



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ARIADINE MARIA LIMA NOGUEIRA

**O PADRE CÍCERO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CARIRIENSE:  
UMA ANÁLISE ATRAVÉS DO CORDEL NORDESTINO**

FORTALEZA

2013

ARIADINE MARIA LIMA NOGUEIRA

**O PADRE CÍCERO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CARIRIENSE:  
UMA ANÁLISE ATRAVÉS DO CORDEL NORDESTINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito obrigatório à obtenção do título de Mestra em Letras, na Linha de Pesquisa “Literatura Regional”.

**Orientador:** Prof. Dr. Stélio Torquato Lima

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- N71p Nogueira, Ariadine Maria Lima.  
O Padre Cícero e a construção da identidade caririense : uma análise através do cordel nordestino /  
Ariadine Maria Lima Nogueira. – 2013.  
129 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento  
de Literatura, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2013.  
Área de Concentração: Literatura Comparada.  
Orientação: Prof. Dr. Stélio Torquato Lima.
- 1.Literatura de cordel brasileira – Brasil,Nordeste – História e crítica. 2.Cícero,Padre,1844-1934.  
3.Mito na literatura. 4.Identidade social – Cariri(CE:Microregião). 5.Memória coletiva – Cariri  
(CE:Microregião). I.Título.

ARIADINE MARIA LIMA NOGUEIRA

**O PADRE CÍCERO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CARIRIENSE:  
UMA ANÁLISE ATRAVÉS DO CORDEL NORDESTINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito obrigatório à obtenção do título de Mestra em Letras, na Linha de Pesquisa “Literatura Regional”.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Stélio Torquato Lima (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. Carlos Jorge Dantas de Oliveira (1º Examinador)  
Faculdade Ateneu - FATE

---

Profa. Dra. Elizabeth Dias Martins (2ª Examinadora)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

A meu pai, que, mesmo além de suas forças, proporcionou-me o maior bem que poderia ter me deixado: minha educação.

## **AGRADECIMENTOS**

Em especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Stélio Torquato Lima, que, durante estes dois anos de convivência, sempre soube me guiar, com paciência e bom humor, durante as dificuldades que se afiguraram.

À minha mãe, Laélia Nogueira, pela dedicação e abnegação para me dar suporte quando meu foco estava quase que completamente direcionado a este trabalho.

À minha irmã Anízia Nogueira e ao meu cunhado Ronis Uchôa, pelo valioso auxílio, que, além dos constantes incentivos, incluiu a inestimável busca por fontes de pesquisa em Juazeiro do Norte.

Ao Capitão de Fragata Francisco Valcílio de Sales, por ter tornado minha jornada neste mestrado infinitamente mais simples, graças ao irrestrito apoio oferecido a mim em meu local de trabalho.

Ao ex-secretário de Turismo e Romarias de Juazeiro do Norte, José Carlos dos Santos, que, quando à frente da Secretaria, forneceu-me material de pesquisa de incalculável valor, sempre com muita simplicidade e presteza.

À amiga de todas as horas Kenia Queiroz, por todos os momentos em que não me deixou fraquejar, mesmo quando eu achava quase impossível continuar.

Aos professores Carlos Jorge Dantas de Oliveira e Elizabeth Dias Martins, por terem aceitado de forma tão gentil o convite para participar de minha Banca, contribuindo com valiosas sugestões.

À amiga Lorena Ribeiro, pela troca de experiências durante esse período, assim como pela generosa contribuição a este trabalho.

Por fim, a João Paulo Bezerra, por ter me mostrado um Cariri diferente, o qual escapava aos meus olhos de fortalezense; por causa disso, e apesar de tudo, serei sempre grata.

O Padre Cícero Romão  
que, com vocação celeste,  
foi, com direito e razão,  
o Apóstolo do Nordeste.  
Foi ele o teu protetor;  
trabalhou com grande amor,  
lutando sempre de pé.  
Quando vigário daqui,  
ele semeou em ti  
a sementeira da fé.

(Patativa do Assaré, *Saudação ao Juazeiro do Norte*)

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar como a figura do padre Cícero, enquanto promotor de uma identidade caririense, é representada em cordéis nordestinos. Como horizonte de investigação, a pesquisa parte da hipótese de que os cordéis nordestinos, contribuindo com a difusão de uma imagem mitificada do padre Cícero, contribuíram com a produção de referências com as quais os caririenses têm erigido sua autoimagem. Com base em discussões de teóricos como Stuart Hall, Claude Lévi-Strauss, Joël Candau e Maurice Halbwachs, entre outros, discorre-se aqui sobre aspectos ligados à formação de identidades, incluindo a importância da memória coletiva nesse processo. Essas considerações teóricas permitem uma análise mais objetiva dos cordéis selecionados como *corpus* de trabalho, através da qual se investigam, por exemplo, as estratégias empregadas pelos cordelistas com o objetivo de contribuir com a “canonização” popular do padre Cícero, incluindo-se aí a associação do sacerdote com Jesus Cristo. Nesse contexto, mostra-se como o cordel trabalha *pari passu* com uma memória coletiva, fomentando um imaginário que mitifica tanto a figura do padre Cícero quanto do Cariri, terra em que ele exerceu seu ministério pastoral e sua ação política.

**Palavras-chave:** Identidade – Memória – Mito – Cordel – Padre Cícero – Cariri



## ABSTRACT

This study aims at analyzing how the figure of Father Cicero, as a promoter of a Cariri identity, is represented in northeastern cordel literature. The research starts on the hypothesis that the northeastern cordel, by contributing to the spread of a mythologized image of Father Cicero, contributed to the production of references with which people from Cariri erected their self-image. Based on theorists such as Stuart Hall, Claude Lévi-Strauss, Joël Candau and Maurice Halbwachs, among others, this work discusses aspects of identity formation, including the importance of the collective memory in this process. These theoretical considerations allow for a more objective analysis of the cordels which were selected as the corpus of the work, through which it is investigated, for example, the strategies employed by the cordel authors with the aim of contributing to the popular "canonization" of Father Cicero, including therein the association of the priest to Jesus Christ. In this context, it is shown how the cordel works on a *pari passu* basis with a collective memory, encouraging an imaginary which mythicizes the figure of Father Cicero as well as of Cariri, where he exercised his pastoral ministry and his political action.

**Keywords:** Identity - Memory - Myth - Cordel - Father Cicero - Cariri

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	009
2 IDENTIDADE, MEMÓRIA E MITO NA LITERATURA DE CORDEL .....	015
2.1 Apontamentos para um Conceito de Identidade .....	015
2.2 As Dimensões Ideológicas da Memória e do Mito .....	021
2.3 Representações da Identidade e da Memória na Literatura .....	027
2.4 Identidade Nordestina, Memória e Mitificação na Literatura de Cordel .....	033
3 O PADRE CÍCERO E A IDENTIDADE CARIRIENSE NO CORDEL .....	051
3.1 Aspectos da Identidade Caririense .....	051
3.2 Fé e Trabalho: o Legado do Padre Cícero no Cordel .....	063
3.3 A Obra do Padre Cícero no Cordel .....	073
4 PADRE CÍCERO E CARIRI: MITIFICAÇÕES CORDELÍSTICAS .....	082
4.1 A Mitificação do Padre Cícero na Literatura de Cordel .....	082
4.2 A Canonização Popular e Cordelística do Padre Cícero .....	095
5 CONCLUSÃO .....	115
REFERÊNCIAS .....	119

## 1 INTRODUÇÃO

Ao chegar ao Cariri, região do sul do Ceará que compreende os municípios de Juazeiro do Norte, Crato, Barbalha, Santana do Cariri, Missão Velha, Jardim, Nova Olinda, Caririaçu e Farias Brito, o viajante depara-se com uma realidade em grande medida díspar da encontrada no restante do Estado. Já em seu aspecto geográfico, o Cariri se destaca de outras localidades cearenses devido à frequente cor verde de matas, como acentua Figueiredo Filho:

O Cariri é região sul do Ceará, situada ao sopé do Araripe. É irrigado, em grande parte, por dezenas e dezenas de fontes perenes, brotadas daquela serra que o separa de Pernambuco e causa principal da situação privilegiada, que sua natureza desfruta, em contraste com a natureza ressequida que o circunda. (FIGUEIREDO FILHO, 2010, p. 5).

É importante destacar, entretanto, que não é apenas no âmbito ecossistêmico que o Cariri se singulariza em relação ao seu entorno. No plano linguístico, por exemplo, é marcante a presença de alguns traços que distinguem a fala local, tornando-a, em alguns aspectos, mais assemelhada ao modo de falar característicos dos habitantes da faixa oriental do Nordeste (área compreendida entre os estados do Rio Grande do Norte e Sergipe)<sup>1</sup>. Ademais, evidenciam-se ali determinados costumes bem próprios aos habitantes da região, ganhando relevo a singular religiosidade dos caririenses. Essa característica, que marca o nordestino, de um modo geral, assume uma dimensão muito própria no Cariri, principalmente a partir do surgimento do padre Cícero. Todavia, mesmo antes do aparecimento do “sacerdote do Juazeiro”, o caririense se distinguia pelo fervor de sua religiosidade, como destaca Pinheiro (2010, p, 94): “Foi sempre muito religioso, ainda hoje o é, o povo do Cariri. Vive [...] a apelar para a misericórdia divina, no decurso de sua existência entremeada de épocas de fartura e felicidades e de misérias e morte”.

As peculiaridades geográficas e culturais que marcam o Cariri, importa destacar, têm um efeito direto na forma como os habitantes locais se autodefinem, principalmente a partir de uma percepção de si mesmos como pessoas diferentes daquelas que habitam as regiões circunvizinhas. O fato de o Cariri se configurar quase como um oásis em meio a regiões extremamente ressequidas, por exemplo,

---

<sup>1</sup> Essa discussão sobre as singularidades do falar caririense é discutida no tópico de abertura do segundo capítulo deste trabalho.

faz com que muitos habitantes dessa região não se julguem sertanejos. Ou seja, “Em virtude de certo orgulho nativista, talvez porque o termo sertão lhes dê a ideia de zona seca e estéril, [os caririenses] acham que sua terra, muito bonita e fértil, não deve incluir-se naquela designação”. (PINHEIRO, *Op. cit.*, p. 7).

Os habitantes do Cariri, portanto, reconhecem-se como indivíduos que compartilham uma identidade cultural específica, ou seja, expressam um sentimento de pertença a uma coletividade que compartilha patrimônios culturais comuns. Contribui para isso certo isolamento da região, uma vez que a imensa sombra da Chapada do Araripe termina por ensejar a ideia de que o Cariri se encontra separado do resto do estado, mantendo sua cultura mais preservada das mudanças, tal como se deu com os índios kariris, primeiros habitantes da região<sup>2</sup>. Nesse contexto, opera-se o fortalecimento da identidade do povo caririense, que se mostra orgulhoso de sua terra, de sua cultura e de suas raízes.

Por outro lado, levando-se em conta que uma identidade completa entre os membros de uma coletividade é apenas uma utopia, importa destacar que, historicamente, sempre houve embates entre os caririenses. Não raro, a luta pelo poder fez com que combates sangrentos fossem travados. No final do século XIX e início do século XX, especialmente, com a prática do cangaço disseminada pelo interior do Nordeste brasileiro, valia a lei do mais forte para afirmar a supremacia sobre a região.

Nesse contexto de disputas regionais, destacou-se o conflito entre o Crato e a vila do Juazeiro, localidade que originalmente lhe pertencia e que acabaria tendo mais progresso do que a cidade que lhe deu origem. As rusgas entre os habitantes dos dois locais, fomentada pelos embates memoráveis na imprensa local, levou à invasão armada dos juazeirenses à cidade daqueles que os impediam de obter a emancipação.

Certo ranço entre os cratenses e os habitantes de Juazeiro do Norte pode ser percebido ainda hoje. Nesse contexto, enquanto o Crato é visto como o detentor da tradição, Juazeiro representa a modernidade e, portanto, o progresso gerador de crescimento econômico. Todavia, embora certo desconforto ainda persista entre as duas maiores cidades do Cariri, é certo afirmar que o tempo se encarregou de encerrar certas rusgas, fazendo com que o povo da região procurasse a unificação

---

<sup>2</sup> Sobre essa questão, cf. PINHEIRO, Irineu. *O Cariri*. Fortaleza: UFC, 2010. A primeira edição da obra é de 1950.

em torno de um bem comum: o desenvolvimento da região em sua totalidade, o que, em última instância, traz benefícios a todos que nela habitam.

Como será destacado neste trabalho, o grande catalisador desse processo de integração entre os municípios caririenses foi o padre Cícero Romão Batista (1844-1934), o jovem sacerdote enviado para cuidar das almas dos pecadores que se encontravam entregues à própria sorte em Tabuleiro Grande. Em vida, e ainda mais depois de sua morte, o sacerdote acabou se tornando uma referência espiritual para todo o Cariri, ao mesmo tempo em que o culto da figura do padre tornou-se decisiva para o crescimento econômico local. Subjacente a tudo isso, a fé no *Padim* fortaleceu o orgulho daqueles que nasceram no mesmo solo de quem é tido como santo pelo povo. Em suma, torna-se claro o papel de relevo que a figura do padre Cícero assume no processo de consolidação de uma identidade comum entre os caririenses.

Dada a importância que a figura de Cícero detém no âmbito do processo de construção da identidade caririense, o presente trabalho se voltará para a análise da história e da vida do chamado “santo do Juazeiro”, tendo como recorte a forma como a trajetória desse personagem ganhou representação em cordéis nordestinos. Para este trabalho, portanto, também interessa analisar em que medida o cordel — texto que se erige na fronteira entre escrita e oralidade — contribui com o resgate e a perpetuação de uma memória coletiva, exercendo, assim, um papel de relevo enquanto instrumento de reflexão sobre a identidade de um dado grupo social.

Levando em conta essa premissa, o presente trabalho tem como objetivo analisar como a figura do padre Cícero, enquanto promotor de uma identidade caririense, é representada em cordéis nordestinos. Como horizonte de investigação, a pesquisa parte da hipótese de que os cordéis nordestinos, contribuindo com a difusão de uma imagem mitificada do padre Cícero, produziram referências com as quais os caririenses erigiram sua autoimagem.

Esta pesquisa, portanto, é de cunho marcadamente bibliográfico, estando fundamentada em uma perspectiva comparatista, na qual o cotejo entre cordéis e entre obras teóricas tem como horizonte de trabalho o enfrentamento de questões ligadas ao conceito de identidade — inserindo-se aí questões relativas à problemática da figurativização do “ser nordestino” —, sobre o Cariri e o padre Cícero; assim como e, principalmente, a abordagem da figura mitificada do “santo de Juazeiro”.

No curso das argumentações aqui desenvolvidas, algumas correntes teóricas foram particularmente importantes para o enfrentamento de questões que se afiguram complexas. De uma forma geral, essas correntes podem ser enfeixadas num rótulo bastante abrangente de Estudos Culturais<sup>3</sup>, aqui entendidos como constituintes de uma ciência social interdisciplinar que entrelaça os estudos literários com saberes ligados à História, a Etnologia, à Antropologia, à Sociologia, etc. É no âmbito dessa diretriz teórica, por exemplo, que o presente trabalho localiza o fundamento da identidade na malha histórico-cultural do indivíduo ou da coletividade, estando, portanto, dissociada de qualquer referente empiricamente verificável, como a cor da pele, o sexo e a faixa etária. Por essa razão, optou-se por autores cujas ideias se ancoram em uma percepção não-essencialista do conceito de identidade, merecendo destaque os nomes de Claude Lévi-Strauss, Stuart Hall, Zygmunt Bauman, Édouard Glissant e Zilá Bernd.

Semelhantemente, não evitando a discussão em torno de uma pretensa oposição entre o popular e o erudito, as discussões presentes neste trabalho de pesquisa se orientam por uma concepção em torno da cultura enquanto processo por meio do qual os significados e as definições são socialmente construídos e historicamente transformados. Nessa perspectiva, a expressão *cultura popular*, tomada como “uma prática própria de grupos subalternos na sociedade” (AYALA, 2002, p.9), configura-se como uma simplificação, tendo em vista que o conceito de povo não se justifica senão como chave hermenêutica, uma vez que se apresenta um sem-número de contradições, divergências e multiplicidades de olhares em meio aos vários grupos sociais que formam a base da pirâmide social. Dessa forma, entende-se aqui, junto com Stuart Hall (2002), que o fato de a cultura popular ter sido, por muito tempo, associada às questões da tradição e das formas tradicionais, o “tradicionalismo” tem sido interpretado, muitas vezes, como produto de um mero impulso conservador, esquecendo-se de que também se evidencia nessa preservação de valores da coletividade um interesse em afirmar a identidade de um dado grupo social.

---

<sup>3</sup> Os Estudos Culturais, cujas bases teóricas foram desenvolvidas principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra a partir da segunda metade do século XX, acham-se estreitamente ligados aos estudos pós-coloniais. Reunindo trabalhos desenvolvidos por nomes como Claude Lévi-Strauss, Raymond Williams, E. P. Thompson, entre outros, os Estudos Culturais deslocaram a análise da cultura da esfera elitista para um espectro mais amplo, incluindo o popular e as práticas cotidianas, “encarando-se a literatura como um instrumento privilegiado de comunicação social” (AUGEL, 2007, p. 32).

Como ferramenta teórica para a análise dos cordéis selecionados como *corpus* de pesquisa, que será efetivada particularmente no terceiro capítulo, será de grande importância a concepção da literatura de cordel enquanto *revanche poética*, desenvolvidos por Martine Kunz em seu *Cordel: a voz do verso*. Para a pesquisadora, embora pareça ser

[...] impossível conceber a literatura de cordel como um todo monolítico e catalogá-la como conservadora, alienada ou revolucionária [...] [pois] Multifacetada, é sua diversidade que seduz, muito mais que sua elaboração em sistema coerente e homogêneo [...], o poeta oferece ao seu público, através de seus versos, uma forma de *revanche poética*. (KUNZ, 2001, p. 61).

Há, portanto, um componente reivindicatório que preside a produção dos cordéis, o qual se formula como um “vetor de luta, que segue enviesado, em ziguezague, [...] [fazendo] da literatura de cordel um instrumento de afirmação dos valores do povo, os quais são encarnados nas protagonistas das histórias criadas no espírito inventivo dos autores”. (CARDOSO, 2003, p.44). O cordel traz, assim, uma visão a partir das margens, expressando um discurso que, de alguma forma, encena um desejo dos poetas populares de reverem criticamente o ponto de vista expresso pelas vozes dominantes.

Para que pudessem ser atingidos os objetivos previamente traçados para a consecução desta pesquisa, o trabalho foi dividido em três capítulos.

O primeiro, de feição predominantemente teórica, apresenta o resultado de uma revisão bibliográfica acerca de questões como identidade, memória e mito, conceitos fundamentais para as análises de cordéis que se efetivam nos capítulos seguintes desta pesquisa. Com base em discussões de teóricos como Stuart Hall, Claude Lévi-Strauss, Joël Candau e Maurice Halbwachs, entre outros, discorre-se aqui sobre aspectos ligados à formação de identidades, incluindo a importância da memória coletiva nesse processo. O capítulo se fecha com uma discussão sobre a forma como a literatura, e especificamente o cordel, tem dado formatação estética ao problema da identidade, da memória e do mito.

No segundo capítulo, são apresentadas as primeiras análises de obras em cordel. Antes, no entanto, alguns aspectos ligados à identidade cariense são analisados. A partir daí, passa-se a tratar sobre um dos traços marcantes do povo cariense: a religiosidade. É no âmbito dessa discussão que se examinam alguns

pontos relevantes da trajetória do padre Cícero Romão Batista, e principalmente, trata-se da importância do culto ao sacerdote como fator de desenvolvimento da região cariense. A abordagem de todas essas questões é acompanhada da apresentação e da análise de cordéis, demonstrando-se como os poetas populares discorreram sobre o legado deixado pelo *Padim*, principalmente em função de esse legado ter deixado referências para os carrienses se autodefinirem, ou seja, de erigem sua identidade.

Como uma continuidade e aprofundamento do referido capítulo, a terceira e última seção deste trabalho se ocupa da análise de como os cordelistas contribuíram para a sedimentação de uma imagem mitificada do padre Cícero. Amparando-se sempre em análises de trechos de cordéis sobre essa figura, discutem-se algumas estratégias empregadas pelos cordelistas com o objetivo de contribuir com a “canonização” popular do sacerdote, incluindo-se aí a associação do padre com Jesus Cristo. Nesse contexto, mostra-se como o cordel trabalha *pari passu* com uma memória coletiva, fomentando um imaginário que mitifica tanto a figura do padre Cícero quanto da terra em que ele exerceu seu ministério pastoral e sua ação política.



## 2 IDENTIDADE, MEMÓRIA E MITO NA LITERATURA DE CORDEL

### 2.1 Apontamentos para um Conceito de Identidade

A temática da identidade ocupa um lugar de relevo no âmbito das discussões acadêmicas da contemporaneidade, constituindo-se como objeto de análise das mais diversas áreas do conhecimento, incluindo a Sociologia, a Filosofia, o Direito e a Crítica Literária. Cada uma dessas áreas aborda o tema em foco de um ângulo próprio, o que explica a complexidade que essa discussão ganhou em nossos dias. Sobre isso, o sociólogo e teórico cultural jamaicano Stuart Hall afirma:

O próprio conceito com o qual estamos lidando, "identidade", é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas. (HALL, 2002, p. 89).

Nessa mesma linha de pensamento, Oliveira (2006), ao tratar sobre a questão no seminário intitulado "L'indentité", ocorrido em Paris, em 1977, organizado por Jean-Marie Benoist, e que teve como mentor intelectual Claude Lévi-Strauss, defende que, apesar de haver um título atrativo, o evento pouco contribuiu para a elucidação da questão sobre o qual se voltava, graças à multiplicidade das possibilidades incutidas no termo:

Viu-se, assim, que um mesmo termo, identidade, polissêmico por natureza, podia recobrir uma variedade de conceitos, cada um deles expressando um lugar definido no jogo de linguagem de suas respectivas disciplinas, fossem elas a lógica, a linguística, ou a própria etnologia. (OLIVEIRA, 2006, p.20).

Diante dessa multiplicidade de perspectivas que envolve a análise da discussão em torno do tema da identidade, Hélcion Ribeiro (1994) questiona a possibilidade de se quantificar os elementos que, teoricamente, definiriam a identidade de um povo. Nesse contexto, o autor assinala que há muito de intuição no trabalho do pesquisador que se consagra ao estudo do tema em foco:

O discurso sobre a identidade de um povo pode ser feito com o contributo da sociologia, da psicologia social, da antropologia, da economia e da

literatura. Muitas vezes alguns elementos são muito mais intuitivos que quantificáveis conforme os padrões que as ciências exigem. Se frente à ciência importa o quantificável, frente à realidade social isto nem sempre é suficiente. A questão se põe sobre a objetividade e a subjetividade. (RIBEIRO, 1994, p.22).

Aos pesquisadores que lidam com a questão em foco, portanto, cabe a tarefa de lidar com múltiplos olhares e perspectivas sobre o tema. Todavia, não é apenas a diversidade de abordagens que tornam difícil o trabalho de conceituar a identidade. Antes, uma série de contradições que presidem a própria natureza do termo já o torna avesso a conclusões definitivas e a definições precisas. Que se veja, por exemplo, o fato de que, embora a discussão sobre a identidade aponte, pela etimologia do termo<sup>4</sup>, para uma análise da igualdade, dialeticamente a reflexão sobre a diferença também se impõe. Ou seja: para que um indivíduo (ou um grupo social) possa se considerar igual a alguém, ele precisa, inicialmente, considerar-se diferente de outra pessoa. É nessa perspectiva que Kathryn Woodward argumenta que “As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. [...] A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença”. (WOODWARD, 2007, p.39-40).

Dessa forma, considera-se que a identidade seja um conceito relacional, fruto de uma construção social. Uma identidade depende, para existir, de algo fora dela: de outra identidade, de uma identidade que ela não é, que difere da sua própria, mas que dá condições para que ela exista. Ainda a esse respeito, Silva acrescenta que

[...] identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. Quando digo “sou brasileiro” parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. “Sou brasileiro” — ponto. Entretanto, eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres que *não* são brasileiros. (SILVA, 2007, p. 75).

O argumento de Silva, a propósito, aponta para outra contradição subjacente à discussão sobre a identidade: o fato de que esse conceito tanto se refere a um “eu”, quanto a um “nós”. Ou seja: a identidade se liga tanto à determinação dos traços que singularizam um indivíduo, quanto se vincula à identificação de fatores que irmanam uma dada coletividade. No cerne dessa discussão, observa-se que, ao

---

<sup>4</sup> A associação do conceito de identidade com a ideia de igualdade tem origem na origem etimológica do termo, uma vez que a palavra *identidade*, derivada do termo latino *identitate*, tem origem em *idem*, que significa originalmente “o mesmo”, “igual”, “semelhante”.

mesmo tempo em que os seres buscam se definir enquanto indivíduos, a condição gregária do ser humano levará sempre à busca do pertencimento a determinados grupos sociais. Nesse processo, há sempre um conflito entre nossa subjetividade, que inclui dimensões inconscientes do eu, e o que somos perante os grupos sociais. Dessa forma, como Woodward (2007) acrescenta, as posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades.

Encontrar uma unicidade da identidade é questão que se apresenta como delicada, tendo em vista que, além de um alcance aparentemente inatingível, essa unicidade ainda apresenta a contingência de que se devem levar em consideração as múltiplas identidades que os indivíduos hoje representam. Dizer que somos professores não impede que nos assumamos estudantes, mães, filhos, amigos. Achar essa unicidade torna-se especialmente complicado se considerarmos a velocidade com que as coisas mudam no mundo moderno, onde

Buscamos, construímos e mantemos as referências comunais de nossas identidades em movimento — lutando para nos juntarmos aos grupos igualmente móveis e velozes que procuramos, construímos e tentamos manter vivos por um momento, mas não por muito tempo. (BAUMAN, 2005, p.32).

Deve-se ainda levar em consideração a respeito da questão da identidade que a atribuição desta indica estreitas relações com a questão do poder, afinal,

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2007, p. 81).

Bauman (2005) acrescenta que essas relações de poder se tornam ainda mais cruéis quando percebemos que, em um polo dessas relações, os indivíduos estão confortáveis para efetuar a troca de identidades de maneira relativamente livre, escolhendo aquelas que lhes são mais convenientes de acordo com a situação. Entretanto, em outro polo, estão aqueles que tiveram negado o direito de escolha a uma identidade que lhes fosse mais adequada, com a qual pudessem efetivamente alcançar uma situação de relativa felicidade. Estes são forçados a conviver com uma identidade imposta por outros, e há ainda aqueles que pertencem

a uma esfera muito mais humilhante: a eles foi negado o direito de escolha de uma identidade e, pior, negada a possibilidade de reivindicar uma identidade diferente daquela que lhes foi imposta. Esses indivíduos são considerados membros de uma subclasse, à qual é negada *a priori* qualquer outra identidade que se possa ambicionar.

Por outro lado, sendo considerada a identidade dentro do prisma coletivo, deve-se levar em conta que a questão das identidades nacionais hoje se afigura como grande motivadora de debates. A ideia de que existe um caráter nacional, através do qual cada nação se individualiza das demais, vem se alterando no transcorrer do tempo e chega aos dias de hoje enfrentando uma crise que põe em xeque muitos conceitos já cristalizados.

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. [...] Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial (HALL, 2002, p. 47).

Como se observa, há sempre o fantasma de uma discutível essencialidade pairando nesse esforço de definição dos traços definidores da nacionalidade. Ou seja, segundo uma concepção essencialista, a identidade fica sendo entendida como algo ligado a referentes empiricamente verificáveis, tais como opção sexual, cor da pele, entre outros. Além disso, apoia-se na ideia de que haveria uma “natureza” ou “essência” *própria* do ser, por exemplo, uma “natureza” homossexual, negra etc. Seria possível dizer, então, que “uma definição essencialista da identidade ‘sérvia’ sugeriria que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características que todos os sérvios partilham e que não se altera ao longo do tempo” (WOODWARD, 2007, p. 12). Vê-se, assim, que o acolhimento de concepções essencialistas em torno da identidade, além de um equívoco, envolve sempre um risco, haja vista que

Admitir correlações imediatas entre características raciais ou geográficas, por exemplo, e a construção de uma determinada cultura, é não apenas cientificamente falso como ideologicamente perigoso e pode levar a conclusões racistas segundo as quais somente indivíduos pertencentes à raça X, ou o habitante da região Y, são capazes de produzir certos objetos culturais. (BERND, 2003, p. 16).

Apesar de extremamente combatida pela teorização recente acerca do problema identitário, é bastante frequente que a identidade envolva

[...] reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável. Algumas vezes essas reivindicações estão baseadas na natureza; por exemplo, em algumas versões da identidade étnica, na “raça” e nas relações de parentesco. Mais frequentemente, entretanto, essas reivindicações estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado, na qual a história é construída ou representada como uma verdade imutável. (WOODWARD, 2007, p.13-14).

Não é à toa, assim, que o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1981), opondo-se à concepção essencialista, propõe uma dissociação da identidade de qualquer referente empiricamente verificável, situando o fundamento da identidade na malha histórico-cultural do indivíduo ou da coletividade. Nessa perspectiva, a concepção de identidade que Lévi-Strauss abraça é a mesma de Renato Ortiz, para quem o referido conceito “não se situa junto à concretude do presente, mas se desvenda enquanto virtualidade, isto é, como projeto que se vincula às formas sociais que a sustentam” (ORTIZ, 1986, p.138).

Em termos metodológicos, portanto, as proposições teóricas que se opõem ao entendimento essencialista da identidade percebem este conceito como algo que se apoia na diversidade, e não na unidade. Ou seja, a percepção não-essencialista afirma que “A identidade é um conceito que não pode afastar-se do de *alteridade*: a identidade que nega o outro permanece no mesmo [...] [uma vez que] “A consciência de si toma sua forma na tensão entre o olhar sobre si próprio — visão do espelho, incompleta — e o olhar do outro ou do outro de si mesmo — visão complementar” (BERND, 2003, p. 17). Nessa perspectiva, a alteridade se coloca como um contraponto das atitudes etnocêntricas, através das quais a cultura do “outro” é analisada a partir dos valores defendidos pelo grupo do interpretante.

Aplicada ao problema da identidade nacional, a visão não-essencialista da identidade leva a questionar o “caráter nacional” a partir da ideia de que muitos padrões de comportamento tendem a variar conforme o tempo. Sendo assim, ao mudarem esses padrões, haveria a possibilidade da definição de uma identidade única? Além disso, deve-se levar em consideração que, dentro de uma mesma nação, é possível encontrar inúmeras características diferentes entre seus habitantes:

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (HALL, 2002, p. 59).

Tendo em vista o que foi mencionado, Ribeiro (1994, p.21) afirma que “a identidade nacional que se veio propondo oficialmente entrou em crise. A crise, pode-se dizer, surgiu com a emergência dos pobres, dos movimentos populares e da atenção dos cientistas e literatos”. Não se quer dizer com isso que a ideia de nação não tenha valor, mas a velocidade da comunicação nos dias atuais, a grande mobilidade, a “diáspora” — no entendimento de Stuart Hall — coloca em xeque muitos dos conceitos que eram tidos como certezas imutáveis até a primeira metade do século XX. A partir da segunda metade desse século, percebe-se a reconfiguração de

[...] um mundo que não pode mais ser contido dentro dos limites das “nações” e “Estados-nações”, como estes costumavam ser definidos, tanto politicamente, ou economicamente, ou culturalmente, ou mesmo, linguisticamente. Essa história verá “Estados-nações” e “nações” ou grupos primariamente étnico-linguísticos, antes retrocedendo, resistindo a, se adaptando a, sendo absorvidos ou deslocados pela nova reestruturação supranacional do planeta. Nações e nacionalismo estarão presentes nessa história, mas em papéis subordinados e, muito frequentemente, menores. (HOBSBAWM, 1990, p. 214).

A conclusão a que muitos chegam hoje, como resposta a esse questionamento, é que muitas diferenças entre os povos se sustentam apenas no plano do estereótipo, somente no nível da superfície, tendo sido construídas através de métodos artificiais e por contingências socioeconômicas e históricas, as quais a contemporaneidade se encarrega cada vez mais de homogeneizar.

