



RELIGIOSIDADE E MORALIDADE NOS FOLHETOS DE LEANDRO GOMES DE BARROS (1900-1920)

RELIGIOSITY AND MORALITY IN THE PAMPHLETS OF LEANDRO GOMES DE BARROS (1900-1920)

Erasmo Peixoto de Lacerda*

Rede Estadual de Ensino de Mato Grosso do Sul

 <https://orcid.org/0000-0002-5461-9816>
erasmopeixoto@hotmail.com

RESUMO: A religiosidade nos folhetos de Leandro Gomes de Barros (1900-1920) configura-se como um “catolicismo vivido”, híbrido e prático. Ele estrutura uma cosmovisão mágico-religiosa, estabelece um código moral baseado em valores como honra e hospitalidade, e serve para crítica social e demarcação identitária. Leandro atua como mediador cultural ativo, recodificando, a partir de uma “comunidade de espíritos”, a sensibilidade religiosa do Nordeste da Primeira República.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade popular, literatura de cordel, Leandro Gomes de Barros.

ABSTRACT: The religiosity in Leandro Gomes de Barros's pamphlets (1900-1920) constitutes a hybrid and practical “lived Catholicism”. It structures a magico-religious worldview, establishes a moral code based on values like honor and hospitality, and serves for social criticism and identity demarcation. Leandro acts as an active cultural mediator, recoding, from a “community of spirits”, the religious sensibility of the Northeast during the First Brazilian Republic.

KEYWORDS: Popular religiosity, cordel literature, Leandro Gomes de Barros.

* Doutorado em História pela Universidade Federal da Grande Dourados. Atualmente é professor da Rede Estadual de Ensino de Mato Grosso do Sul e professor do Ensino Médio na Fundação Educacional de Coxim.

Desde os primórdios de sua sistematização editorial no final do século XIX, a literatura de cordel consolidou-se como um dos mais expressivos repositórios da cultura popular brasileira, configurando-se não apenas como manifestação artística, mas como um denso registro das sensibilidades, conflitos e visões de mundo de amplos setores da sociedade. No interior desse rico universo, a produção do poeta paraibano Leandro Gomes de Barros (1865-1918) destaca-se tanto pela pioneira profissionalização do ofício quanto pela amplitude temática e profundidade com que abordou as questões de seu tempo.

Leandro Gomes de Barros nasceu em 19 de novembro de 1865, no município de Pombal, Paraíba, na Fazenda Melância. Aos nove anos, em decorrência da morte do pai, mudou-se com a mãe para Vila do Teixeira-PB, passando a morar com seu tio materno, Padre Vicente Xavier de Faria, que se tornou seu tutor. Foi nesse ambiente que o poeta teve acesso à educação formal – fato raro em uma região em que, segundo dados do período, os índices de analfabetismo alcançavam patamares elevadíssimos. A Vila do Teixeira, na década de 1870, era um local de significativa importância para a poesia popular, agrupando nomes como Ignácio da Catingueira e Romano da Mãe d'Água, o que certamente influenciou sua formação poética. Por volta de 1890, transferiu-se para Vitória de Santo Antão, Pernambuco, aproximando-se gradativamente do Recife. Em 1892, casou-se com Venustiniana Eulália Aleixo, com quem teve quatro filhos: Rachel, Erodildes (Didi), Julieta e Esaú Eloy.

Mudou-se definitivamente para Recife por volta de 1907, após residir em Jaboatão. A capital pernambucana vivia, no início do século XX, intensas transformações: sua população saltou de cerca de 100 mil habitantes em 1872 para 200 mil em 1910, pressionada pelo êxodo rural decorrente da modernização da lavoura canavieira e das recorrentes secas que assolavam o sertão (ARRAIS, 1998). A cidade que recebeu o poeta era marcada por profundas contradições: ao lado de um projeto político de modernização conservadora e higienizante, de inspiração eurocêntrica, expandiam-se mocambos e pensões insalubres nas áreas periféricas, nas quais se concentravam os migrantes recém-chegados (BORTOLUCI, 2008; PIRES; RAMOS, 2009).

Foi precisamente nessas regiões que Leandro Gomes de Barros fixou residência, sempre em casas simples de aluguel, compartilhando com seus vizinhos os problemas urbanos como falta de saneamento, altos impostos e precariedade de iluminação. Sua

poesia, portanto, não era produzida de um lugar social privilegiado, mas do próprio chão da experiência popular que ele retratava.

Apesar de ter sido o primeiro poeta a viver exclusivamente de sua arte, sua condição financeira era modesta. Em folhetos como *O cometa* (1910), o próprio poeta narra as dificuldades cotidianas: ao chegar em casa após viagens de trabalho, encontrava a mulher "trombuda" e o fogão apagado, sem dinheiro para comprar fiado. Sua trajetória profissional, no entanto, foi marcada por notável capacidade empreendedora: articulou uma rede de distribuição que alcançava estados como Ceará, Maranhão, Pará e Amazonas, com revendedores autorizados em diversas localidades; utilizou diferentes tipografias recifenses nos momentos ociosos; e chegou a adquirir um prelo manual para imprimir seus próprios folhetos. Faleceu em 4 de março de 1918, aos 52 anos (apud MENDES, 2009, p. 63).

Dentre os múltiplos eixos que perpassam sua vasta obra – que, segundo Câmara Cascudo, pode ter alcançado a marca de mil folhetos (apud MENDES, 2009, p. 63) –, a religiosidade emerge como um elemento estruturante e onipresente, um verdadeiro eixo vertebral que organiza narrativas, orienta juízos morais e oferece um quadro interpretativo para a realidade.

Este artigo tem como objeto central justamente essa tessitura religiosa presente nos folhetos de Leandro, publicados predominantemente em Recife entre 1900 e 1920, entendendo-a não como um apêndice devocional, mas como um componente fundamental da “comunidade de espíritos” (PERELMAN, 2005) que ligava o poeta ao seu público – um conjunto de acordos prévios e códigos compartilhados que permitiam a comunicação e davam inteligibilidade e sentido ao mundo vivido. A análise que se segue rejeita, portanto, a noção simplificadora do poeta como mero “porta-voz do povo”, propondo em seu lugar vê-lo como um autor em diálogo ativo com seu público, recodificando criativamente os elementos de uma cultura comum."

Para compreender essa expressão religiosa, é imperativo situá-la em seu contexto histórico específico. A Recife que recebeu Leandro Gomes de Barros por volta de 1907 era uma cidade em intensa e contraditória transformação. A capital pernambucana vivenciava um acelerado crescimento populacional, saltando de aproximadamente 100 mil habitantes em 1872 para 200 mil em 1910, pressionada por um massivo êxodo rural decorrente da modernização da lavoura canavieira e das recorrentes secas que assolavam o sertão (ARRAIS, 1998).

