



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTE
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA BACHARELADO**

CINTHIA ROBERTA DOS SANTOS

**Modernização e exclusão dos “grupos perigosos” nos cordéis
de Leandro Gomes de Barros (1889-1920)**

MACEIÓ
2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTE
CURSO DE PÓS- GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA BACHARELADO**

CINTHIA ROBERTA DOS SANTOS

**Modernização e exclusão dos “grupos perigosos” nos cordéis
de Leandro Gomes de Barros (1889-1920)**

Dissertação, apresentada ao Curso de pós-graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: DR^a Raquel de Fátima Parmegiani

MACEIÓ
2015

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas

Biblioteca Central

Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

S237m Santos, Cinthia Roberta dos.
“Modernização e exclusão dos “Grupos perigosos” nos cordéis de Leandro
Gomes de Barros (1889-1920) / Cinthia Roberta dos Santos. – 2015.
124 f.

Orientadora: Raquel de Fátima Parmegiani.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências humanas, Comunicação e Artes. Programa de
Pós-Graduação em História. Maceió, 2015.

Bibliografia: f. 116-121.

Anexos: f. 122-124.

1. Brasil – Histórias. 2. Literatura e historia. 3. Modernidade. 4. Raça.
5. Nação. 6. Higienização. I. Título.

CDU: 981

Os pobres carregam vícios, os vícios produzem os malfeitores, os malfeitores são perigosos à sociedade; juntando os extremos da cadeia, temos a noção de que os pobres por definição são perigosos. (Chalhoub, 1996, p.56)

A Maria Dandara, a negra mais linda do mundo!

Aos meus pais, razão da minha existência

Ao Miguel, um porto de paz

AGRADECIMENTOS

Qualquer trabalho acadêmico depende de um grande número de pessoas envolvidas direta e indiretamente. Muitas vezes pensamos que o indivíduo isolado realizou determinada atividade. Entretanto, esquecemos que só existimos como seres humanos por causa da coletividade que estamos inseridos.

Este trabalho de conclusão do mestrado foi construído coletivamente. Sem a contribuição de algumas pessoas, ele não existiria. Por isso, é preciso ressaltar aqueles que, de alguma forma, estão presente nesta monografia. Mas, como isso é uma tarefa que não cabe em poucas páginas, infelizmente serei obrigada a fazer de forma genérica, excluindo nomes de pessoas que também estão por traz da construção desse texto.

Em primeiro lugar agradeço ao professor José Sávio de Almeida pelo compartilhamento de conhecimento nas reuniões aos sábados. Aos professores do curso, dos quais Alberto Caldas, por suas aulas diferenciadas, mas, que abriram meus olhos para um novo fazer história. Ao professor Gian Carlos, por ter emprestado livros que foram fundamentais para esse estudo, agradeço também pela leitura de um dos capítulos que foi muito importante para a conclusão do mesmo.

A Carol, secretária da Pós de História pelo profissionalismo em desempenha tão bem sua função. A professora Irinéia pelo aprendizado que me proporcionou nos diálogos informais, fora da sala de aula. Ao prof^o Filipe, a prof^a Michele, a prof^a Ana Paula, a prof^a Célia Nonato, prof^a Arisete pelo empenho em implantar o mestrado de História na Ufal, e por serem exemplos de profissionais. Em especial agradeço a minha orientadora Raquel Permagiani, pela disponibilidade, presença e suporte necessários à construção desta dissertação. Ela foi fundamental para todo o processo, porque soube perceber o meu tempo, meu ritmo, e conseguiu trabalhar com eles. Por não contar com sua paciência e sensibilidade, ao que sou imensamente grata todos vocês eu não teria conseguido, muito obrigada.

Agradeço também, aos colegas que fiz no decorrer do curso vou levar para a vida toda; Felipe pessoa que aprendi a gostar e ter como um grande amigo; Anderson pelos muitos cafés que tomamos na casa da Quel, regados de discussões teóricas; A Quel, querida amiga da vida toda, incentivadora e

companheira, a quem tenho uma grande admiração. Obrigada amiga! Você foi fundamental para a conclusão dessa etapa.

A FAPEAL/CAPES pela concessão de bolsa através do apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

A minha família, que sempre foi uma fonte de apoio. Em especial a minha mãe Cícera Lúcia e ao meu pai Antônio Ambrósio, por serem as pessoas que me fizeram acreditar que eu era capaz de entrar em uma universidade. Ao meu irmão Sérgio Roberto e sua esposa, Cinthya Nascimento, por serem o meu exemplo de força, garra, determinação, seriedade e responsabilidade. Por serem o meu alicerce e por estarem sempre ao meu lado, obrigada.

Ao Miguel, companheiro e amigo que compreendeu minha ausência quando os estudos me chamavam, por ter me doado um computador, quando o meu quebrou no final da pesquisa e vendo que eu não tinha condições de comprar um naquele exato momento me doou o seu. Teu apoio, paciência e companheirismo foram fundamentais, não só para a construção desse trabalho, mas também para minha vida.

E, por fim, devo agradecer a todos os amigos, que de uma forma ou outra contribuirão para a construção desta dessa dissertação.

RESUMO

A presente dissertação discutirá a ideia de “grupo perigoso” surgida com a implantação da modernidade no Brasil, com foco na cidade de Recife no final do século XIX e início do XX. Tendo como objeto apontar como esses grupos não se encaixaram no projeto de nação. Nossa análise parte: das teorias raciais e das vidas matérias desses grupos. Para assim, compreendermos de que forma o cordelista Leandro Gomes de Barros, se apropriar das ideias que circulavam no seu meio, sobre os “indesejados” para a elaboração de seus cordéis.

Palavras chaves: “Grupos perigosos”. Modernidade. Raça. Nação. Higienização.

ABSTRACT

This thesis will discuss the idea of "dangerous group" that arose with the implementation of modernity in Brazil, focusing on the city of Recife in the late nineteenth century and early twentieth. Having as object point out how these groups did not fit in the national project. Our analysis of: the racial theories and the lives of those materials groups. To thus understand how the cordelista Leandro Gomes de Barros, take ownership of the ideas circulating in their midst, on the "undesirable" for the development of their twine.

Key words: "dangerous groups". Modernity. Race. Nation. Hygiene.

SUMÁRIO

Introdução	10
1.1 História, literatura de cordel e sociedade	17
1.1.1 A Relação entre História e Literatura	17
1.1.2 Autor e Autoria	27
1.2 “Cultura Popular”: Um campo de discussão	33
2. A modernidade no Brasil e a exclusão dos grupos “perigosos”	40
2.1 - Um breve histórico das ideias raciais no Brasil	40
2.2 – O problema do negro no Brasil: como integrar esses indivíduos no projeto de Nação?	50
2.3 – A Modernidade chega a Recife	63
3. A implicação da modernidade nos cordéis de Leandro Gomes de Barros	74
3.1– O Diabo não é tão feio quanto parece	75
3.2 - O mundo as avessas: a apresentação das teorias raciais no cordel: A pêljea de Inacio de cantigueira e Romano	95
4. Considerações finais	107
Referência bibliográfica	110
Apêndices	115
I - Poemas que se situam entre 1989-1909	115
II - Poemas que se situam entre 1910-1912	115
III - Poemas situados entre 1913-1918	116
IV - Revista e Jornais que datam de 1900 à 1918	116
V - Revistas Disponível na Universidade Federal de São Paulo	117

INTRODUÇÃO

O boletim de ocorrência da delegacia civil do bairro de San Martins, localizado na cidade de Recife registrara que em três de setembro de 2010, a avó de um menor de nove anos, foi chamada pela diretora da escola San Martins, por causa do comportamento de seu neto, levado pela diretora Marlin Leandro de Moraes, para sua sala. A avó conta que, ao chegar na escola a aparência do menino era de profunda tristeza: *quando cheguei lá ele estava sentadinho de baixo do birô. Ele me contou quando chegou em casa, tudo que aconteceu com detalhes, que foi agredido verbalmente pela diretora.* Ela teria usado expressões racistas contra a criança de nove anos, ao humilhá-lo com palavras que o desqualificava enquanto ser humano devido sua cor da pele, chamando-o de “macaco” e que se achava o “rei da cocada preta”.

Por decisão da família a criança não frequenta mais às aulas e mudou de escola. Pois na mesma, o garoto teria sido vítima de racismos pelo menos mais uma vez, quando - num passeio ao Teatro Santa Isabel promovido pela instituição de ensino - apenas dois alunos não teriam sido convidados, ele e outro aluno também negro.

O boletim de ocorrência gerou um termo circunstanciado - do qual é citado os mínimos detalhes do caso - na gerência de polícia da criança e do adolescente. No termo a diretora da Escola e outra professora, que também foi citada na denúncia, se comprometeram a comparecerem à justiça se acaso fossem chamadas. Na época chegou a ser aberto um inquérito e, segundo o delegado naquela ocasião, elas poderiam ser punidas com prisão que varia de um a três anos, pelo crime de injúria racial.

O Movimento Nacional de Direitos Humanos criticou a secretária do Estado da educação e a Polícia civil pelo tratamento de pouca importância dado ao caso, visto que dois meses depois do registro de ocorrência, as investigações não haviam avançado. Hoje, cinco anos após o ocorrido o inquérito se encontra arquivado.

Esse caso nos leva a pensar a emergência de uma reflexão sobre as questões raciais em nossas práticas e relações cotidianas. A agressão verbal e moral da diretora da escola à criança negra, não se dirige na verdade contra um indivíduo, mas sim contra todo um grupo humano que para muitos pode ser definido como “raça negra” (BARROS, 2009. p. 48). Ao chamar o menino de

“macaco” ela expressa uma visão estereotipada sobre um grupo, e não apenas a um indivíduo específico, embora tenha sido sobre um indivíduo singularizado que recaiu sua discriminação. Provavelmente, a diretora e a professora se manifestaram através de ditos e expressões racistas que não demonstra um ponto de vista isolado, mas que compartilha com outros grupos as mesmas ideias que inferiorizam o “ser negro” dentro de uma sociedade que beneficia quem é considerado “branco”.

A família da criança que foi vítima da discriminação procurou amparo na conscientização de seus direitos sociais e políticos, ao fazer um boletim de ocorrência para afirmar e fazer valer seus direitos - embora a polícia não se mostre ágil para atender as chamadas dessa natureza. Confirma, portanto, duas hipóteses: o quanto o racismo ainda está impregnado em nossa sociedade, e como o poder público tem se mostrado omissos ou vagarosos no cumprimento dos direitos conquistados pela população negra.

O preconceito racial é uma realidade efetiva nos dias de hoje e ontem. Na verdade existem centenas de anos de história a ser considerada. Uma complexa história por trás do racismo, da discriminação contra os negros e obviamente da resistência e nas formas de luta dessa população. Cabe ao historiador fazer ao passado as perguntas que o seu tempo lhe questiona. A relação do mesmo com o presente é muito estreita. O problema e a hipótese, as correntes teóricas, o lugar cronológico e espacial são questões pertinentes a prática da escrita relacionada com a vivência do historiador. (BLOCH, 1997, p. 55) Nesse sentido, toda produção historiográfica deve ser analisada a partir da perspectiva do tempo que ela foi construída. (MIRANDA, 2007, p. 23).

O nosso tempo exige resposta para o problema da naturalização do racismo enfrentado por indivíduos negros no seu dia a dia, que se dá de forma estereotipada tanto no seu âmbito público quanto no privado. O que interfere de forma real na vida dessas pessoas. A experiência histórica do negro dentro da sociedade brasileira tem apontado que a abolição em 1888, não significou, efetivamente a inclusão, dos negros na sociedade brasileira. O racismo é ainda hoje um recurso frequente das camadas dominantes como uma forma de reforçar o lugar inferior do negro na sociedade, de marcar territórios e produzir limites para sua cidadania: *esse lugar social foi e continua sendo um espaço de conflitos, acomodações e negociações em um processo diacrônico de*

transformações que se estabelece como continuidades e mudanças (SANTOS, 2014, p. 05).

Dentro dessa perspectiva, a escolha da literatura de cordel como documento proposto nesse trabalho se deu pelo fato de que vemos nessa escritura um amplo potencial, para refletirmos sobre as relações culturais, sociais e étnico-raciais no Brasil do final do século XIX e início do século XX (1889-1920). Entendida por nós como documento/monumento¹ essa literatura torna-se um terreno fértil para compreendermos como se legitimam as formas de exclusão dos grupos², vistos pelo Estado como “perigosos³”, no processo de implantação do Estado Nação brasileiro, que ocorreu nas primeiras décadas do século XX, cujo objetivo maior foi tornar o Brasil uma nação moderna, aos moldes do projeto europeu do fim do século XIX.

Este período, que dialeticamente está ligado à situação de pós abolição, foi um dos momentos de maior tensão para o grupo étnico-racial negro no Brasil, posto que o projeto de modernização atingiu diretamente as formas de habitação, trabalho e lazer. O controle social proposto em lei pelo Estado passou por todas as esferas da vida cotidiana, numa tentativa de disciplinarização rígida que permeou tanto às esferas ligadas a tempo e espaço desses indivíduos, como pela normatização das relações pessoais ou familiares, vigilância contínua do botequim, da rua, da religião, dos espaços de lazer etc.

Nosso trabalho parte da análise dos cordéis de Leandro Gomes de Barros, poeta que viveu no Recife, entre os anos de 1888 a 1918. Migrante vindo da região das secas, no interior do Estado de Pernambuco, o cordelista

¹ (...) O Documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite a memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto, é, como pleno conhecimento de causa. LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1996, pp. 535-549, p. 545.

² Consideramos pertencentes aos “grupos perigosos” mestiços, branco podres, retirantes, vadios, prostitutas, sendo nosso principal alvo os negros recém libertos da escravidão e todos aqueles que não se encaixavam no projeto de modernização brasileira.

³ É interessante apresentar aqui o surgimento do conceito “classes perigosas” desenvolvido por Sidney Chalhoub para a compressão de nosso trabalho. O autor realiza sua reflexão a partir do resgate das experiências dos negros escravizados, libertos e livre nos cortiços carioca, tendo como objetivo principal entender os cortiços como esconderijos dentro da cidade, rede de proteção dos escravizados foragidos e desagregadores do sistema escravocrata. Portanto, era necessário por parte do Estado intervir radicalmente para eliminar tais habitações coletivas e afastar do centro da capital a “classe perigosa” que nele residia. CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

teve como palco das suas atividades os bairros onde a modernização urbana do início do século, esteve mais atuante nesta cidade. E, portanto, teve sob a sua ótica dois mundos que se chocavam nesse processo: o Brasil arcaico (da seca, da miséria, das ruas estreitas, do comércio de rua, dos esgotos a céu aberto, das mazelas da escravidão, da forte presença política dos coronéis etc.) e o Brasil moderno (das avenidas largas, das estruturas de metal, dos portos que ligavam o Brasil a Europa, das Universidades que tardiamente chegavam às capitais mais importantes do país, do trabalho assalariado etc.). Os cordéis de Leandro nos colocam frente a tudo isso. Um dos mais importantes escritores deste gênero de poesia, esse cordelista será aqui nosso norte para pensarmos como essa realidade foi vivida na sua contemporaneidade.

Por ser uma das mais importantes características deste gênero literatura, a sua ligação intensa com a oralidade, optamos por nos concentrar na produção deste único cordelista, pois, assim, podemos amenizar as questões da imprecisão cronológica da produção. Além de poder localizar o “lugar social” que o poeta ocupava, bem como suas intenções ao produzir e distribuir sua literatura.

Destacamos que esta opção foi importante, pois, pudemos apreender na obra do autor, aspectos de seu cotidiano, relações e tensões estabelecidas entre as pessoas com as quais vivia e se relacionava. Além de nos aproximarmos de sua inserção nos fazeres da cidade e num período definido e específico. É possível também verificar as formas de organização social traçadas por esses indivíduos, os cordéis que foram selecionados para essa pesquisa, são expressivos no sentido de colocar esses grupos, enquanto sujeitos de suas próprias histórias e não simplesmente, como vítimas incapazes de reagirem contra o que eram imposto.

Ao nos apropriar de suas obras para o estudo histórico, ficamos atentos no sentido de perceber a produção literária desse sujeito inserida num contexto e processo históricos específicos, buscando tomar sua produção como evidência histórica. Nesse sentido, corroboramos com Sidney Chalhoub, na sua indicação acerca da utilização da literatura como fonte para o estudo da História:

[...] a proposta é historicizar a obra literária [...] inseri-la no movimento da sociedade, investigar suas redes de interlocução social, destrinchar não sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas sim a forma como constrói ou representa a sua relação com a realidade social - algo que faz mesmo ao negar fazê-lo. Em suma, é preciso desnudar o rei, tomar a literatura sem reverências, sem reducionismos estéticos, dessacralizá-la, submetê-la ao interrogatório sistemático que é uma obrigação do nosso ofício. Para historiadores a literatura é, enfim, *testemunho histórico* (CHALHOUB, 1998, p. 07).

Acreditamos que a literatura produzida na cidade do Recife no início do século XX deve ser pensada e tomada como problema histórico. Uma produção que se destaca não somente por sua finalidade de diversão e entretenimento puro e simples, mas também por seus objetivos, manifestações, posturas e posicionamentos que marcavam lugares sociais de relações, embates e tensões pelas quais passaram os grupos tidos por “perigosos”.

Dividimos o texto em três capítulos. No primeiro intitulado: *História, Literatura e Sociedade*, pretendemos traçar uma análise entre a História e a literatura de cordel, com intuito de compreender esse gênero literário como um importante meio de expressão e comunicação entre os grupos tidos por “perigosos”. O mesmo será composto por três sub-capítulos: *A Relação entre História e Literatura, Autor e Autoria* e por último “*Cultura popular*” um *Campo de discussão*.

O primeiro: *A Relação entre História e Literatura*, nele vamos discutir a relação entre história e literatura, no tocante de termos a literatura, como uma forma de expressão artística da sociedade, possuidora de historicidade e como fonte documental para a produção do conhecimento histórico. Apontamos ainda algumas questões voltadas para a construção de uma metodologia de abordagem desse tipo específico de documento na pesquisa histórica. No *Autor e Autoria*, discutimos quem é o autor poeta Leandro Gomes de Barros, cria seus cordéis por meio de uma realidade, tanto objetiva quanto subjetiva, de um tempo e lugar, que resultam do entrecruzamento de aspectos individuais e coletivos. O poeta não cria nada a partir do nada. Não se faz literatura sem contato com a sociedade, a cultura e a história. De acordo com Cândido (2011, p. 24), a criatividade, a imaginação e a originalidade, partem das condições reais do tempo e do lugar. As quais, ressaltamos, podem ser concretas ou não, da existência social e de suas experiências. Leandro insere-se na realidade sociocultural do tempo em que vive, do qual faz parte, com ela dialogando ao

produzir sua representação, por meio de sua vivência, de seus interesses e projetos. Mas, não é simples refletor dos acontecimentos sociais; ele os transforma e combina, cria e devolve o produzido à sociedade.

Em *“Cultura popular” um Campo de discussão*, nossa intenção não é entender a cultura por meio da dicotomia Popular/erudita, mas pela forma de usos que cada grupo faz de um mesmo material que lhe é imposto. Nesse sentido, vemos a literatura de cordel matreira, Lugar onde se revelaria os conflitos dialéticos, os aspectos mais profundos da realidade cotidiana, que Batkhin chama de “carnavalização da literatura”. Onde se perpassa a esfera artística do espetáculo teatral, situando-se nas fronteiras entre a arte e a vida.

No segundo capítulo: *A modernidade no Brasil e a exclusão dos grupos “perigosos”*, Discutimos o contexto histórico que esses grupos tidos como “perigosos” estavam inseridos. No sentido de localizar o lugar social que os mesmo ocupavam na sociedade brasileira entre final do século XIX e início do XX. Esse será dividido em três partes: *Um breve histórico das ideias raciais no Brasil, O problema dos “grupos perigosos” no Brasil: como integrar esses indivíduos no projeto de Nação? A Modernidade chega a cidade do Recife.*

O primeiro sub-capítulo: *Um breve histórico das ideias raciais no Brasil*, vamos destacar as ideias raciais do período a respeito dos negros e dos “grupos perigosos”, que são fundamentais para o conceito de Estado Moderno. Nele a identidade de uma nação passa pelas questões étnico-raciais, em que surge a ideia de raça que privilegiava a definição de grupos segundo seus fenótipos. Tal por sua vez, eliminava a possibilidade de pensar o negro com um cidadão detentor de direitos e deveres. Nesse sentido, surge a ideia positiva do mestiço, como fórmula do país um dia se tornar branco, conseqüentemente “moderno” e “civilizado”.

Em *O problema dos “grupos perigosos” no Brasil: como integrar esses indivíduos no projeto de Nação?* Questionamo-nos sobre a forma de “ingressar” esses grupos no processo de modernização do país. Já que dentro dos conceitos democráticos a situação do negro mudou radicalmente com abolição. O negro deixa de ser mão de obra escrava para se tornar livre, trabalhador livre. No entanto, sua relação com o passado escravocrata fez dele um indivíduo indesejado e o principal alvo entre aqueles que compõem os “grupos perigosos”. Os cordéis, os jornais e o código de leis do período nos deram

base para verificar seu cotidiano e perceber que sua situação não mudar muito com advento da República. Permaneceram excluídos do projeto de trazer o progresso para o Brasil, por meio de políticas públicas. Seu principal objetivo era apagar esses sujeitos indesejados da nação brasileira.

A Modernidade chega à cidade do Recife. ? Nele vamos ver que as transformações vindas com o sistema republicano, não foram características apenas da cidade do Rio de Janeiro, mas de todas as grandes cidades brasileiras a exemplo Recife. Ela se consolidou como principal capital nordestina. Entretanto, Leandro, em seus cordéis, nos mostra que a cidade que se modernizava para uns, tornava-se danosa e excludente para outros. Esses outros são os “grupos perigosos”, do qual o poeta fazia parte.

O terceiro e último capítulo, *A implicação da modernidade nos cordéis de Leandro Gomes de Barros*, foi dividido em duas partes: *O Diabo não é tão feio quanto parece* e *O mundo às avessas: apresentação das teorias raciais no cordel: A peleja de Inacio de cantigueira e Romano*. A primeira trata-se das práticas culturais vindas dos “grupos perigosos” como é o caso da religião de matriz africana presente na cidade de Recife na segunda, vamos abordar as questões raciais presentes durante o processo de modernização do Brasil do final do século XIX e início do século XX.

Os três capítulos vão nos servir como instrumento para compreendermos a naturalização do racismo nos dias de hoje - vista no começo da introdução. Por meio dele, enxergamos as relações de forças presentes na sociedade, através da maneira como Leandro se relaciona com elas e nelas se insere. Em que possibilita acessar um imaginário social, acerca da existência desses grupos “indesejados” na sociedade.

1.1 História, literatura de cordel e sociedade

Procurar conhecer uma nação por meio e sua produção editorial é mais ou menos, o mesmo que julgar uma pessoa por sua caligrafia. Ambas constituem partes muito pequenas da atividade total de um país ou de uma pessoa, mas as duas podem ser muito reveladoras, pois nós somos como nos expressamos. [...]
(HALLEWELL, 2012. O livro no Brasil p. 31)

1.1.1 A Relação entre História e Literatura

O uso da Literatura de cordel nos leva a refletir sobre a relação entre História, Literatura e Sociedade, no que tange à análise das representações das redes de ações e relações que constituem a vida cotidiana. A começar pelas questões referentes às práticas de leitura e escrita e o universo cultural que envolve tais processos.

A aproximação do historiador com os documentos do gênero literário, segundo Roger Chartier, podem ser vistas por duas formas: a primeira ressalta a condição de uma observação plenamente histórica dos textos. Para tal perspectiva, é necessário entender que a relação contemporânea que temos com essas obras não são invariantes e universais (CHARTIER, 1999. p. 05). O que implica em identificar histórica e morfologicamente as diferentes modalidades da inscrição, da transmissão e dos efeitos produzidos nos discursos sobre a construção de seu sentido, que é a negociação entre invenção literária e práticas de um mundo social. Como também, de reconhecer a pluralidade das operações contidas tanto na produção, quanto na publicação de qualquer texto. Em outras palavras, não se pode falar em circulação do escrito sem tentar avaliar quem possuía esses textos, quem os lia, qual era a conjuntura do impresso. Um mesmo texto em forma manuscrita ou em forma impressa poderá ter diferentes circulações ou leitores, além de diferentes interpretações.

A segunda é considerar que nesta relação, alguns textos literários são representações agudas e originais da estrutura política, econômica, social e

cultural que conduzem tanto à produção como à transmissão do escrito. Tal questão obriga os historiadores a pensarem as categorias fundamentais que diferenciam a riqueza estética e comunicativa das “instituições literárias”. O que pode ser perceptível, por meio da identificação do texto, como um escrito fixado, estabilizado, manipulável graças à sua permanência. E, pela ideia de que a obra é produzida para um leitor, na qual não existi, por parte do autor, neutralidade quanto a intenção de como ele quer que o leiam.

Nicolau Sevcenko lembra que o estudo da literatura aplicado em uma pesquisa historiográfica, preenche-se de significados muito peculiares. Mais do que o testemunho de uma sociedade, esse tipo de documento traz em si um anseio de ruptura, mas do que de permanência. Seu compromisso é maior com a fantasia do que com a realidade, com aquilo que deveria ser a ordem das coisas, do que com o que é de fato. Esse é o ponto importante a ser levado em conta pelo pesquisador no que tange ao uso da literatura como documento.

Quando esses textos são empregados pelos historiadores perdem a sua natureza literária para serem reconduzidos ao estatuto de “fonte”, válido por permitir ao historiador mobilizar novos recursos e formas de abordagens, que permitam explicar problemas referente a sociedade em um dado período e lugar. Daí o cuidado necessário do historiador com o contexto de produção, circulação e consumo deste material cultural, que está para além da interpretação hermenêutica da obra.

Não se trata de pensar os textos literários como documentos realistas de um contexto histórico, mas que atende suas especificidades enquanto texto situado relativamente a outros textos (CHARTIER, 2002, p.63), onde as regras literárias têm a produzir mais de que uma mera descrição. Todo texto, seja ele científico ou não, segue regras do campo que é destinado. São formados a partir de conceitos e ideologias de seus produtores, estabelecendo códigos da escrita própria do gênero que emite o texto. É essa a categoria de análise que o historiador tem que ter, para não cair em leituras positivas de qualquer tipo de documentação:

[...] O real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efetivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade de sua escrita. (CHARTIER, 2002, p. 63)

O “efeito do real” consiste em esconder sobre a ficção do “realismo” uma forma, necessariamente interna a linguagem, um sentido que demonstra a disponibilidade de uma dada comunidade fazer uso dos fatos acontecidos na produção de lenda e ou ficções (CERTEAU, 1982, p. 35). Portanto, o relato do “que aconteceu” dentro de um texto literário, não pode ser pensado como o desaparecimento de sua referência ao real. Ela não é mais dada pelos objetos narrados ou constituídos, mas na criação de modelos - que limita, resiste e extingue outros - proporcionando as práticas que tornaram possível essa atividade de produção social.

Nesse sentido, sua relação com o real é formada por meio dos modelos discursivos e delimitação intelectual de cada situação de escrita. É certo, que a literatura se apodera do passado, como também das relações sociais e culturais de uma determinada sociedade (CHARTIER, 2009, p. 24). A ficção não nos dá, obviamente, uma completude ou verdade absoluta do que foi determinado momento histórico, porém, é importante perceber que um texto literário é constituído por discursos em interlocução com o que poderia ser o “real”:

(...) O teatro nos séculos XVI e XVII, e o romance no século XIX, se apoderam do passado, deslocando para registro da ficção literária fatos e personagens históricos e colocaram no cenário ou na página situações que foram reais ou que são apresentadas com tais. (...) (CHARTIER, 2009. p. 35)

São narrativas e palavras envolvidas com representações de elementos reais, que por terem existido em um determinado momento histórico, produzem sentido. Cabe ao historiador historicizar este passado, de que também se apropria o romancista que escreve uma fábula, ou a memória que reconstrói desse passado para seus próprios desejos ou necessidades do presente. (FARGE, 2009).