Há, portanto, o estabelecimento de uma nova configuração global, em que se percebe que, apesar de as identidades nacionais ainda permanecerem fortes, especialmente no que diz respeito a elementos como direitos legais e de cidadania, as identidades locais, regionais e comunitárias têm se tornado cada vez mais importantes.

## 2.2 As Dimensões Ideológicas da Memória e do Mito

No processo de construção e afirmação da identidade, seja individual ou coletiva, a questão da memória detém um papel de relevo. Isso se dá porque a memória presentifica constantemente o passado, assentando nas origens do indivíduo ou do grupo as bases que explicam o modo de ser e de ver o mundo. No caso coletivo, a força da tradição se impõe como uma forte referência para afirmar os costumes do grupo social. Esse vínculo entre memória e identidade, a propósito, tem sido acentuado por vários pesquisadores, os quais

[...] insistem igualmente sobre os laços fundamentais entre memória e identidade e sobre o fato de que é a memória, faculdade primeira, que alimenta a identidade.

Se identidade, memória e patrimônio são “as três palavras-chave da consciência contemporânea” — poderíamos, aliás, reduzir a duas se admitimos que o patrimônio é uma dimensão da memória —, é a memória, podemos afirmar, que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade.

Para Anne Muxel, o trabalho da memória atua na construção da identidade do sujeito, é o “trabalho de reapropriação e negociação que cada um deve fazer em relação a seu passado para chegar a sua própria individualidade”. Igualmente, Isac Chiva, ao definir identidade como “a capacidade que cada um tem de permanecer consciente de sua vida através das mudanças, crises e rupturas”, enraíza igualmente a identidade em um processo memorial. Nesse sentido, Isa Chiva e Anne Muxel são fiéis a Maurice Halbwachs, que lançou e explorou metodologicamente esse campo de pesquisa. (CANDAU, 2012, p. 16).

A memória, que pode ser definida como a capacidade de adquirir (aquisição), armazenar (consolidação) e recuperar (evocar) informações disponíveis, encena a luta humana contra a morte, na medida em que o esquecimento é também uma forma de apagamento da existência. É nesse sentido que Marilena Chaui afirma que a “memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais” (CHAUÍ, 1995, p. 138). A impossibilidade de reviver o passado, entretanto, é relativizada por Candau (2012), uma vez que este argumenta que

A memória nos dará esta ilusão: o que passou não está definitivamente inacessível, pois é possível fazê-lo reviver graças à lembrança. Pela retrospectiva o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi numa nova imagem que poderá talvez ajudá-lo a encarar sua vida presente. De acordo com Santo Agostinho, “o espírito é a memória

mesma". Buñuel dizia que era preciso perder a memória, ainda que parcialmente, para se dar conta de que é ela que "constitui a nossa vida". O conhecimento de si, observa Jean-Yves Lacoste, "leva consigo, necessariamente, os caminhos de uma memória de si mesmo". *Mnemosyne*, a "chave da consciência", é portanto, uma fonte primordial para o que chamamos de identidade: "*Memory make us, we make memory*". (CANDAUI, 2012, p. 15-16).

Discordâncias à parte, é importante lembrar que vários autores renomados, reconhecendo a importância que a memória detém nesse processo de luta contra o esquecimento e a morte, já se aplicaram ao estudo dessa habilidade humana. Henri Bergson (1859-1941), por exemplo, publicou, em 1896, *Matéria e memória*. Nessa obra, o filósofo francês, centrando-se na análise do indivíduo que rememora, vê a memória como forma de orientar as ações presentes, evitando os erros pretéritos. Nessa perspectiva, o autor vê como função precípua da memória "evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil" (BERGSON, 1990, p.187).

Os críticos da obra em foco destacaram o equívoco de Bergson em não perceber a memória como um fenômeno social. É nesse sentido que Ecléa Bosi acentua que, nas pesquisas de Bergson, falta "um tratamento da memória como fenômeno social" (BOSI, 1994, p. 54). Ademais, influenciado por uma visão idealista, procura mostrar que o passado se conserva inteiro e independente no espírito. Além disso, advoga que o modo próprio de existência da memória seria inconsciente.

Seguindo uma trilha em tudo oposta à de Bergson, Maurice Halbwachs (1877-1945) publica, em 1925, a obra *A Memória coletiva*. Nesse trabalho, Halbwachs advoga que toda memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, tendo em vista que todas as lembranças são sempre constituídas no interior de um dado grupo social. Dito de outro modo: as ideias, os sentimentos e as percepções do indivíduo sempre têm sua origem na coletividade em que a pessoa pertence.

Numa apreciação da obra de Halbwachs em foco, Ecléa Bosi (1994) dá destaque à importância da coletividade sobre a memória do indivíduo. Ou seja, a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo (Cf. BOSI, 1994, p. 54).



Aspecto interessante na análise que Halbwachs efetua em torno da memória, acentuando a grande diferença de seus estudos em relação ao pensamento de Bergson, diz respeito ao fato de que o sociológico francês percebe a lembrança como uma recriação do passado, uma vez que o presente sempre interfere na forma como as coisas pretéritas são recuperadas. Ou seja,

[...] a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. (HALBWACHS, 1990, p. 75-6).

Portanto, Halbwachs defende o pressuposto de que as crenças sociais, ao mesmo tempo em que se articulam com o passado, pois são tradições e lembranças coletivas, também dialogam com o presente, uma vez que são igualmente convenções e ideias que regem e dão identidade ao grupo social. O passado não chega até nós, assim, senão como reconstrução formulada a partir das referências do presente. Dessa forma, ao contrário de Bergson, que considera que o espírito conserva em si o passado na sua inteireza e autonomia, Halbwachs dá relevo às instituições formadoras do sujeito. É a partir dessa premissa, que Halbwachs dá ênfase mais aos "quadros sociais da memória" do que à memória propriamente dita.

Outra questão importante que Halbwachs traz na obra em foco é a oposição entre memória histórica e memória coletiva. Para o autor, a primeira diferença entre essas duas formas de memória tem a ver com a abrangência dos fatos que elas registram: enquanto a primeira se atém apenas às lembranças que interessam a uma pequena coletividade, a segunda trata de guardar eventos que interessam a estratos sociais muito mais amplos, como uma nação, por exemplo. A partir daí, Halbwachs lembra que a memória coletiva está sempre comprometida com sobrevivência do grupo social, enquanto a memória histórica encontra-se pautada na síntese teoricamente não ideologizada dos grandes acontecimentos da história de uma nação. Nessa perspectiva, Halbwachs advoga que "a história começa somente do ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito" (HALBWACHS, 1990, p.85). Decorre daí que a memória coletiva, não raro, se vale do relato oral, o qual é transmitido de geração a geração. Já a memória histórica se

vale obrigatoriamente do registro escrito e de outras evidências e/ou objetos que comprovam os dados do passado.

Se, por um lado, Halbwachs acerta em ver que a memória coletiva é sempre marcada pela ideologia, uma vez que está diretamente vinculada com um dado grupo social, por outro, sua percepção do relato histórico como algo despido de ideologias não se sustenta no cenário contemporâneo, em que as minorias tradicionalmente silenciadas pela historiografia começam a rever a versão apresentada pelos setores hegemônicos. Ou seja: a forma como a História foi sendo escrita oculta um sem-número de motivações escusas de setores que quiseram sustentar seu ponto de vista como o único válido.

Sem aprofundar essa questão, tendo em vista não ser esse o ponto fundamental que rege a presente pesquisa, importa lembrar que os grupos dominantes sempre procuram impor sua visão de mundo aos indivíduos e/ou grupos dominados. Nesse processo, muitas vezes a imposição de novos valores vem acompanhada de um esforço do dominador que visa apagar da memória coletiva do grupo dominado algumas lembranças que vão contra o ideário do invasor. É o que demonstra Alfredo Bosi, em *Dialética da colonização* (1995), ao referir-se à prática dos colonizadores do Novo Mundo de impor aos aborígenes americanos o culto dos santos e dos heróis europeus. Dessa forma, o autor mostra que a

[...] colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do [étimo latino] *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crentes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer. Mortos bifrontes, é bem verdade: servem de aguilhão ou de escudo nas lutas ferozes do cotidiano, mas podem intervir no teatro dos crimes com vozes doridas de censura e remorso. (BOSI, 1995, p. 15).

Para que se tornasse mais fácil a absorção das novas memórias pelos índios, como explica Bosi, coube ao colonizador desacreditar os heróis e as práticas dos silvícolas. Nessa perspectiva, a ação catequizadora jesuítica mostrou-se tão nociva quanto a truculência armada dos colonos, uma vez que as práticas sacerdotais foram marcadas pela demonização dos costumes, dos deuses e dos heróis indígenas:

As flechas do sagrado cruzaram-se. Infelizmente para os povos nativos, a religião dos descobridores vinha municiada de cavalos e soldados,

arcabuzes e canhões. O reencontro não se travou apenas entre duas teodiceias, mas entre duas tecnologias portadoras de instrumentos tragicamente desiguais. O resultado foi o massacre puro e simples, ou a degradação com que o vencedor pode selar os cultos do vencido. (BOSI, 1995, p. 72).

A referência aqui feita à catequese jesuítica, a propósito, permite que se levante outra questão importante ligada à memória coletiva: o papel que os ritos detêm na fixação daquilo que não deve ser esquecido pela coletividade. O que é a missa senão a encenação de uma memória? E, entre os nomes e acontecimentos que não devem ser esquecidos, o culto cristão tem exatamente na morte de Jesus Cristo na cruz o principal motivo dos ritos constantemente repetidos. Não é demais lembrar, a esse propósito, que foi o próprio Jesus que, após repartir o pão entre os discípulos, afirmou: “Isto é o meu corpo dado em favor de vocês; façam isto em memória de mim” (Lucas, 22:19). Todo rito, portanto, é um trabalho de avivamento da memória que não deve ser esquecida, pois alimenta a coesão do grupo social.

E é de acordo com os sistemas simbólicos que são atribuídos valores a elementos que, em outras sociedades, podem ter significados absolutamente diferentes. Tome-se como exemplo o caso de Barbalha, uma cidade do interior do Ceará, mais precisamente localizada na região do Cariri. Todos os anos, uma multidão aglomera-se no município para festejar Santo Antônio com uma celebração que envolve a retirada de um mastro, previamente escolhido e preparado, de uma localidade situada a alguns quilômetros da cidade. Assim a festa tem início: quando os homens devotos chegam à cidade já apinhada carregando nos ombros esse mastro (um tronco enorme e pesadíssimo).

O Pau da Bandeira, como é conhecido, é alvo, durante o percurso até a frente da Igreja Matriz de Santo Antônio — onde permanecerá fincado com a bandeira do padroeiro para simbolizar que a cidade está em festa — do especial interesse por parte das mulheres solteiras, que possuem a crença de que, ao tocá-lo, conseguirão casar-se rapidamente. Esse tronco só é considerado sagrado porque foi simbolizado e representado dessa forma, corporificando normas e valores de uma sociedade que ainda valoriza muito a instituição do casamento. Em outras comunidades (ou até mesmo, em outras situações dentro da mesma comunidade) um tronco pode não apresentar-se como algo sacralizado.

Outro aspecto importante ligado a essa relação entre memória e identidade tem a ver com a sedimentação dos mitos, incluindo aqueles ligados às origens. Dar

ao grupo social uma origem heroica, sagrada ou épica, por exemplo, é uma das principais motivações desse esforço de construção de mitos. Os gregos e os romanos, por exemplo, procuraram situar junto aos deuses a origem de seus povos, como se observa através da leitura das epopeias *Ilíada*, *Odisseia* e *Eneida*. Os antigos hebreus, da mesma forma, se autoproclamavam como povo de Deus, como nação eleita.

Percebe-se, assim, o quanto é interessada a ação de lembrar. Principalmente em termos coletivos, procura-se reter apenas aquilo que vem glorificar os heróis da tribo, tentando-se minimizar ou mesmo apagar aquilo que põe esses heróis em contradição, pois o mito mostra-se sempre avesso às contestações. Não é à toa que Chicó, personagem do *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, respondia simplesmente a quem questionava suas histórias: “Não sei não. Só sei que foi assim”. A seletividade e o esquecimento, portanto, estão presentes no processo da memória.

No plano individual, observa-se igual esforço (ainda que muitas vezes inconsciente) no intuito de filtrar as lembranças. Do ponto de vista psicanalítico, o esquecimento não é visto como um fenômeno passivo ou uma simples deficiência do organismo. Ou seja,

[...] por um curtíssimo espaço de tempo temos algo que se assemelha a uma memória fotográfica, mas isso dura apenas uma questão de minutos. Esta fase específica é muito, muito breve, e então o processo de seleção organiza a memória e estabelece espécies de vestígios duráveis, por meio de um processo químico. (THOMPSON, 1972, p. 5).

As lembranças que "incomodam" são expulsas da consciência, mas continuam atuando sobre o comportamento no inconsciente. Portanto, selecionar ou esquecer são manipulações conscientes ou inconscientes, decorrentes de fatores diversos que afetam a memória individual. Assim, como a pausa é valiosa na pauta musical, os silêncios também têm sua função na grande orquestração da memória. Entre outras manifestações, eles se evidenciam nas lacunas presentes em todas as narrativas míticas, mostrando outra vez mais a ideologia da memória, uma vez que, não raro, o esquecimento é uma forma de driblar as contradições que todo mito encerra.

### 2.3 Representações da Identidade e da Memória na Literatura

Dada a importância do papel que a identidade e a memória detêm para os indivíduos e para os grupos sociais, pode-se compreender a razão pela qual esses dois temas tornaram-se tão frequentes no âmbito literário. Em relação à memória, por exemplo, não são poucos os títulos de obras literárias que já anunciam o interesse dos autores em tratar essa questão. Entre os vários exemplos que se poderia citar, vale registrar os seguintes títulos: *Memória de minhas putas tristes* (Gabriel García Márquez, 2004); *Memorial de Aires* (Machado de Assis, 1908); *Memorial de Maria Moura* (Raquel de Queirós, 1992); *Memórias de um gigolô* (Marcos Rey, 1968); *Memórias de um sargento de milícias* (Manuel Antônio de Almeida, 1852); *Memórias de uma gueixa* (Arthur Golden, 1997); *Memórias do cárcere* (Graciliano Ramos, 1953); *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Machado de Assis, 1881); *Lembranças da meia-noite* (Sidney Sheldon, 1990); *Recordações da casa dos mortos* (Dostoievski, 1862); *Recordações do escrivão Isaías Caminha* (Lima Barreto, 1909), etc.

Em relação à temática da identidade, pode-se dizer que, via de regra, as obras literárias descrevem para os leitores as nuances do modo de ser e de ver o mundo que são próprios das personagens. Nesse sentido, a discussão sobre a identidade já se formula através do retrato, pelos narradores, dos indivíduos que fazem os enredos dos textos se movimentarem. O mesmo se poderia dizer das obras que, numa linha mais abrangente, se voltam para a descrição de um grupo social, incluindo-se aí, naturalmente, a visão de mundo (ou a versão de um dado acontecimento) de uma minoria ou de um setor marginalizado. Na literatura africana, por exemplo, em geral predomina ainda um esforço de mostrar o ponto de vista dos antigos colonizados em relação ao que foi o processo de invasão do continente pelas potências europeias ao longo dos últimos cinco séculos.

A questão da relação colonizador/colonizado, a propósito, é fundante da literatura brasileira, pois o Romantismo, escola que se seguiu imediatamente à nossa autonomia política, fez do tema da identidade nacional um objeto constante de representação nacional. Ou seja: os escritores românticos, ansiosos por lançar as bases para a gestação de um caráter nacional brasileiro, procuraram realizar a árdua tarefa de fixar no imaginário coletivo a ideia de um mito fundador, o qual pudesse dar a sedimentação necessária a uma unidade brasileira. A figura do índio

passou a ser bastante retratada nas obras dos escritores românticos, em especial, nas de José de Alencar, autor especialmente interessado na missão de dar ao Brasil elementos simbólicos necessários para que o povo que aqui morasse passasse a se reconhecer efetivamente como *brasileiro*. É assim que a Índia Iracema une-se ao colonizador Martim, união que representa o encontro e a harmonização de realidades diferentes, mas que podem produzir algo novo e bom. Dentro desse projeto, também, é que o índio Peri apresenta características mais próximas de um cavaleiro medieval, disposto a salvar a qualquer custo a mocinha Ceci.

Tais personagens, fortemente influenciados pelo imaginário europeu, proporcionavam inegavelmente um senso de identificação da sociedade letrada acostumada a uma literatura moldada por padrões já rigidamente fixados, mas apresentavam algo novo na medida em que forjavam uma memória coletiva e um senso de pertencimento a uma nação. Alencar, inclusive, embora tenha se destacado nesse projeto nacional por alçar a figura do indígena a um novo patamar, não se ateve em seu propósito a só trabalhar com essa imagem. É notório seu esforço de realçar que nosso país ia muito além do que os habitantes das grandes metrópoles conheciam, como pode ser percebido através de obras como *O Sertanejo* e *O Gaúcho*.

Embora, nos dias de hoje, possam parecer em certa medida ingênuas as iniciativas dos escritores românticos, deve-se levar em consideração que tais intelectuais vinham de um período que não serviu de modo significativo para auxiliar na construção de uma identidade nacional. Ademais, ainda estavam imersos em uma época em que a organização social estava firmemente assentada na diferença e na exclusão. Seus trabalhos, embora tenham sido de grande valia dentro de um projeto maior, também acabaram por mascarar essa realidade que, na verdade, mostrava uma grande disparidade entre o que se pretendia e o que se era.

Se era importante fomentar a ideia de uma união nacional, realizar a conciliação dessa ideia com os princípios escravocratas e de grande exclusão social era algo que se afigurava como tarefa quase impossível. O índio nobre, herói; o sertanejo livre e feliz acabavam realmente por pertencer a uma dimensão essencialmente mítica, quando, na realidade, viviam em uma realidade de completa subordinação a uma classe dominante que tinha como principal preocupação, na verdade, amealhar riquezas e não distribuí-las.

Os próprios leitores das obras literárias já eram, por si só, pessoas privilegiadas dentro desse tipo de sociedade. O acesso à leitura, como se sabe, não era facultado a todos, e os excluídos, a quem seria interessante verem-se representados, não tinham acesso a essas manifestações. E mesmo que as vissem, certamente achariam muito estranho terem sido apresentados de uma forma tão diferente daquela com a que estavam acostumados a viver.

Embora com suas contradições, o movimento do Romantismo foi de suma importância dentro desse processo de tomada de uma consciência nacional. Seguindo-se a ele, surgiu o Realismo, movimento que acabou por ensejar uma visão pessimista do povo brasileiro. Dando especial ênfase à influência do meio e da raça para o desenvolvimento e o progresso de um povo, focando-se no cientificismo e na ideia do evolucionismo, segundo a qual, haveria uma “evolução linear da história humana, cujo ponto final seria a sociedade do século XIX” (LEITE, 2007, p. 241), autores como Sílvio Romero buscaram demonstrar que o meio e a raça determinariam a história humana, sendo superior a raça branca, e inferiores as outras, que compunham em grande medida o painel dos habitantes do Brasil, que padeceria, portanto, de um grande problema: teria uma *inferioridade racial* que impediria o seu progresso como país.

Essa ideia perdurou até os anos 1950 e foi responsável pela geração de uma série de preconceitos que se avolumariam, culminando na sedimentação de uma forte imagem estereotipada de grupos como os nordestinos.

Embora tenhamos, nesse período que se segue à época Romântica, uma fase significativa em que muitos teóricos permanecem presos à ideia de uma influência inequívoca do meio e da raça sobre o desenvolvimento do povo brasileiro, não se pode generalizar afirmando-se que não houve vozes dissonantes dentro desse painel. Uma delas, e talvez a mais representativa, mostra-se na figura de Gilberto Freyre, que, ao publicar sua obra *Casa-Grande & Senzala*, a qual aparece trazendo posturas dissonantes ao determinismo que se mostrava em outros teóricos, apresenta outra proposta para que a história brasileira seja analisada.

Freyre defende a desvinculação de pressupostos raciais como elementos determinantes para o progresso ou não de um povo, preferindo sugerir, em vez da noção de raças superiores e inferiores, a ideia de uma genética familiar e não racial. Entretanto, também percebe o Brasil de sua época “como forma de decadência, de deturpação de formas autênticas” (LEITE, 2007, p. 374), por identificar, no

movimento modernista que se seguiu às concepções realistas até então reinantes, uma tentativa de transformar as práticas aqui adotadas em um simulacro das realizadas na Europa.

Freyre chama de modernistas todos os intelectuais e as práticas culturais que tendem a transformar o Brasil numa área subeuropeia de cultura e ocidentalizar seus costumes. Fazendo uma distinção entre os termos moderno e modernista, Freyre considera o seu regionalismo moderno, mas não modernista, no sentido de uma reificação de um instante da modernidade. Para ele, moderno era apenas mudança de forma, embora defendesse a manutenção dos mesmos conteúdos. A cultura brasileira devia integrar não apenas o elemento europeu, mas o extraeuropeu, como já fizera Portugal, um povo não apenas mestiço na raça, mas na cultura; um povo ponte entre o Ocidente e o Oriente, a África e a América. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p.104).

Embora o pensamento freyriano — cuja obra *Casa Grande & Senzala* foi a princípio publicada em 1933 — considerasse o movimento modernista como algo que procurasse apenas assimilar conceitos estrangeiros, em um processo que acabaria por descaracterizar o que seria o *Brasil real*, das tradições, fato é que, nesse momento da história do Brasil, começou a surgir uma consciência diferenciada em relação à questão da identidade do brasileiro, havendo uma preocupação em não mais exclusivamente copiar modelos europeus, como aconteceu na fase imediatamente posterior à colonial, e também fugindo do pessimismo apregoado pelas noções impostas por um realismo essencialmente determinista.

Como o Modernismo foi um movimento que apresentou muitas vertentes diferenciadas, pode se tornar difícil indicar uma postura única em relação ao pensamento identitário brasileiro a essa época. Dante Moreira Leite (2007), entretanto, aponta que “se fosse necessário indicar uma atitude mais caracteristicamente modernista, esta seria provavelmente de otimismo, de aceitação da pátria tal qual como ela é, de ridicularização dos que pretendiam vê-la com olhos europeus” (LEITE, 2007, p.343-344). Fica evidente, portanto, a delicadeza da situação que se afigurou aos modernistas: conquanto não negassem a influência estrangeira, as imagens desta terra procuravam ser divulgadas, incorporadas ao panorama artístico da época. Esse delicado equilíbrio obviamente provocava ressalvas, pois era muito fácil que fossem acusados de valorizarem apenas o que era de fora, em um momento em que as expressões do Regionalismo ganhavam



grande destaque. A esse respeito, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011, p. 69) explica que

O que o modernismo fez foi incorporar o elemento regional a uma visibilidade e dizibilidade que oscilavam entre o cosmopolitismo e o nacionalismo, superando a visão exótica e pitoresca naturalista. Esses elementos são trabalhados ora para destruir sua diferença, ora para ressaltá-la, apagando aquela distância produzida pelo olhar europeizado. Entrando em empatia com o dado regional para diluí-lo ou integrá-lo a um discurso, a um texto e a uma imagem que os resgatasse como signos livres e soltos de suas antigas espacialidades, dos antigos territórios a que pertenciam. O cacto, por exemplo, passa a ser um signo de brasilidade, do primitivismo, da aspereza da nossa realidade social, nos quadros de Tarsila do Amaral, surgindo em paisagens que nada têm a ver com as paisagens naturais da caatinga onde é predominante.

Afigurava-se a intenção de unir duas realidades díspares, criar uma realidade nova, fruto dessa união, um “filho” que viria a ser o resultado da gestação de uma nova identidade para o Brasil, com a qual o brasileiro pudesse facilmente se relacionar, visto que ele também era, nesse momento, um ser híbrido, especialmente — e talvez essencialmente — nos meios urbanos, onde a possibilidade de mobilidade social era mais acentuada.

Era época de transformação rápida nas cidades, com o advento de inovações tecnológicas que mudaram de forma radical a vida de uma sociedade de caráter até então essencialmente agrário. É nesse contexto que aparece a figura de Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, apresentado por Mário de Andrade como uma mistura de elementos da mitologia indígena e de percepções folclóricas da Amazônia e do resto do país. Nessa obra, o autor sintetiza preceitos do Modernismo, como a assimilação sem xenofobia do que viesse de fora do país, adequando o que fosse interessante e desprezando o que não se adequasse à nossa realidade — misturando, adequando: recriando.

Uma corrente de pensamento existente nesse período apregoava, porém, que existiriam sim raízes verdadeiras do Brasil, e que essas não precisariam ser inventadas, mas tão somente descobertas. Essas raízes poderiam ser encontradas no interior do país, pois o Brasil urbano estaria suficientemente contaminado de influências estrangeiras para que fosse possível discernir o que seria a verdadeira essência do povo brasileiro, qual seria a sua verdadeira e genuína identidade. O interior, preservado das alterações que as faixas litorâneas recebiam — dada a

facilidade de maior contato com o que vinha de fora do país —, conseguiria guardar de forma mais genuína quaisquer que fossem os costumes reais de um povo.

O Regionalismo disseminado no século XIX, entretanto, priorizava as concepções naturalistas de análise, dando especial enfoque às influências do meio, da natureza e da raça para determinar as diferenças existentes entre os diferentes espaços do país. Nesse contexto, insere-se, por exemplo, o trabalho de Euclides da Cunha, que, interessado em descrever qual a real situação apresentada em Canudos, dirigiu-se ao sertão de Pernambuco para narrar o conflito que se afigurava sob a liderança de Antônio Conselheiro.

Lançado em 1902, a sua obra *Os Sertões* revela para um público leitor em grande medida desconhecedor daquela parte do Brasil, uma região nova e também uma maneira diferente de fazer a interpretação da realidade nacional. Utilizando, porém, critérios deterministas em seu texto, procura explicar os comportamentos observados atribuindo-os a critérios naturais.

No novo Regionalismo surgido na década de vinte, entretanto, consegue ser percebido que as teorizações refletem as diversas formas de perceber os espaços existentes nas mais diversas partes do Brasil. É um movimento que, embora não trabalhasse com os fortes preconceitos apregoados pelas concepções deterministas, acabava por ainda fundamentar-se em ideias estereotipadas, através das quais a noção de Nordeste foi gestada.

Pode-se afirmar que esse tipo de visão determinista, na realidade, nunca foi completamente abandonada, e, assim como nos anos de 1920 ainda era facilmente percebida, nos dias de hoje, essa postura continua a ser encontrada em nosso cotidiano. A esse respeito, Darcy Ribeiro defende que

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão. Essa visão deformada é assimilada também pelos mulatos e até pelos negros que conseguem ascender socialmente, os quais se somam ao contingente branco para discriminar o negro-massa. (RIBEIRO, 2006, p. 204).

Paralelo ao movimento do Regionalismo ou, ainda, inserindo-se nesse contexto, durante o período da Primeira República (1889-1930), houve ainda o “aparecimento não só dos regionalismos literários [...], mas também do *estadualismo*, isto é das reivindicações estaduais no plano econômico, político e intelectual” (LEITE, 2007, p.306). Tal postura reforça ainda mais a situação em que se encontravam politicamente distribuídas as diversas regiões do Brasil: quase sem comunicação entre si, era mais interessante fomentar, muitas vezes, um desenvolvimento regional do que propriamente nacional.

Essa opção pelo regional, no entanto, frequente põe em relevo as fragmentações do todo nacional. Dessa forma, instaurando-se um cenário de disputas regionais, os estereótipos tornam-se armas a serviço dos que detêm a hegemonia. Nesse processo, o Nordeste se tornou alvo de vários discursos preconceituosos, questão que, como será mostrado a seguir, despertou nos poetas populares nordestinos um sentimento ainda mais forte de orgulho por suas origens.

#### **2.4 Identidade Nordestina, Memória e Mitificação na Literatura de Cordel**

A literatura de cordel, vinda da Península Ibérica para ser transformada sob o sol cáustico do Nordeste, se desenvolveu mantendo sempre um estreito diálogo com o contexto sócio-histórico-cultural que lhe serviu de novo berço. Mais do que isso, o entorno social sertanejo terminou por moldar a literatura de cordel à sua imagem e semelhança, como destaca Diegues Júnior (*apud* LOPES, 1983, p. 12):

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.

De fato, o sertão de outros tempos se estampa claramente em muitos cordéis clássicos, produzidos por pioneiros como Leandro Gomes de Barros, João Martins de Athayde, Patativa do Assaré e Silvino Pirauá. Nesse processo, o drama da seca,

a religiosidade popular, as superstições, etc. são elementos sempre presentes nos folhetos, nos quais desfila uma galeria de tipos sociais próprios do sertão nordestino, como o camponês, o sertanejo astuto, o coronel mandão, entre outros. Como consequência, não são poucos os cordelistas que, no afã de afirmar o orgulho de ser nordestino, terminam discutindo questões ligadas à identidade nordestina.

Conceber uma identidade nordestina implica levar em consideração que o termo *nordestino* é algo relativamente recente e que também vem carregado de estereótipos que até hoje ainda são disseminados especialmente pelos meios de comunicação. Os nordestinos — para os paulistas, genericamente “baianos”; para os fluminenses, “paraíbas” — ainda experimentam o ranço de décadas de construção de uma imagem em que a pobreza, a miséria e o consequente assistencialismo eram a tônica apresentada sobre essa região, que, a rigor, não se constituía assim, dentro da perspectiva de que o Brasil, até a década de vinte, na verdade, era dividido apenas em Norte e Sul<sup>5</sup>.

Levando-se em consideração que as migrações internas entre esses dois pontos antes dessa década aconteciam em pequeno número, especialmente pela extrema dificuldade de meios de acesso, essas regiões praticamente não se comunicavam entre si, o que fazia com que fossem geradas imagens, na maioria das vezes, frutos de estereótipos que se fixavam no imaginário coletivo. Através desse processo de estereotipia, segundo o qual se busca interpretar a realidade munindo-se de construções simplificadas e generalizadas, é que a imagem de uma nova região foi se desenvolvendo.

Dentro da relação eu/outro, a estereotipia do nordestino não foi fruto apenas de uma mera disputa entre os habitantes do Norte e os habitantes do Sul. Na construção da identidade, quando digo que sou algo, estou automaticamente negando que sou outra coisa, sendo assim, ao atribuir características negativas ao nordestino, percebe-se uma necessidade de os habitantes do Sul negarem que são daquela forma.

Ao descrever o nordestino através de estigmas como *violento, miserável, fanático, atrasado*, etc., é perceptível a intenção do Sul se afirmar como uma região de pessoas *educadas, desenvolvidas, racionais, modernas*. Pela diferença, ambas

---

<sup>5</sup> É interessante notar o quanto essa ideia de “Norte” e “Sul” ainda permanece arraigada no imaginário popular. É comum notar, ainda nos dias de hoje, nordestinos comentando que foram para o “Sul”, quando querem se referir a São Paulo, por exemplo; ou ainda, denominarem-se “nortistas”.

as identidades vão se afirmando, infelizmente, invariavelmente com prejuízo para o lado que não pode determinar para si mesmo essa construção, em virtude de não possuir plenamente as condições de poder que geram a fixação das práticas discursivas.

Dentro desse processo de instituição de uma nova realidade, o próprio nome Nordeste aparece como uma invenção, pois não era ele utilizado até surgir a princípio para indicar a área de atuação da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), criada somente em 1919. Segundo Albuquerque Júnior (2011), esse Nordeste “inventado” é, então, um fruto, um produto das secas, pois ele compreenderia exatamente a parte do Norte que estaria sujeita às estiagens e, dessa forma, careceria de uma atenção maior por parte do Poder Público.

As práticas assistencialistas geradas a partir daí serviram ainda para fazer com que fosse gerado um grande ressentimento das outras partes do país em relação aos habitantes do Nordeste, pois parecia apenas que os recursos nacionais eram retirados das regiões produtoras de riqueza e aplicados em localidades que não auxiliariam em nada para o desenvolvimento do país: pelo contrário, uma região que servia como um caldeirão de ignorância pronto a explodir de quando em quando em movimentos revolucionários de “fanáticos”.

O que podemos concluir é que o Nordeste será gestado em práticas que já cartografavam lentamente o espaço regional como: 1) o combate à seca; 2) o combate violento ao messianismo e ao cangaço; 3) os conchavos políticos das elites políticas para a manutenção de privilégios. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 88).

