements, not necessarily excluding, reinforces in the author's poetics the denunciation of a scenario of oppression against those who do not align with the behavioral models of the tradition, with an emphasis on the LGBT public. Sacred and profane, thus, are referred to by Salete Maria in the context of a militant and essentially libertarian discourse, in which the struggle against violence and intolerance and the defense of the full exercise of sexuality appear as central themes.

**Keywords:** Sacred; Profane; String Book; Human Rights.

### CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Chegando ao Brasil junto com os primeiros colonizadores, a literatura de cordel veio a assumir características muito próprias em nosso país, principalmente a partir do Nordeste. Na região, mercê de uma série de condicionantes sociais, históricas e culturais, o cordel foi ganhando contornos singulares que fizeram com que o gênero espelhasse a visão de mundo do povo submetido tanto aos rigores do clima quanto ao mandonismo dos fazendeiros e ao descaso dos governantes. Nessa perspectiva, assim se expressa Diegues Júnior a respeito de como o contexto sócio-histórico nordestino contribuiu para as transformações do cordel vindo da Península Ibérica:

---

<sup>33</sup> Universidade Federal do Ceará; e-mail: profstelio@yahoo.com.br.

No Nordeste, por condições sociais e culturais peculiares, foi possível o surgimento da literatura de cordel, de maneira como se tornou hoje em dia característica da própria fisionomia cultural da região. Fatores de formação social contribuíram para isso; a organização da sociedade patriarcal, o surgimento de manifestações messiânicas, o aparecimento de bandos de cangaceiros ou bandidos, as secas periódicas provocando desequilíbrios econômicos e sociais, as lutas de família deram oportunidade, entre outros fatores, para que se verificasse o surgimento de grupos de cantadores como instrumento do pensamento coletivo, das manifestações da memória popular (DIEGUES JÚNIOR, *apud* MELO, 1982, p. 12).

A literatura de cordel, portanto, mantém um forte vínculo com a região que lhe serviu de berço. Em estreito diálogo com o contexto sócio-histórico e cultural em que se desenvolveu, o cordel expressa uma cosmovisão a partir uma perspectiva popular que não raro evidencia resíduos de uma mentalidade medieval e de uma religiosidade popular de fundo pagã, que antecede a disseminação do Cristianismo. Nesse pormenor, importa ressaltar que essa religiosidade muito singular, em muitos pontos afastada do pensamento chancelado pelas autoridades eclesiásticas de Roma, é uma das bases a partir das quais o cordel veio a se afirmar historicamente como uma espécie de revanche poética, expressão utilizada pela pesquisadora Martine Kunz (Ver KUNZ, 2001, p. 60-61) para designar a forma como os cordelistas valem-se de seus versos para expressar a revolta diante da forma como o povo vem sendo historicamente tratado pelas autoridades políticas, econômicas, etc.

Exemplos são inúmeros nas obras populares que atestam não apenas a presença desse tipo de religiosidade enquanto forma do povo se relacionar com o sobrenatural, mas também enquanto forma de contestação para com os poderes terrenos, eclesiásticos ou não, que se mostram em desacordo com o pensamento do povo. Observa-se tanto a resistência quanto a crítica da produção popular à religião oficial, por exemplo, na poesia de Patativa do Assaré, na qual o poeta expressa a visão de mundo das camadas menos favorecidas, notadamente a do sertanejo, fazendo-se porta-voz dos valores e dos interesses do povo. Nesse processo, observa-se na poesia do bardo do Cariri um exercício de reelaboração e ressignificação do imaginário católico, desvelando nos elementos da cultura e da religiosidade popular um vetor de resistência (Ver COBRA, 2006).

Pondo o foco especificamente no âmbito do cordel, observa-se claramente o exercício da religiosidade popular como forma de contestação a determinadas ações chanceladas pelas autoridades eclesiásticas de Roma nos folhetos em torno da figura do Padre Cícero (1844-1934), carinhosamente designado pela população como Padrinho ou Padim. Como veremos aqui, no entanto, mesmo a figura quase mítica do Patriarca do Juazeiro vem a ser questionada na poesia de Salete Maria, a qual se apropria da faceta questionadora da religiosidade popular para instaurar um diálogo interessante entre o Sagrado e o Profano com vista a questionar a

hipocrisia e a intolerância de práticas religiosas que marginalizam comportamentos e sexualidades que não se ajustam ao que recomenda a tradição, com ênfase para o público LGBT.