A literatura impressiona também pela posição ambígua que exerce ao desenvolvimento da trama e dos discursos construídos ao longo do texto (FARGE, 2009). Isso abre caminho para perseguirmos os vestígios deixados pelas regras discursivas, quanto aos jogos de poder que se estabelecem por detrás da linearidade narrativa, das falas incorporadas pelos agentes sociais que interagem dentro da trama, por meio das representações dadas aos

personagens. Que permite articular as diversas relações que os indivíduos ou grupos mantêm com o mundo social, do qual a realidade é percebida, construída e representada.

Daí a abertura que a literatura de cordel pode nos dar para que investiguemos a identidade social de um determinado grupo social - no nosso caso, é dos “grupos perigosos”. Conceito retirado de historiador Sidney Chalhoub, onde a adesão a noção de “classes perigosas” surgiu na história do Brasil a partir da desagregação da sociedade tradicional, bem como na desarticulação do trabalho escravo e no processo de republicanização do país. Portanto, o uso desse conceito pode ser compreendido no ponto do surgimento de preocupações subsequentes à situação de “recém libertos” que se encontravam os negros no pós-abolição, por parte das autoridades públicas, sobretudo, por suas presenças e circulações nos espaço público das grandes cidades brasileira. Os “grupos perigosos” como problemas emergentes “indesejados” a serem expulsos, presos, mecanizados ou eliminados. Nesse contexto, as reformas provocadas pelo processo de modernidade sofreram inversão de ordem profilática por meio do projeto higienista e das teorias biológico-raciais.

As representações sociais dentro de um texto literário não são simples imagens enganosas do mundo social. Elas têm potência própria, convencem seus leitores ou espectadores que o real corresponde ao que é dito ou mostrado nas narrativas. São percepções do social, discursos que produzem práticas e buscam legitimar ou justificar, aos próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Nessa perspectiva, a literatura joga com aquilo que o outro supostamente crê ou induz a crer (CERTEAU, 1994, p. 45).

[...] poder-se-ai dizer que a distinção entre ciências “exatas” e ciências “humanas” não mais consiste numa diferença de formalização ou de rigor da verificação, mas numa separação das disciplinas de acordo com o lugar que oferecem, umas aos possíveis e outras ao limite. Em todo caso, sem nenhuma dúvida, existe, ligada ao trabalho do etnólogo ou do Historiador uma fascinação pelo limite ou, o que é quase a mesma coisa, pelo outro. (CERTEAU, 1982, p. 37)

Há um limite entre História e Literatura que o historiador necessita encontrar. E é aqui que chegamos à pergunta fundamental para a compreensão do nosso trabalho feita por Antônio Candido, na obra *Literatura e*

Sociedade: em que medida a literatura é expressão de uma determinada sociedade? (CANDIDO, 2011) e, ainda, em que medida ela é social, isto é, interessada nos problemas sociais? Há nos cordéis uma interpretação dialética e integrada das comunidades que os produziam, que pode ser pensada por meio do contexto econômico, social, cultural e étnico-racial dos folhetos que serão aqui analisados?

Segundo Candido, o externo – que seria o social - importa na construção de qualquer texto, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno. Dando origem a dois campos de abordagens: sociologia e literatura. Nesse caso, interessa verificar a relação entre a obra, os condicionamentos sociais negligenciando a dimensão estética. A função social da obra é considerada em si, independe da vontade ou da consciência dos autores e consumidores da literatura, mas sim, da natureza e do próprio gênero literário (CANDIDO, 2011). No caso do cordel – é necessário partir das observações concretas dos fatos, das relações cotidianas dos indivíduos negros no após abolição – ou seja, passar às análises estruturais e comparativas, para chegar à função social dos folhetos em Recife nas duas primeiras décadas do século XX, sem sacrificar seus aspectos estéticos e nem sociológicos.

Portanto, o que nos interessa, de fato, é a combinação da análise estrutural com a da função social dos cordéis, pois esse tipo de literatura liga-se diretamente à vida coletiva da comunidade que a produziu, sendo parte de sua memória, posto que suas histórias circularam na oralidade antes do texto escrito.

As características do próprio gênero nos permite afirmar que o cordelista nunca deixa de exprimir aspectos que interessa a todos da comunidade em que está inserido. Suas rimas e métricas pressupõem um ouvinte mais que um leitor – o que o constitui como um *texto dialógico*⁴. É escrito para ser lido em voz alta e não por meio de ler o cordel silenciosamente.

⁴ O cordel é lido por despertar interesse pelo assunto, que é levando a uma tomada de posição do leitor. Discordando ou concordando, dando uma resposta ao autor do texto. Ver: ROTTAVA, Lúcia. *A perspectiva dialógica na construção de sentidos em literatura e na escrita*. Linguagem & Ensino, Vol. 2, No. 2, 1999. pp.145-160.

Há uma clara relação com a tradição oral e com a memória⁵, visto que sua leitura inscreve-se, ou exige, uma *performance*⁶ e teatralidade, seja na forma de cantoria ou nas disputas. Segunda Márcia Azevedo de Abreu, essas cantorias partiam de articulação de sequência de tópicos, aliados a forte delimitação formal – quanto à estrofe, ao metro, à rima, e ao ritmo – o que proporcionava padrões de constante repetição, bases fixas de apoio com as quais a memória poderia dialogar.

A partir do início do século XX, o universo poético das cantorias passou a ser publicado em forma de folhetos, surgindo um intercâmbio entre as apresentações orais e os textos impressos: histórias publicadas em folhetos eram decoradas pelos cantadores e passaram a ser apresentadas nas sessões de cantorias. E é esse trânsito entre escrita e oralidade presente nesse tipo de literatura que pode nos explicar o surgimento de uma literatura de cordel escrita e impressa, em meio a uma grande maioria analfabeta no período.

É preciso dizer que essa transposição gráfica não implicou, no entanto, na transformação completa dessa sociedade ao universo da escrita – esta possui convenções e recursos próprios que, em grande medida, são distintos daqueles característicos da oralidade. Os cordelistas mantiveram no seu método de elaboração dos versos e estruturas linguísticas, mecanismos que mantiveram a necessidade da leitura em voz alta, em espaços de oralidades.⁷

⁵ A memória não é um refúgio, mas uma fonte que nos fornece uma série de razões para lutar, na qual a memória deixa aqui um caráter de reconstrução do passado e passar a ser memória geradora de um futuro, entendida como memória social, memória coletiva e histórica. Ver: BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos*. São Paulo: Campanha das Letras. 2004. Pp55.

⁶ Performance, segundo Paul Zunthor, seria uma realização poética plena: um ato teatral, em que se integram todos os elementos visuais, auditivos e táteis que constituem a presença de um corpo e as circunstâncias nas quais ele existe. (...) contrariamente ao que se passa na leitura, ato diferido, quando um poeta declama seu próprio texto, estamos diante dele numa situação de diálogo, uma imediata se estabelece entre sua palavra, a percepção que temos dele e os efeitos psíquicos que ele gera em nós. ZUNTHOR, Paul. *Escritura e nomadismo*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005, p. 69-70.

⁷ Segundo João Bonfim a arte verbal do cordel não seria adequadamente representada como “literatura”, simplesmente, nem como “literatura oral”, impropriamente. Isso porque os versos e as narrativas que aparecem impressos são reproduzidos oralmente (lidos em voz alta, recitados e ouvidos). Recorrem, portanto, às duas tradições: por um lado, lançam mão, criticamente, de fórmulas ou formulares e temas largamente utilizados na oralidade; por outro lado, ao serem grafados, impressos e distribuídos, tem seu alcance ampliados no tempo e no espaço, uma das marcas do discurso escrito Ver: BONFIM, João Bosco Bezerra. *O gênero do Cordel sob a perspectiva crítica do discurso*. [Tese de doutorado]. Brasília: Universidade Federal de Brasília, 1999.

E é nessa relação com a escrita, que o leitor tem acesso ao texto pelo ouvido e não pela visão. Este se engaja numa *performance* que o coloca em relação direta, seja de modo consciente ou não, com o executante ou o intérprete que lhe comunica o texto. O que estabelece uma reciprocidade de relações entre o intérprete, o texto e o ouvinte/consumidor, provocando um jogo comum a todos⁸. Seus versos, conforme se configuram na forma escrita, impressos nos folhetos, pressupõe uma leitura pública em praças ou feiras, ou seja, uma reunião de pessoas que possam compartilhar essas experiências em comum.

Estas narrativas são, portanto, criadas dentro de um sistema de coerência com ações que conferem valores próprios a comunidade. São apresentados em versos metrificados e rimados, o que para determinadas comunidades de leitores, contribui de forma efetiva para criar um efeito de “verdade. Há, portanto, na produção desses textos uma forma pré-estabelecida a ser respeitada para que se enquadre na estrutura oficial do gênero literário do cordel, permitindo distinguir o que é ou não um folheto.

(...) os requisitos mínimos exigidos para que uma composição possa ser integrada à literatura de folhetos são os de que ela seja escrita em sextilhas, septilhas um texto em prosa como integrante da literatura de folhetos, mesmo que ele venha a ser impresso com as características tipográficas de um folheto (...).¹ (ABREU, 1993. 226)

Ou seja, os folhetos são constituídos por estrofes de versus de diferentes formas, cujos modelos mais produtivos são as sextilhas (estrofes de seis versos), com os versos septissílabos (sete), que metodologicamente constitui o gênero literário de cordel. Apesar do rigor formal inerente à composição, não há qualquer restrição temática: o poeta escreve sobre o que lhe interessa, abrangendo tanto fatos jornalísticos, históricos, quanto criações

⁸ (...) enquanto na poesia oral, quem a diz ou o cantor emprega o “seu”, a função espetacular da performance confere a esse pronome pessoal uma ambiguidade que o dilui na consciência do ouvinte: “eu, a função espetacular da performance confere a esse pronome pessoal uma ambiguidade que o dilui na consciência do ouvinte: eu é ele, que canta ou recita, mas sou eu, somos nós; produz-se uma impessoalização da palavra que permite àquele que a escuta captar muito facilmente por conta própria aquilo que o outro canta na primeira pessoa. O poder identificador (se assim posso nomeá-lo) da performance é infinitamente maior que o da escrita. Tal é, sem margem de dúvida, a razão que levou os moralistas do passado a condenar o teatro (ao qual, sabemos, a poesia é estreitamente aparentada): o teatro dizia, subleva as paixões e leva a ações irracionais, nefastas, portanto. A performance comporta um efeito profundo na economia efetiva, envolvido nessa luta travada pela voz com o universo do em torno. ZUNTHOR, p. 93

ficcionais. O critério de exclusão liga-se a forma e não à temática. Isto difere, por exemplo, do cordel europeu⁹, que é mais um gênero editorial do que propriamente literário, posto que as razões para a produção, distribuição e consumo desses impressos, estiveram muito mais vinculada ao preço das edições do que ao conteúdo (BONFIM, 1999, p. 24).

E é aí que esse gênero literário nos permite abocanhar os conflitos e as resistências e organização social de determinados grupos tidos por “perigosos”. Será por meio das narrativas dos cordéis de Leandro Gomes de Barros, referetes a um dado momento histórico. São eles: *Pelêja de Manuel Riachão com o diabo*; *Pelêja de Romano e Inácio da catingueira*; *O diabo confessando uma nova-seita*, *O imposto e a honra*, *A festa do mercado em Recife*; *O casamento hoje em dia*; *Segundo debate de Riachão com o diabo fingindo ser um homem chamado Munganga*; *O Retirante*, entre outros que datam de 1889 a 1918.

Entendemos que é nos indícios deixados por esse gênero literário que a história, a memória e a tradição se juntam, dando possibilidades ao historiador de perceber as construções culturais e sociais que se configuram no entorno do texto e seus leitores. Assim, podemos refletir como se dão as relações entre os discursos com status de verdade - como aqueles sobre a inferioridade dos indivíduos negros ao qual se atribui valor científico -, e as práticas culturais, estratégias de sobrevivências, as táticas e as formas de consumo criativo desses discursos pelas diversas comunidades que os consomem.

Esse material cultural deve ser pensado nos seus usos sociais, na relação que mantém com seu público e as formas como eles usam esses

⁹ Segundo Chartier esta fórmula editorial, inventada pelos Oudot em Troyes, no século XVII – que faz circular pelo reino livros de baixo preço, impressos em grande número e divulgados através da venda ambulante – conheceu seu na época de Luis XIV. Nesse período, aumenta o número, o repertório dos textos editados deste modo a livros, assim como sua difusão e consumo. Para este autor isso não foi um fenômeno que aconteceu apenas na França, mas em toda a Europa. A prática dos Oudot, como a dos Garnier, seus rivais, consiste em selecionar de entre os textos já editados aqueles que lhes parecem convir ao vasto público visado, isto é, aqueles que lhes parecem compatíveis com as expectativas ou capacidades da clientela a atingir. Daí a diversidade extrema do repertório de Troyes, que vai buscar elementos a todos os gêneros, a todos os períodos, a todos as literaturas. Daí, igualmente, a distância entre a escrita do texto e a sua forma editorial: de modo nenhum pensado na perspectiva de uma edição barata e de uma circulação popular, cada um dos textos de que se apodera a coleção de livros de cordel visa um leitor implícito que não coincide necessariamente, longe disso, com o comprador em que pensam os impressores de Troyes. Resulta claro que o repertório dos pequenos livros de Troyes não é em si mesmo popular, pois é composto por textos de origem diversa e que cada um visa uma eficácia, uma leitura, um público. Ver: CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002, pp. 165 a 167.

objetos que circulam na sociedade, como são recebidos, compreendidos, manipulados e compartilhados de diversas maneiras por grupos sociais diferentes (CHATIER, 1995. p. 184), para então, pensamos nos espaços para que as “injunções constrangedoras” fossem apropriadas de forma “rebelde” e “matreira” pelos grupos sociais entre os quais os negros inseridos, e visto pelo poder público como “perigosos”.

1.1.2 - Autor e autoria

A seleção de um único sujeito histórico – Leandro Gomes de Barros - para o estudo da história sociocultural de uma sociedade e de um período específico do quais pretendemos nos aproximar, nos levou a refletir sobre as questões relacionadas ao autor e a autoria discutidas por Michael Foucault numa conferência intitulada *O que é o autor?* Nela obra ele propõe um conceito de autor como “agente do discurso”. A “função do autor” seria garantir a coerência do discurso, e isso pode referir-se a vários indivíduos que competem e cooperam entre si, ou a uma pluralidade de vozes remetida a um só criador. Em resumo, o discurso é entendido por Foucault como:

[...] a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é o objeto do desejo; é visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar (FOUCAULT, 1971, p.10)

Para ele, portanto, é por meio do discurso que o autor enquadra, como se fosse uma moldura, determinados elementos que incluem ou excluem conceitos e valores de uma dada sociedade. O mesmo é uma forma de poder que tornar algo verdadeiro ou falso. A função do autor é dar existência e circulação a certas ideias que funcionam dentro de uma comunidade. O discurso passa de uma teia de significantes em si mesmo, que não possui foco no significado para ser significativo no imaginário dos receptores. Reproduz “de” e “para” esse imaginário consolidando a função de perpetuar as leis, regras, normas, valores implícitos “no verdadeiro” socialmente aceito.

Nesse sentido, Foucault afirma que, por exemplo, textos pertencentes aos discursos científicos - o filósofo faz contraponto com época e não com modelo de texto - teriam maior apropriação da função do autor do que na Idade Média ou na sociedade Moderna. O mesmo não acontece com os textos literários.

[...] na ordem do discurso científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade. Uma proposição era considerada como recebendo de seu valor científico. Desde o século XVII, esta função não cessou de se enfraquecer, no discurso científico: o autor só funciona para dar um nome ao um teorema, um efeito, uma síndrome. Em contrapartida na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época a função do autor não cessou de se reforçar: todos os dramas ou comédias que se deixavam circular na Idade Média no anonimato ao menos relativo, eis que, agora se lhes pergunta (e exigem que responda) de onde vêm, quem os escreveu; pede-se que o autor preste contas da unidade do texto posto sobre o seu nome [...] (FOUCAULT, 1971, p. 27)

Por esse ponto de vista, os textos literários saíram do anonimato a partir do século XVII, e se fossem apresentados sem o nome do autor haveria um grande esforço para localizá-lo. Já os textos científicos eram aceitáveis e demonstráveis por procedimento a um todo sistemático que lhes garantiam, e não mais por referência a um indivíduo que o produziu. (CHARTIER, 2012, p. 90)

Essa visão de Foucault, segundo Chartier, provoca um quiasmo, posto que não há fundamento histórico na sua afirmação, uma vez que ele não deu importância a diferença que devemos fazer ao estudar cada período histórico entre autores antigos, canônicos e contemporâneos. O filósofo retirou do sujeito (autor) seu papel criativo ao dar a função autor, apenas a assinatura da obra, o que consistiria na marca deixada por ele pelas imposições sociais que condicionam a escrita e que envolve uma demissão ética e antropológica. Deve-se dizer que para este autor, o nascimento do leitor no mundo moderno, implicou na “morte do autor”.

A crítica que Chartier faz a Foucault baseia-se apenas numa certa falta de historicidade do filósofo em suas análises. Entretanto, concorda com ele ao afirmar que o autor exerce uma função discursiva que varia conforme os tipos de discursos e os contextos históricos. Que dá existência e circularidade a certos discursos que faz sentido em uma dada sociedade, pois todos os textos

foram escritos por alguém, mas nem todos têm necessariamente um autor, como os cordéis, por exemplo, que tem base na oralidade e na memória de uma dada comunidade.

Concordamos com Chartier quando ele propõe uma historicidade do autor, constituindo-o na sua descontinuidade, a qual é determinada pelos diferentes lugares sociais¹⁰ que os autores ocupam ou ocuparam, nos diferentes períodos históricos e pelas diferentes maneiras com que os textos se relacionam com os autores.

Ou seja, é a relação entre texto e autoria que nos possibilita verificar o “lugar social” que Leandro Gomes de Barros estava inserido, pois essas informações nos darão vestígios sobre as transformações sofridas pelos “grupos perigosos” dos quais Barros estava incluído. O que faz dele um mediador entre diferentes mundos (VELHO & KUSCHNIR, 2001. p. 35), cujos estilos de vidas e experiências vão se cruzando em formas de trocas socioculturais. Ele carrega não apenas memórias próprias, como também, tem formas particulares de se apropriar e interpretar outros níveis e dimensões culturais da sociedade que está inserido.

Os indivíduos constituem suas identidades através da memória, retrospectivamente, e de projetos, prospectivamente. Tudo isso envolve deliberações e escolhas a partir de um quadro sociocultural e de um campo de possibilidades cujos limites nem sempre são claros [...] Os mediadores, estabelecendo comunicação entre grupos e categorias sociais distintas, são, muitas vezes, agentes de transformação, acentuando a importância do seu estudo. [...] (VELHO & KUSCHNIR. p. 27)

É dentro da concepção de Leandro como “mediador cultural”, que estaremos atentos para a inserção social e política do criador/produtor das narrativas. Levaremos em conta, o campo das representações em que atua o sujeito do discurso, para assim, procurarmos entender o meio social que Barros estava inserido.

Leandro Gomes de Barros nasceu na fazenda Melancia, município de Pombal (o velho arraial de Piranhas no Estado da Paraíba), em 19 de

¹⁰ Chartier baseia-se em Certeau (que se utiliza para situar a produção historiográfica no meio político, econômico e culturais), adaptando o conceito para os escritores literários. Ver: CHARTIER, Roger. *Cultura Escrita, Literatura e História*: Art Med. São Paulo, 2001. p. 90-1; CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*: Forense universitária. São Paulo, 1982. p.57

novembro de 1865. Antônio Klévisson Viana, na terceira edição da *Série heróis e mitos brasileiros* (2005), afirma que Gomes faleceu no dia 4 de março de 1918, deixando sua produção literária – cerca de 1000 cordéis - para seu genro, o escritor Pedro Batista, que publicou suas histórias em Guarabira, Paraíba, até por volta de 1920 (IRANI, 2002. p. 70), período em que a viúva do poeta vendeu parte dos direitos autorais ao cordelista João Martins de Atayde, o qual passou a publicar as obras com seu nome, negando a autoria de Leandro.

Órfão de pai antes dos dez anos, Leandro foi morar com o padre Vicente Xavier de Farias, que se tornou tutor da família. O padre teria lhe iniciado no universo da escrita, pois era professor de latim e humanidades (OLIVEIRA, 2012. p. 245). Na Paraíba, local de forte efervescência poética, conviveu com sujeitos de expressiva importância para a poesia oral e escrita no Brasil, dentre os quais, Nicandro Nunes da Costa, Bernardo Nogueira, Inácio da Catingueira e Romano Mãe d'água, todos eram poetas consagrados no seu meio, faziam parte do ambiente do qual nosso poeta nasceu. Aos 15 anos, juntamente com sua família, mudou-se para Pernambuco, como mais um dos milhares de nordestinos que buscavam alternativas para contornar os problemas decorridos das sucessivas variações climáticas que assolavam o interior do Nordeste e, também para fugir da crise que passava a produção de cana-de-açúcar naquele período.

Leandro morou em Vitória de Santo Antão, interior de Pernambuco, até seu casamento. Começou a publicar seus folhetos em 1906. Nessa época morava em Jaboatão dos Guararapes, cidade vizinha à capital. Em 1908, passou a morar em Afogados, um subúrbio do Recife (OLIVEIRA, 2012. pp. 190 e 198). Supõe-se que começou a escrever seus cordéis no ano de 1889, aos 24 anos, data que se casou - como podemos observar em um dos seus cordéis, *A Mulher roubada*, publicado em 1907. Sobre o tempo de suas atividades literárias o cordelista avisa seus leitores:

*Leitores peço-lhes desculpa
Se a obra não for de agrado
Sou um poeta sem força
O tempo me tem estragado,*

Escrevo há 18 anos

Tenho razão de estar cansado (BARROS, 1907. p. 01)

Leandro tinha um espírito crítico e não deixava escapar uma única oportunidade de “ler com olhos da verdade a realidade”. Possibilitando fluir o espírito criativo, utilizava-se frequentemente da paródia, da sátira, da alegoria e da carnavalização para tratar temas de interesse de toda comunidade como: modernidade falta de assistencialismo do governo, repressão aos “grupos perigosos”, questões que eram facilmente assimiladas e compreendidas por seus leitores. Câmara Cascudo na obra *Vaqueiros e Cantadores*, registra que Barros escreveu para sertanejos, matutos, cantadores, cangaceiros, almocreves, comboieiros, feirantes e vaqueiros (CASCUDO, 1984, p. 318).

Segundo Viana, Leandro foi um percussor da impressão, da publicação e dos cordéis, o que lhe permitiu divulgar nas feiras de diversas regiões do nordeste seus poemas. E aí está outra atividade inovadora do cordelista, para além da publicação: a venda dos livretos por agentes - pessoas que faziam parte do meio social de Barros e que eram encarregados de vender seus folhetos em férias pelo agreste e sertão.

Apesar de ser um dos maiores autores de seu tempo, constituindo um enorme patrimônio poético, seu ofício não garantia a certeza de riqueza. Aliás, em nenhum dos documentos pesquisados, há quaisquer referências a enriquecimento com a venda de folhetos. Ao contrário, o que apresentam, de modo geral, é uma constante batalha pela sobrevivência como podemos observar nos versus do cordel *O Cometa*, publicado em, 1910:

Chego em casa muito triste,

Achei a mulher trombuda,

Perguntei: filha o que tem?

Pespondeu-me, carrancuda:

Ora a 18 de Maio,

O mundo velho se muda.

Perguntei: tem jantar pronto?

Venho com fome e cansado,

*Desde hontem, respondeu-me,
Que o fogão está apagado,
Devido a esse cometa'
Não querem vender fiado.
[...] (BARROS, 1910. p. 01)*

A narrativa faz referência a aparição do cometa Halley, que passou pela Terra em 18 de maio de 1910, data fielmente registrada no folheto. No texto, o poeta argumenta que havia voltado de uma viagem, certamente para vender seus folhetos, ao chegar a casa viu a situação lastimável que sua esposa estava passando.

Portanto, podemos dizer que a função do autor não se restringe apenas a dar voz aos discursos que circulam em seu meio, sendo apenas o resultante, ou até mesmo um simples foco refletor. Sua poesia era produzida maciçamente no Recife e divulgada em todas as capitais nordestinas, onde operava uma espécie de politização às “avessas” do homem do sertão, que não tinha contato com as notícias veiculadas pelos jornais que percorriam o país.

1.2 “Cultura Popular”: Um campo de discussão

A discussão sobre cultura popular é fundamental para a compreensão da função social do cordel em relação aos grupos marginalizados. Pois, esse tipo de literatura tem sido considerado pelos teóricos literários como “popular”, o que implicaria em uma literatura produzida e consumida pelo povo. O que nos leva a alguns questionamentos: Quais são os grupos sociais que fazem parte do que é visto como “popular”? Os indivíduos negros e suas manifestações culturais seriam populares? Se o termo deriva da palavra povo, quem seria esse povo?

Recentemente, o uso do termo cultura, foi ampliado e incorporando a cultura vista como “popular”, a qual passou a ser empregado para caracterizar práticas vindas de grupos que não eram burgueses como, por exemplo: literatura de cordel, canções folclóricas e medicina popular, entre outras práticas (DOMINGOS, 2011, p.19). Sendo delimitada, produzida de forma que

nomeava e caracterizava produções e condutas que não pertenciam ao meio “letrado”. Essa percepção tem trazido algumas contradições no meio acadêmico, sobre o conceito de “cultura popular”. Chartier reduz essas contradições em dois modelos de interpretação que se tem sobre cultura popular:

Assumindo o risco de simplificar ao extremo, é possível reduzir as inúmeras definições da cultura popular a dois grandes modelos de descrição e interpretação. O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organiza o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. [...] (CARTIER, 1995. p. 179)

Para Chartier existem perigos metodológicos nas duas formas de interpretações. No primeiro modelo da “cultura popular” autosuficiente, centrada em si mesmo, corre-se o risco de ver as diferenças de práticas sociais como inferiores às dos grupos dominantes. No segundo modelo, a análise torna-se passível de ser vista como negativa. Ao exaltar a “cultura popular” como dependente da “erudita”, dá-lhe uma margem a hierarquias existentes do mundo social, na qual o “popular” ocupa o segundo plano, a partir da perspectiva dominante.

Autores como Michel de Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel, despertaram para o problema de se reconhecer uma cultura como sendo algo exclusivamente popular. Para estes historiadores franceses, muito do que hoje chamamos de cultura popular resultou de uma fabricação deliberada das elites: concordava-se em exaltar a inocência e a importância da cultura popular quanto mais se mobilizava para acelerar sua morte, numa atitude de só atribuir valor às manifestações culturais vistas como “populares” quando estas não representavam mais perigo, ou seja, estavam mortas, daí o título do artigo de Michel de Certeau “*A beleza do morto*”.

A “cultura popular”, nessa perspectiva, significaria um “fantasma” que teria que ser exorcizado, tornado folclore, lembrado em uma data específica. Não é de estranhar que este objeto assumisse a imagem de uma origem perdida:

É exatamente isso que o historiador – é, afinal, nosso lugar – pode apontar às análises literárias da cultura. Por função, ele desaloja estes últimos de uma pretensa condição de puros espectadores ao lhes manifestar a presença, por toda parte, de mecanismos sociais de seleção, de crítica, de repressão, mostrando, mostrando-lhes que é sempre violência que funda um saber. (...) A história das antigas divisões nos ensina que nenhuma delas é indiferente, que toda organização supõe uma repressão. Simplesmente não é certeza que essa repressão deva sempre se fazer segundo uma distribuição social hierárquica das culturas. O que ela pode ser é a experiência política viva de nos ensinar-la, se a soubermos ler. (...) (CERTEAU, JULIA & REVEL, 1995. p. 81)

A definição de duas culturas – erudita e popular – não passa de uma fabricação que atribui valores positivos a determinados grupos populacionais e a outros não. Daí poder-se-ia perceber os conflitos sociais anulados dentro dessa perspectiva, do qual é fabricada a cultura popular, e por sua vez, a identidade de um determinado grupo social.

