



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**LUIZ AUGUSTO PINHEIRO LEAL**

**“NOSSOS INTELLECTUAIS E OS CHEFES DE MANDINGA”:  
repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)**



2011

Luiz Augusto Pinheiro Leal

**“NOSSOS INTELECTUAIS E OS CHEFES DE MANDINGA”:  
repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia para a obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. João José Reis

Salvador

2011

Luiz Augusto Pinheiro Leal

**“NOSSOS INTELECTUAIS E OS CHEFES DE MANDINGA”:  
repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia para a obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

**Banca de defesa:**

Prof. Dr. João José Reis (Orientador, UFBA)

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (UFBA)

Prof. Dr. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (USP)

Profa. Dra. Wlamyra Ribeiro de Albuquerque (UFBA)

Prof. Dr. Iraneidson Santos Costa (UFBA)

Biblioteca CEAO – UFBA

L435 Leal, Luiz Augusto Pinheiro.  
"Nossos intelectuais e os chefes de mandinga" : repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951) / por Luiz Augusto Pinheiro Leal. - 2011.  
231f. : il.

Orientador : Profº Dr. João José Reis.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

1. Cultos afro-brasileiros - Pará - História. 2. Perseguição religiosa - Pará.  
3. Intelectuais - Pará. 4. Liberdade religiosa - Pará. I. Reis, João José, 1952- II.  
Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 299.6098115

Aos meus pais José e Waldomira,  
sempre inspiradores.

Às anônimas  
Guiomarinas do mundo intelectual

# Agradecimentos

Em primeiro lugar quero agradecer ao professor João José Reis pela competente orientação a este trabalho. Sua leitura atenta e comentários sinceros contribuíram significativamente para o aperfeiçoamento, clareza e aprofundamento dos argumentos aqui apresentados.

Agradeço aos colegas da Universidade Federal do Pará, Campus de Cametá, que contribuíram para o sucesso deste trabalho através de seus comentários sobre o texto, substituições em sala de aula ou mesmo da simples torcida. Em especial, ao professor Doriedson Rodrigues e à professora Celeste Pinto, por acompanhar mais de perto os momentos difíceis da redação final.

Aos professores Flávio Gomes, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que não mediu esforços para agilizar o acesso a documentos da Biblioteca Nacional; Jocélio Teles dos Santos, diretor do Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos/UFBA, pelo apoio institucional sempre que era necessário; e Josivaldo Oliveira, da Universidade Estadual da Bahia, pela leitura de capítulos, sugestões sobre a documentação trabalhada e, especialmente, pela parceria em nosso projeto Malungo de capoeira angola.

Ao casal Vicente e Marena Salles, pelas entrevistas para a pesquisa e indicação de documentos; a Anaíza Vergolino, também pelas entrevistas e pela orientação sobre a experiência afro-religiosa no Pará; a Minor Affonso e Raquel Santos, da Biblioteca da Universidade Federal do Pará, sempre parceiras para o auxílio nas pesquisas relacionadas ao Acervo Vicente Salles; ao pesquisador Alfredo Oliveira, pelas indicações bibliográficas acerca da história paraense; a Frederik Matos, pelas informações a respeito da produção jornalística de Bruno de Menezes; a Sueli Borges pelo apoio e carinho nos momentos mais difíceis do primeiro ano de estudos do doutorado; e a Elaine Mesquita, Aline Pinheiro, Nathália e Marcelo Amaral, meus auxiliares de pesquisa na fase final de levantamento documental.

A Marcilene Leal pela leitura, revisão e orientação em torno das questões de literatura; aos meus irmãos Carlos e Adilson Leal, que sempre me socorrem quando o assunto é arte e digitalização.

A Marzane Souza, minha amada antropóloga, que partilhou e contribuiu decisivamente comigo nos momentos mais difíceis da finalização da tese.

A meu filho Mateus Leal e sua mãe Ivanete, por compreenderem a minha ausência no período final de escrita da tese.

Enfim, agradeço à FAPESB pelo financiamento parcial da pesquisa.

*Bruno:*

*Ninguém mais idôneo para falar sobre “Cuia Pitinga” do que você, pai de santo da geração de Clóvis de Gusmão e Raimundo Peres... [...] O seu caminho é o caminho de todos nós, seus companheiros nas lutas pelo pão, os velhos conflitos e as velhas angústias interiores [...]. Você, no seu ensaio, falou pelo nosso drama, pela dignidade de nossa posição de intelectuais e falou, porque não? Pelo nosso ódio também. Não nos basta a ironia...*

*[...] É preciso acusar e desmontar, praticamente, a farsa e a miséria que negam a arte e a cultura. A província – e aqui não se entende, apenas, um sentido literário de província, mas a condição econômica, – arriou sobre nós um peso enorme de tédios, ânsias mórbidas, burocracia, deformações irreparáveis... A cultura virou boemia. [...]*

*Continuamos a lutar pelo pão, mas a arte vem lutar ao nosso lado, compreendendo que do resultado dessa luta depende o seu futuro, a sua maior expressão de liberdade e de vida!*

*Do seu  
Dalcídio Jurandir*



## Resumo

Este trabalho tem como objetivo compreender o processo de sociabilidade e engajamento intelectuais em torno da mobilização pela liberdade de culto no Pará de 1938. Nesse momento, o Brasil passava pelo período autoritário do Estado Novo e as práticas culturais de origem africana, especialmente as religiosas, vieram a sofrer perseguição policial. Alguns intelectuais paraenses, em sintonia com as discussões acadêmicas nacionais em torno da experiência negra brasileira, se uniram para reivindicar um melhor tratamento para os líderes afro-religiosos paraenses. O fundamento da organização intelectual estaria no processo de sociabilidade experimentado por eles no mundo da literatura e da ação política. Frente à continuidade da política de repressão, alguns intelectuais passaram a debater na imprensa a necessidade de liberdade de culto como condição para o crescimento dos estudos sobre o negro no país. Entre os resultados da mobilização intelectual, indicamos o crescente interesse pelo estudo do negro; a participação em eventos nacionais que tratassem da questão; e a inserção da temática da história e cultura negras nas diversas obras destes intelectuais. Entre eles destacaram-se Bruno de Menezes, Gentil Puget, Levi Hall de Moura, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir.

Palavras-chave: intelectuais, liberdade de culto, literatura, religião, matriz africana, Pará, 1937-1951.

## **Abstract**

This study aims to understand the process of social and intellectual sociability and engagement around the demand for freedom of worship in Pará 1938. At that time, Brazil experienced the authoritarian period of Estado Novo, and cultural practices of African origin, especially religious ones, were suffering police harassment. Some intellectuals of Pará, in line with the national academic debates about the black experience in Brazil, united to demand a better treatment for religious leaders. The foundation of the intellectuals organizing was embedded in the process of socialization they experienced in the world of literature and political action. Faced with continued political repression, those intellectuals began to debate in the press the need of religious freedom as a condition for the progress of black studies in the country. Among the results of this intellectual mobilization was the growing interest for the study of blacks; participation in national events that addressed the issue; and the introduction of black history and culture in the many works written by these intellectuals, among whom were, as the most vocal, Bruno de Menezes, Gentil Puget, Levi Hall de Moura, Nunes Pereira and Dalcídio Jurandir.

Keywords: intellectual, freedom of religion, literature, religion, African roots.

## LISTA DE FIGURAS E MAPAS

Figura 1: Bruno de Menezes jovem	36
Figura 2: Gentil Puget em 1947	45
Figura 3: Salvador Rangel de Borborema (ao centro) e autoridades	66
Figura 4: A posse do novo chefe de polícia do Estado	67
Figura 5: Boi-bumbá Pai do Campo, em 29 de junho de 1938	74
Figura 6: Policiais observam o material religioso apreendido	78
Figura 7: Material apreendido de casas de Xangô pela polícia no Recife	80
Figura 8: Membros e o altar de uma “macumba”	111
Figura 9: Ritual do Tambor de Mina	112
Figura 10: Dalcídio Jurandir por volta de 1940	135
Figura 11: Dalcídio em Belém por ocasião da premiação	147
Figura 12: Margarida Ramos e Alfredo Pereira, pais de Dalcídio	154
Figura 13: “Nossos intelectuais e os chefes de mandinga”	166
Figura 14: Nunes Pereira em 1939	182
Figura 15: Andresa, a mãe espiritual de Nunes Pereira	184
Figura 16: Mãe Andresa e a estante de Nunes	186
Figura 17: Maria Balbina, mãe de Bruno de Menezes	199
Mapa 1: Belém: centro e subúrbio	84

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	12
<b>Capítulo I – “Vozes e ritmos do Norte”: sociabilidade intelectual, literatura e política</b>	25
Modernismo, literatura e sociabilidade intelectual na Amazônia	26
A Academia do Peixe Frito: sociabilidade e resistência intelectual	32
Além do peixe frito: a literatura como prática política	44
<b>Capítulo II – “A pajelança e os batuques vão acabar”: política e repressão no Pará do Estado Novo</b>	64
O Estado Novo e a articulação religiosa	65
Para entender a repressão religiosa	75
O início da campanha: da pajelança ao batuque	82
<b>Capítulo III – “Os ‘toques’ de xangô precisam ser livres”: mobilização intelectual e liberdade de culto</b>	94
Engajamento intelectual: história e responsabilidade	95
Levihall e Bruno de Menezes: intelectualidade e liberdade de culto	101
O “Memorial dos nossos intelectuais e dos chefes de mandinga”	112
Os “chefes de mandinga”: protegidos ou parceiros intelectuais?	126
<b>Capítulo IV – “Gladiadores de escassa musculatura”: motivações, militância e identidade negra</b>	133
Sobre o manifesto dos homens de cultura às autoridades políticas	134

<i>Quilombo</i> , motivações e articulação nacional	139
Literatura, identidade e ação política em Dalcídio Jurandir	144
“O estudo te dá brancura?”: a identidade racial em Dalcídio Jurandir	153
<b>Capítulo V – Os intelectuais vão a campo: a pesquisa e a participação nortista nos congressos nacionais</b>	168
A batalha dos congressos: Afro-brasileiro ou Negro Brasileiro?	170
Nunes Pereira: o filho da Casa das Minas	179
A participação nortista nos Congressos do Negro e do Folclore	191
Levihall – o incansável combatente	202
Engajamento intelectual, identidade e resistência cultural	209
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	211
<b>ANEXO: “O problema da liberdade de culto”</b>	216
<b>Elucidário de palavras e expressões</b>	219
<b>FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	221

## Introdução

Abdias do Nascimento, recentemente falecido, publicou em 1950, no seu jornal *Quilombo*, a carta de um paraense que se expressava a respeito da liberdade de culto no Pará.<sup>1</sup> Ela lhe fora enviada pelo seu companheiro de militância Nunes Pereira (autor de *A Casa das Minas*) e tinha como signatário Paulo Eleutério Filho, ex-chefe de polícia do Pará. O teor da missiva impressionou o líder negro a ponto de publicá-la na íntegra, com uma apresentação sua, sob o título “O problema da liberdade de culto”. No subtítulo do artigo que continha a carta, Abdias destacava um trecho do documento que informava a ausência, nas estatísticas da polícia, de referências aos terreiros como locais de desordem ou de contrariedade aos “bons costumes”, acusações comumente feitas no auge da repressão policial ocorrida em diferentes cidades brasileiras.

A carta foi escrita por Paulo Eleutério, a pedido de Nunes Pereira, justamente com a intenção de apresentá-la a Abdias do Nascimento. Seu conteúdo vinha em hora bastante oportuna. Era véspera do I Congresso do Negro Brasileiro promovido por Abdias do Nascimento através do seu Teatro Experimental do Negro. O evento ocorreu no Rio de Janeiro, entre 26 de agosto e 4 de setembro de 1950.<sup>2</sup> O militante não poderia deixar de comentar sobre a importância política e o significado daquela carta no contexto de suas ações, especialmente em uma das seções temáticas de seu jornal. Segundo Abdias do Nascimento:

Um dos assuntos que mais tem preocupado QUILOMBO, assim como aos estudiosos mais conscienciosos dos fenômenos sociais e religiosos do nosso país, é o da liberdade de culto, infelizmente negada e cerceada da maneira mais

---

<sup>1</sup> Nascido em São Paulo, na cidade de Franca, em 14 de março de 1914, Abdias do Nascimento foi poeta, político, artista plástico, jornalista, ator e diretor teatral. Em sua trajetória se destacou como um dos mais importantes ativistas brasileiros na denúncia contra o racismo. Morreu aos 97 anos, no Rio de Janeiro, em 24 de março de 2011. Para mais detalhes, ver: <http://ipeafro.org.br/home/br>

<sup>2</sup> Abdias do Nascimento (org.), *O negro revoltado*, 2. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, p. 59.

reprovável no Brasil, malgrado haver um dispositivo constitucional que assegura o direito.<sup>3</sup>

O militante negro referia-se às constantes perseguições policiais sofridas pelos terreiros e religiosos afro-brasileiros em diversas partes do Brasil. Recife, Salvador e Belém teriam partilhado experiências semelhantes de repressão em contextos diferentes. O argumento de Abdias baseava-se principalmente no aspecto legal das práticas afro-religiosas. Como experiência religiosa, elas estariam asseguradas constitucionalmente. A prática, contudo, seria outra. As lideranças religiosas e seus espaços de culto estariam regularmente sofrendo intervenções humilhantes e onerosas para a manutenção dos ritos sagrados. Por isso, Abdias ressalta a liberdade de culto como um dos objetivos de sua militância:

Temos nos batido sempre por isto: a liberdade da expressão religiosa deve ser um fato. Num país de tradição essencialmente democrática, como o nosso, e onde o seu povo possui uma vocação libertaria secular, a negação de um direito representa algo condenável sob todos os aspectos. Ainda mais quando se trata de religião, cultos com profundas raízes na alma da gente brasileira, que não devem ser encarados levemente como coisas reprováveis e de baixa manifestação, mas algo sério e respeitado por estudiosos eruditos e cientistas eminentes.<sup>4</sup>

Além dos aspectos da garantia política para as práticas religiosas, o autor enfatiza a importância da cultura negra para a formação da nação brasileira. Propõe a dignificação das práticas afro-religiosas para que sejam tratadas com seriedade e desperte a atenção dos estudiosos. Aqui Abdias talvez estivesse mandando um recado direto aos intelectuais que participariam do I Congresso Nacional do Negro. Eles, segundo Guimarães, teriam um direcionamento em suas pesquisas também a partir da intervenção deste militante associado à Guerreiro Ramos e Edison Carneiro. Sem poder responsabilizá-los pelo que viria a ser conhecido como projeto

---

<sup>3</sup> “O Problema da liberdade de culto”, *Quilombo*, jun./jul. de 1950, p. 4,11.

<sup>4</sup> *Idem*.

Unesco<sup>5</sup>, a mobilização crítica dos três em torno do I Congresso influenciou decisivamente na finalização e divulgação daquele projeto ao público nacional.<sup>6</sup>

Contudo, mesmo com toda a vitalidade do racismo naquele momento, Abdias não deixava de apontar uma significativa notícia que chegou a suas mãos a respeito da liberdade religiosa no norte do Brasil. Comentando o conteúdo do documento, Abdias considerava que:

A intolerância religiosa, entretanto, não domina o Brasil inteiro, felizmente. No Estado do Pará os terreiros são abertos aos fiéis praticantes, resguardada, assim, a liberdade religiosa dos habitantes daquele próspero estado do norte. A este respeito, abrimos coluna, a seguir, a uma carta do sr. Paulo Eleutério Filho, ex-chefe de Polícia do Estado do Pará, e recentemente falecido, dirigida ao prof. Nunes Pereira, sociólogo dos mais acatados e autor de obras do mais alto valor sobre o assunto.<sup>7</sup>

Visivelmente satisfeito com a notícia e convencido da veracidade das informações prestadas na carta de Paulo Eleutério Filho, Abdias do Nascimento não hesita em publicá-la em seu importante jornal. A carta se divide em três momentos. No primeiro, o autor tece considerações sobre a importância da militância de Abdias do Nascimento e Nunes Pereira, chegando a opinar a respeito do “problema racial brasileiro”; no segundo, trata de falar um pouco de si mesmo, em relação ao negro, visando aliviar a consciência em torno das responsabilidades dos seus antepassados com a escravidão (tema que será discutido no capítulo IV); e, por fim, trata de um episódio até então desconhecido na história brasileira: a mobilização intelectual paraense pela liberdade de culto naquele estado.

A mobilização citada consistiria na entrega, em novembro de 1938, de um documento assinado por 25 intelectuais paraenses, ao interventor federal José Malcher, solicitando a liberdade de culto afro-religioso. Os argumentos então apresentados se baseavam em perspectivas acadêmicas na ordem do dia e sugeriam que as práticas deveriam se tornar tema de estudo para os cientistas, ao invés de serem perseguidas pela polícia.

---

<sup>5</sup> O Projeto UNESCO foi a denominação dada à pesquisa sobre relações raciais no Brasil promovida pela Organização Cultural, Científica e Educacional das Nações Unidas – UNESCO após a Segunda Guerra Mundial.

<sup>6</sup> Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, *Racismo e anti-racismo no Brasil*, 2. ed., São Paulo, Editora 34, 1999, p. 132.

<sup>7</sup> “O Problema da liberdade de culto”.



Foi o pesquisador Vicente Salles, em uma nota de rodapé de *O negro no Pará*, quem retratou pela primeira vez o episódio da mobilização intelectual de 1938.<sup>8</sup> Mesmo assim, Salles não apresentaria uma análise sobre o documento original do manifesto. Citou o episódio com base apenas na carta de Paulo Eleutério destinada a Nunes Pereira, escrita em 1948 e publicada no *Quilombo* dois anos depois. Felizmente a carta foi publicada na íntegra, pois o texto original do manifesto dos intelectuais não foi encontrado até o momento.

Um dos motivos para o possível desaparecimento do manifesto está na própria desorganização da documentação relativa aos anos 1930 e 40 disponível no Arquivo Público do Estado do Pará. Para se ter uma ideia, apenas recentemente, em 8 de fevereiro deste ano de 2011, a maior parte da documentação governamental referente a esta pesquisa foi disponibilizada, e ainda assim como documentos “avulsos”.<sup>9</sup> De qualquer modo, a ausência da documentação não justifica a desatenção dos estudiosos para o importante movimento de 1938. Afinal o episódio foi citado nacionalmente no jornal de Abdias do Nascimento.

Como a ação intelectual em torno da liberdade de culto será interpretada ao logo desta tese, cabe agora contextualizar esse episódio e sua relação com as pesquisas que se voltaram para o assunto da experiência religiosa negra na Amazônia. Estes, que abordam a questão sob perspectivas metodológicas bem diversas, transitam entre a pesquisa folclórica, a produção literária e a análise propriamente antropológica. Em relação aos aspectos folclóricos e literários, é possível observar que muitos dos intelectuais que apresentaram o negro em seus romances, novelas, crônicas ou memórias, também se interessaram em desenvolver estudos paralelos relacionados à cultura popular amazônica. Exemplo disso é a coletânea de poesias intitulada *Batuque*, de Bruno de Menezes; a série de romances de Dalcídio Jurandir, nos quais as manifestações negras do Marajó e de Belém aparecem com bastante regularidade; e os estudos etnográficos de Nunes Pereira, que além da temática indígena, em seus estudos também deu atenção aos negros,

---

<sup>8</sup> Vicente Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, 3. ed., ver. Ampl., Belém, IAP; Programa Raízes, 2005, p. 164.

<sup>9</sup> Arquivo Público do estado do Pará, *Listagem do fundo Secretaria do Governo – parte avulsa – séculos XIX e XX* (disponibilizado somente em 8 de fevereiro de 2011, como catálogo atualizado)

sendo seu mais conhecido trabalho o que trata da Casa das Minas no Maranhão que compreende a extensão desta experiência religiosa na Amazônia.<sup>10</sup>

A coletânea *Batuque*, do poeta negro Bruno de Menezes, foi publicada em 1931, antes da fase de repressão direta aos terreiros de Belém. Parte de seu conteúdo, no entanto, voltou a circular na imprensa local após o início da campanha de repressão de 1937, o autor visava fundamentar a importância da contribuição negra para a Amazônia. Apesar de todos os poemas tratarem da temática negra, “Batuque”, “Pai João” e “Mãe preta”, entre outros, se destacam por abordar diretamente a experiência relacionada à escravidão e a resistência.<sup>11</sup> Estes poemas serão analisados no capítulo I.

O romancista Dalcídio Jurandir, apesar de não ter produzido nenhum trabalho diretamente caracterizado como “folclórico”, inseriu diversas passagens em seus romances que se referiam a aspectos da cultura negra no cotidiano amazônico. Aliás, seu principal personagem, Alfredo, que transita no conjunto de suas obras, é filho de pai branco e mãe negra. Tal situação o deixaria em confusão identitária visível no enredo de alguns romances, especialmente em *Três casas e um rio*, quando o personagem Alfredo hesita entre a influência paterna, branca, e a identidade negra da mãe.<sup>12</sup>

Nunes Pereira, por sua vez, intelectual autodidata, produziu obras nas mais variadas temáticas e abordagens. Tratou tanto de questões vinculadas à pesca e à pecuária quanto fez análise etnográfica de grupos indígenas e terreiros afro-brasileiros. Sendo filho do Maranhão, conviveu profundamente com as tradições da Casa das Minas, o que lhe permitiu escrever um dos primeiros estudos relativos àquela organização religiosa de nação jeje.<sup>13</sup> Além disso, produziu diversos artigos sobre a temática negra. Entre outras coisas, o que o aproxima de Bruno de Menezes e Dalcídio Jurandir é que todos assinaram o manifesto pela liberdade de culto em 1938, eram negros e participaram da “Academia do Peixe Frito”. A expressão era uma referência jocosa ao grupo de intelectuais que frequentavam o mercado do Ver-

---

<sup>10</sup> Bruno de Menezes. *Obras completas de Bruno de Menezes*. Belém, Secult, 1993; Nunes Pereira. *A Casa das Minas*, 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1979; Benedito Nunes, Ruy Pereira e Soraia Reolon Pereira (orgs.), *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*, Belém, Secult; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2006.

<sup>11</sup> Menezes, *Obras completas*.

<sup>12</sup> Marcilene Pinheiro Leal, *Identidade e hibridismo em Dalcídio Jurandir: a formação identitária de Alfredo, em Três Casas e um Rio*, Belém, UFPA, 2008 (dissertação de mestrado em literatura).

<sup>13</sup> Pereira. *A Casa das Minas*.

o-peso. Em tempo de dificuldade financeira, eles compravam, para o almoço, o popular peixe frito, que acabava se tornando a principal refeição do dia.

Em relação à pesquisa folclórica, a publicação do livro *Babassuê*, de Oneyda Alvarenga, em 1950, pode ser considerada uma das mais destacadas referências sobre os estudos religiosos afro-amazônicos.<sup>14</sup> Infelizmente, como seu trabalho foi apenas de copilação e interpretação dos cadernos de campo produzidos pela missão folclórica paulista em 1938, ele não apresenta a densidade etnográfica de quem esteve de fato em campo.<sup>15</sup> Sua maior importância está no diálogo entre os membros da missão folclórica de 1938 e um dos principais líderes religiosos de Belém naquele tempo, Satiro Ferreiro de Barros, que, posteriormente ao contato com a missão, não escaparia da ameaça de repressão policial. Em janeiro de 1939 ele seria citado como uma das importantes lideranças religiosas sujeitas a ser presas no Pará: “É do conhecimento público a proibição das festas religiosas afro-brasileiras e o pedido de “habeas-corpus” impetrado pelo dr. Levy Hall de Moura em favor de Satiro Ferreira de Barros e outros promotores dessas festas para continuarem na prática do culto de origem africana”.<sup>16</sup>

A trajetória de Satiro e da ação intelectual em favor de sua liberdade será analisada mais à frente. Aqui cabe refletir ainda sobre a relevância e os limites da pesquisa folclórica. Em muitos casos, a ausência de contextualização da pesquisa desestimularia análises posteriores. No entanto, foram os folcloristas que anteciparam as pesquisas sobre o negro na Amazônia e, sem seus trabalhos, dados relevantes sobre o passado de resistência afro-religiosa estariam perdidos.<sup>17</sup>

A fase dos estudos sobre o negro, interessando apenas os literatos e folcloristas, veio a ser modificada somente a partir da década de 1950, com a intervenção inicial dos primeiros estudiosos de formação antropológica. Vicente Salles, que trabalhou junto com Edison Carneiro na Campanha de Defesa do Folclore, foi um dos pioneiros na abordagem sobre o negro na Amazônia de um modo mais sistemático. Sua trajetória de vida e pesquisa se entrelaça com as

---

<sup>14</sup> Oneyda Paoliello Alvarenga, *Babassuê: Discos FM 39 a FM 51*, São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950.