Pode-se dizer, assim, que a identidade nordestina foi gestada inicialmente muito mais em um processo de alter-atribuição do que de auto-atribuição, visto que o que os outros pensavam sobre o nordestino acabou se fixando no imaginário coletivo de forma largamente efetiva. Sobre isso, Carvalho (*apud* SILVA, *online*) afirma que, “todas as práticas de alter-atribuição produzem significados que envolvem relações de poder que definem o que Eu ou Nós queremos que Ele ou Eles sejam”.

Diversas dicotomias são então instituídas durante as práticas discursivas sobre o Nordeste, e essas acabam por gerar expectativas em relação a essa região. A mais importante delas está na oposição entre mar e sertão. Outra dicotomia se refere àquilo que indica miséria, fome e seca e à ideia da profecia de salvação. Por

isso mesmo, em muitos momentos da história nordestina, movimentos messiânicos surgiram como resposta a um contexto em que a única esperança de salvação só poderia mesmo surgir de fora do plano terreno. Essa noção, aliada à dicotomia entre Deus e Diabo, e entre a ideia de tradicional *versus* moderno, serviu para constituir a solidificação do conceito de identidade nordestina. Nessa perspectiva,

Um sertão que é o Nordeste, espaço mítico já presente na produção cultural popular, no cordel e em romancistas do século XIX, como Franklin Távora e José de Alencar, sistematizado definitivamente por Euclides da Cunha e, agora, agenciado para representar uma região. (...) Só o Nordeste passa a ter sertão e este passa a ser o coração do Nordeste, terra da seca, do cangaço, do coronel e do profeta. (...) O espaço nordestino vai sendo dotado de uma visibilidade e de uma dizibilidade; desenhado por um agrupamento de imagens rurais ou urbanas, do litoral ou do sertão, domadas em sua diversidade pelo trabalho de poetas e escritores. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p.134).

É nesse processo que o “romance de trinta” passou a discutir vários temas regionais, tais como a decadência da sociedade açucareira; o beatismo e o cangaço; o coronelismo; a seca, que proporcionava reações várias: desde seu enfrentamento pelo homem forte do sertão, até a inevitável fuga com todos os sofrimentos acarretados na penosa travessia. Esse êxodo, espécie de *Via Crucis* para o nordestino, institui uma narrativa que vai se repetir em diversas manifestações culturais, passando pela literatura, o cinema, o teatro e a música.

José Lins do Rego, por exemplo, apresenta a sociedade tradicional dos engenhos a partir de recordações advindas de sua infância, entrecruzadas com a sensação de destruição de seus espaços interiores, que buscam se reconstruir ao misturarem-se a pedaços do passado.

O romance de Jorge Amado, por sua vez, aparece dentro de uma perspectiva de resposta à procura por uma identidade brasileira. É de acordo com esse panorama que o autor busca, em suas obras, captar as raízes populares, de seu país, de sua cultura, de modo a imprimir, ao regional retratado nos textos, uma dimensão universal, conciliando a beleza de seus temas a uma preocupação com o social.

Graciliano Ramos, um mestre da reinvenção da forma, e não só da boa apresentação do conteúdo, dá especial destaque ao processo de reinvenção da linguagem, ciente do poder transformador que essa possui. O Nordeste de Graciliano será uma mostra dura das dificuldades e das dores do sertão.

Já em Rachel de Queiroz, segundo Albuquerque Júnior (2011), há a presença de uma imagem idealizada do homem do sertão nordestino: o mito do sertanejo é abordado e, em uma preocupação com a questão social, é trazida à baila a preocupação com as transformações sociais levadas a cabo com o advento da tecnologia, que trazem, no entanto, a esperança de uma sociedade nova, a qual pudesse resgatar a pureza e outros valores positivos da sociedade tradicional. O processo de fragmentação da identidade apresentado pelas mudanças sociais é visto por Rachel, na realidade, como algo positivo, na medida em que podem propiciar a volta para a ideologia de um sertão mítico, onde existia pureza, sinceridade e liberdade.

Essa noção da saudade da terra é algo, de fato, presente de diversas formas nas práticas discursivas sobre o Nordeste. Quer fosse pelo nordestino que fugia da seca na esperança de encontrar um lugar onde não houvesse a preocupação se choveria ou não naquele dia, preocupação que significava se ele teria ou não o que comer; quer fosse pelo nordestino que, ansioso por mais oportunidades em regiões que apresentavam maior desenvolvimento tecnológico, outro traço atribuído a essa região acabou sendo gerado: a constante migração e, por consequência, o saudosismo permanente que o acompanhava quando distante, muitas vezes, para sempre, de sua terra.

Semelhante aos autores da chamada “literatura erudita”, os poetas populares também se voltaram para a afirmação de uma identidade nordestina. Essa abordagem popular sobre o tema, entretanto, deu-se forma bastante espontânea, uma vez que aos poetas populares importava principalmente afirmar o orgulho de suas origens, descrever o drama vivido (principalmente em função das secas) ou simplesmente expressar suas opiniões. É nessa perspectiva que, no cordel, a identidade nordestina se evidencia através de autorretratos, de autodefinições identitárias por parte dos poetas, os quais procuram dissipar estereótipos e preconceitos cristalizados com o tempo em relação aos nordestinos.

Uma forma interessante de expressão da identidade nordestina no cordel diz respeito à manifestação, por parte dos cordelistas, do orgulho de suas origens nordestinas. É o que se observa, por exemplo, no cordel *Orgulho de ser nordestino, chega de tanto preconceito*, de Od Laremse Peterson, em cuja abertura o poeta afirma:

Sou do Sertão, cabra da peste;  
Do Ceará, pra ser mais preciso,  
Povo ordeiro, de muito siso.  
Que nos respeite e que não moleste!  
Muito prazer! Sou do Nordeste.  
Povo de coragem e de muito tino;  
Honesto, honrado é o nordestino;  
Corajoso e de muito empenho;  
E é por isso e muito mais que eu tenho  
Orgulho de ser nordestino. (PETERSON, *online*).

Em outros cordéis, no entanto, o orgulho da nordestinidade não raro se evidencia de outros modos. Fábio Melo, por exemplo, expressa esse orgulho no folheto *Eu sou nordestino, sim, senhor*, através da exposição das belezas naturais nordestinas e da riqueza cultural da região:

Vou falar-lhes da minha região  
Das belezas naturais e artificiais  
Do Nordeste agraciado por Deus  
Terra de gente que luta e que faz  
Terra de orgulhos e esplendor  
E eu sou nordestino, sim senhor  
Com muita graça, amor e paz

Vejo o frevo que desce lá de Olinda  
E conheço o São João de Caruaru  
E as pontes da cidade do Recife  
Sei das dunas em Natal, Genipabu  
Da beleza do canto do pelô  
E eu sou nordestino, sim senhor  
Ao som do baque solto do Maracatu

Já vi a Lagoa em João Pessoa, cidade pacata  
E ouvi sobre a praia do Jacaré  
Ao som do Bolero de Ravel  
A Chapada Diamantina sei como é  
Nossa região é rica, seu Doutor  
E eu sou nordestino, sim senhor  
Deste lugar de povo que tem fé (MELO, *online*).

Já Maria da Graça Bergamini Gusmão, no poema *Nordeste, tu me contas teus passos e eu te canto em mil compassos*, manifesta o orgulho de ter nascido no Nordeste, mediante a exposição de uma lista de nordestinos célebres, que inclui nomes como Luiz Gonzaga, Leandro Gomes de Barros, Castro Alves, Jorge Amado, Chico Anísio, Patativa do Assaré, Mestre Vitalino, padre Cícero, etc.:

Nordeste de Canudos,  
De Antonio Conselheiro,  
Da fé do “Padim Padi Ciço”  
Do lavrador, do vaqueiro.



De um cabra afogueado,  
Um terrível capitão,  
Com ele era na bala,  
Não tinha conversa não!  
Cabra da peste arretado  
Robin Hood do sertão,  
Virgulino, o rei do cangaço,  
O temível Lampião!

Nordeste dos literatos  
De Amado e Alencar  
Terra de Gonçalves Dias,  
De Bandeira e Gullar.  
Terra de Gilberto Freyre,  
Da poesia e da prosa  
Terra de Coelho Neto  
E do grande Rui Barbosa

Terra de Castro Alves,  
Suassuna, João Cabral,  
Terra de Graciliano,  
Patativa, fenomenal!  
Terra de tanto expoente,  
Do cordel e do repente,  
Do frevo alegre e fremente  
Que chega pra incendiar. (GUSMÃO, *online*).

Semelhante à poeta citada, também Oliveira do Cordel, em *Sobre mim: matuto brasileiro*, recorre a uma lista de nordestinos renomados para expressar a glória da sua própria origem:

Sou Nordeste Suassuna  
Sou Brasil Darci Ribeiro  
Pernambuco de Allan  
Sou Caruaru primeiro  
Seguidor de Gonzagão  
Sou agreste sou sertão  
Sou matuto brasileiro

Sou defensor de Leandro  
Sou cordel sou vaquejada  
Sou do sítio e da cidade  
Sou vaqueiro sou boiada  
Sou o trigo, sou o joio  
Sou um grito de aboio  
Em noite enluarada (CORDEL, *online*).

Um mestre de todos esses poetas populares, o vate cearense Patativa do Assaré, também fez de sua produção literária um instrumento de expressão da identidade nordestina, do modo de ser e de pensar próprio do sertanejo que habita o semiárido. Nascido Antônio Gonçalves da Silva, mas imortalizado com o nome de uma ave canora — a patativa — cantou, ao longo de sua existência, as vivências do

sertão e do sertanejo, com um discurso impregnado das cores locais, com ênfase especial à religiosidade. Ele

(...) nasce, cresce e se torna poeta em meio a essas influências referentes à rima, métrica e oração típicas desse *corpus* literário nordestino, traduzindo em seus versos características de repentista, cantador, autor de improvisos livres ou baseados em motes, além de produzir também poemas encomendados, com temática definida, e, posteriormente, aos tradicionais folhetos, publicar inúmeros livros, gravar LPs, entrevistas no rádio e na televisão, e fazer ecoar sua poesia através de diversas mídias. (COBRA, 2006, p. 33-34).

Seu poema “A triste partida”, publicado inicialmente no livro *Inspiração Nordestina*, atua também como uma denúncia, narrando desde o momento de dificuldades que se abatem sobre uma família nordestina em decorrência da seca, passando pelo dolorido processo de êxodo para São Paulo e, por fim, o sofrimento enfrentado pela família ao perceber-se em uma terra estranha e com um trabalho que nunca rende verdadeiramente o suficiente para que todos possam viver sem dívidas e/ou sofrimento, em uma condição minimamente decente. Diz Patativa:

Distante da terra tão seca, mas boa,  
Exposto à garoa,  
À lama e ao paul,  
Faz pena o nortista,  
Tão forte, tão bravo,  
Viver como escravo  
Nas terra do Sul. (ASSARÉ, 2008, p.49).

Tal como Patativa, outros poetas populares se transformaram, de modo espontâneo, em uma espécie de porta-voz do povo sofrido do Nordeste, transformando em poesia o drama da seca e outros flagelos que vitimavam os sertanejos. Por outro lado, esses vates também trataram das alegrias, das esperanças, da rica cultura nordestina, etc., ajudando a divulgar uma imagem menos estereotipada acerca da região.

Claro que nem sempre os temas do cordel ficaram restritos às fronteiras do Nordeste. Antes, como uma janela para outras culturas, a literatura de folhetos incorporou histórias vindas de outras culturas. Prova disso é a apropriação de temas das novelas de cavalaria medievais, como as histórias de Carlos Magno e dos Pares da França. Essas narrativas aparecem especialmente num primeiro período da produção de folhetos de cordel no Brasil. Entretanto esses folhetos também incluíam

outros temas, como a lenda do boi indomável e misterioso e sua relação com seu opositor, o destemido vaqueiro em seu cavalo imponente<sup>6</sup>. Esse *ciclo do boi*, inclusive, parece ter sido uma criação local, visto que

(...) não há registro de produções semelhantes entre os portugueses ou nas culturas negras presentes no Brasil. A matéria narrativa é calcada na realidade nordestina dos séculos XVIII e XIX, quando a criação de gado era a atividade econômica mais importante, reunindo ao seu redor grande parte da população. Essas composições, baseadas em eventos cotidianos, como fugas de animais que punham em xeque a habilidade dos vaqueiros, discutiam um aspecto crucial da vida das pessoas ligadas à pecuária. Curiosamente, o herói não era o homem, mas o animal. (ABREU, 1999, p.82).

O momento em que surge a literatura de folhetos do Nordeste é emblemático do que seriam as características que viriam a lhe dar feição. Seja através do retorno à ideia do boi invencível, ou mesmo da volta ao tempo de heróis medievais, o lugar e as condições sociais tiveram grande influência nas temáticas que viriam a ser retratadas. A região atravessava situação de crise econômica, algo que repercutia no sistema de valores vigente, o qual era baseado na tradição.

As críticas encontradas nos poemas de época indicam que ao poeta popular interessa tentar manter a memória dos valores e costumes de um passado idealizado, “o tempo do carrancismo”, ou o “tempo de Carlos Magno”. Para tanto evoca feitos de valentia e honra e os heróis que os simbolizam. (TERRA, 1983, p.77-78).

Referente às obras adaptadas do romanceiro português, pode-se destacar a história da Princesa Magalona — um dos *Cinco Livros do Povo*. Segundo Câmara Cascudo (1984), a história dessa princesa, na realidade, remonta à lenda francesa de Magelon, a noiva fiel, e foi divulgada pela Espanha, chegando a Portugal, possivelmente, há dois séculos, em uma versão poética. Sua primeira edição portuguesa deu-se em Lisboa e data de 1725. No Brasil, suas inúmeras reedições foram quase sempre em prosa. A narrativa fala sobre a história de amor do conde Pierre e da princesa Magalona, que precisam passar por vários contratemplos para conseguir ficar juntos.

O folheto de cordel *A fuga da Princesa Beatriz com o Conde Pierre*, do paraibano João Martins de Athayde, embora apresente uma personagem-título de

---

<sup>6</sup> As narrativas sobre o boi invencível são uma constante no romanceiro nordestino, e foram inclusive aproveitadas por José de Alencar para dar substrato ao seu romance *O Sertanejo*.

nome Beatriz, na verdade, reconta a história de Magalona<sup>7</sup>. O tom do texto é ainda relativamente solene, dada a temática, mas a própria mudança do nome da princesa já exemplifica a tentativa de simplificar a forma da narrativa para o leitor de cordel:

Beatriz era tão linda  
 Dotada de simpatia  
 Tanto era em formosura  
 Como na aristocracia.  
 Era a jovem mais galante  
 Que ali se conhecia. (ATHAYDE *apud* LOPES, 1983, p. 46).

Nos folhetos em que a temática refere-se aos valores femininos, dentro de uma tradição herdada das histórias tradicionais, destaca-se uma concepção tradicionalista do que deve ser a postura da mulher:

Ainda dentro deste esquema cultural, o sistema, fortemente marcado pelos princípios da honra, da fidelidade, da exaltação da mulher, não admite a liberdade sexual da mulher, tendo como relação excluída o adultério feminino. Tolerava o adultério do homem, como relação permitida, desde que não implique em choque com o imperativo moral da honra. (TAVARES JÚNIOR, 1980, p.29).

Fato é que outros folhetos, como os que tratam também sobre a Donzela Teodora,

(...) serviam para (re)contar histórias que hoje podemos destacar na literatura contemporânea. Em suma: o que vinha de Portugal era assimilado e recontextualizado, o que explica o fato de ainda nos dias atuais encontrarmos na literatura de cordel reminiscências da Guerra de Tróia, Carlos Magno, Cavaleiro Roldão e tantos outros (CARDOSO, 2003, p. 40).

Observa-se no cordel, portanto, uma espécie de “antropofagia”, visto ocorrer sempre um ajustamento para a nossa realidade da cultura estrangeira e dos temas vindos de outras terras. Sobre esse o processo, Cardoso (2003, p.41) explica que “Aos poucos, os cordéis passaram a incorporar a discussão dos fatos locais, embora tenha permanecido certa tendência à grandiosidade e ao tom solene por parte dos cordelistas, herança ainda dos épicos europeus”. É nesse contexto que Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (1999) discerne que ocorreu um segundo momento da produção de folhetos de cordel no Brasil, quando, então, acontece uma clara *aceitação da história*, a qual é marcada por um período em que se destaca o processo de gestação da figura de um herói sertanejo, presentificado na idealização

---

<sup>7</sup> Tal atitude é exemplar das adaptações que os autores de folhetos faziam ao se utilizarem de obras do romancista tradicional.

da imagem do cangaceiro. Ou seja, através da figura (quase sempre idealizada) do cangaceiro e de outros heróis populares, o cordel passa a falar da identidade nordestina, procurando no mais das vezes forjar uma imagem mais positiva do Nordeste.

Destarte, a representação dos heróis nas narrativas dos cordéis costuma revestir-se apenas de características positivas, o bem e o mal são claramente delimitados. Além disso, há a necessidade de figuras fortes e unidimensionais para assegurar que serão facilmente lembrados. Assim, os poetas populares muitas vezes têm problema ao lidar com os cangaceiros, já que ladrões e assassinos não combinam com a imagem tradicional do herói.

Alterando e invertendo a relação entre figura e conteúdo, como foi-se constituindo através de uma longuíssima tradição, o poeta popular realiza uma síntese nova que torna impossível uma mecânica transposição de valores. O bandido não é mais o herói maldito, e nem tampouco o campeão do ideal; entre céu e inferno torna-se, desse modo, expressão da necessidade de uma nova identidade ainda por se formar. (PELOSO, 1996, p.118).

No caso do cangaceiro, como destaca Câmara Cascudo (1984), a idealização popular cuidou de minimizar a condição de bandido social da personagem através de vários mecanismos, incluindo sua identificação inicial como vítima da injustiça. A situação mais comum é aquela que indica a morte dos pais e a falta de punição da Justiça. A função criminosa retratada nos versos que dificilmente reprovam suas práticas é, antes de tudo, acidental. Para ser herói, o essencial é que esse cangaceiro tenha coragem pessoal, com arrojo de enfrentar um ou vinte.

Na tradição cordelística sobre o assunto, destaca-se a representação de figuras que os folhetos trataram de transformar em lendas, como Antônio Silvino e, principalmente, Lampião.

Antônio Silvino tinha como nome verdadeiro Manuel Batista de Moraes. Nasceu em Afogado da Ingazeira, Pernambuco, e entrou no bando de Silvino Aires para vingar-se do assassino do seu pai, que fora morto em um crime cometido por inimigos políticos. Tornou-se um mito, pois, mesmo assaltando fazendas, roubando e assassinando, também tinha fama de poupar mulheres de agressões físicas e sexuais (na verdade, a falta de respeito dos cangaceiros em relação à dignidade das mulheres das regiões por eles atacadas provocava grande terror) e de ser um ladrão de bom coração. O reinado de Antônio Silvino durou de 1896 a 1914, e terminou

com sua prisão em Pernambuco. Depois de ter cumprido sua pena, veio a falecer de morte natural em Campina Grande, na Paraíba, em 1944.

Ilustrando a representação de Antônio Silvino, temos um folheto da autoria de Leandro Gomes de Barros, autor paraibano (1865-1918) considerado o rei dos poetas populares de seu tempo. *As lágrimas de Antônio Silvino por Tempestade* (1926) é um folheto narrado em 1ª pessoa, pelo “próprio” Antônio Silvino. Traz, inicialmente, seu lamento pela morte de Tempestade, um dos membros de seu bando. Posteriormente, apresenta um relato de algumas aventuras que travou junto a seus companheiros. Ao final, reafirma seu lamento por estar só, e acrescenta que, apesar de não ter “um só cangaceiro” e viver a “assustar menino”, a própria natureza ainda o considera o “Rifle de Ouro”, o “Governador do Sertão”. Na estrofe a seguir, retirada do texto do cordel, pode-se perceber a dualidade bem *versus* mal presente na caracterização dos cangaceiros:

Nos cangaceiros que eu tinha  
 Não havia um insolente,  
 Pegava-se um daqueles  
 Era uma alma inocente  
 Não sendo seus intrigados,  
 Eram por eles tratados  
 Muito delicadamente (BARROS, 1997, p.141).

Abaixo, é possível ver a persistência das narrativas tradicionais. O cangaceiro e o bando são equiparados a heróis medievais. Isso acontece na tentativa de conformá-los ao padrão tradicional do herói:

Eu acho a falta que faz-me  
 Todos meus companheiros  
 Qual Carlos Magno chorou  
 Por seus doze cavaleiros!  
 Nada me faz distrair,  
 Não deixarei de sentir  
 A morte dos cangaceiros

Corroborando com o previamente exposto, Silvano Peloso argumenta que

(...) a literatura popular nordestina e os textos de cordel em particular desenvolvem uma relação sempre mais estreita com os heróis das antigas canções de gesta, celebradas pela tradição, e os novos paladinos do sertão, os cangaceiros, que fazem da lei da honra e do valor na batalha os pressupostos sobre os quais se baseia a lenda ligada à sua figura. Assim, Leandro Gomes de Barros no folheto *As lágrimas de Antônio Silvino por Tempestade* identifica a dor do grande cangaceiro pela morte de um dos

seus com a dor de Carlos Magno que chora os paladinos perdidos. (PELOSO, 1996, p.109).

O cangaceiro de maior destaque nas narrativas de cordel é, entretanto, o pernambucano Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião (1897-1938), que ingressou no cangaço quando contava com dezessete anos, embora sua entrada nesse universo receba algumas versões diferentes. Numa delas, afirma-se que ele tinha o desejo de vingar a morte do pai, assassinado por motivos políticos<sup>8</sup>. Noutra versão do fato, assegura-se que o falecimento de seu pai, na realidade, já teria acontecido após sua entrada no bando de Sinhô Pereira.

O folheto *A chegada de Lampião no Inferno* (s/d), de José Pacheco<sup>9</sup>, mostra bem como os cordelistas acabavam por transpor uma realidade que era vivenciada pelo sertanejo a um universo fantástico, proporcionando a identificação dos leitores, mas sem deixar de apelar à imaginação. O texto trata do momento em que Lampião, impedido de entrar no Inferno, ameaça fazer um escarcéu. Em resposta, o diabo reúne um exército de demônios para enfrentar Lampião. O saldo da briga é terrível: além de vários homens de Satanás mortos, Lampião provoca um incêndio no mercado local e no armazém de algodão. Impedido de entrar no Céu e no Inferno, Lampião toma caminho ignorado, embora o narrador imagine que talvez o cangaceiro tenha voltado para o sertão.

O vigia disse assim:  
 fique fora que eu entro  
 vou conversar com o chefe  
 no gabinete do centro  
 por certo ele não lhe quer  
 mas conforme o que disser  
 eu levo o senhor p'ra dentro. (ROCHA, 2003, p.141).

O diabo é apresentado como um burocrata, assemelhando-se assim aos poderosos. Existe um ponto de identificação, então, dos leitores com a figura do cangaceiro, que está afrontando a personificação de quem os faz sofrer.

Reclamava Satanás:  
 — Horror maior não precisa

<sup>8</sup> Perceba-se mais uma vez a ideia da morte paterna aparecendo na história dos cangaceiros. Tal fato impeliria, de forma inexorável, o indivíduo para a realidade do cangaço.

<sup>9</sup> A biografia desse autor (assim como de muitos outros cordelistas) é um pouco nebulosa. Há controvérsia sobre o lugar de seu nascimento: uns afirmam ter sido em Alagoas; outros em Pernambuco. Faleceu na década de 1950, mas sua data de nascimento pode ter sido em 1890.

os anos ruins de safra  
 e mais agora essa pisa  
 se não houver um bom inverno  
 tão cedo aqui no inferno  
 ninguém compra uma camisa

Na estrofe acima, percebe-se claramente que o Inferno é assemelhado ao sertão, que se transforma em lugar de penúrias quando há a ausência de um bom inverno. Sem chuvas, não há boa safra e todos acabam sofrendo com a escassez de alimentos, especialmente os mais pobres. Observa-se, portanto, que o riso suscitado pela leitura do cordel em foco é um meio de tornar mais evidenciado um desejo de crítica por parte do poeta popular. Lampião, assim, vem a corporificar um símbolo dessa luta do sertanejo contra o governante corrupto, o coronel mandão, etc.

Algo semelhante se observa no folheto *Cem anos de Lampião neste Brasil de mutreta*, através do qual o poeta cearense Paulo de Tarso recorre à figura de Lampião para mostrar sua indignação perante as notícias de corrupção que assolam este país; para isso ele realiza, de modo recorrente, a contraposição da figura de Lampião — então tomada como a de uma pessoa injustiçada — para mostrar que aquele que passou à história oficial como bandido, na verdade, foi vítima da ideologia dos poderosos brasileiros, que continuam se valendo da sua posição para cometer toda sorte de abusos.

Lampião foi injustiçado  
 Pelas mãos dos poderosos  
 Com atos bem dolorosos  
 Tiraram de seu serrado,  
 Destruíram seu cercado,  
 Quebraram suas maletas  
 Sem se ter comprovação  
**CEM ANOS DE LAMPIÃO**  
**NESTE BRASIL DE MUTRETAS.**

O Congresso Nacional  
 Com os anões do orçamento?  
 No maior descaramento  
 Com atitude ilegal  
 Você acha isso normal?  
 Andar fazendo caretas  
 Destruindo as borboletas,  
 Tigre, raposa e leão  
**CEM ANOS DE LAMPIÃO**  
**NESTE BRASIL DE MUTRETAS.** (TARSO, 2008, p.4).



Não é apenas através do cangaceiro, entretanto, que os poetas populares expressam sua indignação. A figura do “amarelinho sabido”, por exemplo, é outra máscara que frequentemente ocultou essa face do poeta indignado, pois, para escapar aos problemas que o meio seco lhe impunha de forma acentuada, ainda mais que em outros lugares, era necessário que houvesse, por parte do sertanejo, a capacidade de usar de vários expedientes de modo a garantir seu sustento. Esse traço identitário próprio dos “amarelinhos sabidos” tem suas origens em um tipo de texto de inspiração fortemente europeia: a narrativa dos personagens pícaros, surgidos na Espanha ainda no século XVII e que tinham como principal característica a capacidade de transitar entre várias classes sociais usando ardis para conseguir amearhar recursos que o possibilitassem sustentar-se.

A figura de João Grilo é um exemplo dessa tradição. Na verdade sendo uma variante de Pedro Malasartes (figura que aparece inicialmente em antigos contos da Península Ibérica), o Amarelinho também tem semelhança com outro personagem que procura usar as proezas da astúcia em detrimento da força utilizada pelos cangaceiros: Cancão de Fogo. Pode-se afirmar que todos os nomes são, na realidade, variantes para representar um mesmo personagem, considerando-se que

(...) se o estereótipo tradicional do soberano equânime, do nobre transgressor, da esposa casta e fiel marcaram sempre a fantasia dos cantadores e dos versejadores populares, exemplificando de modo simples, mas eficaz, os valores com os quais a comunidade se identifica e se mede, a estilização do matuto disforme e sujo, mas com inteligência e astúcia capazes de torná-lo vencedor contra os ricos e potentes, apresenta-se como uma caracterização igualmente tradicional, que se liga à figura do herói negativo, sublimador das classes pobres e representante da sua necessidade de desforra no plano da sátira. (PELOSO, 1996, p.147).

Em *As proezas de João Grilo*, escrito por João Ferreira de Lima e editado por João Martins de Athayde, são narradas várias das proezas desse indivíduo que, em vez da força, utiliza a inteligência e a esperteza para enganar desde um padre até um rei. A ideia do nordestino como um ser astuto representada por João Grilo vai de encontro a muitos dos estereótipos construídos para o povo do Nordeste, muitas vezes taxado de ignorante e incapaz. Pode-se perceber isso através da passagem abaixo:

João Grilo em qualquer escola  
chamava o povo atenção

passava quinau nos mestres  
 nunca faltou com a lição  
 era um tipo inteligente  
 no futuro e no presente  
 João dava interpretação (ATHAYDE *apud* LOPES, 1983, p.253-285).

Além disso, a narrativa deixa antever que as ditas proezas de João Grilo não são motivadas apenas por uma suposta vontade de praticar embustes. Elas são motivadas, em primeiro lugar, pela necessidade de garantir a sobrevivência em um meio que pode trazer muitos sofrimentos. Isso fica claro nas estrofes a seguir:

A mãe de João Grilo disse:  
 choro por necessidade  
 sou uma pobre viúva  
 e tu de menor idade  
 até da escola saíste;  
 João lhe disse: ainda existe  
 o mesmo Deus de bondade

— A senhora pensa em carne  
 de vinte mil réis o quilo  
 ou talvez no meu destino  
 que a fôrça hei de segui-lo?  
 não chore, fique bem certa  
 a senhora só se aperta  
 quando matarem João Grilo

A grande aceitação de João Grilo<sup>10</sup> deve-se, além da identificação de muitos leitores com o biótipo do personagem e com o contexto de opressão em que ele vive, ao fato de que é passada a mensagem de que mesmo um ser franzino, pobre, desprovido de condições materiais para efetuar uma transformação pode vir a vencer e a conquistar posições de destaque. Os homens acostumados à opressão (não só os sertanejos, mas qualquer leitor) veem em João Grilo a possibilidade de sucesso: sentem-se vencedores também, numa sensação redentora ao terminar a leitura do texto. Portanto, através do cangaceiro ou do amarelinho astuto, para ficar só em dois dos heróis populares mais recorrentes no cordel, vê-se que poetas populares sempre procuraram usar o cordel para reivindicar melhorias para o povo sertanejo. É nessa perspectiva que Martine Kunz discorre sobre o conceito de *revanche poética*, mostrando que a literatura de cordel muitas vezes é marcada por um componente reivindicatório, de denúncia:

<sup>10</sup> Personagem que ainda maior relevo teve ao ser aproveitada para a realização da peça *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, em 1955, a qual mistura elementos da literatura de cordel com outros relativos à cultura popular. Em 1999, a peça recebeu adaptação de grande sucesso para a televisão, e depois foi lançada no cinema, recebendo um *o* em seu título: *O Auto da Compadecida*.

A virtuosidade e o talento dos poetas populares do Nordeste brasileiro eclodiram e persistem nessa região cuja cronologia é a das secas e das inundações, das grandes fomes históricas, ou das fomes mudas, cotidianas e crônicas, onde o analfabetismo e o subdesenvolvimento econômico sustentam-se um ao outro, onde a fome de pão muda-se em fome de vida e a espontaneidade poética parece nascer da dificuldade de sobreviver. Por ser não só o testemunho mas também o representante dessa realidade dolorosa, o poeta popular não saberia retratá-la sem que ao quadro fosse ao mesmo tempo requisitório (...).

Mas, ainda que exprima de modo espontâneo uma crítica social sem palavras de ordem que coalizem, o poeta oferece a seu público, através de seus versos, uma forma de revanche poética. (KUNZ, 2001, p. 60-61).

Personagens como Lampião, Cancão de Fogo e João Grilo, assim, simbolizam a luta do pobre contra o rico, do homem do campo contra o governante que lhe vira as costas, do homem pequeno oprimido pelo mandonismo dos coronéis. Dessa forma, “À realidade opressora do ‘aqui e agora’ denunciada nos folhetos, o poeta opõe um tipo de combate dado no modo imaginário e cujas armas são a utopia, o mito, a lenda, o milagre” (KUNZ, 2001, p.62). Nesse processo, como destaca Silvano Peloso,

A figura do herói popular passa a ter significado, como sublinhou Mário de Andrade, justamente na medida em que o seu destino tenha tido uma finalidade social e um objetivo coletivo. Isso vale para todos os personagens-símbolos que vivem na história da revolta nordestina, de Jesuíno Brilhante ao Cabeleira, de José do Vale a Antônio Silvino, até chegar ao Capitão Lampião, o último e o maior de todos, destinado, diversamente dos outros, a marcar a ultrapassagem de uma época e a exprimir de maneira contraditória seja o velho Nordeste rural e patriarcal, com os seus mitos e as suas esquizofrênicas fixações, seja o lento florescer de uma consciência nova que, no impacto com o passado, pulveriza tais mitos e símbolos e os restitui transformados. Rebelando-se e lutando, fazendo valer o seu direito a ser respeitado, armado até os dentes, ostentando lenços vistosos no pescoço e na cabeça o clássico chapéu de couro e as medalhinhas dos santos protetores, o cangaceiro é, também exteriormente, a imagem do valente camponês que não se rende. Uma figura que tende frequentemente a trazer consigo as cores fortes e os traços expressionísticos característicos do ambiente e que personifica um novo tipo de herói a meio caminho entre o herói bíblico e o espertalhão valente. (PELOSO, 1996, p.105).