## 1. A RELIGIOSIDADE POPULAR COMO RESISTÊNCIA SIMBÓLICA

A trajetória humana foi sempre marcada pela necessidade de explicar o desconhecido, tendo como escopo imprimir alguma ordem à realidade quando esta se mostra caótica. Sem essa ordenação mental de seu entorno, o homem sente-se desorientado, pois o que lhe escapa ao entendimento não raro gera nele um sentimento de falta de controle sobre a realidade. Nessa perspectiva, o pensamento mítico constituiu uma das primeiras formas de explicação do real. Seja em relação a fenômenos naturais, seja em relação a aspectos ligados à ordem social, o mito se apresenta como um saber que oferece referências para pensar o mundo dos homens e dos deuses.

Detendo-se sobre essa questão, Chauí (1995, p. 310) descreve o *mythos* como “uma fala, um relato ou uma narrativa, cujo tema principal é a origem (origem do mundo, dos homens, das técnicas, dos deuses, das relações entre homens e deuses, etc.)”. É nesse contexto que a autora concebe o mito como “uma compensação simbólica e imaginária para dificuldades, tensões e lutas reais tidas como insolúveis” (Idem), ao mesmo tempo em que ele se apresenta como “um instrumento para evitar a mudança e a desagregação do grupo [social]” (Idem).

Para Cassirer, o mito foi gradualmente transitando para a religião, a qual instaurou uma nova forma de relação entre o homem e o sagrado, entre o terreno e o sobrenatural:

O interdito sob o qual a vida humana fora posta pelo pensamento mítico e religioso primitivo é gradualmente afrouxado, e finalmente dá mostras de ter perdido a sua força coesiva. Surge uma nova forma dinâmica de religião que abre uma nova perspectiva de vida moral e religiosa. Nessa religião dinâmica, os poderes individuais obtiveram a predominância sobre os simples poderes de estabilização. A vida religiosa alcançou sua maturidade e sua liberdade; quebrou o feitiço de um tradicionalismo rígido (CASSIRER, 1994, p. 67).

Na esteira dessa discussão, Chauí assinala que o processo constante de racionalização do mito levou, no Ocidente, ao fim do privilégio que a religião detinha como visão de mundo única, válida para toda a sociedade:

No caso da cultura ocidental, porém, a religião tornou-se apenas mais um sistema explicativo da realidade, entre outros. A ruptura com o *mythos*, efetuada pelo surgimento e desenvolvimento do *logos*, isto é, do pensamento racional, desfez o privilégio da religião como visão de mundo única. Filosofia e ciência elaboraram explicações cujos princípios são completamente diferentes dos da religião (CHAUÍ, 1995, p. 310).

Às três formas de conhecimento citados por Chauí (a Religião, a Filosofia e a Ciência), Massaud Moisés (1993, p. 29-34) acrescenta as Artes, considerando que as manifestações artísticas também contribuem para o processo de identificação entre sujeito e objeto. No âmbito dessa análise, o autor defende que as Religiões “*procuram* empregar signos univalentes, de conteúdos universais, mas diferem das filosofias por sua linguagem metafórica, o que por vezes atenua a univocidade dos signos; empregam signos verbais e não-verbais, caso entendamos a liturgia como uma soma de signos” (p. 31-32. Grifo do autor).

O caráter metafórico da linguagem religiosa destacado por Massaud Moisés, a propósito, fomentou a instauração de uma classe responsável pela interpretação oficial, canônica, dos textos sagrados – os sacerdotes. Disso advém a condição da religião também como uma forma de poder político, tendo em vista que os intérpretes dos textos que embasam as religiões detêm uma ascendência sobre a comunidade, posto terem como função social a guarda do sagrado e, muitas vezes, serem concebidos como mediadores entre o terreno e o celestial, entre o presente e o porvir.

A despeito da institucionalização do sagrado, o povo frequentemente se orienta por uma lógica e por uma prática não-oficial. Trata-se de uma religiosidade popular, assim entendidas as manifestações de religiosidade que se desenvolvem com relativa independência das doutrinas chanceladas pelo corpo eclesiástico e, muitas vezes, até mesmo em oposição a essas doutrinas, considerando-se que “falar de religião popular é sempre contrapô-la a outra coisa, a uma outra forma de religião” (ISAMBERT, 1992, p. 13).

Os fundamentos dessa religiosidade que se opera em contraponto à ortodoxia eclesiástica têm origem em causas sócio-históricas variadas e complexas. Por um lado, a religiosidade popular evidencia a forma truculenta como os colonizadores impuseram sua religião sobre os povos conquistados, considerando-se que, durante o processo de dominação de vários povos bárbaros,

o “outro” simbólico [foi] (...) simplesmente apagado, rejeitado nas trevas porque negativamente identificado a si próprio, como um avesso maléfico; correlativamente, o “outro” real, o grupo social cujo comportamento embasava a sua existência, se encontra negado na sua especificidade e sua diferença, para tornar-se, dentro de uma síntese integrada e coerente, a “porção maldita” da sociedade (SANCHIS, 1979, p. 249).