<sup>15</sup> Mariza Peirano, *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro, Relume/Dumará, 1995.

<sup>16</sup> “Recurso de ‘habeas-corpus’ para ‘paes de santos’ e ‘terreiros’”, *Folha do Norte*, 29 de janeiro de 1939, p. 5.

<sup>17</sup> Sobre a importância de considerar o material folclórico como documentação para a pesquisa histórica, ver E. P. Thompson, “Folclore, antropologia e história social”, in *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*, São Paulo, Editora da UNICAMP, 2001.

diversas situações culturais e históricas relacionadas ao negro no Pará. Vindo do interior (vila de Caripi, município de Igarapé-Açu), conheceu bem cedo o poeta e folclorista Bruno de Menezes. Participou da “Academia do peixe frito” e foi “desafiado” por Edison Carneiro a comprovar a importância da presença negra na Amazônia.

Salles foi apresentado a Edison Carneiro pelo poeta e folclorista paraense Bruno de Menezes, em 1953. Na época, Carneiro havia chegado a Belém para trabalhar em um projeto do Ministério da Viação e Obras Públicas e aproveitou para ter contato com as práticas culturais do Norte do Brasil.<sup>18</sup> Seu principal guia e anfitrião foi justamente Bruno de Menezes. Sobre o desafio de Carneiro a Vicente Salles, aquele entendia que as práticas culturais negras contemporâneas da Amazônia existiam por influência externa e que caberia a Salles contrariar essa tese.<sup>19</sup> A primeira tarefa de Salles foi fazer um levantamento sobre os terreiros existentes em Belém. A resposta de Salles a Carneiro, após extensa pesquisa documental e bibliográfica, foi a elaboração de um dos clássicos da bibliografia sobre o negro na Amazônia, o livro *O negro no Pará*.<sup>20</sup> Desde então Vicente Salles passou a trabalhar em parceria com Edson Carneiro e o auge de tal parceria se deu na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, que mobilizou intelectuais de todo o país em favor do estudo das manifestações culturais de cunho popular entre os anos de 1947 e 1964.<sup>21</sup>

Vicente Salles é o elo entre a pesquisa passada e a presente referente ao negro no Pará, pois transitou entre os estudiosos da velha guarda (Edison Carneiro e Bruno de Menezes) e ainda hoje produz estudos sobre a cultura popular, identidade negra e outras experiências sócio-culturais amazônicas. Sua produção bibliográfica é extensa. Parte dela será utilizada aqui visando referendar argumentos sobre algumas das práticas culturais afro-amazônicas, particularmente no que diz respeito ao batuque, ao carimbó e ao boi-bumbá.

---

<sup>18</sup> Edison Carneiro, *A Conquista da Amazônia*, Rio de Janeiro, Ministério da Viação e Obras Públicas, 1956.

<sup>19</sup> Tal interpretação era uma tendência da época que seria combatida também por outros intelectuais da Amazônia. Edison Carneiro, *Ursa Maior*, Salvador, UFBA/Centro de Estudos Afro-Orientais, 1980; Anaíza Vergolino Henry e Arthur Napoleão Figueredo, *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*, Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

<sup>20</sup> Vicente Salles. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3. ed. ver. Ampl. – Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

<sup>21</sup> Sobre o assunto, ver o livro Luís Rodolfo Vilhena, *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*, Rio de Janeiro, Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.

Enquanto a experiência religiosa negra era estudada de modo mais intenso no Nordeste, a Amazônia era considerada como o paraíso dos antropólogos indigenistas (etnólogos, tal como se dizia na época).<sup>22</sup> A menos expressiva e diferenciada presença negra na Amazônia, se comparada com o Nordeste, fazia com que os pesquisadores locais a desprezassem como alvo de seus estudos. A pesquisa antropológica, apesar de começar com alguma segurança metodológica, teve seu início tardio e de pouco entrosamento com os debates nacionais acerca da experiência afro-religiosa brasileira. Seus resultados pouco circularam, a princípio, nos meios acadêmicos nacionais e ficaram reféns de premissas que supunham a pouca importância da presença negra na Amazônia. Contudo, foi justamente esse relativo isolamento que contribuiu para que fosse dada atenção às práticas religiosas negras na Amazônia. Por influência da “escola baiana” (Nina Ribeiro, Arthur Ramos e Edson Carneiro), predominava nos estudos sobre religião negra no Brasil uma espécie de “nagocentrismo”, tendência que valorizava um discurso de purismo cultural religioso de procedência iorubá, e negligenciava experiências religiosas apontadas como menos africanizadas.<sup>23</sup>

No norte do Brasil, a atenção sobre a religião não se deu a partir da busca de um referencial cultural de origem africana, tal como ocorreu em alguns dos clássicos estudos sobre o Candomblé na Bahia. Na Amazônia, como veremos a seguir, as abordagens se distinguiram das demais ao considerar, em primeiro plano, as práticas isentas de “continuidade africana”.

Nos anos 70, dois trabalhos marcaram os estudos sobre as religiões de origem africana no Pará. O primeiro foi *Spirits of the Deep*, do casal Leacock.<sup>24</sup> O outro seria o estudo de Pedro Tupinambá, *Batuques de Belém*, que produziu uma pequena monografia revelando o interesse do autor pelo folclore em torno das experiências afro-religiosas paraenses.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Raymundo Heraldo Maués, *Uma outra “invenção” da Amazônia: religião, história, identidades*, Belém, CEJUP, 1999.

<sup>23</sup> Stefania Capone, *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria / Pallas, 2004; DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

<sup>24</sup> Seth Leacock; Ruth Leacock, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York, Natural History Press, 1972.

<sup>25</sup> Pedro Tupinambá. *Batuques de Belém*, op. cit. Deste período também é o trabalho de Abguar Bastos, mas, ao contrário dos anteriores, Bastos busca apresentar a experiência paraense integrada a uma perspectiva geral das experiências mágicas do Brasil. Além disso, o autor não evidencia sua

Seth e Ruth Leacock formavam um casal de norte-americanos que trabalhou em Belém sete meses, entre 1962-63, e mais dois meses em 1965, estudando as práticas afro-religiosas da cidade. Com a ajuda do embaixador americano J. Colman, já iniciado na pesquisa folclórica paraense, logo puderam interagir com os membros dos principais terreiros da capital paraense. Seus mais destacados informantes foram Maria de Aguiar, Raimunda Moreira Cardoso, Manoel Colaço, Conrada Ribeiro Coutinho, José Ferreira, Apolônia Leonicio, Leontina Santos, Maria José Paixão Santos e Miguel Silva, todos destacados mães e pais de santos paraenses.

*Batuques de Belém*, de Pedro Tupinambá, talvez seja o livro mais detalhado e amplo sobre os terreiros de Belém, escrito em português na década de 70. Seus limites etnográficos e metodológicos são compreensivos devido à formação autodidata de seu autor. Tupinambá apresenta os resultados de sua pesquisa sem se preocupar em evidenciar os procedimentos metodológicos adotados para a atividade de campo. Além disso, o pesquisador demonstra clara simpatia por um informante em detrimento de outros, cuja maior conseqüência é a desproporcionalidade de dados coletados entre os líderes religiosos. Mesmo assim, é possível captar em seu texto alguns aspectos de sua investigação, especialmente por revelar os nomes dos praticantes do batuque e de seus respectivos terreiros. Entre as lideranças entrevistadas, a que teve o terreiro e culto apresentado com mais detalhes foi Raimundo Silva, que foi um dos líderes religiosos reprimidos em 1938.

Ainda na década de 1970, por meio das atividades de pesquisadores vinculados à Universidade Federal do Pará, o interesse acadêmico pelo tema das religiões afro-brasileiras na Amazônia foi sensivelmente ampliado. Nesse caso, os trabalhos são iniciados através da ação do antropólogo Napoleão Figueiredo, que coletou material diverso relativo tanto às tradições negras, quanto às indígenas.<sup>26</sup> Napoleão iniciou e orientou a pesquisa de uma das primeiras antropólogas a se

---

pesquisa de campo. É considerado como o pioneiro do Modernismo paraense. Abgvar Bastos, *Cultos mágico-religiosos no Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1979.

<sup>26</sup> Napoleão Figueiredo, *Rezadores, pajés & puçangas*, Belém, UFPA. Editora Boi tempo Ltda., 1979; idem, *Amazônia: tempo e gente*, Belém, Prefeitura Municipal de Belém/Secretaria de Educação e Cultura, 1977.

dedicar ao estudo das religiões de matrizes africanas no Pará, Anaíza Vergolino.<sup>27</sup> No trabalho desta pesquisadora, a atenção principal foi dada aos conflitos pelo poder vinculados à organização da Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do estado do Pará – FEUCABEP, na década de 1970. Seu trabalho teria continuidade através de Taíssa Tavernard, que produziu uma revisão crítica etnográfica de sua pesquisa voltada para a FEUCABEP.<sup>28</sup>

Um dos últimos trabalhos sobre a experiência religiosa negra na Amazônia é *A cidade dos encantados*, de Aldrin Figueiredo.<sup>29</sup> Seu livro aborda a longa trajetória das experiências religiosas no Pará desde o século XIX. Apresenta a transição de um modelo de pajelança, no discurso da época, para o de afro-religioso, em torno da chegada da missão folclórica de Mário de Andrade.

A partir desta breve revisão bibliográfica acerca dos estudos afro-religiosos na Amazônia é possível observar que os anos relativos à repressão aos cultos religiosos de origem africana não receberam a atenção necessária por parte de diferentes estudiosos. Praticamente todos tocaram no assunto, direta ou indiretamente, mas sem a profundidade. Alguns o fizeram por terem vivenciado o tempo da repressão (caso de Bruno de Menezes e Dalcídio Jurandir), outros por terem conhecido alguns dos líderes da época (Tupinambá e o casal Leacock). No entanto, como seus interesses imediatos eram outros, a abordagem sobre os anos de luta das lideranças religiosas ficaram na superfície.

É necessário recontar aquela história considerando as singularidades amazônicas e sua articulação ao projeto nacional de controle cultural. Afinal, a diferença entre a postura repressiva do Estado e a ação de intelectuais favoráveis às práticas culturais pode ser compreendida através da interpretação do contexto e do engajamento que estes tiveram em relação a determinadas práticas culturais. A mobilização pela liberdade de culto estava situada na década de 1930, período que marcou o Brasil por uma fase de fortalecimento e centralização do poder do Estado. Ao mesmo tempo, se caracterizou como um momento de renovação intelectual e

---

<sup>27</sup> Henry e Figueiredo, *A presença africana*; Anaíza Vergolino e Silva, *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Umbandista e dos cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*, Dissertação de Mestrado, Unicamp, 1976.

<sup>28</sup> Taíssa Tavernard de Luca, *Revisitando o Tambor das Flores*, Dissertação de Mestrado, UFPE, 2003.

<sup>29</sup> Aldrin Moura de Figueiredo, *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém, EDUFPA, 2008.

política da sociedade brasileira, quando uma nova compreensão de nacionalidade começava a ser definida.

Do ponto de vista cultural, as manifestações afro-brasileiras, que desde o final do século XIX, com a implantação da República, estariam sendo reprimidas por motivos políticos ou de reformulação dos parâmetros da identidade nacional, experimentariam uma relativa valorização a partir da ação de intelectuais envolvidos com os estudos folclóricos ou com o modernismo. De modo paradoxal, a repressão policial a muitas destas práticas continuava ocorrendo de modo bastante acentuado. Em alguns casos, a proposta era de regulamentação da prática (carnaval e boi-bumbá). Em outros, contudo, a proibição efetiva era o principal objetivo da ação jurídico-policial (batuque e carimbó). Cabe então compreender o modo como repressão, cultura negra e engajamento intelectual se articularam no Pará daquele período.

- o -

A tese “Nossos Intelectuais e os Chefes de Mandinga” cobre os anos de 1937 a 1951. O primeiro marco, que se confunde com a fundação do Estado Novo e a realização do II Congresso Afro-brasileiro, na Bahia, corresponde ao início da campanha pela liberdade de culto no Pará. O ano de 1951 se relaciona ao fim do período de repressão policial aos terreiros, quando um dos intelectuais que participaram do movimento tornou-se chefe de polícia (1948), e à participação de alguns dos signatários do manifesto de 1938 em congressos nacionais para apresentarem trabalhos sobre a cultura negra. Nesse caso, abordamos a participação de Nunes Pereira no I Congresso do Negro Brasileiro (1950) e de Bruno de Menezes e Levi Hall de Moura no I Congresso do Folclore Brasileiro (1951), ambos no Rio de Janeiro.

A tese está dividida em cinco capítulos. O primeiro trata das condições sociais de produção intelectual no Pará do período da crise econômica da borracha; interpreta a sociabilidade intelectual no contexto da produção cultural regional e a repercussão do modernismo na região; o esforço de publicação em revistas literárias; a definição do lugar social dos intelectuais e, por fim, o uso criativo do conhecimento poético e literário em defesa da liberdade de culto.



O segundo capítulo apresenta as ações repressivas do Estado Novo, através da ação do chefe de polícia Salvador Borborema, contra as práticas culturais afro-brasileiras em geral; trata de outras violências praticadas pelo Estado; visa demonstrar como a ação institucional possuía alvos mais amplos relacionados à identidade negra na Amazônia.

O terceiro capítulo aborda o tema central da tese, que é a repressão direta às práticas afro-religiosas e a mobilização imediata dos intelectuais em sua defesa. Tem como objeto principal identificar seus interesses e argumentos. Também evidencia o afinamento deles com as pesquisas sobre o negro no Brasil na época, situa as lideranças religiosas ameaçadas de prisão e a aproximação dos intelectuais dos terreiros.

O quarto capítulo discute os significados do manifesto dos intelectuais como mecanismo de mobilização comum entre os homens de cultura; aprofunda a reflexão sobre as motivações intelectuais em torno daquele manifesto, especialmente considerando o posicionamento de Paulo Eleutério Filho e Dalcídio Jurandir; trata do engajamento social e político deste último intelectual e, por fim, reflete sobre a construção da identidade racial dos personagens literários de Dalcídio e sua fundamentação na biografia do próprio autor.

O último capítulo apresenta a participação dos intelectuais paraenses nos eventos político-científicos nacionais posteriores à mobilização pela liberdade de culto. Na ocasião, eles visando apresentar o resultado de seus respectivos trabalhos de pesquisa construindo novos laços de solidariedade entre conhecidos colegas. Nunes Pereira, Bruno de Menezes e Levi Hall de Moura terão seus trabalhos interpretados a partir do enfoque da presença negra neles. Enfim, visa demonstrar a repercussão da mobilização de 38 na constituição de um compromisso intelectual com a questão racial paraense.

## “Vozes e ritmos do Norte”: sociabilidade intelectual, literatura e política.

*Fomos boêmios à nossa maneira, boemia de moços pobres, que mediava entre o acender da estrela vespertina e os clarões rosados da aurora, posto que tínhamos, todos nós, as tarefas, do estudo alguns, e do ganha-pão quase todos, à nossa espera...*

De Campos Ribeiro<sup>30</sup>

Este capítulo aborda a trajetória de ação coletiva dos intelectuais paraenses, com atenção especial pelos que se destacaram em relação ao seu envolvimento com a questão racial em suas obras literárias, políticas ou folclóricas. Os elementos de sua sociabilidade eram compostos, de um modo geral, por três temas de interesse comum que variavam em cada autor: o esforço de consolidação de sua carreira (academia do peixe frito), seu engajamento social na esquerda (influências comunistas) e a produção intelectual (modernismo, folclore e produção poética).

Em um primeiro momento a sociabilidade desenvolvida entre boa parte destes intelectuais estava associada diretamente ao mundo das letras. O interesse pela literatura influenciou a mobilização destas pessoas em três movimentos distintos associados à publicação de revistas literárias e artísticas. *Mina literária*, *Belém Nova* e *Terra imatura* representariam esta diversidade de articulação intelectual. Contudo, já no terceiro momento, uma outra direção é despertada entre alguns intelectuais que antes estavam vinculados exclusivamente ao mundo das letras. O interesse pelos temas “proletários” acabaria levando aos estudos relacionados à cultura popular e, por extensão, à cultura negra.

A interação e integração dos intelectuais que se mobilizaram pela liberdade de culto, em 1937, foram alimentadas pela partilha de algumas experiências em comum. Além de suas trajetórias individuais, havia temas e

---

<sup>30</sup> De Campos Ribeiro, “O boêmio”, in Jaques Flores (pseud. de Luiz Teixeira Gomes), *Obras escolhidas de Jaques Flores*, Belém, CEJUP, 1993, p. 15.

situações que os aproximavam um do outro. Uma delas era a própria condição social e política em que vivia a maioria destes intelectuais. A outra, o interesse pelo tema do folclore como um saber considerado científico em um momento em que as práticas pareciam estar desaparecendo frente às transformações sociais de cunho modernizante.

Em um primeiro momento, serão abordadas as condições de produção intelectual no Brasil, especificando a experiência paraense, e o esforço por seu reconhecimento profissional. Trata das condições sociais de organização e produção intelectual no Pará, através da articulação entre grupos letrados que formaram agremiações literárias e da produção intelectual através de revistas literárias. Em seguida visa compreender os limites da sociabilidade intelectual frente à crise econômica vivenciada na Amazônia, isto é, a crise da borracha. Nesse momento, inspirado no movimento baiano da Academia dos Rebeldes, surge a referência à Academia do Peixe Frito, no Pará. A primeira, associada ao comunismo, e a paraense, ao comunismo e à indigência material dos intelectuais. Por fim, apresentará o uso da literatura e da poesia como instrumentos concretos de luta contra a repressão religiosa no Estado. É a literatura de combate à intolerância.

### **Modernismo, literatura e sociabilidade intelectual na Amazônia**

O esforço de autonomia intelectual no Brasil em relação à Europa é marcado, desde o final do século XIX, pelo desempenho de literatos autodidatas, oriundos de classes distintas, que visavam transformar suas atividades literárias em profissão reconhecida ou pelo menos obter com elas uma carreira de maior prestígio. No Rio de Janeiro, uma experiência com estas características ocorreu no início do século XX, quando intelectuais passaram a reivindicar o reconhecimento de sua profissão e mais participação nos projetos políticos e na organização social.<sup>31</sup> No plano cultural, predominava neste momento uma tendência de valorização da produção intelectual europeia em detrimento de elementos culturais oriundos da

---

<sup>31</sup> Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, 2. ed., São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 97.

experiência negra e indígena brasileiras.<sup>32</sup> Na capital do país, nos anos 20, o significado da modernidade era discutido através de vários temas, no teatro de revista, sem uma definição exclusiva a respeito de sua qualificação. Ora a modernidade era vista como positiva, pois era integradora da cidade nas novidades da época, ora era vista como negativa, especialmente por ameaçar os tradicionais costumes vigentes.<sup>33</sup>

Também em torno da década de 1920 novas reflexões sobre a identidade brasileira passaram a ser discutidas de modo mais amplo. O tenentismo, a fundação do PCB e a Semana de Arte Moderna influenciariam as transformações político-sociais da década seguinte. A experiência do pós-guerra se juntaria a estes elementos para inspirar novos valores e interesses na intelectualidade. Um olhar mais original sobre a história do Brasil, valorizando aspectos da sociedade e da cultura nacional, apareceria a partir das obras de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Pardo Jr.<sup>34</sup>

A busca de uma identidade nacional inspirada diretamente no popular, que geralmente é citada como consequência direta do movimento modernista paulista, não possui um único ponto de partida. Ou seja, o modernismo não pode ser compreendido apenas como um movimento centralizado exclusivamente na Semana de Arte Moderna. Ele deve ser compreendido como um amplo movimento de idéias e ações renovadoras que construíram conexões entre a arte e a política. Portanto, seria caracterizado por uma heterogeneidade de experiências. Tal como sugere Ângela Castro Gomes, “o *modernismo* pode ser visto como um movimento de idéias que circula pelos principais núcleos urbanos do país, antes mesmo dos anos 1920, assumindo características cada vez mais diferenciadas com o passar da década de 1930.”<sup>35</sup> E, claro, suas idéias não transitavam pelas ruas sozinhas. Eram portadas, discutidas ou divulgadas por pessoas que representavam grupos sociais variados. No Pará a experiência com o modernismo não teria sido diferente.

---

<sup>32</sup> Luiz Augusto Pinheiro Leal, *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*, Salvador, EDUFBA, 2008, pp. 32-46.

<sup>33</sup> Tiago de Melo Gomes, “*Como eles se divertem*” (e se entendem): *teatro de revista, cultura de massas e identidades sociais no Rio de Janeiro dos anos 1920*, Tese de Doutorado, Campinas, UNICAMP, 2003, pp. 213-9.

<sup>34</sup> Geraldo Mártires Coelho, “História e identidade cultural na Amazônia”, in Maria Ângela D’Incao e Isolda Maciel da Silveira (orgs.), *A Amazônia e a crise da modernização*, 2. ed., Belém: UFP/MPEG, 2009, p. 176.

<sup>35</sup> Ângela Maria de Castro Gomes, “Os intelectuais cariocas, o modernismo e o nacionalismo: O caso de Festa”, *Luso-Brazilian Review*, vol. 41, n. 1, (2004), p. 82.

A circulação de idéias no Pará, antes e depois do contexto do modernismo, esteve vinculada ao convívio de letrados que partilhavam interesses próximos ou comuns. A sociabilidade destes intelectuais, em um primeiro momento, se deu através de organizações literárias que, em contextos diferentes, realizavam saraus, publicavam livros, discutiam literatura ou poesia e faziam homenagens a escritores ilustres. Em Belém houve vários núcleos de articulação literária, mas os que mais se destacaram em produção e número de participantes, em contextos diferentes, foram as revistas *Mina Literária* (1895-1899), *Belém Nova* (1923-1929) e *Terra Imatura* (1938-1942). As duas primeiras são anteriores ao contexto desta pesquisa, mas tiveram grande importância pela influência sobre as gerações seguintes. O grupo dos *mineiros*, como eram conhecidos seus integrantes, organizava conferências, saraus de literatura, concursos e publicação de livros. Mesmo com muita dificuldade financeira, o grupo conseguiu editar e publicar livros de autores paraenses. Destacavam-se entre seus membros os escritores Eustaquio de Azevedo e Acrísio Mota.<sup>36</sup>

No tempo do movimento modernista paulista, já ocorriam mobilizações literárias em Belém. Reuniões eram feitas no Largo da Pólvora (atual praça da República), ou no terraço do Grande Hotel, por intelectuais interessados em boemia, literatura e poesia. Entre eles estavam Abguar Bastos, De Campos Ribeiro, Bruno de Menezes, Raul Bopp, Clóvis de Gusmão, Santana Marques, Nunes Pereira, Paulo Oliveira, Severino Silva, Dejard de Mendonça, Edgar Proença, Eustaquio de Azevedo, Rocha Moreira, José Simões, Muniz Barreto, Elmano Queiroz, Jacques Flores, Nuno Vieira, Lindolfo Mesquita, jovens e velhos interagindo em torno de um boa farra, mas também da literatura.<sup>37</sup> A relação entre a boemia e o movimento literário retratava a rede de referências que aproximava os diferentes intelectuais. Portanto, como compreendeu Ângela Gomes em relação aos intelectuais cariocas, salões, boemia, academias e até mesmo o catolicismo seriam elementos importantes para a compreensão e articulação da sociabilidade intelectual. Embora parecessem inicialmente excludentes ou conflitantes as distintas práticas, não o eram em absoluto. Havia tensões, mas também complementaridades entre elas,

---

<sup>36</sup> Marinilce Oliveira Coelho, *O Grupo dos Novos (1946-1952): memórias literárias de Belém do Pará*, Belém, EDUFPA, 2005, pp. 34-6.