É partindo dessa premissa que se mostra a seguir que, como Lampião, Cancão de Fogo, João Grilo, etc., também a figura do padre Cícero veio a se tornar uma referência para os cordelistas discutirem a questão da identidade nordestina. Todavia, tendo em vista a forte ligação entre o “Santo do Juazeiro” e a microrregião

em que ele nasceu, a ênfase será no papel do sacerdote enquanto promotor de uma identidade cariense.

### 3 O PADRE CÍCERO E A IDENTIDADE CARIRIENSE NO CORDEL

#### 3.1 Aspectos da Identidade Caririense

Costuma-se situar o início da colonização do Cariri entre as últimas três décadas do século XVII e a primeira do século XVIII. Há, no entanto, polêmicas ainda não resolvidas entre os historiadores em relação aos primeiros povoadores da região. Por um lado, acredita-se que os primeiros colonizadores chegaram pelo interior, sendo os mesmos oriundos da Bahia, de Sergipe e de Pernambuco. Representando o chamado ciclo da civilização do couro, eles eram criadores que atravessavam os sertões em busca de pastagem e que buscavam ampliar suas criações. A esse respeito, Ralph Della Cava afirma que o Cariri situa-se

(...) na extremidade sul do estado do Ceará e foi povoado, no primeiro quartel do século XVIII, por criadores de gado provenientes da Bahia e de Pernambuco, atraídos que eram pelas terras férteis e pelas fontes perenes de água. Graças a esses recursos naturais, constituía o Vale do Cariri um verdadeiro oásis cercado por todos os lados de infinitas extensões de terras planas (...). Devido, ainda, aos recursos do Vale, veio a agricultura, especialmente a cana-de-açúcar a predominar sobre as atividades pastoris. (CAVA, 1976, p. 27).

Já o historiógrafo cearense Antonio Bezerra de Menezes aponta o nome do capitão-mor potiguar Manuel Rodrigues Ariosa como sendo o povoador pioneiro do Cariri, tendo iniciado suas ações naquela localidade em 12 de janeiro de 1703<sup>11</sup>. Não é demais lembrar, entretanto, que a região já era habitada antes da chegada do homem branco.

O Cariri traz o nome dos habitantes primitivos da região, os índios kariris. Como os demais silvícolas, os índios kariris eram originários da Ásia, tendo chegado ao Novo Mundo através dos rios Amazonas e Tocantins. Isso talvez explique a lenda que diz serem os kariris oriundos de um “lago encantado”, que Capistrano de Abreu (*apud* PINHEIRO, 2010, p. 8) interpreta como sendo uma alusão ao rio Amazonas. De toda forma, convém destacar que essa nação só chegou ao Cariri depois de ser expulsa do litoral pelos tupiniquins e tupinambás. A despeito disso, um dos ramos da

---

<sup>11</sup> Cf. Irineu Pinheiro, *O Cariri* (2010), p. 12-13.

referida nação, os tremembés, conseguiu se fixar na faixa litorânea que vai do Camocim, no Ceará, à Paraíba.

O índio kariri era bravo, embora fosse também quieto, querendo isso dizer que tinha uma índole menos belicista do que as demais tribos que com ele disputavam território. A bravura daquela nação pode ser atestada pela grande resistência que ofereceram aos colonos que desejavam tomar-lhes as terras e, ao mesmo tempo, aos jesuítas, que desejavam cristianizá-los<sup>12</sup>. Todavia, foi a quietude desse povo que acabou por lhe auferir a denominação com a qual ficaria conhecido: kariri<sup>13</sup> significa calado, tristonho ou sincero<sup>14</sup>. Os primeiros habitantes do Cariri, assim, já traziam uma identidade bem marcada, sendo esta definida a partir de traços de caráter que os distinguem dos demais.

Ainda hoje, observa-se que os caririenses continuam apresentando traços culturais que os singularizam em relação aos demais cearenses. Contribui para isso, indubitavelmente, a geografia particular do Cariri: relativamente equidistante de todas as capitais nordestinas, a microrregião caririense ocupa posição privilegiada. Pode-se mesmo dizer que ela se situa no centro do Nordeste. Ademais, convém ressaltar que a região do Cariri aparece firmemente marcada através da Chapada do Araripe, que a circunda e funciona como uma barreira natural, que precisa ser transposta àqueles que desejam se acercar do lugar. Assim, a localização singular do Cariri, incluindo-se aí certo isolamento da microrregião que a chapada do Araripe promove, levou à sedimentação de uma cultura local muito forte, contribuindo para a afirmação de uma identidade muito própria.

Claro que a importância dos aspectos geográficos para a construção da identidade caririense é aqui colocada em termos relativos, tendo em vista que uma região

(...) não é uma delimitação natural, baseada em critérios objetivos fornecidos pela geografia física, nem uma essência cultural definida pela geografia humana. Uma região é, antes, uma construção resultado de interesses — alguns convergentes, outros divergentes — e agentes

<sup>12</sup> Irineu Pinheiro, em sua obra *O Cariri*, discorre sobre a bravura dos índios kariris a partir de um trecho de *Caminhos antigos e povoamento no Brasil*, obra de Capistrano de Abreu publicada postumamente em 1930.

<sup>13</sup> Irineu Pinheiro informa que o vocábulo é “oriundo de *caa* mato e *ira* mel, ou *cai* queimado, *ira* mel ou *rirê* depois que”. (PINHEIRO, 2010, p. 11).

<sup>14</sup> Irineu Pinheiro apresenta esses significados do termo kariri apoiado em estudos de Capistrano de Abreu, Estevão Pinto Paulino Nogueira e de Angyone Costa, entre outros. Irineu Pinto, a propósito, traz a seguinte passagem da obra *O Descobrimento do Brasil*, escrita em 1883 por Capistrano de Abreu: “O segundo grupo [de índios] com o qual os portugueses só amiudaram contacto no século XVII, é o dos Cariris ou Kariris (voz tupí, os tristonhos)” (Cf. PINHEIRO, 2010, p. 11).

diversos (sociólogos, geógrafos, etnólogos, economistas, políticos, artistas...) que disputam e/ou tecem alianças entre si para conquistar o poder de divisão de um espaço atribuindo-lhe identidade. (BARBALHO, *online*).

A despeito desse entendimento, vale ressaltar que o relevo do Cariri, isolando a região de outras localidades do Ceará, permitiu que invasores oriundos da Paraíba e de Pernambuco, dois estados fronteiriços daquela região, constantemente fizessem incursões com o fim de explorar os solos úmidos locais, principalmente para o cultivo da cana-de-açúcar. Essa circunstância explica, por exemplo, a origem da expressão “Cratinho de açúcar” — que muitos ainda hoje utilizam para designar o município do Crato. Por outro lado, pode-se encontrar aí uma explicação para os pontos de contato existentes até hoje entre aspectos da cultura caririense e costumes típicos dos paraibanos e pernambucanos. Destaca-se, nesse cotejo, certas ocorrências de ordem linguística, que aqui merece acento em função da importância que o sotaque tem enquanto indicador da identidade de um grupo. Não é à toa que se costuma utilizar a expressão “comunidade linguística” para determinar uma coletividade que apresenta traços comuns que os singularizam. Nesse contexto, Albuquerque Júnior (2011) não hesita em afirmar que

O sotaque, a escuta da voz podem ser um som familiar que aproxima as pessoas ou provoca estranhamento, separação. Ele funciona como um dos primeiros índices de identificação e também de estereotipia. Remete a outras associações sonoras, imagéticas e discursivas que permitem construir, em torno da fala e de quem fala, pesados preconceitos. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p.176).

Há, de fato, várias semelhanças entre o falar caririense e o dos estados fronteiriços. Elas podem ser observadas inicialmente no plano fonético, mais particularmente no que diz respeito à forma como os habitantes daquela microrregião cearense pronunciam os fonemas /d/ e /t/ quando estes se encontram antes do antes de /i/: em vez da palatalização dos dois fonemas ([dʒ] e [tʃ], respectivamente), como ocorre na maioria das localidades cearenses, o caririense os pronuncia como fonemas linguodentais, semelhantemente à articulação observada na área compreendida entre os estados do Rio Grande do Norte e Sergipe.

Também no plano sintático se localizam algumas marcas da influência dos estados vizinhos sobre a fala do caririense. É comum se observar no modo de falar

característico daquela microrregião, por exemplo, o uso de interjeições não costumeiramente utilizadas no restante do Estado do Ceará, como “oxe”. Ademais, cabe destacar a ausência dos artigos à frente de nomes próprios. Assim, por exemplo, em vez de “o José veio ontem”, utiliza-se ali a forma “José veio ontem”. Da mesma forma, o caririense habituou-se a chamar os pais de “mãinha” e “painho”, expressões incomuns no falar de outras localidades do Ceará, mas muito comum nos estados situados na faixa oriental do Nordeste.

Outro traço muito marcante do caririense, apesar de ser comum ao nordestino em geral, é a questão da mobilidade, da tendência à imigração. Esse traço do caririense, a propósito, é destacado em uma célebre composição popular, na qual a seca é colocada como a principal motivação para que o habitante do Cariri deixe sua terra querida: trata-se da canção “Último pau-de-arara”, composta em 1956 por Venâncio, Corumbá e José Guimarães:

A vida aqui só é ruim quando não chove no chão.  
Mas, se chover, dá de tudo; fartura tem de montão.  
Tomara que chova logo, tomara, meu Deus, tomara.  
Só deixo o meu Cariri no último pau-de-arara.

Enquanto a minha vaquinha tiver o couro e o osso  
E puder com o chocalho pendurado no pescoço,  
Eu vou ficando por aqui. Que Deus do céu me ajude.  
Quem sai da terra natal, em outros cantos não para.  
Só deixo o meu Cariri no último pau-de-arara.

Como se vê na composição mostrada, há uma ênfase no apego do caririense por sua terra, o que o leva a decidir permanecer em seu torrão até que o último recurso se esgote. Nessa perspectiva, é interessante cotejar a letra dessa canção com os seguintes versos do cordelista Batata cujo título é *A chegada de José Lourenço no Cariri*:

Lá pra década de 30  
nos tempos de antigamente  
nesse sertão nordestino  
e na lei do Cão vigente  
a seca fazendo o povo  
procurar um lugar novo  
pra ter uma vida decente

Vinham para o Cariri  
a procura do padre santo  
a terr'era abençoada  
e na chapada o verde manto  
trazia uma chuva escaca



mas se piorar a desgraça  
um novo bendito eu canto

no mei de toda essa gente  
vinha preto, vinha branco,  
vinha pobre, vinha rico  
vinha aleijado e manco  
apesar do preconceito  
vinha alí todo sujeito  
procurar um novo encanto (BATATA, 2001, p.1).

Como se vê, os versos de Batata tratam de uma migração que ocorre dentro do próprio Cariri ou ainda de uma que se efetua de modo inverso: o Cariri vira ponto de chegada, lugar de salvação para o retirante faminto. Trata-se, assim, de uma mobilidade que se dá no sentido inverso: em vez de se retirar de sua terra, o caririense acolhe quem vem ao Vale — um lugar naturalmente úmido — para se salvar da realidade ressequida em volta da região. Ou seja: conforme retratado nos versos acima, a mobilidade na região do Cariri sempre foi um pouco diferente da observada comumente pelo nordestino. Embora o êxodo provocado pelas secas tenha se afigurado no interior do Ceará como motivador de abandono de suas populações, o vale caririense, por suas condições geográficas, sempre costumou, na realidade, atrair pessoas de localidades próximas assoladas por condições devastadoras e que viam naquela localidade uma possibilidade de salvação.

Os versos de Batata citam também a procura pelo “padre santo”, em clara referência ao padre Cícero: um dos motivos para a migração de muitos em direção ao Cariri. Após o alegado milagre da transformação da hóstia em sangue na cidade de Juazeiro do Norte, muitas pessoas foram atraídas pela atmosfera mística da região. Até a própria fartura da localidade passou a ser atribuída a um fenômeno miraculoso, como pode ser percebido pelo verso “a terr’era abençoada”.

De toda forma, é fato que o homem do Nordeste acostumou<sup>15</sup> a mover-se. O habitante do interior, então, mais ainda. Se o morador do litoral, que não sentia na pele com tanta ênfase as agruras da falta de uma boa colheita, via-se impelido pelas circunstâncias a abandonar sua terra em busca de melhores condições de vida no Sul, o nordestino do interior via-se forçado pelas circunstâncias a abandonar seus rincões em fuga aberta da morte por sede ou inanição.

---

<sup>15</sup> Destaque-se a expressão “acostumou”, dado o fato de não ser esta uma característica observada historicamente nesse povo — até os relatos das grandes secas que passaram a castigar a população ali estabelecida —, que, ao acomodar-se em uma localidade, procurava mesmo tirar seu sustento da terra, através especialmente de uma cultura agropastoril.

Sobre a situação de trabalho no interior nordestino no final do século XIX e início do século XX, Darcy Ribeiro (2006) acrescenta que “Sob essas condições de domínio despótico, as relações do sertanejo com seu patronato se revestem do maior respeito e deferência, esforçando-se cada vaqueiro ou lavrador por demonstrar sua prestimosidade de servidor e sua lealdade pessoal e política” (RIBEIRO, 2006, p. 317). Libertar-se dessa condição de opressão significaria para o sertanejo ter que emigrar de sua terra, ou, ainda, cair na condição do banditismo, fenômeno largamente observado no interior do Nordeste (e, no Cariri, especialmente) exatamente na época retratada por Darcy Ribeiro.

Aos poderosos dessa época, em um momento em que o poder policial, mais que nunca, servia aos interesses de uma elite que não necessariamente agradava a todos os grupos de pessoas influentes, era importante manter uma força paralela, a qual efetuassem a garantia de poderes ou a eventual tomada à força destes. O Cariri foi moldado por essa estrutura, na qual a presença de cabras, jagunços e cangaceiros era algo tolerado e até mesmo incentivado. Lira Neto (2009, p. 370) chega mesmo a mencionar que, na época dos conflitos da Sedição de Juazeiro, uma “parada militar” foi organizada por Floro Bartolomeu para demonstrar o poderio do “exército” de Juazeiro:

Compunha-se de cerca de 3 mil cabras, jagunços e cangaceiros, armados de rifles, fuzis, pistolas e bacamartes, mas também de cacetes e longos punhais que mais se assemelhavam a espadas. Muitos traziam costurados na aba do chapéu de couro, como enfeites, espelinhos redondos e fitas vermelhas, além de medalhinhas com a efígie de Cícero pregadas na blusa à altura do peito para garantir proteção.

A relação do Cariri com essa prática foi tão íntima que, na época da Coluna Prestes, o próprio Lampião foi convidado a prestar ajuda na defesa da região, recebendo, para isso, a patente de “capitão” do Padre Cícero, a qual, obviamente, não possuía valor oficial, mas que alterou de forma significativa a percepção que o cangaceiro tinha de si próprio<sup>16</sup> e a que veio a perdurar no imaginário coletivo sobre Virgulino.

Os folhetos de cordel que tratam sobre o tema da relação de padre Cícero com o cangaço — e especificamente com Lampião — costumam ser bastante parciais, buscando inocentar o *Padim* de qualquer culpa, apresentando-o como um

---

<sup>16</sup> Vale lembrar que o cangaceiro passou a se autodenominar “Capitão Virgulino” a partir de então.

guia espiritual que buscava converter essas pessoas. Em última instância, o próprio Lampião é inocentado nos textos de cordel, e sua aproximação com Cícero só reforça seu distanciamento da possibilidade de uma má representação.

O folheto *Centenário da ordenação sacerdotal do Padre Cícero* (2012), de Expedito Sebastião da Silva, apresenta exatamente essa visão idealizada do *Padim*, segundo a qual seu envolvimento com os cangaceiros se daria tão somente para prover-lhes absolvição espiritual:

E quando algum cangaceiro  
Oculto lhe procurava  
Ele com toda energia  
Terno o aconselhava  
E com um poder eterno  
Do abismo do inferno  
Aquele ente tirava.

Ele nunca deu apoio  
A ladrão ou cangaceiro  
Por ele punido  
Assassino e desordeiro  
Se algum não lhe escutava  
Ele ligeiro mandava  
Expulsar de Juazeiro. (SILVA, 2012, p.11).

Fica evidente a contradição ao se dizer que Cícero nunca teria dado apoio a ladrão ou cangaceiro. Entretanto, percebe-se que o artifício utilizado para justificar o que é óbvio a partir de uma percepção histórica é a ideia de que ele só os acolhia na intenção de tirá-los do “abismo do inferno”.

Já no folheto *A chegada de Padre Cícero no céu* (2012), de Renato Dantas, Cícero resolve armar uma tropa no Céu; para isso, manda buscar o Capitão Virgulino no Inferno, contrariando a Bíblia, em que se diz que quem está de um lado não pode ir para o outro<sup>17</sup>:

— E tu São José vá logo  
Perguntar para o cão  
Pelo Capitão Virgulino  
Meu compadre Lampião  
Só ele sabe lutar  
Contra as forças da opressão. (...)

— Vamos correndo pegar  
Transporte pra Paraíso  
Meu Padim tá precisando

<sup>17</sup> Em Lucas 16:26, o rico que desprezava o mendigo Lázaro não pode ir para o Céu, pois há um abismo entre Céu e Inferno.

De um cabra de juízo  
Com punhal, rifle e revólver  
Ajudo no que for preciso. (DANTAS, 2012, p.31-36).

Percebe-se aqui uma espécie de reabilitação de Lampião, tal como no *Auto da Compadecida*, o que serve também para relativizar o fato de Cícero ter recebido o cangaceiro na terra. No texto *Visita de Lampião a Juazeiro* (1997), José Cordeiro também procura apresentar Lampião apenas como alguém valente, e não ruim. No decorrer do texto, descreve os integrantes do bando e o respeito que o Virgulino dedicava a padre Cícero:

Portanto não vão julgar  
Que eu seja presumido  
Só penetrei na cidade  
Não foi por ser atrevido  
Foi atendendo um chamado  
Do homem mais elevado  
Que eu tenho conhecido.

Foi por intermédio desse  
Que obtive o perdão  
Dele também recebi  
A minha nomeação  
Troquei, disso não duvido  
Minha farda de bandido  
Por outra de capitão. (CORDEIRO, 1997, p.20).

Com toda uma vida envolvido em atos polêmicos, Cícero ter tido um relacionamento tão estreito com o cangaço configura-se apenas como mais um evento peculiar dentro de sua biografia. Além disso, a apregoada intimidade que o *Padim* tinha com os romeiros também era desfrutada junto à elite política, especialmente a local, com a qual desde muito cedo havia estabelecido excelente relacionamento, ao ponto de acalmar muitas das rixas internas que existiam no Cariri.

Em certa medida, padre Cícero, centralizando em si próprio a imagem de líder máximo da região, conseguiu trazer paz a uma localidade onde a lei do mais forte sempre prevaleceu — situação que explica a abundância de jagunços e cabras no lugar, que atuavam na formação de verdadeiros exércitos particulares, formados por muitos que se viam impelidos a uma vida à margem da lei oficial em um cenário em que o contexto geral era de bastante sofrimento: provocado pela seca e pelas condições com que se revestiam as relações sociais.

Assim, se o sofrimento impelia o sertanejo para fora de sua terra, o flagelo, entretanto, levava muitos ao Vale do Cariri, não só aqueles dispostos a cair em uma vida de banditismo. Essa mobilidade é especialmente observada hoje entre seus habitantes, tornando-se especial porque eles não se acanham de sair... desde que possam rapidamente retornar. O Aeroporto Regional do Cariri é prova disso, assim como a enorme quantidade de saídas diárias dos ônibus que cruzam mais de quinhentos quilômetros de estrada entre a região e a capital, Fortaleza.

Os investimentos do Governo Estadual na abertura de novas vias de acesso que encurtem a distância entre a capital do Estado e a região — como a recente inauguração da Rodovia Padre Cícero, que encurtou em cerca de oitenta quilômetros a viagem de Fortaleza a Juazeiro do Norte — acentuam essa capacidade do caririense de estar sempre em movimento.

O Cariri, assim, é mostrado como lugar de permanência não só da memória e do espírito, mas também do corpo: corpo este que se move por todo o espaço regional e alça voo (literalmente até), mas que consegue retornar para sua morada no mesmo dia — se for de sua vontade. Essa realidade é vivenciada pelo universitário que mora em Jardim, mas estuda em Juazeiro; pelo trabalhador da indústria que mora em Barbalha, mas trabalha no Crato; pelo jovem que mora em Nova Olinda, mas vai a uma festa em Missão Velha; ou pelo vendedor de Juazeiro que, emulando os antigos caixeiros viajantes, faz negócios percorrendo toda a região e mais outras inúmeras localidades.

Essa agilidade do caririense, estimulada, além da ampliação dos meios de transporte, também pelo rápido desenvolvimento do comércio automobilístico, realiza, em última instância, o estímulo a outro traço comum ao caririense — o empreendedorismo. Os trechos abaixo servem como exemplo dessa característica:

Meu padim profetizando  
para o povo falou  
que Juazeiro crescia  
assim ele continuou  
ficaria igual uma capital  
ele testificou (C. NETO, 1990, p.1).

Nos versos acima, do folheto *Estrondosa guerrilha: profissão de Meu Padrim Cícero Romão* (sic), percebe-se a clara referência à influência de Padre Cícero no processo de crescimento da cidade de Juazeiro, o qual se estendeu a toda a região

do Cariri. Eram costumeiros seus conselhos e advertências para que isso acontecesse, o que faz com que sua importância para a região vá muito além da esfera religiosa e efetivamente tenha alcance político e econômico.

Nessa mesma perspectiva, Expedito Sebastião da Silva, no folheto *O progresso e a elevação histórica de Juazeiro do Norte*, faz referência à pujança econômica de Juazeiro do Norte:

Pois continuamente  
O Juazeiro parece  
Com uma árvore frondosa  
Que verdejante floresce  
Em campo bem cultivado  
E que para todo lado  
Garbosa se estende e cresce.

Quem viu Juazeiro outrora  
Nota grande diferença  
Em sua população  
E na transação imensa  
Do seu comércio brilhante  
Que caminha triunfante  
Progredindo sem detença.

Da forma que Juazeiro  
Continua progredindo  
No comércio e na indústria  
Sempre se evoluindo  
Se não vier o contrário  
Daqui pra seu centenário  
Terá um destaque lindo. (SILVA, 2012, p.6-7).

Como se vê, o texto enfatiza as modificações ocorridas em Juazeiro do Norte com o decorrer do tempo. Essas alterações se dão tanto no que se refere a sua população, que vem cada vez mais mudando de perfil: o desenvolvimento da indústria e do comércio (mencionados no texto), além daquele observado no setor educacional fortemente presente na localidade alteraram de forma significativa o que há pouco mais de um século era uma região de perfil essencialmente agrário.

Outros tantos poetas que consagraram versos ao Cariri poderiam ainda ser citados. Basta, entretanto, que se lembre aqui o nome de Patativa do Assaré, que, foi, sem dúvida, um dos principais tradutores das belezas (e também das angústias) do Cariri. Ele, que nasceu naquela microrregião, mais exatamente em Assaré, fez do sertão caririense o *leitmotiv*, o tema nuclear de sua produção poética, como destaca Jörn Seemann:

Patativa descreve a vida no sertão como relação entre cultura e natureza. Os castigos da seca e a espera pelas chuvas deixam um cenário desolado do Cariri. Na estiagem, a paisagem verde do Cariri dá lugar a um cinzento cenário de vegetação raquítica, lavouras perdidas e falta de água. (...). [Mas] A chegada das chuvas transforma a paisagem em um ambiente de esperança, alegria, festa e cores: quando chove, “*o nosso sertão amado, estrumicado e pelado, fica logo transformado no mais bonito jardim*” (*A festa da natureza*, Patativa do Assaré (1978)). Realiza-se uma transformação na paisagem. (SEEMANN, *online*, 2007).

Um poema que ilustra com propriedade essa afirmação é “A festa da natureza”, com o qual o poeta celebra a chegada das chuvas ao sertão sofrido:

Depois que o podê celeste  
Manda chuva no Nordeste,  
De verde a terra se veste  
E corre água em brobutão  
A mata com o seu verdume  
As fulô com o seu perfume,  
Se infeita de vaga-luma  
Nas noite de iscuridão (ASSARÉ, 2001, p. 21).

A ligação afetiva com o Cariri é manifestada em vários poemas, sendo exemplo “No meu sertão”, através do qual o bardo afirma seu amor pelo torrão natal:

Mas, porém, peço licença  
Mode eu dizê de onde venho,  
E onde é meu torrão querido,  
Lá onde tenho vivido,  
Que eu não quero que arguém pense  
Que eu sou sujeito de fora,  
Pois eu tive a gulora  
De também sê cearense  
Eu sou fio do Assaré  
Onde viveu meu avô  
Luga do meu nascimento  
Que fica no interiô  
De junto do Cariri. (ASSARÉ, 2007, p. 32).

No que diz respeito às referências diretas de Patativa a cidades do Cariri, convém lembrar dois poemas dedicados às duas principais localidades da região. O primeiro é “O paraíso do Crato”, no qual Patativa descreve as belezas naturais e artificiais que se podem encontrar em um clube recreativo próximo da cidade citada:

Quem andá no Cariri  
Precisa andá no Granjêro,  
O ponto mio que vi  
No Nordeste brasiêro.  
É bem pertinho do Crato,

Um lugar cheio de ornato  
 Que agrada a quarqué freguês.  
 As beleza naturá  
 E ôtras artificiá  
 Que os home do Crato fez.

(..)

O véio, o moço e a criança,  
 Ali tem a mesma sorte,  
 Muntos alegres se lança  
 Nas brincadeira de isporte.  
 Lá naquela maravia  
 Repreta de poesia,  
 Tudo de gozo parpita,  
 Parece um reino incantado;  
 Já vi lugá abençoado  
 Pra juntá muié bunita! (ASSARÉ, *online*).

O segundo poema é “Saudação ao Juazeiro do Norte”, no qual Patativa do Assaré relata como se deu o desenvolvimento da referida cidade: a partir de “milagre estupendo”:

E com milagre estupendo  
 A sementeira nasceu  
 Foi crescendo, foi crescendo,  
 Muito ao longe se estendeu  
 Com a virtude regada  
 Foi mais tarde transformada  
 Em árvore frondosa e rica  
 E com a luz medianeira  
 Inda hoje a sementeira  
 Cresce, flora e frutifica. (ASSARÉ, 2012, p.5).

Esses versos de Patativa, cabe lembrar, são aqui emblemáticos, uma vez que reiteram de modo inequívoco a influência do sagrado na forma de perceber o crescimento da região. Mais do que isso, os versos deixam claro que, apesar de todas as belezas naturais e pujança econômica, é o culto ao padre Cícero o principal ponto de atração do olhar dos poetas populares que louvam o Cariri em seus versos. É o que se verá a seguir, em que se mostrará que, apesar de ter se constituído como uma figura que transcendeu as fronteiras do Ceará, e até mesmo do Nordeste, não há como negar a plena identificação entre a pessoa (e o mito) do padre Cícero e o Cariri, principalmente se for levado em conta que o *Padim* é filho do Crato e “pai” do Juazeiro do Norte.



### 3.2 Fé e Trabalho: o Legado do Padre Cícero no Cordel

Nas cidades caririenses, especialmente em Juazeiro do Norte, muitas tradições resistem, apesar do desenvolvimento tecnológico. Em Barbalha, por exemplo, continua a se celebrar a festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio, ocasião em que milhares de pessoas se reúnem numa festa de grandes proporções, quando a cidade toda, ela própria com grandes casarões preservados e ruas de histórias identificadas nas placas que apresentam seus nomes, aparece decorada com bandeirolas e personagens característicos do Reisado. Mas há outras festas representando o Pau da Bandeira na região, como a de Missão Velha ou mesmo as que tomam lugar nos sítios ao redor da parte urbana da cidade.

O Reisado mesmo não perde sua força. Próximo ao Dia de Reis, ou mesmo em outras ocasiões, é costumeiro ver os grupos nas disputas características, com seus personagens típicos; assim como ainda também é possível encontrar representações de Lapinha. Os penitentes ainda resistem, reforçando a tradição de religiosidade muitas vezes mística do lugar; a banda cabaçal dos irmãos Aniceto, oriunda do Crato e com origem ainda no século XIX — composta de descendentes dos índios kariris —, cujos integrantes realizam performances que misturam música, dança e trejeitos bem particulares; as lendas próprias, como a que trata de uma figura mítica conhecida como “Pai da Mata”, que andaria pelas florestas da Chapada do Araripe tendo o corpo todo recoberto de pelos.

O esforço dos caririenses em manter suas tradições mostra o quanto o povo daquela região tem consciência da importância desses ritos para a preservação da memória coletiva e, por consequência, da identidade local. A despeito disso, certamente é na religiosidade que reside o principal traço identitário do caririense, característica que antecede ao surgimento do padre Cícero.

Discutindo essa questão, Ralph Della Cava (1976) informa que, no período que antecedeu a década de 1860, o catolicismo ortodoxo encontrava-se em declínio não só no Cariri, mas em todo o Brasil. No Crato, por exemplo, pôde ser constatado o relato de muitos padres que mantinham, de forma explícita, amantes e filhos. A população mais pobre praticamente não tinha contato com as práticas institucionalizadas pela Igreja, no máximo, observando-as em dias de procissão ou de grandes ritos solenes. Até os sacramentos do batismo e matrimônio eram raros, tendo em vista que tais atividades eram cobradas e, mesmo assim, não havia nem

mesmo o fácil acesso aos sacerdotes, que não existiam em número suficiente para atender às populações moradoras de localidades rurais.

Em oposição a essa distância das práticas oficiais da Igreja Católica e, até mesmo, por causa dela, grassava entre ricos e pobres (especialmente, entre esses últimos) práticas mais ligadas a credices populares, de modo a procurar alívio perante as dificuldades da vida. Essa maneira mística e supersticiosa sempre funcionou como uma válvula de escape, nessa época, especialmente, atuava como uma resposta a um sistema religioso oficial que possuía comumente a ideologia de que problemas como a seca eram, na verdade, castigos divinos para com os povos desgarrados. Sobre esse comportamento, Hércion Ribeiro afirma que

O brasileiro é um povo religioso e se autoconcebe assim. À base deste sentimento religioso vige predominantemente um certo catolicismo, desde a ocupação portuguesa até hoje. Não significa isto, contudo, que o catolicismo seja necessariamente o mesmo que a Igreja católica — enquanto instituição — concebe hoje. (RIBEIRO, 1994, p. 57).

Essa religiosidade, tão comum ao brasileiro, diante do quadro social apresentado, de um quase abandono das instituições oficiais, encontrou campo fértil no Cariri. Nesse contexto, percebe-se claramente que

O misticismo e a visão sacralizada da natureza e da sociedade faziam parte desse mundo tradicional, onde a influência religiosa de todos os matizes, desde o catolicismo popular português, marcado pelo sebastianismo e pelo milenarismo, passando pelo animismo e o fetichismo negro e indígena, possuía uma lógica contrária ao materialismo e à racionalidade crescente da sociabilidade moderna que se instalava, notadamente, nos centros urbanos. O Nordeste é, pois, visto como o palco das crenças primitivas em oposição às crenças racionalizadas, às utopias político-sociais. Um espaço onde se busca a evasão da sociedade moderna, vista como sociedade pecaminosa. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p.145).

O fervor religioso manifestado pelos carirenses (e por habitantes de outros rincões nordestinos) seria, no entanto, comumente identificado como algo próprio de pessoas ignorantes. Rui Facó, em seu livro *Cangaceiros e fanáticos*, embora reconheça que “a única forma de consciência do mundo, da natureza, da sociedade, da vida, que possuíam as populações interioranas, era dada pela religião ou por seitas nascidas nas próprias comunidades rurais, variantes do catolicismo.” (FACÓ, 1963, p. 17), e que a formação de seitas de místicos, a quem ele chama de *fanáticos*, seria uma forma de reação contra a fome e a miséria, não deixa de

mostrar uma postura que indica que a culpa desses movimentos viria, também, de um atraso cultural<sup>18</sup> existente na região.

Darcy Ribeiro eleva o grau de crítica, afirmando que uma característica do mundo sociocultural sertanejo seria o fanatismo religioso, uma expressão da penúria e do atraso, que,

(...) incapaz de manifestar-se em formas mais altas de consciência e de luta, conduziram massas desesperadas ao descaminho da violência infrene e do misticismo militante. O fanatismo baseia-se em crenças messiânicas vividas no sertão inteiro, que espera ver surgir um dia o salvador da pobreza. Virá com seu séquito real para subverter a ordem no mundo (...). Trata-se da ressonância no sertão brasileiro do messianismo português referente ao rei d. Sebastião. (RIBEIRO, 2006, p.322).