Compartilhamos da ideia de Roger Chartier que, mais do que se preocupar com a definição de “cultura popular”, é necessário pensar nas formas de uso social que cada comunidade cultural faz do mesmo material. Não há uma cultura destinada a um grupo específico, mas sim formas de apropriações diferenciadas de um mesmo produto.

Nesse sentido, nossa intenção não é entender a cultura por meio da dicotomia Popular/erudita, mas pela forma de apropriação que grupos e indivíduos fazem de um mesmo material. Para Roger Chartier, quando pensamos no conceito da “cultura popular” torna-se:

(...) inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição, sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos. Não se pode mais aceitar acriticamente uma sociologia de distribuição que supõe implicitamente que às hierarquias das classes ou grupos corresponde uma hierarquia paralela das produções e dos hábitos culturais. Em toda sociedade, as formas de apropriação dos textos, dos códigos, dos modelos compartilhados são tão ou mais geradoras de distinção que as práticas próprias de cada grupo social. (CHARTIER, 1995. p. 184)

Assim, o “popular” não pode ser visto como um conjunto de elementos que bastaria ser identificado e descrito, mas, sim, pensado por meio das modalidades diferenciadas pelas quais cada grupo social se apropria delas,

fazem usos das matérias, o que está diretamente ligado ao conceito de apropriação¹¹. É com base nele que os setores sociais operam a “produção de sentidos”. Ou seja:

Atribuir a categoria de “popular” a modos de ler, e não a classes de textos, é, ao mesmo tempo, essencial e arriscado. Após o estudo exemplar de Carlo Ginzburg, tem sido muito a tentação de caracterizar a leitura popular a partir da de Menocchio – ou seja, como uma leitura descontínua que desmembra os textos, descontextualizada as palavras e frases limita-se a literalidade do sentido. Este tipo de diagnóstico encontrou confirmação na análise das estruturas – ao mesmo tempo textuais e materiais – dos impressos destinados ao grande público, cujo a organização em sequenciais breves e desconjuntadas, encerradas em si mesmas, repetitivas, parece adequar-se a uma leitura picotada, sem memória, sustentadas por fragmentos do texto. (CHARTIER, 1995. p. 188)

Para ele essa divisão de culturas conduz a uma problemática, que tem implicações metodológicas na produção historiográfica: a oposição entre criação e consumo, entre produção e recepção. Seu argumento é de que a separação radical entre produção e consumo leva a pensar que as ideias ou as formas têm sentido próprio, totalmente independente de sua apropriação para um grupo de sujeitos (CHARTIER, 2002, p. 58).

Agir como se os textos tivessem significados em si mesmos, fora das leituras que lhes conferem sentidos, é elevar tais textos ao estatuto de categorias absolutas e universais, em última instância, a-históricas. Podemos pensar, por exemplo, o caso da antropóloga americana Laura Bohannan que, ao visitar uma tribo africana, os Tiv, povo agrícola que vive no Norte da África, narra para eles a peça de Shakespeare, Hamlet. O desacordo entre a antropóloga e seus ouvintes foi total:

[...] a começar pelo fato de que eles apoiaram enfaticamente o comportamento de Gertrude, que, segundo eles, agiu de modo muito adequado casando-se rapidamente depois de ter ficado viúva. Se não fosse assim, perguntou uma jovem esposa que ouvia a história, “Quem vai arar seus campos enquanto você não tiver marido
Por outro lado o comportamento de Hamlet bastante reprovável. Segundo a interpretação dos anciãos, ele não viu o fantasma do pai e

¹¹ De acordo com Chartier (1990, p. 27), o termo “apropriação” é visto como “a maneira de usar os produtos culturais” e de “re-escritura”, que ocorre na diferença e nas transformações sofridas pelos textos quando adaptados às necessidades expectativas do leitor. A apropriação tem por objetivo uma história social das interpretações remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucional, cultural) e inscritas nas práticas específicas que as produzem.

sim “um agouro”. Ele deveria saber que os feiticeiros, às vezes, enviam falsos agouros, por isso ele foi um tolo por não ter procurado um especialista na decifração de presságios, o qual, certamente, seria capaz de lhe contar como seu pai morreria, se fora [...] De posse dessa informação, não caberia a ele tomar uma atitude, competindo aos anciãos de se grupo resolver o caso – [...] A famosa morte de Ofélia pareceu muito difícil de compreender, pois segundo explicaram os anciãos “a água em si não faz mal a ninguém. É algo para beber e se banhar, nada mais”. Nesse sentido sua morte somente poderia ser explicada pela feitiçaria: só os feiticeiros podem fazer alguém se afogar. Cláudio, além de ter feito a coisa certa casando-se com a esposa do seu irmão – entre os Tiv, “o irmão mais moço também se casa com a viúva do mais velho, tornando-se o pai de seus filhos” -, fora astucioso ao preparar o veneno final. Entretanto, aos olhos dos Tiv, seu objetivo não poderia ser matar Hamlet. Ao contrário, o veneno preparado por Cláudio era destinado ao vencedor da luta, fosse quem fosse, para que não sobresse vestígio de suas maquinações. (ABREU, 2011, pp.137 e 138)

Os desacordos entre o olhar da antropóloga, resultado da visão ocidental sobre Hamlet, e os olhares dos Tiv, podem nos fazer pensar nas diferenças formas de organizações sociais e percepção de mundo que ambos possuem. Dessa forma, restabelecer a historicidade do produto exige que o “consumo” cultural desse material seja concebido, também, como uma produção, que, não fabrica outro objeto, mas constitui representações que não são idênticas às que o autor ou artista, embutiu na sua obra. Daí então, anular o corte entre produzir e consumir, *é antes de mais nada afirmar que a obra só adquire sentido através da diversidade de interpretações que constroem as suas significações*. (CHARTIER, 2002, p.59). Ou como nos diz Bourdieu: *um livro muda pelo fato de que não muda quando o mundo muda* (BOURDIEU, 1992, p. 157).

São essas significações que devem levar o historiador a repensar a relação entre um público designado como “popular” e as ideias vindas de grupos intelectualizados. No caso do nosso estudo, a relação entre os textos de cordel e a produção científica relacionada às questões da modernização no final do século XIX e início do século XX – 1888/1920. Estas levaram a estabelecer combates com as práticas culturais, como também com o saber dos grupos que não correspondiam ao ideal de progresso idealizado pelo projeto de nação das elites. Daí foram construídos estigmas de “vagabundo”, “desordeiros” e “perigosos” ao mesmo tempo com intuito de produzir padrões

disciplinadores para deixá-los à margem da sociedade ou subalternizá-los como moeda barata.

Portanto, podemos afirmar que a "cultura popular" situa-se nos espaços de enfrentamentos das relações que ligam dois pontos: o primeiro, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e as formas de consumo que, as qualificam, ou antes, desqualificam sua cultura como inferior e ilegítima. No segundo, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nas maneiras de apropriação do que é imposto.

Essas tensões nos levam a concluir que as formas em que se apresentam a "cultura popular", desde as práticas do cotidiano até as formas de consumo cultural, podem ser pensadas como táticas produtoras de sentido, (CHARTEIR, 2002, p. 83) embora de um sentido possivelmente estranho àquele visado pelos produtores: *a uma produção racionalizada, expansionista e centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde outra produção, chamada consumo* (CERTEAU, 2004, p. 78). Ela é matreira e dispersa, mas se insinua em todo o lugar silencioso e quase invisível, pois não se manifesta através de produtos próprios e, sim, através de modos de usar os produtos impostos pela ordem econômica dominante.

É dentro do que é visto como "popular" que percebemos a análise Bakhtin¹² sobre o carnaval¹³ no renascimento europeu. Lugar onde se revelaria

¹²Bakhtin desenvolve seus estudos sobre a linguagem dentro de uma perspectiva marxista, dá outro direcionamento à relação linguagem-mundo-pensamento. Ainda que desenvolva seus estudos considerando os fatores sociais na formação da consciência ideológica e da língua, tais como a divisão das classes sociais, a variedade de profissões, de gênero, ele não centraliza suas análises na determinação do modo de produção capitalista, mas na dialética cultural e social. Para o autor, a língua é a realidade material específica da criação ideológica. Seu postulado de que todo signo é ideológico e de que, na sua função comunicativa, o signo não só reflete, mas também refrata a realidade, aponta para uma concepção de língua como um campo de forças, tal qual o existente na desigualdade social. A língua, portanto, não é um instrumento apto apreender, ou não, como realmente são as coisas, ela é *um fragmento material da realidade* (BAKHTIN, 1999, p.3). E é nesse universo que a consciência se forma: a consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social. Ou seja, os signos refletem e refratam a realidade, cada contexto enunciativo não só absorve da língua as intenções "alheias" e as perspectivas sócio ideológicas pelas quais as palavras foram marcadas, mas também integram estas à ação de forças pertencentes ao novo contexto. Ver: BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

¹³O carnaval criou uma linguagem de formas concreto-sensoriais simbólicas, entre as ações de massas e gestos carnavalescos que exprime de forma diversificada uma cosmovisão

os conflitos dialéticos, os aspectos mais profundos da realidade cotidiana. Era no carnaval que se perpassava a esfera artística do espetáculo teatral, situando-se nas fronteiras entre a arte e a vida. Era nesse período do ano que haveria uma inversão de valores atribuídos ao realismo grotesco, o qual poderia ser definido como a manifestação dos contraditórios, o *mundo às avessas*- o que estava no alto (céu, espírito, rosto, cabeça) se juntaria com o que estava em baixo (terra, corpo, órgão genitais) (BAKHTIN, 1999. pp. 7 e 8). Ao mesmo tempo envolvidos na produção da vida, se unem aos demais ao travestir-se de fantasias e máscaras todos os corpos individuais formam um único corpo. Essas manifestações transformavam e abalavam as certezas do mundo trivial, da mesma forma como o riso e a ironia. Tais elementos dialogavam para desconstruir a organização social e suas ideologias, como também, seria um convite à crítica, a uma ruptura de referências simbólicas ao reler o mundo dando-lhe significado contrário.

Daí podemos, arriscar dizer que o momento do carnaval e do realismo grotesco que o acompanha, ser um momento possível de investigação sobre as formas de *consumo criativo*, dos modos de *apropriação*¹⁴ cultural defendida por Roger Chartier. Esse conceito nos é útil quando pensamos nas diferentes formas de racismos presentes nos hábitos, nas falas, nos gestos etc, da população negra, assim como das suas formas de resistências, ou seja, como as ideias raciais foram interpretadas por distintos grupos de indivíduos.

Divergimos da concepção que estabelece a dicotomia erudita x popular. Um exemplo é Carlos Drummond de Andrade na crônica publicada no *Jornal do Brasil*, em nove de setembro de 1976, onde Drummond exalta Leandro Gomes de Barros, por meio de um conjunto de elementos caracterizados como parte de uma legítima “cultura popular nordestina”. Ao mesmo tempo, questiona

carnavalesca, que penetra todas as esferas da vida. Sendo transposta para a linguagem cognata, em termos simples, para a linguagem da literatura. Dessa forma, é a transposição do carnaval para a linguagem da literatura que chamamos carnavalização da literatura (BAKHTIN, 1999. p.122).

¹⁴A apropriação visa a elaboração de uma história social das interpretações, remetidas para suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais e culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Ou seja, as práticas de utilização dos materiais culturais, das diferentes formas de interpretação dos produtos culturais por distintos grupos ou indivíduos. Assim, a apropriação tal como a entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucional, cultural) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Ver: CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002. pp. 26 e 27.

o título de príncipe dos poetas ter ido para Olavo Bilac e não para Leandro, na eleição promovida pela revista *Fon-fon*, em 1913. O autor aponta para o equívoco da banca que o elegeu, asseverando que o título caberia ao poeta popular do Nordeste:

Em 1913, certamente mal informados 39 escritores, num total de 173, elegeram por maioria relativa Olavo Bilac príncipe dos poetas brasileiros. Atribuo o resultado a má informação porque o título, a ser concebido, só poderia caber a Leandro Gomes de Barros, nome desconhecido no Rio de Janeiro, local da eleição promovida pela revista FON-FON, mas vastamente popular no Nordeste do País, onde suas obras alcançaram divulgação jamais sonhada pelo autor de "Ouvir Estrelas". (...) E aqui desfaço a perplexidade que algum leitor não familiarizado com o assunto está sentindo ao ver defrontados os nomes de Olavo Bilac e Leandro de Barros. Um é poeta erudito, produto da cultura urbana e burguesia média; o outro, planta sertaneja vicejando à margem do cangaço, da seca e da pobreza. Aquele tenha livros admirados nas rodas sociais, e os salões o recebiam com flores. Este, espalhava seus versos em folhetos de cordel, de papel ordinário, com xilogravuras toscas, vendidos nas feiras a um público de alpercatas ou de pé no chão. A poesia parnasiana de Bilac, bela e suntuosa, correspondia a uma zona limitada de bem-estar social, bebia inspiração europeia e mesmo quando se debruçava sobre temas brasileiros, só era capitada pela elite que comandava o sistema de poder político econômico e mundano. A de Leandro pobre de ritmos, isenta de louvores musicais, sem apoio livresco, era o que o poeta, e necessitados de ver convertida e sublimada em conto a (...). Não foi príncipe de poetas de asfaltos, mas no julgamento do povo, rei da poesia do sertão e do Brasil em estado puro (JORNAL DO BRASIL, 1976).

Na referida crônica de 1976, Drummond atribui ao poeta nordestino o papel de "representante da realidade pura vivida pelos brasileiros", principalmente os de baixa extração social. Entretanto, Drummond ao colocar a poesia de Barros na perspectiva um estado "puro" limita-a, pois necessitaria ser lapidada, estabelecendo uma dicotomia em que a primeira seria superior a segunda. Portanto, nota-se que os intelectuais chamam de "cultura popular" é uma fabricação limitada e folclorizada, estabelecida por certos grupos intelectuais e sendo exaltadas apenas em momento estratégicos como se refere Certeau na *Beleza do morto*

A paradigmática poesia de Leandro vai além do conceito "popular", atravessou todo o século XX, alcançando diversas regiões do país. A vasta produção de folhetos atribuída ao poeta abrange os mais variados temas, conforme versejou Antônio Klévisson Viana na biografia rimada de Leandro Gomes de Barros: *O Pioneiro da Literatura de Cordel*:

*Pois além de pioneiro,
Leandro foi um gigante
À poesia popular
Deu legado relevante
Escreveu drama e tragédia
Fez gracejo e fez comédia
Com sua lira atuante.
A sua obra sabemos
Ser centenas de poemas
Escreveu vários estilos
Seguindo vários esquemas
No romance e no folheto
Sua pena era amuleto
Dominando vários temas. (VIANA, 2005, p. 02)*

A representação contida no cordel ultrapassa do gênero “literatura popular”. As questões que a poesia de Barros aborda: religião, seca, fome, exclusões sociais em um país que estava em curso à modernização e a ideia de progresso a qualquer custo - referenciadas por Olavo Bilac, filho da Bella époque - sai da fronteira tida simplesmente como “popular”. As representações contidas nelas não são superestruturas, mas algo que se dá de forma dialética com a cultura material.

Levando em conta estas considerações, podemos vislumbrar que os cordéis possuíam forte relação com seu público, uma vez que seus conteúdos dispõem de opiniões, vivências e experiências bastante semelhantes às de seus consumidores, como podemos confirmar no folheto: *Suspiro de um sertanejo*, Nele Leandro debruça seu olhar sobre a cidade e seu lugar sociocultural dentro dela:

*Minha alma triste,
Em deslumbrante desejo
Há tempos que não a vejo!
São suspiros arrancados*

Do peito de um sertanejo

Morro, não me esqueço

De tudo que encerra

Esta santa terra,

Meu sagrado berço,

Solo abençoado

Hoje desterrado

Me vejo proscrito,

Arrancando um grito

De um peito cansado

(GOMES, 1910. p. 05)

No mundo “arcaico”, não “civilizado”, não “urbanizado” que está o nosso autor, ele sente-se “desterrado” e “proscrito” em uma cidade estranha. Se vê abandonado. A cidade não lhe parece melhor que o campo, de onde saiu à procura das promessas trazidas pela urbanização.

Levando em conta que a maioria dos cordéis de Leandro são críticas ao Estado e a falta de assistencialismo do governo aos grupos menos favorecido economicamente, é possível que Leandro fosse um homem politizado, que estava ciente dos problemas sociais existente no seu meio.

Assim, o cordel nos possibilita uma investigação histórica preocupada em não esquecer ou ocultar os conflitos dialéticos, ao registrar e expressar aspectos complexos e conflituosos do campo social no qual se insere, nos permitindo entender as relações de práticas sociais do seu período. Visto que, se constituiu a partir de um mundo social, cultural, político e étnico racial. Uma testemunha que se realiza pelo filtro de um olhar, de percepções e leituras da realidade, em especial da situação dos negros, como “grupos perigosos” no pós abolição

2. A modernidade no Brasil e a exclusão dos grupos “perigosos”

A modernidade traça, portanto, os caminhos dos seus

labirintos a partir de pontos diversos, difíceis de ser distinguidos, como uma paisagem na neblina. Mas a modernidade não traça seus destinos acima da vontade dos homens. Como um processo independente. Existem os que determinam a extensão desses caminhos. Existem os que conhecem a arquitetura que definiu-os desenhos que tomam conta, como paisagens das paredes dos labirintos. A modernidade sendo apresentada como um destino único, praticamente, violenta a capacidade de reinventar trilhas e territórios tão presentes na história. (REZENDE, 1997, p. 89).

2.1 – Um breve histórico das ideias raciais no Brasil

O início das atividades literárias de Leandro Gomes de Barros, em 1889, nos remete ao início da República, denominado “República das oligarquias”¹⁵, que vai até 1930. Essa nova política tornava o Brasil uma República federativa e presidencialista como o modelo norte-americano. José Murilo de Carvalho, ao analisar surgimento do sistema Republicano no Brasil chega à seguinte conclusão:

O que menos sobrevive hoje são os valores e atitudes republicanos. Na raiz do sistema imperial, herdada pela Primeira República: a incapacidade de, depois de garantir a sobrevivência do Estado Nacional, promover a expansão da cidadania política. A elite política se manteve limitada e fechada, e o povo só foi entrar de fato no sistema político depois do Estado Novo. (CARVALHO, 2002. p. 58, 2002)

¹⁵ Norberto Bobbio, após várias considerações sobre a origem do conceito de oligarquia entre os escritores políticos da Antiguidade e a renovação de seu uso na ciência política contemporânea, conclui que, em certo sentido, todo Estado é uma oligarquia na medida em que é dirigido por uma minoria. Por si só invalida a possibilidade de tal conceito vir a especificar qualquer forma histórica de Estado. Bobbio faz referência à utilização do termo: por um grupo de poder restrito, homogêneo, estável, com organização interna e fortes vínculos entre seus membros, pouco confiante na lealdade de quem a ele pertence e cauteloso na admissão de novos membros; é um grupo que governa de modo autoritário, robustecendo o executivo, controlando o judiciário, marginalizando ou excluindo o Parlamento, desencorajando ou eliminando a oposição. Ver: BOBBIO, Norberto. Dicionário de política. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.

É certo, que a República no Brasil criou uma cidadania precária e limitada dentro das práticas do coronelismo¹⁶, da “política do café com leite” e do “voto de cabresto”. Tais formas de governo concentravam o poder nas mãos de uma pequena elite mantida por suas riquezas, suas importâncias sociais, seus laços familiares e forças militares. Em outras palavras, um paradoxo ao conceito de República que, por sua vez, devia nos remeter à participação política de todos os cidadãos, a divisões de poderes, a uma percepção de justiça, que vai ao encontro dos interesses coletivos. Segundo a historiadora Maria Efigênia Lage de Resende:

[...] ambígua e contraditória, a expressão revela que o advento da República, cujo pressuposto teórico é o de governo destinado a servir a coisa pública ou ao interesse coletivo, teve significado extremamente limitado no processo histórico de construção da democracia e de expansão da cidadania no Brasil. (RESENDE,2003, p. 91)

Ou seja, o sistema republicano brasileiro fundou-se sobre a promessa de igualdade entre os povos. Entretanto, os primeiros problemas a serem enfrentados nas duas primeiras décadas da República, estiveram relacionados à integração social e política da população negra – vista como principal responsável pela desordem - que não correspondia ao modelo de cidadãos enfatizado pelas teorias raciais daquele período. Além disso, a constituição do quadro político brasileiro era composta por uma elite formada por coronéis ex-senhores de escravos nepotista e extremamente excludente em termos sociais, políticos e econômicos.

Os pensadores do final do século XIX e início do século XX, dotados das linguagens ideológicas do positivismo de Comte, do darwinismo social e do evolucionismo de Spencer vindos da Europa¹⁷, baseavam-se em dois critérios

¹⁶ Maria Isaura Pereira de Queiroz entende o coronelismo como uma forma específica de poder político brasileiro da República Velha assumida pelo mandonismo local na sua adaptação ao regime político de extensa base representativa. A autora percebe o fenômeno como uma estrutura de clientela política originada nos grupos de parentela. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira*. São Paulo: Alfa-omega, 1976. p. 45.

¹⁷ A ideia de que a Europa constitui um espaço radicalmente diferente e superior ao resto do mundo aparece a partir do século XVI. O Ocidente, uma pequena parte da Europa ocidental, impôs a partir de então ao mundo a sua interpretação do espaço e do tempo, dos valores e das instituições necessárias para gerir esse espaço e esse tempo. Estas interpretações, e os valores e estruturas que os aplicavam, transformaram-se gradualmente na versão superior destes, emergindo a Europa como o apogeu do progresso, devido às suas condições

contraditórios para resolver a questão da integração destes grupos étnico-raciais ao “povo brasileiro”. O primeiro critério a ser observado, é que adotaram o modelo determinista e suas reflexões sobre raças. Em outros termos, raças superiores levariam a uma nação “moderna” e “civilizada”.

As teorias foram se propagando ao longo do processo histórico do final do século XIX e começo do XX, dentro do pensamento científico europeu¹⁸. Tal ideologia racista ganhou espaço no cenário mundial, utilizando-se das ideias para reafirmar a raça ariana como superior a todas as outras. Partia-se do pressuposto que os povos arianos criariam grandes nações que alcançariam alto patamar, por seu poderio militar e intelectual oriundos das culturas racionais e civilizadas. Em contrapartida, as nações mais fracas seriam aquelas criadas por raças impuras ou mestiças, que não tivessem a totalidade de indivíduos de origem única. O que significava uma base de sustentação teórica para as práticas conservadoras, onde eram colocados em destaques os vínculos que uniam esse tipo de modelo ao imperialismo europeu. Tendo a noção de “seleção natural” como justificativa para explicação do domínio ocidental sobre as outras nações por ser o “mais forte e adaptado”.

Entretanto, verificaram que no Brasil miscigenado, marcado por diversidades regionais, *tendo a escravidão como herança e um estado reduzido ao servilismo político seria inviável para construção de uma nação* (SALIBA, 1998, p. 45). Era necessário construir um ideal de brasileiro¹⁹ que

supostamente excepcionais. O racismo crescia para dar expansão imperial, e revelava-se, por isso, quase inseparável do excepcionalíssimo europeu: os invasores europeus venciam porque pertenciam a uma ‘raça superior’.¹⁷ Ver: MENESES, Maria Paula. *Mundos locais, mundos globais? Desafios para outras leituras da diversidade do Sul*. Porto: Campo das Letras, 2008. pp. 5 e 6.

¹⁸ Segundo Hannah Arendt, foi na França que surgiram as sementes do pensamento racial, com objetivo de se definir as classes sociais. Ela dá exemplos do conde Boulainvillais, que escreveu no começo do século XVIII, várias obras como intuito de separar a plebe da nobreza, criando uma justificativa para existência de ambas. Como se a história da França fosse feita por duas nações diferentes, uma composta por Gauleses e outra pelos germânicos, que teria ganho o direito do poder pela conquista de governar um povo “inferior” os Galo-romanos. Ver: ARENDT, Hannah. *Origem do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁹ O alemão Heinrich Handelman propõe um projeto de tornar o Brasil uma potência próxima ao modelo de civilização europeia. Formado em direito e professor de História, pública em Berlim de 1860 a obra “*História do Brasil*”, mas que só foi traduzida para o português em 1918, pelo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Nela o autor faz um balaço da imigração adotado pelo império brasileiro, na qual apresenta uma teoria racista de origem positivista cuja premissa consistia em que o progresso do Brasil dependia não somente de seu desenvolvimento econômico ou de implantação de instituições modernas, mas também, do aprimoramento racial do seu povo, ou seja, era necessária uma nação branca para que o país fosse desenvolvido de fato. Handelman considerava o índio e o negro como pertencentes às

atendesse à ideia de Estado Nação moderno. Essa ideia fica clara na expressão usada por Alberto Torres em um de seus discursos sobre a formação da sociedade do Brasil: *Este estado não é uma nacionalidade, este país não é uma sociedade; esta gente não é um povo. Nossos homens não são cidadãos* (TORRES, 1908, p. 297). Não existia um povo que representasse a identidade nacional. Era preciso construir um ideal de cidadão e estabelecer sua identidade²⁰.

Mas quem seria a população que faria parte dessa nação imaginada²¹ dentro de uma estrutura provinciana, antiquada e oligárquica, que pretendia ser “moderna”, “civilizada” e “liberal”? A ideia de tornar o Brasil uma nação dentro dos conceitos de Estado Nacional²² Moderno, tinha como base os discursos e as ideologias nacionalistas²³, cujo objetivo era a criação de um imaginário onde

raças inferiores, seriam preguiçosos, portadores do mau caráter e incapazes de atender às necessidades de desenvolvimento do país. Ele via na imigração europeia para o Brasil, em específico no alemão, a saída para o desenvolvimento do país. Ver: HANDELMANN, Heinrich. *História do Brasil*. Tradução Lúcia Furquim Lahmeyer. Introdução Odilon Nogueira de Matos. 4ª. ed. - Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. Sobre a discussão da implantação do projeto de modernidade em São Paulo ver também: DOMINGOS, Petrônio. *Uma história não contada: negro racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: SENAC. 2004.

²⁰Capistrano de Abreu foi o pioneiro na procura das identidades do povo brasileiro. Ele foi um dos iniciadores da corrente do pensamento histórico brasileiro que “redescobrirá o Brasil”, valorizando o seu povo, as suas lutas, os seus costumes, a miscigenação, o clima tropical e a natureza brasileira. O futuro do Brasil torna-se tarefa do povo brasileiro e, para melhor vislumbrá-lo, Capistrano recupera o passado deste povo em suas lutas e vitórias. Capistrano inova conceito de “cultura”, substituindo o de “raça”. E neste aspecto ele é precursor de Gilberto Freyre e de Sergio Buarque de Holanda. Entretanto, o negro para ele era um elemento exótico, Capistrano se interessa mais pelas relações entre brancos e índios e pelo seu mestiço, o mameluco sertanejo, do que pelo negro. Ver: REIS, José Carlos. In: *Capistrano de Abreu (1907). O surgimento de um povo: O povo brasileiro*. Revista de História: FFLCH-USP. 1998. pp. 63-82.