Semelhantemente, Bosi (1995) explica que uma das ações operadas pelo colonizador com o fim de dominar os povos conquistados diz respeito trazer “nas arcas da memória e da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer” (p. 15). Essa imposição da religião do colonizador opera-se quase sempre através da demonização das figuras cultuadas pelos povos colonizados. Nessa perspectiva, a inserção dos deuses e dos rituais da antiga religião no interior da nova religião imposta revela um esforço de resistir ao invasor.

Já Sérgio Buarque de Holanda explica um dos traços da religiosidade brasileira como uma projeção, no campo religioso, da dificuldade pretensamente inata do brasileiro em lidar com relações não familiares. Ou seja, a projeção do privado, o meio familiar, sobre o público, marca do “homem cordial”, explicaria a forma como os católicos brasileiros se relacionam com os santos cristãos:

Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. (...). O que representa semelhante atitude é uma transposição característica para o domínio religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro. (...). No Brasil é precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza (HOLANDA, 1995, p. 149).

Portanto, levando-se em conta as circunstâncias históricas em que se erigiu essa religiosidade popular e, restringindo o foco de análise para o cenário brasileiro, pode-se afirmar que essa forma de relação com o sagrado formulou-se enquanto resistência ao poder representado pela hierarquia eclesiástica. Dito de outro modo: a religiosidade popular assinala uma visão própria de uma camada da população que se insurge contra a imposição doutrinária dos que detêm o poder sobre a regulação do sagrado.

Embora, contrariando o pensamento de Beozzo (1982), a religiosidade popular não constitua um patrimônio exclusivo das classes sociais e exploradas, observa-se que é entre essas classes que predominam as práticas não-ortodoxas de religiosidade. A forma de interação com os santos católicos, as promessas, o sincretismo e a convivência harmoniosa entre religião e superstição são algumas expressões dessa religiosidade, muitas das quais em claro embate com as doutrinas oficiais.

É nessa perspectiva, como destacamos a seguir, que a literatura de cordel e outras manifestações da literatura popular, enquanto expressões de uma visão de mundo identificada com as camadas menos favorecidas economicamente, terminam por ter na religiosidade popular uma linha condutora para a construção de um discurso questionador e libertário.

## 2. ARTICULAÇÕES DO SAGRADO E DO PROFANO NA LITERATURA DE CORDEL

Como já acentuado aqui, observa-se na literatura de cordel uma diretriz contestatória que encontra na religiosidade popular um referencial importante. É nessa perspectiva, por exemplo, que muitos cordelistas não hesitam em fazer de suas obras instrumentos em favor da heroicização ou até mesmo da canonização popular de figuras renegadas pela Igreja, como é o caso do Padre Cícero e do Conselheiro. No caso do último, importa lembrar que Antônio Vicente Mendes Maciel (1830-1897), o Conselheiro, representou uma ameaça não apenas para os grandes fazendeiros, que viam os trabalhadores explorados por eles seguirem em massa para Canudos, mas também pela Igreja, que perdiam fiéis para o profeta sertanejo, atraídos pelo discurso messiânico deste. Isso levou a sucessivas acusações e condenações do líder espiritual do arraial de Canudos pelo clero, levando ao apoio da Igreja ao ataque do arraial de Canudos.

Na literatura de cordel, entretanto, Antonio Conselheiro é frequentemente saudado como um líder popular (Cf. CALASANS, 1984), a despeito de o primeiro cordel escrito sobre ele, intitulado *Guerra de Canudos*, tenha sido contrário a sua pessoa, o que se explica pelo fato de o autor desse cordel, João Melquíades Fereira da Silva, ser um ex-militar que atacou a comunidade organizada pelo Conselheiro (Ver CURRAN, 2001, p. 37-81). Exemplo disso é o cordel *Antônio Conselheiro: o santo guerreiro de Canudos*, no qual Rodolfo Coelho Cavalcante saúda dessa forma a figura em foco:

Dia cinco de outubro  
Do ano mil e oitocentos  
Noventa e sete Canudos  
Entre os mares de tormentos  
O sangue ensopando a terra  
Terminou a triste guerra  
Que só causou sofrimentos.