Esse crescimento, no entanto, não se traduzia em bem-estar generalizado; pelo contrário, acentuava problemas urbanos crônicos: a expansão de mocambos e pensões insalubres, a mendicância, o abandono de menores e a precariedade sanitária tornavam-se cada vez mais visíveis. Paralelamente a esse processo, um projeto político de modernização conservadora e higienizante, de inspiração eurocêntrica, buscava transformar a cidade à imagem de um ideal civilizatório, muitas vezes à custa da expulsão das camadas populares para as periferias (BORTOLUCI, 2008; PIRES; RAMOS, 2009).

É nesse caldo social complexo, de tradição sertaneja reconfigurada no espaço urbano e de tensões entre projetos modernizadores e práticas culturais arraigadas, que a produção de Leandro Gomes de Barros floresce. Seu público, formado por muitos desses migrantes, trabalhadores urbanos e populações periféricas, trazia consigo um universo mental fortemente marcado pelo que a historiografia convencionou chamar de catolicismo popular – uma religiosidade que, nas palavras de Laura de Mello e Souza (2005), já se revelava pluri-cultural e sincrética desde os tempos coloniais, amalgamando componentes da ortodoxia católica, reminiscências de magias europeias, influências africanas e indígenas.

Partindo desse contexto, a tese central que orienta este artigo é a de que a religiosidade nos folhetos de Leandro Gomes de Barros não pode ser reduzida a uma mera reprodução ou tradução do dogma católico oficial. Antes, ela se apresenta como uma expressão cultural híbrida e criativa, um “catolicismo vivido” que cumpre funções sociais e cognitivas fundamentais para seu público. Em primeiro lugar, ela organiza uma cosmovisão, uma maneira específica de interpretar a origem, a estrutura e o destino do mundo e da vida humana. Em segundo, ela estabelece e reforça um código moral prático, pautado mais em valores como honestidade, hospitalidade e defesa dos fracos do que na observância estrita de preceitos litúrgicos. Em terceiro, serve como instrumento de crítica social e religiosa, permitindo ao poeta questionar desde a conduta do clero católico até a presença de outras confissões religiosas, como os protestantes.

Ao perseguir esse objetivo, este artigo inscreve-se no campo da História das Sensibilidades, buscando acessar, através de uma fonte literária popular, o complexo de emoções, valores morais e esquemas de percepção do mundo – como o medo, a devoção, a honra, a indignação e uma familiaridade cotidiana com o sobrenatural – que organizavam a experiência religiosa de amplos setores sociais no Nordeste das primeiras décadas do século XX.

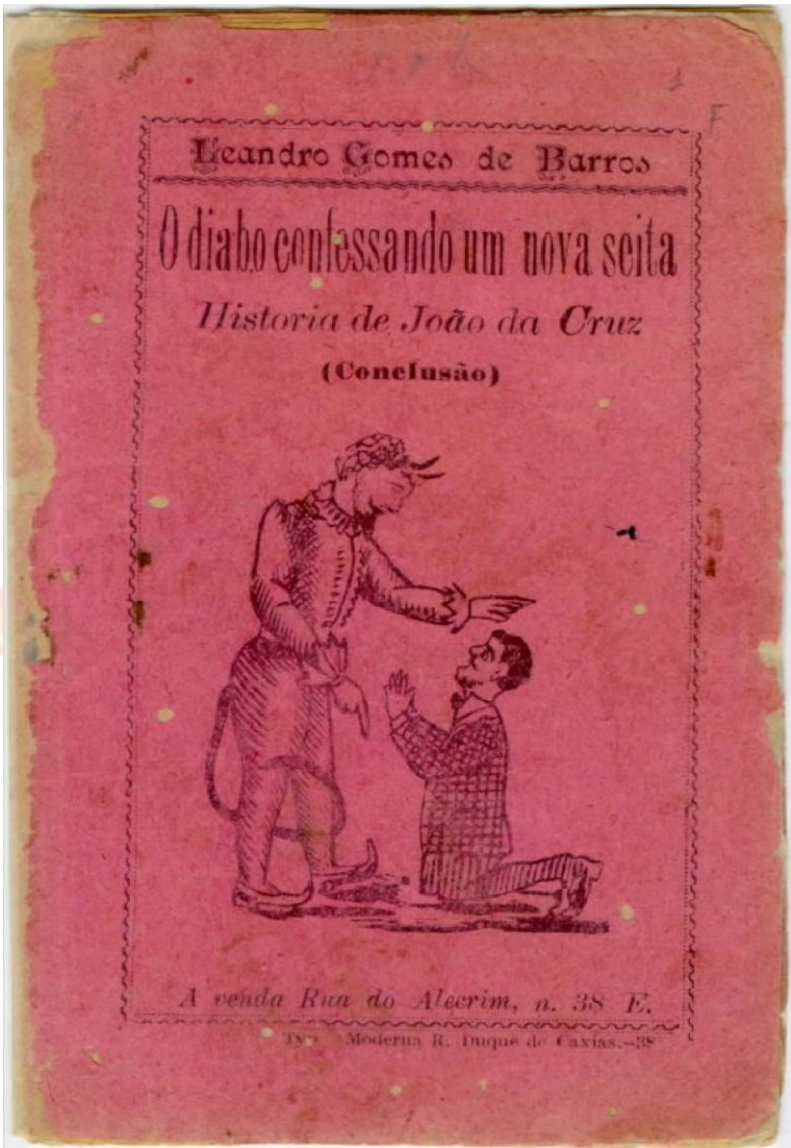
Metodologicamente, este trabalho se ancora na análise de um conjunto de folhetos de Leandro Gomes de Barros com temática religiosa ou de forte conteúdo moral, publicados no recorte temporal entre 1900 e 1920. A opção por esse recorte não é aleatória: ele compreende o período de maturidade criativa e consolidação editorial do poeta, iniciado pouco antes de sua mudança definitiva para Recife e estendendo-se até sua morte.