<sup>37</sup> Joaquim Inojosa, "Modernismo no Pará", in Alonso Rocha [et al], *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*, Belém, CEJUP/UFPA, 1994, pp. 111-3.

pois haveria o debate e a reinvenção de práticas pelos grupos organizados com base em experiências e propostas bastante diferenciadas.<sup>38</sup>

Tal como no Rio, foi no centro destas tradições intelectuais que nasceram e se propagaram os ideais modernistas no Pará. Tendo como um de seus objetivos ampliar a mobilização modernista no norte do país, foi lançada, em setembro de 1923, a revista *Belém Nova*. Seu surgimento se deu após a última publicação da revista *Klaxon*, dos modernistas paulistas (Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, entre outros), que teve nove números e circulou entre maio de 1922 e janeiro de 1923.<sup>39</sup> Contudo, segundo Joaquim Inojosa, a notícia sobre o movimento modernista não partiu do sul, mas sim do nordeste. O recifense Joaquim Inojosa e o paraense Bruno de Menezes trocaram material e notícias sobre a nova perspectiva literária-cultural. Segundo Inojosa:

Embora desde 1922 a juventude paraense, com Eneida, Bruno e outros, se sentisse, a seu modo, revolucionária, somente a partir de 1924 se organizaria na defesa do ideal de renovação modernista. E o convite para a empreitada surgiria do Recife. Não apenas a revista “Mauricéia”, mas, sobretudo, a plaqueta “A Arte Moderna”, carta literária em que, em 5 de julho de 1924, eu convidava a Paraíba a aderir ao Modernismo, constituíram a voz do chamamento do Pará ao movimento renovador. Em 1923, Bruno de Menezes mandava para publicar naquela minha revista, o soneto “Evangelho”; mas no ano seguinte, blindava-nos com o seu na época extravagante *Bailado Lunar*.<sup>40</sup>

O autor, além de apresentar os detalhes da troca de experiências com o Pará, evidencia que havia já nesta época uma ponte de comunicação regular entre os intelectuais dos dois estados. Tal fato explica a presença constante de episódios pernambucanos, relacionados à repressão religiosa, sendo citados em boa parte dos argumentos dos autores paraenses, especialmente por Bruno de Menezes (ver capítulo III). A poesia *Bailado lunar* de fato possuía uma abordagem bem diferente do que predominava em sua época (o simbolismo e o parnasianismo). Seu autor trata a lua como se fosse uma bailarina cujo “céu é o palco irreal onde a lua se

<sup>38</sup> Gomes, “Os intelectuais cariocas”, p. 84.

<sup>39</sup> Coelho, *O Grupo dos Novos*, p. 89.

<sup>40</sup> Joaquim Inojosa, “Modernismo no Pará”, in Alonso Rocha [et al], *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*, Belém, Cejup/UFPA, 1994, p. 116.

exibe”. A música do bailado seria “um ‘solo’ de oboé num ‘jazz-band’ yankee”. O baile termina quando “a lua desmaiou nos braços das estrelas”.<sup>41</sup> Ao invés da Europa, que inspirava os valores poéticos e literários anteriormente predominantes, a humanização da lua a aproximaria das músicas e danças “modernas” que estariam vindo dos negros norte-americanos. Haveria um novo referencial de cultura, pois para os modernistas tudo podia ser transformado em poesia.

Entre os anos de 1923 e 1929, considerada como a primeira fase do modernismo paraense, seus agentes se mostraram bem atuantes no meio literário e, em muitos casos, com uma produção inovadora. Como no caso de *Bailado lunar*, a atenção temática de seus autores estaria voltada para a realidade cultural dos índios, caboclos e negros da Amazônia. Mas, além disso, caberia dar atenção para as transformações urbanas que vinham ocorrendo em Belém, com atenção especial para o crescimento populacional dos subúrbios. Assim, os bairros distantes do Umarizal, Pedreira e Jurunas, ocupados por uma população predominantemente negra ou cabocla, passaram a ser apresentados nas páginas da revista *Belém Nova*.<sup>42</sup> Mais adiante poderemos observar como o discurso modernista, associado à experiência nos terreiros dos subúrbios, pode ser utilizado como recurso convergentes na defesa de liberdade de culto no Pará.

A publicação da *Belém Nova* foi encerrada em 1929, por questões financeiras. Contudo, dez anos depois surgia uma nova revista que aglutinava parte daqueles mesmos literatos envolvidos com o movimento modernista. Tratava-se da revista *Terra Imatura*, lançada em 1938. Sua proposta foi inovadora por acrescentar, aos temas da poesia e da literatura, artigos sobre ciência, cinema e outras artes. A revista era dirigida pelos irmãos Cléo Bernardo e Sylvio Braga. Seus colaboradores, identificados como “mocidade independente”, também pretendiam articular um projeto literário que aproximasse autores brasileiros estreados, como Vinícios de Moraes e Érico Veríssimo, dos literatos locais. Além disso, uma de suas importantes contribuições foi articular intelectuais paraenses que já estavam dispersos e quase sem contato entre si. Entre eles, Abgvar Bastos e Eneida de Moraes, que eram os

---

<sup>41</sup> Bruno de Menezes, “Bailado lunar”, in *Obras completas*, Volume 2, Folclore, SECULT, Belém, 1993, coleção Lendo o Pará, p. 72.

<sup>42</sup> Coelho, *O Grupo dos Novos*, op. cit., pp. 83-4.

mais conhecidos, já se encontravam morando no sudeste. Abguar em São Paulo e Eneida no Rio de Janeiro.<sup>43</sup>

Editavam a revista os jovens Francisco Paulo Mendes e Ruy Paranatinga Barata. Seus principais colaboradores foram Adalcinda Camarão, Aloysio Chaves, Bruno de Menezes, Daniel Queima Coelho de Souza, Dalcídio Jurandir, Machado Coelho, Mário Couto, Stélio Maroja, Alberto Soares do Valle Guimarães, Carlos Eduardo da Rocha, Daniel Coelho de Souza, Fernando José Leão, Flávio de Carvalho, José Augusto Telles, Juracy Reis da Costa, Luís Faria, Mário Augusto da Rocha, Raul Newton Campbell Pena e Solerno Moreira Filho. Tal como ocorreu com a revista *Belém Nova*, *Terra Imatura* também sofreu grandes dificuldades financeiras. Contudo, conseguiu se manter produtiva por quatro anos. Somente em 1942 deixou de circular por completo. Estava-se em plena Segunda Guerra, que a revista abordava com regularidade. Referia-se, inclusive, ao perigo da expansão do nazismo na Europa e outros continentes.<sup>44</sup>

Depois de *Terra Imatura* a literatura local ainda resistiu através de iniciativas individuais, mas sem a articulação que antes se fazia em torno daquela revista. Alguns de seus membros, no entanto, ainda voltariam a se reunir em torno de um movimento identificado como “Grupo dos Novos”, que publicou crônicas e poesias no suplemento “Arte Literatura”, da *Folha do Norte*, entre 5 de maio de 1946 e 14 de janeiro de 1951. Eram seus membros os jovens Alonso Rocha, Benedito Nunes, Cauby Cruz, Floriano Jaime, Jurandy Bezerra, Haroldo Maranhão, Mário Faustino, Maurício Rodrigues, Max Martins e Sultana Levi Rosenblatt. Mas, alguns dos participantes da *Terra Imatura* também se juntaram a eles. Seriam: Francisco Paulo Mendes, Ruy Guilherme Paranatinga Barata e Paulo Plínio Abreu.<sup>45</sup> O curioso é que esse grupo, em um primeiro momento, demonstrara forte oposição ao modernismo e aos intelectuais anteriores. Somente depois é que eles redescobriram o modernismo e utilizaram seus recursos para a produção literária e poética através da *Folha do Norte*.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Idem, p. 41.

<sup>44</sup> Idem, pp. 41, 46-7 e 93.

<sup>45</sup> Idem, pp. 13-5.

<sup>46</sup> Aldrin Moura de Figueiredo, “Querelas esquecidas: o modernismo brasileiro visto das margens”, in Mary del Priore; Flávio Gomes (orgs.), *Os senhores dos rios – Amazônia, margens e histórias* (Rio de Janeiro, Elsevier, 2003), pp. 263-81.



Até aqui foi possível observar o esforço de articulação dos intelectuais para conseguirem se organizar em diferentes movimentos literários. Considerando que em diversos momentos a situação financeira das revistas acabou sendo determinante para o encerramento de alguns dos projetos, cabe saber como estes mesmos indivíduos conseguiam se manter como intelectuais no contexto em que a economia da borracha na Amazônia havia entrado em colapso. Dois momentos de sociabilidade intelectual parecem despontar neste sentido. O primeiro em torno da sobrevivência, quase utópica para alguns, do ideal literário frente aos limites da manutenção da própria subsistência (Academia do Peixe Frito). O segundo, no esforço de usar os próprios conhecimentos para transformar a literatura e a poesia em instrumentos de luta política pela liberdade de culto no Pará (Bruno de Menezes e Gentil Puget em ação).

### **A Academia do Peixe Frito: sociabilidade e resistência intelectual**

A Academia do Peixe Frito tornou-se uma referência, no Pará, sobre as condições materiais de produção das artes após a crise da borracha de 1912. Contudo, a experiência paraense, que será tratada aqui, não consistia em uma situação isolada. Sérgio Miceli considera que a condição social de alguns dos personagens principais dos romances da década de 1930 resume, no campo da ficção, “a ambigüidade da trajetória de seus autores”, além de realizarem um registro negativo da experiência de vida dos mesmos. “Pertencendo quase sempre a famílias de proprietários rurais que se arruinaram, os romancistas e seus heróis não têm outra possibilidade senão a de sobreviver à custa de emprego no serviço público, na imprensa e nos demais ofícios que se ‘prestam às divagações do espírito’”. Muitos tiveram precária formação escolar, ou nem tiveram acesso a uma faculdade, embora buscassem compensar seus limites por uma formação autodidata. A maioria dos romancistas começou a produzir suas obras em situação de relativa independência e ascendeu no meio literário através da venda de seus livros, da participação em concursos literários etc.<sup>47</sup> Mesmo assim, foi o envolvimento ideológico com o

---

<sup>47</sup> Sérgio Miceli, *Intelectuais à brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 160-3.

comunismo, além da própria situação de restrição financeira do intelectual, que os aproximou muitas vezes das classes menos favorecidas economicamente.

Na Bahia, o envolvimento de artistas e intelectuais, como Jorge Amado e Edison Carneiro, na militância comunista fez com que surgisse um movimento intelectual identificado como “Academia dos Rebeldes”. Criada por volta de 1928, a academia era formada pelos “poetas Sósigenes Costa, Aydano do Couto Ferraz e Alves Ribeiro, o contista Dias da Costa e os romancistas Jorge Amado, João Cordeiro e Clóvis Amorim”.<sup>48</sup> A antropóloga americana Ruth Landes disse ter encontrado Edison Carneiro, juntamente com Jorge Amado e outros intelectuais locais, participando da Academia dos Rebeldes no início de 1938. A Academia lhe pareceu uma referência de articulação entre os intelectuais de esquerda na Bahia. Mesmo sendo regularmente vigiada pela polícia, a pesquisadora logo se juntou ao movimento.<sup>49</sup> Edison Carneiro, que iniciou sua experiência como escritor a publicar artigos e crônicas a partir de 1928, confirma que teria começado a participar deste movimento por volta daquele período.<sup>50</sup> A Academia dos Rebeldes tinha como objetivo inicial incentivar o movimento modernista na Bahia, mas logo passou a atrair para o seu meio os jovens literatos e artistas da época que simpatizavam com o comunismo, como foi o caso de Carneiro e Amado.

No Pará, os intelectuais envolvidos com a militância de esquerda escolheram uma expressão que os representaria em atividade e falando a partir de um lugar social proletário. Tratava-se da famosa “Academia do Peixe Frito” que, folclorizada, ultrapassou o período em que referia-se às dificuldades materiais de produção dos intelectuais para se tornar uma espécie de identidade cultural entre eles. O nome indicava tanto a experiência cultural comum entre os populares – o consumo do peixe frito nos mercados – quanto à fragilidade financeira que predominava entre os intelectuais engajados. A “Academia do Peixe Frito” consistia em uma referência irônica ao grupo de intelectuais que, próximo da hora do almoço, por ter poucos recursos para comprar uma refeição diferente para sua família, passava no mercado do Ver-o-peso para levar o peixe frito que se vendia aos populares. O uso regular dessa expressão de identidade na obra desses intelectuais

---

<sup>48</sup> Biaggio Talento e Luiz Alberto Couceiro, *Edison Carneiro: o mestre antigo*, Salvador, Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2009, p. 53.

<sup>49</sup> Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002, p. 12.

<sup>50</sup> Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, 6ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 9.

revela o contexto de trabalho e lutas dos diversos autores que vivenciaram as dificuldades de produção cultural/literária naquele momento.<sup>51</sup>

Se tornaria célebre o depoimento de Dalcídio Jurandir sobre o significado daquela expressão. Em plena crise financeira e a perseguição política da década de 1930, o literato não deixou de lembrar da sua própria experiência com relação ao peixe-frito e ao crescimento do integralismo no Pará:

Ah! é notável a influência do peixe frito na literatura paraense! Peixe frito é o peixe vendido em postas nos tabuleiros do Ver-o-Peso ao lado do mercado em Belém. É a comida para quem não deixa almoço comprado em casa. Ao chegar o meio dia, o pobre se tem a felicidade de haver arranjado dois mil réis leva um embrulhinho envergonhado de peixe para casa. A vida literária do Pará tem se movimentado em torno do peixe frito. Conheço profundamente esse drama. Sempre fui empregadinho público como me chamou certo imortal (da Academia de Letras do Pará), morando numa barraca na São João, com família e perseguido pelos camisas verdes. Vocês sabem o que era naquele tempo viver perseguido pelos camisas verdes. Acabei gramando xadrez comum, o mesmo xadrez onde os ladrões de galinhas e porristas passam vinte e quatro horas. Nele passei três meses, apenas porque a infâmia dos camisas verdes chegava a tudo naquele tempo. Me ficava bem, aliás, estar em companhia daquela pobre gente em vez de estar na companhia dos autores da infâmia. E outras histórias. E outras misérias. E a vida do chamado intelectual na província é mais trágica do que se pensa. Bancamos bobos de rei, mas de graça. A não ser a honra dum convite para uma qualquer chateação literária e mais nada. O resto é o peixe frito.<sup>52</sup>

O desabafo de Dalcídio Jurandir é bastante significativo. Mesmo não sendo herdeiros de uma aristocracia rural decadente, parte do quadro proposto por Miceli também se aplica aos intelectuais paraenses. Especialmente no que diz respeito à necessidade de sobreviver através do serviço público ou da imprensa. Bruno de Menezes, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir, principais intelectuais

---

<sup>51</sup> Jaques Flores trata do assunto na crônica “Vamos comer peixe frito?”, in Jaques Flores (pseud. de Luiz Teixeira Gomes), *Obras escolhidas de Jaques Flores*, Belém, CEJUP, 1993; Pedro Tupinambá, “São Benedito da praia”, in *Mosaico folclórico*, Belém, Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1969; e até o folclorista Vicente Salles informa ter conhecido e participado da Academia do Peixe Frito junto com Bruno de Menezes, in Vicente Salles, Entrevista concedida ao autor desta pesquisa no dia 15 de junho de 2008, no Museu da UFPa (Belém-PA).

<sup>52</sup> Benedito Nunes et al. (orgs.), *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*, Belém, Secult; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006, p. 42.

envolvidos na mobilização pela liberdade religiosa, não tiveram formação acadêmica. Todos foram autodidatas. Com exceção de Dalcídio Jurandir, que teve pai letrado e político no interior, a maioria era oriunda de famílias pobres. Bruno de Menezes [fig. 1] e Nunes Pereira, ambos negros, herdeiros da pobreza familiar, tiveram muita dificuldade para se estabelecer no mundo intelectual.<sup>53</sup>

Talvez o testemunho mais esclarecedor e, ao mesmo tempo, detalhado sobre as condições sociais da produção intelectual na Amazônia seja o estudo literário de Bruno de Menezes intitulado de *À margem do “Cuia Pitinga”*. Publicado em 1937, tinha como tema central a análise do livro de sonetos do poeta paraense Jaques Flores.<sup>54</sup> *Cuia Pitinga*, nome do referido livro, consistia em um conjunto de sonetos que tratavam da temática regional, utilizando ironia e bom humor. Apesar da qualidade da obra, defendida por Bruno, o livro estaria sendo preterido pela Academia Paraense de Letras. Por isso, o autor do estudo literário escreveu, além da análise da obra, um verdadeiro manifesto, que denunciava as condições precárias para o desenvolvimento da produção intelectual no Pará. Seu texto, logo

---

<sup>53</sup> Bruno de Menezes nasceu em 21 de março de 1893, em Belém, e morreu em 2 de julho de 1963, em Manaus, com setenta anos de idade. Chamava-se Bento Bruno de Menezes Costa, mas, como era comum na época, não utilizava todo o seu nome em suas publicações. Estudou apenas o primário e, ainda menino, foi trabalhar como aprendiz de encadernador na oficina de Tó Teixeira, violinista negro famoso em Belém. Esse trabalho o manteve em contato com os livros, que passou a estudar por conta própria. Tornou-se funcionário público, atuando no Tesouro do Estado, na Secretaria de Agricultura e, depois, no Departamento Estadual de Cooperativismo. Bruno de Menezes foi um dos mais engajados intelectuais envolvidos com a questão racial na Amazônia. Apesar de ser mais famoso por sua produção poética, ele também escreveu diversas crônicas, dois romances e estudos de folclore. Inclusive, é ele o responsável pela organização dos estudos sobre o folclore na região norte e o elo entre a pesquisa de Edison Carneiro e Vicente Salles. Sobre Bruno de Menezes e Nunes Pereira ler, respectivamente, Alonso Rocha [et al.], *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*, Belém, Cejup/UFPA, 1994; e Selda Vale da Costa, *Labirintos do Saber: Nunes Pereira e as Culturas Amazônicas*, Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

<sup>54</sup> Jaques Flores nasceu em 10 de julho de 1889, em Belém e morreu em 12 de dezembro de 1962 na mesma cidade. Iniciou sua vida de trabalho como tipógrafo e encadernador. A partir desta função desenvolveu, como autodidata, habilidades para o mundo das letras. Em 1926 foi indicado pelo governador Dionísio Bentes para trabalhar como agente da polícia civil, função que ocupou até o fim de sua vida. Paralelamente ao trabalho policial escreveu diversos sonetos e crônicas, cujos maiores destaques são dados à *Berimbau e gaita* (1925), *Cuia Pitinga* (1936) e *Panela de Barro* (1947). Era boêmio e convivia com os membros da Academia do Peixe Frito, apesar de melhor “remediado” que os demais. Por ocasião da campanha de repressão aos cultos afro-religiosos, Jaques Flores já trabalhava na Secretaria de Polícia na época. Era funcionário subalterno de Salvador Borborema, um dos principais combatente dos terreiros de Belém. Na pesquisa sobre os documentos policiais disponíveis no Arquivo Público do Estado do Pará, seu nome aparece em um dos “Boletins policiais” enviados por Borborema para o interventor José Malcher. Nada relativo à repressão aos terreiros. Apenas rotina burocrática. Cf. Jaques Flores (pseud. de Luiz Teixeira Gomes), *Obras escolhidas de Jaques Flores*, Belém, CEJUP, 1993; Jaques Flores, *Panela de Barro*, 2ª edição, Belém, Secult/PA, 1990; Arquivo Público do estado do Pará – APEP, *Listagem do Fundo Secretária do Governo – Parte Avulsa – Séculos XIX e XX*, Segurança Pública, “ofícios”, 1938, caixa 252, documentos avulsos.

elogiado por parceiros como Dalcídio Jurandir, é rico de informações sobre o esforço da intelectualidade paraense e revela a trajetória de muitos intelectuais que ficaram no anonimato devido ao fracasso frente às dificuldades para a produção literária, artística ou intelectual.

### 1. Bruno de Menezes jovem



Fonte: Universidade Federal do Pará, *Bruno, a voz que sai dos tambores: um batuque verbal ritmado pelo som das palavras*, Belém, EDUFPA, s/d, (folder).

O momento inicial a que se refere Bruno de Menezes é o da crise da borracha, a partir de 1912, quando as plantações asiáticas suplantaram o monopólio amazônico da produção do látex, e a conseqüente decadência financeira das elites alterou as condições políticas e sociais das principais capitais amazônicas.<sup>55</sup> É nesse momento que finda a extensa oligarquia política de Antônio Lemos e o Pará

---

<sup>55</sup> Bárbara Weinstein, *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*, São Paulo, Hucitec, 1993.

entra em um novo processo de organização política.<sup>56</sup> Se no auge da economia da borracha as letras e as artes possuíam certo valor, agora elas estariam sujeitas às novas interações sociais visando à sobrevivência do seu produtor.

Na parte inicial do seu estudo literário, Bruno de Menezes dedica-se justamente a refletir sobre a nova conjuntura experimentada pela sociedade paraense e sua repercussão no mundo das artes. Nesse momento as ações culturais estariam se modificando substancialmente. A “evolução do cinema” teria absorvido o teatro; os cantores de rádio teriam abafado os poetas e os declamadores; e as “musas legítimas”, ainda não “subvertidas à ânsia do publicismo e popularidade, [...] descem do morro e empolgam as massas alucinadas”. Segundo Menezes, a popularidade, nesse momento, seria conquistada “à custa do samba, da canção ou da marchinha, que encontravam seus motivos plásticos nos candomblés”.<sup>57</sup> Haveria aqui um movimento de circularidade cultural intensa se projetando na produção e consumo de bens “imateriais” no Brasil.<sup>58</sup> Contudo, o uso de elementos culturais populares no “publicismo” modernizador parecia incomodar o autor, pois até o sagrado (candomblé) tornava-se tema para reelaborações profanas (samba e marchinha).

Na intenção de evidenciar a gravidade da situação, Bruno de Menezes apresenta referências relativas às condições favoráveis de produção artística e intelectual na época em que a borracha favorecia a economia da região. Houvera um tempo de fartura que teria antecedido ao de decadência: “Nesses idos esbanjava-se dinheiro a rodo, mas se podia adquirir livros e solidificar preparo; aperfeiçoavam-se conhecimentos gerais e conquistavam-se autênticos diplomas de doutos e técnicos. A ascensão era fácil e a subsistência pacatamente ganha”. E o autor concluía ironizando a situação dos herdeiros desse período de fausto: “Os que vieram depois nem as bíblicas espigas de Ruth encontraram...”<sup>59</sup>

Se antes o sucesso da economia da borracha permitia certo esbanjamento cultural e a possibilidade de ascensão profissional por meio do

---

<sup>56</sup> Carlos Rocque, *História de A província do Pará*, Belém, Mitograph, 1976.

<sup>57</sup> Bruno de Menezes, “À margem do ‘Cuia Pitinga’”, in Menezes, *Obras completas*, op. cit., p. 381.

<sup>58</sup> A noção de circularidade cultural se aplica aqui devido o fluxo entre culturas verticalmente distintas tal como pressupunha Bakhtin em relação ao carnaval medieval. Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na idade média e o renascimento: o contexto de François Rabelais*, 5. ed. São Paulo, Annablume, Hucitec, 2000.

<sup>59</sup> Menezes, “À margem do ‘Cuia Pitinga’”, p. 382.

trabalho intelectual e artístico, agora a situação era completamente diferente. Inspirado em sua própria trajetória de intelectual autodidata e proletário, Menezes considerava que o esforço de conciliar a formação intelectual (“lapidar a inteligência”) e garantir o “ganha pão” deixou marcas profundas nos indivíduos que desejavam ter sucesso no mundo das letras. Naquele momento, “as oficinas, ao em vez das escolas secundárias e das Faculdades, é que arrastavam para os seus ambientes de embrutecimento e amoralidades” os interessados na carreira das letras.<sup>60</sup> A situação somente não levou à decadência total a produção intelectual paraense devido à capacidade de adaptação que muitos desses proletários das letras acabaram por desenvolver: “Subjugados entre dias de trabalho mal pago, porém ajudados, graças aos Deuses, por uma faculdade inata, raiando os vértices do talento, num esforço desmedido e tenaz, faziam eles, nas repousantes horas noturnas, a sua indefectível comunhão com os livros e atulhavam o cérebro com bibliotecas exóticas e heterogêneas.”<sup>61</sup>

O duro esforço de conciliar trabalho e estudo noturno não seria suficiente frente às conseqüências políticas da crise financeira do estado. Entre elas, a prática do “afilhadismo”, como denominaria Bruno de Menezes ao apadrinhamento político regional, que significava o beneficiamento de uns em detrimento de outros. Os desprotegidos “iam ficando no limbo, na topada do primeiro degrau, preteridos e humilhados” em relação às oportunidades de dedicação livre à produção de conhecimento e ação profissional de acordo com suas virtudes literárias.<sup>62</sup> Mesmo os que eram recrutados para funções públicas via apadrinhamento político não escapavam de ter seu próprio castigo. “A inteligência dúctil, desarestada, do novel burocrata, com o seu poder envolvente de assimilação, seria, daí em diante, escrava requestada e logo esquecida”.<sup>63</sup> Com eles estariam os que se dedicaram ao jornalismo convencional e apadrinhado. Também “marcharam para o olvido”.<sup>64</sup> A única exceção estaria no “luminoso Eustáquio de Azevedo, com o seu admirável

---

<sup>60</sup> Idem, p. 383.