Conselheiro estava morto  
Por sofrer tantos revés  
Porém morreu como Líder  
Nos momentos mais cruéis,  
Foi ele um Santo Guerreiro  
Que teve o fim derradeiro  
Morrendo pelos fiéis  
(CAVALCANTE, 1981, p. 8)

O sentimento e a lógica que, mesmo contrariando a Igreja, legitimam a figura do Conselheiro, transformando-o em um “Santo Guerreiro”, mostram-se ainda mais

surpreendentes na figura de Jararaca, cangaceiro capturado quando Lampião tentou invadir Mossoró, em 1927: como informa Frederico Pernambucano de Mello, em *Guerreiros do sol* (2004), Jararaca, depois de apunhalado e lançado numa cova, teria sido enterrado vivo. Esse fato, confirmado depois em uma entrevista por um soldado que participou da morte do cangaceiro, viria a motivar a “canonização” popular de Jararaca, fazendo com o túmulo do malfeitor até hoje seja um dos mais visitados, não faltando o relato de pessoas que afirmam ter alcançado graças pela intervenção do ex-cangaceiro. Esse episódio é narrado por vários cordelistas, entre os quais José Lacerda, autor do cordel “Jararaca, o cangaceiro que virou santo”

Jararaca ficou lá  
Morando no cemitério  
Muitas histórias se contam  
Cada um a seu critério  
Para uns sendo bandido  
Por uns sendo absolvido  
Pra outros levado a sério.

Sua cova no cemitério  
É alvo de bons cuidados  
É a que consome mais velas  
Quando é dia de finados  
Tem missa, tem romaria,  
Da cidade e cercania  
E até de outros Estados.

(...)

Dentro desse idealismo  
No dia de Santo Antônio  
Ele foi assassinado  
Tornando santo um demônio  
Pra o Nordeste uma contenda  
Pra Mossoró uma lenda  
Pra Buíque um patrimônio  
(LACERDA, *on-line*)

Para além dessa “canonização popular” de *personas non gratas* a Roma, a religiosidade popular se revela no cordel de outras formas. Uma delas é a justificações de ações condenáveis a partir de uma lógica que articula a vingança e a honra, subvertendo a pregação bíblica do oferecer a outra face a que fere um dos lados do rosto. Sobre essa questão, a propósito, vejamos o que o pesquisador João Batista Pereira, tendo como ponto de reflexão as ações violentas praticadas pela personagem rosaiana Augusto Matraga, assinala acerca dessa faceta do *ethos* do sertanejo:

Dependente de princípios guiados pela dinâmica social que o circunda, cuja força reside na afirmação de valores culturais a serem perpetuados, há coerência em situar essa submissão a princípios ditados por instâncias coletivas para entender a longa prática da violência naquela região do país. Sob e a partir dessa ótica, torna-se aceitável transpor o conceito de *guénos* da Antiguidade Clássica para a sociedade sertaneja, em cujo seio são utilizadas heterodoxas modalidades de justiça, a exemplo da vingança, assumida como uma prática edificadora da honra e da vaidade (PEREIRA, 2013, p. 3).

No cordel, a legitimação da vingança de que trata Batista é clara, por exemplo, no caso de Lampião, em que o fato de este ter entrado no banditismo como reação à truculência da polícia, que, a mando de um fazendeiro, ataca a casa e violenta mulheres da família do cangaceiro, serve como forma de relativizar (ou até mesmo neutralizar) a vida de crimes do bandoleiro. *Mutatis mutandis*, é também a vingança o fator que justifica a vida de malandrags, roubos e engodos impetrados pelos amarelinhos do cordel (Cancão de Fogo, João Grilo, Malazartes, etc.): estes, como verdadeiros pícaros, são alvos desde o nascimento da violência social, restando-lhes, para sobreviverem, pagar com astúcia a truculência dos donos do poder.

Um dos efeitos da presença nos cordéis dessa ótica identificada com a religiosidade popular diz respeito à deformação e/ou recriação dos espaços do além-morte: tanto o céu quanto o inferno recebem um retrato bastante diferente do que é descrito nas tribunas eclesiásticas. Tomando como referência o cotidiano, o espaço de além-túmulo se formula enquanto extensão do terreno. Nessa perspectiva, tanto a habitação dos santos quanto a morada dos demônios lembram mais a geografia terrena do que os cenários descritos na Bíblia.

Em estreita ligação com essa deformação do espaço celeste e do ambiente infernal, observa-se na literatura popular uma radical alteração da imagem do diabo e de outras personagens do imaginário judaico-cristão. Essas figuras, inseridas no dia-a-dia mais comezinho, perdem muito de sua aura mítica, enquadrando-se nos moldes terrenos. No caso específico da figura do diabo, a literatura de cordel, numa clara revanche contra a insídia demoníaca, insiste no retrato de um diabo facilmente ludibriado pela astúcia dos homens. É o que informa Câmara Cascudo em *Contos tradicionais do Brasil* (2001, p. 21), explicando que “Todos os contos ou disputas em verso em que o demônio intervém perde a aposta e é derrotado”. Nesse contexto, Cascudo acentua que o tema do demônio logrado constitui um dos mais recorrentes da literatura de cordel, instaurando, assim, um ciclo autônomo no interior da literatura popular.