²¹Para Anderson a nação se configura como uma nação imaginária porque seus membros nunca conhecerão todos os demais; na mente de cada indivíduo reside uma imagem da comunidade da qual participam. Ou seja, ainda que os limites de uma nação não existam empiricamente, seus indivíduos são capazes de criar e imaginar tais fronteiras, criando e imaginando seus membros. Ver: ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. [1ª repressão] São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²²Para Benedict Anderson, o nacionalismo é um fenômeno composto por ordenamentos culturais, e um conjunto de relações que podem sofrer alterações históricas. A nação, é ao mesmo tempo herdeira de um passado e de uma realidade nova. Assim, a nação é antes de tudo uma comunidade política imaginada como entidade territorial limitada e soberana. A nação é imaginada como uma comunidade, sem considerara desigualdade e exploração existente. O discurso nacionalista é sempre concebido como um companheirismo profundo e horizontal que se expressa na forma de fraternidade entre os povos. (ANDERSON, 2008. p. 70)

²³Segundo Hobsbawm a palavra nacionalismo é utilizada para designar todos os movimentos que considera a causa nacional como primordial. Dentro dessa concepção, a História passa a ser matéria prima para a fabricação das ideologias nacionalistas, pois ela serve para criar uma história mistificada, que é essencial na formação de uma nacionalidade, posto, que essa ideia perpassa pela identificação de uma raça superior que constrói uma nação moderna e civilizada.

o Estado tornava-se representante de um povo²⁴. Nesse contexto a noção de povo estava estreitamente relacionada com a ideia de raça²⁵.

Para formar um Estado-Nação de fato, - evoluído e que atingiu o progresso – seria necessária uma raça superior. Assim, por meio das teorias evolucionistas, em meados do século XIX, buscou-se formas de legitima o racismo, estabelecendo uma raça superior e outra inferior. *Lilia Moritz Schwarcz, na sua obra Espetáculo das Raças discute todo o ideário da época construído em torno da racialização.*

O discurso racial surgia, dessa maneira, como variante do debate sobre a cidadania, já que no interior desses novos modelos discorria-se mais sobre as determinações dos grupos biológicos do que sobre o arbítrio do indivíduo entendido como “um resultado retificação dos atributos específicos da raça. (SCHWARCZ, 1993, p. 46)

Procurava-se encontrar o “elo perdido” entre as diferentes sociedades humanas ao longo da história. Embasados na concepção dos povos “primitivos e bárbaros” evoluíam naturalmente para um estágio mais “complexo” das sociedades ocidentais, da qual, a raça ariana era o ápice da humanidade. Segundo Renato Ortiz (2006), as teorias evolucionistas foram o ponto chave para justificar a supremacia branca.

Do ponto de vista político, tem-se que o evolucionismo vai possibilitar à elite europeia uma tomada de consciência de seu poderio que se consolida com a expansão mundial do capitalismo. Sem querer reduzi-lo a uma dimensão exclusiva, pode-se dizer que evolucionismo em parte legitima ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental. A “superioridade” da civilização europeia torna-se assim

Em outras palavras é a raça que forma uma nação. HOBBSWIM, Eric. *Nação e Nacionalismo desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1998. pp. 27-61.

²⁴Aqui faz necessário a definição da palavra, pois seu conceito é amplo que envolve uma série de variantes. O dicionário da língua portuguesa de Luiz Maria da Silva Pinto de 1892 *define o termo como: moradores de uma cidade etc, nação. Fig. O que tem os costumes, credulidade do povo.. Ver: PINTO, Luiz Maria da Silva. Dicionário da Língua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Província de Goyaz. Na Typographia de Silva, 1892. p.?*

²⁵O conceito de raça hoje vem sendo fortemente questionado em termos de validade científica, em vista das conquistas da biogenética no âmbito da investigação do genoma humano e das descobertas da paleoarqueologia acerca dos ancestrais únicos de todos dos homens modernos, como também dos desenvolvimentos das reflexões da antropologia. Contudo, o conceito subsiste em função da sua poderosa força sociológica, pois cumpriu ou tem cumprido em certos momentos da História – pós-colonialista e pós-escravista – o papel de agregar, em torno das ideias de coesão e de luta, grupos sociais que são ou um dia foram oprimidos socialmente, submetidos a desigualdades econômicas, educacionais e políticas, impedidos de se afirmarem como diferenças com plena liberdade de determinação. Ver: BARROS, José D’Assunção. *A Construção Social da Cor: Diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: VOZES, 2009. pp. 110 – 201.

decorrente das leis naturais que orientariam a história dos povos. (ORTIZ, 2006. p. 30)

Nesse sentido, a miscigenação significava a “degeneração” racial com o cruzamento de “espécies diversas de raças”. Assim, surgem termos bastante utilizados no período, para designar o cruzamento entre o preto com o branco: pardo e mulato. Segundo Gian Carlos de Melo Silva:

O homem pardo teria uma associação ao mulato, filho ou filha originada a partir do intercuro sexual entre um “branco e uma negra ou entre negro e branca”. A origem do nome mulato advinha de um animal chamado *Mu* ou *Mula*, gerado pelo cruzamento de dois animais de espécie diferentes [...] (SILVA, 2014. p. 195)

A definição dada por Gian Carlos vai ao encontro da definição do *Dicionário da língua portuguesa* de Luiz Maria da Silva Pinto publicado 1892, do qual o termo é definido por: *nascido de preto com branco, ou de branco com o preto. Pardo* (PINTO, 1892. p?). Nota-se que Leandro Gomes de Barros não faz referência ao termo. Utiliza apenas, a palavra negro para designar os personagens da cor preta.

O negro, era um negro alto,

O corpo um tanto envergado;

Um chifre no meio da testa.

O nariz todo furado,

Um olho amarello,

O outro bem encarnado. (BARROS, 1910, p. 02)

Em nenhum de seus cordéis há menção do termo pardo ou mulato. Entre aproximadamente mil folhetos escrito por Barros, apenas um deles faz menção a mestiçagem. Em *A pelêja de Romano e Inacio da Catigueira*, trata de uma disputa musical entre um escravo e um suposto branco. Isso nos permite pensar que nos grupos tidos como “populares” haviam formas diferenciadas de se apropriar das teorias raciais, como se não tivessem a preocupação em classificar negros, pardos ou mulatos. O que havia de fato era uma difícil tarefa de rotular quem era “negro puro”, e, quem era “branco puro”. A forma mais

simples para distinguir a cor da pele do indivíduo era classificá-la como branca ou negra.

Essa, talvez fosse uma problemática muito mais acadêmica do que para o povo em geral, já que para os mesmos a noção de “povo” se identificaria à problemática étnica. Isto é, ao problema de se construir uma identidade que representasse uma unidade nacional. A ideia de raça privilegiava, a definição de grupos segundo seus fenótipos, e isto, por sua vez, eliminava a possibilidade de pensar o negro com um cidadão detentor de direitos e deveres reafirmando estereótipos. O que se via era a tentativa de alienar e inferiorizar os negros em todos os planos. Nesse processo, fez-se um paralelismo forçado entre o cultural e o biológico. Pelas diferenças biológicas entre povos negros e brancos, tentou-se explicar as culturas e concluir-se por uma diminuição intelectual e moral dos primeiros. Segundo Lilia Mortz Schwarcz, *o país de objeto passa a ser sujeito das explicações, ao mesmo tempo em que se faziam das diferenças sócias variações raciais* (SCHWARCZ, 1993. p. 28). Essas ideias vieram como fórmulas para explicar o atraso brasileiro em relação às potências da Europa. Assim como também, justificar a inferioridade social dada aos negros na após-abolição.

As soluções encontradas para resolver esse problema foram reformular significativamente as teorias positivas, com o branqueamento da população negra, que Schwarcz chama de “miscigenação positiva”:

[...] aqui ocorreu uma releitura particular: ao mesmo tempo que se observou a ideia de que as raças significavam realidades essenciais, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre a degeneração. Fazendo-se um casamento entre modelos evolucionistas (que acreditavam que a humanidade passava por etapas diferentes de desenvolvimento) e darwinismo social (que negava qualquer futuro na miscigenação racial) – arranjo esse que, em outros contextos, acabaria em separação litigiosa -, no Brasil as teorias ajudam a explicar a desigualdade, mas também apostaram em uma miscigenação positiva, contando que o resultado fosse cada vez mais branco. (SCHWARCZ & NOVAIS, 2010, p. 190)

A teoria trazia a ideia de que o negro se tornaria “branco” a partir da terceira geração por cruzamentos de raças. De acordo com a autora, o presidente do I Congresso Brasileiro de Eugenia que ocorreu em 1929, previa um país cada vez mais branco. Em 2012, segundo ele, teríamos uma população composta de 80% de brancos, 20% de mestiços e nenhum negro

nem índio. Não se tratava de seguir o modelo darwinista social ao pé da letra, lamentando o cruzamento das raças, mas sim, alcançar uma boa evolução com a vinda dos europeus ao país²⁶.

Foram nestas ideias que a elite intelectual brasileira formada por Romero Silvio, João Batista Lacerda, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha entre outros, encontraram respostas para o estágio de desenvolvimento do Brasil no contexto internacional, que consistia no entendimento de que éramos uma sociedade que estaria eternamente fadada ao atraso graças à presença de “raças inferiores”.

Esta questão pode ser percebida de modo muito claro na obra de Silvo Romero. O autor considerava o meio e a raça como "fatores internos" que definiriam a realidade brasileira, transportando esses elementos às formas culturais. Para ele as influências estrangeiras permitiriam uma "imitação" da cultura européia. Meio e raça traduziriam, o nacional e o popular (ROMERO, 1914)²⁷.

Nessa mesma perspectiva podemos citar ainda Raimundo Nina Rodrigues, médico baiano renomado, estudioso do negro e da criminalidade. Adepto das ideias do antropólogo criminal italiano Cesare Lombroso²⁸, ele lutou pela implantação da Medicina Legal nos currículos das Faculdades de Medicina e defendeu a criação de dois códigos penais brasileiros: um para os brancos e outro para os negros, pois pressupunha que as diferenças raciais levavam também a diferenças comportamentais e morais, a tal ponto que não se poderiam fazer as mesmas exigências para ambas as raças. Para ele, como

²⁶ O embranqueamento também pode ser entendido como: preconceito de cor e na origem escrava, em direção ao domínio de classe e cultura das elites brasileiras predominantemente brancas. Deriva de fato da não aceitação social do negro no mundo dos brancos, em que era mais fácil para “mulatos” ou “morenos”, pessoas de pele mais clara, do que para os negros. GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. Preconceito Racial: Modos, Temas e tempo: Cortez. São Paulo, 2008. p. 80

²⁷ Ver: ROMERO, Silvo. *Ethnographiabrazileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto. 1851 – 1914.*

²⁸ Lombroso compreende o crime como um ativismo, ou seja, um comportamento típico de formas humanas inferiores, que poderia aparecer em indivíduos de grupos sociais, nos quais tais formas de comportamento já tenha sido ultrapassada, se manifestando em estágios anteriores da civilização. O criminoso nato era para um subtipo humano, degenerado, atávico, marcado por uma série de estigmas recebidos hereditariamente que permiti sua identificação. Lombroso descreveu os estigmas do criminoso nato como anatômicos, fisiológicos e psicológicos. Dentre os estigmas anatômicos, estavam a ausência de pelos, braços relativamente longos, orelhas em formas de asas, orelhas grandes, maior expressara do crânio, maxilar proeminente, dentes caninos proeminentes e pele escura.

para outros cientistas de sua época, a igualdade de direitos e deveres era uma ilusão.

Em *Africanos no Brasil*, publicado em 1932, Nina Rodrigues analisa a influência do negro na constituição do povo brasileiro, tendo em vista contribuir para a grande questão política daquele momento: a natureza desse povo e suas possibilidades de evolução. O autor defende a tese de que boa parte dos negros que chegaram ao país tinha razoável nível evolutivo. Sua discussão da questão da inferioridade do negro girava em torno da capacidade ou não de civilizar-se. O ideal de civilização para ele vinha do modelo europeu, e a questão era saber se o negro seria capaz de civilizar-se como este.

Embora para Nina Rodrigues (1932) a ciência ainda não tivesse elementos para responder tal questão, é categórico ao fazer concepções negativas ao desenvolvimento do negro:

A alegação de que por largo prazo viveu a raça branca, a mais culta das secções do gênero humano, em condições não menos precárias de atraso e barbaria; o facto de que muitos povos negros já andam bem próximos do que foram os brancos no limiar do período histórico; mais ainda a crença de que os povos negros mais cultos repetem na África a phase da organização política medieval das modernas nações européias (BerangerFeraud), não justificam as esperanças de que os negros possam herdar a civilização Européia e, menos ainda, possam atingir a maioria social no convívio dos povos cultos.(RODRIGUES, 1914. p. 90)

Este autor cita ainda a existência de níveis de desenvolvimento diferenciados entre os povos negros na África, como indícios da possibilidade de que esta raça fosse capaz de civilizar-se. No entanto, esse processo seria “lento”, e possivelmente, o grau de civilização alcançado pelos negros, nunca se compararia ao dos brancos: *A geral desapareição do índio em toda a América, a lenta e gradual sujeição dos povos negros á administração intelligente e exploradora dos povos brancos, tem sido a resposta pratica a essas divagações sentimentais* (RODRIGUES, 1914. p. 91). Tanto a escravização do negro, quanto à diminuição dos povos indígenas, eram entendidas como sinais de inferioridade dessas duas raças em relação à branca européia.

Outro intelectual da época que deve ser citado é Emanuel José Bomfim, que vai à contra mão do pensamento da época. Na sua principal obra: *A*

América Latina: Males de Origens, livro escrito em tom de defesa da América Latina e seu povo, Bomfim refutou o pensamento dominante da época, que consistia no atraso da América Latina era devido à miscigenação, por conta disso o continente estava fadada ao fracasso. Para ele: *a miscigenação não foi negativa, os negros e índios por serem povos simples não possuíam nem virtude e nem defeito que pudesse deixar de herança para outro povo* (BOMFIM, 1905. p. 80). Ao invés de influenciarem algo, eles é que foram influenciados pelos espanhóis e portugueses que vieram colonizar a América do Sul. Nesta afirmação está implícita a ideia de que os negros eram incapazes de produzir cultura e que, por sua vez, apenas introjetavam o que lhe era imposto.

A questão “raça e nação” intensificam-se a partir da década de vinte do século XX, quando o processo de modernização e urbanização tomou força no país. Viu-se como necessário construir uma identidade nacional que atendesse a todo o “povo” brasileiro²⁹. Dentro dessa perspectiva, buscou-se então: *a identidade nacional através de símbolos em que interesses privados assumissem sentidos públicos* (NOVAIS & SCHWARCZ, 2010, p. 193). A nação precisava se identificar como povo, através de um passado comum, uma tradição, uma história que constituíssem elementos essenciais para a formação de um povo idealizado³⁰. Surge nesse contexto a ideia da constituição de uma nação composta por três raças. Nesse sentido, pode-se dizer que a política de

²⁹Nesse caminho surge à obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande Senzala*, com uma nova versão sobre a miscigenação - junto com *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Essas obras dão início ao estudo da história cultural no Brasil. Freyre apresenta a ideologia da mestiçagem sobre outra vertente. Esta deixava de ter um caráter biológico, para recair sobre a questão da diversidade cultural. Tal visão daria à identidade brasileira uma forma positiva de “cordialidade”. Passando a ideia que no Brasil existe uma “democracia racial”, de boa convivência e paz social entre a sua população, na qual, não existiria discriminação. Esta interpretação procurava resolver os conflitos e as gritantes desigualdades da população brasileira em função da construção do mito de uma identidade nacional homogênea, consensual e que desconsiderava a complexa questão ética racial do Brasil. Ver: FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

³⁰Divergindo da interpretação de Freyre, já entre as décadas cinquenta e sessenta, Florestan Fernandes, em sua obra, *A Integração do Negro na Sociedade de Classe*, desmonta a teoria de Freyre, demonstrando-a como um “mito”. Fernandes observa que ao invés de democracia, o que temos no Brasil, é um alto índice de discriminação, e, em lugar de harmonia, temos o preconceito. Para este autor o preconceito se revela aqui na forma do particular, do íntimo, do privado, sendo publicamente silenciado. As conclusões desse sociólogo são claras e objetivas: *não existe democracia racial no Brasil, essa ideia não passa de uma ideologia que procura ocultar a face racista e da dominação de classes que é praticada pelas elites burguesas brasileiras*. FERNANDES, Florestan. *A integração do Negro na Sociedade de Classe*. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 1978. pp. 90 109.

branqueamento foi atenuada e deu lugar a ideologia da miscigenação dando a sociedade brasileira e a possibilidade de tornar-se uma nação civilizada.

2.2 - O problema do negro no Brasil: como integrar esses indivíduos no projeto de Nação?

Se antes da abolição, o negro era propriedade privada, pertencente ao seu dono, a partir de 1888, esses indivíduos passaram a ser problema do Estado e caberia ao poder público resolver onde se encaixariam esses grupos indesejados dentro de uma nação moderna e civilizada. A historiografia brasileira dá mostras claras de que a população negra não foi integrada ao projeto de modernização do país, sendo obrigada a forjar novas alternativas de vida e sobrevivência. A hipótese levantada pela teoria de branqueamento, por meio da “miscigenação positiva” foi à negação de todo e qualquer elemento da cultura afro-brasileira que pudesse sujar a imagem de um país que se pretendia branco e moderno. Portanto, cabe a nós perguntar: haveria lugar e espaço para esses indivíduos recém libertos da escravidão?

Em tese, a situação do negro dentro dos conceitos democráticos mudou radicalmente com o advento da abolição, a qual marca o início de uma nova ordem. Nela o negro deixou de ser mão de obra escrava para se tornar “trabalhador livre”. No entanto, sua relação com o passado escravocrata fez dele um indivíduo indesejado³¹ e o principal representante dos “grupos perigosos”. A raça era a linguagem por meio da qual se apresentava a realidade social e econômica brasileira, como também, refletia o impasse da construção da nação que ainda não havia se consolidado.

É dentro da concepção de Estado-moderno que surgir a noção de higiene, saúde, alargamento de ruas, industrialização, transformação dos espaços públicos. Haverá uma separação dos costumes entre o que era “civilizado”, e que não era.

³¹ O negro como perigoso é algo antigo na sociedade brasileira, basta observar o código penal de 1830, que coloca pena de morte para o mesmo, ou ainda o medo que a elite branca que no Brasil ocorresse uma revolta como houve no Haiti.

Embasado nas ideias de modernidade passa a existir um movimento chamado higienista, que se instala em todas as grandes cidades do Brasil. O objetivo primordial do *movimento era redefinir os papéis da cidade, dos pobres e dos negros dentro de um regime capitalista que se consolidava com a República* (OLIVEIRA, 2010, p. 40). Aos que não se enquadrassem dentro desse novo regime, seria preciso a utilização de dispositivos disciplinadores e moralizantes.

É interessante aqui voltar ao conceito de “classes perigosas”, desenvolvido por Sidney Chalhoub³² na obra *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. O autor realiza sua reflexão a partir do resgate das experiências dos negros escravizados, libertos e livre nos cortiços carioca, tendo como objetivo principal entender os cortiços como esconderijos dentro da cidade, rede de proteção dos escravizados foragidos e desagregadores do sistema escravocrata. Portanto, era necessário por parte do Estado intervir radicalmente para eliminar tais habitações coletivas e afastar do centro da capital a “classe perigosa” que nele residia (CHALHOUB, 1996, p. 08).

Para o historiador o conceito de “classe perigosa” foi um dos eixos do debate parlamentar ocorrido na câmara dos deputados no império do Brasil no mesmo período que seguiria a lei de abolição da escravidão de 1888. O Estado preocupado com as causas da abolição para a organização do trabalho e das políticas de controle social teria que promover leis contra a ociosidade.

Como consequência da libertação de uma imensa massa de escravo, atirado no meio da sociedade civilizada, escravos sem estímulo para o bem, sem educação, sem sentimentos nobres que só pode adquirir uma população livre (CHALHOUB, 1996, p. 24)

É dentro dessa percepção de Chalhoub que encontramos o elo entre o combate às “classes perigosas” e o movimento higienista, que tinha como intuito tornar o ambiente urbano salubre para um determinado grupo da população, que seria a elite branca do país. Entretanto, é necessário tomar cuidado para não qualificar e perpetuar a mítica de que elite é sinônimo de

³²As reflexões do autor sobre as “classes perigosas” analisam o período do Brasil império, na cidade do Rio de Janeiro, que passa necessariamente por este debate, por isso, a importância de ser citado nesse trabalho. Ver: CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia de letras, 1996.

branco, e não deixar de lado a elite (mestiça) que tinha se “ilustrado”, adquirindo hábitos modernos e que não era branca, mas vivia como se fosse.

É certo, que nas duas primeiras décadas do século XX, a população negra encontrava-se em situação de extrema pobreza, estavam alojados nos antigos casarões, localizados nos centros das grandes cidades ao redor dos portos. Viviam em estado de miséria, sem condições higiênicas e sociais. Isso quer dizer: que eles eram os principais alvos do movimento higienista. Um exemplo, desse tipo de habitação que pode ser dada é o do cortiço “Cabeça de Porco” – que inspirou o escritor Aluísio Azevedo a escrever o romance *O Cortiço* - localizado na cidade do Rio de Janeiro, aniquilado em 26 de janeiro de 1893. *A destruição do cortiço mais famoso da época não foi um ato insolado, e sim evento no processo sistemático de perseguição a esse tipo de moradia.* (CHALHOUB, 1996, p. 25)

Trata-se de um episódio emblemático, não apenas pela violência com que foi levado à destruição, mas, especialmente, pela repercussão calorosa que mereceu da imprensa da época. Seus habitantes eram identificados como “grupos perigosos”, insalubres, sujos que semeavam doenças, principalmente, da febre-amarela, sífilis, e varíola. Seu extermínio era necessário ao projeto de higienização comandado pelo médico sanitarista Oswaldo Cruz. No lugar destes cortiços surgiram ruas e avenidas amplas e modernas.

Isso tudo intensificou uma política de marginalização da população negra, mestiça e pobre, que eram expulsas para os morros e periferias, que foram se formando as favelas - presentes ainda hoje na composição urbana de muitas das cidades brasileiras – vistas pela sociedade como núcleos de desordem, insalubridade e promiscuidades. Segundo Chalhoub, esse foi o argumento utilizado para que os higienistas alegassem que a promiscuidade presente nos cortiços era um perigo para a ordem pública, a moralidade e a segurança. Tais habitações coletivas eram tidas como, “terreno fértil para a propagação dos vícios” expressão usada para os terreiros de candomblé.

Somado a isso, o governo de Deodoro da Fonseca e, principalmente, o do Floriano Peixoto teve caráter repressor. Leis constitucionais foram adotadas como formas de manter esses indivíduos à margem da sociedade. Tomamos como referência o código penal de 1890, pois o mesmo foi reformulado logo

após a abolição, sendo amostra clara que o Estado tentou de todas as formas manter o negro e suas práticas culturais fora do processo de modernização.

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Penade prisão cellular por quinze a trinta dias

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinaes industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes (CÓDIGO PENAL, 1890)

A ordem era a seguinte: toda e qualquer pessoa que correspondesse ao estereótipo de vagabundo *abordado no centro da cidade que não pudesse comprovar emprego e residência fixa fosse detida.* (SEVCENKO, 1998, p. 26). Estima-se que grande parte da população da cidade vivia de empregos instáveis e não tinha como comprovar renda. Supomos que o decreto atingia praticamente toda população que fosse negra e pobre das cidades brasileiras.

Os decretos afetavam até mesmo o espaço intimo das habitações. Um exemplo disso ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 1890, onde um novo Código de Postura exigia que seus moradores azulejassem as paredes do banheiro e da cozinha, assim como arejassem os quartos com aparelho de ventilação, melhorias que em muitas casas brasileiras até hoje não existem. Proíbiam hotéis, hospedarias e estalagens de receber pessoas “suspeitas” como: ébrios, vagabundos, capoeiras, desordeiros em geral. Todas as hospedagens teriam de ser registradas com nome, emprego e características físicas das pessoas, informações que seriam entregues no dia seguinte à polícia. O não cumprimento das exigências estava sujeito às penalidades previstas por lei de multas ou até 30 dias de prisão (CARVALHO, 2006, p. 89).

[...] conforme a tradição herdada da escravidão, a repressão não se limitava a detenção, mas, dependendo da ameaça, podia ir do espancamento sistemático ao exílio na selva, ao fuzilamento sumário, à degolada em massa. Em suma, nem lares, nem âmbitos sagrados, nem corpos e nem vidas, do ponto de vista dos agentes da ordem, tinham garantias quando se tratava de grupos populares (SECVENKO, 1998. p. 30).

Essa invasão por parte do Estado ancorada nos discursos de higienizar a cidade, não atingia apenas os espaços públicos, mas também os privados de suas habitações. Da mesma forma, ocorreu em todas as grandes cidades brasileiras. Por exemplo, em Recife, como nos mostra Leandro no cordel. O *Governo e a lagarta contra o fumo*, publicado em 1917, há um diálogo entre uma lagarta e um fiscal sobre o assunto.

*Bota o pobre uma bodéga
Alem de vender fiado,
Quando vê bate-lhe à porta
Um dragão engravatado,
Com o bucho muito grande
E o bigode raspado.*

*Emboca de casa a dentro
Vai logo cascaviar.
Não pede ao dono da casa
A licença para entrar,
E igualmente o cachorro
Entra sem ninguém mandar.*

*O fiscal disse e você
Acha que faz pouco damno?
Disse a lagarta: eu conhesso,
Que sou insentotyranno
Porém só venho uma vez
Você vem muitas no anno.*

E de tratal-o bem

Com boa dormida e ceia

Se não lhe mostrar carinho

E fizer-lhe cara feia

O dono vai para cadeia (BARROS, 1917. p. 02)

O poeta faz uma analogia entre uma “lagarta” como fiscal da higienização, onde nos mostrar que ambos invadem e cascavia às residências causando-lhe estragos, entretanto, o do fiscal é maior, pois as lagartas só parecem uma vez ao ano, já o fiscal aparecia constantemente e o dono casa não tinha nem o direito de reclamar, pois poderia ir preso. Essa pequena história nos permite perceber a sensação de impotência que esses grupos “perigosos” tinham diante do Estado e de suas políticas disciplinadoras. Não havia por parte das autoridades problema algum em invadir e destruir casebre, mocambos, cortiços e barracos onde habitavam essas pessoas.

Fica claro que o projeto modernizador idealizado pelos republicanos deixou de lado as complexas realidades sociais existentes no Brasil, herdadas pelo sistema escravista. Preocupados em seguir os modelos europeus de urbanismo, científicos e civilidade, agiam como se a instalação de um novo regime, implicasse no cancelamento de toda herança do passado histórico do país. O que se via, era uma “caça aos maus hábitos”, aos grupos sociais “populares” e aos rituais de cultura que invocassem costumes de um tempo que se julgava superado.

Tudo indica que o governo procurou o modo mais eficaz de “apagar” homens e mulheres classificados como de “baixa qualidade racial”, como também as questões morais associadas aos grupos chamados de “perigosos”. Assim, como era preciso fazer a higiene das cidades para que houvesse desenvolvimento, também segundo seus idealizadores, era preciso promover a “limpeza das raças”. Ou seja, seria por meio das retiradas dos grupos vistos como “indesejados” dos centros urbanos que se daria essa limpeza. Tais grupos eram formados por: prostitutas, malandros, ciganos, ambulantes, trapeiros, criados, serventes de repartições públicas, engraxates, carroceiros, floristas, ratoeiros, capoeiras, recebedores de bonde entre outros. Essas populações foram perseguidas, presas e em muitos casos deportadas para outros Estados e Municípios. (CARVALHO, 2006, p.56).

Não há dúvidas que essas pessoas em sua maioria eram formadas por negros. Suas realidades no após abolição levaram-nos a viver nas áreas mais atingidas por essa reforma. A falta de trabalho os levou a trabalhar no porto ou em serviços temporários como vendedores ambulantes. Eram vistos como vagabundos, ociosos, desorganizadores das ordens sociais e moral que tiveram suas trajetórias de vida cotidiana nos espaços sociais e culturais impedidas.