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> Idem, p. 384.

<sup>64</sup> Bruno de Menezes cita o nome de 13 destes trabalhadores das letras que rumaram para o esquecimento e anulamento literário devido à dedicação aos serviços da imprensa: Raimundo Trindade, Jayme Calheiros, Delduck Pinto, Rocha Moreira, Jayme Souza, Edgar Serra Freire, Martinho Pinto, Manoel Lobato, João Alfredo de Mendonça, Júlio Martins, Uchoa Viegas, Júlio Lobato e Xisto Santana. Idem.

aprumo de boêmio e a sua sempre fecunda elaboração intelectual”. Integrado às várias gerações literárias e boêmias, Eustáquio de Azevedo seria um dos poucos jornalistas paraenses que, no contexto do *Cuia Pitanga*, de Jaques Flores, teria conseguido conciliar a produção literária com o trabalho no jornalismo.<sup>65</sup>

Entre os que não se filiaram, de início, a nenhuma das duas ocupações (burocracia estatal e jornalismo) estariam Dalcídio Jurandir, Jaques Flores e o próprio Bruno de Menezes. Antes deles, outros intelectuais independentes já teriam sucumbido às limitações de oportunidades. Com exceção de alguns letrados que conseguiram seguir carreira após obter formação acadêmica (Sílvio Nascimento, Arnaldo Lobo, Nelson Ribeiro, Nogueira de Faria e Santino Ribeiro), Menezes cita as trajetórias frustradas de José Simões, Tomaz Nunes e Olívio Raiol. O primeiro, “poeta de versos castos e líricos”, renunciou à carreira após ser hostilizado no meio literário dominante. O segundo tentou manter-se como professor primário, mas as contingências do lar e o irrisório vencimento obrigaram-no a se dedicar a “escritas e despachos comerciais”. O último, por fim, mesmo tendo curso de agronomia, teve que se submeter à derrota por não conseguir um lugar seguro visando garantir a própria subsistência. Bruno não fornece detalhes sobre sua história, mas revela os limites profissionais daquele momento.

Além deles, também haveriam outros que teriam recebido o “batismo da arte”, mas estariam agora “esquecidos”. O motivo seria menos a falta de recursos do que a decadência artística promovida pela marginalização de suas produções frente aos cânones oficiais da Academia. Bruno de Menezes cita os nomes dos letrados seguidos de suas respectivas trajetórias no mundo das letras:

Terêncio Porto, diamantino prosador, quando publicou “Pela vida”, acoimaram-no até de rasteiro imitador de Coelho Neto, Lucilo Fender, que se inscreveu num concurso de prol, pelas festas do Tricentenário da fundação de Belém, tendo o seu “Os Neegahibas” premiado mesmo depois de editá-lo à sua custa, continuou inédito, porque ninguém o leu, e ele ainda não era formado em medicina. Lucidio Freitas, artista de amargurada sensibilidade, porque fez circular nesta capital o seu livro de legenda – “Vida obscura” – apesar de pertencer ao círculo

---

<sup>65</sup> José Eustáquio de Azevedo nasceu em Belém em 20 de setembro de 1867. Foi escrevente do Arsenal de Guerra do Pará; escriturário da Lloyd Brasileiro (empresa de navegação) e do Banco do Estado do Pará, de onde saiu em 1900, como consequência de uma crise comercial; jornalista e um dos fundadores da *Mina literária*. Morreu em 5 de outubro de 1943, com 76 anos de idade. Cf. Coelho, *O Grupo dos Novos*, p. 31.



ilustre de Remígio Fernandez, Martins Napoleão, Angione Costa, Andrade Queiroz, Cursino Silva, Genésio Calvacante, – esse espírito ateniense insulado num amoroso animador de rimas, – mesmo Lucídio Freitas, que foi na sua roda uma encarnação de Felipe Doliveira [sic], sentiu-se apagar-se, sem vê-lo irradiar no azul, o facho astral de sua obra.<sup>66</sup>

E a lista de Bruno não acabaria aí. Citou ainda os trabalhos de Dejad de Mendonça, que encerrou sua produção pela política; Gastão Vieira, Oscar de Carvalho e Azevedo Ribeiro que, após viverem as experiências de infortúnios com as letras, deixaram de escrever, apesar de melhor “instalados na vida”; Olavo Nunes teria sido “outro que a Academia mumificou” ao lhe dar incipiente atenção; o mesmo ocorreria com Elmano Queiroz e Vespasiano Ramos.

Com a mesma dinâmica de apresentar o nome de diversos intelectuais, Bruno de Menezes comenta que uma das alternativas dos que não queriam sucumbir frente às adversidades da terra natal estaria na “fuga” para o Rio de Janeiro ou São Paulo. A capital do país representava para os intelectuais um espaço de luta para a definição do tipo de modernidade e identidade que se deseja para o país. Por isso tornou-se o pólo de atração para intelectuais de todas as regiões. Como centro administrativo e político do Brasil, o Rio de Janeiro possuía a missão de “civilizar” e representar o país frente aos novos tempos. Teria sucesso, até mesmo político, o intelectual que tivesse participação ativa em “todas as polêmicas culturais que alcançassem repercussão nacional.”<sup>67</sup>

Desse modo, a capital do país poderia disponibilizar alternativas de sucesso também para os paraenses. Muitos partiram, mas poucos foram bem sucedidos. O próprio Dalcídio Jurandir teria experimentado, em um primeiro momento, o insucesso dessa aventura, apesar de que isso não o impediu de, posteriormente, retomar o projeto de ir morar na capital.<sup>68</sup> Em depoimento sobre sua trajetória como escritor, e a primeira tentativa de sucesso no Rio de Janeiro, é notória a decepção deste autor em relação ao que sofreu:

Nada direi da minha vidinha literária. Nasci em Ponta de Pedras, me criei em Cachoeira, Tenho trinta e um anos, com

---

<sup>66</sup> Idem, p. 386.

<sup>67</sup> Gomes, “Os intelectuais cariocas”, p. 83.

<sup>68</sup> Vicente Salles, “Chão de Dalcídio: um quadro de vivências marajoaras”, in Rosa Assis (org.), *Estudos comemorativos Marajó – Dalcídio Jurandir – 60 anos* (Belém, UNAMA, 2007), p. 18.

caderneta militar de segunda categoria, etc. Cultura: estudos primários com o professor Chiquinho e Grupo Escolar Barão do Rio Branco, em Belém. Estive dois anos no ginásio. Nele desaprendi o que levava do grupo. Quase todos os professores me desanimavam, dinheiro não havia, tive sarampo, curado pela minha segunda mãe Dona Lulú, acabei perdendo os exames do segundo ano e virei vagabundo de subúrbio em Belém, morando na barraquinha de Dona Lulú que me dava comida, luz para escrever versinhos, e um sapato de quando em quando. Fui ao Rio na terceira braba do "Duque de Caxias" e acabei lavando pratos no Hotel São Silvestre, na rua Conselheiro Zacarias, passando o esfregão no corredor da pensão onde morava de favor, dormindo em cima duma colcha rota no chão e comprando para a patroa a carne no açougueiro e levando cesto feito criado quando o amante da dona ia na feira fazer compras. Tinha dezenove anos. Tinha mais dois cartões. Um para o então senador Lauro Sodré. E o outro para o doutor Gustavo Barroso. O do Dr. Lauro não dei porque não sabia a casa dele. Com o do Dr. Gustavo Barroso fui ao "Fon-Fon". E isso depois de vou-não-vou, temendo a importância do Dr. Barroso e do "Fon-Fon". Encontrei um senhorzão bem nutrido e vestido, que ao receber a minha carta me perguntou com voz sonora e confortável "sabe revisão?" ·

Me botou num caixote à espera que o revisor da revista pedisse demissão e eu ocupasse o lugar. Um dia o desânimo aumentou. Nada do revisor sair e a dona da pensão me aponta outros empregos, muito impaciente com a minha situação. E me despedi do majestoso Dr. Barroso, cujo displicente olhar caiu sobre mim com uma tranqüila superioridade e com tão solene desdém que desci a escada do "Fon-Fon" como um escorraçado.

Voltei na mesma terceira classe do "Duque". Fracasso completo. Vagabundo sempre. Papai em Cachoeira sem nada poder fazer e Dona Lulú na barraquinha me dando o que podia arranjar na sua máquina de costura. Foi então que escrevi ao Sr. Paulo Maranhão, proprietário da "Folha do Norte" uma carta floreada como página do meigo Dr. Aluizio de Castro, pedindo um cargo de suplente de revisão. Ele me respondeu de testa que "emprego era o que não havia e que fosse bater noutra porta".<sup>69</sup>

As dificuldades vividas por Dalcídio acabaram fazendo com que ele voltasse ao Pará e aceitasse um cargo humilde no interior para garantir o seu sustento. Bruno de Menezes, ao contrário de Dalcídio, não arriscou o mesmo projeto de fuga para a capital do país e manteve-se em Belém como funcionário público.

---

<sup>69</sup> Nunes et al (orgs.), *Dalcídio Jurandir*, p. 43.

Ao citar diversos autores e suas respectivas obras, Bruno de Menezes demonstrava ser não apenas um amplo conhecedor da produção intelectual paraense, mas também um grande articulador entre eles. Era corajoso. Frente à possibilidade de ser acusado de favorecer alguns, em detrimento de outros, o escritor citou a trajetória de diferentes escritores que tiveram outra experiência. Estes haviam tido sucesso e, por isso, passaram a atuar individualmente em suas carreiras, sem se preocupar com uma organização maior em favor da própria classe.

À margem do “*Cuia Pitinga*”, todavia, não era apenas uma oportunidade para se fazer reclamação. Após apresentar o conjunto de dificuldades pelas quais passavam os intelectuais da terra, Bruno de Menezes os conclama a reagir frente à humilhação de sempre ter que ficar de “pires na mão”, esperando ajuda dos outros. Frente à tentação de também partir como os outros, ele acrescentava:

E é isso mesmo. Sempre o imperativo de emigrar, singrar o Atlântico, palmilhar a Rua do Ouvidor, estacionar na Galeria Cruzeiro, porque neste *hall da Amazônia* se endossam promissórias para globalizar capitais e abrirem-se casas de jogatina e lenocínio, no entanto quem escreve e quer citar seu livro é coagido a suplicar um auxílio, que, as vezes, lhe é sonogado secamente.

Resistamos, pois, amigos! Arrostemos, estoicamente, essa barreira que nos obriga a passar nossos livros, acompanhados de um cartão humilhante, rogando a aceitação do fruto de nossas árduas locubrações.<sup>70</sup>

No final do seu estudo literário, Bruno retoma a questão social da produção intelectual na Amazônia. Considera que Jaques Flores consegue centralizar em seu trabalho um forte movimento literário. Movimento que os intelectuais de sua geração apresentavam dispersado devido às “privações e desamparos” que sofriam no contexto da crise da borracha. *Cuia pitinga* é citado como uma reação contra os que não mais acreditavam na “pujança intelectual da Amazônia”. Desse modo, tanto o livro de Jaques Flores como o estudo literário de Bruno de Menezes, são trabalhos representativos dos projetos literários e culturais discutidos na sociedade paraense na década de 30. Apesar de poucas vezes terem sido tema de estudos que objetivassem compreender o contexto em que as artes e a intelectualidade se relacionavam, os diferentes trabalhos escritos por estes

---

<sup>70</sup> Menezes, *À margem do “Cuia Pitinga”*, pp. 399-400.

intelectuais revelam seu intenso engajamento social com o cotidiano sociocultural paraense. Tanto que Dalcídio Jurandir, ao comentar aquela época, disse:

Agora com a geração mais nova aparecem moços que, felizmente, vieram de famílias mais remediadas. Mesmo assim estão fechados na província, isolados, boicotados, negados. Se na geração de Abguar Bastos há nomes como o desse Bruno de Menezes que tem poemas lado a lado com os melhores de Jorge de Lima e Manuel Bandeira, na geração mais nova temos um Ribamar de Moura, um dos grandes pensadores jovens do Brasil, Levi Hall do Moura, cronista admirável, Stélio Maroja, F. Paulo Mendes, Machado Coelho, Cecil Meira, Daniel Coelho de Souza. Novíssimos como Carlos Eduardo, o poeta de "Este rumor que vai crescendo", e Mário Couto, um contista dos maiores entre os jovens contistas brasileiros. Nomes como De Campos Ribeiro que acaba de publicar um belo livro de poemas. Oséas Antunes que tem três romances inéditos e muito bons, Jaques Flores, poeta de Cuia Pitinga, as poetisas Miriam Moraes, Adalcinda e Dulcinéia Paraense, os desenhistas Ângelus, vindo do movimento Graça Aranha, o admirável Gari e o singularíssimo Mariz Filho. Agora mesmo o autor do filme "Aruaná", Libero Luxardo descobriu em Marabá um desenhista fabuloso mesmo. Chama-se Morbach. Seus desenhos têm muita coisa de "terreur", de bruto, de essencialmente amazônico. Aquele grande amigo que é Nunes Pereira, insatisfeito e vigoroso Nunes Pereira com a sua dispersão e os seus pés infatigáveis, rompendo todos os caminhos da Amazônia, metido com índios, peixes, selvas e febres, Nunes achou em Morbach aquilo que ele entendia como verdadeira interpretação da paisagem e da humanidade na Amazônia.<sup>71</sup>

Paralelamente à "geração do peixe frito", surgiria outra geração, considerada por Dalcídio como mais remediada. Composta por escritores paraenses mais bem sucedidos no mercado editorial, ela conseguiu publicar em editoras do Rio de Janeiro e São Paulo (a exemplo da José Olympio, Pongetti, Andersen e Vecchi).<sup>72</sup> De qualquer modo, as restrições materiais experimentadas pelos intelectuais paraenses da "geração peixe frito", longe de dispersá-los por completo, acabaram por unir alguns em torno de novas sociabilidades. Paralelamente à elaboração da revista *Terra imatura*, outro movimento fortaleceu a interação ativa dos mesmos intelectuais. Tratava-se da luta pela liberdade de culto, cuja maior

---

<sup>71</sup> Nunes et al. (orgs.), *Dalcídio Jurandir*, op. cit., p. 43.

<sup>72</sup> Coelho, *O Grupo dos Novos*, op. cit., p. 50.

conseqüência foi a transformação da produção literária e poética, inspirada no modernismo, em um embate político contra a intolerância cultural.

### **Além do “peixe frito”: a literatura como prática política**

A preocupação com o estudo de novos temas e, especialmente, o tema da cultura brasileira levou muitos intelectuais a se dedicarem, de diferentes modos, a uma maior aproximação com os grupos populares. O interesse pelo negro pode estar diretamente associado à sociabilidade destes intelectuais entre si e com os sujeitos que produziam a cultura negra. No primeiro aspecto, encontramos os intelectuais participando ativamente das diferentes correntes de produção cultural no Pará, tal como vimos acima. Suas condições materiais precárias os levariam a partilhar a miséria e o esforço hercúleo de produzir literatura na região em crise. Em relação ao segundo aspecto, o da interação dos intelectuais com a cultura de origem africana, cabe observar que, entre 1937 e 1948, vivia-se em Belém uma dura campanha contra os cultos afro-religiosos. Paralelamente ao combate direto dos intelectuais contra a ação policial promovida pelo chefe de polícia (tema do capítulo III), alguns literatos intervieram com a produção de textos que, de certo modo, beneficiavam os grupos culturais perseguidos. Exemplo disso são os argumentos, no calor da hora, desenvolvidos por Bruno de Menezes e Gentil Puget [Imagem 2] acerca da importância da cultura de raiz africana para a Amazônia.

O primeiro autor, com relativa sutileza, fez publicar em 1939 sua poesia “Mãe preta” com a intenção de apresentar elementos históricos referentes à presença negra na Amazônia. Gentil Puget, citado por Paulo Eleutério como o iniciador do movimento pela liberdade de culto, foi um pouco mais direto ao assunto.<sup>73</sup> Inicialmente buscou sensibilizar seu leitor com a crônica “Tia Romualda, a

---

<sup>73</sup> Gentil Puget foi pianista, compositor, poeta, folclorista, jornalista e radialista. Nasceu em Belém, em 12 de julho de 1912, e morreu no Rio de Janeiro, em 8 de abril de 1948, aos 36 anos. Estudou piano desde os 5 anos. Precoce, compôs um samba chamado *Tosca* quando ainda tinha 8 anos. Cedo consagrou-se como compositor de canções de grande popularidade. Possuía grande talento para criar canções tipicamente amazônicas. Sua base era a dedicação à pesquisa voltada para a música folclórica paraense. Segundo Vicente Salles, “Puget foi uma vítima permanente da timidez e de conflitos psicológicos que o levaram a tomar atitudes estranhas e a sofrer crises alternadas de alegria e desalento. No Pará, viveu em todos os ambientes, penetrando na pajelança, no babassuê, nos currais onde dançava e cantava o boi-bumbá. Por outro lado, frequentava os salões de concerto.

festeira”. E em seguida, na crônica “Vozes e ritmos do norte”, atacou com um longo elogio a manifestações culturais de origem africana em Pernambuco, que naquele momento estariam supostamente sendo valorizadas. Cabe interpretar suas respectivas contribuições para melhor compreender o alcance de tais argumentos na sociedade paraense da época.

## 2. Gentil Puget em 1947<sup>74</sup>



Fonte: Acervo Vicente Salles, *Fotografia de Gentil Puget*, Universidade Federal do Pará.

---

Desse múltiplo interesse, dava notícia em crônicas e reportagens que publicava nos jornais, ao tempo em que também publicava poemas. [...] aproximou-se dos intelectuais de esquerda e engajou-se na luta pela liberdade de expressão e dos cultos populares. [...] Excursionou a Manaus e, por volta de 1940, decidiu transferir-se para o Rio de Janeiro. Ali foi introduzido nos meios artísticos e literários pela jornalista Eneida. [...] Trabalhou na rádio Mayrink Veiga, Rádio Nacional e, por fim, Rádio Ministério da Educação. [...] Entregou-se à vida boêmia e acabou tuberculoso, tendo se extraviado toda a sua obra, apreciável coleção de melodias folclóricas da Amazônia e os estudos das expressões negras nesse folclore”. In Vicente Salles, *Música e músicos do Pará*, 2. ed., Brasília, Micro Edição do Autor, 2002, pp. 321-2.

<sup>74</sup> Na dedicatória da fotografia consta: “Mamãe gorda: Aqui vai o reflexo de um velho afeto que os anos têm sabido conservar em meu coração. Gentil, Rio 30.5.47”

Bruno de Menezes, no primeiro dia de 1939, abordou indiretamente a questão da presença negra na Amazônia, mas tratando a temática de modo a não tocar no assunto da repressão religiosa em vigor. Valia neste momento certa discrição sobre o assunto, visando sensibilizar os leitores a respeito da contribuição negra para a região. Sua principal ação consistiu na divulgação de um poema intitulado “Mãe preta”, que trata da experiência feminina sob a escravidão. Na ocasião, a poesia foi lançada no livro *Batuque*, do mesmo autor. O livro de poemas foi publicado pela primeira vez em 1931 como parte de uma seleção de poemas que Bruno de Menezes intitulou *Poesia*. Na ocasião, houve uma boa aceitação do seu trabalho e ele acabou lançando edições posteriores. A segunda edição, independente em relação à seleção das outras poesias já publicadas, seria apresentada em 1939, em pleno período da repressão aos cultos, e a terceira em 1945.<sup>75</sup> Daí por diante novas edições seriam publicadas sequencialmente até chegar em sua versão atual, 7ª edição, lançada em 2005.<sup>76</sup> No tempo da repressão aos cultos, *Batuque* tornou-se um dos mais importantes manifestos pela liberdade religiosa. A obra, composta de vinte poemas, possui temáticas que dizem respeito diretamente aos aspectos lúdicos, religiosos ou laborais do negro paraense.

Como “Mãe preta” foi a única poesia do livro *Batuque* relançada durante os anos duros da repressão aos cultos, ela será interpretada em primeiro plano. Em seguida, aparecerão as que tratam também da experiência afro-religiosa negra, direta ou indiretamente, mas não foram publicadas na mesma época. São elas “São João do folclore e mangericos”, “Cachaça”, “Liamba”, “Toiá Verequete” e “Oração da Cabra Preta”.

A primeira parte do poema “Mãe Preta” consiste em uma referência direta à experiência africana que daria origem à musa de Bruno de Menezes. Uma mistura de herança musical, sofrimento e carinho:

No acalanto africano de tuas cantigas  
Nos suspiros gementes das guitarras,  
Veio o doce langor  
De nossa voz,

---

<sup>75</sup> “A margem do ‘Cuia Pitinga’” é de 1937. a primeira publicação de Bruno é de 1920 (CRUCIFIXO). Menezes, *Obras completas*, op. cit., p. 297.

<sup>76</sup> Bruno de Menezes. *Batuque*. 7ª Ed. Belém: s/ed, 2005.

A quentura carinhosa de nosso sangue.<sup>77</sup>

Da origem continental e herança cultural, seguiria logo a tragédia da experiência escravista vivenciada no Brasil. A violência sofrida e a miscigenação fariam parte do conflito racial entre negros e brancos:

És, Mãe Preta, uma velha reminiscência  
Das cubatas, das senzalas,  
Com ventres fecundos padreando [reproduzindo] escravos,

Mãe do Brasil? Mãe dos nossos brancos?

És, Mãe Preta, um céu noturno, sem lua,  
Mas todo chicoteado de estrelas  
Teu leite, que desenhou o Cruzeiro,  
Escorreu num ato grosso,  
Formando a estrada de São Thiago...

A poesia permite um recontar da história do Brasil a partir da experiência africana. Trata da exploração da mão-de-obra escrava, de suas conseqüências sociais e políticas entranhadas nas diversas camadas sociais brasileiras:

Tu, que nas Gerais, desferraste o servilismo,  
Tatuando-te com pedras preciosas,  
Que destes festas de esmagar!  
Tu, que criaste os filhos dos Senhores,  
Embalaste os que eram da Marquesa de Santos,  
Os bastardos do Primeiro Imperador.  
E até futuros Inconfidentes!

Quem mais teu leite amamentou, Mãe Preta?

Os primeiros versos parecem fazer referência a Chica da Silva, a escrava que em Minas Gerais colonial se libertara e ascendera socialmente por meio de sua relação afetiva com um contratador de diamantes. Nos seguintes o autor evidencia o peso da presença negra no cotidiano escravista da casa-grande: de mucama de bastardos do imperador a cuidadora de inconfidentes seriam muitas as atribuições

---

<sup>77</sup> Bruno Menezes, "Mãe Preta", In.: *Folha do Norte*, 01 de janeiro de 1939, p. 33.



da “Mãe preta”. Mas isso não bastava. Antecipando a necessidade de heróis negros como referência para a história política e cultural do país, Bruno de Menezes não se esquece de citar os nomes daqueles que lutaram, de diversas maneiras, pela liberdade ao longo da história brasileira:

Luiz Gama? Patrocínio? Marcílio Dias?  
 A tua seiva maravilhosa  
 Sempre transfundiu o ardor cívico, o talento vivo,  
 O arrojo máximo!

Dos teus seios, Mãe Preta, teria brotado o luar?  
 Foste tu que, na Bahia, alimentaste o gênio poético  
 De Castro Alves?  
 Terias ungido a Glória e a Dor de Cruz e Souza?

Foste e ainda é tudo no Brasil, Mãe Preta!

Chega a hora, enfim, de citar as ricas contribuições para a formação da identidade cultural brasileira, tanto em relação ao seu caráter sociológico de exploração escravista, quanto em seu sentido religioso, repletos de elementos culturais de origem africana, de histórias de resistência, mas também de assistência:

Gostosa, contando a historia do Saci,  
 Ninando murucu-tú-tú  
 Para os teus bisnetos de hoje,  
 Continuas a ser a mesma virgem de Luanda,  
 Cantando e sapateando no batuque,  
 Correndo o frasco na macumba,  
 Quando chega Umbanda, no seu cavalo de vento,  
 Varando pelos quilombos

Quanto Sinhô e Sinhá-Moça  
 Chupou o teu sangue, Mãe Preta!...