Esse caráter questionador que a religiosidade popular franqueia aos cordelistas, no entanto, não veio a ser empregado para o questionamento de discursos hegemônicos que marginalizavam a mulher, o negro, o homossexual, etc. A ideologia predominante no cordel, assim, se revelaria ainda conservadora por muitas décadas. Só com a chegada das vozes antes marginalizadas esse viés libertário seria de fato explorado de forma mais plena, sendo um exemplo disso, como veremos a seguir, o cordel que Salete Maria da Silva passou a apresentar ao público a partir do início da década de 90 do século passado.

### 3. O SAGRADO E O PROFANO NA POESIA DE SALETE MARIA DA SILVA

A chegada das mulheres ao palco das letras, incluindo-se aí obviamente o cordel, trouxe consigo uma revisão crítica dos estereótipos que a tradição dos folhetos sedimentou em relação a elas. Neste processo de quebra de paradigmas pelas mulheres cordelistas,

emergem várias mulheres dando um cunho diferenciado aos novos temas da literatura de cordel. As poetisas Salete Maria, Rivaneide, Edianne, Maria dos Santos, Madalena de Souza, Luiza Campos, Silvia Matos, Camila Alenquer encontram na Sociedade dos Mauditos significativo apoio para divulgar suas produções. (QUEIROZ, 2006, p.89).

Significativa, nesse contexto de reformulação, é a produção de Salete Maria da Silva, cuja obra é marcada pelo resgate das vozes marginalizadas em um projeto escritural. Nessa perspectiva,

são personagens de sua poesia as mulheres, os homossexuais, os negros, as minorias. Discorre sobre o papel feminino na atualidade, a violência contra as mulheres, o assédio sexual e moral, a velhice, os grupos de homossexuais, cria estratégias para gerar possibilidades de resistência social à exclusão e fazer mudar a História. (QUEIROZ, 2006, p.89).

De fato, os cordéis da autora procuram intervir no seu entorno social, a julgar pelos temas que encampa sua poética, a saber: a) o tema da homossexualidade: *A história de Joca e Juarez* (em parceria com Fanka), *O grito dos maus entendidos* e *O dia do orgulho gay*; b) questões de caráter feminista: *O que é ser mulher?*, *Mulheres (invisíveis) de Juazeiro*, *Mulheres do Cariri: Mortes e Perseguição*, *Assédio Moral: Diga Não!*, *Mulher-Cariri*, *Cariri-Mulher* e *Embalando meninas em tempos de violência*. Nesta última obra, a propósito, a autora efetua uma des/reconstrução de provérbios, canções populares e outros textos de

domínio público, a autora reinventa o já conhecido para gerar o estranhamento que leva à tomada de consciência.

Formada em Direito e com doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos pela Universidade Federal da Bahia, a poeta-cordelista Salete Maria da Silva nasceu em São Paulo, tendo residido por muitos anos em Juazeiro do Norte, onde exerceu o magistério superior na Universidade Regional do Cariri – URCA. Atualmente é docente do Bacharelado em Estudos de Gênero e Feminismo da UFBA. Como advogada, atuou por mais de uma década especialmente na defesa dos direitos das mulheres e da população LGBT.

A produção poética da autora, que teve início em 1994 e que foi desenvolvida a partir dos ensinamentos transmitidos por uma avó cega e analfabeta, acha-se intimamente ligada às causas que defende. Dessa forma, temas como o da violência contra a mulher, questões associadas com o exercício da sexualidade, a crítica do machismo e da intolerância, etc. são algumas das constantes de uma poesia essencialmente engajada e militante. Nessa perspectiva, ajudou a fundar a Sociedade dos Cordelistas Mauditos (sic), “um importante movimento de jovens poetas, cantadores e performers fundado no ano 2000 em Juazeiro do Norte”, como informa a autora no site *Cordelirando*, que ela mantém desde 2008 (Cf. SILVA, s.d.-a). É através dessa página, a propósito, que a autora divulga suas poesias, oferecendo-as na íntegra e gratuitamente para os leitores.

A militância da autora associada à vivência com o ambiente marcadamente místico de Juazeiro do Norte, terra do Padre Cícero e ponto de convergência para milhares de romeiros, ajuda a explicar a presença do Profano e do Sagrado em sua poesia, aspectos que não são obrigatoriamente trabalhados pela autora numa perspectiva de concorrência por exclusão. Antes, Sagrado e Profano se mantêm em profundo diálogo, contribuindo não raro para a crítica da hipocrisia de discursos que pregam o amor, mas patrocinações ações que negam essa virtude, pois se orientam por violações dos direitos humanos, em particular, da comunidade LGBT. Um exemplo de como Sagrado e Profano não se repelem na obra de Salete Maria observa-se no cordel *Maria, Helena*, no qual as lésbicas que protagonizam a narrativa são mostradas como mulheres que não apenas preservam a fé herdada dos pais, como a exercem numa condição especial:

Maria é meio calada  
Vive da agricultura  
Helena tange a boiada  
E também faz escultura  
As duas são benzedeadas

Nordestinas, brasileiras  
Força, fé e formosura  
(SILVA, s.d.-b)

Já na segunda estrofe do referido cordel, a propósito, a poeta anuncia que sua poesia nasce do diálogo entre dois saberes: a fé (representada pela alusão ao bendito, ou seja, o cântico litúrgico católico) e a reflexão calcada na experiência pessoal (as leituras do ser):

Intercalando um bendito  
Com leituras do meu ser  
Tirei do dito o não-dito  
Fiz a reza estremecer  
Acordei fiz um cordel  
Tatuando num papel  
Um romance Pererê  
(SILVA, s.d. -b)

Uma delas, inclusive, é mostrada como devota do Padim, razão pela qual não se esquece de vestir luto nos dias 20, alusão ao 20 de julho de 1934, data da morte do Patriarca do Juazeiro:

Maria que é devota  
Do Padim Ciço Romão  
Um dia já foi cambota  
Conforme a explicação  
Sua mãe fez um pedido  
E sendo ele atendido  
A graça se fez, então

(...)

Com suas pernas perfeitas  
Maria vive a orar  
Anda sempre satisfeita  
Todo ano a jejuar  
Nos dias vinte do mês  
Tira o vestido xadrez  
Põe preto no seu lugar  
(SILVA, s.d. -b)

Ainda no mesmo cordel, o tema da sexualidade se anuncia através da associação com a fé, ligação que é representada pela alusão do gozo da beata, sem que seja informado se este advém do êxtase religioso ou do prazer sexual:

Fui montando minha peça  
Pra Orlando encabeçar  
Vai trazer prazer à beça  
Pro povo do Ceará

Não tem príncipe encantado  
Nem cowboy gay potentado  
Mas tem beata a gozar  
(SILVA, s.d. -b)

Ao verso final, que soa como provocação, podem ser agregados outros, revelando o fanatismo religioso expresso pelas beatas como um símbolo de hipocrisia, intolerância e/ou alienação. É exemplo o trecho a seguir, extraído do cordel *Mulher, Amor não rima com AIDS*:

Se você se julga “santa”  
Diz que o marido é fiel  
“AIDS é coisa de quenga  
Que trabalha num bordel”  
Tá se enganando coitada  
A AIDS chega calada  
E leva você pro céu  
(SILVA, 2000-a)

Da mesma forma que as fiéis, também os líderes religiosos que agem com intolerância são alvo do verso crítico e incisivo da autora, que em várias obras manifesta uma denúncia da prática religiosa, especialmente a católica, que termina por contradizer o amor que proclama. Exemplo é o cordel *Agora são outros 500 – mentira tem perna curta*, publicado propositalmente em primeiro de abril de 2000, dia da mentira do ano em que se comemoravam os 500 anos do descobrimento do Brasil. É dessa obra a estrofe a seguir, na qual a poeta expressa uma visão bastante dura acerca da missão jesuítica nos primeiros anos da colonização:

Um jesuíta otário  
Veio nos domesticar  
Nos índios botou rosário  
Obrigou-os a rezar  
Impôs língua e cenário  
Mas nunca pagou salário  
Pro nativo trabalhar  
(SILVA, 2000-b)

Nesse contexto, convém destacar que nem mesmo a figura do Padre Cícero é poupada como uma expressão de intolerância contra o público LGBT. É o que se observa no cordel *A história de Joca e Juarez*, dois homens que acabam se apaixonando um pelo outro. O trecho a seguir trata da reação do Padim à revelação da relação homossexual por parte de Juarez:

Disse ele: “Meu padim  
O senhor tá avexado?  
Mas me dê cá um tempim

P'eu lhe contar um babado  
Sabe Joca Manezim?  
Despertou algo em mim  
E por ele estou gamado.”

Padim Ciço extasiado  
Ficou teso, branco e mudo  
Olhou o seu afilhado  
Comentando o absurdo  
“meu filho esqueça disso  
Largue logo desse viço  
Saia já desse chafurdo!”

“Isso é a tentação  
Você precisa rezar  
Peça logo a Deus perdão  
Tire moça pra casar  
Veja Sodoma e Gomorra  
O castigo contra a zorra  
Outra vez pode se dar”.