Câmara Cascudo, em *Vaqueiros e Cantadores*, chega a ser mesmo explicitamente contra a figura de padre Cícero, ao afirmar que ele

Tem admiradores fanáticos e inimigos integrais. Como elemento religioso foi de influência maléfica e anticristã. Viveu tolerando e animando a onda fanática de “romeiros” e mantendo uma multidão de “beatos”. O Juazeiro multiplicou-se sob sua gestão mas era um castelo de propriedade individual. Sem um espírito sacerdotal, o Padre Cícero nunca repeliu a baixa exploração dos seus afilhados e beatos, consentindo na venda abundante de seu retrato entre nuvens e anjos, tendo Nossa Senhora no anverso. (CÂMARA CASCUDO, 1984, p. 138-139).

As passagens acima mostram como é polêmico o assunto. Movimentos como o Caldeirão, acontecido na região do Crato, provocam até hoje discussões entre intelectuais, visto ter sido ele duramente silenciado por ser julgado como uma afronta ao Poder estabelecido. O silêncio que se seguiu imediatamente ao movimento reflete um trauma comum nos períodos que se seguem às grandes catástrofes. Mas será que ele não se constituía apenas em uma comunidade que buscava subsistir da melhor forma possível, como assim afirmam alguns estudiosos do assunto? Serem julgados como fanáticos, como perturbadores da ordem estabelecida não seria uma forma de submetê-los ao escrutínio e à condenação da

---

<sup>18</sup> Nessa perspectiva, considera-se, então, que a ideia de cultura seria uma atribuição apenas dos grupos mais abastados. Os habitantes das regiões sertanejas não teriam cultura também? Embora se saiba que, por cultura, entende-se um universo grande de características, existe uma tensão entre o que se considera cultura popular e o que se entende por cultura letrada. A expressão *cultura popular* significando “uma prática própria de grupos subalternos na sociedade” (AYALA, 2002, p. 9) mostra que, na verdade, definir essa cultura do povo não é uma tarefa tão simples.

opinião popular de modo a perpetuar, na verdade, o poder das elites já estabelecidas?

A religiosidade popular que se manifesta de forma tão intensa no Cariri é analisada dentro de uma perspectiva dicotômica: ora como expressão de alienação, ora como mostra de resistência. Escolher um lado é tarefa das mais difíceis, pois não se trata de uma análise objetiva, visto que envolve sempre muito de ideologias firmemente enraizadas.

Com o tempo, a religiosidade do caririense não diminuiu. Do messianismo que provocava, a princípio, medo, tendo em vista também a capacidade que um líder religioso teria para comandar as massas (para qualquer propósito, ressalte-se), pode-se dizer que ele evoluiu para uma ideia que evoca, antes de tudo, a noção de esperança: “O messianismo, entre nós, não é um movimento religioso exclusivo; antes, é sempre a última forma de esperança social, quando intuitivamente não se percebe outra possibilidade de luta senão buscar o místico”. (RIBEIRO, 1994, p. 56).

O surgimento do padre Ibiapina veio a atenuar, especialmente no Cariri, a sensação de obscurantismo que rondava a região. Atravessando vários estados nordestinos, Ibiapina mobilizou pessoas submissas e crédulas em prol de trabalhos de restauração de igrejas e cemitérios, construção de açudes, planejamento de novas estradas, atitude muito bem acolhida pelas elites locais. Fundou casas de caridade no Cariri, que serviram para prover educação para as mulheres e fundou uma congregação religiosa de mulheres: aproximou, enfim, a religião dos mais pobres.

O padre Cícero Romão Batista, nascido no Crato em 1844, de certa forma, agiu de modo similar ao do Padre Ibiapina, na medida em que, aproximando a religião do povo, conseguia angariar uma simpatia que depois viria a se transformar em verdadeira adoração. Antes mesmo do milagre da hóstia, acontecimento que envolveu a beata Maria de Araújo, multidões já acorriam em direção ao padre na expectativa de receber seus conselhos; depois do suposto milagre, a fé que ali estava um novo Messias, e de que Juazeiro seria a nova Jerusalém só aumentou.

É importante lembrar que o Cariri já despontava como uma região de prosperidade antes do aparecimento do padre Cícero. Já no século XIX, a microrregião se destacava por se constituir em uma região relativamente autônoma, fato especialmente atribuído a seu potencial agrícola. Engenhos de açúcar tomavam conta da região, contando, como maiores produtoras, as cidades do Crato e de

Barbalha. A produção de rapadura, inclusive, que era mais acentuada que propriamente a do açúcar granulado, era fortemente exportada para regiões áridas de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, o que poderia também explicar muitos dos laços que unem essas regiões.

A vila de Tabuleiro Grande surgiu como um ponto de parada dos viajantes que se dirigiam ao Crato, vindos de Missão Velha. A população daquele pequeno entreposto comercial tirava seu sustento prioritariamente das fazendas de cana-de-açúcar, conseguindo alguns bens para consumo exatamente no escambo efetuado quando da parada dos mercadores que se dirigiam ao Crato. O lugar, que não possuía mais do que algumas casas de taipa, ostentava como edificação mais vistosa apenas a capelinha, na qual se estabeleceu um padre que para ali foi enviado com o objetivo de dar um fim às más práticas dos moradores, pois era fato que sua população gostava de se entregar a atividades lascivas e que iam de encontro aos princípios da moral e dos bons costumes:

Quando o professor Simeão Correia de Macedo procurou no Crato um padre para rezar missa no lugarejo, a situação havia chegado a um ponto crítico. Meses antes, parte da capelinha quase abandonada havia desabado e as demais paredes apresentavam rachaduras. Os moradores, sem a presença de um representante da Igreja para admoestá-los e conduzi-los à missa, entregavam-se às festas e bebedeiras. A falta de autoridade policial, por seu turno, dera origem a episódios de violência e arruaça, com constantes mortes a faca ou a golpes de cacete.

Por causa disso, muita gente se admirou quando Cícero, aquele padre vindo do Crato, apareceu por lá exortando o povaréu a se arrepender de seus muitos e notórios pecados. Apesar de medir apenas 1,60 metro, o novo sacerdote, se preciso, virava um gigante. Acabava pessoalmente com folguedos e sambas, pois acreditava que os batuques herdados dos negros deviam ter parte com Satanás. Até os mais ardorosos entusiastas de Cícero Romão Batista jamais esconderam que nem só de sermões vivia o padre recém-chegado. Para fazer valer sua autoridade de zelador das almas e dos bons costumes, não hesitava em brandir o temido cajado em direção aos pecadores mais renitentes. (LIRA NETO, 2009, p. 50).

Com a chegada do padre Cícero ao Tabuleiro Grande, o lugar, que viria a se transformar em Juazeiro do Norte, começou a renascer sob o poderio da fé religiosa. Com sua ação humana, porém firme, o sacerdote foi mudando os hábitos locais, trazendo, como consequência imediata, a moralização do ambiente. Para tanto, mais aconselhava do que punia, recrutava as mulheres para se dedicarem às orações, propagava os costumes da vida cristã e não cobrava para ministrar os sacramentos (atitude que era contrária às práticas da Igreja Católica). Ademais,

guiando-se pelo lema “Em cada casa, um oratório; em cada quintal, uma oficina”, fez com que a cidade fosse crescendo sob a égide do trabalho.

Após o que ficou conhecido como o “Milagre de Juazeiro”, a suposta transformação em sangue das hóstias oferecidas à beata Maria de Araújo pelo padre Cícero, com a afluência do grande número de romeiros que se dirigiam à região, os quais não tinham lugar onde ficar, ou com o que se sustentar, ficou latente a vocação comercial de Juazeiro. O surpreendente aumento populacional da cidade faz com que se possa

(...) imaginar o que representou como fator de comoção interna no Cariri o surgimento de uma cidade cuja população nos primeiros vinte anos de seu nascimento, era maior do que a de meia dúzia das cidades clássicas do vale, como aconteceu em Juazeiro. Era uma subversão para o latifúndio nordestino. (FACÓ, 1963, p. 44).

Não se exagera, portanto, em se afirmar que Juazeiro do Norte (e também todo o Cariri) é um milagre da fé, tal como sugere o poema já citado de Patativa “Saudação ao Juazeiro do Norte”. No cordel *Pe. Cícero R. Batista: o cearense do século* (2001), no entanto, Maria Josimar Araújo enxerga Juazeiro do Norte mais do que uma “capital da fé”, uma “terra de religiosidade”. Por isso, a poeta agrega o trabalho à fé para explicar a razão do desenvolvimento da cidade cariense:

Hoje a nossa Juazeiro  
é a segunda cidade do Estado do Ceará  
com toda dignidade  
é a capital da fé  
terra de religiosidade (ARAÚJO, 2001, p.7).

Essa parceria entre trabalho e fé também é reforçada no trecho a seguir, retirados do folheto *Meu ABC de cordel a Juazeiro do Norte: dedicado aos romeiros do Padre Cícero* (1990). O progresso da cidade é atribuído à união do trabalho à fé, duas vertentes que não podiam se dissociar, de acordo com os ensinamentos de padre Cícero.

O Trabalho, junto à Fé,  
reunindo a mente e a Mão,  
de Juazeiro do Norte  
nos explica a construção:  
milagre deste País,  
como sonhou, como quis  
Padre Cícero Romão. (BATISTA, 1990, p.5).

O “milagre”<sup>19</sup> da transformação da hóstia em sangue, no final das contas, seria o estopim do crescimento desenfreado de Juazeiro. A Igreja Católica reprimia com dureza o fenômeno, retirando os poderes sacerdotais do padre, o que serviu mais para acentuar a associação de sua imagem com a de um mártir, o qual precisava padecer por sofrimentos injustos, assim como Cristo. A Igreja agia, portanto, nas palavras de Rui Facó (1963), como uma espécie de “polícia ideológica”.

Esse evento caracterizou-se como a reunião dos episódios em que supostamente houve a transformação em sangue das hóstias ministradas em comunhão pelo padre à beata Maria de Araújo, que, como muitas outras, vivia sob a proteção do pároco. O acontecimento fantástico serviu em definitivo para elevar Cícero do plano terreno ao sagrado, para mi(s)tificar sua imagem e, por consequência, atrair cada vez mais pessoas em torno de si.

Após esse episódio, rapidamente a notícia do que estava acontecendo em Juazeiro espalhou-se pelos sertões, atraindo multidões ansiosas por verem um milagre e, assim, também tornarem-se parte dele. Começava aí a dimensão mística de Juazeiro e do padre. O catolicismo tido como oficial até então passava a misturar-se cada vez mais com o culto intenso à imagem do *Padim*; afinal, se o milagre acontecia, e todos o viam acontecendo, precisava haver um catalisador para tal evento. Cícero, já conhecido por conta de seu trabalho pastoral na comunidade, era a escolha mais natural para tal papel, não a beata.

Apesar de ter acontecido pela primeira vez em 1889, o suposto milagre só viria a causar alarme à cúpula da Igreja dois anos depois, quando passou a se repetir e a contar com a divulgação de jornalistas e outros padres da região, o que fomentou um clima de instabilidade dentro da própria Igreja.

Segundo Della Cava (1985), uma contagiante euforia espiritual era um dos componentes da religião popular que nascia em Juazeiro. Todos os dias chegavam novos grupos de romeiros, que lá superlotavam a capela e veneravam a urna sagrada com hóstias não consumidas e panos usados durante a celebração da missa. “Entre eles havia maçons e protestantes que, em declarações públicas, arrependiam-se de seus pecados e se convertiam em Cristo” (DELLA CAVA, 1985,

---

<sup>19</sup> Usamos aqui a expressão entre aspas na intenção de decretar exatamente a dúvida sobre o ocorrido, visto ser esse um assunto polêmico até os dias de hoje.

p.80). Essa atitude deu margem à escrita de folhetos de cordel nos quais padre Cícero aparece como capaz de realizar o “milagre” de converter não-católicos.

Quanto ao fato, Kunz (2001) afirma que poucos folhetos fazem referência explícita a ele, e quase nenhum título cita o nome de Maria de Araújo. Segundo a autora,

O plano das autoridades eclesiásticas era manter um clima de proibição em Juazeiro. Consciente de sua força comunicativa no meio do povo e preferindo evitar um tema tão polêmico, o poeta opta certamente pela prática da autocensura, instaurando assim uma tradição do silêncio em torno do assunto. (KUNZ, 2001, p.20).

Fica latente, então, a religiosidade peculiar que se instaurou como um traço da identidade caririense. De certa forma, o povo manteve-se fiel aos preceitos da Igreja Católica, embora tivesse encontrado um jeitinho para continuar a ser devoto do padre Cícero.

Assim, folhetos como *Milagre do Padre Cícero e Maria de Araújo* — escrito em 1991 e publicado novamente em 2012 —, de Severino José da Silva (Severino do Horto), são em certa medida raros, visto que tanto a temática como o nome da beata são apresentados:

Botei a pena na mão  
Com o coração nervoso  
Para descrever em versos  
Um assunto melindroso  
Desta verdade eu não fujo  
Sobre Maria de Araújo  
E o sangue misterioso. (SEVERINO DO HORTO, 2012, p.3).

É interessante perceber que o próprio poeta assume seu nervosismo ao escrever sobre esse assunto “melindroso”. Nota-se que a data de escrita dos versos é 1991, ou seja, cem anos depois do ocorrido. Entretanto ainda existe uma espécie de silêncio tácito sobre o problema, em um fenômeno comum aos grandes traumas, como o ocorrido com a questão do Caldeirão, comunidade comandada pelo beato José Lourenço em terreno cedido por Padre Cícero, e que foi dizimada pelas forças governamentais. Somente depois de certo tempo é que o assunto veio à tona em folhetos de cordel. Entretanto, no caso específico de Juazeiro,

Contestado pela cúpula eclesiástica, o milagre deu o tom na poesia. Não se fala dele, mas só se fala dele através de seu regente-mor: o Padre Cícero. O sacerdote se torna ente milagroso, a metáfora predileta para se falar de Deus, a passarela entre o finito e o infinito. Sonho de romeiro e palavra de poeta. São mil e um milagres em vida e post-mortem em troca daquele que



foi vetado, censurado pela Igreja Católica Apostólica Romana. Vai do jeitinho ao prodígio: casos de adivinhação, dom de ubiquidade, curas inesperadas, conversões espetaculares, salvações inopinadas. (KUNZ, 2001, p.22).

O *milagre da hóstia*, em realidade, transformou-se em uma infinidade de outros “milagres” e assim Padre Cícero passou ao imaginário coletivo não mais apenas como um conselheiro, mas como alguém capaz de realizar, no plano terreno, o que estaria reservado apenas ao sagrado. Para efetuar uma salvação de uma realidade opressora, os poetas expõem nos folhetos narrativas eivadas de imaginação, valendo-se para isso do mito, da lenda, da utopia, do milagre.

É perceptível que ao povo não restava dúvida do que ocorrera. A esperança do milagre era mais importante do que qualquer tentativa de repressão. Segundo Hércion Ribeiro (1994, p.105), “O milagre é especialmente o aspecto maior para fundamentar a resistência religiosa: quando os canais normais não respondem satisfatoriamente, é preciso inverter a dificuldade e só o milagre quebrará a situação intransponível”.

As pessoas que chegavam à cidade, muitas delas aconselhadas pelo padre, abriam negócios que acabavam progredindo pelo grande movimento de pessoas que chegavam à região. Pode-se ver na figura do *Padim*, portanto, a origem de uma vocação empreendedora que caracteriza não apenas Juazeiro do Norte, mas todo o Cariri.

O comércio em torno dos romeiros, que chegam a todo tempo em Juazeiro, tem, sem dúvida, uma grande débito para com o Santo do Juazeiro. Em época de romaria, que acontece em datas espalhadas pelo ano inteiro, é comum que os comerciantes se manifestem em alvoroço, pois todos trazem o mínimo de recurso que seja, o suficiente para movimentar de forma intensa a economia do lugar, quer seja nos ranchos, espécie de hotéis de baixo custo que têm como finalidade hospedar os romeiros advindos das mais variadas cidades nordestinas, nos restaurantes, ou mesmo no próprio comércio que gira em torno desse fenômeno. Todos querem levar uma lembrança: estátuas, fitas, medalhas, folhetos de cordel (hoje, é possível até encontrar imagens que cantam benditos!). Sobre essa questão, Maria Rosimar Araújo assim se manifesta no folheto *Pe. Cícero R. Batista: o cearense do século*:

É aqui que os romeiros  
vem pagar suas promessas

rezam, compram e passeiam  
 para voltarem não têm pressa  
 visitam nossas igrejas  
 é o que mais lhes interessa (...)

Os que estavam aqui  
 estavam a lhe visitar  
 os que chegavam de fora  
 as vezes vinham pra ficar  
 sem a bênção do Padim  
 ninguém queria ficar (ARAÚJO, 2001, p.7).

Destaca-se nesses versos a atividade dos romeiros, a qual faz movimentar muito da economia da região, tendo em vista que a romaria é o momento que muitas pessoas têm para realizar compras de artigos não somente religiosos, mas de outros tipos de itens a que alguns, oriundos muitas vezes de localidades ermas, não têm acesso. Além disso, é uma atividade que faz com que outros setores da economia local sejam beneficiados, tais como a rede de hospedagem, que inclui os chamados *ranchos* e hotéis, além do setor de serviços.

Inicialmente vistas de acordo com um viés essencialmente religioso, as romarias vêm passando por uma mudança na forma como são percebidas e administradas pelo Poder Público.<sup>20</sup> Sobre essas transformações, Cordeiro advoga que

A partir do ponto de vista de ação das agências de turismo e dos agentes envolvidos na promoção de romarias, as secretarias municipais e a Igreja tratam o processo de institucionalização da mudança de concepção das romarias a partir da década de 1980. Em muitos momentos apropriações discursivas e ações públicas vão demonstrar grande afinamento dessas instâncias. Ora a Igreja assumindo a responsabilidade pela difusão de um comportamento hospitaleiro por parte da população local, ora a municipalidade e o setor privado investindo em equipamentos e estruturas destinados a fazer das romarias um espetáculo de atrações. Através do gerenciamento de estratégias governamentais de desenvolvimento local, a municipalidade passou a classificar as romarias como fluxos de turismo religioso, fazendo investimentos por meio da televisão e de outdoors em publicidade dirigida a uma fatia de consumidores detentora de maior poder aquisitivo e construindo a ideia de propagar a religião como um atrativo turístico. (CORDEIRO, 2011, p.144).

Portanto, o comércio em torno de elementos ligados à devoção dos romeiros, ou, mais exatamente, em torno do culto à figura (e ao mito) do padre Cícero é, sem dúvida, um dos maiores legados deixados pelo “pai de Juazeiro”. Através desse

---

<sup>20</sup> A Prefeitura de Juazeiro do Norte conta, hoje, inclusive, com uma Secretaria de Turismo e Romarias, atribuindo especial destaque ao tipo de turismo predominante na região, o religioso.

comércio, toda a estrutura econômica da cidade e da região se põe em movimento, considerando que a estada dos romeiros nos lugares de devoção exige muito mais do que elementos diretamente ligados com a fé. Nesse processo, a cultura também é beneficiada, considerando os vários produtos artísticos que são elaborados para manter viva a louvação ao santo do povo. É nessa perspectiva, como se discute a seguir, que foi se solidificando, em Juazeiro e em seu entorno, uma já tradicional indústria cordelística.

### 3.3 A Obra do Padre Cícero no Cordel

Pelo que se mostrou até aqui, pode-se observar que o padre Cícero tornou-se figura de proa no processo de consolidação de toda a região do Cariri. E a relevância do sacerdote ganhou ainda maior força com os episódios que o mitificariam no imaginário de seu rebanho, incluindo logicamente o episódio em que a hóstia oferecida pelo padre à beata Maria de Araújo teria se transformado em sangue. Associados às ações políticas do sacerdote em defesa de sua gente, esses e outros atos miraculosos serviram para fazer da pessoa do padre um verdadeiro porta-voz de seu povo ao longo de sua missão pastoral na região.

A morte do *Padim Ciço*, no entanto, não representou qualquer perda de seu prestígio. Ao contrário disso, a influência do sacerdote sobre o povo cariense só veio a aumentar após seu falecimento. A cidade tornou-se um local de intensa peregrinação. Uma estátua foi erguida em sua honra. Por causa do intenso fluxo de romeiros, o comércio se desenvolveu, trazendo o progresso para a região:

O aumento da atividade econômica se consolidou pela diversificação do artesanato doméstico e do comércio de uma infinidade de produtos confeccionados para atender aos devotos: fogos de artifício, estátuas de Padre Cícero e de Nossa Senhora das Dores esculpidas em madeira e em gesso, retratos, fitas, terços, escapulários, oratórios. (MELO, 2010, p. 38).

Junto a todas essas transformações, desenvolveu-se na cidade uma ampla produção de cordéis, gênero literário que, além de proporcionar entretenimento com suas histórias de encantamento ou bravura, suas princesas distantes ou cangaceiros próximos, apresenta outras funções igualmente importantes. Nesse pormenor, cabe lembrar que, durante muito tempo, o cordel serviu como a principal fonte de

informações para muitas pessoas que, isoladas de outros mecanismos de transmissão de informação, dependiam da leitura — ou mesmo da escuta (levando-se em consideração a quantidade do público analfabeto desse tipo de texto).

O *jornal do sertanejo*, portanto, serviu não apenas para contar narrativas imaginárias de reinos míticos ou mesmo para transmitir as notícias mais recentes. O texto de cordel acabou funcionando para que o próprio espaço em volta dos cordelistas/público-leitor se transformasse em espaço mítico, onde os heróis e vilões estavam ao alcance da vista ou da memória.

O trabalho dos cordelistas propicia, então, a formação/perpetuação de uma memória coletiva, validando discursos que vão se fortalecendo conforme sua repetição passe a ser continuada. É nesse processo que figuras como Lampião, descrito pelos historiadores como um bandido sanguinário, chegam às histórias de cordel, muitas vezes, como uma espécie de Robin Hood dos sertões, retirando dos “ricos” para dar aos “pobres”.

Pode-se afirmar, inclusive, que tal imagem, reforçada constantemente na literatura de cordel, a despeito do que o jornalismo da época e a historiografia procuravam demonstrar, ganhou força com o passar do tempo até ganhar *status* de verdade incontestada. Uma memória coletiva foi forjada nos cordéis através do estabelecimento do mito, com toda uma caracterização que se inicia desde o momento da passagem de Lampião à vida no cangaço, uma prática considerada condenável: isso só teria acontecido pela necessidade de vingança pelo assassinato do pai. Na relação conflituosa bem *versus* mal, procura-se, dessa forma, explicar atitudes contraditórias do mito através de explicações que as justifiquem e, portanto, sejam capazes de aboná-las.

Como aponta Halbwachs (1990, p.81-82), a memória coletiva “se distingue da história pelo menos sob dois aspectos. É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.” Sendo assim, é coerente afirmar que manter a representação de Padre Cícero por tantos anos nos folhetos justifica-se a partir do interesse que ele suscita e da vitalidade que ainda mantém junto às pessoas. Essa memória serve, em última instância, para preservar o espírito da coletividade.

Foi exatamente isso que se veria em relação ao grupo de cordelistas que começou a se formar em torno do culto da figura do padre Cícero. Esses poetas

populares, ao mesmo tempo em que recolhiam junto aos romeiros as histórias que iriam compor suas obras, contribuíam para dar *status* de veracidade a muitos dos relatos, independente de quão inverossímeis eles viessem a ser. Nesse processo, dando suporte a uma “memória coletiva”, os folhetos iam divulgando ainda mais a figura do *Padim* e da cidade que tem sua história confundida e misturada com a do seu fundador. Por consequência, o primeiro pároco de Juazeiro do Norte, eleito o cearense mais importante do século XX, tornou-se o inspirador de muitas histórias, que eram transmitidas no sertão especialmente de maneira oral:

As narrativas dos fenômenos miraculosos e das graças alcançadas logo correram de boca em boca e se transformaram em relatos maravilhosos. Estes relatos transmitidos pelos romeiros e beatos andarilhos como Severino Tavares, que percorreu todo o sertão do Norte nas primeiras décadas do século XX propagando a ausência da fome e pobreza em Juazeiro, além das narrativas em verso, impressionavam os ouvintes. Ao mesmo tempo, as narrativas despertavam o desejo de conhecer o Padrinho e aquele lugar mítico, e, quem sabe, obter também uma resposta para as suas angústias. (MELO, 2010, p. 38).

Dessa forma, as narrativas sobre o padre Cícero alcançavam um público bastante amplo e sequioso por alguém que atuasse sobre ele como uma espécie de salvador. E elas não eram repassadas somente de forma oral, os folhetos vendidos nas feiras e durante as romarias tentavam reproduzir as imagens daquele lugar e daquela pessoa já então santificados pelos devotos. No percurso obrigatório dos devotos em Juazeiro do Norte, havia a presença dos folheteiros,

(...) como eram chamados os mascates que incluíam no rol de miçangas os folhetos de cordel, orações e novenas. Os folheteiros aproveitavam a presença dos visitantes para narrar em versos as virtudes do Patriarca, milagres, graças alcançadas e, no ensejo, vender os livros escritos para os que não sabiam ler. Os devotos ouviam atentamente a leitura das narrativas presentes nos pequenos livros de letras miúda, confeccionados em papel barato e impressos artesanalmente.” (MELO, 2010, p. 51).

A esse propósito, foi de tal monta a produção de folhetos em torno do sacerdote, que “estória do meu padrinho” foi uma das denominações do cordel na primeira metade do século XX, como informa o investigador Liêdo Maranhão de Souza:

Sob este nome, encontram-se os folhetos que falam dos conselhos, sermões, milagres, morte, etc., do padre do Joazeiro, e incluem descrições da cerimônia da inauguração da sua estátua no Horto e de sua canonização pela Igreja Brasileira. Quase todos os poetas populares

escreveram sobre aquele a quem chamam carinhosamente de “Meu Padrinho”. (SOUZA, 1976, p.66).

Para que se possa compreender como padre Cícero ganhou tal relevo no âmbito dos cordéis, é importante conhecer como a indústria dos folhetos se instalou em Juazeiro sob a tutela do referido sacerdote. Nesse contexto, torna-se significativo o depoimento dado por Cristo Rei ao Projeto Literatura de Cordel, e transcrito por Lopes (1994). Nesse testemunho, Cristo Rei narra seu encontro com o *Padim*, e a determinação que este lhe passou para que, daquele momento em diante, abraçasse o ofício de poeta. É interessante observar tal fato, tendo em vista que era hábito das pessoas que chegavam a Juazeiro do Norte irem aconselhar-se com o *padrinho*, especialmente no que tangia às profissões que deveriam exercer para garantir o sustento de si próprias e de suas famílias.

O próprio José Bernardo da Silva, fundador da Tipografia São Francisco, em Juazeiro, também passou por essa espécie de rito de iniciação junto ao patriarca da cidade. Nesse contexto, em que a esfera de orientação do Padre ia muito além do plano espiritual, cria-se uma relação de respeito e interdependência que foi fundamental para a difusão do mito.

No caso específico de Cristo Rei e de José Bernardo da Silva, essa relação apresenta direta conexão com a questão da transmissão da imagem santificada de Cícero através da literatura de cordel. Enquanto aquele escreveu enorme quantidade de textos impregnados de religiosidade e respeito, este se destaca por haver fundado em Juazeiro do Norte uma tipografia capaz de dar vazão a uma produção cordelística que suprisse as expectativas de um público ansioso por versos encantadores. João de Cristo Rei, que tinha por nome de batismo João Quinto Sobrinho,

(...) visitou Juazeiro pela primeira vez em 1927. No ambiente mí(s)tico da “Nova Jerusalém”, encontrou seu grande líder espiritual — o Pe. Cícero — e o alimento de sua futura atividade poética (ou melhor: profética). Em 1930, depois de várias peregrinações, escreveu o primeiro folheto. 1931 é o ano no qual João Quinto escolhe Juazeiro a fim de construir o abrigo para a família. Abraça a profissão de poeta popular, escrevendo folhetos, procurando gráficas para imprimir-los e vendendo-os nas feiras do Sertão. Percorre as veredas ensolaradas da caatinga, ouvindo e vendo histórias — deste e do outro mundo. Daí, encontra a matéria-prima de boa parte da (po)ética encravada nas rimas de seus cordéis. (LOPES, 1994, p.16-17).

Cristo Rei foi um dos maiores responsáveis por levar a imagem do padre Cícero a destinos longínquos, atraindo ainda mais romeiros à “Nova Jerusalém”,

fomentando ainda mais o crescimento do fenômeno que se dava em Juazeiro do Norte, estimulado especialmente por uma religiosidade digna de nota. Sua poesia é “essencialmente ligada à religiosidade e nela Padre Cícero figura como tema central das narrativas. João de Cristo Rei explorou todos os aspectos da vida do Padre: sermões, profecias e milagres, identificando-o como um exemplo a ser seguido pelos devotos”. (MELO, 2010, p.55).

Por sua vez, José Bernardo da Silva e sua Tipografia São Francisco têm papel determinante na disseminação da ideia de um Padre Cícero santo, o que viria a fixar-se indelevelmente na memória coletiva de todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, tinham acesso aos textos de cordel. Especialmente para os habitantes de Juazeiro e do Cariri como um todo, a presença de uma gráfica especializada na produção de cordéis teve efeito impactante dentro do processo de construção identitária.

O percurso de José Bernardo até a montagem de sua tipografia é assim descrito nos versos do cordel *Resumo biográfico de José Bernardo da Silva*, (2012) de Expedito Sebastião da Silva:

Depois de anos deixou  
O seu serviço roceiro  
No ano de vinte e seis  
Veio para Juazeiro  
Por ter o consentimento  
Do nosso bom conselheiro.

Pois antes tinha pedido  
Ao padre Cícero Romão  
Para vir em Juazeiro  
Fazer sua habitação  
Então ele amavelmente  
Deu-lhe autorização. (...)

Depois de ouvir os conselhos  
Do padre Cícero Romão  
E também de receber  
Dele a autorização  
Foi ele negociar  
Pelas zonas do sertão

Em um pequeno baú  
Que nas costas conduzia  
Levava para vender  
Humilde mercadoria  
Que nas feiras e ribeiras  
Aos sertanejos vendia. (...)

Depois de bons resultados  
Com essa mercadoria

Aos poucos foi penetrando  
 Nos ramos da poesia  
 Vendendo na feira, versos  
 Que ele mesmo fazia.

Vendo ele dos folhetos  
 A maior procuração  
 Vendia também dos outros  
 Os de mais aceitação  
 Como fossem os que tratavam  
 Do Padre Cícero Romão. (...)

Dez anos depois mudou-se  
 Da rua em que residia  
 Vindo ele então morar  
 Na rua Santa Luzia  
 Onde enfim iniciou  
 A sua tipografia. (SILVA, 2012, p.8-12).

Afigura-se nos versos a noção de extremo respeito oferecido ao padre Cícero. Como pôde ser verificado, o poeta relata que, para estabelecer-se na cidade de Juazeiro, José Bernardo precisou da autorização do padrinho, o mesmo valendo para que pudesse vender mercadorias viajando pelos sertões. O texto também relata o início de seu envolvimento com a poesia de cordel. Primeiro, vendendo versos que ele mesmo fazia, e, depois, passando a comercializar folhetos de autoria diversa, com destaque para os que falavam sobre o *Padim*.

No folheto *A verdadeira história da Lira Nordestina*, de José Lourenço e João Bandeira (2012), também se relatam os fatos de forma semelhante, sempre enaltecendo o respeito à autoridade do padre:

De nome José Bernardo  
 Homem de muito saber  
 Conselhos do padre Cícero  
 Soube tão bem receber  
 Para no seu Juazeiro  
 Vir se estabelecer.

Então ele aqui montou  
 Na rua Santa Luzia  
 Com bastante brevidade  
 A sua tipografia  
 Trabalhava sem parar  
 Com a maior alegria. (...)

A Gráfica São Francisco  
 Se desenvolveu ligeiro  
 E tornou-se conhecida  
 No Brasil e no estrangeiro  
 Graças à orientação  
 Desse homem verdadeiro. (LOURENÇO; BANDEIRA, 2012, p.5-8).