Agora, como ontem, és a festeira do Divino,  
 A Maria Thereza dos quitutes com pimenta e dendê  
 És finalmente a procriadora cor da noite,  
 Que desde o nascimento do Brasil  
 Te fizeste “Mãe de leite”...

“Mãe preta” representa a mulher negra em suas diversas experiências associadas ao mundo da escravidão. Da criação do “folclore”, dos festejos sagrados e profanos do batuque, da resistência nos quilombos, e da importantíssima função de ama de leite dos filhos do senhor. Bruno conclui reivindicando para si e para os herdeiros culturais da Mãe Preta, a benção merecida aos que não rejeitam a herança africana em suas vidas:

Abençoa-nos, pois, aqueles que não se envergonham de Ti  
 Que sugam com avidez teus seios fartos  
 -Bebendo a vida!  
 Que nos honramos com o teu amor,

Tua benção, Mãe Preta!

Ao contrário da boa repercussão do lançamento da coletânea de poesias de Bruno, em 1931, depois da publicação de “Mãe preta”, em 1939, não apareceram interlocutores diretos a respeito de seus versos. Talvez o rico jogo de metáforas e a competência poética do autor tivesse calado qualquer tentativa de resposta à altura. Mas também não houve manifestações, pró ou contra, a respeito da temática tratada.

Semelhante estratégia de abordagem, lançando mão da metáfora para ser discreto, aparece em outras composições do autor. Algumas tratam indiretamente do tema religioso, sem preocupação com o enriquecimento nos detalhes. É o caso do poema “São João do folclore e mangericos”, que descreve as características das festas juninas, lembradas com saudade pelo autor (“Ah! São João dos meus quinze anos da jaqueira, quando fui chefe de maloca...”). Em seus versos apareceria, entre os integrantes de certo boi-bumbá, um personagem (“Pai Francisco”) identificado como “velho africano macumbeiro”.<sup>78</sup> Nesse poema Bruno usa de certa sutileza para tratar da questão religiosa.

O mesmo não aconteceria em “Cachaça”, quando o autor, ao estilo de “Mãe preta”, apresenta uma espécie de ode à “marvada” sem hesitar em fazer

---

<sup>78</sup> Pai Francisco e Mãe Catirina são dois personagens negros da encenação do boi-bumbá. O casal inicia o auto a partir do desejo de Mãe Catirina, grávida, de comer parte do boi preferido do fazendeiro. Pai Francisco acata a vontade da mulher matando o boi, mas precisa resolver o problema com o proprietário do animal e patrão do casal. Ver Leal, *A política da capoeiragem*, pp. 186-202.

referências diretas à religiosidade negra.<sup>79</sup> No poema Bruno narra a trajetória do negro que, “arrancado ao torrão congolense”, viveriam duras experiências na “terra da América”. Contudo, mesmo com toda violência e humilhação sofridas, eles conservariam na alma o “seu santo Orixá”. É curioso que o autor associe os Orixás aos congolenses. Anteriormente ele já havia citado experiências de origem banto (“tocastes urucungo”, “dançaste de tanga batuques e jongos”, “sem nunca esqueceres a selva do Congo”, etc.), mas agora misturou com a sudanesa. Talvez a perspectiva do sincretismo (santo + orixá) tenha se ampliado em sua leitura poética ou, ainda, estivesse sofrendo a influência nagôcentrica dos estudiosos baianos. A aproximação voltaria a aparecer mais adiante.

À lembrança saudosa das coisas da terra natal africana se juntaria a cachaça como elemento de resistência frente ao sofrimento (“tú nada sentias tomando da ‘pura’”), mas não apenas isso. A bebida, diretamente associada ao trabalho escravo nos engenhos de cana de açúcar, também estaria entranhada no ritual religioso, que permitia o diálogo com as divindades. Chegaria até a ser determinante no processo de “fazer trabalho” ou no fechamento de corpo:

O teu Pai de Santo,  
tua “mãe de terreiro”,  
o teu “encantado” o teu “curador”  
só fazem “trabalho” cuspiendo a “chamada”...

Cachaça é teu céu  
Onde tem assento  
Ogum Omulú Ochossis [sic] Oxum.  
Toda tua crença de alma sofrida  
tu sentes no peito  
louvando a “caninha”.

“Tambores de Mina” Batuques Macumba,  
Si o teu “assistido” te faz seu “cavalo”,  
Retorces os membros  
relinchas fungando,  
escarvas o chão  
mastigas cigarros  
sem nada sentir,

---

<sup>79</sup> Menezes, *Obras completas*, pp. 245-8.

porque a “branquinha” teu corpo fechou.

A “branquinha” torna-se aqui um instrumento litúrgico imprescindível para o sucesso de proteção do “assistido” (indivíduo sujeito à incorporação). Nesse momento, Bruno vai além da exaltação da cachaça como elemento libertador. Acaba informando sobre seu uso ritualístico associado à praticas então proibidas na década de 30. Revela-se conhecedor dos títulos atribuídos às lideranças dos terreiros (“pai de santo”, “mãe de terreiro” e “curador”); dos nomes das principais divindades do candomblé nagô (Ogum, Omulú etc.), confundidas ou associadas com as tradições bantas; e das definições da prática religiosa, passando pelo específico “tambor de mina”, o genérico “batuque” e a pejorativa “macumba”. Mais do que isso, parece testemunhar o ritual dos terreiros com suas respectivas incorporações de entidades e rituais de “fechamento” de corpo.

Mais adiante veremos que, no discurso da repressão, ao contrário, a cachaça era apontada como fator de violências e perversões que supostamente ocorriam nos terreiros de Belém. Em Bruno de Menezes, o uso de drogas nos rituais religiosos não se encerraria com a cachaça. O charuto de maconha aparece como algo naturalmente a eles vinculado. No poema “Liamba”, Bruno descreve, tal como fez em relação à cachaça, os usos da maconha (liamba ou diamba) associada ao mundo do trabalho e aos rituais de cura da “linha” do pajé.

Na maloca na senzala  
 Na trabalhadeira do eito,  
 Como agora nos guindastes nos porões nas usinas,  
 Quem teria ensinado que o teu fumo faz dormir?

Um cigarro da tua erva chama a “linha” do pajé...<sup>80</sup>

*Linha* aqui se traduz como tradição ou tendência religiosa indígena. Naquele momento a diferenciação entre batuque e pajelança era algo somente evidente para os iniciados no assunto, como o próprio Bruno de Menezes. Para a comunidade leiga tudo seria a mesma coisa. Não passaria de mera “macumba”, como recorrentemente eram identificadas as práticas afro-religiosas. Se a liamba, em um primeiro momento, aparece vinculada à linha de pajelança, mesmo

---

<sup>80</sup> Idem, pp. 257-8

considerando a interação entre a “maloca” e a “senzala”, logo a evidência de sua presença nos cultos de origem negra aparece com maior definição. A maconha estaria associada ao sofrimento no cativeiro, às danças lúdicas e à própria magia relacionada ao orixá Exú:

Liamba!  
 Teu fumo foi fuga do cativeiro,  
 trazendo atabaques rufando pras danças,  
 na magia guerreira do reino de Exú.<sup>81</sup>

Em relação ao uso da maconha no Tambor de Mina maranhense, Nunes Pereira apresenta algumas informações que parecem contradizer que seu uso se restringia a fins litúrgicos. Ao entrevistar mãe Andresa Maria, líder da Casa das Minas, o estudioso pergunta-lhe sobre qual será a moral do culto que ela praticava. Mãe Andresa, entre outros ensinamentos, se pronuncia em nome dos voduns que transitam por sua casa. Segundo ela, “os Voduns não gostam de gente viciada. Os vícios, como o da diamba e o do álcool, são condenados por eles. E quando querem castigar um filho ou filha deixam que os mesmo sejam dominados por estes vícios para ficarem desprezíveis e sofrerem as consequências que acarretam.”<sup>82</sup> Contudo, o estudioso, ao investigar a relação entre este tipo de fumo e o estado de transe ou possessão, considera que no culto das Minas há entidades que fumam e outras que não. A própria mãe Andresa teria como senhor uma divindade que fuma: *Póli-Boji*.<sup>83</sup>

Mesmo citando a cachaça e a liamba como elementos do culto religioso, Bruno ainda não revela a profundidade de sua própria experiência com os terreiros por ele frequentados. É somente com o poema “Toiá Verequete” que ele brinda seus leitores com uma detalhada descrição poética de uma de suas visitas a um terreiro onde testemunhara a incorporação da mãe de santo Ambrosina.<sup>84</sup> Os detalhes apresentados são reveladores de que o poeta era um assíduo frequentador dos terreiros, pois não se limitou apenas a descrever de modo genérico, mas demonstrava conhecer bem os “fundamentos” do ritual que presenciara. Vale a pena ler “Tóia Verequete” na íntegra:

<sup>81</sup> Idem.

<sup>82</sup> Nunes Pereira, *Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 50-1.

<sup>83</sup> Idem, pp. 144-6

<sup>84</sup> Menezes, *Obras completas*, pp. 242-3.

A voz de Ambrosina em “estado de santo” virou masculina.  
 O corpo tomou jeitão de homem mesmo.  
 Pediu um charuto dos puros da Bahia  
 depois acendeu soprando a fumaça.

Seus olhos brilharam.  
 Aí o “terreiro” num gira girando  
 entrou na tirada cantada do “ponto”  
 Era a “obrigação” de Mãe Ambrosina  
 falando quimbundo na língua de Mina.

“Toiá Verequete!”  
 “Toiá Verequete!”

O santo dos pretos o São Benedito  
 tomou logo conta de Mãe Ambrosina  
 fez do corpo dela o que ele queria.

As primeiras estrofes do poema descrevem o processo de incorporação da mãe do terreiro através dos sinais perceptíveis de mudança na sua personalidade (voz e comportamento masculinizados). Mas isto não bastava para identificar quem havia “baixado”, era preciso utilizar outros elementos (charuto e o “ponto” em quimbundo) para saber que se tratava de alguém muito importante, uma autoridade muito especial. Toiá Verequete, que no sincretismo seria o santo dos pretos (São Benedito), representa uma importante família de vodum na cosmologia do Tambor de Mina.<sup>85</sup> Geralmente era representada por um ancião de ascendência nobre. E nessa condição especial se pronunciou para a comunidade presente:

Então todo “filho de santo” escutou.  
 E pai Verequete falou como um príncipe  
 da terra africana que o branco assaltou.

Ele tinha sofrido chicote no tronco  
 mais tarde foi amo criando menino  
 e nunca odiava sabia sofrer.

---

<sup>85</sup> Sérgio F. Ferretti, “O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão”, in Raymundo Heraldo Maués; Gisele Macambira Villacorta (orgs.), *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*, Belém, EDUFPA, 2008.

Até nem comia pra dar seu quinhão  
A quem ele via com fome demais.

“Toiá Verequete!”

“Toiá Verequete!”

No corpo de mãe Ambrosina, Verequete discursou sobre o sofrimento vivido desde sua partida, como cativo, das terras africanas. A escravidão promovida por brancos europeus teria tomado de assalto sua nobreza ancestral. Foi muito humilhado, mas conservava-se sem ódio e praticante de caridade (seria uma consequência do sincretismo com o catolicismo?). Sua retidão na fala e postura de autoridade logo comoveram a assistência, que não exitou em se aproximar:

E todos vieram pedir sua benção,  
beijando o rosário de contas e “lágrimas”  
que a muitos foi dada por Mãe Ambrosina,  
a “mãe do terreiro”.

Até que uma “feita” se pôs a chorar,  
pedindo perdão tremendo na fala,  
porque não cumpria com o voto sagrado.  
Então “Verequete” lhe pôs a mão santa  
sobre a carapinha cheirando mutamba

“Toiá Verequete!”

Uma iniciada no culto que, ao contrário de mãe Ambrosina, não teria cumprido suas obrigações com o santo se arrepende e consegue a atenção do próprio Verequete. O toque nos seus cabelos untados de óleo é a resposta apaziguadora. Cabe notar que Bruno de Menezes não deixa de manter, em seu texto, o “clima” litúrgico do terreiro ao longo de sua poesia. Os versos “Toiá Verequete” são citados sequencialmente e intercalados de modo a permitir certo ritmo na leitura. Seria o pano de fundo rítmico comum aos terreiros. Por fim, Bruno conclui a poesia com a retirada do “santo”:

E Mãe Ambrosina  
enquanto os forçados mulatos suados  
malhavam no “lé” no “rum” no “rumpi”

foi se retirando num passo de imagem,  
até que sumiu no fim do “pegí”.

A retirada do “santo” para um lugar apropriado é acompanhado por uma forte marcação rítmica e alucinante dos tambores tocados exaustivamente pelos mulatos. A identificação correta do lugar de retirada do “santo” e dos três tambores é bastante significativa. Revela um conhecimento mais aprofundado da prática por parte do poeta. O poema “Toiá Verequete”, além de evidenciar a presença regular de Bruno nos terreiros, situa o tipo de culto praticado em Belém naquele momento. Apesar de enquadrado no seu livro *Batuque*, o ritual era do Tambor de Mina. Os elementos mínimos apresentados (vodum, tambores e o sincretismo) auxiliam a compreender tal perspectiva. No entanto, a religião mina no Pará possuiria características próprias devido ao acentuado sincretismo com o catolicismo, a pajelança e mesmo com os nagôs.<sup>86</sup>

As revelações sobre a religiosidade negra e sobre seu próprio envolvimento com o processo ritual não se encerram em “Toiá Verequete”. Bruno seduz mais ainda os apreciadores de suas poesias ao lhes dar acesso ao mundo das orações mágicas. Ainda mais quando chega a sugerir um meio de vencer as inabilidades do coração. Se em “Toiá Verequete” a ação religiosa se dá no espaço coletivo, na comunidade, agora a situação seria outra. No poema “Oração da cabra preta” conta a história de mestre Desidério e de sua angústia amorosa por causa de uma mulata “carnuda”, “talhada” e “cheirosa” que lhe recusa a atenção.<sup>87</sup> A poesia é repleta de elementos mágicos e ritualísticos. Mestre Desidério precisa cumprir algumas obrigações para conquistar seu intento. Mastigando obí, aguarda em plena sexta-feira à noite o primeiro cantar do galo. Ele espera no meio do caminho que a mulata costuma passar quando deixa o trabalho. Enfim chega à meia noite, o galo canta em seu poleiro e mestre Desidério está justamente no “caminho por onde a mulata passa quando volta tarde de cesta no braço da cozinha dos patrões”. Cheio de fé, ele começa a rezar no “rastros” da moça a poderosa “Oração da Cabra Preta”:

Minha Santa Catarina  
Vou embaixo daquele enforcado  
Vou tirar um pedaço de corda

<sup>86</sup> Abguar Bastos, *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1979, p. 171.

<sup>87</sup> Bruno de Menezes, “Oração da Cabra preta”, in *Obras completas*, pp. 253-6.



Pra prender a cabra preta  
 Pra tirar três litros de leite  
 Pra fazer três queijos  
 Pra dividir em quatro pedaços  
 – Um pedaço pra Caifaz  
 Um pedaço pra Satanaz  
 Um pedaço pra Ferrabraz  
 Um pedaço pra Sua Infância  
 (Sua Infância é a mulata).  
 Turumbamba no campo  
 Trinco fecha trinco abre  
 Cachorro preto ladra  
 Gato preto mia  
 Pato preto aparece  
 Cobra preta anda  
 Galo preto já cantou  
 – Assim com trinco fecha  
 E trinco abre  
 Quero que o coração  
 Dessa desgraçada [sic] (é a mulata)  
 Não tenha mais sossego  
 Enquanto ela não for minha  
 Que ela fique cheia de coceira  
 Pra não gozar nem ser feliz  
 Com outro homem que não seja eu.

Em seguida, mestre Desidério completa sua oração com três Ave-Marias e referências a santa Bárbara, são Longuinho, são Cosme e são Damião. E vai embora fumando sua liamba. Repete o processo por três sexta-feiras seguidas no mês, sempre no rastro da mulata. Enfim, consegue realizar seu desejo, pois agora, “quando ela volta da cozinha dos ricos”, mestre Desidério já a está esperando. Desta vez descansado “à espera do quentinho dela / como se fosse sua companheira / para ambos gozarem o fastio do amor...” E assim a mulata seria vencida pelos poderes sobrenaturais invocados pelo mestre apaixonado.

Ao descrever os diversos procedimentos de Mestre Desidério, Bruno torna o leitor cúmplice daquele homem ao lhe revelar um meio infalível de obter a mulher desejada. Quantas vezes a oração da cabra preta não teria sido recitada após a revelação de Bruno de Menezes? O próprio Bruno, na verdade, já havia sido fragrado recitando a poderosa oração em uma encruzilhada da Pedreira, em plena meia noite.<sup>88</sup> Estaria “atuado” ou pretendia mesmo o coração de alguma donzela?

---

<sup>88</sup> Pedro Tupinambá, *Mosaico folclórico*, Belém, Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1969, p.31.

“Mãe preta” e “Toiá Verequete” podem ser considerados poemas “políticos” de Bruno de Menezes. Cabe lembrar que apenas “Mãe preta” é citado nas páginas da *Folha do Norte* daquele momento. O fato dos demais poemas não terem sido divulgados com a mesma ênfase, apesar de publicados em coletânea em 1931, pode ser revelador da situação delicada em que os batuques estavam envolvidos, cujas características rituais parecem que eram apreciadas somente por outros literatos e poetas. O público leitor, de maioria católica ou espírita, talvez tivesse uma outra impressão a respeito dos elementos religiosos descritos na poesia. Ainda mais se considerarmos que as características descritas sobre o ritual também eram de conhecimento da polícia, que muitas vezes visitava os terreiros em suas rondas pelos subúrbios de Belém.

Bruno, no entanto, não estava sozinho na empreita de instruir o leitor sobre a importância das contribuições negras para a cultura brasileira. Quase no mesmo período, Gentil Puget também entraria na batalha com a publicação de dois importantes artigos relacionados à cultura negra. Sua manifestação sobre a liberdade de culto, tal como ocorreu com a “Mãe preta” de Bruno, não correspondia a um modo direto de tratar o assunto. Sua contribuição maior foi através da publicação de textos que tratavam da cultura negra visando revelar seu valor e sua vigência na sociedade. Dois destes textos se destacam na argumentação do autor. O primeiro, publicado em 13 de dezembro de 1938, logo após a apresentação do manifesto dos intelectuais pela liberdade de culto, e o segundo no mês seguinte, em 20 de janeiro de 1939, ambos através das páginas de *A Vanguarda*, jornal paraense governista.<sup>89</sup>

Em “Tia Romualda, a festeira”, seu primeiro artigo, Puget expunha uma crônica que ele denominava de “cenas e tradições recolhidas e anotadas pelo autor”. A crônica tratava da devoção de uma moradora do subúrbio (referente, possivelmente, aos bairros do Umarizal, Jurunas ou Pedreira) que, após a solução de um drama familiar, havia se tornado uma famosa festeira. O drama familiar, comum na experiência paraense daquele momento, refere-se às expectativas e ao engodo da decadente economia da borracha. Segundo Puget:

---

<sup>89</sup> “Vozes e Ritmos do Norte”, *A Vanguarda*, 20 de janeiro de 1939, p. 3.

Um dia, o marido e os filhos da velha festeira se embrenharam pela Amazônia adentro sonhando trazer dinheiro com o ouro negro que brotava do tronco das seringueiras.

Ela ficou rezando por eles dentro da vida que levava no subúrbio com uma fé danada de que trouxessem muita coisa no fundo das malas que levavam consigo.

Depois soube que a sezão dizimava o lugar onde eles estavam trabalhando noite e dia; tia Romualda ficou apreensiva e temerosa de que o flagelo da terra os atingisse, também, sepultando-os no silêncio das matas onde sonhavam encontrar a fortuna prometida pelos falsos magnatas.

E prometeu um voto a nossa Senhora da Conceição que se os três voltassem donde estavam ela desse ano em diante faria uma festa, levantaria um mastro, rezaria novenas, celebraria missa e faria procissão de sua imagem por todo o arrebalde. Nossa Senhora ouviu o pedido e fez o milagre.<sup>90</sup>

A descrição de Gentil Puget situa o início das festas na fase áurea da economia da borracha, em torno da virada do século XIX para o XX, quando muita propaganda era feita pelos “magnatas” da borracha para incentivar o recrutamento de mão-de-obra para o interior da Amazônia, visando garantir a extração da seringa em larga escala. A devoção atribuída a Tia Romualda por Gentil Puget era razoavelmente antiga e persistente, mas não bastava demonstrar o fundamento histórico dela. O testemunho do folclorista, visivelmente observador participante, permitia um olhar de dentro da própria festa. Assim, Puget passa a descrever as características da comemoração que a devota passou a promover como forma de gratidão a senhora da Conceição. Nela havia muitos foguetes e, principalmente, o “pau” da santa, “todo enfeitado e carregado pelos devotos”. O “pau”, identificado como mastro, sempre vinha “gingando, rebolando, dançando nos ombros melados de seus devotos”; enfeitado “com penca de banana, cacho de fruta, palmas de açazeiro e flores do mato!”. O ápice da festa se realizava no quintal do barracão de tia Romualda, quando “Pé de Pau o cantador maior de côco reúne o pessoal e puxa a folia que entra pela noite adentro numa vidência quente de vozes e de tambores”.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> “Tia Romualda, a festeira”, *A Vanguarda*, 13 de dezembro de 1938, p. 5.

<sup>91</sup> Em dois momentos Puget exemplifica o que era cantado na festa de tia Romualda. No primeiro, por ocasião do transporte do mastro, quando era cantado:

ó lavadeira,  
ó vivadeira;  
lava roupa sem sabão,

Mas não seria a devoção à senhora da Conceição que melhor serviria como instrumento político de defesa da liberdade de culto. A presença de tambores, junto a uma folia que se estendia noite adentro, é bem mais significativa e representaria o batuque tão perseguido naquele momento pela força policial. Acontece que por trás da descrição da história e da festa de tia Romualda, Gentil Puget tinha outro interesse a evidenciar. Antes mesmo de abordar a triste história da origem da devoção, ele não hesitou em caracterizar tia Romualda como uma importante liderança cultural de origem negra. Não seriam poucos os devotos que vinham de todas as partes da cidade, gente “que corre todo o subúrbio a fim de obter da negra festeira uma reza que o faça feliz pra toda a vida!”

Obter uma reza da negra festeira! Aqui já aparece um aspecto da estratégia de Puget. A velha tia Romualda era mais do que uma simples devota. E o folclorista não hesita em descrever sua personalidade religiosa associada ao que hoje é, geralmente, rotulado de sincretismo:

Tia Romualda nasceu no subúrbio. E lá se fez mulher repetindo sua crença entre os orixás e encantados dos terreiros de Nagô e os santos da corte do céu.

Quando, um qualquer[sic] deles não realizava o milagre que exigia de si, tia Romualda corria p'ro terreiro de Pai de Santo e lá invocava todas as forças que os negros haviam herdado de seus ancestrais através das orações fortes o faziam antes de baterem tambor no barracão.

E se Santa Bárbara não baixava logo ela sonhava com Umbanda que vinha montado em fogoso corcel com arreios de ouro.<sup>92</sup>

---

ó vivandeira!

Aqui a referência à lavadeira lembra uma antiga tradição de Belém relacionada às *Taieiras*. Ver Vicente Salles, *O negro na formação da sociedade paraense – Textos reunidos*, Belém, Paka-Tatu, 2004, pp. 143-6. No nordeste também é conhecida esta tradição, especialmente a que era praticada em Sergipe (Dantas, Beatriz Góis, *A Taieira de Sergipe: uma dança folclórica*, 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1972). Quanto à segunda letra, o “côco” cantado por “Pé de Pau” é semelhante às letras cantadas nos sambas roda comuns ao nordeste brasileiro. Ele cantava:

Quebra de jeito,  
morena  
na folha verde da cana!  
Quebra de jeito,  
morena ...

<sup>92</sup> “Tia Romualda, a festeira”.