Diante desta realidade, novas experiências de convívio social e estratégias de sobrevivências foram tecidas pelos grupos afro-descendentes. Formas de sociabilização que muitas vezes os colocaram novamente em conflito com a ordem social e política. Como podemos notar nas palavras de Wilson Roberto Mattos:

[...] alcançar a liberdade, construir e se empenhar por manter um cotidiano de experiências que desse significado social, cultural e humano a uma vida, no geral, marcada por discriminações, exclusões e dominação, parece terem sido os principais objetivos almejados pelas populações negras a partir de uma primeira interpretação das práticas transgressivas nas quais elas se vêm envolvidas. (MATTOS, 2000. p. 161)

O cotidiano desses “grupos perigosos” transformou-se em uma constante luta pela conquista de um lugar dentro de uma sociedade hierarquizada. O que se via era à intensificação da vigilância sobre os mesmos. Perseguição que também chegou à cidade de Recife, sendo percebido por Leandro Gomes de Barros em seu cordel, *Pai nosso do imposto*.

*O Estado nos oprime,
O município faz Guerra
Queixa-se o povo em geral
Que vivem com o tétéo
E o governo vivi aqui
Como no Ceo (...)*

*O governo nunca deu
Ouvidos ao nossos clamores
Acceita queixas dos nossos*

Devedores

Por qualquer coisa nos multam,

Só para nos perseguir

Nas unhas desses tyrannos

Não nos deixes cair(BARROS, 19?? pp. 14 & 15)

O documento nos dá informações sobre como essas normas repressivas por parte do governo chegavam a Recife. Ao fazer uso da estrutura textual que é a oração, o poeta chama ao Pai para salvá-lo de uma situação de impotência e miséria, na qual o Estado se nega a ajudar e ainda faz guerra. Guerra essa que pode provavelmente se referir ao processo violento de urbanização levado a cabo pelo governo.

A República não dependia apenas do desenvolvimento econômico ou da implantação de instituições modernas, mas também do aprimoramento racial do seu povo e a eliminação dos “grupos perigosos”, “indesejados” do qual, Leandro Gomes de Barros se sentia pertencente. É possível que o poeta sentia-se vivendo dentro de uma verdadeira guerra, tendo suas tradições e costumes impedidos em pró da ordem social.

Esses grupos causavam na elite republicana a preocupação com a possível “desordem social” que pudessem causar nas cidades. Temiam a população recém liberta da escravidão, por conta disso, o poder administrativo demarcava limites para sua “liberdade”. O que provocou segundo a historiadora Lacy Maia, o recrutamento de boa parte dessa população para a polícia em algumas cidades brasileiras. Como uma das formas que o Estado encontrou para conter os negros que faziam tumultos nas ruas. Um exemplo dessa afirmação dada pela historiadora pode ser notado na fala do delegado na cidade de Recife:

Benedito, ex-escravo, foi recrutado pelo Delegado, em 15 de janeiro de 1889, e apresentado ao Chefe de Polícia, que, por sua vez o encaminhou ao comandante das armas. Nas razões elencadas pelo delegado para justificar o recrutamento estava o seu comportamento desregrado. Foi acusado de ser um completo vagabundo, e de viver à mercê do tempo, ora roubando, ora vivendo embriagado, ora provocando desordens. Para o delegado, Benedito tornara-se, dessa

forma, "o flagelo dos passivos e ordeiros cidadãos." "é a ele necessário um trabalho que [o] corrija e que mais tarde o torne digno de outro nome". (A.P.PE, SEÇÃO COLONIAL E PROVINCIAL, CAIXA, 6227)

Podemos perceber na fala do delegado, que Benedito, negro escravizado, não era visto como um cidadão, mas por alguém destituído de direitos por se entregar as bebedeiras, realizando furtos e assustando a população de "bem". Portanto, era necessário impor a esse indivíduo considerado "vagabundo" e "desordeiro", um trabalho que o torna-se digno e o corrigisse. Entretanto, não se trata de afirma que por determinado período da história do Brasil, logo após a abolição, a segurança pública ficou sobre o poder dos negros. O fato é que uma boa parte dessa população, em muitas cidades brasileiras foi recrutada pelas polícias estaduais para serem disciplinadas e saírem da "vagabundagem". No entanto, suas ocupações nos espaços públicos ainda eram limitadas. A elite branca, constituída por ideologias racistas produziam fantasias de pânico e caos social contra essa população.

Laura Freitas Oliveira, em sua dissertação, *Questão Social e Criminalização da Pobreza: aportes para a compreensão do novo senso comum penal do Brasil*, afirma que os confrontos entre a "cidade branca" (planejada e idealizada) e a "cidade negra" (instituída, real) e, o medo como poderoso condutor da subjetividade branca, estabelece dois processos: *a postura dos negros associados a estratégia de sobrevivência, o fato da cidade branca visar a desconstrução da outra* (OLIVEIRA, 2010, p. 48). Ou seja, a difusão do medo, do caos e da desordem teve como objetivo naturalizar o tratamento disciplinador dado ao negro pela força policial. O medo era a porta de entrada para as políticas genocidas de controle social.

O medo de uma organização política, social e religiosa desses grupos serviu de base para que as autoridades não hesitassem em invadir os espaços sagrados dos terreiros de cerimônias e tradições africanas. Prender, espancar fiéis, destruir objetos e instrumentos religiosos eram práticas constantes no período. Manifestações que eram vistas como atentado à saúde pública e formas de ignorância, que não condiziam com o conceito de Estado Moderno. Por isso, foram proibidos os rituais religiosos, os batuques, as cantorias e

danças, associadas com às tradições negras – consideradas feitiçaria e imoralidade. Na verdade, eram colocados à margem tudo e todos os que impediam a linha reta de progresso.

Havia, sem dúvida, em meio às ações repressivas da polícia a tentativa de implantar novos padrões sociais. Novamente voltamos ao código penal de 1890, o qual mostra no artigo 157, as práticas religiosas negras enquanto crime.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000. (CÓDIGO PENAL, 1890)

O “espiritismo e magia” tratados no código fazem referência às práticas religiosas de origem africana, que eram vistas como reverência ao diabo ou ainda como prática que servia para enganar o povo. Sendo assim, crime contra saúde pública, exercício ilegal da medicina e curandeirismo. A tais crimes poderiam ser punidos com multas ou prisão dos indivíduos. A repressão aos curandeiros, aos feitiçeiros, aos candomblezeiros e aos catimbozeiros a partir desse decreto passou a ser respaldada por aparatos policiais e judiciais³³, que possibilitou a abertura de vários processos de acusações sobre esses grupos.

³³Em 1912, ocorreu a destruição de todas as casas de culto afro-brasileiro existentes na capital de Alagoas. As referências historiográficas sobre o fato estão nos artigos publicados na sessão *Bruxaria*, de Oséas Rosas, no extinto *Jornal de Alagoas*. Terreiros foram invadidos e objetos sagrados foram retirados e queimados em praça pública; pais e mães de santo foram espancados publicamente. O movimento foi insuflado pela Liga dos Republicanos Combatentes associação civil vinculada ao partido opositor Republicano Democrata, uma entidade que cometia atos ilegais como invasão a casas oficiais, tiroteios, intimidações. O acontecimento culminou com a invasão e destruição dos principais terreiros de Xangô da capital do Estado. Uma das consequências deste evento foi a modificação, por parte dos adeptos, das práticas de culto aos Orixás, criando o chamado *Xangô rezado baixo*. Este ato, conduzido pela Liga dos Republicanos Combatentes se dá no auge de uma briga política entre a oposição e o Governador Euclides Vieira Malta. Às vésperas da eleição, que tinha como candidatos Clodoaldo da Fonseca para governador e Fernandes Lima para vice, disputando com o oligarca que é acusado por seus opositores de utilizar *feitiçarias* dos Xangôs para se manter no poder. Na campanha da oposição são atribuídos ao então governador adjetivos como *Soba da Mata Grande*, *Leba*, *papa do xangô alagoano*. Sendo através dessa suposta ligação às práticas religiosas de origem africana, desmoralizado perante a sociedade alagoana. Sobre o caso ver: NASCIMENTO, M. L - *As representações de tia Marcelina: uma luta entre classificações*. In: Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna

Nos cordéis de Leandro de Barros, também nos dá mostra de como essa prática religiosa era vista pela sociedade da época. Chamada de Catimbó-jurema, Nova-ceita ou religião do “Frei bode”.

No meu enterro também não quero frade

E cuidado não vá lá uma nova ceita

A ordem de frei bode é conhecida

Onde vai a desgraça fica feita (BARROS, 1906. p. 15)

Tais práticas religiosas colocadas de forma pejorativa dentro do cordel, eram associadas ao demônio, e consideradas ameaça a ordem religiosa cristã.

É notória a forma como o governo utilizava-se da imprensa, por meio desmoralizador da religião, tida como atrasada. Como nos mostra a matéria do jornal do Recife, que usa termos com cargas negativas e ofensivas ao narrar um episódio o corrido.

A esposa de um operário, soffrendo de um parto difficil, foi assistida por um curandeiro espirita, que, apesar de não remediar a parturiente, não consetio que chamassem medicos, porque os espíritos poderiam ficar offendidos.

A pobre veio a falecer, tendo dada a luz a filhos mortos, devido à pressão no fechamento do caixão como cadáver.

Está verificando que muitas são victimastaes curandeiros. (JORNAL DE RECIFE, 1910)

Fica claro nessa notícia, que a culpa pela morte da senhora foi do curandeiro, que não permitiu que chamassem um médico para fazer o parto. Essas matérias tendenciosas eram diariamente publicadas nos jornais da época de forma jocosa e pejorativa. Tais atitudes discriminatórias contra essas práticas religiosas tiveram grande impacto nos terreiros da época, pois eram

Fernandes, Rachel Rocha de Almeida Barros. (Org.). *KuléKulé - Religiões Afro-Brasileiras*. 1ª ed. Maceió: EDUFAL, 2008, v. 4º, p. 55-68, ver também: RAFAEL, Ulisses N. *Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912*. [Tese de Doutorado] Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2004.

por meio deles que muitos indivíduos recebiam assistência espiritual ou médica. Receitas e poções a base de ervas eram muitas vezes utilizadas como forma alternativa de medicamento, uma vez que, os remédios eram produtos caros e grande parte da população que seguia essas práticas não tinha condições de adquiri-los

Dentre as praticas culturais destes grupos marginalizados, a religião não era a única que era vítima do projeto de Estado Moderno, outras atividades também sofreram forte repressão. Um exemplo é a criminalização da capoeira que foi enquadrada como crime entre os anos de 1890 até 1930. É certo, que a repressão republicana aos pobres e negros manifestava-se nas perseguições aos capoeiras, como também, a qualquer ajuntamento de negros, onde as forças policiais foram aumentadas com o intuito de prender os bandos formados por esses grupos. - Suas formas de lutar com os pés, conferiam vantagem contra qualquer adversário que não estivesse armado. Segundo o historiador José Murilo de Carvalho essas contravenções eram responsáveis por 60% das prisões nas casas de detenções em todo o país (CARVALHO, 2002, p. 76).

Essa forma de se expressar por meio da luta despertava no governo uma sensação de perigo. A capoeira era mais que um simples jogo, na verdade trata-se de uma forma desenvolvida pelos escravos para se defender cultural e fisicamente das atrocidades cometidas por seus donos, posto, que essa forma de dança misturada com artes marciais era vista como uma maneira de levar as pessoas ao ócio, a vadiagem. Como podemos ver no nos artigos do Código penal de 1890.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publica exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena – de prisão cellular por dous a seis mezes.

Paragraphounico. E" considerado circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicadaao capoeira, no gráomaximo, a pena do art. 400.

Paraphounico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (CÓDIGO PENAL, 1890).

O Código Penal nos mostra, que além da capoeira ser criminalizada no art. 402, havia no parágrafo único do mesmo artigo, que a pena seria agravada se o indivíduo pertencesse a alguma Banda ou Malta³⁴. Grupos de capoeiras organizados, que se enfrentavam, mas que em situações de risco ajudavam-se mutuamente. O significado social dessa prática cultural de raízes negras considerada como um dos entraves ao "progresso nacional", em virtude de sua cultura "incivilizada" desperta no imaginário coletivo os capoeiras como assassinos cruéis, que provocavam a sensação de insegurança entre os "pacíficos cidadãos", possíveis vítimas dos capoeiras.

Não devemos nos esquecer que a preocupação central dos pensadores da nação brasileira estava em procurar-se aferir os limites que a raça negra, em virtude de sua inferioridade biológica e conseqüente incapacidade de adaptação à "civilização", impunha ao desenvolvimento do país. A construção de um Brasil "moderno" e "civilizado" implicava, principalmente, a eliminação do "peso" secular da herança dos "grupos perigosos".

Tudo isso nos mostra que na história do Brasil, a questão racial e a questão nacional sempre estiveram interligadas. A modernidade tinha como objetivo romper com o passado visto como arcaico e retrógado. Pensar sobre os problemas e soluções para o Brasil, significava refletir sobre a questão racial, sobretudo no contexto das teorias eugenistas e evolucionista, vistas como fundamentais para a construção de uma nação.

A falta de amparo do novo governo, as medidas voltadas ao saneamento e organização das cidades afetaram a vida desses indivíduos. A liberdade para esse grupo étnico funcionou como vínculo de sociabilidade para reorganização dos libertos nas diferentes situações sociais que foram levadas a ter. Por isso,

³⁴ A Malta, segundo Josivaldo Pires de Oliveira e Luiz Augusto Pinheiro Leal, *seria denominação de grupos de capoeiras que se organizavam em limites geográficos constituindo assim territórios políticos e sociais* (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.31)

a adoção de estratégias e sobrevivências, das quais, suas relações com o meio, os laços societários e suas religiosidades tiveram de ser constantemente reelaboradas.

2.3 - A Modernidade chega a Recife

As transformações advindas com o sistema republicano, não foram característica apenas da antiga capital do país – Rio de Janeiro – mas, de todas as grandes cidades brasileiras. No Recife não foi diferente, associando modernização com a renovação urbana, foi o período em que a economia açucareira pernambucana passou por transformações importantes em decorrência da substituição dos engenhos pelas usinas. Esse fato contribuiu para consolidação do capital industrial em detrimento do então capital agrário.

A cidade era a mais importante capital nordestina, centro das “novas elites urbanas”. Exercia domínio econômica e político sobre todas as outras cidades da região. Concentrava em seu território a maior parte do comércio, das indústrias, serviços e instituições públicas. No artigo de Mario Linhares, Portico, publicado em 1913, na revista *Heliopolis de Artes e Letras de Recife*, podemos notar a importância da cidade no cenário nacional:

O Recife que foi [...] o cerebro do Norte, Pra falar na expressão corriqueira da gíria e, si atendemos a opinião de Sylvio, teve a primazia no paiz como emporio da intellectualidade patria, em que, primeiro, se localizaram todas as grandes correntes scientificas e philosophicas, irradiando-se depois, com intenso fulgor, por todo continente como o centro do systema planetário, [...]. (HELIOPOLIS, 1913, S.N.)

Recife era vista pelos seus intelectuais como a metrópole do norte, aliás, não apenas do norte, como também do Brasil, e até mesmo do mundo. Linhares a coloca, como o centro do *systema planetário*, onde estaria localizada, em sua opinião, a grande da intelectualidade mundial com suas correntes científicas e filosóficas. Essa concepção não era apenas da elite letrada. Percebemos um movimento muito parecido entre os grupos populares

entre os quais circulava Leandro Gomes de Barros, como podemos ver em seu cordel, *A cidade de Recife*, publicado em 1908.

*Vou tratar sobre Recife,
Essa grande varonil,
O qual representa um quadro
De madreperola e anil,
A capital mais garbosa
Entre todas a do Brasil.
[...] (BARROS, 1908. p. 01)*

Tanto no artigo da *Heliopolis de Artes e Letras de Recife*, escrito por um representante da elite letrada, como nos versos do cordel, escrito por um homem do povo, é interessante perceber, uma mesma visão em relação a grandezas de Recife. Tal visão pode ser pensada por conta do monopólio político e econômico que a capital detinha sobre as outras cidades do Nordeste. Isto fazia com que tanto a elite, quanto retirantes da seca do sertão fossem procurar na cidade alternativa para sobreviver.

Desde meados do século XIX, estima-se que houve um aumento significativo de sua população desta cidade. Segundo Raimundo Arrais, em 1872 a cidade atingiu a soma de 100 mil habitantes e, em 1910 arrancou para 200 mil, ou seja, praticamente dobrando em pouco mais de trinta anos.

[...] a cidade tornou-se desaguadouro do movimento populacional que o processo de instalação das usinas havia desencadeado. Massas humanas liberadas pelas mudanças que a usina introduziu no campo – concentrando propriedades, arruinando produtores de subsistência e liberando braços – se dirigiam ao centro mais atrativo da região. O Recife não apenas exercia dominação sobre uma região que recobria outros estados, como concentrava, em relação a seu território, a maior parte do comércio, das indústrias, serviços e instituições. (ARRAIAS, 1998. p. 42)

Para o autor, o impulso demográfico não resultou apenas do crescimento natural da população, mas também das ondas migratórias advindas das decadentes zonas açucareiras, às quais se somavam as vagas

periódicas de retirantes que buscavam salvação em face de catástrofes naturais, como as secas que assolavam a região³⁵. É interessante pensar quem eram esses retirantes ocuparam parte das regiões que passavam pela modernização, pois foi ao mesmo tempo, justificativa para o envio de verbas federais; mão de obra nas reformas urbanas; elemento “perigoso” à salubridade (física, social e moral) e à ordem pública, e até mesmo, tema ao debate sobre a identidade brasileira e o povo que representaria a nação.

Foi sob o pretexto do higienismo, no combate à cidade insalubre, amparadas nas práticas autoritárias da polícia que se desenvolveriam as diversas ações que tiveram a reforma urbana como eixo central do projeto de modernização: as obras de melhoramentos do porto, a construção das estradas de ferro, instalação de novas indústrias, navegação a vapor, canalização de água e esgoto, serviços de bonde de tração animal, telégrafo manual. Para todos estes itens da pauta das elites pernambucanas, os retirantes, tematizados como um dos efeitos das secas, foram essenciais para a *elaboração dos discursos oficiais em prol do Nordeste, em busca dos recursos federais que viabilizassem os interesses econômicos oligárquicos, e*

³⁵As principais secas que atingiram o Nordeste do Brasil no final do XIX e primeiros anos do século XX foram: 1877- 1879; 1888-1889; 1898; 1900; 1903-1904. Embora tenham causado sérios problemas a população, não há dúvidas para a historiografia que as falas que se construiu sobre a seca estão para além desta questão. No discurso institucional e em parte da literatura regional, o Nordeste surge como a “terra das secas”, merecedora de atenção especial do poder público. Conforme os estudos de Durval Muniz Albuquerque Júnior na obra *A invenção do Nordeste e outras arte*, a institucionalização das secas no final do século XIX, com o “auxílio aos flagelados” na seca de 1877-1879 e das primeiras “obras contra a seca”, torna-se um poderoso instrumento regionalista para unificação do discurso de grupos políticos dominantes do “Norte”, na conquista de espaços no Estado republicano, comandado pelas oligarquias do Sudeste. A seca, divulgada nacionalmente como um grave problema, torna-se um argumento político quase irrefutável para conseguir recursos, obras e outras benesses que seriam monopolizadas pelas elites dominantes locais. Na literatura, na dramaturgia, na música e nas artes plásticas do início do século XX, o tema da seca também apareceu como um fenômeno relacionado aos desastres sociais e morais, uma fatalidade que desorganizava o modo de vida das famílias e da sociedade, sendo responsabilizada pelos conflitos sociais na região (o cangaço e o messianismo), naturalizando as questões sociais. Os *Sertões*, de Euclides da Cunha por exemplo, retrata a área de domínio do semi-árido como uma realidade hostil ao sertanejo. O *Quinze*, de Raquel de Queiroz, também retrata a seca como explicação da desorganização da vida. Porém, nesse mesmo período surgem outros olhares críticos sobre as causas estruturais e as conseqüências da miséria que assola a região semi-árida. Em sua obra *Geografia da Fome*, Josué de Castro denuncia que a seca foi feita vilã do drama nordestino, acobertando as formas dominantes da exploração econômica que criaram e reproduziram a concentração das riquezas e do poder político, gerando miséria e dependência de milhares de sertanejos. A concentração fundiária e a exploração da mão-de-obra dos sertanejos têm destaque na explicação da manutenção da miséria na região semi-árida. Ver: ALBUQUERQUE, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FNJ, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999. / CASTRO, Josué. *Geografia da fome: o dilema brasileiro – pão ou aço*. ed. 14. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

para a sua estruturação política dentro da conjuntura da Primeira República (ALBUQUERQUE, 1999. p. 105)

Para que houvesse modernização de fato era necessário tirar do centro da cidade esses indivíduos “indesejados”. Foi preciso a eliminação das habitações populares por meio das desapropriações, demolições, edificações feitas a força para acelerar a conclusão das obras que foram postos em prática os discursos médicos. A realocação dos moradores obedecia à política de zoneamento social. No plano de Reforma da cidade do Recife estava contido um grande número de desapropriações, tanto nos trechos onde seriam rasgadas novas avenidas, quanto naqueles onde seriam alargadas ruas antigas e onde seria aberta a avenida do cais (LUBAMBO, 1991. p. 105).

As desapropriações e demolições eram feitas rapidamente, pois a própria lei permitia uma redução no cálculo das indenizações a serem pagas aos expropriatórios, como também, excluía do ressarcimento de prédios considerados “ruinosos”. Nessa categoria, poderiam ser enquadradas inúmeras habitações, ocupados por oficinas, mocambos, pequenos estabelecimentos comerciais e casas de cômodos. Era comum que a demolição desses prédios ocorresse sob a justificativa de “insalubridade”, atestada pela Comissão de médica (SILVA, 2007, p. 108). Tal justificativa foi usada para que diversas construções fossem demolidas sem que houvesse nenhum tipo de indenização para seus moradores, mesmo estando fora dos limites físicos aprovados para as desapropriações³⁶.

No Recife ainda há outra questão importante, principalmente, se tratando de questões raciais: a fundação da Universidade, essa de importância fundamental nos estudos sobre raças no Brasil deste período, pois deu origem à *Escola de Recife*³⁷ fundada nos ideais positivistas e do darwinismo social,

³⁶Toda população que habitava nesses lugares foram empurrados para os arredores da cidade, passando a ocupar os morros que se configuraram em bairros periféricos, como exemplo: Casa Amarela e Beberibe ambos surgidos nesse período.

³⁷ Escola de Recife (1860-1927) foi na Faculdade de Direito do Recife (hoje Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pernambuco) fundada nas teorias evolucionistas, darwinistas e positivistas nasceu e floresceu como movimento intelectual poético, crítico, filosófico, sociológico, folclórico e jurídico, cujo líder inicial era o sergipano Tobias Barreto. Outras figuras importantes do movimento foram Sílvio Romero, Artur Orlando, Clóvis Beviláqua, Capistrano de Abreu, Graça Aranha, entre outros. A recepção das teorias científicas deterministas significava uma entrada de um discurso secular e temporal que, no contexto brasileiro no caso da faculdade de Recife, a introdução simultânea dos modelos evolucionistas

relacionando determinismo biológico com a realidade social traduzidas nas ideias higienistas.

Recife foi, talvez, o local que seguiu de forma mais radical as teorias deterministas da época. A ciência era vista como princípio que se estendia para a explicação do social. É certo que, os intelectuais de Recife iniciaram em todo o país modelos e posturas até então desconhecidas. Fato esse, que contribuiu para os próprios recifenses se verem como “*A Paris do Nordeste*” (Mota, 2002, p. 201). Seus sentimentos eram de “superioridade” em termos culturais e econômicos em relação aos outros Estados nordestinos.

A nova realidade vista pelos intelectuais pernambucanos estabeleciam do ponto de vista cultural, social e político, novas formas de manifestações. De modo geral, pode-se dizer que os padrões de progresso, civilização e higiene presentes na modernidade européia e amplamente aceitos nas grandes cidades brasileiras, estava muito presente na cidade de Recife.

A modernidade [do período] impunha desde a necessidade de se ter um porto modernamente aparelhado e ampliado nas suas dimensões, de se dispor de uma ampla rede de esgotos sanitários e fornecimento de água encanada, de se poder trafegar por ruas largas, calçadas e iluminadas, até o desejo de se mostrar elegante, ou frequentar os cinemas [...] (TEIXEIRA, 1994, p. 12).

O aumento da população, a formação de cortiços, pensões residenciais, mendicância, abandono dos menores nas ruas, recrudescimento das condições sanitárias, os altos números da mortalidade (ARRAIS, 1998, p. 98), que fazia parte composição da Recife ia à contramão destas ideias e, portanto a reforma urbana e social fazia-se imensamente urgente

Tal situação atingia de forma muito mais efetiva a população negra. De diferentes maneiras os grupos reformadores republicanos atribuíram aos negros a criminalidade; falta de instrução; a imoralidade traduzida na miséria, na embriaguez, e na prostituição. Ou seja, o que se via era uma tentativa de manter uma segregação social que evidentemente, se refletia nas questões raciais. É o que podemos verificar no jornal *A Província*:

e social-darwinistas resultou em uma tentativa bastante imediata de adaptar o direito as teorias, explicando-as à realidade nacional.

Hontem, as 7 e meia horas da noite, pouco mais ou menos, o subdelegado capitão Agnello, da Boa Vista, encontrando um crioulo muito bêbado na rua da Imperatriz, ordenou a duas praças que o levassem para a detenção (sic) e retirou-se.

Na ausência desta autoridade os dois soldados praticaram revoltante barbaridade com o crioulo, que não podia caminhar devido ao seu estado de embriaguez e teve de ser arrastado, em vez de ser conduzido em padiola convenientemente amparado.

Os policiaes seguraram-lhe os dois pés e puxaram-n'ó sobre o calçamento, quebrando a cabeça do infeliz e ferindo-lhe as costas nas pedras.

Ao chegar na ponte o pobre homem, bastante ensangüentado, não suportou mais os horrores do transporte, e gritou que já estava quase á morte.

O facto attrahiu a attenção de muitas pessoas, que se aglomeraram manifestando a sua reprovação áquella selvageria, mas os soldados, aos quais já se haviam reunido outros, affirmaram que a policia não seria desautorada e que o ébrio havia de seguir assim mesmo.

E assim mesmo foi conduzido até a detenção (sic), onde deve ter chegado em condições lastimaveis. (A PROVÍNCIA, MAIO. 1902)

O uso pelo jornal do termo crioulo nos coloca de logo o teor preconceituoso que a noticia expressa. O termo é uma expressão que era usada para designar: *preto escravo que nasce em caza de seu senhor. Animal ou ave que nasce em poder de seu dono* (PINTO, 1832, p. 88). Segundo o Historiador Gian Carlos, é o único termo que carrega uma ligação direta com a escravidão: *ser considerado crioulo na sociedade marcava o individuo por ser associado a um cativo, como propriedade de alguém* (SILVA, 2014. p. 195). Tal termo era constantemente usado pela empresa da época. Na manchete em questão o crioulo da qual se referia a reportagem é preso pelo fato de estar bêbado. Em nenhum momento da narrativa, o jornal cita que o mesmo estava praticando desordem, o que nos leva a pensar que a associação corriqueira do negro com o passado escravista dava base para o poder público manter a política de limpeza da cidade desses grupos marginalizados.

É certo que a criminalização dada a esses indivíduos estava apoiada em conceitos morais e, portanto, subjetivos, de como deveria se comportar os indivíduos para que se tornassem cidadãos de “bem”. A ação da polícia nas ruas, entretanto, não seria suficiente para diminuir o incômodo e o medo

gerado pelos “grupos perigosos” entre as elites. De fato, a estrutura carcerária será um dos dispositivos largamente utilizados para isolar e tentar disciplinar os indivíduos que não se enquadravam dentro do projeto de uma nação moderna e civilizada. Perseguidos dentro de um sistema camuflado pelos discursos da higienização, esses grupos tiveram que buscar novos espaços sociais que permitissem diminuir, não apenas as mazelas do desenraizamento, mas também, as condições de exclusão em social, política e econômica em que viviam.