O papel da Tipografia, portanto, foi além da simples publicação de folhetos, visto que ela passou mesmo a funcionar como elemento de divulgação e de crescimento de uma cidade que nasceu sob o signo da fé. Segundo Melo,

(...) a Tipografia São Francisco representou o empreendimento mais bem-sucedido da fase áurea da literatura de folhetos em Juazeiro do Norte, quando alcançou na década de cinquenta uma produção semanal de 50.000 exemplares aproximadamente. Este acontecimento significou a interiorização da indústria artesanal de folhetos com a revelação de Juazeiro como polo dessa produção, centralizada desde as primeiras décadas do século XX na cidade de Recife. (MELO, 2010, p.23).

Dessa forma, percebe-se que a relação entre a indústria cordelística, o padre Cícero e o crescimento de Juazeiro do Norte, na verdade, constituiu-se, especialmente no início, em um processo interdependente. Pode-se afirmar que Cícero estimulou o crescimento de Juazeiro e, por consequência, a produção de cordéis no local; estes acabaram por servir para aumentar o alcance da influência do *Padim*, visto que, através do suporte impresso, as histórias sobre ele conseguiam ter um alcance e longevidade muito maiores que só a transmissão oral.

Entretanto não somente o suporte físico auxiliava para a fixação das tramas contadas. A própria estrutura dos textos, versificados, rimados e ritmados, estimulava a memorização, artifício importantíssimo a um público muitas vezes apenas ouvinte — e não leitor. Constantemente nos cordéis — não somente os que tratam sobre o padre Cícero — percebe-se o apelo a que se guarde de cor o que é contado / declamado, como pode ser constatado nos versos a seguir, retirados do folheto *A visita dos romeiros como era antigamente*, (2012), de Manoel Caboclo da Silva:

Quem vier pra Juazeiro  
 Visitar Nossa Senhora  
 Grave bem minhas palavras  
 Guardando tudo em memória  
 Conselhos do padre Cícero  
 É caminho para a glória. (SILVA, 2012, p.12).

O apelo do poeta para que seu público siga “guardando tudo em memória”, na verdade, revela-se como consciência, mesmo que subjacente, da importância de preservar o conjunto de narrativas que compõem a identidade grupal. Dessa forma, internalizando comportamentos, a comunidade consegue manter-se unida a laços

que a particularizam e a solidificam, resistindo às influências dos novos comportamentos estimulados pela crescente globalização.

As próprias romarias descritas no texto de Manoel Caboclo podem servir de exemplo de um costume que, apesar de incorporado à época atual, não deixou de apresentar traços correntes ainda à época em que padre Cícero era vivo. Segundo Cordeiro,

As romarias apresentam-se como um campo rico em possibilidades de investigação. Seu potencial de estabelecer identidades culturais, a imbricação com o fenômeno das viagens — que tomou dimensão alargada na contemporaneidade, as possibilidades de continuidade e mudança que surgem a partir de tensões e contradições na concepção do fenômeno, as persistências culturais relacionadas à dimensão ritual proporcionando o revisitar de tradições e as apropriações do fenômeno por diversos agentes situados fora do campo religioso são aspectos que garantem discussões promissoras. (CORDEIRO, 2011, p.27).

Era exatamente esse público que se reunia constantemente à frente da casa do *Padrinho* para ouvir seus ensinamentos pelo qual vendedores de diversos produtos ansiava. Eram terços, imagens, orações, novenas e... folhetos de cordel. O que devia ser impresso começou a sê-lo em pequenas gráficas, dentre as quais se destacou a de José Bernardo da Silva, a qual se tornou tão grande que seu proprietário chegou a comprar os direitos de complicação do poeta João Martins de Athayde, situação exposta no folheto *Resumo Biográfico de José Bernardo da Silva* (2012):

Enquanto ele existiu  
Em sua tipografia  
Imprimiu muitas histórias  
Contadas em poesia  
Pois muitos originais  
Em seu poder possuía.

Porque todos os folhetos  
Por Ataíde editados  
Foram por ele os direitos  
Honestamente comprados  
Recebendo os documentos  
Em cartório registrados. (SILVA, 2012, p.6).

Percebe-se, nos versos acima, o interesse do poeta em ressaltar a lisura do processo que envolveu a compra dos direitos da obra de Athayde, que chegou a afirmar que teria recebido muito menos do que seria merecido na transação<sup>21</sup>. Além

---

21 A compra dos direitos autorais de Athayde é um marco porque inclui também o direito de publicação da obra de Leandro Gomes de Barros.

disso, o discurso reflete a problemática da questão dos direitos autorais, já que muitos editores publicavam obras de autores sem autorização. A afirmação de José Bernardo como um negociante honesto reforça suas qualidades morais, o que não poderia ser diferente na terra do padre Cícero, na “Nova Jerusalém”, onde até cangaceiros cruéis tinham sua má fama amenizada ao aproximarem-se da esfera santificada do *Padim*.

A morte do padre em 1934, em vez de arrefecer o fenômeno, serviu para intensificar ainda mais o mito, contribuindo para que fossem fortalecidas as romarias e a produção cordelística a respeito, especialmente em um ambiente onde já era pulsante o interesse por esse tipo de escrita. Entre 1938 e 1941, cinco tipografias surgiram na cidade: A Ordem, São Francisco — de José Bernardo, que transformou sua folhetaria em uma tipografia, passando a imprimir os folhetos que vendia —, Tipografia de Odílio Figueiredo, Tipografia da Livraria Ramiro, Tipografia D'o Juazeiro.

Assim, pode-se ver que, se em vida, o padre Cícero teve um papel importante para a consolidação, em Juazeiro, de um parque gráfico voltado para a impressão de cordéis, após sua morte, o sacerdote foi igualmente importante para o crescimento da indústria e da cultura cordelística. Vivo, o padre incentivou pessoas a ingressarem na carreira poética, estimulou a instalação de máquinas impressoras, motivou a vinda de romeiros sedentos pelos folhetos que tratavam da vida do Padim, etc. Depois de morto, e já canonizado pelo povo, o padre se transformou, como será mostrado a seguir, em um mito que alimentaria por muito tempo ainda o imaginário fértil dos cordelistas.

## 4 PADRE CÍCERO E CARIRI: MITIFICAÇÕES CORDELÍSTICAS

### 4.1 A Mitificação do Padre Cícero na Literatura de Cordel

A trajetória do padre Cícero foi marcada por uma série de ambiguidades. Uma delas, sem dúvida, estava ligada à relação do sacerdote com os bens materiais: embora fosse o padrinho que dava conselhos e ajudava os mais pobres, também foi alguém que amealhou muita riqueza. Por outro lado, sua vida simples fazia com que ele não usufruísse de seus bens, embora, de certa forma, o simples fato de possuí-las já servisse como um mecanismo para a perpetuação de poder. Ainda sobre a questão da riqueza material, sabe-se que o padre nunca cobrava para a realização dos serviços eclesiais e, paradoxalmente, acabou se tornando extremamente rico apenas por doações que eram efetuadas por pessoas que se sentiam na obrigação de retribuir algum favor que lhes fizera o sacerdote.

Em vida, o padre foi também acusado de cometer várias ações questionáveis. Houve quem o incriminasse, por exemplo, de incentivar a ignorância de seus romeiros, de modo a perpetuar a situação de fanatismo que lhe asseguraria a sua continuidade no poder. Entretanto, ele deixou sua fortuna para a Ordem dos Salesianos, com a condição de que esta se encarregasse de abrir uma instituição de ensino, a qual até hoje funciona na cidade de Juazeiro do Norte.

Por ser uma figura especialmente polêmica, algumas pessoas, mesmo em Juazeiro do Norte, chegam a afirmar que o padre Cícero, na realidade, não teria passado de um coronel. Em 1923, o deputado federal Paulo Moraes e Barros acusou o sacerdote de ser “um tartufo, um embusteiro, um chefe de cangaceiros”, o que levou Floro Bartolomeu a pronunciar uma vigorosa defesa do padre Cícero na tribuna da Câmara Federal. Desse discurso, é mostrado o trecho a seguir, no qual Floro Bartolomeu descreve uma série de ações políticas e humanitárias promovidas pelo então prefeito de Juazeiro:

Quem de um pequeno povoado de cinco ou seis casas de taipa fez uma cidade de mais de seis mil prédios, com uma população de mais de trinta mil almas e um comércio que ocupa o segundo lugar na zona do Cariri, sendo, se não me engano, em rendimento, a melhor paróquia da diocese do Crato; quem aproveita uma população inculta e a modela nos bons costumes e na crença católica, a ponto de não ser dominada pelos vícios; quem promove a instrução do povo com o dinheiro do seu bolso; quem

estimula e desenvolve a agricultura de maneira a ser o Cariri uma das regiões mais produtoras de cana-de-açúcar, de algodão, de maniçoba, de mandioca, de arroz e mais cereais, constituindo-a o farto celeiro de todo o Nordeste; quem fornece braços com eficiência para trabalhos úteis à nação, como os das grandes obras do Governo; quem despense importância avultada no transporte de uma perfuratriz da Inspetoria das Secas para facilitar água na Serra Araripe, a fim de que os lavradores não palmilhem algumas léguas para obtê-la; quem importuna constantemente os governos, em reiteradas solicitações, para que seja construído no Juazeiro o Açude Carás, já estudado, visto a respectiva irrigação beneficiar cerca de seis léguas de terra; quem, pela sua autoridade moral, auxilia o sorteio militar, ordenando a todos que não se neguem ao serviço da Pátria, conforme será possível provar com diversas cartas e telegramas de agradecimento dos comandantes das regiões militares do Nordeste, inclusive o ex-Ministro da Guerra, o marechal Caetano de Faria; quem oferece, por doação, ao Ministério da Guerra, uma área de terreno de sua propriedade, na sede do seu município, para ser nela construído um quartel no qual se abriguem os sorteados sertanejos; quem suplica sempre e sempre, apesar de não ser atendido, a criação de um patronato agrícola no Juazeiro, do que pode muito bem dar testemunho o nosso digno colega, Dr. Simões Lopes; quem, não obstante setenta e oito anos de idade, ainda viaja léguas a cavalo com o fim benfazejo de pacificar lutas políticas ou entre famílias daqueles sertões; quem, por votação quase unânime, já foi duas vezes Vice-Presidente do Estado do Ceará e não o seu representante nesta Casa porque, sem ter pretensão, prefere ser simples Prefeito de sua terra; quem se esforçou para que o Juazeiro fosse comarca, de maneira a ser mais seguramente distribuída a justiça, e a lei mais bem cumprida; quem, finalmente, e por ser bom e honrado, tem prestígio inigualável, não pode ser um tartufo, um embusteiro, um chefe de cangaceiros, consoante as perfídias e perversas referências do Sr. Moraes e Barros. (COSTA, 2010, p. 175-177).

Semelhantemente a Floro Bartolomeu, via de regra, os cordelistas só tiveram bons olhos para descreverem a vida e a obra do padre Cícero. É verdade que, antes da morte do sacerdote, alguns cordelistas produziram folhetos com críticas às ações do sacerdote, principalmente no que diz respeito ao seu envolvimento em embates políticos, muitos dos quais bastantes sangrentos. Como destaca Márcia Abreu (ABREU, 1993, p. 211), esses cordelistas criticavam, entre outras iniciativas do *Padim*, o apoio ao bando de Lampião e a organização de grupos formados por jagunços e romeiros para combaterem as tropas do governo cearense, lideradas pelo coronel Franco Rabelo. Todavia, com a adoração cada vez maior do padre pelas massas de fiéis, foi decrescendo o número de cordelistas que o criticavam. Ou seja,

(...) apesar de alguns poetas perceberem contradições em seu comportamento, Padre Cícero rapidamente se converte numa espécie de “santo”, seu alinhamento com as forças do bem parece ser mais fácil e consistente. A grande maioria dos folhetos usa como termo de comparação elementos divinos. (...) Posteriormente a sua morte, passam a ser raríssimos os poetas que lhe fazem algum tipo de crítica. Os folhetos narram sua história, desde a infância, agenciando elementos para sua mitificação. (ABREU, 1993, p. 212-213).

Portanto, ao mesmo tempo em que ia se reduzindo drasticamente o número de poetas populares que ousavam se opor ao sacerdote, a maioria dos cordelistas, com o falecimento do santo do Juazeiro, passou a explorar habilmente a religiosidade local. Nesse processo, ia se concentrando na figura do *Padim* um legado de crenças que eram fomentadas por outras figuras ligadas à Igreja desde o período imperial, como explica Câmara Cascudo:

Pela lei da convergência, o Padre Cícero nucleou as tradições e os milagres atribuídos aos missionários capuchinhos do Brasil imperial. Frei Serafim da Catania, frei Herculano, o padre Ibiapina, perderam muitas lendas que se vieram fixar junto ao sacerdote cratense. [Nessa perspectiva] (...) O Padre Cícero é o centro de formação de uma gesta, soma dos episódios fantásticos, de milagres tradicionais, de intervenções fulminantes, outrora pertencentes a outros personagens impressionadores da multidão. (CÂMARA CASCUDO, 1984, p.139).

Afinados com esse sentimento que dominava as massas de romeiros, não coincidentemente os grandes consumidores dos folhetos sobre o padre Cícero, os cordelistas passaram a contribuir com a “canonização” do sacerdote recém-falecido. Tratava-se, sobretudo, de transformar os cordéis em instrumentos de fortalecimento do mito.

Essa ação compreendia o uso de várias estratégias, incluindo a tentativa de suavizar ou até mesmo apagar as contradições da biografia do sacerdote que haviam sido apontadas por seus detratores a associação do padre Cícero. Para tanto, os cordelistas agem em duas frentes: primeiramente, colocam-se como os verdadeiros guardiões da memória do padre; em segundo lugar, rebatem quaisquer relatos que se oponham ou coloquem em dúvida as narrativas presentes nos folhetos sobre ele.

Cordel ilustrativo sobre essa questão é a obra *Em defesa da memória do padre Cícero Romão*, de Expedito Sebastião da Silva. Nesse folheto, é perceptível — a partir do próprio título — a intenção de o poeta usar o cordel como instrumento na luta pela preservação de uma memória coletiva, especialmente importante porque dá coesão a um grupo social, no caso, a dos romeiros. O texto em questão trata-se de um ataque a um escritor que resolveu escrever contra o padre Cícero:

Não sei como neste mundo  
Um infame cafajeste

Fala mal do Padre Cícero  
 “O Apóstolo do Nordeste”  
 O qual rogando por nos  
 Vive no reino celeste (SILVA, 2012, p.3).

Definindo-se como defensor da memória do padre, a ponto de cogitar trocar a vida pela morte caso fosse preciso para defendê-lo, a tônica que o poeta imprime ao texto é a de defesa ferrenha do mito, atitude que pode, por extensão, ser entendida como de defesa da memória e, portanto, do princípio básico da manutenção de uma identidade coletiva. Assim, atacar o padre Cícero é como atacar toda uma coletividade.

Para defender-se de tal infâmia, o poeta lança mão, durante o texto, de três artifícios: o relato de um milagre; a louvação continuada ao padre; e, logicamente, o ataque ao escritor e ao livro que difamam a imagem de Cícero. Em relação a esta última ação, a propósito, é interessante observar as características que o cordelista atribui ao autor do livro: “infame cafajeste”, “herege”, possuidor de “mente mesquinha”, “despeitado orgulho” e “rebelde despeito”. Além disso, afirma que ele “certo não gira”, que é “escritorzinho vulgar” e um “sujo cafajeste”. Também não são poupadas críticas ao livro em questão, que é descrito como “feze (sic) de entulho” e “livro só de mentira”.

A variedade de ofensas ao livro e ao escritor chega a ser desconcertante e mostra bem a revolta sentida pelo poeta, assim como as exacerbadas louvações dirigidas ao padre Cícero também ilustram o respeito e a admiração que ele inspira. Ele é considerado “o 'Apóstolo do Nordeste' / o qual rogando por nós / vive no reino celeste”, “nosso conselheiro”, “o Santo do Juazeiro”, “santo padre”. Além disso, sua conduta é assim descrita:

O Padre Cícero viveu  
 Sem ofender a ninguém  
 A sua santa conduta  
 Uma só mancha não tem (SILVA, s/d, p.4).

Os versos acima, mais que quaisquer dos outros epítetos atribuídos ao fundador de Juazeiro do Norte, demonstram a infalibilidade do mito. Para o poeta, padre Cícero nunca ofendeu ninguém, afirmação que não resiste a um breve exame de sua biografia política, visto ter sido ele, junto a Floro Bartolomeu, o líder da Sedição de Juazeiro, movimento ocorrido em 1914 e que levou uma tropa

improvisada por romeiros e jagunços a, após Juazeiro do Norte declarar-se independente do Crato, percorrer todo o território cearense até a tomada da capital.

Esse episódio teve início quando a cidade de Juazeiro, inicialmente um distrito do Crato, não conseguindo sua emancipação de forma pacífica, teve de obtê-la através de confrontos sangrentos. Essa forma de emancipação política, conquistada apenas através da força, devia-se, em parte, ao fato de que, àquela época, o pequeno distrito de Joazeiro já era responsável pela maior parte da arrecadação do Crato (que ainda hoje possui um território muito maior).

Perder tal fonte de arrecadação não era de forma alguma interessante, e aliando-se às forças militares estaduais, o Crato deu margem para que uma verdadeira ofensiva por parte dos juazeirenses tivesse lugar, a princípio localmente, e depois com a marcha até a tomada de Fortaleza, caracterizando o que ficou conhecido como Sedição de Juazeiro<sup>22</sup>.

No folheto *História da guerra de Juazeiro em 1914* (2012), João de Cristo Rei apresenta padre Cícero como a grande mente por trás do conflito, o qual teria orientado Floro Bartolomeu e seus romeiros sobre como lidar com a situação, atuando inclusive dentro do conflito armado. Na prática, sabe-se hoje que muito do que aconteceu politicamente envolvendo o padre, deve-se, na verdade, à influência do médico, que tomava a linha de frente em tais momentos. Ao *Padim*, restava inspirar a confiança do povo, que seria capaz de matar e morrer em nome da defesa de seu conselheiro e da “terra da mãe de Deus”.

Então meu Padrinho disse:  
— Entrem nas trincheiras agora  
Que os nossos inimigos  
Vão chegar sem ter demora  
Porém só atirem neles  
Quando eu mandar sair fora

Previnam seus armamentos  
E vão tomar posição  
Aguardando as minhas ordens  
Esperando o batalhão

---

<sup>22</sup> O pensamento reinante à época entre os juazeirenses era de que deveriam atacar antes que fossem destruídos por grandes ofensivas militares. Floro Bartolomeu, então, procurou costurar uma aliança junto às forças federais; enquanto isso, os revoltosos seguiam para a capital, em busca da deposição do governador Franco Rabelo, que apoiava o Crato no conflito. Percorrendo mais de quinhentos quilômetros até Fortaleza, a tropa improvisada de Cícero e Floro conseguiu tomar a capital. Com o apoio do senador Pinheiro Machado, as tropas federais não vieram em socorro ao governador, que acabou sendo deposto. Eram vitoriosos os juazeirenses.



Quando for tempo eu aviso  
Do combate a invasão. (CRISTO REI, 2012, p.5-6).

O Cícero apresentado no texto é combativo e guerreiro, entretanto se sabe que, na realidade, a utilização de sua imagem e de seus conselhos é que era determinante para a movimentação dos romeiros, não sua presença física como líder de uma revolta armada.

Tendo em vista o exposto sobre o episódio da Sedição, percebe-se que o cordel *Em defesa da memória do padre Cícero Romão*, de Expedito Sebastião da Silva, portanto, permite também que se observe como o mito resiste a qualquer contradição, não se submetendo nem mesmo à comprovação histórica. O mito, na verdade, é inalcançável pela História, pois se movimenta num espaço em que esta não prevalece sobre a crença.

Nesse sentido, é interessante que os cordéis sobre o *Padim* costumeiramente tentem mostrar que os relatos miraculosos e fantásticos que são apresentados sobre o padre Cícero são a pura expressão da verdade, e nunca invenções produzidas por mentes crédulas e simplórias. Ou seja: ao mesmo tempo em que desacredita a História tida como oficial, o cordelista tende a chamar seus relatos de História com o fim de conferir maior credibilidade para o que descreve.

De fato, ao tratar do padre Cícero, o cordelista normalmente procura dar ênfase à veracidade do que é contado, mesmo que a verdade existente em seus versos possa ser, através da historiografia, ou mesmo do senso comum, completamente contestada. Nesse sentido, pode-se afirmar que, invariavelmente, os folhetos de cordel sobre padre Cícero “vivem” o mito, levando-se em conta o conceito desse termo por Mircea Eliade:

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. (ELIADE, 1972, p.17).

Essa atitude pode ser percebida através dos versos abaixo, de Francisco Peres de Souza, no folheto *As santas palavras do Padre Cícero Romão Batista e o bilhete encontrado pela Santa Beata Mocinha sobre a corrupção do mundo* (2012).

Não é romance inventado  
É um fato verdadeiro  
Tirado das profecias  
Do padre do Juazeiro  
Que casava e batizava  
Não em troca de dinheiro (SOUZA, 2012, p.5).

No trecho em questão, observa-se que o poeta enfatiza que seu cordel não é “romance inventado”. Ficam latentes então as questões que se afiguram ao ser considerada a dualidade presente entre mito e História. A existência do mito não está condicionada a fatos verídicos. Na realidade, é possível afirmar que ele não costuma resistir a um olhar mais atento, já que normalmente se apoia em narrativas orais que, uma vez cristalizadas, passam a outras formas de suporte que buscam lhe fornecer validação.

As narrativas de Cordel, exprimindo um mundo de características primitivas, de fortes raízes religiosas, de crença inabalável no sagrado, de fé em um tempo prodigioso, de certeza na existência de seres sobrenaturais, são, de fato, histórias míticas, que “satisfazem a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social e mesmo a exigências práticas”<sup>23</sup>. (TAVARES JÚNIOR, 1980, p.14).

Por sua vez, a História precisa de confirmação empírica para que assim possa ser considerada, embora sua veracidade costume sofrer questionamentos graças à possibilidade de interpretação múltipla dos fatos ou porque estes podem não ser apresentados em sua totalidade.

Nos versos de Francisco Peres de Souza, chama a atenção essa dualidade, na medida em que se percebe a intenção de transformar história em História, mito em realidade. A contradição tem destaque especialmente no fato de que o cordel, mesmo trazendo elementos sobrenaturais para o palco de Juazeiro, insiste que o fato realmente ocorreu. O “fato verdadeiro” do texto, portanto, mesmo desafiando o senso comum, deve ser tomado como real de modo a cada vez mais fixar-se na memória coletiva e por fim tornar-se traço determinante do processo identitário.

<sup>23</sup> Veja-se ELIADE, M. A estrutura dos mitos. In: Mito e realidade. São Paulo, Perspectiva, 1972, p.23.

*Pari passu* com a defesa da veracidade de seus relatos poéticos, o cordelista lança mão de outra estratégia mitificadora do padre Cícero: associar a figura do sacerdote com Deus, com Jesus Cristo ou com algum dos santos mártires.

Em relação à identificação com Deus, não é demais lembrar que padre Cícero é constantemente apontado nos cordéis como o grande criador da ordem onde antes imperava o caos. A moralização de Tabuleiro Grande, por exemplo, é mostrada como a ação de alguém que gera a luz onde havia trevas, que traz a vida onde antes imperava a morte. O caos da desordem e dos vícios, a terra sem forma e vazia, são, então, trazidos ao campo da ordem e da plenitude da vida pelas mãos miraculosas do padre. Nesse pormenor, não é demais lembrar que a ida do padre a Tabuleiro Grande ocorre a partir de uma ordem direta de Deus, e não de um superior eclesiástico, como acentua José Mauro Matos (2012) no folheto *Memórias e fatos religiosos*, no qual relata que Cícero

Naquele ano dormindo  
 Sonhou com Nosso Senhor  
 E seu espírito subindo  
 De esplendor em esplendor  
 Foi mandado ao Tabuleiro  
 Orientar o povo inteiro  
 Por ordem do Salvador. (MATOS, 2012, p.5).

Essa ideia é também presente no folheto *O santo de Juazeiro* (2012), de Nezite Alencar, através do qual a autora reforça a imagem de Deus comunicando, através de um sonho, a ordem para a mudança do sacerdote para Juazeiro do Norte:

Amor à primeira vista  
 Tão recíproco e verdadeiro,  
 Fez o jovem sacerdote  
 Dedicar-se por inteiro;  
 De Cristo ouviu a mensagem,  
 E com família e bagagem  
 Mudou-se para Juazeiro!

Tinha tido Padre Cícero  
 Um sonho revelador:  
 Junto com os doze apóstolos,  
 Ele viu Nosso Senhor,  
 Que apontando a pobre gente,  
 Ordenou incontinenti:  
 Seja deles condutor. (ALENCAR, 2012, p.6).

Tal como ocorre em relação a Deus, também padre Cícero é mostrado como um imitador de Cristo. Essa imitação de Jesus, a propósito, formula-se já a partir da forma como os cordelistas registram o nascimento do pequeno Cícero, que é normalmente descrito como um evento divino, cercado por anjos e acontecimentos sobrenaturais. Abraão Batista, em *Cinco respostas para cinco perguntas sobre o Padre Cícero* (1998), por exemplo, assim descreve a vinda à luz do futuro padre:

Padre Cícero, na vivência  
naquele dia não nasceu  
veio um anjo lá do céu  
com a luz, iluminado  
deixou Cícero entregue  
e a menina arrebatou  
assim disse a Mãe Quinou  
e ficou cega de estado. (BATISTA, 1998, p.4).

Os dados biográficos de Cícero Romão Batista na verdade apontam para apenas mais um nascimento na cidade de Crato, no Cariri, região sul do Ceará. Filho de Joaquim Romão, que sustentava a família vendendo artigos diversos como chapéus, parafusos e gravatas na lojinha da família, e de dona Joaquina Vicência Romana (dona Quinô), Cícero tinha ainda duas irmãs: Maria Angélica e Angélica Vicência. Os dados de registro de Cícero apontam para sua data de nascimento como 24 de março de 1844, portanto na véspera da celebração da Anunciação de Nossa Senhora. No entanto, que é a História frente ao mito? Nesse sentido, é emblemática a coincidência das datas viria a reforçar por muito tempo o arcabouço de histórias sobre o nascimento de Cícero, quase sempre comparando seu processo de concepção e parto ao do menino Jesus.

Lira Neto (2009, p.23) assim descreve como passou ao imaginário popular esse nascimento:

Cristo retornou na forma de um bebê sertanejo, com traços nitidamente caboclos, mas de cachinhos dourados e olhos azuis. O Menino Jesus redivivo chegou dos céus em meio a uma explosão de luz, com a força de mil sóis, no meio do sertão. Foi trazido por um anjo de asas cintilantes, que na mesma hora levou embora a filhinha recém-nascida de uma católica fervorosa, a cearense Joaquina Vicência Romana, mais conhecida como dona Quinô. De tão intenso, o clarão deixou a mulher temporariamente cega, bem na hora do parto, o que a impediu de perceber a troca das duas crianças. Como sinal de que era um iluminado, o menino santo acabava de regressar ao mundo em um 24 de março, véspera da data em que celebra a Anunciação de Nossa Senhora, exatos nove meses antes do Natal.

Estão aí as explicações para os versos de Abraão Batista, apresentados como verdade absoluta: a menina arrebatada a que o texto se refere na verdade trata-se do bebê que dona Quinô esperava de fato. Ela teria sido trocada por Cícero no momento do nascimento, ele sim uma criança trazida do plano divino pelas mãos de um anjo. A justificativa apresentada para essa troca não ter sido percebida está no fato de que dona Quinô teria cegado com o clarão propiciado pela luz divina.

Ainda sobre o assunto, Lira Neto (2009, p.23-24) continua:

Para muitos dos milhões de peregrinos que chegam hoje a Juazeiro do Norte, essa é a verdadeira história do nascimento do padre Cícero. Ele seria a reencarnação do próprio Cristo. A imaginação coletiva, disseminada de boca em boca e de geração em geração, encarregou-se de atribuir sua origem sagrada, não carnal, ao protetor dos romeiros. Com pequenas variações — às vezes é a própria Virgem, e não um anjo de luz, quem traz nos braços o Cristo menino de volta à Terra — a crença na linhagem divina de Cícero foi igualmente reforçada por uma das mais autênticas expressões da tradição nordestina: os folhetos de cordel.

O folheto *Padre Cícero e Juazeiro: ontem e hoje* (1984), de Jackson Barbosa também trata do nascimento de Cícero, descrevendo-o de forma bastante semelhante ao que faz Abraão Batista no folheto anteriormente analisado:

A 24 de março  
no meio do século passado  
aconteceu em Crato,  
a vinda do iluminado,  
seus pais muito otimistas,  
pois Cícero R. Baptista  
por Deus foi enviado.

Foi um dia fenomenal  
o que o menino nasceu.  
Tornou-se o grande fato  
de boca em boca correu.  
A notícia do nascimento  
pra longe levou o vento,  
em todo o Nordeste choveu!

Naquele ano de 1884,  
não era só querer  
pra conseguir alimento  
e poder sobreviver,  
um menino veio ao mundo,  
mudou tudo num segundo  
igual Jesus ao nascer. (BARBOSA, 1984, p.1).

Destaca-se nas estrofes transcritas a tentativa de assemelhar o menino Cícero ao menino Jesus. Ele é descrito como “iluminado”, e o dia de seu nascimento

é tratado como “fenomenal”, visto que essa notícia foi levada pelo vento e teria provocado até chuva em todo o Nordeste — um acontecimento por si só maravilhoso. Essa comparação ocorre explicitamente nos últimos versos, quando se fala que o menino “mudou tudo num segundo / igual Jesus ao nascer”, ou seja, sua própria existência já é tida como cheia de significado, tendo em vista que sua vinda ao plano terreno já teria sido efetivada com uma missão:

Deus enviou-o pra ensinar  
Sem receber nenhum cobre,  
A boa forma de viver  
Para o rico e para o pobre.  
Ser honesto e cristão  
De todo o humano, irmão,  
Este um ideal nobre. (BARBOSA, 1984, p.1).

A estrofe acima deixa antever uma vertente bastante reconhecida dentro da trajetória do padre Cícero: a função pedagógica que ele exercia, quer fosse em relação aos costumes religiosos, quer se referisse aos cuidados com a natureza. Essa característica foi bastante abordada pelos autores de cordel e será trazida mais à frente neste trabalho.

São vários os exemplos de outros textos que tratam do nascimento de Cícero. Em sua quase totalidade, esse evento é retratado da mesma forma, apenas com poucas variações. Assim acontece no folheto *História do Pe. Cícero* (s/d), de Francisco de Assis, com um Cícero “salvador”, mais uma vez imbuído de uma missão, uma forma de representação importante para a venda de folhetos, já que o público de textos com essa temática é especialmente constituído por romeiros.

Em *O nascimento do Padre Cícero* (2004), Abraão Batista mais uma vez volta-se para o tema, justificando ter sido esse um evento tão incrível porque

Padre Cícero foi mesmo  
como monitor de MOBREAL  
juiz, crença, esperança  
e assistente social  
tal qual como remédio  
como não se viu igual.

Portanto seu nascimento  
tinha que ser assim  
bonito, misterioso  
sem princípio e sem fim  
trazido nos céus, nos braços  
como um anjo serafim. (BATISTA, 2004, p.8).

Mais uma vez, reforçam-se as funções múltiplas do padre Cícero, as quais seriam uma prova definitiva de tratar-se ele de um ser especial. Nesse texto, é realizada não só a comparação já conhecida não só com o nascimento de Cristo, mas também com o de Buda, e o de Adão, considerados pelo poeta outros dois grandes eventos.

Dando destaque ao papel recriador da memória — pois afirma ter ouvido a história narrada por sua mãe —, o poeta descreve, no transcorrer de todo o folheto, com riqueza de detalhes, o evento do nascimento de Cícero, que, assim como passou ao imaginário popular, envolveu uma troca de crianças.

É fato que, em torno desse episódio, foram criadas, como pôde ser percebido, histórias que validavam aquela pessoa como algo divinizado, visto que participava de eventos tidos como sobrenaturais. Segundo Lopes (1994, p.36),

Nas narrativas populares, Pe. Cícero ganha consistência tal como deseja o imaginário dos peregrinos. Constroem histórias que dão forma mais palpável ao desejo. São falsas? São uma verdade para o sentido e a reprodução cotidiana da vida. Verdade que desloca, todos os anos, milhares de peregrinos para Juazeiro. Sem dúvidas, não é uma verdade cartesiana. Afinal, os sonhos não cabem dentro de idéias claras e distintas. O sonho, o desejo, a utopia só são reais quando extrapolam as medidas estabelecidas pelo racionalmente provado.