Orixás, encantados e santos católicos se alternam na crença de tia Romualda. A indiferenciação entre as entidades espirituais somente perderia lugar quando o cronista vincula a devoção da negra festeira aos terreiros de Nagô, à orientação de um pai de santo, ao discurso voltado para a ancestralidade negra, às batidas de tambor no terreiro e, por fim, ao culto de santa Bárbara na Umbanda. Neste momento, o autor acaba reunindo as principais características do próprio Tambor de Mina discutido por outros intelectuais em diferentes momentos do combate à intolerância religiosa. E Puget prossegue descrevendo a fama que tia Romualda passou a adquirir por toda a redondeza. Suas atividades comunitárias se comparavam a verdadeiros milagres, aos quais toda a comunidade recorria. Seus conhecimentos, que eram misto de cura e magia, envolviam os diversos aspectos de saberes aprendidos ou herdados de tradições anteriores à simples devoção católica à senhora da Conceição:

Ninguém como ela pra espantar quebranto do corpo de criança verde com vassourinha nova e óleo de oliveira botava pra correr o mal maior deste mundo que houvesse caído em cima dela.

Só a negra sabia reza com palha benta pra espantar trovão, relâmpago ou raio que promettesse cair sobre a terra, e se alguém desejava obter um milagre maior na sua vida eram suas orações que iam p'ros pés dos seus santos envoltos com fitas e velas acesas...

Tia Romualda criou fama por toda a redondeza onde morava.<sup>93</sup>

Com tamanho acúmulo de saberes e responsabilidades para com a comunidade, Tia Romualda, a “negra festeira”, não podia ser considerada como uma simples devota. Tratava-se de importante liderança afro-religiosa. Era como se, estrategicamente, Gentil Puget quisesse dizer: “o batuque também faz parte da festa e da devoção. Aceitem!” Tal como Bruno havia feito nos poemas de *Batuque*, Puget confessava que frequentava os espaços religiosos negros, no mínimo, como um observador atento. Para muitas pessoas as informações apresentadas poderiam não ser novidade, vista a presença constante de outras “tias Romualdas” nos subúrbios. Contudo, ainda era preciso agir politicamente em relação aos seus iguais no mundo da literatura. Era necessário repensar politicamente os novos valores discutidos a

---

<sup>93</sup> Idem.

partir do modernismo e da ação intelectual na região. Assim, o autor voltaria à carga no mês seguinte.

No Carnaval de 1939, Gentil Puget publica uma crônica, intitulada “Vozes e Ritmos do Norte”, que parece sintetizar a razão que estava por trás da mobilização dos intelectuais engajados na luta pela liberdade de culto no Pará. Seu principal argumento era a importância de Pernambuco para a formação cultural do Brasil. De forte caráter modernista, o texto de Puget não poupava ironias ao modelo cultural reinante no Brasil de então. Tal modelo estaria valorizando a influência cultural estrangeira (européia) em detrimento da riqueza cultural vivenciada no “Norte”. Acusava que o Brasil, por força, queria “deixar de ser caboco de pele tostada, pelo sol, de falar em capoeira, em samba, em cachaça e em Pai de Santo, pra si tornar ‘lord’ de cartola e casaca arrotando champagne.”<sup>94</sup> No Pará, tal “francesismo” marcou o período áureo da economia da borracha. As elites buscavam uma aproximação cultural que os identificasse como herdeiros do mundo europeu. Era o período que autores saudosos viriam a identificar como o da *belle époque*. Puget não perdoava a mentalidade do passado que naquele momento se atualizava através da repressão aos cultos religiosos de origem negra. Por isso o elogio ao sucesso das festas culturais de Pernambuco como elemento de exaltação da nacionalidade:

Você [Pernambuco] mostrou diante de toda essa gente, que você é brasileiro, – mas brasileiro de fato, que não inveja as melodias que cantam em francês e inglês no Municipal, porque você descobre todo dia cousas bonitas que vivem por esse Nordeste todo brincando na boca de nossos sertanejos e bolindo com a sensibilidade da gente.

Você mostrou para todo o Brasil ver que seus filhos sabem cantar cantigas que parecem embalo de rede fazendo a gente cerrar os olhos. Cantigas ariscas que nem saci-pererê na beira da estrada; cantigas que parecem hino de orgulho fazendo a gente acreditar num Brasil mais brasileiro.

Você mostrou que aqui vive um outro Brasil puramente brasileiro, desde a paisagem toda vestida de verde que é um grito de esperança na retina de nossos olhos até aos [sic] ritmos negros e profundos dos maracatus e reisados, que anda conservam uma tristeza e uma saudade do negro dançando no baticum tristonho dos candomblés.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> A *Vanguarda*, 20 de janeiro de 1939, p. 3.

<sup>95</sup> Idem.

A nacionalidade que Gentil Puget defende passa longe das aspirações do eurocentrismo que marcou as décadas anteriores. Trata-se de uma valorização dos elementos culturais populares, em que predominam a ludicidade e a religiosidade negras. Então, na continuação da crônica, o autor apresenta outras referências da cultura negra brasileira. Na sua argumentação, o país todo se humaniza a partir de Pernambuco. O Brasil “louco do carnaval”, que “joga capoeira na encruzilhada das ruas, que saracoteia no terreiro com as mulatas”, que “entoa com voz de feitiço e milonga a saudade mais triste do mina gemendo no eito”, do frevo e dos seus diversos heróis (até aqui Puget é inovador ao considerar como heróis os cangaceiros: Corisco, Corta Orelha e Pedra Bonita) se juntam aos jangadeiros para cantar “cantigas de bumba meu boi, loas em desafios de viola, revivendo noites de São João”.

- Eles cantarão hoje num espetáculo verdadeiramente nacional as toadas dolentes do maracatu, as trovas brejeiras do côco, os versos rebeldes do frevo, a doçura romântica da canção e a poesia ligeira da embolada numa variedade tão surpreendente de ritmos e de sons decerto comoverá a todos de nossa cidade ...

E diante desse espetáculo maravilhoso que o Brasil Norte proporciona ao espírito caboco da Terra Verde, todos sentir-se-ão mais brasileiros, todos encher-se-ão de um outro orgulho que é maior – porque é reflexo de alguma coisa mais que só o sentimento pode dizer e traduzir porque vem do coração aos lábios transbordantes de emoção.

Eta Pernambuco, caboco bom no frevo e no maracatú!

A exaltação de Pernambuco como base cultural para a identidade brasileira está associada diretamente ao diálogo entre os grupos intelectuais dos dois estados. Contudo, não se deve descartar a possibilidade de Puget estar dialogando com os pernambucanos que moravam no Pará, afinal muitos foram “importados” no contexto da capangagem política de Antônio Lemos.<sup>96</sup> Aliás, Gentil Puget mesmo confirma esse fato ao dizer que Pernambuco “mandou para Belém do Pará (caboca dengosa que bebe açaí [e] faz uma reza danada de boa pro santo ORIXÁ) – uma turma batuta e cutuba que canta coisas gostosas e cheirosas que faz crer pra gente daqui que Recife, é a alma e o coração do próprio Brasil!”. Além

<sup>96</sup> Leal, *A política da capoeiragem*, op. cit., pp. 178-185.

disso, as ocorrências de repressão religiosa em Recife serão divulgadas no Pará com mais ênfase do que a que ocorria na Bahia no mesmo período.

No próximo capítulo a repressão aos cultos religiosos de origem africana será discutida a partir da lógica do Estado Novo (1937-1945). Neste momento a moralidade católica, representada pela figura do chefe de polícia Salvador Borborema, se associa aos interesses de lideranças espíritas e uma dura campanha de repressão às expressões religiosas negras é iniciada. Borborema e alguns dos espíritas representavam a outra face da intelectualidade paraense, a dos grupos privilegiados no poder. O campo de batalha serão as páginas da imprensa local.



## **“A pajelança e os batuques vão acabar”: política e repressão no Pará do Estado Novo**

*O nosso atraso político, que tornou essa ditadura necessária, se explica perfeitamente pelo nosso sangue negro. Infelizmente. Por isso, estamos tentando expurgar esse sangue, construindo uma nação para todos, “embranquecendo” a raça brasileira.*

Oswaldo Aranha<sup>97</sup>

O final da década de 1930 foi marcado por mudanças significativas no campo da política, cultura e economia nacionais. Em 1937, o presidente da República, Getúlio Vargas, através de um golpe de Estado, instituiu o Estado Novo. Como extensão da medida, verificou-se uma centralização do poder; a promulgação de uma nova constituição para o Brasil; e a imposição de um programa político-econômico que visava garantir certa “paz social”, mesmo que isso significasse uma severa repressão a qualquer forma de resistência ao novo governo, fosse de caráter político ou cultural.<sup>98</sup> O combate ideológico estadonovista tinha como principal alvo as perspectivas do liberalismo aplicadas à ação do Estado. Em seus princípios, pressupunha que o Estado liberal separava o homem (cultura) do cidadão (política). Por isso, defendia o estabelecimento de princípios norteadores, que reunissem novamente aquilo que o liberalismo havia separado – o homem e o cidadão – através do que entendia por uma “cultura política” de intervenção.<sup>99</sup>

Na perspectiva social e econômica, destacava-se o início de um programa mais sério de industrialização do país, em particular da região sudeste, e, por consequência, o crescimento dos centros urbanos, com maior divisão do trabalho e

---

<sup>97</sup> Oswaldo Aranha, ministro das relações exteriores, para Ruth Landes, ao saber do interesse da antropóloga norte-americana em estudar os negros da Bahia. Landes, *A cidade das mulheres*, p. 41.

<sup>98</sup> Dulce Pandolfi (org.), *Repensando o Estado Novo*, Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 9.

<sup>99</sup> Maria Helena Rolim Capelato, “Estado Novo: novas fronteiras”, in Marcos Cezar Freitas (org.), *Historiografia brasileira em perspectiva* 6. ed. (São Paulo, Contexto/USF, 2005), p. 209.

diferenciação das classes sociais. É dessa época que a regulamentação do trabalho constitui-se como recurso de controle social.<sup>100</sup>

Durante o Estado Novo, o Pará experimentou tensões políticas que não foram diferentes do que acontecia nos outros estados brasileiros. Apenas em relação à economia a situação seria diferente. Vivia-se a crise do sistema extrativista e exportador da borracha, como já disse. Em 1935, uma cisão no partido Liberal desgastou os acordos que poderiam manter o interventor Joaquim de Magalhães Cardoso Barata no poder. Temendo uma grave instabilidade governamental no estado, Getúlio Vargas substituiu Magalhaes Barata por José Carneiro da Gama Malcher.<sup>101</sup> Este governou o Pará de 4 de maio de 1935 a 25 de janeiro de 1943. Foi em seu governo, como interventor federal, que os primeiros atentados à liberdade de culto no Pará ocorreram. Contudo tais atentados devem ser situados tanto no contexto político local como nacional.

Este capítulo apresenta um panorama das ações políticas do Estado Novo no Pará e sua repercussão no campo religioso e intelectual. Em particular, considera o contexto político e cultural da repressão aos cultos afros. Como a repressão religiosa e o engajamento intelectual foram fenômenos sociais que ocorreram em outras partes do Brasil, em um primeiro momento algumas destas experiências serão apresentadas visando situar o que havia de específico entre elas e a que ocorria na capital paraense. Em seguida serão analisadas as versões de membros da comunidade espírita que temiam a associação de sua prática religiosa com as que estavam sendo proibidas.

### **O Estado Novo e a questão religiosa**

Em 1937, o interventor federal no Pará, José Malcher, seguindo recomendações do governo central, restringiu a ocupação de diferentes cargos públicos por uma mesma pessoa. Entre as consequências da ação, ocorre a substituição do chefe de polícia da capital paraense – o coronel Ferreira Coelho –

---

<sup>100</sup> Ângela de Castro Gomes, "Ideologia e trabalho no Estado Novo", in Pandolfi (org.), *Repensando*, p. 53-4.

<sup>101</sup> Creso Coimbra, *A revolução de 30 no Pará: análise, crítica e interpretação da história*, Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1981.

por Salvador Rangel de Borborema (fig. 3). Coelho, que vinha acumulando os cargos de chefe de polícia e de comandante das forças públicas, agora precisava abandonar um deles. Borborema, por sua vez, em seu discurso de posse, enfatizou a marca que teria a sua administração da segurança pública paraense. Sensivelmente inspirado na postura autoritária do Estado Novo, ele garantiu para a imprensa que cumpriria e faria “cumprir a lei com justiça, mas com energia”.<sup>102</sup> Sua posse foi amplamente noticiada pela imprensa e marcada por um clima festivo, contando com a presença de autoridades civis, militares e religiosas que se dispuseram a prestigiar a nova autoridade (fig. 4).

### 3. Salvador Rangel de Borborema (ao centro) e autoridades



“O dr. Salvador Borborema, novo chefe de Polícia, ladeado pelo dr. Pedro Pascoal Leite, 3º delegado auxiliar, e o nosso companheiro Luiz Ribeiro Gonçalves, representante da FOLHA junto à Polícia”.

Fonte: *Folha do Norte Vespertina*, 06 de dezembro de 1937, p. 1

O antigo chefe de polícia, ao se despedir, teceu elogios ao novo ocupante do cargo. Em especial, ressaltou a suposta isenção partidária de Borborema, e que teria conquistado o posto por mérito próprio.<sup>103</sup> A conquista de Borborema, no entanto, não se sustentava em uma isenção partidária total. Seu cargo representava a vitória de uma estratégia política de interação entre diferentes instituições, o

<sup>102</sup> “NA POLÍCIA CIVIL - As posses do novo chefe de polícia do Estado e do 3º delegado auxiliar da capital”, *Folha do Norte Vespertina*, 06 de dezembro de 1937, p. 01.

<sup>103</sup> “Os últimos atos do ex-chefe de polícia do Estado”, *Folha do Norte*, 07 de dezembro de 1937, p. 05.

Estado e a Igreja católica, que poderiam parecer distantes dos interesses políticos, mas, pelo contrário, agiam diretamente visando ampliar seus poderes. Isso talvez ajude a compreender o caráter festivo e ampliado do evento de posse de Borborema. As principais lideranças da sociedade se fizeram presentes e buscaram comprovar sua participação direta ou indireta na reorganização das forças políticas do estado.

#### 4. A posse do novo chefe de polícia do Estado



“Aspecto da posse do novo chefe de Polícia, vendo-se ao centro o secretário geral do Estado, ladeado pelo ex e o atual chefe de Polícia do Estado”. Fonte: *Folha do Norte Vespertina*, 06 de dezembro de 1937, p. 1

Frente à crise da oligarquia brasileira, mais do que pela expansão do movimento operário de esquerda na Europa, desde os anos 20 a Igreja católica investiu na construção de uma rede de organizações leigas, paralela à hierarquia eclesiástica, que pudesse influenciar o governo brasileiro em relação a algumas temáticas de seu interesse. A manutenção das ações tradicionais da Igreja, como as obras de caridade, a formação de grupos de culto e de orações, além dos recrutamentos “vocacionais”, seguiam paralelos ao esforço de manter e expandir sua presença em áreas estratégicas, como o sistema educacional e o controle dos sindicatos, entre outros. A contrapartida imediata da instituição estaria em “encenar grandes cerimônias religiosas das quais os dirigentes políticos poderiam extrair

generosos dividendos em termos de popularidade”.<sup>104</sup> Mas a necessidade de também manter seu prestígio em meio à instabilidade instaurada pelo Estado Novo reforçou a tradicional política de “neutralidade” da Igreja em relação aos partidos. Sua estratégia era apoiar os candidatos, independente do partido, que defendesse seus interesses “morais”, como a indissolubilidade do casamento, o ensino religioso nas escolas públicas, a presença eclesiástica nas forças armadas etc.

Foi justamente no contexto dessa estratégia católica no Pará que ocorreu a posse do novo chefe de polícia. Sobre Rangel de Borborema, não há material bibliográfico que aborde sua trajetória de vida ou mesmo de sua ação vinculada ao Estado. A principal fonte para conhecê-lo é o conjunto de seus próprios discursos e portarias publicados na imprensa local, particularmente no contexto de sua atuação como chefe de polícia, e suas correspondências oficiais. Por meio de tais documentos é possível compreender parte de sua visão de mundo acerca das experiências culturais negras, entre outros assuntos. Seu vínculo ao catolicismo tradicional pode ajudar a entender a motivação de seus procedimentos em relação às práticas afro-religiosas. Afinal a família Borborema foi muito engajada na atuação católica daquele período.

As trajetórias do patriarca dos Borborema, o desembargador Augusto de Borborema (1852-1932), e de um dos irmãos de Salvador, o também desembargador Augusto Rangel de Borborema (1886-1976), são bastante significativas nesse sentido. Ambos baianos, eles galgaram carreira no mundo jurídico entre altos e baixos proporcionados pela política dominante. Borborema pai formou-se na capital da Bahia e seus primeiros trabalhos foram desenvolvidos naquele estado, ainda no tempo do Império. Por ato imperial foi nomeado juiz de direito da Comarca de Cachoeira (futura Arariúna), no Pará, quando iniciou sua trajetória neste Estado. Proclamada a República, foi nomeado chefe de polícia pelo governo provisório. Pediu exoneração em 1891 e tornou-se juiz de paz da capital. No governo de Lauro Sodré foi promovido a desembargador. Em 1902, requereu sua aposentadoria por tempo de serviço (25 anos) e logo foi nomeado catedrático de direito civil da Faculdade de Direito do Pará. Exonerou-se em 1916. Em seguida, a junta governativa de 1930 o nomeou desembargador do Tribunal de Justiça do Estado, ocupando este cargo até 1932. Neste mesmo ano viria a falecer. Augusto

---

<sup>104</sup> Sérgio Miceli, *Intelectuais à brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 127-31.

Borborema era "católico apostólico romano, e como tal faleceu, recebendo todos os sacramentos da Santa Igreja".<sup>105</sup>

A ênfase no ser católico apostólico romano era uma característica dos que pertenciam ao grupo hegemônico nas fileiras públicas daquele momento. A Igreja católica precisava delimitar sua influência junto ao Estado. Nada melhor do que a presença de leigos comprometidos enfaticamente com a causa. E a tendência era seguida pela geração seguinte daquela família católica.

O irmão de Salvador Borborema, Augusto Rangel de Borborema, seguiu uma trilha semelhante à do pai. Estudou na Bahia, no Colégio São Salvador, e em Belém, no Colégio Paes de Carvalho. Coursou Ciências Jurídicas na Faculdade de Direito do Pará e começou sua vida pública como 3º Promotor Público da Capital. Em fevereiro de 1929, foi nomeado Chefe de Polícia e somente saiu do cargo devido o golpe de 1930, quando foi transferido para o interior. Posteriormente, ascendeu na carreira, tornando-se catedrático da Faculdade de Direito e desembargador do estado do Pará. Era católico fervoroso, chegando a presidente da Junta Arquidiocesana da Ação Católica. Segundo Sílvio Hall de Moura, ele era "católico apostólico romano, tinha a Bíblia como o primeiro livro do mundo. Desde o gênesis até o apocalipse."<sup>106</sup>

A família Borborema, desse modo, representava a aplicação do projeto ideológico católico no Pará. Desse modo, considerando a trajetória de sua família, a figura de Salvador Borborema foi estratégica para que os projetos da igreja católica tivessem sucesso no Pará. Sua atuação como chefe de polícia, amplamente divulgada na imprensa local, não deixaria passar ilesas as práticas que fugissem aos padrões morais defendidos pela instituição religiosa dominante.

Assim que Borborema tomou posse efetiva do cargo, começou a trabalhar intensamente e, poucos dias depois, publicou uma série de portarias visando informar ao público a nova organização da força policial. Com o passar do tempo, o gerenciamento da cidade através de portarias acabou se tornando uma marca da atuação de Salvador Borborema. Suas temáticas eram diversas. As primeiras tratavam de nomeações para os postos policiais da cidade: a delegacia Central (no

---

<sup>105</sup> Augusto Rangel de Borborema e Joaquim Gomes de Norões Souza, *Memória histórica da Faculdade de Direito do Pará (1908-1955)*, S/I, MEC, 1956, pp. 160-3.

<sup>106</sup> Tribunal de Justiça do Pará, *Desembargador Augusto Rangel de Borborema: homenagem póstuma (1886-1976)*, Belém, T.J.E, 1995, pp. 3-4;50.

bairro do Comércio), a subdelegacia de São Braz e os cinco comissariados de bairros (Marco da Légua, Umarizal, Cidade Velha, Batista Campos e Pedreira).<sup>107</sup> Em seguida, chegou a vez de direcionar as ações repressivas, previstas em portarias, a certos grupos ou práticas urbanas. Meretrício, mendicância, vagabundagem e até mesmo os apedrejadores de mangueiras e “morcegedores” de bondes tornaram-se alvos das portarias disciplinares do novo chefe de polícia.<sup>108</sup>

Nos primeiros meses, a aplicação das portarias de “alta moralização social”, como ficariam conhecidas, não teriam surtido o efeito previsto pelo chefe de polícia. Contudo, a situação mudaria nos anos seguintes. O apoio da imprensa, sensível ou temerosa frente à censura da polícia, auxiliou a justificar as ações repressivas de Salvador Borborema. Desse modo, em 21 de agosto de 1940, o jornal situacionista *A Vanguarda* noticiaria, com bastante elogio, uma das caçadas policiais que dava “combate sem tréguas à vagabundagem que atualmente vem infestando a nossa capital”.<sup>109</sup> Em “Guerra à vadiagem!”, o articulista lembrava o conteúdo da portaria de 1937 e acrescentava detalhes que deveriam contribuir para o aperfeiçoamento da ação policial. Segundo ele:

todos aqueles que fossem encontrados vagando sem rumo ou ocupação determinada, apedrejando mangueiras, empinando “papagaios”, pernicioso divertimento no qual se entretêm “marmanjos” e “guris” com grave prejuízo para a iluminação e comunicação da cidade, jogando baralho à dinheiro nas esquinas das vias públicas, morcegando elétricos, transformando a urbs em campos de Foot-Ball, fossem detidos e apresentados aos distritos policiais mais próximos, afim de serem castigados exemplarmente.<sup>110</sup>

Mesmo com alvos bem definidos, apesar da imprecisão acerca dos tipos de castigos, o articulista informava que, ao longo dos anos, “a molecagem continuava desenfreada, como que desafiando a polícia a combatê-la”. A resposta policial viria em seguida, e com um rigor disciplinar que empolgava o autor do noticiário. Exemplo seriam as prisões de “Agenor Barros, paraense, branco, solteiro, alfabetizado e residente à Rua Jerônimo Pimentel, 206, e Aristides Barros Lima,

<sup>107</sup> “Chefatura de polícia”, *Folha do Norte*, 08 de dezembro de 1937, Diversas portarias, p. 02.

<sup>108</sup> “Chefatura de polícia” – Portaria”, *Folha do Norte*, 10 de dezembro de 1937, p. 02

<sup>109</sup> “Guerra a Vadiagem!”, *A Vanguarda*, 21 de agosto de 1940, p. 04.

<sup>110</sup> Idem.

também paraense, branco, 19 anos, alfabetizado e residente à travessa 14 de março, 339”. Conforme o articulista:

Esses marmanjos, que foram presos pela “canao” organizada pelo comissário Daldy de Rocha, faziam parte de um grupo de desocupados que diariamente faz pouso no boulevard Comandante Castilho França, aonde se divertem jogando baralho a dinheiro.

Os demais componentes do grupo, ao verem os dois marmanjões presos, deram o fora, saindo em desabalada carreira, motivo porque não foram presos.

Agenor e Arlindo, que além de vagabundos são ladrões conhecidos da polícia, ficaram recolhidos ao aprisco, até que os tempos melhorem.

A população de Belém deve auxiliar a polícia a dar combate à vagabundagem, pois a repressão à vadiagem é uma medida saneadora que se impõe a bem da coletividade.<sup>111</sup>

A prisão de Agenor e Arlindo não seria a última feita pela patrulha (apelidada de “canao”) do comissário Rocha. Em nome do bem da coletividade, as práticas diversas do que poderíamos chamar hoje de “lazer popular” (especialmente o empinar “papagaios”, o jogo de baralho e o futebol de rua) precisavam ser disciplinadas ou, preferencialmente, eliminadas. Todavia, as medidas de moralização social não tinham como alvos apenas os casos em que indivíduos isolados ou apenas pequenos grupos se envolviam. Também chamava a atenção do chefe de polícia os festejos públicos em que praticamente toda a cidade se envolvia, em particular o Carnaval e as festas juninas. Na impossibilidade de extinguir essas práticas, caberia regulamentá-las ostensivamente.

Para o Carnaval de 1940, Borborema publicou a Portaria nº 16. Ela continha mais de uma dezena de artigos e visava regulamentar praticamente todos os aspectos da grande festa. Tratava da organização inicial, do que poderia ser cantado, do que poderia ser vestido como fantasia, o que poderia ser tocado, o preço das bebidas e até o horário em que elas poderiam ser consumidas. Sobre a forma de organização dos grupos e festas, “os bailes públicos, passeatas, blocos, cordões, ranchos e outros agrupamentos carnavalescos” somente seriam permitidos a partir de uma prévia autorização policial. Além disso, nenhuma canção poderia ser cantada “na via pública, em Sociedade ou Clubes, ou em qualquer casa de

---

<sup>111</sup> Idem.



diversões, sem que a respectiva letra tenha sido previamente censurada pelo serviço de censura da Polícia”.