Para desenvolver essa argumentação, o artigo analisa um conjunto de 29 folhetos de Leandro Gomes de Barros publicados entre 1906 e 1919, com ênfase nos 25 produzidos em Recife entre 1907 e 1918. A opção por esse recorte temporal justifica-se por compreender o período de maturidade criativa e consolidação editorial do poeta. A seleção dos folhetos obedeceu a um critério temático específico: foram privilegiadas as narrativas que apresentam elementos de religiosidade, entendendo-a como um importante ponto de contato entre autor e público e como via privilegiada para acessar a cultura compartilhada que fundamentava essa relação. Os folhetos analisados encontram-se disponíveis nos acervos digitais da Fundação Casa de Rui Barbosa e do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular¹, instituições que vêm se dedicando à preservação e divulgação desse patrimônio cultural.

A título de exemplificação, tomemos o folheto *O Diabo confessando um nova-seita*, publicado por Leandro Gomes de Barros provavelmente entre 1910 e 1912, atualmente preservado no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa. Seguindo o padrão editorial característico do gênero, o exemplar apresenta o formato de aproximadamente 16 cm x 11 cm, com as estrofes distribuídas em blocos de três a cinco versos por página.

¹ Os arquivos estão disponíveis em sítios digitais, a saber: Fundação Casa de Rui Barbosa, no endereço eletrônico <http://cordel.casaruibarbosa.gov.br/acervo.html> e no Cordelteca do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, em https://antigo.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=65.

Figura 1. Capa do folheto *O Diabo confessando um nova-seita*, do poeta Leandro Gomes de Barros, publicado entre 1910 e 1912



A capa, apresentada na Imagem 1, traz o título e a identificação autoral “Por Leandro Gomes de Barros”, prática sistemática do poeta para afirmar sua autoria junto ao público. O folheto integra o corpus documental desta pesquisa, todas disponibilizadas nos acervos digitais da Fundação Casa de Rui Barbosa e do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

A análise seguirá a perspectiva da história cultural, atenta tanto ao conteúdo narrativo dos textos quanto à sua materialidade, entendendo os folhetos como objetos que constroem sentido em sua dupla dimensão de artefato literário e produto editorial (CHARTIER, 1990), buscando capturar, através dessa dupla dimensão, as sensibilidades religiosas que ali se expressam e se modelam. Os folhetos de Leandro Gomes de Barros, em sua materialidade específica, apresentavam formato padronizado (aproximadamente 16 cm x 11 cm), número variável de páginas (entre 8 e 64), capa com título e identificação do autor, e, a partir de 1913, passaram a incluir a fotografia do poeta como mecanismo de autenticação. A interpretação dessas fontes será constantemente cruzada com aportes da historiografia sobre religiosidade popular, cultura do cordel e história social do Nordeste, buscando evitar tanto a análise internalista do texto quanto sua instrumentalização para teses preconcebidas.

A compreensão do poeta como um “autor em diálogo” – superando a noção limitante de “porta-voz do povo” –, fundamentada na noção de “comunidade de espíritos” de Perelman (2005) e na concepção da literatura como sistema de comunicação de Candido (2000), servirá como chave para interpretar essa religiosidade não como um dado abstrato, mas como o núcleo de um pacto de inteligibilidade entre criador e receptores.

Para contextualizar adequadamente essa produção, é imperativo compreender o universo religioso que a cercava. O público de Leandro Gomes de Barros – formado por migrantes, trabalhadores urbanos e populações periféricas – trazia consigo um universo mental fortemente marcado pelo que Laura de Mello e Souza (2005) identifica como uma religiosidade pluri-cultural e sincrética, que amalgamava componentes da ortodoxia católica, reminiscências de magias europeias e influências africanas e indígenas. Esse “catolicismo vivido” constituía a base cultural sobre a qual o poeta edificava suas narrativas e com a qual dialogava permanentemente.

Para desenvolver essa argumentação, o artigo está organizado em três seções principais, seguidas das considerações finais. A primeira seção, “O panteão popular: Deus, Diabo, santos e a santificação do cotidiano”, mapeia o universo sobrenatural construído por Leandro Gomes de Barros, destacando a hierarquia e a presença de suas figuras centrais. A segunda, “Crítica, ortodoxia e heterodoxia: a religião em disputa”, analisa a função crítica dessa religiosidade, voltada tanto para o “outro” religioso quanto para os desvios no interior do próprio catolicismo. A terceira seção, “Entre o real e o fantástico: uma cosmovisão mágico-religiosa”, explora a estrutura narrativa que funde o

cotidiano e o sobrenatural, revelando uma visão de mundo específica. Ao fim, busca-se sintetizar o argumento, reafirmando a religiosidade nos cordéis de Leandro Gomes de Barros como uma expressão central da cultura compartilhada de seu tempo, fonte indispensável para a compreensão da cultura e das experiências do viver religioso no Brasil das primeiras décadas do século XX.

O PANTEÃO POPULAR: DEUS, DIABO, SANTOS E A SANTIFICAÇÃO DO COTIDIANO

A religiosidade que emana dos folhetos de Leandro Gomes de Barros constrói um panteão singular, uma cartografia do sobrenatural cujos contornos revelam menos sobre dogmas eclesiais e mais sobre as urgências, os medos e as estratégias de sentido de seu público. Este universo narrativo opera por uma lógica de proximidade e funcionalidade, em que o valor de uma figura sagrada é medido por sua capacidade de intervir, explicar ou consolar o cotidiano.

Nele, observa-se um curioso rearranjo hierárquico: figuras centrais da ortodoxia católica ocupam um plano distante, enquanto entidades do imaginário popular – e uma santidade de fabricação recente – ganham presença visceral e protagonismo narrativo. Analisar esse panteão é, portanto, desvelar a própria estrutura da cosmovisão compartilhada entre poeta e leitores, uma visão de mundo em que o sagrado se mede pela sua ressonância no chão áspero da existência.

Uma das constatações mais reveladoras dessa análise é a quase ausência de Cristo como personagem ativo. Como observa Carlos Ribeiro Caldas Filho, há uma “notável reticência cristológica” (2005, p. 74) na obra de Leandro Gomes de Barros. Dentre os vinte e nove folhetos analisados com temática religiosa, apenas um, *Os martyrios de Christo*, publicado por volta de 1906, dedica-se integralmente a narrar sua paixão e morte, seguindo um tom mais de crônica dolorosa dos suplícios do que de reflexão teológica:

Com pancadas o tratavam
Naquelle paiz judaico
Na cara lhe cuspiam
E depois diziam: é falso. (BARROS, 1906)

Se neste há um tom de crônica dolorosa dos suplícios, em outros momentos, Cristo aparece como referência distante, um símbolo do sofrimento resignado a ser emulado, como na longa narrativa *Os sofrimentos de Alzira*, em que a protagonista

aceita suas agruras “com a paciência de Christo”. Essa ausência relativa é significativa. Ela sugere que, para o universo cultural de Leandro Gomes de Barros e seu público, a figura do Salvador pertencia a um plano elevado e fundador, cujo sacrifício era um dado histórico-teológico, mas cuja ação direta e intercessora no turbilhão dos problemas diários parecia menos imediata ou inteligível.