Apresentar histórias fantásticas para o nascimento de Cícero, na realidade, vem a reforçar as práticas daqueles que acreditam no mito, na medida em que lhe dão validação. A identidade do povo passa a ser cada vez mais solidificada a partir do instante em que o mito fundador é considerado real: o sonho transformado em realidade através da ultrapassagem das possibilidades oferecidas pela razão.

Tavares Júnior (1980, p.13-14) indica dois sentidos comuns para o mito: como sinônimo de ilusão, invenção, ficção; e como uma tradição sagrada, revelação primordial ou modelo exemplar evocativo de um tempo remoto da vida de um povo. Padre Cícero, já a partir dos relatos fixados na memória coletiva especialmente através dos relatos de seu nascimento na literatura de cordel, carrega essas duas imagens. Para muitos, tais histórias não passam de invenção, de ilusão engendrada sem bases científicas que permitam considerá-la realidade; para outros, servem como fundamento para justificar seu comportamento, servindo mesmo a atuar como modelo a ser imitado.

E é ainda através da comparação com Jesus que o padre é retratado nos cordéis, como alguém que ama a pobreza e distribui dinheiro entre os mais necessitados, alguém que teve que sofrer nas mãos daqueles que lhe fizeram injustiças. Ressalte-se aí a imagem da própria Igreja Católica, que chegou mesmo a excomungar o *Padim*. Sobre essa questão, veja-se o cordel a seguir, de autoria de Severino Borges da Silva:

São muitas as promessas pagas  
 Por toda a gente romeira  
 Pelos milagres que o Padre  
 Mostra com força altaneira  
 Que árvore quando é boa  
 Brota fruto a vida inteira

E ele obra milagre  
 Não é por tapiação  
 O povo julgou a Cristo  
 Ele teve o galhardão  
 O Povo julgue também  
 O Padre Cícero Romão. (SILVA *apud* MACHADO, 1982, p.56).

Pode-se perceber a intenção do poeta em reafirmar a identidade do padre com alguém santificado, inclusive comparando-o a Jesus Cristo. Parece natural, então, que, se Jesus precisou padecer, sofrendo por conta da incompreensão humana, todas as atribuições de que padre Cícero foi alvo seriam nada mais que provações para elevá-lo ao posto de santo, digno sim de figurar nas inúmeras imagens e estátuas que aparecem aos montes por toda a região do Cariri: em bancos, em farmácias, em grandes lojas de eletrodomésticos.

Chega-se, por fim, à associação do padre Cícero com os santos mártires. Como estes, o sacerdote aparece nos cordéis como alguém essencialmente bom, sendo predestinado a servir os homens, principalmente os mais desvalidos. Nessa perspectiva, a conduta do padre é sempre descrita como santa, irretocável, sem manchas. Algo, enfim que se torna contraditório na medida em que se leva em conta que a própria Igreja Católica chegou a retirar seus poderes sacerdotais e, mais tarde, até mesmo excomungá-lo (este último, um ato que foi revisto e do qual Cícero nunca tomou conhecimento). Todavia, sem ligarem para a reação da Igreja e, ao mesmo tempo, sem se insurgir contra ela, a massa de romeiros seguiu em sua adoração ao santo que caminhava com eles. Um inacreditável gesto de canonização popular que inevitavelmente atraiu a atenção dos cordelistas.



## 4.2 A Canonização Popular e Cordelística do Padre Cícero

Como pôde ser observado, no percurso da produção cordelística de Juazeiro do Norte, como não poderia deixar de ser pela forma de povoamento da cidade, fica latente a religiosidade impressa nos versos. A própria produção sobre o padre Cícero, que chega a se constituir em um ciclo dentro do contexto geral, já demonstra essa vocação.

Essa religiosidade, entretanto, não se submete muitas vezes ao cânone do Vaticano. É possível identificar um conjunto de práticas em que o mais interessante é a proximidade do fiel à sua salvação. Padre Cícero torna-se, então, um santo popular, elo entre o terreno e o Sagrado, marco de uma religiosidade popular extremamente presente nos sertões nordestinos.

Tudo acontece como se a crença messiânica do povo nordestino tivesse se transferido e fixado na figura do Padre Cícero Romão Batista. É como se fosse uma revanche poética sobre o silêncio que cercou os movimentos religiosos surgidos entre meados do século XIX e começos do século XX e cujo traço comum foi o choque aberto entre a religiosidade popular e a doutrina oficial da Igreja dominante. (KUNZ, 2001, p.14).

A revanche poética a que Martine Kunz se refere acontece, na verdade, não de forma intencional na maioria dos casos. Pode-se observar que essa intencionalidade se tornou mais frequente apenas com a produção mais recente de cordéis, especialmente depois da introdução de um novo grupo de escritores de folhetos, os quais mostram um engajamento político na maior parte das vezes desconhecido a autores de outras épocas.

Impresso na quase totalidade dos folhetos sobre padre Cícero está, portanto, um catolicismo popular emblemático, o qual Lopes (2011), assim percebe como

(...) uma recriação da linguagem transmitida pelo catolicismo oficial ou uma adaptação de ideias populares à teologia oficial. Isso atenderá, naturalmente, aos interesses materiais e espirituais do povo, contrariando, não raramente, os princípios de uma minoria que se julga a única produtora (ou porta-voz) das ideias sobre o sagrado (os membros da hierarquia católica). (LOPES, 2011, p.36).

Ainda sobre o assunto, o autor salienta que, na realidade, as fronteiras ente o catolicismo oficial e o popular podem não ser claras ou até mesmo não existirem. Inclusive a denominação *catolicismo popular* não foi advinda de seus praticantes, já que estes não se percebem fora do catolicismo oficial: reside aí a grande contradição na defesa de um padre condenado pelas ordens do Vaticano.

Até poucos anos atrás, o catolicismo oficial não queria reconhecer a existência do popular, colocando-o como um agregado incoerente de superstições, predicado atribuído também às religiões afro-brasileiras. Em Juazeiro, por exemplo, o rápido crescimento do catolicismo popular faz a Igreja Oficial combatê-lo sem tréguas. Ela tenta, por vários mecanismos, colocar o povo submisso à sua orientação. O próprio Padre Cícero sofreu punições por contribuir com um movimento que aos olhos da instituição era feito por fanáticos e dementes. (LOPES, 2011, p. 37).

A despeito de padre Cícero ter sofrido sanções devido ao acolhimento de um exercício da fé que não era inteiramente legitimado pelas elites eclesiásticas de Roma, seria exatamente a religiosidade de base popular que permitiria a canonização do sacerdote junto aos romeiros e no âmbito da literatura de folhetos.

Os cordéis sobre o padre, assim, como verdadeiras hagiografias, passaram a reunir os vários relatos fantasiosos que corriam entre os romeiros com o fim de comporem uma biografia mística e mistificadora do santo do Juazeiro. Nesse processo, como explica Gilmar de Carvalho (1998), os cordelistas, afinados com a forma de pensar dos devotos, promovem, através de seus folhetos, uma revisão dos dados já conhecidos e analisados pelos historiadores:

A importância da figura de Cícero vem, exatamente, dessa imprecisão ou confusão propositada entre a personagem histórica e a invenção popular. como se fosse necessária uma intervenção dos produtores do povo, sintonizados com o universo do romeiro, com as suas expectativas e seus sonhos, para esboçar esse perfil que é incompleto e cuja recriação não se conclui nunca. Em que cada novo folheto ou cada nova visão ou previsão, ao mesmo tempo, preenche uma lacuna e dá o mote para o que poderá vir a acontecer. (CARVALHO, 1998, p. 83-84).

Dado o relevo do papel desempenhado pelos cordelistas em todo esse processo de canonização popular do padre Cícero, Gilmar de Carvalho não hesita em ratificar a condição da literatura de folhetos como um discurso poético que sintetiza a forma própria como o povo filtra e reformula as informações em torno de seu santo padre:

O cordel não pode ser visto apenas como uma fonte alternativa para a compreensão dessas manifestações, mas como a síntese, em que todas as abordagens são revistas e aperfeiçoadas pela sensibilidade da dicção popular. Um discurso que se perfaz na medida em que é recebido, na leitura individual ou coletiva, onde a ritualização das vigílias, ao pé das fogueiras, diz da universalidade da figura mítica, que, profundamente arraigada à alma nordestina e ao tempo e espaço de Juazeiro do Norte, se projeta em todas as direções e dimensões. (CARVALHO, 1998, p. 84).

Um bom exemplo de como se deu essa reescritura da vida do padre Cícero se observa já em relação à entrada dele na vida sacerdotal: a vocação para o sacerdócio teria aparecido a Cícero pela primeira vez aos doze anos de idade através da leitura do livro *Filoteia ou Introdução à vida devota*, de São Francisco de Sales. Essa revelação o destinou aos estudos em Cajazeiras (PB) até a idade de dezoito anos, quando precisou retornar ao Crato por conta da morte de seu pai. Todavia, numa revisita mística desse fato, a hierofania de Cícero passou a ser mostrada em muitos cordéis como obra de um dos muitos sonhos reveladores do padre. No folheto *Um sonho do Padre Cícero Romão Batista* (1982), de autoria desconhecida, o fato é assim contado:

Esse padre teve um sonho  
com 7 anos de idade  
sonhou que um mensageiro  
do reino da divindade  
que recebia um ofício  
da divina majestade (...)

Vinha escrito na mensagem  
um recado do Senhor  
que ele havia de estudar  
para ser um pregador  
e vigiar que o demônio  
era um fatal traidor (AUTOR DESCONHECIDO, 1982, p.1).

No texto *História do Pe. Cícero* (s/d), de Francisco de Assis, na data do sonho revelador, Cícero seria ainda mais jovem que os doze anos comumente apregoados:

Assim mesmo se criou  
Começou a estudar,  
Completando 5 anos  
Um sonho veio lhe avizar [sic]  
Que ele ainda menino  
Mudaria seu destino  
Muita gente ia salvar (ASSIS, s/d, p.1).

Abraão Rodrigues, por sua vez, apresenta uma visão mais realista do fato no cordel *Padre Cícero pelos caminhos da verdade* (2012):

Foi aí nesse ínterim  
Que veio se interessar  
Numa obra importante  
Que o faria ressonar  
São Francisco de Sales  
O precursor dos milagres  
Era história de encantar.

Com a história brilhante  
Por Cícero pesquisada  
Ele estava em rumo certo  
Da estrada procurada  
Aos doze anos de idade  
Fez voto de castidade  
Para seguir a jornada. (RODRIGUES, 2012, p.7).

A tônica dos relatos, portanto, costuma ser voltada para o interesse em ressaltar o mito. A atmosfera onírica de várias passagens da vida do *Padrinho* contribui em definitivo para sua elevação de humano a divino.

Na volta de Cajazeiras, o jovem Cícero encontrou sua mãe e irmãs às voltas com a pouca herança e as muitas dívidas deixadas pelo pai. Era claro então que a sua vontade de seguir a carreira sacerdotal poderia não se transformar em realidade. É nesse momento que aparece, mais uma vez, o sonho como determinante de sua vida. Ao contar um sonho revelador para o padrinho de crisma Antônio Luiz Alves Pequeno, homem rico e poderoso da região, Cícero teria garantido financiamento para continuar seus estudos, chegando por fim ao Seminário da Prainha, em Fortaleza, onde viria a se ordenar padre. No sonho, seu pai teria lhe aparecido fazendo-lhe um pedido e um incentivo: que ele não desistisse do bom caminho dos livros, que tudo daria certo.

Os folhetos de cordel que tratam do início da vida sacerdotal de Cícero costumam utilizar-se em larga escala desse episódio, mais um evento sobrenatural a confirmar a divindade do mito. Em *Os 4 sonhos reveladores do Padre Cícero* (2010), folheto que se fundamenta na importância dos sonhos em toda a vida do sacerdote, Abraão Batista apresenta da seguinte forma o ocorrido:

Certa noite, em casa  
Padre Cícero estava  
deitado em sua rede  
bem triste analizava [sic]:

sem ter dinheiro, nem dote  
 não ia [sic] ser sacerdote  
 por isso ele chorava. (...)

Caminhando, no corredor  
 com passos fortes, ouviu  
 levantou sua cabeça  
 de imediato sentiu  
 ser o seu pai falecido  
 por ele muito querido,  
 aproximou-se e sorriu.

— Cícero, não abandones  
 os estudos, (tua missão)  
 continues, que nosso Deus  
 dará uma resolução;  
 depressa, desapareceu  
 quando o rapaz conheceu  
 não ser aquilo ilusão. (BATISTA, 2010, p.4-5).

O relato do folheto é, portanto, coerente com a história narrada previamente. Ajuda para caracterizar o insólito do texto o fato de que a realidade já é descrita apresentando elementos próprios do âmbito do fantástico, quer sejam reais ou não.

Passou também à memória coletiva o fato de que Cícero, depois de ordenado padre, teria ido atuar como sacerdote em Juazeiro do Norte também por conta de um sonho, seguindo uma tendência que pode ser encontrada em vários momentos na Bíblia, quando muitas pessoas durante o sono têm revelações oníricas.

No sonho de Cícero, os doze apóstolos, junto a Jesus Cristo, entravam no quarto onde ele dormia. Muitos sertanejos miseráveis teriam se seguido a essa entrada, e Cristo se pronunciado na intenção de fazer um esforço derradeiro para salvar a humanidade, que antes precisaria mostrar arrependimento sincero. Caso isso não acontecesse, chegaria o dia do Juízo Final. Jesus teria falado então que Cícero tomasse conta daquele povo — referindo-se aos sertanejos.

Sobre o relato do sonho, desprendem-se duas considerações fundamentais: a tônica encontrada mostra um viés apocalíptico comum aos posteriores sermões e ensinamentos do Padre Cícero.

Segundo Lopes (1994), os discursos apocalípticos atendem às necessidades do imaginário. “Assim como a predisposição de sacralizar espaços, ver milagres ou se colocar na proteção de padrinhos — a crença no Fim também assume colorações locais, como desenho traçado por fatores sociais, políticos, econômicos e culturais”. (LOPES, 1994, p.64).

Kunz (2001) acrescenta afirmando que “Cartas, sonhos, aparições: a mensagem do Padre Cícero nos chega até hoje através dos depoimentos registrados nos folhetos. O recado não é nada entusiasmante, são catástrofes e mais catástrofes até o Juízo Final.” (KUNZ, 2001, p.27-28).

O segundo fato importante a se observar é que o relato de Cícero sobre o sonho revela que a função de proteção do povo sertanejo a qual lhe teria sido incumbida teria sido atribuída pelo próprio Cristo. A partir dessa explicação, fica fácil entender um dos traços mais expressivos da identidade caririense: a religiosidade, expressa especialmente no fato de que se convencionou pensar em Juazeiro do Norte como a “Nova Jerusalém”, e Padre Cícero como um novo Messias ou, quando não, como seu emissário direto. Ali, no sertão nordestino, esquecido muitas vezes do poder eclesiástico oficial, havia um intermediário enviado pelo poder divino, e essa proximidade com o sagrado significava muito.

Se a reescrita de fatos conhecidos da vida de padre Cícero já surpreende pelo alto grau de fantasia, o que dizer dos relatos poéticos de como teria sido a vida do padre após ele se despedir deste mundo? Sem testemunha, os fatos narrados nos cordéis já se mostrariam inverossímeis, condição que não impediu que o mito alimentado pelos folhetos ganhasse pronto acolhimento por parte dos fiéis tão saudosos de seu santo padrinho.

Um exemplo modelar do grau de fantasia que envolve esses cordéis sobre a existência *post mortem* do santo do Juazeiro se observa no folheto *A chegada de Padre Cícero no Céu* (2012), de autoria de Renato Dantas. Nessa composição mais recente<sup>24</sup>, a contradição da canonização popular de padre Cícero não fica mais subjacente nos versos, mas sim explícita na dúvida de São Pedro quanto à entrada do padrinho no Céu:

Padre Cícero chegou  
E me disse assim agora:  
— Peço com humildade  
Não quero ficar aqui fora  
Abram a porta quero entrar  
No reino de Nossa Senhora

Olharam uns para os outros  
Tinha um santo abismado  
Quando São Pedro falou:  
— Não foi ele excomungado?

---

24 Composição dos versos: 2011; publicação: 2012.

Benedito respondeu  
— Vai ser reabilitado.

São Luiz perguntou:  
— O que é que vamos fazer?  
Só Deus pode decidir  
E esta dúvida esclarecer  
Vamos preparar o céu  
Jesus sabe responder. (DANTAS, 2012, p.7).

A dúvida de São Pedro é exatamente esta: como padre Cícero poderia entrar no Céu se ele fora excomungado? A explicação da reabilitação em curso já passa a dar mais um argumento para reafirmar a injustiça cometida com o padrinho. Além disso, é emblemático no texto que seja São Pedro quem levanta o questionamento sobre a possibilidade de entrada de padre Cícero no Céu, já que, segundo a interpretação católica, foi o primeiro papa, sendo a este dado o poder de ligar ou desligar alguém do mundo celestial.

Pois também eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do Reino dos céus, e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus. (MATEUS, 16: 18-19).

Aproximando-se do *Auto da Compadecida*, o cordel em foco traz a figura da Virgem Maria como a grande defensora do padre Cícero: ela, sem ligar para o questionamento de Pedro, manda que Cícero entre no Céu:

— Quero falar duma alma santa  
Querida Mamãe das Dores  
O Padre Cícero morreu  
Arrodeado de flores  
Está esperando lá fora  
Pra gente cantar louvores.

— Senhores, disse São Pedro,  
É de quem quero falar  
Ele vaio devagarzinho  
A se penitenciar  
Mesmo sendo um bom santinho  
No céu custou a chegar.

Nossa Senhora falou:  
— O que estão esperando?  
Que entre meu afilhado  
Pois sereno está tomando  
Quero vê-los ao meu lado  
Com todos vocês cantando. (DANTAS, 2012, p.9-10).

Padre Cícero, portanto, o “afilhado” de Nossa Senhora, não poderia ficar do lado de fora do Céu; o questionamento dessa permissão, dada a reação da Virgem Maria, passa a ser até mesmo algo absurdo, especialmente após se considerar o processo de reabilitação do Padre junto ao Vaticano, algo retratado no folheto *A visita de Dom Fernando a Roma para a reabilitação do Padre Cícero* (2012), de Cícero de Souza (Caboclinho).

O texto inicia-se com a louvação a pessoas que o poeta indica como importantes no processo de reabilitação do padre Cícero (dentre elas, Monsenhor Murilo e Dom Fernando Panico), prosseguindo para o relato do percurso da comitiva formada até o Vaticano. Por fim, narra o encontro dela com o santo papa, apresentando na última estrofe a esperança do povo romeiro de que a situação se modifique:

A grande nação romeira  
 Está cheia de esperança  
 Ateste a Santa Igreja  
 E dê sua confiança  
 Estamos todos rezando  
 Pedindo e venerando  
 Com o rosário na mão  
 Para ser reabilitado  
 Beatificado e canonizado  
 O Pe. Cícero Romão (SOUZA, 2012, p.8).

Por mais que a maior parte dos cordéis não toque no assunto da contenda de Cícero com a Igreja de forma tão explícita, ou quando sim, procure justificar rapidamente o padre como alvo de um sofrimento injusto, a estrofe acima demonstra que, na realidade, a aprovação da Igreja Católica era sim muito importante, mesmo considerando a mensagem final deixada pelo poeta ao final da última estrofe, assim entre parênteses: “(Porque ele já é Santo dentro do nosso coração)”.

Ao olhar dos romeiros, Cícero nunca deixou de ser santo, e o fenômeno estimulado pelo forte catolicismo popular cresceu à revelia de qualquer tentativa de repreensão oficial. Que o Vaticano reconhecesse ou não, aprovasse ou não, o povo sempre demonstrou sua fé em Juazeiro do Norte, reverenciando uma imagem santificada com sua própria força.

A esse respeito, o célebre folheto *A opinião dos romeiros sobre a canonização do Padre Cícero pela Igreja Brasileira* (2012), de Expedito Sebastião da Silva, discute também esta aparente contradição: ao mesmo tempo em que os romeiros se ressentem com a atitude da Igreja Católica de excomungar o padre



Cícero, devotando-lhe fé a despeito dessa postura oficial, eles próprios creem que só essa Igreja pode canonizá-lo. A Igreja de Roma é, assim, ao mesmo tempo, colocada em segundo plano e também elevada à condição de única instituição com poder validador suficiente para acabar, de uma vez por todas, com quaisquer dúvidas que parem sobre a santidade do *Padrinho*. Assim é descrito o ocorrido nos versos do cordel:

No dia oito de julho  
Do ano setenta e três  
A Igreja Brasileira  
Decidiu por sua vez  
Aqui em nossa nação  
Do Padre Cícero Romão  
A canonização fez.

Realizou-se em Brasília  
Essa canonização  
Sendo que do santo papa  
Não houve autorização  
Por aí, leitor, veja  
Foi à nossa santa igreja  
A maior profanação. (SILVA, 2012, p.8).

Percebe-se a indignação pelo modo como foi realizada a canonização, por uma instituição extrínseca à Igreja Católica Apostólica Romana, considerada pelo poeta a única válida, graça atribuída a um direito divino:

Pois a Igreja Católica  
Apostólica Romana  
Por ser fundada por Cristo  
Tem a ordem soberana  
De canonizar na Terra  
Outra assim fazendo erra  
E a boa fé engana.

Mesmo o nosso Padre Cícero  
A luz brilhante do norte  
Como um fiel pastor  
Foi um baluarte forte  
Da santa mãe soberana  
E a igreja romana  
Defendeu até a morte. (SILVA, 2012, p.6).

A preocupação do poeta em deixar claro que o Vaticano era a única autoridade para validar canonizações exemplifica bem a importância de estender a padre Cícero as virtudes de um bom seguidor das ordens católicas. Preocupação que ele mesmo teve, de modo sempre dubio, pois, ao mesmo tempo em que se

mostrava submisso às restrições impostas, via de regra, vislumbrava uma saída que não restringisse sobremaneira sua liberdade de ações.

O texto apresenta inclusive, na sua defesa da soberania incontestável da Igreja de Roma, e, por consequência, na defesa do padre, uma justificativa para a demora no processo de reabilitação e canonização em questão<sup>25</sup>: ela precisaria fazer sobre o indicado uma severa pesquisa, e somente depois de uma análise cuidadosa é que ele poderia ser canonizado.

Fundamentando-se nessa justificativa, o poeta atribui tanto à instituição como a Cícero uma equanimidade na isenção de culpas. Não há, portanto, que se revoltar contra a autoridade papal — principalmente abraçando outra fé diferente da católica, algo bastante combatido em muitos cordéis sobre padre Cícero —, ou muito menos duvidar da santidade do *Padrinho*. Com um argumento bastante plausível, o poeta conclama o povo romeiro à resignação, afinal a canonização oficial deverá ser realizada, já que

Todos seus filhos romeiros  
Que com fé o ama tanto  
Num quadro tem ele em casa  
No mais destacado canto  
Pra quem chegar ali veja  
Que só falta a santa igreja  
Declará-lo como santo. (SILVA, 2012, p.15).

Mais uma vez, aparece nos versos a mesma tônica já apresentada em textos como *A visita de Dom Fernando a Roma para a reabilitação do Padre Cícero* (2012), de Cícero de Souza. Ao afirmar que “só falta a santa igreja declará-lo como santo”, Expedito Sebastião da Silva estabelece direta ligação com o discurso de Cícero de Souza na última frase de seu cordel: “(Porque ele já é Santo dentro nosso coração)”. Ou seja, para o romeiro, Padre Cícero já está santificado. Sua imagem é vendida de forma profusa. Romarias são realizadas durante o ano inteiro. Até mesmo uma secretaria específica para cuidar desse fim existe em Juazeiro do Norte: a Secretaria de Turismo e Romarias. Levando em consideração que o turismo destinado a Juazeiro do Norte é, quase que em sua totalidade, religioso, talvez a especificação “e Romarias” nem precisasse existir. Entretanto é emblemático que se procure destacar essa vocação da cidade.

---

<sup>25</sup> Ressalta-se que o folheto em questão trata de um fato ocorrido em 1973; quarenta anos depois, esse processo ainda parece longe de acabar.

Pode-se afirmar que Juazeiro hoje ainda e cada vez mais vive sob a égide de seu fundador. No alto do Horto, sua estátua vigilante faz eco às milhares de outras espalhadas por todo o Cariri, em uma profusão tão desconcertante que muitas vezes choca o visitante de primeira viagem. Tal devoção provavelmente não aumentaria naquela região com o advento da reabilitação/canonização do Padre. Esse sentimento já é por demais intenso para necessitar ser reavivado; na verdade, ele nunca nem mesmo arrefeceu.

Também no âmbito do cordel é interessante reavivar sempre esse vínculo entre o padre Cícero e a cidade que ele fundou. Como desdobramento dessa constante aproximação, observa-se que o mesmo movimento de mitificação do sacerdote nas poesias populares termina por mitificar Juazeiro. Assim, mais do que capital da fé, a cidade é também mostrada como palco de lutas apocalípticas, de embates entre anjos e demônios, de encontros de fiéis vacilantes ou de ateus com o diabo. É o que se observa em cordéis como *A visita que fez Satanás a Juazeiro e seu triste desespero* (2012), de João Pedro de C. Neto.

No texto, Satanás vai a Juazeiro do Norte para colocar seu nome em uma rua. O autor, então, faz um panorama das ruas mais conhecidas da cidade, mostrando que, onde o diabo tentava ficar, um santo ou o próprio padre conseguiam expulsá-lo. Ao final do folheto, ele consegue voltar ao inferno, finalmente reconhecendo a santidade de Cícero e, por extensão, da cidade de Juazeiro do Norte:

Chegando ao inferno falou:  
 — Não quero saber do Juazeiro  
 Tudo que é santo lá ficou  
 Lúcifer fez um zuadeiro  
 Ele disse: — Pode se acalmar  
 Padre Cícero tá em todo lugar  
 Cada santo lá é herdeiro (C. NETO, 2012, p.8).

É nesse movimento que Juazeiro do Norte vai sendo apresentada como a Jerusalém do Nordeste, como afirma Patativa do Assaré em *Saudação a Juazeiro do Norte*, e erigida à imagem e semelhança da Jerusalém celeste, referida pelo apóstolo João no *Apocalipse*. Ali, em Juazeiro, a fé católica encontra guarida, como mostra Expedito Sebastião da Silva em *O progresso e a elevação histórica de Juazeiro do Norte*:

Oh! Juazeiro do Norte  
 Tens em ti o santo emblema  
 Da religião católica  
 E da fé o diadema  
 És o divino sacrário  
 Fortaleza do rosário  
 Da Santa Virgem Suprema

O teu nome é imortal  
 Igual ao da Galileia  
 Dentro da religião  
 É limpa a tua odisseia  
 Então nos dias distantes  
 Os livros mais importantes  
 Viverão tua epopeia.

És o responsável porto  
 Da santa religião  
 És a água que sacia  
 A sede de salvação  
 És o forte sustentáculo  
 Venerável tabernáculo  
 Do Padre Cícero Romão

É portanto, Juazeiro  
 Cidade cinquentenária  
 Já no Brasil conhecida  
 Por uma terra lendária  
 Que já enfrentou peleja  
 Defendendo a santa igreja  
 De religião contrária

O Juazeiro do Norte  
 É da fé um grande império  
 De muralha intransponível  
 Do pecador refrigério  
 Por seu valor conhecido  
 Parece ser envolvido  
 Em um divino mistério. (SILVA, 2012, p.5-6).

Juazeiro é, assim, a cidade perfeita para dar abrigo a um santo. A canonização popular, a esse propósito, só traria benefícios, a despeito da oposição dos que governam a Igreja em Roma: trazendo o romeiro para perto, a Igreja assegura fiéis, o Poder Público garante crescimento econômico para a localidade, ao mesmo tempo em que os poetas de cordel garantem público-leitor.

Exatamente por conta disso é que se pode perceber claramente que a tendência dos cordéis sobre padre Cícero foi a de indicar rapidamente uma canonização popular. No percurso histórico das publicações sobre o fundador de Juazeiro do Norte, nota-se que poucos são os cordéis que o apresentam sob um viés negativo, ou mesmo pondo em dúvida sua santidade. Uma das explicações para isso reside no fato de que boa parte do público-alvo ao qual se destinavam os

cordéis era composto por pessoas sequiosas por um contato maior com suas histórias e seus ensinamentos. Dessa forma, questioná-lo certamente não seria uma boa estratégia de vendas.

Outra possibilidade de explicação configura-se através do perfil dos escritores que falam sobre o Padre. Muitos deles estavam sob a influência direta de Cícero, como João de Cristo Rei. Folhetos como *O princípio das coisas* (s/d), de Leandro Gomes de Barros, não apresentam posicionamento comum à maior parte dos textos sobre o *Padim*. Nele, o poeta, ao tratar da Sedição de Juazeiro, ocorrida em 1914, mostra um povo representado como manipulável e que age movido apenas pelo entusiasmo do momento. Nesse texto,

(...) o poeta não defende rabelistas nem romeiros; mostra que o governo tem prestígio e o padre conta com “seus fanáticos” e tem proteção, e quem sofre com a luta é o povo. Lamenta a exploração do pobre pelo rico em qualquer guerra, não demonstrando simpatia pelo Pe. Cícero e seus “fanáticos” nem por Franco Rabelo. Descreve a coragem dos combatentes de ambas as facções e ironiza as promessas de proteção feitas pelo governo, ou de ressurreições feitas pelo padre:

“Mas cada qual que confie  
Nessa tal de ressurreição  
Deixe Maria viúva  
Fiada na proteção  
Espere que a vida volte  
E Maria tenha pão.” (estr. 20)

O poeta ainda não sabe quem será o vencedor, mas acha que o governo pode sair vitorioso; quem for partidário será morto ou processado e após o fim da questão no Ceará.

“O padre fica quietinho  
Ninguém vai prendê-lo lá  
Os que o chamam padrinho  
Que fiquem gemendo cá.” (estr. 28, v.3-6). (TERRA, 1983, p.123).

Percebe-se que, apesar da aparente neutralidade do poeta, é evidente a desconfiança em relação às promessas de salvação do padre, que, durante os combates com as forças rabelistas, orientava seus romeiros a, com um rosário no pescoço, partirem para a luta, mesmo deixando suas esposas desamparadas. Os versos deixam antever que os que o chamam de padrinho, na realidade, estão entregues à própria sorte. Apesar da publicação desse texto, é importante frisar que o próprio Leandro Gomes de Barros manteve em sua obra uma tônica que seguia à da maioria dos textos, de louvação ao padre Cícero:

Os poemas mais antigos localizados sobre o Padre Cícero reproduzem seus ensinamentos, caracterizam-no como um sacerdote bom e virtuoso e atribuem o fato dele haver sido suspenso de suas ordens à inveja de outros padres. Não tendo interesse por dinheiro, reparte com os pobres as esmolas que recebe. (...) Leandro Gomes de Barros em *A vida e os Sermões do Pe. Cícero*, o apresenta como predestinado desde criança ao sacerdócio e a ir para Juazeiro. A seguir relembra o nascimento de Cristo e seus milagres, comparando o Padre a Cristo. (TERRA, 1983, p.122).

Assim, é perceptível um direcionamento dos cordelistas rumo a uma canonização popular, e poucos são os exemplos de textos, especialmente depois da morte do padre, os quais fujam a essa caracterização, o que pode ser visto no folheto *A vida do Padre Cícero: político ou padre? Cangaceiro ou santo?* (2008), de Manoel Monteiro.

Na contracapa do folheto, o autor já anuncia seu ponto de vista sobre padre Cícero, opinião formada, segundo ele, através da consulta a pesquisas de inúmeros biógrafos. Cícero não seria mais que um padre sem altar, um rebelde sem causa e um místico empedernido. Na terceira capa, acrescenta sua opinião sobre a vida política do padre, afirmando que, como agente político, ele nunca teria sido “defensor do povo do Nordeste, mas apaniguado e testa de ferro dos poderosos de plantão”. Termina a história afirmando que “a história analisada [sic] à luz da razão tem outra cara”. Ou seja, procura eximir seu cordel de qualquer influência que as emoções e paixões acrescentassem<sup>26</sup>.