"Ademais eu advirto  
E esclareço a você  
Em assunto desse tipo  
Nada posso lhe dizer  
É tema que não me meto  
E com o devido respeito  
Eu não me deixo meter."  
(SILVA, 2001-a)

Convém destacar, nesse pormenor, que se tratava o referido cidadão de homem de fé, sendo devoto do Padim. Ironicamente, no entanto, o narrador do poema identifica a paixão deste por Joca como uma obra de Satã:

Juarez era um senhor  
Devoto do meu padim  
Trabalhava com ardor  
Cultivando seu jardim  
“um dia o cão atentô”  
E Juarez se apaixonou  
Por Joca de Manezim!  
(SILVA, 2001-a)

A ideia começa a perturbar Juca, uma vez que já o padre havia advertido que aquela forma de amor seria antinatural. Nesse contexto, a metamorfose, tão comum em cordéis que tratam da punição ao pecado (Cf. SILVA, 2010), viria a se processar como castigo, transformando os amantes em um monstro:

Isso se deu em meados  
De mil novecentos e seis  
Naquele tempo veado  
Era bicho que Deus fez

“home não ama ôtro home  
Senão vira Lobisomem”  
Disse o padre, certa vez  
(SILVA, 2001-a)

Não falta ainda o louvor de um personagem “banido” pela igreja oficial, o Conselheiro, como vemos no seguinte trecho do cordel *Agora são outros 500 – mentira tem perna curta*:

Que distribua um milheiro  
De panfleto por aqui  
Falando de Conselheiro  
Não esquecendo Zumbi  
Louvando o povo mineiro  
Enfim, todo brasileiro  
Tiradentes vai sorrir  
(SILVA, 2000-b)

A crítica tanto aos líderes religiosos quanto aos fiéis, assim, é frequente em cordéis de Salete Maria, acusando, nestes casos, um aparente embate entre o sagrado e o profano. Importa destacar, no entanto, que a obra da autora não se trata obrigatoriamente de uma poesia iconoclasta ou mesmo anticlerical: em vez de uma crítica à igreja enquanto instituição, a crítica se volta para o exercício da fé que produz intolerância em vez de compreensão, marginalização em vez de acolhimento. Tanto é assim que, em *O grito dos “mau” entendidos*, a autora mostra um padre que acolhe um personagem gay:

Ouvindo tudo calado  
Um homem ficou de pé  
Na roupa tinha um bordado  
Escrito: “Jesus me quer”  
Gabeira disse: você  
Tem algo a nos dizer?  
E ele: meu nome é Dé!

O povo todo aplaudiu  
E ele continuou  
Confessou usar “renew”  
E disse: “sou o que sou,  
“E venho de uma terra  
Onde um padre, numa serra  
Um dia me abençoou”  
(SILVA, 2001-b)

A crítica à intolerância social, e não à igreja especificamente, é mostrada a seguir pelo referido personagem:

“Falsa é a sociedade  
Que nos cospe e abomina  
Eu lhes digo, em verdade  
Ser ‘alegre’ é minha sina  
Se um dia nasci homem,  
Mesmo que tudo me tomem  
Eu sempre quis ser menina”

“Por que não amaldiçoam  
Os governos de opressão?  
Por que só de nós caçoam  
Diante da multidão?  
O povo tem que entender  
Porque o gay pode ser  
Seu primo, pai ou irmão”  
(SILVA, 2001-b)

A fala da personagem, assim, vem a sintetizar os valores que motivam a escrita de Salete Maria: o desejo de que a sociedade, verdadeiramente, abra-se à pluralidade. Trata-se, assim, de fazer da poesia um instrumento de reivindicação em torno da igualdade, do exercício da tolerância, da convivência com o diferente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi destacado neste trabalho, a presença de um componente de contestação ou de reformulação da doutrina e da prática canonizada pela igreja não é fortuita no âmbito da literatura popular. Antes, esse contradiscurso revela uma ligação estreita entre a literatura popular e uma forma de religiosidade que caracteriza a visão de mundo das camadas populares. Essa religiosidade popular, como foi mostrado, estampa um ímpeto de resistência contra a doutrina ortodoxa da igreja, dando representação a uma forma peculiar de relação com o sagrado por parte do povo.

Em suma, muitas narrativas do cordel são marcadas pela inserção de elementos pagãos no interior do código cristão, num processo em que o milagre da cristandade se imiscui no mundo da magia e da superstição. Nesse contexto, a religiosidade expressa em obras literárias populares demonstra a condição das obras identificadas com a cultura popular como expressão de uma visão de mundo particular, em muitos pontos opostas à cosmovisão da elite econômica, política e eclesiástica.

Na poesia de Salete Maria, o mesmo teor crítico que se observa no âmbito da Religiosidade Popular ganha contornos próprios, porque singular é também a voz que a autora representa: a de mulher, feminista e defensora dos Direitos Humanos, em particular, o público LGBT. Nesse processo, enquanto expressão de uma voz relativamente nova no palco do

cordel, Salete Maria questiona os discursos hegemônicos sobre a sexualidade. E escrevendo num ambiente místico, em que a figura do Padre Cícero congrega um pensamento tanto conservador quanto intolerante para com o exercício da sexualidade que não se ajusta aos modelos da tradição, a poeta repensa o sagrado e profano, articulando-os numa perspectiva militante e essencialmente libertária, em que a luta contra violência e a intolerância e a defesa do exercício pleno da sexualidade mostram-se como temas centrais.

## REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar. Religiosidade popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 42, fasc. 168, dez. 1982. p. 744-758.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CALASANS, José. **Canudos na literatura de cordel**. São Paulo: Ática, 1984.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. 9. ed. São Paulo: Global, 2001.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (A 1ª. edição da obra é de 1944).

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. **Antônio Conselheiro**: o santo guerreiro de Canudos. João Pessoa, PB: SEC/UFPB/FUNAPE, 1981. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/Cordel/27190>> Acesso em 25 de abril de 2018).

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Ática, 1995.

COBRA, Cristiane Moreira. Literatura popular e religiosidade: criatividade e hermenêutica em Patativa do Assaré. In: **Revista Último Andar**, n.º. 15. São Paulo: PUC, dez 2006, p. 29-48.

CURRAN, Mark Joseph. **História do Brasil em cordel**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.



HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. (A primeira edição da obra é de 1936).

ISAMBERT, François André. **Le sens du sacré: fête et religion populaire**. Paris: De Minuit, 1992.

KUNZ, Martine. **Cordel, a voz do verso**. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará, 2001. (Outras Histórias, 6).

LACERDA, José. **Jararaca, o cangaceiro que virou santo**. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/cordel/1981488>> Acesso em 25 de abril de 2018.)

MELO, Veríssimo de. Literatura de cordel: visão histórica e aspectos principais. In: LOPES, Ribamar. (Org.). **Literatura de cordel: antologia**. Fortaleza: BNB, 1982. p. 7-50.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. São Paulo: Girafa, 2004.

MOISÉS, Massaud. **A Criação literária: poesia**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

PEREIRA, João Batista. Alegorias da violência em A hora e a vez de Augusto Matraga. In: **Anais do XIII Congresso Internacional da ABRALIC – Internacionalização do Regional**. Campina Grande, PB: UFCG, 2013. (Versão eletrônica do texto disponível em: <[http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2013\\_1434412886.pdf](http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2013_1434412886.pdf)> Acesso em 20 de abril de 2018).

QUEIROZ, Doralice Alves de. **Mulheres cordelistas: percepções do universo feminino na literatura de cordel**. Dissertação de mestrado, UFMG, 2006, mimeo. (Versão eletrônica do texto disponível em <[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ALDR6WEK7J/disserta\\_\\_o.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ALDR6WEK7J/disserta__o.pdf?sequence=1)> Acesso em 05 de março de 2018.)

SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. In: **Revista Vozes**, v. 73, n. 4, ano 73, maio 1979. p. 10-30.

SILVA, Cássia Alves da. **Resíduos medievais do grotesco no cordel de metamorfose contemporâneo**. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UFC/Departamento de Literatura/Pós-Graduação em Letras, 2010. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp149673.pdf>>. Acesso em 20 de abril de 2018).

SILVA, Salete Maria. **A história de Joca e Juarez**. Juazeiro do Norte, CE: Sociedade dos Poetas Mau-Ditos, 2001-a. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://cordelirando.blogspot.com.br/2008/>>. Acesso em 20 de abril de 2018).

\_\_\_\_\_. **Agora são outros 500 – mentira tem perna curta**. Juazeiro do Norte, CE: Sociedade dos Poetas Mau-Ditos, 2000-b. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://cordelirando.blogspot.com.br/2008/>>. Acesso em 20 de abril de 2018).

\_\_\_\_\_. **Cordelirando**: site com antologia de textos em cordel da autora, s.d.-a. (Endereço eletrônico: <<http://cordelirando.blogspot.com.br>>. Acesso em 20 de abril de 2018).

\_\_\_\_\_. **Maria, Helena**. Juazeiro do Norte, CE: Sociedade dos Poetas Mau-Ditos, s.d.-b (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://cordelirando.blogspot.com.br/2008/>>. Acesso em 20 de abril de 2018).

\_\_\_\_\_. **Mulher, Amor não rima com AIDS**. Juazeiro do Norte, CE: Sociedade dos Poetas Mau-Ditos, 2000-a. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://cordelirando.blogspot.com.br/2008/>>. Acesso em 20 de abril de 2018).

\_\_\_\_\_. **O grito dos “mau” entendidos**. Juazeiro do Norte, CE: Sociedade dos Poetas Mau-Ditos, 2001-b. (Versão eletrônica do texto disponível em: <<http://cordelirando.blogspot.com.br/2008/>>. Acesso em 20 de abril de 2018).