Deus Pai, por sua vez, é frequentemente invocado como o criador majestoso e distante, o arquiteto da ordem natural, como em *História de João da Cruz* (1917), em que a perfeição do casco do jabuti ou a fidelidade dos peixes ao seu habitat servem como “provas” de sua existência:

Quem duvidar do creador
Olhe para o firmamento
Veja o mar e seu furor
O sol nascer e seu aumento
O vento em sua carreira
Sem ter freio nem empreira. (BARROS, 1917)

Trata-se de um deus testemunhado pela harmonia cósmica, mas cuja ação direta na trama humana é raramente dramatizada. Em nítido e poderoso contraste, a figura do Diabo é onipresente, materializada e operante. Ele não é uma abstração teológica, mas um personagem de carne, osso e chifres, que habita o mesmo espaço social que seus leitores. Em aproximadamente quarenta e dois por cento dos folhetos analisados, Satanás ou seus emissários são protagonistas ou antagonistas centrais.

Sua descrição física, recorrente e grotesca, funde o humano e o animalesco, criando uma imagem ao mesmo tempo aterradora e ridícula, como na vívida caracterização de O Diabo confessando um nova-seita:

O negro, era um negro alto,
O corpo um tanto envergado;
Um chifre no meio da testa,
O nariz todo furado,
Um olho muito amarello,
O outro bem encarnado.

Tinha de morcego as azas,
As unhas de gavião,
As presas de cascavel
Os pé de um avião,
A bôcca representava,
Um enorme socavão. (BARROS, 1910-1912)

Essa caracterização não serve apenas ao efeito cômico ou grotesco; ela corporifica o mal, tornando-o reconhecível e, portanto, enfrentável. A materialização do

Diabo cumpre uma função cognitiva crucial: ele se torna o princípio explicativo personalizado para o infortúnio e a desordem. Como registra o folclorista Gustavo Barroso (1949, p. 430), interpretando a cultura popular de seu tempo, o protestantismo era percebido entre os sertanejos como uma “obra demoníaca”. A obra de Leandro não apenas reflete, mas ativa e dramatiza essa percepção, transformando-a em narrativa e, assim, participando da construção desse próprio sentimento.

Ao narrar suas derrotas em pelejas verbais ou suas frustrações diante de humanos astutos, o poeta realiza um duplo movimento. Em *Discussão do autor com uma velha do Sergipe*, a vitória feminina sobre o demônio é celebrada:

A velha era tão sabida
Que o Diabo se admirou,
E disse: nesta porfia
Perco a pena que pegou,
Mulher quando quer brigar
Qualquer homem se encrenca. (BARROS, s.d.)

O Diabo de Leandro é, portanto, um vizinho perigoso, mas frequentemente patético, cuja proximidade serve paradoxalmente para afirmar a resiliência e a astúcia do mundo que ele tenta corromper. A recorrência e a forma dessa representação demoníaca não eram arbitrárias; elas funcionavam como um código compartilhado dentro da comunidade de espíritos. A materialização grotesca do Diabo tornava inteligível e até administrável a origem do mal e do infortúnio, permitindo ao poeta e a seu público nomear, enfrentar e, por vezes, ridicularizar a fonte de seus sofrimentos. Nesse panteão reorganizado, a posição de maior destaque e devoção é ocupada por uma figura de santidade encarnada e contemporânea: Padre Cícero Romão Batista.

Nos folhetos de Leandro Gomes de Barros, o “Padrinho Cícero” do Juazeiro do Norte transcende em absoluto a condição de simples sacerdote para se tornar um “santo vivo”. A análise dos folhetos que tratam da Sedição de Juazeiro, conflito que aconteceu nesta cidade em 1914, revela a complexidade e a maleabilidade dessa construção hagiográfica. Longe de uma adulação cega, a posição de Leandro Gomes de Barros flutua conforme os acontecimentos políticos.

Em *O princípio das Cousas*, publicado no calor do conflito, o poeta lança uma crítica amarga, expondo o custo humano da guerra entre oligarquias:

Assim fazem os homens grandes
Com o pessoal pequeno
Diz: mate esquarteje esfolle
Façam tudo que eu ordeno

Eu não vou porque não posso
Apanhar sol nem sereno.

Pobre vai como soldado
rico como official
Se mata um homem do povo
Não vale nem um vintém
Se morre um rico na guerra
Faz-se um enterro de cem. (BARROS, 1913-1914)

Contudo, à medida que a revolta se encaminha para a vitória dos revoltosos, o tom se transforma radicalmente. Em *Festas do Juazeiro no vencimento da Guerra*, a narrativa se converte em um hino triunfal:

Padre Cicero Romão
É o bom velho pastor
Foi elle quem deu a guerra
Defensor da verdade
Foi elle quem deu a guerra
Abriu as portas da liberdade. (BARROS, 1913-1914)

Essa flutuação não é sinal de incoerência, mas de uma religiosidade situada e política: o santo é valorizado em sua eficácia. Sua santidade é atestada precisamente por sua capacidade de proteger, liderar e vencer em defesa de sua gente. Para além dessas três figuras centrais, o imaginário dos folhetos reserva um espaço para santos e anjos do cânone católico, porém quase sempre em papéis coadjuvantes ou como referências culturais.

Os santos tradicionais aparecem como recursos simbólicos acionáveis em situações-limite. A Virgem Maria, por exemplo, não é personagem ativa, mas uma invocação-poder contra o mal. Em *O Diabo confessando um nova-seita*, a mera menção de seu nome provoca irritação no demônio:

E disse: ó meu padrastrinho
Uma vez fiquei doente
Chamei pela Conceição
Que está lá no firmamento...
O negro disse: cala a boca
Isso me dá aperriamento. (BARROS, 1910-1912)

São José é evocado nas crises domésticas, como no desespero do marido em *A mulher do bicheiro*: "São José, meu santo padroeiro,/Tirai-me desta mulher!". Já os santos guerreiros, como São Miguel, são convocados como potências auxiliares em conflitos, conforme visto na peleja contra o demônio, onde o cantador clama: "São Miguel, meu defensor,/Com vossa espada brilhante,/Vinde em meu socorro agora...".