Dois fatos devem ser apontados inicialmente na análise do folheto em questão. A primeira refere-se à data de publicação do texto, em 2008, portanto distante do auge da canonização popular, que se deu logo após a morte de Cícero, em 1934; o segundo fato a ser observado é o local da publicação do folheto, em Campina Grande (PB), portanto mais distante da efervescência em torno do nome do Padre Cícero. Não se pretende afirmar com isso que só os folhetos publicados na cidade cariense apresentem um ponto de vista positivo a respeito do *Padrinho*, ou que nela não haja publicações em que seja percebido outro viés. Entretanto é inegável que o espaço místico da cidade cause certo clima favorável à produção de textos em que fique mais explícito o respeito à figura de padre Cícero.

O poeta inicia seu texto criticando os colegas cordelistas que não agiriam como ele, ou seja, apoiando-se na razão:

---

<sup>26</sup> O que não deixa de ser contraditório, visto que toda defesa de ponto vista traz uma carga emocional.

Tem cordelista que gosta  
 De passar o tempo inteiro  
 Dando valor à credence  
 Dando ouvido à embusteiro,  
 Valorizando ladrão  
 Porque sua inspiração  
 Só baixa “vendo” dinheiro. (MONTEIRO, 2008, p.1).

Nessa estrofe, o poeta aproveita para fazer severa crítica aos autores que produzem textos sob encomenda, ou com a simples intenção de vender, sem a preocupação de apoiar-se na verdade isenta de credences.

Contradizendo a estrutura da maior parte dos folhetos, o texto apresenta um perfil extremamente negativo do Padre, desmerecendo sua faceta religiosa — a que é normalmente enfatizada — para pôr em destaque seu perfil político, conforme a estrofe abaixo:

Foi por seus 90 anos  
 Mais político que pastor,  
 Tinha a porta sempre aberta  
 Pra carola e eleitor  
 Mas se fosse adversário  
 Tinha das mãos do vigário  
 O fel do desamor. (MONTEIRO, 2008, p.2).

As histórias místicas atribuídas à biografia do padre são alvo da zombaria do poeta, que considera muitos supostos milagres como fruto da credence popular; além disso, ele chega a assumir tom mais ofensivo, ao descrever a formação dos mitos e voltar-se contra Cícero:

Os mitos formam-se assim:  
 Um diz, parece, outro, é  
 Eu vi, podes crer, eu vi  
 E tu verás, tendo fé,  
 O PADRE, um místico doente  
 Enganava aquela gente  
 Com esse papo ralé. (MONTEIRO, 2008, p.8).

No transcorrer do folheto, a história do padre e de Juazeiro é recontada a partir da ótica do poeta, até chegar ao final do texto, no qual é trazida mais uma vez a discussão sobre a canonização popular *versus* a relação com a Igreja Católica.

Esse Padre nordestino  
 Que o povão santifica  
 Foi tão controverso em vida

Que a própria igreja o critica,  
 Critica, mas sem razão,  
 Pois PADRE CÍCERO ROMÃO  
 Faz esta igreja mais rica.

Romeiro não quer saber  
 Se o Padreco agiu errado  
 Se teve as Ordens suspensas,  
 Se morreu excomungado<sup>27</sup>  
 A ele só interessa  
 Reza, pagar a promessa  
 Pelo “milagre” alcançado. (MONTEIRO, 2008, p.19-20).

Chama a atenção o fato de que, ao contrário do que fez Expedito Sebastião da Silva ao tratar da canonização do padre pela Igreja Brasileira, quando conseguiu achar argumentos para isentar simultaneamente a Igreja Católica e o padre Cícero de qualquer culpa, Manoel Monteiro critica ambos de forma equânime, chegando a afirmar posteriormente que o “Padreco” agora não seria mais mal visto pelos padres de Juazeiro, que estariam recebendo os bônus advindos da fama de Cícero.

Discordâncias à parte, convém lembrar que é a presença, nos cordéis, de uma religiosidade de fundo popular, ou seja, não obrigatoriamente legitimada pela elite eclesiástica de Roma, que permitiu que padre Cícero fosse canonizado pelos cordelistas em suas obras. Assim, a mesma figura que sofreu sanções pesadíssimas por parte da instituição passou quase toda a vida tentando a reabilitação de seu nome, que ainda hoje é envolvido em uma situação completamente atípica: embora a Igreja Católica não o reconheça formalmente como tendo dimensão sagrada, estimula celebrações que o envolvam, fazendo da sua participação algo complementar às diversas romarias a Juazeiro do Norte — embora todos acordem tacitamente que, na realidade, é ele o protagonista.

A contradição sobre tal assunto, quando aparece exposta no cordel *Em defesa da memória do padre Cícero Romão*, citado anteriormente, mostra-se especialmente na narrativa do “milagre” contado para reforçar a “santidade” do *Padim*. A história se refere à situação de um homem de “outra religião”, o “protestantismo”, o qual se converte à fé católica aos pés da estátua do padre em Juazeiro do Norte:

De joelhos sobre a terra  
 Nesta hora o protestante  
 Pôs no pescoço o rosário

<sup>27</sup> Padre Cícero chegou sim a ser excomungado, mas não morreu nessa condição. O processo foi revisto com ele ainda em vida, e dele o *Padim* nunca soube.



Dizendo naquele instante;  
 — Voltarei a ser católico  
 Desta hora por diante. (SILVA, 2012, p.10).

Afigura-se então a seguinte situação: um padre que não podia exercer seus poderes sacerdotais, retirados pela própria Igreja Católica, mas que era louvado nos versos de cordel exatamente por estimular a conversão de “hereges”, o que levaria à salvação.

Explicar tal contradição é tarefa das mais difíceis à luz do senso comum; entretanto, levando-se em consideração que o mito não erra, uma explicação sempre é buscada para tentar justificar o que parece inconcebível. No caso de Cícero, a Igreja Católica estar constantemente punindo-o não se devia a alguma culpa que porventura ele tivesse. Pelo contrário, o “homem sem manchas” passava a assemelhar-se a Jesus Cristo na medida em que era obrigado a suportar imenso sofrimento injusto.

No olhar do Romeiro, o calado e submisso sofrimento do Pe. Cícero em face das represálias da Hierarquia Clerical era mais uma prova para a fé na santidade do padrinho. Quando os fiéis falam sobre o “Santo Padre” há sempre uma virtude destacada: o sofrimento sem revolta, assim como sofreram vários outros santos e o próprio Cristo, que aceitou o martírio para salvar a humanidade. Pe. Cícero, nessa perspectiva, também carregou uma pesada cruz: suportou as injustiças voluntariamente, abrindo um caminho de penitência, vista como uma eficiente prática de purgação do espírito. (LOPES, 1994, p.35).

Considerando que muito da produção cordelística traz resquícios advindos da tradição medieval, importa dar destaque à seguinte afirmação de Tavares Júnior:

Várias histórias, recolhidas na tradição medieval, através do romancelero ibérico, apresentam o quadro de uma personagem boa, honesta, inocente, vítima de inveja, da calúnia, da concupiscência de outrem, perseguida pelo infortúnio, ser considerada como má, vil, indigna, perante os olhos do mundo e viver, no desterro, as agruras da miséria física e o tormento moral da inocência não-reconhecida, da qual circunstâncias comprometedoras e adversas impedem o reconhecimento da verdade. (TAVARES JÚNIOR, 1980, p.16).

O artifício mais comum para acentuar a santidade do padre e assim alçá-lo ainda mais à condição de mito fundador, noção tão cara à construção identitária de uma comunidade, é comparar sua imagem à de Jesus Cristo. Essa estratégia pode ser percebida em vários cordéis que retratam o *Padim*, desde o momento em que é

apresentado seu nascimento, o seu padecer em relação à Igreja Católica e até mesmo a sua possibilidade de vida após a morte.

Em relação à contenda com a Igreja e aos martírios sofridos em decorrência desse fato, pode-se afirmar que estes serviram, em última instância, para acentuar a proximidade do Padre junto a seus fiéis servidores, transformando-o num mártir, que, embora possuísse poderes divinos — a capacidade de transformar hóstia em sangue, por exemplo —, também padecia de sofrimentos bem terrenos, como a injustiça.

Não raro, os poetas de cordel estabelecem uma linha comparativa do padre junto a Cristo, ficando claro, portanto, que

A provação, o sofrimento, a dor acompanha os eleitos do Senhor. A ninguém é permitido perscrutar seus desígnios; Ele escreve certo por linhas tortas. Dentro deste esquema, tudo já se encontra pré-delineado; ele é um ser eleito para a dor, a quem está reservada grande glória final. À narrativa cabe apenas explicitar este traçado. (TAVARES JÚNIOR, 1980, p.17).

Aproximando a imagem do padre Cícero à de Jesus Cristo, reforçando a ideia de sofrimento, o poeta e, por consequência, seus leitores aproximam-se da ideia do sagrado. Afinal, embora esteja imerso no profano, o homem deveria tender cada vez mais para o divino e armar-se de seu amparo. O sacrifício seria, então, a grande via de acesso. Nesse processo, reforça-se cada vez mais o mito, o qual, segundo Lopes, não deve ser entendido como

(...) sinônimo de engodo ou embuste. De certa forma, é uma manifestação cultural que guarda um complexo e rico jogo de concepções e sentimentos intimamente relacionados com a (re)produção e circulação do imaginários das coletividades. (LOPES, 1994, p.23).

Assim o padre Cícero retratado nos textos de cordel constantemente é apresentado em uma dimensão divina, muito além do entendimento humano. A esse respeito, Kunz (2001, p. 15) acrescenta que

(...) o Padre Cícero cantado pelos poetas populares é o pai espiritual, o líder da cidade mística e do povo eleito. Os folhetos não registram quase nada de quem viria a se tornar uma das figuras políticas mais poderosas do Nordeste, durante os vinte últimos anos de sua vida. O prefeito de Juazeiro, o vice-presidente do estado do Ceará, o deputado federal não aparecem senão pontualmente no conjunto de folhetos.

É bem mais comum vê-lo como um representante real do divino em meio às agruras terrenas. Para isso, não são poupados esforços. O folheto *O homem que falou com o diabo em Juazeiro* (2012), de João de Cristo Rei, apresenta um padre Cícero retratado misticamente, como um ser criado junto com os anjos, em momento concomitante à criação do mundo.

Na narrativa, o poeta relata que teve sua curiosidade despertada pela história de um homem que havia conversado com Lúcifer. Ao procurá-lo, ouviu todo o enredo, que, uma vez decorado, foi transcrito para os versos do cordel. Assim se segue o diálogo do homem com Satanás:

E quem é esse ministro?  
 Eu lhe perguntei então  
 Disse ele: — É a estrela  
 Do círculo da redenção  
 Que apelidou-se com o nome  
 De Padre Cícero Romão.

— Em que era ele nasceu?  
 Eu deseja saber  
 Respondeu o satanás:  
 — Não há quem possa dizer  
 Para narrar este assunto  
 Inda precisa nascer.

Quando Deus formou o mundo  
 Eu fui formado também  
 Já se chamava este santo  
 O Penhor do Santo Bem  
 Portanto a idade dele  
 Dela não sabe ninguém.

Veio habitar neste mundo  
 Exposto na tirania  
 Para redimir o povo  
 Quem vem fazer romaria  
 Se ele aqui não viesse  
 Todo o povo se perdia.

Jesus não deixou escrito  
 Tudo o quanto ele domina  
 Por causa desse mistério  
 E do modo como ele ensina  
 Daí surgiu contra ele  
 A suspeita da batina. (CRISTO REI, 2012, p.10-11).

Os versos acima exemplificam muito bem a intenção de sacralizar a imagem do *Padim*, ao ponto de não se saber nem mesmo quando ele nasceu, efetivamente como uma divindade que paira sobre todas as coisas, incluindo a noção de tempo. Até mesmo o diabo parece demonstrar respeito ao falar sobre ele, apresentando sua

ida a Juazeiro do Norte como parte de uma missão já traçada na intenção de redimir o povo que, sem sua ajuda, estaria condenado à perdição.

É emblemático, também, que, na estrofe seguinte, o padre seja apresentado como um legítimo sucessor de Cristo, capaz de dominar até mesmo o que este não deixou escrito, inclusive utilizando-se de uma pedagogia acessível a todos, algo extremamente importante quando levamos em consideração a classe social da maior parte do público que o procurava. Na visão do romeiro, da mesma forma que Jesus fazia, ensinando e ajudando os mais necessitados, padre Cícero vivia, e isso teria sido suficiente para levantar a “suspeita da batina”, ou seja, a suspensão das ordens sacerdotais do pároco, a qual foi ordenada pelo Vaticano.

Mais uma vez, afigura-se a dualidade difícil de resolver, tendo em vista que, no folheto apresentado, Satanás é descrito como pai da moda, do comunismo, do protestantismo, do espiritismo... enfim, de tudo que possa ir contra os desígnios preconizados pela fé católica. O poeta mostra, então, através do discurso do diabo, que o ministro salvador para todos esses males seria o padre Cícero Romão: justamente quem era alvo de sanções pesadas por parte da Igreja Católica.

Interessa ao poeta pormenorizar explicações sobre essa dualidade? Não. Mais importante é reafirmar, ao fim do texto, que não há quem consiga derrotar padre Cícero: “O diabo foi quem perdeu / O padre foi quem ganhou”. (CRISTO REI, 2012, p. 24). Especialmente para o autor do folheto em questão (João de Cristo Rei), não era interessante entrar em maiores detalhes sobre essa dualidade. A fé o movia e, por isso mesmo, pode ser considerado um dos cordelistas mais prolíficos ao tratar sobre Cícero.

Falar em João do Cristo Rei é, de certa forma, falar sobre o chamado ‘Movimento Religioso de Juazeiro’. Por intermédio de vários cordéis, esse talentoso poeta popular assumiu, em certo sentido, o papel de ‘porta-voz’ das ideias e dos ideais que circula(va)m no imaginário dos fiéis devotos do Pe. Cícero. (LOPES, 1994, p.11).

Como João de Cristo Rei, aos demais cordelistas também não interessava entrar em rota de colisão com a Igreja. Nesse difícil equilíbrio entre a obediência aos que dirigem a Igreja e a fé inabalável no santo do povo, os cordelistas foram, portanto, tecendo seus versos, cultivando sua forma peculiar de religiosidade e, sobretudo, contribuindo com a sedimentação de uma tradição e de uma memória coletiva que, como um espelho, lhes permitiria conhecer as nuances das próprias faces.

## 5 CONCLUSÃO

O contato com a literatura de cordel propicia uma realidade extremamente rica em termos de possibilidades de pesquisa. Pode-se observá-la sob diversos enfoques, e cada um deles tende a mostrar-se profícuo, descortinando um universo que, muitas vezes, o pesquisador consegue antes apenas vislumbrar, porém não prever com exatidão.

Tratar dos folhetos de cordel sobre padre Cícero Romão Batista é adentrar em uma seara que hoje já apresenta bom número de trabalhos, que analisam tais textos à luz de perspectivas literárias, sociológicas, históricas e quaisquer outras que possam se afigurar. Entretanto, é emblemático que tais possibilidades pareçam não se esgotar, tamanha é a amplitude do tema, que parece resvalar em assuntos tão díspares como a questão da memória e identidade, foco do nosso trabalho, ou mesmo a relação que possam apresentar com a chamada literatura fantástica, como é o caso dos inúmeros folhetos que tratam de transformações e milagres não explicáveis a partir do simples apelo à razão.

A proposta de análise aqui adotada procurou realizar uma ponte pertinente à linha a que se filiou a pesquisa, relativa à interligação entre Literatura, História e Memória, a qual procura levar em consideração os pontos de contato entre essas três vertentes dos estudos humanos, entre as quais não há fronteiras tão bem delimitadas que consigam permitir um isolamento completo.

A literatura de folhetos, ou literatura de cordel, hoje revigorada a partir do crescente interesse suscitado pela formação e estabelecimento de um novo tipo de produtor — o que acaba por gerar um novo público-leitor —, vem se reinventando quanto a suas possibilidades dentro da literatura em um contexto geral. Se antes se via relegada muitas vezes aos estudos folclóricos, ou mesmo como uma prática quase que ultrapassada depois de um período de recrudescimento de interesse que perpassou décadas, é possível perceber que esse tipo de texto vem atraindo novamente pessoas que passam a (re)descobrir a magia da poesia aparentemente despretensiosa, mas que guarda em si toda uma técnica centenária, com formas e temas característicos.

São príncipes, *amarelinhos*, líderes religiosos, fatos jornalísticos e histórias fantásticas, todos colocados em um amálgama de histórias que, misturadas, tiveram funções várias junto a um público que, especialmente no passado, vislumbrou, nos

textos de cordel, talvez a maior oportunidade de libertar-se de uma realidade muitas vezes opressora. Contato com a palavra escrita. Fruição da poesia simplesmente ouvida. Possibilidade de acesso ao sonho. Tudo isso propiciou e ainda permite a literatura de cordel.

Em uma localidade como o Cariri, especialmente quando se enfoca como era a região há cerca de cem anos, observa-se que a importância dos folhetos vai além do enlevo propiciado pela literatura. Esses textos tiveram especial importância para a **solidificação de uma identidade regional** através do auxílio da **formação de uma memória coletiva**, que permitiu a coesão do grupo em torno principalmente do culto à **ideia de um mito fundador**, algo extremamente caro a um agrupamento social.

Com base no fato de que a identidade é, na verdade, relacional, os folhetos de cordel, especialmente os que tratam sobre padre Cícero, auxiliaram no estabelecimento de traços que servem via de regra para diferenciar as pessoas pertencentes à região do Cariri daquelas que vêm de fora. Torna-se, entretanto, difícil estabelecer até que ponto os folhetos simplesmente espelharam a realidade, ou em que medida esta se amplificou com as temáticas trabalhadas de forma intensa dentro da produção cordelística. É preferível, no caso, considerar os dois contextos coexistindo em uma constante relação interdependente.

Assim, num período em que alguns observam a dissolução das identidades nacionais, num processo provocado pela homogeneização advinda da rápida quebra de barreiras — proporcionada especialmente através do auxílio dos meios de comunicação —, percebe-se que os folhetos de cordel sobre padre Cícero têm agido, no transcorrer das décadas, como grande pilar no que tange ao fortalecimento de uma identidade local, regional, comunitária.

A ideia de mito fundador, que, no caso dos escritores românticos no Brasil, foi fundamental para o estabelecimento do projeto de uma literatura nacional, com a apresentação do índio idealizado representando o herói, a base do povo brasileiro, também aparece na literatura de folhetos que trata sobre o padre Cícero.

A representação do *Padim* não poderia ser, dentro de todo o contexto sociológico do tempo e da época em que começaram a ser escritos os folhetos, realizada de outra forma. Em um contexto em que a fome do corpo reverberava junto à fome da alma, fazendo suscitar uma série de práticas religiosas não reconhecidas pela Igreja tida como oficial, quando a possibilidade de ajuda e até as

figuras santas estavam muito distantes do alcance dos mais pobres, pensar no comportamento de Cícero e em todos os fatos que o circundaram é reconhecer o porquê de ter sido ele elevado a tal condição mitificada.

A canonização popular do padre Cícero, realizada com o apoio inequívoco dos folhetos, trouxe para mais perto da infernal situação em que viviam milhares de sertanejos assolados pela seca a possibilidade de estar em contato direto com o sagrado. Mesmo após sua morte, como é esperado quando morrem aqueles que são alvo de culto, percebe-se que o mito do padre Cícero só aumenta, assim como a produção cordelística a respeito, que não recrudescer com o tempo, pelo contrário, cresceu apesar de todas as óbvias contradições existentes em sua trajetória.

Dessa forma, percebe-se que, para os folhetos, voz viva de uma memória coletiva que consegue perdurar, não importa que Cícero tenha sido alvo de contendas com a Igreja, que tenha chegado a ser excomungado e até hoje sua completa reabilitação não tenha sido efetivada. Todos esses percalços em sua trajetória, na realidade, serviram apenas para estimular a identificação do povo com seu patriarca; assim como eram perseguidos, ele, seu defensor, também era; apesar disso, sua origem alegadamente divina fazia com que estivesse em posição diferenciada dos demais: ele passa a ser encarado como o próprio Cristo redivivo ou como seu enviado.

O envolvimento do padre com questões políticas, em guerras e com o cangaço, em vez de desaboná-lo, deu farto material para a produção cordelística, o que fez com que o traço combativo e empreendedor do caririense fosse intensificado ao aparecer retratado na voz da poesia popular.

Tudo isso, entretanto, é coroado pela religiosidade reinante na região. Com alguém eleito como santo, conselheiro e líder, o lugar acabou sendo identificado como uma “Nova Jerusalém”. Através da análise comparativa entre os folhetos pesquisados, desprende-se a ideia de que a região também assumiu uma aura mística importante para a aglutinação do grupo. O Vale do Cariri, com uma chapada que parece isolar seus habitantes, fornece condições suficientes para um bom plantio, situação diferente da que ocorre na maior parte do interior nordestino. Assim, outros espaços de devoção vão se constituindo, como o próprio Horto, onde hoje está assentada a estátua do padre Cícero, e sobre o qual diversos folhetos direcionam seu foco, tratando-o como o centro do mundo, espaço cheio de misticismo que faz eco ao próprio discurso do taumaturgo de Juazeiro do Norte.

O tom presente nos folhetos de cordel sobre padre Cícero é invariavelmente recheado de milagres, profecias, previsões de castigos inerentes ao mundo moderno, assolado por novidades como a moda e novas religiões, que se distanciariam do entendido como bom caminho pelo povo romeiro. Esse discurso empregado pelos cordelistas coaduna-se com o clima reinante na região, em que a religiosidade exacerbada costuma dá a tônica do discurso. Assim, o fim do mundo anunciado está sempre próximo de acontecer caso as pessoas não se arrependam de seus pecados e voltem seu olhar para a Igreja: esse pensamento antagônico, passível de ser percebido em uma grande quantidade de folhetos, exprime que, apesar de cultuar Cícero, a religiosidade local ainda faz com que haja no ideário coletivo o pensamento de que somente na Igreja Apostólica Romana há esperança de salvação. E a instituição finalmente deixa a postura de enfrentamento para passar a uma coexistência pacífica com o fenômeno, numa aparente contradição retratada em vários cordéis.

De toda forma, especialmente por retratar um contexto que ocorre há mais de cem anos, numa perspectiva também jornalística, mas sobretudo artística, a literatura de cordel continua inexoravelmente a ampliar o fenômeno que é o padre Cícero e o Cariri — região que tende cada vez mais ao crescimento. Esses textos têm atuado como mecanismo vivo para propiciar o ato de lembrar, aqui encarado como capaz de atualizar fatos, situações e acontecimentos partilhados pelo grupo; assim, ao fomentar o estabelecimento de uma memória coletiva, afigura-se como peça-chave contra o esquecimento e, portanto, como um dos pilares que sustenta a identidade do grupo.



## REFERÊNCIAS

### Obras Gerais

ABREU, Márcia Azevedo de. *Cordel português/folhetos nordestinos: confrontos*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 1993. Mimeo.

\_\_\_\_\_. *Histórias de cordéis e folhetos*. Campinas: Mercado de Letras, Associação de Leitura do Brasil, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escomburo: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura popular no Brasil: perspectiva de análise*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.

BARBALHO, Alexandre. Estado, mídia e identidade: políticas de cultura no Nordeste contemporâneo. Disponível em: <[http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu\\_n8\\_Barbalho.pdf](http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n8_Barbalho.pdf)>. Acesso em: 10 jul. 2012.

BARROS, Leandro Gomes de. As lágrimas de Antônio Silvino por Tempestade. In: SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. *La Littérature de Cordel au Brésil: Mémoire des voix, Grenier d'histories*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.141-344.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins e Fontes, 1990.

BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

BÍBLIA (Português). Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

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

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Vaqueiros e cantadores*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: contexto, 2012.

CARDOSO, Tânia Maria de Sousa. *Cordel, cangaço e contestação: uma análise dos cordéis A chegada de Lampião no Inferno (José Pacheco da Rocha) e A chegada de Lampião no Céu (Rodolfo Coelho Cavalcante)*. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, 2003.

CARVALHO, Gilmar de. *Madeira matriz: cultura e memória*. São Paulo: Annablume, 1998.

- CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- COBRA, Cristiane Moreira. Literatura Popular e religiosidade: criatividade e hermenêutica em Patativa do Assaré. In: *Último Andar*, n. 15. São Paulo, dez. 2006, p. 29-48.
- CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas: dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Editora Imeph, 2011.
- COSTA, Floro Bartolomeu da. *Juazeiro e o Padre Cícero*. Fortaleza: UFC, 2010. (Fac-símile da edição de 1923).
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.
- FIGUEIREDO FILHO, José de. *História do Cariri*, v.I. Fortaleza: UFC, 2010. (URCA)
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomás Tadeu da Silva. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Trad. Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- KUNZ, Martine. *Cordel: a voz do verso*. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará, 2001.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 7. ed. São Paulo: UNESP, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La identidad*. Trad. Beatriz Dorriots e Marcos Galmarini. Barcelona: Petrel, 1981.
- LIRA NETO. *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LOPES, Régis. *Caldeirão: estudo histórico sobre o beato José Lourenço e suas comunidades*. 2. ed. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar, Núcleo de Documentação Cultural – NUDOC/UFC, 2011.
- \_\_\_\_\_. *João de Cristo Rei: o profeta de Juazeiro*. Fortaleza: SECULT, 1994.
- LOPES, Ribamar. *Literatura de cordel: antologia*. 2. ed. Fortaleza: BNB, 1983.
- MACHADO, Paulo de Tarso Gondim. *O Padre Cícero e a Literatura de Cordel: fenomenologia da devoção ao Padre Cícero*. Fortaleza, Gráfica Editorial Cearense, 1982.
- MELO, Rosilene Alves de. *Arcanos do verso: trajetórias da literatura de cordel*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- MENEZES, Eduardo Diatahy. *Da classificação por ciclos temáticos da narrativa popular em verso: uma querela inútil*. Salvador: UFBA, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PELOSO, Silvano. *O canto e a memória: história e utopia no imaginário popular brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

PINHEIRO, Irineu. *O Cariri*. Fortaleza: UFC, 2010. (URCA)

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Hércion. *A identidade do brasileiro: "capado, sangrado" e festeiro*. Petrópolis: Vozes, 1994.

SEEMANN, Jörn. *Geografia, geograficidade e a poética do espaço: Patativa do Assaré e as paisagens da região do Cariri (Ceará)*. Disponível em: <[www.revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/.../3066](http://www.revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/.../3066)>. Acesso em 10 abr. 2013.

SILVA, Clarinda Aparecida da. *Goiânia(s): uma discussão sobre representações sociais e identidades conferidas à capital goiana*. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/view/9909/6770>>. Acesso em 12 jun. 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.73-102.

SOUZA, Liêdo Maranhão de. *Classificação popular da literatura de cordel*. Petrópolis: Vozes, 1976.

TAVARES JÚNIOR, Luiz. *O mito na literatura de cordel*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

TERRA, Ruth Brito Lemos. *Memória de lutas: literatura de folhetos do Nordeste (1983 a 1930)*. São Paulo: Global, 1983.

THOMPSON, Paul. Problems of method in oral history. In: *Oral History Journal*, Essex, n. 4, p. 5, march, 1972.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). *Identidade & Diferença*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 7-72.

## Folhetos

ALENCAR, Nezite. *O santo de Juazeiro*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

ARAÚJO, Maria Rosimar. *Pe. Cícero R. Batista: o cearense do século*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 2001.

ASSARÉ, Patativa do. *Antologia poética*. 5. ed. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2007.

\_\_\_\_\_. *Antologia poética*. 7. ed. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2008.

\_\_\_\_\_. *Digo e não peço segredo*. São Paulo: Escrituras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O paraíso do Crato*. Disponível em: <<http://oberronet.blogspot.com.br/2011/06/o-paraíso-do-crato-nos-versos-de.html>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

- \_\_\_\_\_. *Saudação ao Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- ASSIS, Francisco de. *História do Pe. Cícero*. Juazeiro do Norte: [s.n.], s/d.
- AUTOR DESCONHECIDO. *Um sonho do Padre Cícero Romão Batista*. Juazeiro do Norte: Lira Nordestina, 1982.
- BARBOSA, Jackson. *Padre Cícero e Juazeiro: ontem e hoje*. Fortaleza: [s.n.], 1984.
- BATATA. *A Chegada de José Lourenço no Cariri: história do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 2001.
- BATISTA, Abraão. *Cinco respostas para cinco perguntas sobre o Padre Cícero*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 1998.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento do Padre Cícero*. 6. ed. Juazeiro do Norte: [s.n.], 2004.
- \_\_\_\_\_. *O sermão da caatinga do Padre Cícero Romão*. 2. ed. Juazeiro do Norte: [s.n.], 2010.
- \_\_\_\_\_. *Os 4 sonhos reveladores do Padre Cícero*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 2010.
- BATISTA, Paulo Nunes. *Meu ABC de cordel a Juazeiro do Norte: dedicado aos romeiros do Padre Cícero*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 1990.
- C. NETO, João Pedro de. *A visita que fez Satanás a Juazeiro e seu triste desespero*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Estrondosa guerrilha: profecia do meu Padrim Cícero Romão*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 1990.
- CORDEIRO, José. *Visita de Lampião a Juazeiro*. Juazeiro do Norte: [s.n.], 1997.
- CORDEL, Oliveira do. *Sobre mim: matuto brasileiro*. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/autor.php?id=35151>>. Acesso em: 10 abr. 2013.
- CRISTO REI, João de. *História da guerra em Juazeiro em 1914*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O homem que falou com o diabo em Juazeiro*. Fortaleza: Imeph, 2012.
- DANTAS, Renato. *A chegada de Padre Cícero no Céu*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- GUSMÃO, Maria da Graça Bergamini Gusmão. *Nordeste, tu me contas teus passos e eu te canto em mil compassos*. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/mj/poema-cordel-126.php>>. Acesso em: 10 abr. 2013.
- LOURENÇO, José; BANDEIRA, João. *A verdadeira história da Lira Nordestina*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- MATOS, José Mauro. *Memória e fatos religiosos*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.
- MELO, Fábio. *Eu sou nordestino, sim, senhor*. Disponível em: <[http://www.recantodasletras.com.br/autor\\_textos.php?id=12861&categoria=&lista=li-dos](http://www.recantodasletras.com.br/autor_textos.php?id=12861&categoria=&lista=li-dos)>. Acesso em: 10 abr. 2013.
- MONTEIRO, Manoel. *A vida do Padre Cícero: político ou padre? Cangaceiro ou santo?*. 2.ed. Campina Grande: [s.n.], 2008.

\_\_\_\_\_. *Saudação ao Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

PETERSON, Od Laremse. *Orgulho de ser nordestino, chega de tanto preconceito*. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/cordel/2657800>>. Acesso em: 10 de abr. 2013.

ROCHA, José Pacheco. A chegada de Lampião no Inferno. In: CARDOSO, Tânia Maria de Sousa. *Cordel, cangaço e contestação: uma análise dos cordéis A chegada de Lampião no Inferno (José Pacheco da Rocha) e A chegada de Lampião no Céu (Rodolfo Coelho Cavalcante)*. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, 2003. p.141-344.

RODRIGUES, Abraão. *Padre Cícero pelos caminhos da verdade*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

SILVA, Expedito Sebastião da. *A opinião dos romeiros sobre a canonização do Padre Cícero pela Igreja Brasileira*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

\_\_\_\_\_. *Centenário da ordenação sacerdotal do Padre Cícero*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da memória do padre Cícero Romão*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Juazeiro do Norte sempre foi do Padre Cícero*. Juazeiro do Norte: [s.n.], s/d.

\_\_\_\_\_. *O progresso e a elevação histórica de Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

\_\_\_\_\_. *Resumo biográfico de José Bernardo da Silva*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

SILVA, Manoel Caboclo da. *A visita dos romeiros como era antigamente*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

SILVA, Severino José da (Severino do Horto). *Milagre do Padre Cícero e Maria de Araújo*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

SOUZA, Cícero de (Caboclinho). *A visita de Dom Fernando a Roma para a reabilitação do Padre Cícero*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

SOUZA, Francisco Peres de. *As santas palavras do Padre Cícero e o bilhete encontrado pela santa Beata Mocinha sobre a corrupção do mundo*. Fortaleza: Editora Imeph, 2012.

TARSO, Paulo de. *Cem anos de Lampião neste Brasil de mutretas*. 3. ed. Tauá: [s.n.], 2008.