Podemos afirmar, portanto, que no Recife do início do século XX, existiu uma espécie de caçada aos “maus costumes”, aos “maus hábitos” que faziam parte do cotidiano dos grupos “perigosos”. Leandro nos passa essa ideia no cordel, *As misérias da época*, publicado aproximadamente entre os anos de 1906 à 1910. Nele o cotidiano da população pobre do Recife estava submetido à miséria nos primeiros anos da República:

Se eu soubesse que este mundo

Estava tão conrumpido

Eu tinha feito uma greve

Porem não tinhas nascido

Minha mãe não me dizia

A queda da monarchia

Eu nasci foi enganado

Para viver n’ este mundo

Magro, trapilho, coreundo

Além de tudo sellado

[...]

Havemos de andar agora

Do imposto amedrontados,

Com mil e cem de estampilhas

Nos chapéus e nos calçados

O que havemos de fazer?

Já não se pode suffer

O fio da cruel fome

Os homens todos alerta

O Estado nos aperta

O município nos come. (BARROS, 19?? pp.01 & 02)

Os versos acima expressam a sensação dos grupos “perigosos” de não se sentirem aceitos no novo sistema republicano. O processo de modernidade implantado na cidade não permitia a esses indivíduos o acesso às necessidades básicas com: ter com que se alimentar e roupas para vestir. A falta de assistência social e a perseguição sofrida por parte do Estado e do Município criou uma insatisfação da população com a vida que levavam nesta cidade.

A narrativa chama atenção também pelo fato de mostrar que esses grupos não eram vistos como cidadãos. Entretanto eram obrigados a pagar impostos. O que se dava por duas formas contraditórias: se no convívio social eram tratados como “perigosos”, “indesejados”, na hora de prestar contas ao governo por meio dos pagamentos de impostos, todos os grupos, sejam eles “indesejados” ou não, eram cidadãos portadores dos mesmos deveres. Nesse sentido, Barros deixa um alerta: *O Estado nos aperta / O município nos come*. O poeta deixa nos versos a sensação de só poder contar com a fé, que poderia ajudar essas pessoas a lutar pela sobrevivência. De certa forma, esses grupos eram órfãos, desacolhidos pelo governo. Leandro, fazendo eco dessa insatisfação popular, passa a atacar o governo e o seu representante, age como se fosse um advogado em defesa dos seus pares. É desse sentimento de pertencimento aos grupos tidos por “perigosos,” e “invisíveis” para a nação que o poeta parte para dar voz a personagens e temas dos seus cordéis.

A limpeza social da cidade de Recife pode ser percebida também nas transformações sanitárias apoiadas nos discursos médicos, que legitimavam as mudanças impostas a essa população afetando diretamente suas vidas cotidianas. Recife tinha a situação de saneamento básico, agravado devido a sua posição geográfica quase ao nível do mar, como também pelas galerias de esgotos mal construídas; o péssimo serviço de limpeza; a remoção dos dejetos domésticos; as ruas estreitas e mal traçadas. Tudo isso, se traduzia nas condições precárias dos pobres e negros que habitavam mocambos e cortiços (SILVA, 2007, p. 56).

Com a ampliação e o melhoramento do porto, ocorrida pela intercessão de Rosa e Silva³⁸, ocorreram transformações significativas na cidade. As reformas foram iniciadas aproximadamente a partir de 1908, com diversas ações empreendidas para reformar o porto que significava tanto uma adequação urbana ao emergente capital industrial e financeiro do setor usineiro pernambucano, quanto uma intervenção voltada à higienização urbana (LEITE, 2006, p. 78).

Toda essa modernização implantada em Recife constituída em cima dos discursos médicos é percebida por Barros no cordel *Doutores de 60*. Nele podemos entender melhor o processo de transformação ocorrida na cidade. O folheto faz sátira sobre os discursos médicos sanitários á um enfrentamento aos novos saberes que se organizavam com a modernização. O poeta deixa clara a opinião que tem sobre os médicos da cidade.

*(...) Criaturas que só faltam
Andarem de quatro pés,
Um desses diz: sou doutor
Graças a secenta mil reis.*

*Deu-se agora uma questão
Com o dr. berduega,
Quem disse foi o pae d'elle
Creio que o velho não nega
Um burro passou por elle
Disse: bom dia colega.*

*O dr. lhe disse burro
E's dos irracionaes,
O burro então perguntou-lhe
Collega o que é que quer mais
Somos diferentes em corpos
No saber somos iguaes*

³⁸Vice Presidente da República, nascido em Recife, tornou-se intermediário entre o Recife e a Capital do Brasil, Rio de Janeiro.

*O dr. disse-lhe burro,
Então não sabes quem és?
Es um animal estúpido
So andas de 4 pés
O burro disse eu custei,
Duzentos e dez mil reis (BARROS, 1914-15. pp. 02 &03)*

O folheto expõe possíveis estranhamentos dos moradores da cidade com os médicos e sua formação acadêmica débil, cujo exercício profissional era caracterizado por pouca teoria e nenhuma prática. Na opinião de Barros, os doutores prescreviam tratamentos tão estranhos, executada de maneira bizarra e até mesmo equivocada, que nem mesmo eles tinham certeza da eficácia. No entanto, sempre permeados por intenções de lucro. O poeta demonstra muita criatividade ao traçar um paralelo entre os médicos da cidade e os burros, deixando explícita a crítica social direcionada aos profissionais da saúde.

A narrativa soa como se o poeta estivesse inconformado com a atuação dos médicos, considerando-os como seres irracionais e sem valor, ou menos racionais e valiosos que o burro. Barros privilegia o animal com respostas prontamente aptas a desqualificar o “doutor”, no momento em que o burro cumprimenta o médico e este se ofende, enfatizando a irracionalidade do animal. Durante a réplica o burro em momento algum nega sua irracionalidade, mas afirma que em matéria de saber era igual ao doutor. Ou seja, ambos irracionais. Há, portanto, a intenção de diminuir o doutor, fazendo-o perder uma discussão até mesmo para um burro, que insiste em afirmar que, mesmo com sua estupidez ou irracionalidade, ainda assim valia mais que o médico.

*Por isso não sou doutor,
Sustento isso a capricho,
O dinheiro de um diploma,
E' melhor botar no lixo,
Talvez aproveitasse mais
Jogando tudo no bixo. (BARROS, 1914-15. p. 10)*

Nos versos acima Barros deixa claro que não estava desatento ao processo de transformações que a cidade estava passando, legitimada pelos discursos médicos que imponham novos padrões de comportamento a população. Para o autor o diploma de um médico era comprado por dinheiro e não obtido por merecimento. Isso é, seus discursos modernizantes não tinham fundamento. Serviam apenas como base para excluir grupos que não se encaixavam nos padrões de uma cidade que pretendia ser moderna e “civilizada”.

O poeta assume o lugar daqueles que muitas vezes eram negados durante esse processo de “limpeza” urbana que, respaldada pelo discurso da higienização. O Estado republicano durante suas primeiras décadas de existência caracterizou-se por ser fortemente excludente e hierarquizado. A ciência, em busca de uma cidade limpa e moderna, condenou grupos tidos por “perigosos”, tendo os indivíduos negros como seu principal alvo. Os higienistas planejaram Recife racional e melhor planejada, que assegurasse a remoção dos pobres da área central e impondo a eles normas para torná-la mais higiênica, moderna e “civilizada”. Fica claro, portanto, que durante esse período da história do Brasil a ideia de modernidade se relacionava diretamente com o conceito de raça e nação. Era necessário apagar do seu passado os “grupos indesejados”, dos quais os negros pertenciam, pois os mesmo não se encaixavam na nova ordem vigente.

3 - A implicação da modernidade nos cordéis de Leandro Gomes de Barros

*R – de qual lugar é você
Com semelhante vantagem?
Terá vindo do inferno
Cantar aqui pabulagem?
Garanto que você sai
Perdendo dessa viagem*

*N – lhe garanto que não sou
Deste sertão atrasado,
Sou de um reino onde tem
Povão mais civilizado,
Categoria e progresso
De um paiz mais adiantado.*

(BARROS. Segundo debate de Riachão com o diabo, 1917. p. 02)

Investigar a experiência histórica do grupo afrodescendente durante o início do século XX, por meio do gênero de literatura de cordel, não é algo fácil, pelo contrário, é uma tarefa complicada e escorregadia. Essa forma de literatura tem como suas principais características: a ambiguidade, o jogo de palavras, a ironia, o deboche e, ao mesmo tempo é construído em cima da oralidade e da memória. São narrativas criadas dentro de um sistema de coerências e ações que conferem valores próprios da comunidade que a produziu. Isso é o que torna mais complexa nossa investigação, pois o nosso poeta, Leandro Gomes de Barros, toma para si, o trabalho de dissolver e transformar as ideias que circulavam no seu meio social a respeito da modernização, higienização, religiosidade, exclusão dos “grupos perigosos”, e devolver na forma de poesia escrita.

Levando em conta essas considerações dividimos esse capítulo em duas partes: a primeira trata-se das práticas culturais vindas dos grupos “perigosos”, como é o caso da religião de matriz africana presente na cidade de Recife e condenada pelo catolicismo por ser considerada forma de “atraso” e “primitivismo”. Na segunda, vamos abordar as questões raciais durante o processo de modernização do Brasil do final do século XIX e início do século XX.

3.1 - O Diabo não é tão feio quanto parece

Os cordéis de Leandro de Barros são excelentes para evidenciar os embates religiosos dos católicos com as religiões de matriz africanas existente na cidade do Recife nas duas primeiras décadas do século XX. Os folhetos escolhidos para essa abordagem foram: *O Diabo na Nova-Ceita*, publicado entre 1913-1914, *O Diabo confessando uma Nova Ceita* de 1914, *A peleja do diabo com Riachão* de 1989. Estes cordéis são expressivos quanto à ideias e valores a respeito das práticas religiosas da população negra, que circulavam na sociedade.

O cordel *O diabo na Nova-Seita*, gira em torno de um diálogo entre o diabo e seu filho, que queria ser integrante da nova religião, essa *nova-seita*, é definida pelo poeta pelo termo Catimbó³⁹. Na narrativa em questão, Barros se utiliza da criatividade para traçar as características dessa *nova-seita* que estava tomando espaço na cidade do Recife. Esse tipo de religiosidade, por ser de origem africana, e ter chegado ao Brasil por meio dos homens e mulheres trazidos para como escravos, foi vista pelo projeto nação, como forma de atraso e incivilidade.

O cordel traz logo no título uma questão importante da relação dessa sociedade do Recife, início do século, quanto à cultura, os costumes e a religião de matriz africana: “nova-ceita”. Segundo um dicionário da língua portuguesa, escrito por Luiz Maria da Silva Pinto, em 1892: *seita é um systema erroneo de religião, errar não conhecer as traças de alguém, engana-se no que Elle intenta, fazer mudar o proposito.* (PINTO, 1892.). Ou seja, seita é algo que não é propriamente uma religião, mas uma formula para enganar as pessoas

³⁹O termo “catimbó-jurema” era utilizado para designar as práticas religiosas dos negros. Essa expressão era utilizada, geralmente, para indicar as religiões que em suas sessões ocorressem à possessão espiritual. Várias religiões de matriz africana eram facilmente identificadas como catimbó, por isso tornava complexo realizar distinções entre tais. Seus cultos eram realizados em terreiros frequentados por motivos diferentes, uns buscava consolo para seus sofrimentos, outros cura para alguma enfermidade, tinha aqueles que desejavam reconquistar a pessoa amada ou simplesmente afastar um pretendente de perto do seu cônjuge. No catimbó as cerimônias são comumente chamadas de “Gira”, as sessões são entoadas por batuques de tambores. Os integrantes da gira compunham uma roda, onde passavam a tocar e dançar para as entidades aguardando que as mesmas “baixassem”. Ver: LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. “Jurema Sagrada: uma religião que cura, consola e diverte”. In: *Traduções e Traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

que acreditam nela, trata-se de algo que inverte o propósito de uma verdadeira religião, que para os católicos seria levar a salvação aos seus seguidores.

Leandro, portanto, ao se referir a essas práticas religiosas como “Nova Ceita” parece compartilhar da mesma opinião. E isso fica mais claro na brincadeira que o cordelista faz com a figura do diabo que pode ser representado por Exu o guardião das encruzilhadas, uma figura ambígua na religião africana⁴⁰. Esse anuncia ao pai que irá ingressa na nova religião e o pai o alerta do poder que ela tem:

*O diabo ficou pobre
Viu que morria no pó
Chamou o pai d’elle e disse:
Eu não me desrgraço só
Ou vou para a nova-ceita
Entro no catimbó.*

*O velho pai d’elle disse:
Rapaz pensas n’isso agora?
O catimbó nada vali,
A nova-ceita é caipora,
Nasce com o asar dentro
E acha a miseria fora (...) (Barros, 1910. pp. 01)*

Mais perigosa que o próprio inferno, ela desafia quem a criou:

⁴⁰ Europeus que tiveram contato na África com o culto do orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos. A primeira por causa dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum; a segunda em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente, conquanto não sejam conhecidos mitos de Exu que o identifiquem com o diabo (Prandi, 2001, pp. 38-83). Atribuições e caráter que os recém-chegados cristãos não podiam conceber, enxergar sem o viés etnocêntrico e muito menos aceitar. Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, de modo que “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus. PRANDI, Reginaldo. *Exu de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. REVISTA USP, São Paulo, n.50, p. 20-93, junho/agosto 2001.

*Perguntou o cururú
 Dão-me licença a fallar?
 O pai do diabo disse:
 Pois não, pode se espreçar.
 Disse o sapo a nova-ceita
 Faz até repugnar.*

*(...) o que você está dizendo
 E uma pura verdade,
 Essa raça nova-ceita
 Abusa da divindade (...)*

*Disse o diabo meu pai
 Foi quem plantou essa raça
 Disse o velho eu não pencei
 Que sahisse tal desgraça
 Para deichar a caipora
 Por todo lugar que passa. (Barros, 1910 pp. 07)*

Os versus acima são expressivos no sentido de mostrar com clareza as ideias que circulavam do meio social e cultural sobre as práticas religiosas negra. Ao provocar um diálogo entre o diabo com seu pai, Barros brinca com a ideia de que a religião, que ele denomina “nova-ceita” – termo que, como vimos, para a época está próximo a concepção de enganar - seria proveniente da: pobreza, miséria e *caipora*⁴¹. Os adjetivos “pobreza” e “miséria” estão aqui relacionados a um terceiro termo que faz referência a moral. Caipora, sem dúvida, é sinônimo de malfazejo, maléfico. Portanto, a ligação entre seita, raça, miséria e moral duvidosa, estão bem presentes no poema, reafirmando ou apoiando-se nos trabalhos científicos sobre raça.

⁴¹ O termo caipora é de uso comum na linguagem do nordeste brasileiro, refere-se a um gênio malfazejo da mitologia dos índios brasileiro, é mau agouro encontrá-lo. Chamar-se caipora a que tudo que é ao avesso, já que caipora tem os pés voltado para trás. Ver: COSTA, F. A. Pereira. *Vocabulário Pernambucano*. 2ª Ed. Recife: Secretária de Educação e Cultura, 1976.

Sem dúvida as práticas religiosas de influência cultural africana estavam entre aquelas classificadas como carregadas de elementos de barbarismos ou incivildades que caminhavam em sentido contrário ao que se esperava de uma nação, de um povo moderno – o que, sem dúvida alguma confrontava o projeto de modernidade característica da política e da sociedade brasileira nesse período.

Vistas como forma de atraso social e cultural essas práticas confrontavam a própria ciência deste período, posto que dispunham de práticas rituais que se aproximavam do campo da medicina –exercício comum a maioria das religiões. Acusadas de “curandeirismo”, sua condenação aparece até mesmo no código penal de 1890:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de moléstias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. (CÓDIGO PENAL, 1890)

A repressão aos rituais religiosos que interferiam no campo da medicina foi algo presente não apenas nos textos jurídicos, mas também de médicos, higienistas, escritores e jornalistas, que passaram a concentrar suas atividades no combate ao exercício do catimbó, por exemplo.

O cordel reafirma a lei e as noticias dos jornais, pois o mesmo apresenta essas práticas religiosas como algo extremamente negativo para a imagem do Recife. O cordel *O Diabo na Nova-Seita*, é composto por características estereotipadas que circulavam no meio social do poeta sobre essa religiosidade negra, como também sobre seus participantes. Antes de qualquer coisa, o autor classifica tal prática religiosa como um grande perigo que ameaça até mesmo o pior dos males: o diabo. Não resta outro fim para a tal “ceita”:

E o nova-ceitaalli

Não pôde se deffender

Disse o diabo: badejo!

Ouçã que eu vou lhe dizer

A igreja do frei bode

Tem que desaparecer (BARROS, 1910. p. 07)

Acrescenta-se nestes versos uma nova denominação a tal prática, talvez ainda mais significativa no que tange a relação desta com a sociedade a sua volta: *igreja do frei bode*. Segundo Câmara Cascudo em sua obra, *Coisas que o povo diz*, Frei Bode é uma referência ao diabo nas festas dos sábats. Um dos animais típicos no processo de feitiçaria, o bode, segundo este autor, como: *qualquer bruxa velha de outrora, sabedora de orações e remédios fortes, informava o poder do bode, sinônimo diabólico, temido e respeitado na ambivalência natural*. (CASCUDO, 1968, p. 80). Leandro, portanto, relaciona esta prática religiosa a toda um imaginário ligado a figura do demônio que migrou da Europa para o Brasil junto com o catolicismo português.

Em outro folheto, *O diabo confessando uma Nova-Seita*, provavelmente publicado em 1914, Leandro Gomes de Barros retoma ao tema da *Nova-Seita*, mas dessa vez fazendo referência a *Jurema*.

*Vi no troco da Jurema,
Ao lado da mão direita,
Umhas letras pretas e tortas
Em uma placa mal feita
Dizendo: confissionário,
Somente da nova seita.*

*Bem no tronco da jurema,
Estava um velho ajoelhado;
Esse era uma nova seita,
Muito amarelo e barbado:
Disse que traz ao nascer
Diploma de desgraçado* (BARROS, 1914. pp. 01 & 02)

A Jurema também conhecida por Catimbó-Jurema é uma religião que mescla elementos indígenas, negros e católicos. Alguns terreiros em Recife

entregavam-se a prática do Catimbó-Jurema nesse período. Era por meio da união de elementos⁴² e estilo de vidas coletivas das comunidades indígenas, negras e brancas traduzidas em rituais de: *defumação feita com o cachimbo na posição invertida, o emprego do maracá como instrumento musical, acompanhando as toadas para as entidades “baixarem” e a preparação da bebida feita com partes da árvore da Jurema* (BARROS, 2011. p. 54). Para a população não havia distinção entre a prática *Catimbó* e *Jurema*.

O Catimbó-Jurema e outras representações culturais de origem negra tiveram seus significados originais modificados pelo contexto histórico e pelo contato com as tradições locais. É bastante improvável uma cultura manter-se inalterada tendo contato com outras culturas e sofrendo influências de fatores externos. Essa resignificação explica a variedade de religiões, muitas mescladas às tradições dos índios e cristãos. O xangô, a Umbanda e a Jurema são exemplos dessa afirmação.

Segundo Ivaldo Marciano de França Limas, as tradições africanas também são facilmente identificáveis no carnaval da cidade do Recife durante esse período. Sagrado e profano se misturam durante os festejos de Momo, nos quais muitas agremiações carnavalescas sofreram influências diretas das religiões negras: o Maracatu de Baque Virado, por exemplo, em suas apresentações se utiliza de algumas características reconhecidas nos Xangôs; clubes tradicionais de frevo e o candomblé. Era comum mãe Santa dirigir o Maracatu. Manuel Costa ressalta:

70% das agremiações carnavalescas dependeram e dependem ainda do Candomblé e da sua magia. Ainda hoje muitas delas não têm

⁴²Não podemos chamar essa união de sincretismo, pois não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representava o simples disfarce católico que os negros davam ao seus orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje. O *sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois pólos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado* (PRANDI, 2001. p. 51). Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África. As relações entre os seres humanos e os deuses, como ocorre em outras antigas religiões politeístas, eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, e cada orixá tinha suas normas prescritivas e restritivas próprias aplicáveis aos seus devotos particulares, como ainda se observa no candomblé, não havendo um código de comportamento e valores único aplicável a toda a sociedade indistintamente, como no cristianismo, uma lei única que é a chave para o estabelecimento universal de um sistema que tudo classifica como sendo do bem ou do mal, em categorias mutuamente exclusivas. PRANDI, Reginaldo. *Exu de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. REVISTA USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

coragem de sair às ruas sem antes preparar seus participantes com limpeza de pintos e defumadores. [...] Em número bastante razoáveis, quase todas as agremiações foram fundadas ou são dirigidas por Pai, Mãe ou Filhos de Santo. (COSTA apud SANTOS, 2010).

Dessa forma, os festejos do carnaval se transformavam numa extensão do terreiro e serviam como um meio de expor ao público essa cultura que nascia no subúrbio, dentro dos terreiros, e que era freqüentemente marginalizada pelo projeto de modernidade. A cidade se transforma durante os festejos de Momo, as ruas se tornam palco a céu aberto do espetáculo comandado pelos catimbozeiros, clubes, maracatus. É nesse contexto que se torna possível a inserção da tradição negra, sua cultura, sua religião na sociedade através de manifestações artísticas como as que ocorrem nas festas de Momo. A população segue nas ruas ao som da batida do maracatu sem preocupar-se com qual religião aquele movimento está ligado. Muitas vezes não tenha consciência da vertente religiosa em tais manifestações. (SANTOS, 2010).

Isso era uma forma que esses grupos religiosos encontraram para driblar as represálias policiais aos cultos. Segundo René Ribeiro durante muito tempo,houveram perseguições em Recife, nos locais de cultos afro-brasileiros, Seus adeptos espalhavam-se por toda parte da cidade, eram obrigados a praticar seus cultos religiosos em lugares afastados sobre forte acossamento policial.

[...] nunca no Recife atingiu o *xangô* o esplendor do *candomblé* bahiano, a regra parecendo ter sido o funcionamento de grupos pequenos que se esmeravam mais nos rituais privados, só ocasionalmente realizando cerimônias vistosas e públicas. É bem compreensível que assim fôsse por necessidade de se esquivarem às represálias policiais, à pressão da Igreja Católica e à hostilidade da parte da população mais identificada com a cultura européia. (RIBEIRO, 1952. pp. 35-36)

Todos os terreiros estavam sujeitos a serem invadidos, fechados e terem apreendidos seus objetos pela polícia. *A repressão e a condenação aos catimbozeiros eram respaldadas por aparatos policiais e judiciais, o que possibilitou a abertura de vários processos com tais acusações* (LEITE, 2010. p. 170-178). Existia um desejo do Estado e de parte da sociedade de uma “limpeza cultural” que visava à eliminação da cultura negra, tida como inferior e incivilizada, desejando-se em seu lugar a formação de uma cultura voltada aos

moldes europeus consideradas hierarquicamente superiores. Logo, pretendia-se uma “limpeza da raça”. Discurso este que representava o conflito cultural existente e a grande ameaça aos costumes e práticas culturais da população pobre e negra.

Leandro Gomes de Barros, ao abordar esse tema em suas narrativas nos coloca frente à questão da literatura e sociedade, do qual, nos leva a refletir sobre a relação entre o artista com seu meio. Ou seja, qual a influência do meio social sobre obra de um autor? Ou ainda, qual a influência da obra em seu meio social?

A resposta a esse questionamento nos leva sem dúvida, a uma implicação dialética: *pois seu conteúdo social está implícito nos motivos de ordem moral, social e político* (CANDIDO, 2011. p.30), que afligiam o Brasil naquele período. Um exemplo disso é o medo da consolidação das práticas culturais e religiosas dos grupos “perigosos”. Assim, fica claro que toda obra literária depende das ações de fatores do meio, *que se exprime na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando a sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando nele sentimento dos valores sociais.* (CANDIDO, 2011. p. 30). Nesse sentido, o cordel, *O Diabo confessando a Nova-Seita*, é emblemático ao demonstra as ideias que circulavam sobre essas práticas religiosas. O autor deixa vislumbrar o juízo de que o cristianismo era a religião da modernidade, do progresso, da razão, enquanto as religiões de origem africana eram “seitas”, fruto da ignorância, da barbárie.

O diabo é apresentado pelo poeta, como líder dessa “nova-seita”, que afrontava o catolicismo, utilizando de seus rituais, de elementos de sua fé para enganar os fiéis: não seria justamente essa a característica de uma seita e a função principal do diabo da literatura cristã? A história do cordel gira em torno das confissões dos pecados cometidos por um fiel, recém convertido a *seita*. O novo membro da *Nova-Seita* se dirige a seu líder maior, o Diabo, representado por uma personagem negro, para solicitar o perdão dos pecados que havia cometido após se converter à religião.

*E alli chegando um negro,
Trasendo um livro na mão,*

*Interrogando ao barbado;
O que deseja irmão?
Disse o velho meu padrasto,
Me ouça de confissão.*

*O negro era um negro alto,
Um corpo um tanto envergado;
Um chifre no meio da testa,
O nariz todo furado,
Um olho muito amarelo,
O outro bem encarnado. (BARROS, 1914, p. 03)*

Observe que o fiel, ao se referir a seu líder maior, o diabo, o chama meu padrasto - *Disse o velho meu padrasto-*, tratamento que, propositalmente, simula um ditado bastante comum no Nordeste do Brasil: “Deus é pai e não padrasto”. A denominação dirigida ao *negro* caminha na oposição ao ser supremo do catolicismo, Deus / Pai, estava o líder da “Nova seita”, o Diabo / Padrasto. Ambos fundamentais para manter a ordem cristã.

Em outras estrofes Leandro dá ênfase aos elementos cristãos, presentes na prática da Jurema, ainda caminhando no sentido de mostrá-la como seita (enganadora):

*Perguntava o negro ao velho;
O que quer você irmão?
Disse o velho meu padrasto,
Me ouça de confissão
P’ravêr se por esse meio,
Eu posso ter o perdão.*

*Dizia o negro meu filho:
Acho bom que te confesses;
Me digas, nada me occultes
Contra me o que fizesses,*

*Depois eu como padraço,
Direi que pena meresses.*

*Disse o velho meu padraço:
Uma vez eu fui pregar,
O sermão da nova seita,
Devido a não me lembrar,
Chamei 3 vezes por Deus,
Depois foi que fui chorar.*

*Que mais perguntou o negro:
Tens feito no mundo tu?
Eu, já enterrei um morto
Já dei de vestir a um nu [...] (BARROS, 1914. pp. 04, 05)*

Os feitos do “negro” remetem aos do próprio Cristo e sua fisionomia é um contraste dele:

*O negro era um negro alto,
Um corpo um tanto envergado;
Um chifre no meio da testa,
O nariz todo furado,
Um olho muito amarelo,
O outro bem encarnado. (BARROS, 1914. p. 03)*

O poeta deixa claro que os fies da *Nova-Seita* estavam impregnados de hábitos, práticas e costumes católicos. A fé inventada pelo diabo, não seria mais do que uma das formas que este teria de enganar o fiel. Esse, afinal de contas, como toda a tradição sobre ele nos mostra, poderia facilmente se transformar em uma bela mulher, em um irmão caridoso, em um banquete de farturas e, claro, em uma forma fácil de alcançar o perdão de Deus e a vida eterna etc. E o cordel não deixa dúvidas de que o demônio usaria do mesmo universo simbólico do cristianismo para enganar o fiel e fazê-lo participar da sua “nova-seita”.

Tudo que sabemos sobre a religiosidade afro-brasileira, nos mostra uma influência dialética entre ela e o catolicismo que, inegavelmente, era observada pelo cordelista⁴³. Embora as funções narrativas desses elementos cristãos no poema estejam mais no sentido de apontar para a falsidade dessa crença, está claro que o autor trouxe esses elementos da sua experiência cotidiana com essas práticas, seja como observador ou como seguidor.

Um elemento muito curioso é a presença de Maria dentro do poema. A forma como ela aparece na narrativa. Personagem muito importante na religiosidade nordestina. Ela sempre se faz presente na literatura de cordel como uma intermediária, uma negociadora pronta a salvar a alma até mesmo dos mais condenáveis dos homens. Aqui ela aparece de forma involuntária, quase como um impulso do personagem, o nome da Virgem escapa da boca do fiel:

Só serão esses peccados?