Esta especialização revela um catolicismo popular utilitário e classificatório, em que o sagrado se organiza como um repertório de soluções para problemas terrenos. Notavelmente, nenhum santo canônico atinge a centralidade narrativa de Padre Cícero. Enquanto os primeiros são referências funcionais, o "padrinho do Juazeiro" é protagonista, líder político e intercessor direto.

Esta hierarquia implícita demonstra a capacidade do catolicismo popular de gerar suas próprias santidades a partir da experiência histórica recente, privilegiando aquelas percebidas como mais eficazes e próximas. Os anjos, por sua vez, ocupam um papel ainda mais instrumental, frequentemente como mensageiros oníricos de um desígnio divino, sem personalidade própria, como o "anjo de luz" que anuncia o desfecho em *Os sofrimentos de Alzira*.

Assim, o lugar dos santos e anjos confirma a natureza profundamente relacional e utilitária da religiosidade nos folhetos. Trata-se de um sistema em que a devoção se mede pela percepção de eficácia intercessora. Nesta economia espiritual, Padre Cícero surge como o ativo de maior valor, por sua operatividade histórica e social, enquanto os santos tradicionais permanecem como reservas simbólicas especializadas.

A fé, aqui, é menos questão de dogma que de prática negociada com o invisível, em que o critério último é a capacidade de resposta às urgências do cotidiano sertanejo e urbano.

CRÍTICA, ORTODOXIA E HETERODOXIA: A RELIGIÃO EM DISPUTA

A religiosidade presente nos folhetos de Leandro Gomes de Barros longe está de ser uma expressão pacífica e acrítica da fé. Pelo contrário, ela se constitui como um campo de tensão e disputa, em que se traçam fronteiras identitárias, se exercita o olhar satírico sobre as instituições e se define, de maneira prática, o que se entende por conduta verdadeiramente religiosa. Esta dimensão polêmica revela uma fé engajada no mundo, que usa o recurso do sagrado não apenas para consolar, mas também para julgar, separar e reformar.

Em um período de crescente diversificação religiosa no Brasil, com a consolidação de missões protestantes e a permanência de práticas afro-indígenas, os folhetos de Leandro erguem uma barreira intransigente. A "nova-seita" protestante é seu alvo preferencial, sendo sistematicamente associada à figura do Diabo, numa estratégia discursiva que transforma a diferença religiosa em mal absoluto.

Essa associação não é sutil: em *O Diabo confessando um nova-seita*, o próprio Satanás assume o papel de sacerdote herege, e o ato de confessar-se com ele define o protestante como um desviante. A rejeição vai além da teologia, atingindo um tom visceral de desprezo e ridicularização, como visto no tratamento dado ao ritual:

O negro disse: meu filho
Confesse-se com fervor
Que eu sou o padre verdadeiro
Desta nova religião... (BARROS, 1910-1912)

Essa demonização, como observa Gustavo Barroso (1949, p. 430), reflete a percepção sertaneja do protestantismo como uma intrusão alienígena e demoníaca. Essa fronteira religiosa rigidamente traçada, que operava pela demonização do outro, era, ela própria, um poderoso operador de coesão interna da comunidade de espíritos. Definir o “nós” católico em oposição a um “eles” satânico reforçava os laços identitários e os valores morais compartilhados, funcionando como uma defesa simbólica da cultura do grupo em um período de transformações. Mas o alvo não se restringe aos reformados. Práticas religiosas de matriz afro-indígena, como o catimbó, são igualmente enquadradas no universo da feitiçaria e da ligação com as potências infernais.

Em *A mulher do bicheiro*, a protagonista, em seu desvario pelo jogo, recorre a um “catimbozeiro”, numa clara associação entre o descontrole moral, a superstição perigosa e o envolvimento com forças impuras. Esta condenação em bloco – que abarca desde denominações cristãs concorrentes até tradições espiritualistas – cumpre uma função social precisa: a religião opera como o marcador primordial de identidade e fronteira comunitária.

Ser católico, neste universo, não é apenas uma profissão de fé; é um signo de pertencimento ao “nós” legítimo, em oposição a um “eles” perigoso e corruptor. A defesa da fé torna-se, assim, defesa da própria comunidade e de seus valores contra ameaças externas representadas como literalmente demoníacas.

Se a crítica ao “outro” religioso é feroz, não menos corajosa é a que Leandro Gomes de Barros dirige ao interior de sua própria igreja. Longe de uma postura servil, seus folhetos reservam um espaço significativo para a sátira mordaz e a denúncia moral do clero. Padres, freis e bispos são frequentemente retratados como indivíduos movidos pela ganância, hipocrisia e avareza, que usam a batina para enriquecimento ilícito.

O folheto *A cura da quebradeira* (1915) é exemplar nesse sentido. Nele, a “doença” da falência financeira encontra sua “cura” na vida eclesiástica, apresentada como um sistema organizado de pilhagem:

Deve-o tomar no escuro
Onde não dê uma réstia
E usar constantemente
Muito cinismo e modestia
Eu não conheço o remédio
Mas já sofri a molestia. (BARROS, 1915)

A ironia é cortante: o “remédio” para a falta de dinheiro é o roubo, desde que praticado com a fachada de “cinismo e modestia” clerical. A narrativa prossegue escalando a hierarquia, implicando frade, bispo, arcebispo e cardeal na aprovação desse “tratamento”. É crucial notar que a crítica, por mais ácida que seja, não se dirige à fé católica em si, mas aos indivíduos que a traem e à instituição que os corrompe ou tolera.

A santidade de um Padre Cícero justamente se erige, em parte, como contraponto a esse clero venal. A fé permanece incólume; condenam-se os maus pastores que desviam o rebanho com seu mau exemplo. Essa distinção permite ao poeta criticar a instituição sem ser taxado de herege, operando a partir de um ideal moral católico que acusa a realidade eclesiástica de não cumpri-lo.

Por fim, a religiosidade que emerge dos folhetos de Leandro Gomes de Barros atinge seu ponto de maior consistência e originalidade na primazia absoluta conferida a um código moral prático sobre a observância estrita de ritos e dogmas. A salvação, nesse universo, parece menos uma graça obtida através dos sacramentos e mais uma consequência ética de uma vida pautada por valores comunitários tangíveis.

Esta é uma religiosidade encarnada, que encontra sua verdadeira liturgia no cotidiano das relações sociais. Valores como a honra, a honestidade, a hospitalidade e a defesa dos fracos não são meras virtudes cristãs genéricas; são imperativos religiosos concretos, cuja violação equivale a uma queda moral de consequências tanto sociais quanto espirituais.