Sobre as fantasias, não seriam permitidas as que fossem “atentatórias à moral e aos bons costumes, tais como vestimentas de mulher sem decência”, ou representassem “uniformes com distintivos, emblemas, bonés, fitas, golas, botões, etc., adotados pelas classes armadas e que sejam semelhantes aos usados pelas corporações militares ou militarizadas”.<sup>112</sup> Em relação à preocupação com o desrespeito às autoridades militares, civis ou religiosas, cabe observar que fazia parte de medidas constantes do período. A ação foi detalhada a ponto de restringir o uso de máscaras e da cadência musical. Nesse sentido, o artigo 5º proibia terminantemente:

I – Fazer alusões ferinas ou desrespeitosas, com máscaras ou insígnias, a qualquer autoridade e corporações civis ou religiosas do país;

II – Cordões, ranchos, etc., usarem caixas, rufos, tambores e outro qualquer instrumentos, cujo compasso se assemelhe à cadência militar.<sup>113</sup>

As medidas pareciam querer evitar o que Thompson chamou de “contrateatro” popular, em oposição à teatralização do poder pelas autoridades representativas do Estado. Enquanto os “donos do poder” estivessem preocupados em representar “seu teatro de majestade, superstição, poder, riqueza e justiça sublime”, os pobres responderiam com o “seu contrateatro, ocupando o cenário das ruas, dos mercados e empregando o simbolismo do protesto e do ridículo”.<sup>114</sup> Nesse sentido, a ridicularização das autoridades, que pudessem aparecer nas brincadeiras do Carnaval, acabavam sendo previamente censuradas. Como o contrateatro carnavalesco abrangia aspectos que iam da música à vestimenta, o chefe de polícia delegou amplos poderes de censura e repressão a seus subordinados, inclusive aos que não estivessem em escala de serviço e se deparassem com as ocorrências proibidas.

---

<sup>112</sup> “Chefatura de Polícia - PORTARIA 16”, *A Vanguarda*, 17 de Janeiro de 1940, p. 2.

<sup>113</sup> *Idem*.

<sup>114</sup> E. P. Thompson, “Folclore, antropologia e história social”, *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*, São Paulo, Editora da UNICAMP, 2001, pp. 239-40.

Por fim, a portaria proibiu o uso de lança perfumes; regulamentou preços de bebidas e comestíveis nos bailes, bares e clubes, para que não extrapolassem as tabelas em vigor nos dias comuns; e, além disso, restringiu “a venda de cachaça e seus derivados nos dias 27 de janeiro corrente (sábado-magro), das 18 às 6 horas da manhã”, justamente nos horários de maior consumo da bebida.<sup>115</sup> Cabe notar, aqui, que até o controle da economia municipal estava sob tutela do chefe de polícia. No Carnaval do ano seguinte, a proibição seria mantida e estendida às suas “misturadas” (cachaça com caju, genipapo ou laranjinha), significando que as transgressões à lei continuavam ocorrendo graças à criatividade dos fornecedores.<sup>116</sup>

No 2º governo de Magalhães Barata (1943-1945), que sucederia ao de José Malcher, a venda de cachaça seria definitivamente proibida no Pará. A medida, justificada como moralizadora, quebrava os poucos engenhos produtores e beneficiava diretamente a comercialização dos outros tipos de bebida, ao mesmo tempo em que incentivava o mercado paralelo desta e de outras bebidas alcoólicas.<sup>117</sup>

Além do Carnaval, o período das festas juninas também foi alvo de controle do chefe de polícia. Em junho de 1940, Salvador Borborema voltou a publicar a mesma portaria sobre fogos de artifício instituída em 1938, com apenas uma modificação relativa à taxação, em forma de licença, para os ensaios e exposições de boi-bumbás e outros cordões joaninos.<sup>118</sup> Tratava-se da portaria 152, de 7 de junho de 1940, composta por dez itens que, “a bem da ordem pública”, resolveu proibir o uso e a fabricação de bombas de clorato, nitrato e regulamentar os “fogos próprios da época joanina”. Os interessados deveriam “requerer à Chefia a devida licença, em petição selada, pagando os emolumentos”. Somente dessa maneira seriam liberados. Além disso, determinou que “os ensaios e exposições de boi-bumbás, e outros cordões joaninos só fossem realizados com licença prévia da polícia” (fig. 5). Contudo, não bastava o pagamento da licença; as duas práticas também deveriam ficar restritas a espaços privados:

---

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> “PROIBIDA a venda da cachaça”, *A Vanguarda*, 31 de janeiro de 1941, p. 2.

<sup>117</sup> Coimbra, *A revolução de 30 no Pará*, pp. 285-6.

<sup>118</sup> A palavra joanina, muito comum na época, é referente às festas de São João, que posteriormente seria associada ao mês de junho, por isso se tornaria conhecida também como junina, como em nossos dias.

que aos ditos bumbás e ‘cordões’ não sejam, em absoluto, concedidas licenças para exibições nas ruas ou praças desta Capital, mas exclusivamente nas respectivas sedes, em casa de famílias ou em outras qualquer[sic] casas de diversões, devendo, porém, os seus comparsas seguirem para o local da exibição, dispersos e não em agrupamentos.<sup>119</sup>

### 5. Boi-bumbá Pai do Campo, em 29 de junho de 1938



Fonte: Luís Saia (1938), in <[http://www.secsp.org.br/secsp/hotsites/missao/fotos\\_frameset.html](http://www.secsp.org.br/secsp/hotsites/missao/fotos_frameset.html)> acessado em 20 de novembro de 2010.

As restrições relativas à movimentação do grupo de boi-bumbá pelas ruas da cidade era uma determinação mais antiga. Desde 1905, justificada pela morte de um brincante (João Golemada), a polícia instituiu tais restrições alegando a violência por ocasião da saída e confrontos entre integrantes nas ruas.<sup>120</sup> Tal como ocorria em

<sup>119</sup> “Polícia civil - Portaria 152”, *A Vanguarda*, 8 de junho de 1940, p. 02

<sup>120</sup> Leal, *A política da capoeiragem*.

relação ao Carnaval, o período em que a manifestação dos bois e dos cordões poderia ocorrer, também ficou mais limitado. Segundo a portaria, “as funções deverão começar na véspera de Santo Antônio, dia 12 de junho corrente, para terminar à 30 do mesmo mês, não sendo permitido que as diversões se prolonguem além das quatro (4) horas da manhã”.<sup>121</sup>

Como os grupos de boi-bumbá e de cordões juninos atuavam em locais distantes dos principais bairros da capital, a portaria também se estendia aos comissariados (e depois distritos) de Val-de-Cans, Pinheiro (como era conhecido o atual distrito de Icoaraci) e Mosqueiro.<sup>122</sup> Cabe lembrar que a territorialidade e a mobilidade dos bumbás consistiam em elementos preciosos e centrais em sua organização, e restringi-las esta última era preconizar sua dissolução como organização lúdica e popular.<sup>123</sup>

Mesmo com a regulamentação das práticas festivas, em nenhum dos casos o chefe de polícia se dispôs a proibí-las *in totum*. Parecia que discipliná-las seria suficiente para que a se garantisse a tranquilidade pública tão pregada pelo Estado Novo. Já o método de atuação policial em relação às práticas religiosas afro-brasileiras tomaria outro rumo após uma sequência de notícias publicadas na imprensa paraense em 1937 e 1938. Um alvo estaria se delimitando melhor: o batuque, palavra que definia genericamente a prática afro-religiosa no Pará daquele período. Antes de tratar diretamente do tema, cabe situá-lo no contexto histórico nacional, visto que, apesar de possuir características diferentes, a repressão afro-religiosa era um fenômeno bem mais antigo e ocorreu em praticamente todo o território brasileiro.

### **Para entender a repressão religiosa**

Ao longo de sua história, algumas tradições religiosas afro-brasileiras foram tratadas sob um rigor repressivo não fundamentado diretamente na legislação criminal brasileira, salvo em alguns casos por ser associada à “prática de magia e seus sortilégios” (art. 157), tal como era previsto no Código Penal republicano. Além

---

<sup>121</sup> “Polícia civil - Portaria 152”.

<sup>122</sup> Idem.

<sup>123</sup> Leal, *A política da capoeiragem*.

disso, o artigo 156 proibia o exercício da “medicina em qualquer de seus ramos” sem a devida habilitação e o artigo 158 proibia diretamente as ações de curandeirismo (“ministrar ou simplesmente prescrever, como meio curativo [...] substância [...] exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro”).<sup>124</sup> Sob essas leis específicas se deu a criminalização das práticas afro-religiosas sob inspiração do Código. Em todo o Brasil ocorreram episódios de *violência policial* contra as práticas religiosas não cristãs, sem que se desse a isso esse nome. Yvonne Maggie, ao pesquisar a relação entre a crença da magia e as acusações de charlatanismo no Rio de Janeiro, pode observar que a repressão era voltada mais para o indivíduo do que para a prática da feitiçaria.<sup>125</sup> Na prática isso significou a elaboração de complexos mecanismos policiais e jurídicos que passaram a servir adequadamente à finalidade repressiva. Curiosamente, muitos objetos de culto confiscados pela repressão serviram como material de exposição museológica até mesmo de culto até pouco tempo naquela cidade.<sup>126</sup> Paralelamente, em lugares diferentes, surgiu a intervenção de intelectuais de diversas origens e com propósitos em favor da tolerância daquelas práticas.

Na capital da Bahia, como no Rio de Janeiro, a repressão policial sistemática às práticas afro-religiosas foi bem anterior ao século XX. João Reis, em *Domingos Sodré*, narra a trajetória de um liberto que teria sido um importante líder religioso em meados do século XIX, em Salvador. Sua trajetória revela diversos elementos sociais e as próprias características da experiência religiosa, mas também a repressão e a resistência escrava em torno de práticas como curandeirismo e adivinhação.<sup>127</sup> Algumas características daquele período voltariam a se repetir em momentos posteriores, e em lugares diferentes, especialmente quanto à delação de práticas e praticantes, cumplicidade policial e acusação de imoralidades praticadas nos terreiros.

---

<sup>124</sup> *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*, Décimo fascículo de 01 a 31 de outubro de 1890, capítulo XIII, Rio de Janeiro, Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

<sup>125</sup> Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992, p. 20-5.

<sup>126</sup> Em seu artigo “O Arsenal da Macumba”, Yvonne Maggie trata da experiência da repressão em relação ao Rio de Janeiro, especialmente no que diz respeito ao material coletado pela polícia e seu uso posterior. In <<http://raizaficana.wordpress.com/2009/12/16/o-arsenal-da-macumba-por-yvonne-maggie>>, acessado em 19 de outubro de 2010.

<sup>127</sup> João José Reis, *Domingos Sodré: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

A repressão ao candomblé não ficou restrita ao século XIX, já o sabemos. A ação policial na capital baiana teria marcado a trajetória da maioria dos terreiros na primeira metade do século XX. Segundo Júlio Braga, apesar da forte repressão ao candomblé na Bahia, os estudos relacionados à temática haviam sido negligenciados. Os motivos estariam associados tanto ao próprio mundo dos terreiros como aos interesses de pesquisa, mais voltados a aspectos internos do culto e sua organização. Haveria uma ressignificação positiva da repressão passada – por parte de alguns terreiros atuais que se gabavam de não terem sido perseguidos como os demais – e, por outro lado, o pouco manuseio da documentação criminal pelos estudiosos.<sup>128</sup> Aquilo que representava prestígio do terreiro revelava ser estratégia de negociação entre lideranças religiosas e membros das forças policiais e políticas que, aliás, costumavam freqüentar os candomblés desde o século XIX.<sup>129</sup> O jogo consistia na aceitação de membros da elite, além de policiais, como protetores de certos terreiros. Tal recurso seria mais tarde utilizado como capital simbólico (e político) na afirmação frente a outros terreiros.<sup>130</sup>

No entanto, a repressão foi uma realidade experimentada pela maioria dos terreiros e extrapolou os limites da capital baiana. Experiências semelhantes também são conhecidas em relação às cidades de Cachoeira, Feira de Santana e Ilhéus, todas no interior da Bahia.<sup>131</sup> Se nesse Estado, que acabou se tornando um centro de referência para o candomblé, a repressão foi acentuada, em outras capitais brasileiras a ação policial não foi menor.

No Recife, a missão folclórica de Mário de Andrade testemunhou um dos resultados da ação repressiva quando, em março de 1938, registrou o grande número de objetos afro-religiosos apreendidos pela polícia. As fotos do material de culto amontoado no pátio de polícia, feitas por Luís Saia, fotógrafo da missão paulista, são impressionantes. Em uma delas, orgulhosos policiais, dois negros e um

<sup>128</sup> Júlio Braga, “Candomblé da Bahia: repressão e resistência”, *Revista USP*, n. 18, (1993), pp. 52-59.

<sup>129</sup> Jocélio Teles dos Santos, “Menininha do Gantois: a sacralização do poder”, in Vagner Gonçalves da Silva (org.), *Caminhos da alma* (São Paulo, Summus, 2002), p. 134.

<sup>130</sup> Ângela Lühning, “‘Acabe com este santo, Pedrito vem aí...’ Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”, *Revista USP*, vol. 2, n. 8, (1995-96), pp. 194 - 220.

<sup>131</sup> Luís Nicolau Pares, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006; Miguel Vale de Almeida, “Poderes, produtos, paixões: o movimento afrocultural numa cidade baiana”, *Etnográfica*, vol. 3, n. 1, (1999), pp. 131-156; Josivaldo Pires de Oliveira, “Adeptos da mandinga”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana, 1938-1970), Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador, UFBA, 2010; e Edmar Ferreira Santos, *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 2009.

branco, aparecem posando ao lado de um verdadeiro troféu de caça (fig. 6). Eram numerosos tambores, potes, garrafas, amuletos, um quadro de São Jorge, entre outros objetos. Identificados genericamente como “Material apreendido em Xangô pela polícia”, diversas peças foram doadas à Missão Folclórica naquela ocasião (fig. 7). A qualidade do material recolhido evidenciava que a repressão se direcionava principalmente às experiências religiosas afro-brasileiras e visava destruir, além do culto, o seu aspecto de cultura material.<sup>132</sup>

#### 6. Policiais observam o material religioso apreendido.



Luís Saia (1938), in <[http://www.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/fotos\\_frameset.html](http://www.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/fotos_frameset.html)> acessado em 20 de novembro de 2010.

<sup>132</sup> Apesar de identificados apenas como material “de Xangô”, as religiões afro-brasileiras do Recife eram diversas. Roberto Motta destaca quatro: o Catimbó (ou Jurema), o Xangô (que seria o correspondente ao Candomblé da Bahia), a Umbanda (de influência Kardecista) e, finalmente, o sincrético Xangô Umbandizado (que reuniria as influências das duas anteriores). Roberto Motta, “Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação”, in Jéferson Bacelar e Carlos Caroso (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, 2.ed., Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2006.

As medidas de repressão policial no Recife foram louvadas tanto pela imprensa local como citadas e comentadas como exemplo a ser seguido pelos administradores de outras cidades do Brasil. No Pará, como na Bahia e em Pernambuco, a violência policial expressava uma espécie de projeto nacional de disciplinamento da população pobre, de origem negra e/ou indígena, existente desde o século XIX. Paralelamente à política de embranquecimento físico da população, as práticas culturais afro-brasileiras sofreram ampla perseguição com a finalidade de controle ou simples aniquilamento.<sup>133</sup> As manifestações de caráter religioso não foram os únicos alvos de repressão e disciplinamento. A prática da capoeira, conhecida no passado por capoeiragem, seria considerada crime logo após a implantação da República.<sup>134</sup>

Localmente a associação das práticas religiosas afro-paraenses aos artigos do código penal se repetia. Desde o século XIX, práticas lúdicas, tal como o samba e suas variações, sofreram restrições diretas através da aplicação de códigos de posturas municipais em diferentes cidades brasileiras. Em Belém, por exemplo, o samba, o batuque e o carimbó<sup>135</sup> estiveram na mira da legislação municipal desde 1880. Pelo artigo 107 do código de posturas municipais de Belém – cujo conteúdo foi repetido em outros anos e em diferentes municípios do Pará –, foi proibido, entre outras coisas, “§ 2º. Fazer batuques ou sambas; § 3º. Tocar tambor, carimbó ou qualquer instrumento, que perturbe o sossego durante a noite, etc.”<sup>136</sup>. A punição para o infrator viria sob a forma de multa e parecia estar mais voltada para a ação de grupos articulados do que de indivíduos isolados. A organização coletiva das práticas populares ainda estaria sendo considerada como causadora de desordem e violência.

---

<sup>133</sup> Em relação à política de embranquecimento, ver Lilia Moritz Schwarcz, “Uma história de ‘diferenças e desigualdades’: as doutrinas raciais do século XIX”, in: *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 a 1930)*, São Paulo, Companhia. das Letras, 1993.

<sup>134</sup> Sobre a repressão à capoeiragem existe uma considerável bibliografia, mas pensando especialmente onde a lei foi implementada na prática, destacam-se os trabalhos de Carlos Eugênio Líbano Soares, *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*, Rio de Janeiro, ACCESS, 1999; Josivaldo Pires de Oliveira, *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*, Salvador, Quarteto, 2005; Leal, *A política da capoeiragem, sobre o Pará*; e Mônica Beltrão, *A capoeiragem no Recife antigo: os valentes de outrora*, Recife, Editora Nossa Livraria, 2001.

<sup>135</sup> Prática cultural afro-brasileira que envolve o uso de tambores, dança em roda e música cantada, semelhante ao samba de roda ou umbigada. Cf. Vicente Salles e Marena Isdebski Salles, “Carimbó: trabalho e lazer do caboclo”, *Revista Brasileira de Folclore*, vol. 9, n. 25 (1969), pp. 259-287.

<sup>136</sup> Arquivo Público do Estado do Pará, Código de Posturas Municipais de 1880 - Título IV - Capítulo XIX – “Das bulhas e vozerias”. Aprovado pelos “Atos do Governo da Província do Grão-Pará - Tomo XLII - 1880 - Lei nº 1.028 de 05 de maio de 1880 - parte I”.



### 7. Material apreendido de casas de Xangô pela polícia no Recife.



Luís Saia (1938), in <[http://www.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/fotos\\_frameset.html](http://www.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/fotos_frameset.html)> acessado em 20 de novembro de 2010.

Por volta de 1905, o folguedo do boi-bumbá também passaria ao controle da força policial, que deveria conter os brincantes em seus respectivos espaços de ensaio – os chamados *currais*. A alegação seria a própria forma de funcionamento da brincadeira que, muitas vezes, resultava em conflitos, e até morte, entre os membros de bois rivais nas ruas da cidade. Na época, os maiores rivais eram os bois Pai do Campo e Boi Canário. Quando se encontravam, o conflito se explicitava através de um ritual de combate. Iniciava com desafio cantado e terminava em

quebra-quebra entre os membros dos dois grupos.<sup>137</sup> Segundo o testemunho de um contemporâneo, “os componentes do ‘Pai do Campo’ recebiam aos seus rivais, estabelecendo-se lutas de homens armados de facas e revólveres, até que serenavam os acontecimentos com a presença da cavalaria, quando se verificavam as vítimas inertes no chão, baleadas ou esfaqueadas”.<sup>138</sup> O caráter violento inerente ao folguedo qualificava-o como caso de perturbação do sossego público, referida no artigo 107 do código de posturas citado acima. Tal código, renovado ao longo dos anos, atingia não apenas o carimbó e o boi-bumbá, mas toda prática cultural negra, especialmente aquelas que ocorressem no período noturno.

A intolerância policial não era apenas em relação às manifestações lúdicas. A mesma política se estendia ao mundo afro-religioso. Em nome do combate ao curandeirismo, muitas vezes identificado como pajelança, macumba ou batuque, as experiências afro-religiosas seriam duramente combatidas através da ação policial, que recebia toda simpatia do noticiário jornalístico.

No ano de 1937, em plena implantação do Estado Novo, surge na imprensa paraense uma série de notícias de crimes relacionados às práticas afro-religiosas. O conteúdo, como sempre, as associava à perturbação do sossego público e ofensas à moralidade. A resposta imediata do chefe de polícia Salvador Borborema foi apresentar, como uma de suas primeiras portarias, em 10 de dezembro, a proibição dos batuques na cidade. Prisões foram feitas e não demorou para que um debate entre favoráveis e opositores à medida policial fosse estabelecido. Ao contrário do que poderia parecer, a motivação para as críticas contra a ação do governo não se fundamentava apenas no ataque ao governante. Aos poucos, como veremos no próximo capítulo, alguns intelectuais paraenses se revelavam pessoas engajadas e conhecedoras das práticas que defendiam. Seu envolvimento com a literatura os conduziu para outra leitura a respeito da nacionalidade. A articulação desses intelectuais, contudo, não era apenas local ou regional, ocorria, nacionalmente, com outros intelectuais engajados em questões semelhantes (liberdade de culto, modernismo e congressos afro-brasileiros), especialmente com os pernambucanos.

---

<sup>137</sup> Luiz Augusto Pinheiro Leal, “Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano (1889 – 1906)”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, (2005), p. 241-267.

<sup>138</sup> Carlos Victor Pereira, *Belém Retrospectiva*, Belém, Falangola, 1962, p. 45.

### **O início da campanha: da pajelança ao batuque.**

Em 1937, circulavam na capital paraense vários jornais, a maioria envolvida direta ou indiretamente com os interesses políticos do momento, favoráveis ou contrários ao governo de intervenção. Se destacam dois periódicos com posicionamentos políticos opostos, *Folha do Norte* e *A Vanguarda*, além de um terceiro, *A Palavra*, que se reputava “Órgão dos interesses da sociedade e da família”.<sup>139</sup> O primeiro pertencia ao jornalista Paulo Maranhão, ferrenho crítico da intervenção federal; o segundo ao diretor João Carvalho, que identificava seu jornal como um “diário independente”, mas demonstrava clara simpatia às ações do governo interventor; e o terceiro era o órgão oficial da Igreja católica. Todos os jornais aglutinavam intelectuais, políticos e religiosos que divulgavam seus respectivos posicionamentos ideológicos através de artigos. Contudo, apesar de politicamente distintos, quando se tratava da questão da liberdade de culto, estes jornais não apresentavam a versão apenas de um dos lados interessados. Até na *Folha do Norte* havia referências tanto sobre os atos do chefe de polícia, como da mobilização intelectual nos tribunais.

Em meio aos debates agressivos promovidos entre os dois primeiros periódicos, algumas temáticas relacionadas à cultura afro-brasileira sempre eram citadas. Em alguns momentos transmitiam certa exaltação do Carnaval e do samba, mesmo quando publicizavam os controles policiais que visavam regulamentar a festa. No período junino, o mesmo ocorria, sendo alvo o boi-bumbá e os cordões de pássaros típicos daquela época. Contudo, distante das grandes festas citadas, era em relação ao dia-a-dia das camadas populares que as referências às práticas culturais populares se manifestavam.

Em 8 de dezembro de 1937, o jornal *Folha do Norte* divulgava o caso da jovem Isaura Malvão da Costa. Filha de Ricardo Cirilo, jardineiro do Instituto Lauro Sodré, ela teria sido violentada pelo próprio pai. Utilizando uma estratégia sensacionalista, que associava sexualidade e pajelança, o articulista não perdeu a oportunidade de venda anunciando em sua manchete: “DESVIRGINADA PELO PRÓPRIO PAI – UM INVESTIGADOR DIZ QUE A VÍTIMA É PAJÉ”. O episódio seria

---

<sup>139</sup> *A Palavra*, 08 de setembro de 1938, p. 1.

mais uma banalização da desgraça feminina, recorrente naquele contexto, caso a ocorrência não viesse seguida da acusação de ser pajé atribuída à própria vítima. O investigador de polícia João Ferreira Borges procurou de imediato a redação do jornal a fim de disponibilizar outras informações. Ao contrário do que se esperava, o policial disse não conhecer os detalhes relacionados ao infortúnio da moça. Mesmo assim, aproveitou para dizer que já a conhecia desde o tempo em que ele próprio estudara naquela instituição de ensino. Nessa ocasião ela já seria “pajé e frequentadora de umas sessões de pajelança que se realizavam numa casa da avenida Duque de Caxias, entre Bandeira Branca e rua Alferes Costa”.<sup>140</sup> Aqui a palavra pajelança, apesar de associada às ações de um(a) pajé, não correspondia necessariamente a uma prática indígena no mundo urbano. Pelo contrário, pessoas e práticas afro-religiosas de diferentes procedências foram rotuladas de pajelança desde o século XIX.<sup>141</sup> Infelizmente, a notícia não permite conhecer com mais detalhes o tipo de experiência na qual Isaura estava inserida.