Interroga, o negro então:

Disse o nova seita sim

Uma vez no sermão,

Estava vexado e chamei,

A virgem da Conceição!

O negro se ergneu e disse:

Digas os nomes que quiser,

Faça por não se Lembrar,

Do nome dessa mulher,

Eu passo mil leguas longe,

Do lugar que ella estiver.

Pecasse contra o inferno.

Não podes ser perdoado,

Meu padraсто me perdoe,

⁴³Sobre o assunto ver: LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. “Jurema Sagrada: uma religião que cura, consola e diverte”. In: *Traduções e Traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

*Dizia afflieto ao barbado,
Eu depois me arrependi
De Deus já estou separado.*

[...]

*Pois bem retocou o negro:
Se quiser ficar commigo,
Não afrocha a nova-seita,
Tenha Deus como inimigo,
Faça o que frei bode faz,
Contra si não há perigo.*

*Ali o negro apertou,
Na mão o grosso nariz,
Assoou-se e saiu fogo:
Que só agua no chafariz,
Então dele inspirou,
A desgraça do paiz. (BARROS, 1914, pp. 05)*

Poderosa e carismática, a Virgem, muitas vezes, se sobrepõe a Deus nas narrativas dos cordéis. Por isso é também, a grande rival do diabo dentro dos poemas. Este embate é constante nas histórias contadas pelos poetas e aqui ganha, um lugar ainda mais importante por tratar-se de Nossa Senhora da Conceição, que sincretizada representa Iemanjá na tradição religiosa afro-brasileira.

Invertendo papéis ou chamando a testemunhar personagens híbridos como este, o poeta deixa margem para se pensar não apenas num universo onde o negro se vê inserido em uma trama de preconceitos aos seus hábitos, mas também de resistência. Se por um lado, Nossa Senhora vence a religiosidade negra, por outro, Iemanjá resiste fortemente na figura de Nossa Senhora da Conceição.

Em outro cordel *Peleja de Manoel Riachão com o diabo*⁴⁴, publicado aproximadamente em 1989, embora Leandro não faça referência a

⁴⁴Manuel do Riachão ou Manoel Riachão pertence à categoria dos cantadores semilendários preservados pela memória popular, com características que variam de região para região.

religiosidade africana, o diabo novamente é comparado a figura de um negro. A narrativa é em torno de uma peleja⁴⁵ entre o violeiro Manoel e um estranho, que mais tarde descobrimos ser o Diabo. Manoel Riachão, fiel aos princípios católicos, cantor de repentistas, estava na cidade de Assu quando lhe apareceu um negro convidando-o para um duelo. Se, a princípio, ele resiste, o que se vê no decorrer da narrativa é a peleja acontecer:

*Riachão estava cantando
Na cidade do Assú
Quando apareceu um negro
Da espécie de urubú
Tendo a camisa de sola
E calças de couro cru,*

*Beiços grossos e virados
Como a sola num chinello
Um olho muito encarnado
E outro muito amarello
Esse chamou Riachão
Para cantar um martello.*

*Riachão disse: eu não canto
Com negro desconhecido
Porque pode se escravo
E andar por aqui fugido
Isso é dá cauda a nambú
E entrada a negro inxerido (BARROS, 1910. p. 01)*

Personagem ambivalente é retratado, por vezes, como um repentista que é desafiado pelo diabo, a quem derrota, artilosamente, recorrendo à terminologia sagrada. Noutras, Riachão é um indivíduo que vendeu a alma para o diabo, tornando-se, graças ao pacto, imbatível nos desafios sertanejos.

⁴⁵A palavra peleja aqui refere-se diretamente à disputa entre Manoel Riachão e o Diabo. Segundo Márcia Abreu os desafios ou pelejas são debates poéticos em que dois cantadores enfrentam-se, devendo dar prosseguimento aos versos apresentados pelo oponente, sem se retardar na composição de sua fala, que encerra-se quando um dos antagonistas declara-se incapaz de prosseguir ou, simplesmente, pára de cantar por não encontrar uma resposta adequada. Ver: ABREU, Márcia. *História de Cordéis e Folhetos*. Campinas/SP: Mercado de Letras: Associação de Leitura do Brasil, 1999. p.74).

O negro é apresentado na forma estereotipada – como foi visto também nos outros cordéis que foram analisados aqui: *Quando apareceu um negro da espécie de urubu*. É preciso começar dizendo que essa ave – urubu - se alimenta, principalmente, de carne de animais mortos. Na visão “popular” é um animal que carrega uma forte carga pejorativa, desqualifica o indivíduo (negro) como ser humano, colocando-o numa categoria de uma sub-raça, tal qual faziam as discussões de raça no período. Ou seja, havia uma separação entre raças, “superiores” e “inferiores”, da qual o negro ocupava a segunda posição, e esta visão se faz presente no poema.

Essa perspectiva continua na sequência do cordel. Barros, ao descrever a fisionomia do negro: *beijos grossos e virados / como a sola num chinelo / um olho muito encarnado / e outro muito amarelo*, o colocar ao oposto dos padrões de beleza estabelecido do período, baseados em uma beleza branca- européia. Há aqui, estereótipos situados dentro do quadro de interpretação social do ser “civilizado”, o qual atribuía à raça branca uma posição de superioridade na construção do povo brasileiro.

Outro ponto a ser observado nos versos citados acima, é que o poeta em nenhum momento da narrativa cita o nome do personagem negro, que no decorrer do cordel vamos saber que é o diabo. Barros, o apresenta como negro a todo o momento. Nesse fato há uma descaracterização do negro como pessoa, portador de uma individualidade. O nome dá personalidade ao ser, torna-lhe existente dentro de uma sociedade, atribuindo-lhe direito e deveres a serem cumpridos como um cidadão. Ana Celia da Silva na obra: *A discriminação do negro no livro didático*, observa que:

Os personagens nunca são apresentados pelo seu nome pertencente a uma família, pelo contrário, “folclorizados”, omitidos e distorcidos seus valores culturais. Enquanto os brancos têm nomes e sobre nomes, têm família constituída e exercem papéis e funções conceituadas na sociedade. (SILVA, 2004, p. 38)

Há uma insistência do cordelista em associar o negro à escravidão, os personagens são citados como pertencentes a um passado ligado a essa condição que acaba se estendendo no presente do personagem: *Riachão disse: eu não canto / Com negro desconhecido / Porque pode ser escravo / E*

andar por aqui fugido. Existe, portanto, uma necessidade dentro da narrativa de reafirmar o passado de escravidão do negro que tem como consequência óbvia, a negação dele como cidadão. Assim, manter presente a imagem do escravo pode ser vista como uma estratégia que alimenta a inferioridade e a subordinação dos mesmos. Esse condicionamento também se faz presente na cor e nos trajes usados pelo diabo, como podemos notar do nos versus abaixo:

*R – que proteção tem você
 Para proteger alguém
 Sua pessoa e os trajes
 Mostra o que você tem
 A sua cor e aspecto
 Esclarecem muito bem. (BARROS, 1910, p. 13)*

Assim, sua cor negra diz bem quem é o diabo. Um ser que possui subalternidade associada a um caráter imoral. Essa concepção sobre o negro está presente também na historiografia convencional, e é entendida por nós como uma das formas de negar a resistência e força da cultural negra.

Até aqui o poema segue a estratégia de mostrar o esteriótipo presente sobre o negro no pós a abolição. Ou seja, ideias e conceitos que circulavam no seu meio sobre esses indivíduos. Questões raciais que justificaram sua escravidão e que no pós abolição deram força a um discurso que salientava a baixa moral e o desvio de caráter que estaria arraigado a este grupo – e que se mantem como discurso e ação até hoje.

Assim, podemos perceber que a representação dada ao negro nos cordeis possui uma relação dialética com o contexto social no qual foi produzido. Leandro é testemunha dessa situação, ao mesmo tempo em que legitima e, por vezes contesta essa realidade. E aqui cabe destacar, a forma como Leandro apresenta o diabo, nesse cordel em específico, foge do perfil de um diabo mal e aterrorizador.

*. Riachão disse consigo;
 De onde veio esse ente
 Que de toda minha vida*

*Conhece perfeitamente?
 Este será diabo
 Que está figurando gente?*

*O N – o senhor pergunta assim
 De que parte venho eu?
 Eu venho de onde não vai
 Pensamento como o seu
 Eu saí do ideal
 Primeiro que apareceu.*

*R- agora acabei de crer
 Que tú és o inimigo
 Te transformasse em homem
 Para vir cantar comigo
 Mas eu acredito em Deus
 Não posso correr perigo*

*N – ainda não te ameacei
 Nem pretendo ameaçá-lo
 Estou pronto a defendê-lo
 Se alguém quiser atacá-lo
 Em minha humilde pessoa
 Tem um pequeno vassalo (BARROS, 1910, pp. 12, 14)*

Ao revelar que o personagem seria o diabo, o autor usa por estratégia de convencimento, colocá-lo em um lugar de submissão frente ao homem branco. E essa submissão se agrava nos versos seguintes, no qual satanás dá a si mesmo os adjetivos de humilde, pequeno e vassalo: *em minha humilde pessoa / tem um pequeno vassalo*". Ou seja, aquele que oferece ao senhor fidelidade, lealdade e trabalho, estabelecendo uma relação de dependência pessoal na forma de submissão ou subordinação. O demónio surge para Riachão como um "criado", pronto a servi-lo nos mínimos desejos. Mais eis que de repente o diabo se torna livre, iluminado:

*N – Sou livre como vento
 A minha linguagem é nobre
 Sou um dos mais ilustrados
 Que o sol no mundo cobre
 Nasci dentro da grandeza
 Não sai de raça pobre.
 [...]
 O negro – o jaguar rendi-me culto
 A serpente aos meus pés morre
 No que chega a minha ira
 Só um poder o soccorre
 Eu digo ao rio: pare ahi
 A agua paira e não correr.
 [...]
 O negro – faça tudo que quiser
 Minha força é sem limite
 Os efeitos que eu tenho obrado
 Não vejo homem que o cite
 Eu terminando um cousa
 Não há força que a evite. (BARROS, 1910. pp. 02, 03)*

Essa reviravolta do cordel que é característica desse gênero literário, pode ser comparado com o que Bakhtin afirma ser, para a literatura medieval, uma forma de narrativa na qual: *os ritos e espetáculos profanos, organizados de maneira cômica, apresentavam uma diferença de princípio em relação às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado* (BAKHTIN, 1999. p.89).

O diabo se livra da identidade determinada a cada um desde o nascimento. Não é mais o escravo ou aquele que vive sob este estima, mas um ser livre, que não é um qualquer, mas uma pessoa que tem legitimidade para cantar, que propõe as delícias terrenas e a felicidade material, que tem poder entre os animais e os elementos da terra. Ele tem uma *linguagem nobre*, ou seja, faz parte da nobreza, mostra grandeza entre os seus, tem uma elevação moral perante seus súditos. Todo isso se contrapõe a situação do negro que

nesse momento, embora livre, está sempre sendo lembrado, seja pelas ideias de conduta, seja pelo cordelista que nos mostra que o mesmo precisou de permissão para estar na rua.

Em outro versus:

*O N – Riachão amas a Deus
Sendo mal recompensando
Deus fez de Paulo um monarca
De Pedro um simples soldado
Fez um com tanta saúde
Outro cego e alejado!*

[...]

*O N – teu vizinho e parente
Enricou sem trabalhar
Teu pae trabalhava tanto
E nunca pode enricar
Não se deitava uma noite*

Que não deixasse de rezar. (BARROS, 1910. pp. 14, 15)

O demônio apresenta as falhas divinas, com o intuito de convencer Riachão que ao seu lado, todas as carências seriam sanadas: *Riachão, amas a Deus / sendo mal recompensado / Deus fez de Paulo I monarca / de Pedro um simples soldado / fez um com tanta saúde / outro cego e alejado!* E aqui aparecem duas especialidades comuns nos cordéis: primeiro, a confiança que Riachão deposita em Deus, pois não se deixou convencer pelo diabo; segundo, a aceitação da condição humilde como vontade divina.

Em outros versus o diabo mostra sua astúcia:

*N – Sou professor de matérias
Que sábio não as conhecem
A lei que dito no mundo
O próprio rei obedece
Meus feitos são conhecidos
A fama se estende e cresce.*

*R- você diz que tem sciencia
 Dê-me uma explicação
 Se a terra tem movimento
 De quem é a rotação
 Por que é que em 12 horas
 Há esta transformação*

*N – O sol não é que se move
 Este é fixo em seu lugar
 A terra está sobre o eixos
 E os eixos a fazem rodar
 Que por esta rotação
 Faz a luz do sol fallar. (BARROS, 1910. p. 05)*

O homem que representa o diabo é apresentado como professor dos professores, aquele que tem conhecimento científico, que sabe usar as palavras, que consegue, com a sua habilidade fazer os duelos verbais, próprios das cantorias tão apreciados pelos sertanejos:

*R – Discreva o grande mistério
 Que entre nós a terra tem
 De que é formada a chuva?
 Em que estado ela vem?
 É criada aqui por perto
 Ou em lugar mais além?*

*N – Á agua em estado liquido
 Por meio de abaixamento
 Que há na temperatura
 E pelo o resfriamento
 Essa água é condesada
 Ajudada pelo o vento
 É corrente athmospherica*

*Duma montanha elevada
 Que ajuda a temperatura
 Forma nuvem condensada
 Do vento movendo as nuvens
 É disso a chuva formada. (BARROS, 1910. p. 06)*

Leandro inverte a ordem hierárquica religiosa do diabo negro. Ele não vive nas profundezas dos infernos, mas como alguém que está próximo dos humanos; não é uma personificação do mal, mas sim alguém que convive no meio de todos. Ele deixa de ser aterrorizante e temido, para tornar-se companheiro do homem. Há nos versus citados, não apenas uma inversão religiosa, mas também uma inversão social. O poeta ao colocar o personagem negro longe de estigmas como: analfabeto, pobre, sem cultura e sem conhecimento faz o que Bakhtin chama de “manifestações do contrários”, como já dissemos, onde se abole as hierarquias, as leis, proibições, restrições e padrões determinantes do sistema e da ordem vigente do período.

Revoga-se, portanto, todas as formas conexas de medo, reverência, devoção, etiqueta. Tudo o que é determinado pela desigualdade social hierárquica e por qualquer outra espécie de desigualdade (inclusive a etária) entre os homens.

Ao final da peleja, no entanto, o Riachão não se deixa intimidar ou ser enganado pelo diabo. Ao perceber a perspicácia do demônio, Riachão apela para os princípios cristãos, em especial -mais uma vez -, para a figura de Maria, e grita: *Jesus!/homem Deus sacramentado/valha-me a Virgem Maria/a mãe do Verbo Encarnado!* Nesse instante o diabo desaparece, deixando um cheiro de enxofre no ar.

Demonstrações de força e resistência fazem parte de uma certa “mentalidade” do homem livre negro que foi identificado com o “malandro”, “vagabundo”, criminoso, etc,mas, faz parte também, do mundo do homem que viveu na escravidão e que resistiu ao chicote e a dominação cultural. A dinâmica de resistência pode ser encontrada no movimento dialético entre os textos e as apropriações sociais que os cordelistas fazem deles. A oposição entre cultura católica e cultura negra, mantém-se numa fronteira, em que o diabo é o inimigo, mas é um inimigo necessário na ordem cósmica cristã. Há

uma tensão aí, ideológica e mitológica, interessante de se pensar, pois é óbvio que representa as tensões dos grupos e étnias existentes e persistentes no Brasil.

3.2 - O mundo às avessas: apresentação das teorias raciais no cordel: a pêleja de Inacio de Cantigueira e Romano

A ideia de raça dentro do conceito do Estado Nação, como vimos no segundo capítulo, serviu de base para a expulsão dos grupos perigosos do processo de modernidade brasileira. Surge assim, um problema teórico fundamental para os "cientistas" do período: como tratar a identidade nacional diante da disparidade racial. *Do equacionamento deste problema decorre a necessidade de se sublinhar o elemento mestiço* (ORTIZ, 2006, p. 18). Na medida em que o Brasil era constituído por duas raças consideradas inferiores, portanto, era necessário encontrar um ponto de equilíbrio. Os intelectuais procuram justamente compreender e revelar este nexos que definiria nossa diferenciação nacional, tornando o mestiço- aquele se tornaria branco – o elemento central da identidade brasileira.

O cordel selecionado: *Pelêja de Romano e Inacio da Cantigueira*⁴⁶, é emblemático ao abordar o tema, pois nos apresenta essa ideologia da mestiçagem, assim como aponta elementos de como era difícil definir o povo brasileiro por uma única raça. Escrito aproximadamente entre 1906 e 1910, o cordel nos chama atenção pela ênfase nas características físicas dos dois

⁴⁶A narrativa de Inácio e Romano é composta por sextilhas, uma métrica de relativa modernidade em relação às quadras que compunham grande parte da literatura oral e escrita produzida no Nordeste; há ainda o emprego de oitavas ou oito pés em quadrão (segundo a terminologia do cordel); martelos e versos de doze pés. Essa peleja tornou-se conhecida como a fundadora do gênero. Apresentada na forma de poesia oral, enquanto palavra viva, seus versos foram coletados tempos após a realização do embate. Por tal motivo, ainda hoje é suscitada a indagação quanto a seu real acontecimento. Pesquisadores contemporâneos põem em dúvida a historicidade do encontro legendário entre Inácio da atingueira e Romano do Teixeira, apoiando-se em uma análise das relações sociais no sertão dessa época, que torna pouco provável um confronto entre um homem branco conhecido, proprietário de bens, e um escravo negro. No entanto, tal argumento não permite negar qualquer autenticidade à peleja: as relações entre cantadores não podem, de certo, abstrair-se da sociedade na qual evoluem, mas é possível que o talento excepcional de Inácio tenha lhe permitido ser reconhecido pelos outros cantadores como um de seus pares. Romano era incontestavelmente um cantor preparado, mestre em ciência da cantoria, e esse encontro talvez tenha se tornado possível graças à admiração de Romano por Inácio da Catingueira. Ver: SANTOS, Idelette Muzart Fonseca. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro e cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006. pp. 50-79.

pelejadores, Inácio (negro) e Romano (branco) -este ultimo no decorrer da narrativa acaba se revelando mestiço, mas é importante destacar que este não se reconhecesse como tal.

No primeiro momento Barros destaca a postura de superioridade do branco sobre o negro.

*Negro, me diga o seu nome
Que eu quero ser sabedor,
Se é solteiro ou casado,
Aonde é morador,
Se acaso for cativo,
Diga quem é seu senhor” (BARROS, 1906 a 1910.p. 01)*

As investidas contra Inácio são fundadas na analogia negro/escravo:

*Inácio, vieste a Patos
Procurando quem te forre
Volta pra trás, meu negrinho
Que aqui ninguém te socorre;
E quem cai nas minhas unhas
Apanha, deserta ou morre (BARROS, 1906 a 1910. p. 03)*

Em todas as colocações de Romano, o tom racial se sobressai, pois é enfatizado pelo conjunto de palavras empregadas com precisão: *Procurando quem te forre*, de modo a marcar nas expressões a inferioridade do negro. Com tal artifício, Romano afirma-se como superior quando se contrapõe à condição de escravo de Inácio da Catingueira.

*Inacio, que andas fazendo
Aqui nesta freguesia,*

*Cadê o teu passaporte,
A tua carta de guia
Aonde tá teu sinhô
Cadê a tua famia* (BARROS, 1906 a 1910. p. 04)

O poeta nos dá vestígios de que a vida do negro nos anos que se seguiram o pós abolição estava ainda presa às amarras dessa situação anterior. Se a *carta guia* não lhes era mais exigida, o código de postura de 1890, obrigava a que: *toda e qualquer pessoa que correspondesse ao estereótipo de vagabundo abordada nos centros das cidades que não pudesse comprovar emprego e residência fixa fossem detidas como vagabundos* (CÓDIGO PENAL, 1890). Ou seja, se por um lado, o negro não precisava mais mostrar as autoridades uma carta com permissão do seu senhor para ir à rua, agora ele tinha que comprovar, por meio de uma carta ou declaração, que não era desocupado, ou seria preso. Em outras palavras, na prática era a mesma coisa, não existia espaço para exercer sua liberdade.

Leandro mostra, pelo cordel, que o lugar social do negro estava claramente demarcado naquela sociedade, ou seja, fora dela:

*Estou ouvindo as tuas loas,
Não te possa acreditar.
Que eu também tenho escravo
Mas não mando vadiar,
Que eu saio pra divertir
Os negros vão trabalhar* (BARROS, 1906 a 1910. p. 02)

Mesmo o cordel sendo escrito após abolição o poeta insiste, por meio do personagem Romano, em colocar Inácio sobre os estigmas de escravo, vagabundo, malandro, desordeiro. Ou seja, pertencente aos grupos “perigosos”, que não se encaixavam dentro dos padrões de uma sociedade “civilizada” a exemplo da Europa que o Brasil pretendia ser. Era uma visão constante do período, representada na aparência, nas formas de vestir-se e

calçar-se desses indivíduos. Como podemos observar em uma ocorrência policial citada no *Jornal de Recife*.

[...] José Inacio é um gajo moço ainda talvez conquistador e não lhe apraz semelhar-se a um pobre diabo sem eira nem beira, a vagabundo de profissão de vertes saradas e botinas *risonhas*...Mas o dinheiro udi esta?

Quem quer moça bonita puxa pelo o pé e pela blusa.

Pelo pé, lá isso pode contar que elle puxa e as vezes até parece criar no *calcaneum* umas azas que fazem-n'o voar, mas pela blusa é que o homem não gosta de puxar absolutamente pois se a sua blusa não tem cordões pelos quaes ele execute satisfatoriamente essa movimentação agradável.

Domingo ultimo José Ignacio foi dá um passeio pelo mercado de S. José e tendo visto num dos compartimentos do mesmo vários e elegantes sapatos, olhou para os pés involuntariamente, pensou na gaja por quem seu coração palpita e indignou-se vel-os rir ironicamente – os pobres sapatos que trazia, dignos de aposentadoria talvez por longo e inevitavel serviços a causa da vagabundagem e da malandrice.

Vaed'ahi, aproximou-se do referido compartimento e furtou um par dos suspirados sapatos com todo o descaro possível e sem menor constrangimento.

E lembrou-se depois de criar azas no calcadeum...

Mais era tarde. Policia correra-lhe no encalço e fôro dar ao pobre do Zé Ignacio com os ossos na detenção.

Por causa de um par de sapatos até chega a doer n'alma (JORNAL DE RECIFE, 1900)

Em tom irônico, a manchete nos mostra dois pontos interessantes da imagem do negro na após abolição: o primeiro, a visão dele como conquistador, malandro que tinha a vagabundagem como profissão; o segundo, o status social que o simples ato de ter um sapato considerado “elegante” causava, levando Ignacio a furtá-lo para ser visto com respeito, e assim, conquistar sua amada. O acontecimento pode ser visto da seguinte forma: logo após a abolição muitos homens e mulheres negras tiveram o sentido de liberdade concretizada na realização de desejos e na posse de objetos que lhes haviam sido proibidos quando eram escravos. Maria Cristina Cortez Wissenbanch relata que a primeira ação de liberdade feita pelos ex-escravos foi aprisionar os pés por meio dos sapatos.

[...] Negro e negras, em todas as cidades para as quais se dirigiram, passavam felizes e orgulhosos, com uma postura altiva, descalços, mas todos levando um par de sapatos por vezes à mão, como um porta-joias valioso, ou por outras tiracolo, como as bolsas vacilantes da última moda mundana. (WISSENBANCH, 1998. p.54)

Como sabemos durante o período da escravidão os escravizados eram proibidos de usar sapatos. Os pés descalços estabeleciam uma analogia simbólica com a servidão, com a submissão e inferioridade do negro em relação ao branco. Essa imagem de inferioridade está presente também na xilogravura⁴⁷ da capa do próprio cordel analisado, *Peleja de Romano e Inacio da catingueira*. Na imagem há um negro de pés descalços duelando musicalmente como um branco bem vestido, porém sua imagem é expressiva no sentido de seus traços do rosto serem evidencia de uma miscigenação, cabelos ondulados, bocas grandes, nariz arredondado características da fisionomia negra.



FIGURA 1 - Imagem: http://www.casaruiarbosa.gov.br/cordel/leandro_colecao.html. acesso em : 02/04/20112

⁴⁷A xilogravura faz parte do processo da composição do cordel, além da constituição do público e do estabelecimento das formas de produção e distribuição do mesmo. Muitos historiadores definem Leandro Gomes de Barros como o precursor do cordel impresso, o que nos faz pensar que coube a ele o papel de definir as regras do gênero criando estilo e temas que distinguiriam da literatura oral da qual, por sua vez, a poesia popular impressa teria tomado de empréstimo vários elementos, entre os quais a sua própria forma de transmissão cujo base oral se traduz, principalmente, na estrutura metrificada e rimada que lhe é característica. Foi essa condição de oralidade, de uma literatura feita mais para ser memorizada, cantada e fruída coletivamente do que para ser lida individualmente, que permitiu ao cordel alcançar um público cada vez mais amplo, formado, em sua maioria por analfabetos e semi-analfabetos. Ver: <http://www.casaruiarbosa.gov.br>

Nesse sentido, a simbologia dos pés torna-se uma ação feita desde os tempos coloniais para distinguir quem era cativo de quem era alforriado e livre. Essa era a lógica usada por Romano para enfatizar a inferioridade de Inacio em relação a ele. Existe uma tentativa de deixar bem viva e marcante a diferença profunda que os separava.

Um era negro, portador de estigmas que lhe definia como “perigoso”, “vagabundo” e, o outro, apesar de ser mestiço, via a si mesmo como branco, heirarquicamente numa situação melhor que o negro, posto que ocupava uma posição social que Romana se encontrava. Fazendeiro e dono de escravos, este personagem é tratado pelo cordelista como branco, talvez assim também fosse visto pelos os leitores dos cordeis de Leandro. Por ver-se branco, o personagem ganha a possibilidade de manter um ar de superioridade em relação ao negro Inacio. A peleja, no entanto, acaba anulando a diferença entre eles, ainda mais quando Inácio, passa exercer com brilho a atividade de cantador.

Inacio por sua vez, adota como estratégia para se manter na peleja uma postura de falsa subalternidade.

*Seu Romano, eu sou cativo,
Trabalho para meu sinhô...
Quando vou para uma festa
Foi ele quem me mandou,
E quando saio escondido
Ele sabe pronde eu vou [...] (BARROS, 1906 a 1910. p.p. 05)*

Apesar do suposto reconhecimento da inferioridade, Inácio ao seguir a estratégia de não bater de frente com o branco, mostra desenvoltura na cantoria e responde às investidas de Romano com talento e habilidade. Esse posicionamento de Inacio pode ser definido pelo que Bakhtin chama de espécie de explosão de alteridade, onde há uma interação de Inacio independente do outro indivíduo, para que a peleja possa acontecer. É como se Inacio fizesse uso de uma máscara que promove a confusão e dissolução das identidades pessoais e sociais, o triunfo da alteridade. Bakhtin categoriza a máscara como *objeto o qual traduz a alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre*

relatividade, a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo (BAKHTIN, 1999. p. 33). Assim, Leandro faz uso do mecanismo que é próprio do gênero do cordel, ao disfarçar e dissimular fornece outra identidade ao seu usuário, diluindo o sentido único, relativizando a verdadeira identidade social. Como podemos notar nos versus.

[...]

*R -Inacio olha que eu tenho
Força e muita inteligência,
Não me falta no meu estro
A veloz reminiscência;
Muitas vezes tenho dado
Em cantador de sciencia [...] (p. 08)*

[...]