A honra – entendida como a integridade pessoal, a palavra empenhada e a dignidade frente à comunidade – funciona como um verdadeiro termômetro da condição espiritual. Em *Festas do Juazeiro no vencimento da Guerra*, a santidade de Padre Cícero se manifesta precisamente na exortação que faz a seus soldados para que mantenham a vergonha, a honra, mesmo em meio ao conflito:

Não mateis sem precisão,
Não furteis nem uma agulha,
Guardai vossa religião,
E tende muita vergonha. (BARROS, 1913-1914)

Aqui, “guardar a religião” é sinônimo de “ter vergonha”. A violência e o roubo, além de crimes, são ofensas à honra e, por extensão, à própria fé. O homem sem honra é, neste código, um homem religiosamente falido. Já a hospitalidade se erige como um dos mandamentos mais sagrados desse catolicismo popular. Em *O azar na casa do funileiro*, a virtude do personagem título é posta à prova justamente no ato de acolher um estranho pedindo pouso, mesmo na miséria:

O funileiro coitado
Disse a elle: meu amigo
A casa é muito pobrezinha
Porém tudo que é comigo
Pode entrar e accommodar-se
Pois sou de peito franco e sigo. (BARROS, 1917-1918)

Sua disposição “de peito franco” é a marca do bom cristão. O fato de o hóspede ser, no desfecho, a personificação do “Azar” - associado ao Diabo - não invalida a virtude do gesto; pelo contrário, demonstra que a obrigação moral é incondicional. A recompensa ou o castigo divino virá, mas a ação correta é um fim em si mesma.

A honestidade, por sua vez, é o antídoto contra o vício maior criticado por Leandro: a ganância, especialmente a do clero. O folheto *A cura da quebradeira*, mais uma vez, é uma sátira feroz justamente porque inverte este valor: o “remédio” para a pobreza, descobrem os personagens, é o roubo hipócrita, a prática ilícita escondida atrás da aparência de modéstia religiosa. A crítica mordaz só existe porque a honestidade é pressuposta como norma. O escândalo narrativo reside na descoberta de que a instituição que deveria ser guardiã desse valor a está ensinando a violar.

Por fim, a defesa dos fracos aparece como um dever religioso inequívoco. A figura de Padre Cícero ganha sua aura de santidade não apenas por supostos milagres, mas por ser percebido como “defensor da verdade” e protetor dos desvalidos que afluíam ao Juazeiro. A própria narrativa de *O princípio das Cousas*, apesar de sua crítica à instrumentalização dos pobres na guerra, reconhece a dicotomia fundamental: “pobre vai como soldado/rico como oficial”. A consciência dessa injustiça social é parte integrante do código moral. A religiosidade, nesse sentido, não pede resignação passiva, mas exige um posicionamento ético diante da opressão.

Este código moral prático constitui, portanto, o núcleo duro da religiosidade vivida nos folhetos. Os sacramentos, as rezas, as procissões – a liturgia oficial – compõem o pano de fundo, o vocabulário simbólico. Mas a substância da salvação é tecida nas escolhas cotidianas: em ser honrado mesmo na guerra, hospitaleiro mesmo na pobreza, honesto mesmo na tentação, e solidário com quem sofre.

Trata-se de uma teologia profundamente imanente, para a qual o céu não é um destino metafísico, mas o coroamento de uma existência moralmente reta conforme parâmetros comunitários bem definidos. A fé, assim, não se separa da ética; antes, a ética é a expressão mais legítima e decisiva da fé. Desse modo, Leandro Gomes de Barros apresenta uma religião profundamente encarnada, para a qual o céu não se ganha pela ortodoxia, mas pela prática obstinada de uma ética comunitária definida com as ferramentas do catolicismo popular.

ENTRE O REAL E O FANTÁSTICO: UMA COSMOVISÃO MÁGICO-RELIGIOSA

A análise da religiosidade nos folhetos de Leandro Gomes de Barros conduz a uma constatação fundamental: a fronteira entre o mundo material e o espiritual não opera como uma divisão epistemológica, mas como uma membrana permeável e porosa, através da qual trânsitos constantes ocorrem com a naturalidade do cotidiano.

O que uma sensibilidade moderna classificaria como sobrenatural ou fantástico, na economia narrativa de Leandro Gomes de Barros e seu público integra-se à tessitura do vivido sem causar estranhamento ou exigir explicações naturalistas. Esta característica revela muito mais do que um estilo literário; ela desvela uma cosmovisão mágico-religiosa estruturante, um modo culturalmente compartilhado de perceber, organizar e atribuir sentido à realidade.

A naturalização do fantástico e a fusão entre real e sobrenatural, longe de serem ingenuidades narrativas, são a expressão máxima da coerência interna dessa comunidade de espíritos. Elas revelam uma cosmovisão na qual os acordos fundamentais sobre a natureza da realidade permitiam que o extraordinário fosse integrado ao cotidiano como um dado factual, sem ruptura epistemológica.

Nessa cosmovisão, experiências, entidades e fenômenos de ordens distintas – o divino, o demoníaco, o humano e o natural – não apenas coexistem, mas interagem em um campo unificado de significado, em que o extraordinário é uma possibilidade ordinária da existência.

A naturalização do fantástico e a materialização do invisível configuram o primeiro e mais evidente pilar desta cosmovisão. Apropriando-se criticamente do conceito de realismo fantástico, percebe-se que em Leandro Gomes de Barros o evento sobrenatural não provoca uma crise de realidade nos personagens, nem demanda uma “suspensão da descrença” por parte do leitor/ouvinte; ele é incorporado como um dado factual do mundo.

As aparições do Diabo são o exemplo paradigmático. Em *Como Antonio Silvino fez o Diabo chocar*, o famoso cangaceiro, durante uma fuga, abriga-se casualmente na entrada do inferno, apresentada não como metáfora, mas como um espaço físico acessível:

Antonio Silvino pulou
E foi ter n'um buraquim
Não sabia que era a estrada
Que vai direitinho ao fim...
Lá dentro achou um padre
E o sacristão do inferno
Que iam para a Bahia
Ver casamento de um padre. (BARROS, s.d.)

A narrativa não demora em descrever o espanto do personagem; o fato é assimilado e segue adiante. Essa materialização do plano espiritual opera igualmente na personificação de forças abstratas. O “Azar”, em folhetos homônimos, surge como um viajante de aspecto suspeito cuja simples presença desencadeia uma sequência lógica de infortúnios domésticos. A causalidade é claramente sobrenatural – pombos morrem, panelas se quebram, fogos se apagam pela presença do ente –, mas é narrada com a precisão de um relato observacional.