*I - Seu Romano eu só garanto
É que ciência eu não tenho,
Mas para desenganá-lo
Cantar consigo hoje venho;
Abra os olhos, cuide em si,
Pra não perder seu desenho*

*R - Inacio, se és tão sabido,
Responda sem estudá,
Qual é o tranze da vida
Que mais nos faz apertá,
Que até nos tira a alegria,
O jeito de conversá,
O sono durante a noite,
A vontade de almoça. (pp. 09 e 10)*

A firmeza diante do adversário que se julgava superior, engrandecem as qualidades do negro. Inácio, apesar das qualidades que o depreciam na cantoria, firma sua posição por meio da humildade. Pois reconhece as próprias limitações e frisa que não possui *sciência*, conhecimento que baseia a gabolice do adversário. E é aqui, que a metamorfose da máscara que ocultava a identidade de Inácio, dando-lhe a relativização social e diluindo as fronteiras que o delimitava diante de Romano, encobre-se de realidade, fazendo que houvesse uma reviravolta na peleja. Se, inicialmente, Ignacio mostrava-se submisso a Romano, no decorrer da cantoria ele faz uma mudança de tom, adotando uma postura ambígua entre o falso servilismo, a ironia e o deboche que pode ser definido como a carvalização evidenciada por Bakthin. Como podemos perceber nos versus:

[...]

Meu branco não diga isso

Que o sinhô não me conhece. p. (13)

[...]

Seu Romano, lhe aconselho,

Não cometa tal perigo,

a Deus que lhe defenda

Do laço do inimigo,

Antes morrer enforcado

Do que pelejar commigo. p. (14)

Inacio subverte a ordem heiraquia do período. O negro que era visto como subalterno ao branco passa a dar conselho a Romano. Há aqui uma inversão de valores, onde os marginalizados apropriam-se do centro simbólico, para privilegiar o periférico, o excludente, os padrões determinantes do sistema e da ordem cotidiana e tudo o que é determinado pela desigualdade social hierárquica e por qualquer outra espécie de desigualdade. Ou seja, um espetáculo carnavalesco - sem atores, sem palco, sem diretor – em que foi derrubada as barreiras hierárquicas, sociais, ideológicas de raças. Representa a liberdade, o extravasamento; é um *mundo às avessas* no qual se abolem

todas as distâncias para substituí-las por uma atitude carnavalesca especial: um contato livre entre os homens.

Essa estratégia literária foi também, utilizada por grandes autores, um exemplo é Graciliano Ramos⁴⁸ que faz uso da mesma, em duas crônicas que escreveu usando essa mesma história de Inacio e Romano: *Romano combatia brutalmente, Inácio desviava-se dos golpes, ligeiro, e pregava-lhe de quando em quando um espinho em lugar muito sensível. Fingia humilde, tratava-o, numa cortesia zombeteira, por meu branco, oferecia-lhe conselhos* (RAMOS, 1972, p. 206).

A partir daí, Inacio traz a tona uma sequência de argumentos que relativizam o critério de raça e a “brancura” de Romano:

I - Esta sua frase agora

Me deixou admirado...

O sinhô para ser branco,

Seu couro é muito queimado,

Sua cor imita a minha,

Seu cabelo é agastado”.

I - O sinhô me chama negro,

pensando que me acabrunha.

O sinhô de homem branco

Só tem os dente e as unha,

A sua pele é queimada,

Seu cabelo é testemunha. p. (14)

⁴⁸As crônicas tratavam de assuntos relacionados ao Nordeste como: festas, costumes, paisagens e sobre tudo os problemas sociais da região. Nelas Graciliano observa que Inacio era um negro analfabeto, enquanto Romano era branco de boa família e possuía alguma leitura. Segundo Ramos o vencedor do desafio foi Romano, que, ao evocar deuses gregos em seus versos, deixou Inacio sem Resposta. No entanto, o narrador das crônicas, a partir dos repentes de Inacio, discutiu a pertinência de um conhecimento “erudito” vazio sobre um conhecimento “popular” calçado na experiência. Para o narrador que possuía méritos, mesmo tendo sido derrotado, foi Inacio, pois Romano utilizou-se de saber vazio e pedente que as pessoas aceitaram por não entender e por medo de mostra que na realidade não compreenderam vencedor foram uns que não hesitou em destacar o tom da cantoria. Ver: RAMOS, Graciliano. *Viventes das Alagoas: quadros e costumes do Nordeste*. 4 ed. São Paulo: Martins, 1972.

*I - Na verdade, seu Romano,
 Eu sou negro confiado!
 Eu negro e o sinhô branco
 Da cor de café torrado!
 Seu avô vei ao Brasil
 Para ser negociado.*

R- Com negro não canto mais

Perante a sociedade.

Estou dando cabimento

Ele está com liberdade.

Por isso vou me calar,

Mesmo por minha vontade. (BARROS. 19?? p. 14 -16)

Inácio evidencia os traços fenotípicos de Romano, para apontar com exatidão com as marcas de miscigenação do adversário. O suposto branco traz na pele e nos traços do rosto a mistura de raças da qual é composta a sociedade brasileira, e como muitos mestiços brasileiros – um dos casos mais conhecidos e o de Machado de Assis-, não se reconheçam como tal: *O sinhô para ser branco,/ Seu couro é muito queimado,/ Sua cor imita a minha,/ Seu cabelo é agastado.*

Porém, o mais duro golpe desferido em Romano, diz respeito a sua ascendência. Inácio sugere que o avô do cantador tenha vindo da África nos navios negreiros para ser escravizado no Brasil, e portanto, ele não seria apenas mestiço, mas com parentesco tão próximo a um escravo, ele acabaria tendo que assumir a mesma condição social de Inácio: *Seu avô vei ao Brasil/ Para ser negociado.*

Isto nos leva a perceber que o autor não estava longe das ideias de *miscigenação positiva*, ou da ideologia do branqueamento, que estava ligada aos conceitos “civilidade”, “educação”, “boas maneiras”, e acesso social. O

personagem reafirma sua superioridade, sua cor branca e sua distância das marcas da escravidão ao longo do poema e, diante da insistência de Inácio, Romano se retrai: *Com negro não canto mais*. Portanto, existe aqui uma oposição fortemente marcada entre Inácio e Romano, que se concretiza nas dicotomias: negro e “suposto” branco; escravo e proprietário de terras.

Não há dúvidas que os cordéis expostos estão assentados na questão racial. É com base na diferença das raças que se constrói toda a relação de alteridade, convertida em diretriz de todas as discussões que dão corpo à disputa do poema. O primeiro critério que sustenta a disputa é, sem dúvida, a relação estabelecida na cor da pele; logo em seguida, em decorrência da cor, firma-se a pertença à determinada classe social; e partir daí, cristaliza-se a certeza das condições de vida dos sujeitos nelas dispostos, além, das inclinações morais e religiosas a que estão voltados no imaginário do povo e da nação.

Para Lilia Schwarcz o argumento de raça é inseparável do projeto de Brasil Nação nesse período.

[...] o tema racial, apesar de suas implicações negativas, se transforma em um novo argumento de sucesso para o estabelecimento das diferenças sociais. Mas a adoção dessas teorias não podia ser tão imediata nesse contexto. De um lado, esses modelos pareciam justificar cientificamente organizações e hierarquias tradicionais, que pela primeira vez - com o final da escravidão - começavam a ser publicamente colocadas em questão. De outro lado, porém, devido a sua interpretação pessimista da mestiçagem, tais teorias acabavam por inviabilizar um projeto nacional que mal começara a se montar (SCHWARCZ, 2001, p.17-18).

Tal postura se fortaleceu pela necessidade da organização político/social do Brasil, um país recém independente, com um elevado número de escravizados, e que precisava de critérios como raça, por exemplo, para estabelecer hierarquias. Leandro, sem dúvida alguma, se apropriou das ideias que circulava na sociedade a respeito da construção de uma nação “moderna” e “civilizada” e conseguiu por meio do cordel relativizar questões sobre os grupos tidos por “perigosos” que, na literatura acadêmica, não receberam notoriedade. Como exemplo: *O cortiço* (1890) e *O bom crioulo* (1895), dentre outras obras de caráter determinista, que expunham os grupos sociais marginalizados como alienados em relação à própria circunstância. Em um

momento em que o negro é extremamente hostilizado, como analisa Antônio Candido, ao estudar a visão que os acadêmicos tinham sobre os marginalizados: *esboçavam uma realidade degradante, sem categoria de arte, sem lenda histórica* (CANDIDO, 2000, p. 270).

As narrativas dos cordéis, portanto, chamam a atenção para a condição do brasileiro de fazer parte de uma sociedade mestiça desde a sua origem, relativizando, as teorias científicas aplicadas em todo o Brasil – refletidas tanto, no político, social, econômico, cultural como religioso. Indo de contraponto às discussões da literatura acadêmica com as produções realistas e naturalistas do final do século XIX e início do XX. Nos cordéis citados fica claro que o poeta põe os “grupos perigosos”, como agentes históricos, enquanto sujeitos de suas próprias histórias. Não nega os maus tratos e descasos que esses indivíduos sofreram, mas mostra, que, apesar desse contexto, estes conseguiram por meio de diferentes formas resistir às condições imposta daquela conjuntura.

4 - Considerações Finais

A forma como Leandro Gomes de Barros lidava com as questões relacionadas como a modernidade que assolava os grupos tidos como “perigosos” no início do século XX, evidencia o âmbito excludente e discriminatório dos mesmos, bem como o âmbito das resistências encontradas nessa expressão cultural que é o cordel. E isto nos permitiu fazer uma discussão sobre o quadro sociocultural no qual estavam inseridos os “grupos perigosos” entre os anos de 1889-1920.

A mudança política do regime monárquico para o republicano, não trouxe mudança significativa para o cotidiano desses indivíduos. Os cordéis, jornais e o código de leis do período, nos mostraram que houve uma série de políticas públicas, que excluíram essas pessoas do processo de modernização e consolidação da nação brasileira, por serem vistos como “perigosos” a ordem vigente.

É possível verificar o aparecimento, nesse período, de duas correntes de pensamento da época: uma influenciada pela antropologia física racial que colocou os negros numa categoria inferior, prejudicial ao futuro do país, e outra pautada no discurso positivo da miscigenação, que via no embaquecimento a possibilidade do crescimento do Brasil. Essas duas teorias possibilitaram a construção das representações e de discriminação acerca da população negra, acabaram sendo responsabilizados - por meio dos discursos médicos, políticos, eugenistas e higienizadores - pelo fracasso econômico do país em relação às potências européias.

Essas duas correntes de pensamento corroboraram, de forma efetiva, para que a população negra se distanciasse da possibilidade de integração ao processo de modernização no país. Uma das maiores consequências dessas teorias foi a formação de um racismo velado, em palavras e ações, por parte da sociedade brasileira, que permite até hoje, que situações de racismo, como aquele citado na introdução, passe impune.

A cidade do Recife, das primeiras duas décadas do século XX, é lugar privilegiado para analisar esse processo de construção do racismo no Brasil.

Um das regiões mais importantes no que tange a migração africana, ela foi também um dos palcos privilegiados para as discussões raciais, com a fundação da Escola do Recife. Governantes, intelectuais, escritores e jornalistas digladiavam-se sobre como o Recife deveria ser projetado, ansiavam por dar uma “face” moderna a cidade, retirando-lhe tudo aquilo que consideravam “atrasado”, “primitivo”, “perigoso. Jornalistas “denunciavam” diariamente em suas folhas tudo aquilo que consideravam imoral, e que contribuía para o atraso da cidade. Negros, retirantes, pobre, eram tidos como “vilões” por contribuírem com este atraso, através de suas práticas consideradas “inadequadas”.

Para Recife se modernizar e, de fato, entrar no “hall” das cidades “modernas”, seus habitantes precisavam adquirir modos polidos e condizentes com esta nova fase da cidade. Para tal, a maior tática utilizada pelos governantes do período foi a do policiamento, que levava para a prisão pessoas alegando motivos “frívolos” ou “sem importância”. Muitas vezes eram acusados de praticarem comportamentos considerados “perigosos”, como transitar tarde da noite, ou permanecer muito tempo parado em determinado local, sendo considerados “vadios” “descompromissados” e “desordeiros”.

Entretanto, a carnavalização exposta nos cordéis de Leandro, evidência que esses indivíduos não aceitaram simplesmente serem vítimas da situação de injustiça a qual estavam submetidos. Os personagens negros, que atuam nos poemas, não se posicionam de forma conivente com os insultos que lhe são dirigidos nas pelejas. Não há dúvidas, de que esse mecanismo literário de inversão dos valores presentes, nos poemas deste autor - em que se abolem as hierarquias, leis, ideologias, restrições padrões determinantes da ordem social do período -, podem nos dar margens para a percepção de uma realidade de miséria e exclusão social, mas sem dúvida, fica também a perspectiva de que esses grupos raciais construía formas de resistência e crítica a essa realidade, o que reafirma seu papel atuante no processo de conquistas político-sociais que tem seu marco da década de 1970, com o fortalecimento do Movimento Negro Unificado.

Fazer uma análise das obras de Leandro Gomes de Barros, com intuito de discutir o processo de modernização brasileira e, junto a ele a exclusão dos “grupos perigoso” do mesmo, não foi tarefa fácil. Trata-se de uma história que

traz consigo heranças e seqüelas oriundas do escravismo colonial, onde requer que se lide com inúmeras complexidades, das quais, naturaliza-se o preconceito, a discriminação, o racismo vivido pelos esses grupos nos dias atuais. A análise dessa história, naturalmente, não é de responsabilidade exclusiva dos historiadores ou cientistas sociais, mas também dos governantes e políticos do presente, que têm *a seu cargo importante tarefa de administrar um legado de problemas sociais que tiveram sua origem na História, mas que se estendem até o presente a forma de novas desigualdades sócias* (BARROS, 2009, p. 217).

Refletir sobre o assunto é de algum modo oferecer contribuições para a construção de uma sociedade mais justa e menos desigual. A ideia de que um dia se concebeu a existência de raças dentro da espécie humana provavelmente parecerá estranha e primitiva em um futuro no qual se tenha realizado algo bem mais próximo da justiça social. Já que no aspecto mais irreduzível o que existe é uma só raça: a raça humana.

Para chegar lá, será preciso talvez lidar com duas formas de pensar, sem que uma afete os campos da ação da outra. Primeiro: resistir a uma cena de preconceito, punindo-se com justiça aqueles que exercem indevidamente uma violência simbólica ou uma discriminação social/racial, tal como naquela cena apresentada na introdução da demensão que se referia ao racismo sofrido por uma criança de nove anos na escola. A segunda: organizar associações e movimentos para lutar contra esta e outras discriminações sociais/raciais, e para concretizar programas de ações com intuito a combater e dissolver desigualdades socioculturais em nível mais estruturante.

Infelizmente, ainda vivenciamos determinados casos de racismos em nossa sociedade, mesmo que estes se apresentam, muitas vezes, de forma velada – como a tal professora apontada na nossa história, que diz não ser racista. Convivemos hoje com discursos que narram a disparidade entre brancos e negros como sendo apenas de ordem econômica, deixando de lado a problemática racial a partir do discurso de uma “democracia racial” existente no país. O racismo se constrói juntamente com a noção de raça, mas, é pior, porque o racismo pode sobreviver à dissolução científica da noção de raça. Este é um dos paradoxos das sociedades contemporâneas. Como enfrentá-lo? Não há certamente uma resposta única.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Márcia Azevedo. *Cordel Português/Folhetos Nordestinos: confrontos. Um estudo comparativo*. [Tese de doutorado]. Campinas: UNICAMP, 1993.
- _____. *História de Cordéis e Folhetos*. Campinas/SP: Mercado de Letras: Associação de Leitura do Brasil, 1999.
- ALVAREZ, Marcos César. *Controle social: notas em torno de uma noção polêmica*. **São Paulo Perspec.**, São Paulo, v. 18, n. 1, Mar. 2004 .
- ALBUQUERQUE, Maria Elesabeth Baltar carneiro. *Literatura popular de cordel: dos ciclos temáticos à classificação bibliográfica*: Universidade Federal da Paraíba. [Tese de Doutorado] João Pessoa, 2011.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FNJ, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.
- AMORIM FILHO & SERRA, R.V. (Org) *Evolução e perspectivas do papel das cidades médias no planejamento urbano e regional*. In: ALMEIDA, T; SERRA, R. (Org.). *Cidades médias brasileiras*. Rio de Janeiro: Ipea, 2001.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. [1ª repressão] São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARRAIS, Raimundo Pereira Alencar. Recife, Culturas e Confrontos: As camadas urbanas na Campanha Salvacionista de 1911. Natal: EDUFRN, Editora da FRN, 998.
- ARENDT, Hannah. *Origem do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- BARROS, José D'Assunção. *A Construção Social da Cor: Diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: VOZES, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BESSE, Susan K. *Modernizando a Desigualdade: reestrutura da ideologia de gênero no Brasil 1914-1940* (Tradução de Lólio de Oliveira). São Paulo: Edusp, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.
- BOLLÈME, Geneviève. *O povo por escrito*. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes: 1988.
- BONFIM, João Bosco Bezerra. *O gênero do Cordel sob a perspectiva crítica do discurso*. [Tese de doutorado]. Brasília: Universidade Federal de Brasília, 1999.

BORGES, Valdeci Resende. *In: História e Literatura: Algumas considerações: Revista da Teoria da História*. Ano I, Nº 03. ISSN: 2175-5892.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos*. São Paulo: Campanha das Letras, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas: introdução, organização e seleção Sergio Melice*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. CHARTIER, Roger. *A leitura: uma prática cultural*. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

BRAGA, Gabriela Ferreira. *Entre o Fanatismo e a Utopia: A Trajetória de Antônio Conselheiro e do Beato Zé Lourenço na Literatura de Cordel*. [Dissertação de mestrado]. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

BRETAS, Marcos Luiz. *A guerra nas ruas: o povo e a polícia na Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____, Marcos Luiz. *Ordem na cidade. O exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro: 1907-1930*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CASTRO, Josué. *Geografia da fome: o dilema brasileiro – pão ou aço*. ed. 14. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CANDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade: Estudos de Teorias e História Literária*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CARVALHO, José Murilo . *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A formação das almas. O imaginário da república no Brasil* ., São Paulo : Companhia das Letras. 1990.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Vaqueiros e Cantadores: Antropologia do Folclore e poética do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco*. Porto Alegre: Globo, 1939.

_____. *Coisas que o povo diz*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Global, 2009.

CERTEAU, Michel. *A beleza do morto*. In: CERTEAU, Michel; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques. *A cultura popular*. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. *A Inversão do cotidiano: 1 artes de fazer*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

COSTA, F. A. Pereira. *Vocabulário Pernambucano*. 2ª Ed. Recife: Secretária de Educação e Cultura, 1976

CHAERTIER, Roger. *A força das representações*. Chapeco, SC: Argos, 2011.

_____. *Autoria e história cultural da ciência*. Rio de Janeiro: Beco de Azougue, 2012.

_____. *A Força das representações: História e ficção*. Chapecó: ABEU, 2011.

_____. In: “*Cultura Popular*”: *revistando um conceito historiográfico*. **Estudo Histórico**, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, 1995. p. 179 – 192.

_____. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.

_____. *A leitura: uma prática cultural*. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

_____. *Cultura Escrita, Literatura e História*: Art Med. São Paulo, 2001.

_____. *Debate*. In: *Literatura e História*. Conferência proferida por Roger Chartier, em 5 de novembro de 1999.

_____. *A História ou a Literatura do tempo*: Ed Autentica. Belo Horizonte, 2009.

CAVALCANTI, Carlos Bezerra. *O Recife e suas ruas: se essas ruas fossem minhas*, Recife: IAHGP, 2010.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 107

_____, Sidney. *Trabalho, lar e botequim*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

DOMINGOS, Petrônio. IN: *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica*. **História (São Paulo)** v.30, n.2, p. 401-419, ago/dez 2011 ISSN 1980-4369.

_____. *Uma História não contada: negro, racismo, e branqueamento em São Paulo na pós-abolição*. São Paulo: SENAC, 2004.

FARGE, Arlette. *Na porta de entrada. O sabor do arquivo*. São Paulo: Edusp, 2009.

FERNANDES, Florestan. *A integração do Negro na Sociedade de Classe*. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 1978

FOUCAULT, MICHEL. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed Loyola, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

GINZBURG, Carlos. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um Moleiro perseguido pela a inquisição*. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

GUIMARÃES, Aissa Afonso. *A estética implausível da modernização do Brasil*: **Revista Humana**. ISSN 1808-6500. 2010.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. *Preconceito Racial: Modos, Temas e tempo*: Cortez. São Paulo, 2008.

HENDELMANN, HEINR. *Gerchichte Vou Brasilien. Berlim*, 1860. DISPONIVEL EM: <http://books.google.com.br/books>.

HALLEWELL Laurence. *O Livro no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

HOBBSBWM, Eric. *Nação e Nacionalismo desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

LE GOFF, Jacques. *Documento/monumento*. In: *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1996.

LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. “*Jurema Sagrada: uma religião que cura, consola e diverte*”. In: *Traduções e Traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

LUYTEN, Joseph Maria. *A Notícia na Literatura de Cordel*. São Paulo: Estação Liberdade, 1992..

MUNIZ, Durval. *Teorias e Políticas da cultura: visão multidisciplinares*: EDUFBA. Salvador, 2007.

MEDEIROS, IRANI. (Org.) *Leandro Gomes de Barros no Reino da Poesia Sertaneja*. São Pessoa: Editora universitária, 2002.

MENESES, Maria Paula. *Mundos locais, mundos globais? Desafios para outras leituras da diversidade do Sul*. Porto: Campo das Letras, 2008.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro: Àtica*. São Paulo, 1988.

MUNANGA, Kabegele. In: *POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA EM BENEFÍCIO DA POPULAÇÃO NEGRA NO BRASIL: UM PONTO DE VISTA EM DEFESA DE COTAS*. São Paulo: **Sociedade e Cultura**, v. 4, n. 2, 2001, p. 31-43.

NASCIMENTO, M. L - *As representações de tia Marcelina: uma luta entre classificações*. In: Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna Fernandes, Rachel Rocha de Almeida Barros. (Org.). *KuléKulé - Religiões Afro-Brasileiras*. 1ª ed. Maceió: EDUFAL, 2008,

NOVAIS, Fernando & SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.) *Nem Pretos Nem Brancos, Muito pelo contrário: Cor e Raça na Intimidade*. In: *História da Vida Privada no Brasil*. (6ª reimpressão) São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Pp186-187.

OLIVEIRA, Carlos Jorge Dantas. *A Formação Literatura do cordel brasileiro*. [Tese e Doutorado] Santiago de Compostela: Universidade de Santiago Compostela. 2012.

PAIM, Antônio. *A Escola de Recife: Estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*. Vol. 5. São Paulo: UEL, 2007.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira*. São Paulo: Alfa-omega, 1976.

PEREIRA SOARES, Mozart. *O Positivismo no Brasil: 200 anos de Augusto Comte*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Exu de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. **REVISTA USP**, São Paulo, n.50, p. 20-93, junho/agosto 2001.

RAMOS, Graciliano. *Viventes das Alagoas: quadros e costumes do Nordeste*. 4 ed. São Paulo: Martins, 1972

RAFAEL, Ulisses N. *Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912*. [Tese de Doutorado] Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.2004.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de. *O Processo Político na Primeira República e o liberalismo oligárquico*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

REIS, José Carlos. In: *Capistrano de Abreu (1907). O surgimento de um povo: O povo brasileiro*. Revista de História: FFLCH-USP. 1998.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *As Raças Humanas e a responsabilidade Penal no Brasil*: Guanabara. 1894.

_____. *Os Africanos No Brasil*. (1933) Reeditado: Centro pesquisa sociais. Rio de Janeiro 2010.

ROTTAVA, Lúcia. *A perspectiva dialógica na construção de sentidos em literatura e na escrita*. **Linguagem & Ensino**, Vol. 2, No. 2, 1999. pp.145-160.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SILVA, Edivania Alexandre. “O Mundo está às avessas”: *relações, tensões e enfrentamentos religiosos nos folhetos de Leandro Gomes de Barros – Recife (1900-1920)*. [Dissertação de mestrado: Faculdade de filosofia e Ciências Humanas- UFBA. Salvador, 2007.

SILVA, Gian Carlos. *Um só corpo, uma só carne: Casamento, Cotidiano e Mestiçagem no Recife Colonial (1790-1800)*. Maceió: EDUFAL, 1914.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro e cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

SANTOS, Irinéia Maria Franco. *O Axé nunca se quebra: transformações históricas em religiões afro-brasileiras. São Paulo e Maceió (1970-2000)*. Maceió: EDUFAL, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THEODORO, Mario(org.) *As Políticas Públicas e a Desigualdade Racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. 1ª ed. Brasília: Ipea, 2008.

ZUNTHOR, Paul. *Escritura e nomadismo*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

APÊNDICES

Cordéis de Leandro Gomes de Barros, que compõem o acervo digital da Fundação Rui Barbosa, localizada no Rio de Janeiro.

I. Poemas que se situam entre 1989-1909

1. A Mulher roubada. Nº classificação FCRB: LC 6077. Data: 1907.
2. Suspyro de um sertanejo. Nº classificação FCRB: LC 7041. Data: Provavelmente entre 1907 e 1908.
3. Peleja de Manuel Riachão com o diabo. Nº Localização:LC7021. Data 1989? A Cidade de Recife. Nº classificação FCRB: LC 6098. Data: provavelmente entre 1908.
4. As miserias da época. Nº classificação FCRB: LC 7020. Data: provavelmente entre 1906 à 1910.

II. Poemas que se situam entre 1910-1912

1. O diabo confessando um nova seita. Nº classificação FCRB: LC 6078. Data: provavelmente entre 1910 e 1912.
2. A festa do mercado do Recife – homenagem a Dantas Barreto. Nº classificação FCRB: LC 6072. Data: Entre 1910-1912.
3. O Diabo Confessando uma nova seita. Nº Local: S.L. Data 19??. Nota da pesquisa: Assinatura de Riacho Aleixo. A data d folheto se situa entre 1910 e 1912, visto o endereço que consiste na capa: rua do alecrim 38 – E.

III. Poemas situados entre 1913-1918

2. Lamentações do Joazeiro. Nº classificação FCRB: LC 6044. Data: Provavelmente entre 1913 e 1914.
3. 4. O governo e a lagarta contra o fumo. Nº classificação FCRB: LC 6054. Data: 1917.
4. Padre nosso do imposto. Nº classificação FCRB: LC 7038. Data: Provavelmente entre 1915 e 1916.
5. Doutores de 60. Nº classificação FCRB: LC 6041. Data: Entre 1913-1914, visto o endereço citado na capa: Rua do Alecrim 34.
6. Segundo debate de Riachão com o diabo fingindo um homem chamado Munbança. Nº Localização: LC7037. Data 1917.
7. O diabo na nova ceita. Nº Localização: LC6079. Data: 19?? Nota da Pesquisa: Folheto incompleto: faltam as páginas 3 a 6. A data de publicação se situa entre 1913 e 1914, considera-se o endereço na capa: Rua do Alecris, 34.
8. Peleja de Romano e Ignácio. Nº Localização: LC475. Data 19?? Nota da Pesquisa: Folheto incompleto falta as páginas 7 a 10.

IV - Revista e Jornais que datam de 1900 à 1920. Disponível na fundação Joaquim Nabuco. Acervo digital.

Jornal Diário de Pernambuco;

Jornal do Commercio;

Jornal de Recife,

Revista Pernambucana;

Revista Polyantho;

Revista *Heliopolis*.

V - Revistas Disponíveis na Universidade Federal de São Paulo. Acervo digital.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto*, natural da Provincia de Goyaz. Na Typographia de Silva, 1892.

ROMERO, Silvio. *Doutrina Contra Doutrina: o evolucionismo e positivismo na república do Brasil*. 1ª série: J. R. Nunes. 1894, Rio de Janeiro. DISPONIVEL NO ACERVO DA UFSP DIGITAL.

_____. *Provocações e Debates: Contribuição para o estudo do Brasil*: Chardron. Porto, 1910. DISPONIVEL NO ACERVO DA UFSP DIGITAL.

_____. *Ethonografia Brasileira*: Alves e Cia. CÒDIGO PENAL, 1890.