Não há dúvida sobre a veracidade dos fenômenos, apenas sobre a identidade do agente causador, revelada ao final. Esta naturalização narrativa demonstra que, para a comunidade de espíritos do poeta e seu público, o mundo invisível não era uma crença abstrata, mas uma instância real e operante, dotada de agência e capaz de interferir diretamente, para o bem ou para o mal, na trama da vida cotidiana. A fronteira entre o natural e o sobrenatural era, portanto, uma questão de grau e visibilidade, não de existência.

Nesse universo permeável, sonhos, presságios e uma visão profundamente determinista funcionam como os principais mecanismos de comunicação entre as esferas e de interpretação do destino individual e coletivo. Os sonhos não são descartados como

produções da mente, mas elevados à categoria de canais privilegiados de mensagem divina, revelação de futuros ou confirmação de desígnios.

Em *Os sofrimentos de Alzira*, extenso romance em versos, a heroína é sustentada em sua longa *via crucis* por sucessivas aparições oníricas que lhe anunciam a provisoriedade de seu sofrimento e a glória final que a aguarda. O sonho atua como uma janela para a vontade divina, oferecendo um roteiro que confere sentido à dor e orienta a resignação ativa.

Esta comunicação onírica está intrinsecamente ligada a uma cosmovisão fatalista. A vida é concebida como um caminho cujos marcos principais estão previamente traçados por um decreto superior, frequentemente imutável. Em *Segundo debate de Riachão com o Diábo*, essa concepção é expressa de forma lapidar:

Não há quem perca o valor
Para o que foi destinado,
O homem traz ao nascer
O documento sellado
Passa quer queira quer não
Pelo que foi decretado. (BARROS, 1917)

A imagem do “documento sellado” ao nascer é poderosa: ela sugere uma existência pré-escrita, um contrato cósmico no qual a agência humana opera dentro de limites rígidos. Este fatalismo, contudo, não se traduz numa ética da passividade absoluta. Heróis como Riachão ou o próprio Antonio Silvino lutam, desafiam, usam de astúcia. O determinismo, antes, fornece um enquadramento interpretativo último para as vicissitudes da existência. A seca, a perda, a doença, a pobreza, deixam de ser acasos absurdos para se tornarem partes de um desígnio inescrutável, porém dotado de uma lógica transcendente. A religiosidade popular, assim, oferece o consolo da significação, transformando o caos aparente do mundo em uma narrativa coerente, ainda que dolorosa, de cumprimento de um destino.

Finalmente, e de modo crucial, a natureza circundante não constitui um cenário neutro ou meramente pitoresco, mas uma testemunha ativa, um texto legível e uma participante integral da ordem cósmica. A flora e a fauna do sertão e das zonas rurais são descritas não com intenção realista, mas como evidências empíricas da sabedoria divina e participantes de uma rede de significados espiritual.

O argumento teleológico – a perfeição da criação como prova do Criador – é central. Em *História de João da Cruz*, a conversão do jovem ateu se completa não apenas com uma visão do além, mas com uma nova leitura do mundo natural que o cerca:

Olhai para o jabuty
Com sua casca bordada
Aquelle que a desenhou
Foi mão muito afamada
Ninguém póde contestar
Que não é obra caprichada. (BARROS, 1917)

A geometria perfeita do casco do jabuti, a fidelidade instintiva dos peixes ao seu elemento, o curso regular do sol e da lua, tudo é sinal e assinatura. A natureza é um livro aberto em que se decifra a presença e a inteligência de Deus. Esse princípio se estende a uma percepção animista ou simpática do mundo natural, onde fenômenos biológicos e climáticos dialogam com o humano.

A ave pettica, citada em *O azar na casa do funileiro*, ou o acauã, no qual se transforma a esposa em *O homem que virou urubú*, não são apenas elementos da fauna local; são seres cujos cantos ou comportamentos são carregados de presságio, inseridos numa teia de significados que conecta o comportamento animal aos eventos humanos e às vontades sobrenaturais.

Esta fusão indissolúvel entre mundo natural e mundo espiritual completa e totaliza a cosmovisão mágico-religiosa. Tudo está interconectado em um grande organismo cósmico e sagrado: o voo de um pássaro, o desenho de uma concha, um sonho, a aparição do Diabo e a prece a Padre Cícero são partes de um mesmo sistema de realidade. Nessa totalidade integrada, o que se convencionou chamar de “real” e “fantástico” não se opõem; são dimensões complementares e igualmente substantivas de uma única realidade percebida, em sua essência, como profundamente imbuída de sentido religioso.

A literatura de cordel de Leandro Gomes de Barros, assim, não representa essa cosmovisão; ela é, ela própria, um dos seus produtos mais elaborados e um dos veículos de sua transmissão e reafirmação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A RELIGIOSIDADE COMO CULTURA COMPARTILHADA

A viagem pelos folhetos de Leandro Gomes de Barros dedicados à temática religiosa permite-nos retornar ao ponto de partida com um mapa mais detalhado e uma compreensão mais nuançada da paisagem espiritual que ele tão vivamente retratou. Longe de constituir um apêndice devocional ou uma simples reprodução do catolicismo

oficial, a religiosidade que pulsa nessas narrativas revela-se um complexo e dinâmico sistema cultural compartilhado.

Ao final desta análise, consolidam-se as evidências que sustentam a tese central deste artigo: a fé expressa por Leandro Gomes de Barros é híbrida na sua composição, prática na sua funcionalidade, moralizante na sua essência e profundamente enraizada na experiência concreta de vida de seu público. Não se trata de uma teologia sistemática, mas de uma teologia vivida, um conjunto de crenças, valores e práticas que organizava a interpretação do mundo e orientava a conduta no cotidiano sertanejo e urbano do Nordeste das primeiras décadas do século XX.

Os achados da investigação convergem para essa conclusão. O panteão popular reconfigurado por Leandro – com a onipresença material do Diabo, a santificação contemporânea de Padre Cícero e a relativa distância de Cristo – demonstra uma hierarquia do sagrado ditada pela percepção de utilidade e proximidade. O campo da religião em disputa, em que se condena veementemente o “outro” protestante e se critica com coragem o clero católico corrupto, evidencia que essa religiosidade era um campo de forças, um instrumento de demarcação identitária e de pressão por um ideal ético. Por fim, a cosmovisão mágico-religiosa, que naturaliza o fantástico, lê o destino em sonhos e vê na natureza a assinatura divina, mostra uma estrutura mental na qual o natural e o sobrenatural são dimensões interpenetrantes de uma realidade única e significativa.

Em todos esses aspectos, o eixo comum é a primazia do prático sobre o dogmático, do moral sobre o ritual, do vivido sobre o formalmente prescrito. Este conjunto característico leva-nos a propor uma precisão terminológica importante. O conceito de “sincretismo”, frequentemente aplicado às religiões populares brasileiras, pode ser insuficiente ou mesmo impreciso para descrever o fenômeno aqui analisado.

Sincretismo sugere uma fusão ou justaposição de sistemas religiosos distintos (católico, indígena, africano) que mantêm, em certa medida, suas identidades originais. O que encontramos em Leandro Gomes de Barros é algo mais orgânico e criativo: um hibridismo cultural ou, como preferimos chamar, um “amálgama”. Não se identifica, em sua obra, uma simples colagem de elementos católicos e não-católicos, mas uma elaboração própria e autônoma, forjada a partir de um vasto repertório cultural disponível (o catolicismo tridentino, o folclore lusitano, as crenças sertanejas, as tensões sociais do seu tempo), que é fundido e recriado em um novo composto com lógica interna e coerência.

A religiosidade presente nos folhetos de Leandro Gomes de Barros não é católica com influências outras; é uma expressão religiosa gerada a partir desse caldo cultural, que produz seus próprios santos (Padre Cícero), sua própria demonologia e sua própria ética. Ela dialoga com a ortodoxia, mas não se subordina a ela; apropria-se de seus símbolos e os recoloca em um novo sistema de significação.

Por fim, e retomando a crítica fundamental ao reducionismo do “poeta-porta-voz”, é crucial reafirmar o papel ativo de Leandro Gomes de Barros como mediador cultural. Ele não foi um mero canal passivo que vertia para o papel uma “mentalidade coletiva” pré-existente e amorfa. Pelo contrário, foi um autor em diálogo, um artesão da palavra que, partindo da “comunidade de espíritos” que compartilhava com seu público, recodificou, narrativizou e deu forma estética a essa religiosidade vivida. Ao fazê-lo, ele não a traduziu; ele a performou, a reforçou, a debateu e a renovou.

Seus folhetos funcionaram como espelho e modelador da sensibilidade religiosa coletiva. Enquanto objetos físicos, baratos e portáteis, eles materializavam e disseminavam essa cosmovisão. Através de suas histórias, e da presença física de seu retrato e de seu nome na capa, os valores morais eram exaltados e a própria estrutura da realidade – com sua permeabilidade ao sobrenatural – era confirmada e vivida na experiência da leitura ou audição compartilhada.

A religiosidade, portanto, emerge não apenas como tema de sua obra, mas como um dos pilares fundamentais do pacto de comunicação e do pertencimento comunitário que sustentava a relação entre o poeta e aqueles para quem ele escrevia. Assim, ao desvendar esse catolicismo vivido em sua dimensão prática, moral e imaginativa, este artigo oferece uma contribuição substantiva para a História das Sensibilidades. Ele demonstra como a literatura de cordel pode ser uma via privilegiada para o acesso histórico a um sistema de afetos, percepções e juízos morais compartilhados – um verdadeiro equipamento sensível que orientava a vida cotidiana e oferecia respostas emocionais e éticas diante das adversidades.

Seu valor reside justamente na capacidade de nos conduzir para além das doutrinas oficiais e dos registros institucionais, permitindo o acesso a uma camada profunda da experiência religiosa comum: uma fé feita de astúcia diante do diabo, de devoção a um santo de batina, de crítica aos maus padres, de leitura de sinais na natureza e de uma ética tecida na lida diária com a seca, a pobreza e a injustiça.

Compreender essa religiosidade em sua complexidade híbrida e em sua função social prática é dar um passo essencial para decifrar não apenas o passado, mas as

próprias raízes de uma das mais duradouras e criativas expressões da cultura popular brasileira.

REFERÊNCIAS

FONTES

- BARROS, Leandro Gomes de. **Os martyrios de Christo**. Recife, 1906.
- BARROS, Leandro Gomes de. **Os soffrimentos de Alzira**. Recife, s.d.
- BARROS, Leandro Gomes de. **História de João da Cruz**. Recife, 1917.
- BARROS, Leandro Gomes de. **O Diabo confessando um nova-seita**. Recife, 1910-1912.
- BARROS, Leandro Gomes de. **Discussão do autor com uma velha do Sergipe**. Recife, s.d.
- BARROS, Leandro Gomes de. **O princípio das Cousas**. Recife, 1913-1914.
- BARROS, Leandro Gomes de. **Festas do Juazeiro no vencimento da Guerra**. Recife, 1913-1914.
- BARROS, Leandro Gomes de. **A mulher do bicheiro**. Recife, s.d.
- BARROS, Leandro Gomes de. **A cura da quebradeira**. Recife, 1915.
- BARROS, Leandro Gomes de. **O azar na casa do funileiro**. Recife, 1917-1918.
- BARROS, Leandro Gomes de. **Como Antonio Silvino fez o Diabo chocar**. Recife, s.d.
- BARROS, Leandro Gomes de. **Segundo debate de Riachão com o Diabo**. Recife, 1917.
- BARROS, Leandro Gomes de. **O homem que virou urubú**. Recife, s.d.

OBRAS CITADAS

- ARRAIS, Raimundo Pereira Alencar. Recife, **Culturas e Confrontos: As camadas urbanas na Campanha Salvacionista de 1911**. Natal: EDUFRN; Editora da UFRN, 1998.
- BARROSO, Gustavo. **Ao som da viola**. Rio de Janeiro: DIN, 1949.
- BORTOLUCI, José Henrique. Formas e Categorias do pensar eurocêntrico. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 5, p. 170-201, dez. de 2008.
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Religião na Literatura de Cordel: análise da religiosidade popular do nordeste brasileiro. **Revista de Cultura Teológica**, v. 13, n. 52, p. 65-77, jul./set. de 2005.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- MENDES, Sandileuza Pereira da Silva. **A mulher na poesia de cordel de Leandro Gomes**

de **Barros**. 2009. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de PósGraduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória-ES, 2009.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIRES, Murilo Jose de Souza; RAMOS, Pedro. O termo modernização conservadora: sua origem e utilização no Brasil. **Revista Econômica do Nordeste (REN)**, v. 40, n. 03, p. 411-424, jul./set. de 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. Religiosidade e cultura popular nos primeiros tempos da colonização: Brasil, 1543-1618. **Histórica: Revista do Arquivo**, São Paulo, v. 1, p. 24-31, 1993.

Recebido em: 02/12/2025
Parecer dado em: 25/02/2026



www.revistafenix.pro.br