Ao denunciar na reportagem a moça como pajé, o investigador estaria justificando o desvirginamento que ela sofreu?! Não ficou clara a intenção do policial. Contudo, a localização das “sessões de pajelança” naquele endereço era muito significativa. As ruas faziam parte do bairro da Pedreira, cuja população negra era tão acentuada como a presença de terreiros afro-religiosos. O bairro, afastado do centro da cidade (Cidade Velha e Campina) fazia parte do que era conhecido na época como subúrbio (Mapa 1). Quatro eram os bairros que se destacavam naquele momento devido à forte presença negra: Pedreira, Jurunas, Umarizal e Guamá. As notícias sobre os terreiros predominam mais em relação ao primeiro bairro. De qualquer modo, a associação da religiosidade popular, ou de origem afro, à criminalidade e à imoralidade sexual, nesse período, estava apenas começando.

Dois dias depois do caso da jovem Isaura da Costa, outro episódio viria associar desvirginamento com a participação em um batuque, nome genérico atribuído às diferentes práticas afro-religiosas no Pará. O título, como o anteriormente citado, já possuía uma moralidade condenável. “Dançara num batuque da Pedreira – E diz-se agora violentada por dois indivíduos frequentadores da batucada”. Segundo o articulista:

---

<sup>140</sup> “Na polícia e nas ruas”, *Folha do Norte*, 08 de dezembro de 1937, p. 04.

<sup>141</sup> Aldrin Moura de Figueiredo, *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém, EDUFPA, 2008, p. 17-22.

**Mapa I – Belém: centro e subúrbio**



Fonte: Adaptação do Google Earth

Aquela pretinha encostada a um poste na avenida Pedro Miranda, intrigou o policial devido ao adiantado da hora da noite de ontem.

Interrogou-a. Disse chamar-se Maria do Carmo, ter 14 anos de idade, residir com um padrinho de nome Monteiro na Cidade Velha e – fato grave – ter sido infelicitada à força por dois indivíduos desconhecidos frequentadores de um batuque na rua Mauriti esquina com a travessa Everdosa, no dia anterior, onde ela teria ido dançar também.

A vista das declarações de Maria do Carmo, o policial conduziu-a ao posto da Pedreira, de onde o respectivo comissário a enviou para a Central de Polícia, onde permanece, devido a Ordem Terceira de São Francisco só abrigar menores nas condições do caso de Maria.<sup>142</sup>

Apesar da palavra batuque aparecer na notícia mais com um sentido lúdico do que religioso, a localização do mesmo no bairro da Pedreira o aproxima da

<sup>142</sup> *Folha do Norte Vespertina*, 10 de dezembro de 1937, p. 2.

temática da repressão religiosa. Além das denúncias falarem de pajelança ou de “macumba”, na imprensa da época, elas também passaram a se referir ao culto afro como batuque. Ao mesmo tempo, o termo “pajé”, que denomina o responsável pela pajelança, passaria a ser substituído pela expressão “pai de santo” – possivelmente por influência pernambucana –, significando liderança de terreiro. Não se tratava de uma regra rígida, pois muitas vezes o pai de santo continuava sendo identificado como pajé, mas a percepção, por parte dos articulistas, de que havia diferença entre as duas práticas parece ter ficado mais nítida.<sup>143</sup> Em relação ao caso acima citado, mais uma vez a notícia parecia uma lição sobre lugares que moças indefesas deveriam evitar. Maria do Carmo, uma menina negra que teria se afastado dos cuidados de seu padrinho para a distante Pedreira, “dançarina” de batuque, agora estava sujeita ao abrigo público da Ordem Terceira, um conhecido espaço de caridade cristã. Era a segunda ocorrência de crime sexual que, de imediato, a imprensa divulgou associando-o às práticas afro-religiosas.

As ocorrências nos terreiros não passaram despercebidas ao chefe de polícia Salvador Borborema. A intervenção viria logo. Em 10 de dezembro de 1937, o jornal *Folha do Norte* anunciou pomposamente que a “pajelança e os batuques vão acabar”. Apesar de diferenciados aqui, a alternância do uso das palavras pajelança e batuque, na linguagem de alguns articulistas, era mais comum. Sugeriu que ambos partilhavam as mesmas características aos olhos da repressão, portanto, mereciam o mesmo tratamento. No entanto, a reportagem parecia repetir *ipsis litteris* as determinações do novo chefe de polícia. Este, como veremos no próximo capítulo, sabia que se tratava de experiências culturais diferentes e, em alguns momentos, outros delatores destas práticas também demonstraram compreender isso. Na notícia acima citada, o jornalista explicava que a pajelança e o batuque iriam acabar devido à “enérgica campanha contra a pajelança desenfreada” a ser iniciada por Salvador Borborema. Foi assim que a *Folha do Norte* anunciou a portaria “proibindo qualquer reunião dessa natureza ou de qualquer outra, que embora mascarada com outros nomes tenha aquele fim” [o da pajelança]. E,

---

<sup>143</sup> Segue alguns exemplos de títulos que contêm as referências aos termos *pajé* e ao *pai de santo* que serão analisados mais adiante. Os textos estão interpretados no capítulo seguinte. “Na polícia e nas ruas – Desvirginada pelo próprio pai - Um investigador diz que a vítima é *pajé*”, *Folha do Norte*, 08 de dezembro de 1937, p. 04; “A *pajelança* e os batuques vão acabar”, *Folha do Norte*, 10 de dezembro de 1937, p. 02; Levi Hall de Moura, “Habeas-Corpus’ para os *país dos Santos*”, *A Vanguarda*, 17 de janeiro de 1939, p. 6. (grifos meus)

distinguindo a pajelança do batuque, o chefe de polícia, entrevistado para a reportagem, acrescentava: “igualmente os batuques incomodativos não serão mais permitidos.”<sup>144</sup>

No mesmo dia uma nova portaria de Salvador Borborema seria publicada, que visava abranger práticas religiosas de diferentes origens. O título era enfático e demonstrava clareza quanto à diversidade das práticas:

**Estão proibidas as sessões de baixo espiritismo, batuques, ‘tambor de minas’, etc.**

O dr. Salvador Rangel de Borborema, chefe de Polícia do Estado, por nomeação legal, etc.

RESOLVE, desta data em diante e de modo geral, proibir as sessões de baixo espiritismo conhecidas sob a denominação de *batuques*, *tambor de minas* ou outro qualquer nome, inclusive a prática da magia e seus sortilégios.

Resolve, ainda, proibir o negócio de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, tratar moléstias curáveis ou incuráveis, negócio que mais não é senão um meio de fascinar e subjugar a credulidade pública.<sup>145</sup>

Note que, em relação à portaria, mesmo citando práticas que exigem certo conhecimento para melhor denominá-la, como é o caso do tambor de mina (prática afro-religiosa predominante na Amazônia daquela época), o chefe de polícia não confunde as diferentes práticas com a pajelança. Postura contrária ao que costumava acontecer no noticiário da imprensa paraense. Possivelmente Borborema não fazia isso pela necessidade de especificar as diferentes práticas, visto que a repressão à pajelança já se enquadrava no código penal de 1890, desde a implantação da República, incluída no ítem “prática de magia e seus sortilégios”.<sup>146</sup> O uso de expressões diretamente retiradas do código penal (“magia e seus sortilégios”, “talismãs e cartomancias”, “sentimentos de ódio ou amor” e “moléstias curáveis ou incuráveis”) sugere que a intenção de Salvador Borborema poderia ser a de adaptar o código penal para alcançar as práticas religiosas de caráter regional, como era o caso do tambor de mina.

<sup>144</sup> “A PAJELANÇA e os batuques vão acabar”, *Folha do Norte*, 10 de dezembro de 1937, p. 2.

<sup>145</sup> “Estão proibidas as sessões de baixo espiritismo, batuques, ‘tambor de minas’, etc.”, *Folha do Norte Vespertina*, 10 de dezembro de 1937, p. 4.

<sup>146</sup> Ivonne Maggie, “Feitiço, magia e religião”, in Neide Esterci, Peter Fry e Mírian Goldenberg (org.), *Fazendo Antropologia no Brasil*, Rio de Janeiro, DP & A, 2001.

Nos meses seguintes à publicação da portaria do chefe de polícia, aumentaram na imprensa as denúncias, muitas vezes curiosas, de ocorrências que seriam apresentadas genericamente como “macumbas”. No mês de março de 1938, por exemplo, o comissariado de polícia do bairro do Marco foi procurado por Raimundo Araújo para registrar a ocorrência de um possível despacho de “macumba” depositado na porta de sua residência. Do referido embrulho, verificado pela polícia, constavam “açúcar, café, sal e uma vela”, ou seja, “utensílios estes de que lançam mão os indivíduos afeitos a macumba para fazer mal aos outros”, conforme informava o articulista visando definir a macumba como um tipo de feitiçaria. O denunciante não desconfiava quem tivesse deixado a encomenda e, por isso, o caso não foi levado adiante.<sup>147</sup> Raimundo Araújo morava na “Avenida 25 de Setembro, 671, entre as travessas da Estrela e Mauriti”, no bairro da Pedreira, famoso por seus terreiros<sup>148</sup> de “macumba”.

Mal esfriava o furor de uma reportagem sensacionalista, a imprensa vinha à tona com outro caso espetacular. Em “Tributo à ignorância” foi noticiado que uma jovem chamada Maria Rosa havia morrido, vítima de asfixia, ao participar de uma sessão de retirada de um espírito mau.<sup>149</sup> Curiosamente, a moça era “protestante” e morava com uma família de turcos. Contudo, o tema da morte de uma jovem em uma sessão de cura mal definida não poderia passar despercebido pela imprensa, ávida por auxiliar o chefe de polícia. Logo na chamada da notícia, o articulista declarava que “este jornal tem auxiliado grandemente a polícia na repressão ao crime, denunciando publicamente fatos merecedores da atenção das autoridades competentes”.<sup>150</sup> Enquanto Borborema se comprometia a investigar o caso, outro jornal dava continuidade à campanha de repressão. Dessa vez caberia citar o exemplo do que vinha ocorrendo em Pernambuco para que no Pará fosse feito o mesmo. Em 26 de janeiro de 1938, o jornal *A Vanguarda*, parabenizou a ação policial ocorrida no Recife. Segundo o articulista:

---

<sup>147</sup> “A encomenda seria pra ele?”, in *A Vanguarda*, 14 de março de 1938, p. 4.

<sup>148</sup> Cabe dizer que a expressão “terreiro” também servia para se identificar o espaço de manifestação de outras práticas com o carimbó e o boi-bumbá. Contudo, no caso que tratamos acima, as referências são direcionadas de imediato para os batuques com o sentido religioso. Afinal, batuque também cabia como denominação das práticas lúdicas, tanto quanto das religiosas.

<sup>149</sup> “Tributo à ignorância”, *Folha do Norte Vespertina*, 22 de dezembro de 1937, p. 1.

<sup>150</sup> “Idem”, p. 4.



Causou ótima impressão no espírito público a medida da chefia de Polícia mandando acabar por completo os candomblés, babassuês, etc., assim como fechar todos os “escritórios” de sorte, botar cartas, adivinhar o futuro ou outra qualquer espécie de cartomancia ou quiromancia, intimando os “professores” a embarcarem dentro de três dias, ficando assim o público livre dessa torpe exploração.<sup>151</sup>

O periódico não se limitou a publicar a notícia do outro Estado. Além de lhe dar o destaque de primeira página, elogiou a ação repressiva com relativo alarde, citando experiências mágico-religiosas de origens diversas. Desse modo, as práticas afro-religiosas (batuque, candomblé, babassuê) seriam associadas, mas não confundidas, com atividades que de fato estavam proibidas no código criminal (cartomancia e quiromancia). Todas, indiferentemente, seriam alvo do chefe de polícia pernambucano. Chama atenção a “tradução” das práticas religiosas feita pelo articulista. Ao invés de se referir às práticas peculiares do Recife, como o Xangô ou o Catimbó (Jurema), ele opta por fazer referência aos cultos praticados no Pará (candomblé e babassuê). Sua tendência lembra o que fez Salvador Borborema em sua portaria do ano anterior. Este, contudo, demonstrava ter um conhecimento mais detalhado das diferentes práticas culturais.<sup>152</sup>

A referência ao Recife evidencia a repercussão mais ampla das ações policiais no Brasil contra as experiências religiosas de origem afro. Em relação à repressão na capital de Pernambuco, ocorrida após a realização do I Congresso Afro-brasileiro, organizado por Gilberto Freyre, o resultado foi devastador para as práticas afro-religiosas locais. As ações tiveram tanta repercussão que logo a repressão no Recife passou a referência de ação, tanto positiva quanto negativa, nos discursos relacionados à intolerância religiosa desencadeada no Pará.

A comunidade espírita paraense, frente ao risco de ser envolvida pela repressão policial, não hesitou em tomar partido favorável à ação de Salvador Borborema. Os argumentos apresentados demonstravam uma nítida divisão de interpretação acerca dos episódios da repressão e mesmo dos significados das práticas afro-religiosas. Como estas também eram denominadas de “baixo espiritismo”, os espíritas resolveram entrar no debate visando diferenciar sua religião

---

<sup>151</sup> “RECIFE, 25”, *A Vanguarda*, 26 de janeiro de 1938, p. 1.

<sup>152</sup> “Estão proibidas as sessões de baixo espiritismo, batuques, ‘tambor de minas’, etc.”, *Folha do Norte Vespertina*, 10 de dezembro de 1937, p. 4.

das práticas que estavam sendo perseguidas. Longe de defender a liberdade de culto, apenas defendiam suas próprias práticas.

A primeira manifestação em relação ao assunto saiu no dia seguinte à publicação sobre a repressão no Recife. Em “ESPIRITISMO é muito diferente dessas malandragens”, o autor, identificado apenas como P.B.R, elogiou a ação policial pernambucana e atacou:

Aqui no Pará há muitos desses inescrupulosos, que se dizem até médiuns videntes e espíritas privilegiados.

O espiritismo, porém, não se confunde com essas cavações.

[...] Todo o indivíduo que se diz espírita e trabalha pela doutrina a troco de dinheiro ou outra qualquer recompensa material, pode a polícia fechar-lhe a tenda, porque ele não está agindo com sinceridade.

Esses adivinhos, esses cartomantes, esses desvendadores do futuro, com gabinetes e consultórios a preços marcados, não passam de aventureiros, de malandros que vivem explorando os que lhes caem nas lábias. [...] <sup>153</sup>

P.B.R. deu o pontapé inicial para uma série de artigos de valorização do espiritismo em detrimento das chamadas “cavações”. Este termo, com um sentido bastante pejorativo, também seria utilizado por outros articulistas, como veremos mais à frente, em referência às práticas religiosas que, segundo eles, visavam “cavar” dinheiro entre os ingênuos. A União Espírita Paraense, por sua vez, teceu elogios ao jornal *A Vanguarda* por publicar artigos explicativos visando diferenciar o espiritismo do “fanatismo” religioso.<sup>154</sup> Logo alguns artigos passam a encorajar de modo mais enfático que a mesma campanha de repressão ocorrida no Recife fosse feita o mais rapidamente possível na capital do Pará. Por trás deles se revela que, entre os principais interessados pela repressão aos cultos de “macumba”, como eles costumavam denominar, estavam os membros de comunidades espíritas que tentavam se fortalecer na capital paraense.

Com certa regularidade lançaram artigos criticando a “falsa doutrina” da “quiromancia” e exaltavam o “verdadeiro espiritismo”. Em “Belém é o paraíso dos 'cavadores' e exploradores da ignorância alheia”, o articulista denunciava que a

<sup>153</sup> “ESPIRITISMO é muito diferente dessas malandragens”, *A Vanguarda*, 27 de janeiro de 1938, p. 4.

<sup>154</sup> “União Espírita Paraense”, *A Vanguarda*, 01 de fevereiro de 1938, p. 4.

capital paraense “está se transformando em verdadeira feira de sortilégios, pois os cartomantes, os adivinhos, os ocultistas, os pajés e os que lêem o passado, o presente e o futuro, abrem suas tendas por todos os recantos da cidade.”<sup>155</sup> De fato era recorrente a publicação de anúncios relacionados à quiromancia. Exemplo disso foi a notícia da chegada do “Consultório de astrologia do professor Harris”, que anunciava serviços de um quiromante inglês recém-chegado à cidade. Conforme a sequência de seus anúncios, Harris teve relativo sucesso na apresentação pública dos resultados de suas consultas.<sup>156</sup> Curiosamente, estas práticas eram publicadas nas páginas dos mesmos jornais que criticavam os terreiros, com exceção de *A Palavra*, que era um jornal católico. O livre trânsito do quiromante inglês, que reproduzia as principais atividades que a polícia e os espíritas combatiam, talvez pudesse ser explicado pelo fato de Harris ser europeu e não atuar em nome de uma prática religiosa, o que mais parecia interessar à ação policial naquele momento.

O movimento organizado pelos espíritas não deixou de reconhecer a participação popular na campanha de “guerra aos charlatães” e aproveitou para elogiar a imprensa paraense através de um artigo anônimo. Conforme o articulista:

Estamos autorizados a dizer, estribados nas constantes palavras de apoio recebidas de várias pessoas, que a nossa campanha contra charlatães e mistificadores que infestam Belém encontrou simpático eco na opinião pública. [...]

A VANGUARDA, empenhando-se nesta campanha contra os charlatães, não está mais do que prestando relevante serviço à sociedade e ao povo desta terra.<sup>157</sup>

A postura do movimento estava associada ao temor da criminalização do espiritismo em geral, apesar da portaria de Borborema fazer referência proibitiva apenas às “sessões de baixo-espiritismo”. Além disso, os espíritas também estavam preocupados em justificar politicamente sua religião frente à sociedade, pois durante o Estado Novo alguns espíritas estavam sendo denunciados como membros do movimento integralistas que, neste momento, já estava sendo perseguido no

---

<sup>155</sup> “Belém é o paraíso dos 'cavadores' e exploradores da ignorância alheia”, *A Vanguarda*, 08 de abril de 1938, p. 01.

<sup>156</sup> “Consultório de astrologia do professor Harris”, *A Vanguarda*, 02 de setembro de 1938.

<sup>157</sup> “Guerra aos charlatães!”, *A Vanguarda*, 12 de abril de 1938, p. 4.

Brasil.<sup>158</sup> É nesse contexto que surge, em plena caça às bruxas promovida nacionalmente contra os integralistas, a curiosa denúncia da existência de espíritas que também eram integralistas. Algumas vezes o noticiário chegava a ser provocativo, ao perguntar em seu título se a prática era espiritismo ou integralismo.<sup>159</sup>

O feitiço acabou virando contra o feiticeiro. A campanha espírita de apoio à repressão terminou atingindo seus adeptos. Como a polícia de Borborema muitas vezes não fazia distinção entre as práticas que deveriam reprimir, o espiritismo passou a sofrer com uma dupla perseguição. Por um lado, devido ter membros vinculados às fileiras integralistas, por outro, por ter seus ritos associados ao “baixo-espiritismo”.

Em 9 de novembro de 1938, o espírita Leal de Sousa escreveu um artigo na *Folha do Norte* comentando a prisão e liberação dos dirigentes de uma tenda espírita que apenas “conversavam no recinto da sociedade”. Seus argumentos tratavam tanto da aproximação entre espiritismo e integralismo, quanto da sua diferença em relação às outras práticas religiosas. Sobre o primeiro argumento, o articulista afirmava que, nas últimas intencões, a polícia chegou a deter algum espírita participante. Contudo, em relação ao integralismo, que possuía um grande número de praticantes em suas fileiras, assim que “seus chefes [integralistas], esquecendo-se das leis divinas, ordenaram o assalto ao poder, todos eles [espíritas] recuaram abandonando-os, porque o espiritismo não admite as soluções da violência”.<sup>160</sup> Em relação à questão religiosa, Sousa apelou para o espírito cívico de sua religião visando criar um contraste com as práticas que mereciam, de fato, ser perseguidas. Enquanto que “no Brasil como em outras terras pela natureza das manifestações mediúnicas e pela procedência térrea das entidades que se apresentam, o espiritismo constitui uma igreja na sua prática ritualística”, haveria experiências religiosas que cultivavam “o sacrifício animal usado por gente filiada à crença estranha ao país”. Por isso, ao contrário do que deveria ser feito com estes últimos, “não é justo que se prive das seguranças de lei aqueles que nos centros espíritas reafirmam a unidade moral da pátria pelo convívio com os

---

<sup>158</sup> “As atividades dos integralistas no Pará estão sendo apuradas pela polícia”, *A Vanguarda*, 24 de março de 1938.

<sup>159</sup> “Espiritismo ou integralismo?”, *A Vanguarda*, 22 de agosto de 1938.

<sup>160</sup> Leal de Sousa, “Gente mansa e humilde”, *Folha do Norte*, 09 de novembro de 1938, p. 2.

antepassados”.<sup>161</sup> O forte apelo patriótico aparece bem claro nos propósitos do articulista. Enquanto o espiritismo, fundado pelo francês Allan Kardec, servia como religião para o Brasil por ser conveniente às elites em seus discursos de civilização e branqueamento, a experiência que possivelmente era de origem africana seria tratada como “crença estranha ao país”. Ou seja, a França não era estranha ao país, a África sim.

Ao lado da manifestação dos espíritas, delatores anônimos continuavam a denunciar ocorrências relacionadas ao “baixo espiritismo”. Em 9 de janeiro de 1939, Borborema foi incitado a dar atenção a uma mulher que, segundo o articulista, “dá consultas, ministra beberagens, defumações, banhos de ervas e outras bugigangas”. Práticas que, a princípio, não poderiam ser imediatamente associadas à cultura negra. Contudo, logo o articulista tornava-se mais preciso sobre o que ele queria dizer. Rotulando a mulher de “falsa espírita”, o delator relembra as últimas ações do chefe de polícia em relação a este tipo de situação:

O dr. Salvador de Borborema, chefe de polícia, que ainda há pouco tempo deu golpe de misericórdia nos chamados “pais de santo”, proibindo terminantemente o exercício da “macumba” e seus similares no Pará, deve mandar dar uma batida na travessa da Angustura, entre avenida 25 de Setembro e Duque de Caxias, onde, segundo nos consta, a mulher conhecida pela autonomasia de “Loló” mantém um “covil” destinado à prática do baixo espiritismo.

Essa mulherzinha dá consultas diariamente, embuindo os pobre incautos que lhe caem às mãos e que ali vão na ânsia de consultar-se, e a quem a feiticeira extorque gordas “maquias” a título de pagamento das beberagens de água choca, que lhe administra.<sup>162</sup>

Parecia incomodar o delator, entre outras coisas, o grande número de pessoas que procuravam os serviços da citada Loló. “Até senhoras da alta sociedade, que à revelia dos seus esposos, vão à ‘toca’ da malabarista curandeira no afã de, como acima dissemos, consultar-se, tomar banho de ervas, defumações e outras coisas mais, que não passam de grossas bugigangas e de efeitos maléficos e mortais”. Por isso, ao chefe de polícia que iniciou a campanha de “completa extinção dos ‘mucambos’ e antros” onde se praticam tais malefícios, o articulista solicitava

---

<sup>161</sup> Idem.

<sup>162</sup> “Nos domínios do baixo espiritismo”, *A Vanguarda*, 9 de janeiro de 1939, p. 1.

que os fatos fossem apurados visando a punição rigorosa dos que “praticam o baixo espiritismo, a magia e o sortilégio.”<sup>163</sup> Caberia ainda lembrar que o endereço indicado pelo articulista situava a dita “Loló” entre os principais terreiros do bairro da Pedreira, famoso por acomodar as casas de culto de diversos pais e mães de santo.

Cabe lembrar que a ação espírita não era a única que agia contra o culto afro. Sem precisar de discursos regulares através da imprensa comum, inclusive por já possuir sua própria imprensa (*A Palavra*), a ação dos católicos se materializava diretamente através dos atos do chefe de polícia. Como vimos no início deste capítulo, a formação familiar e o compromisso de trabalho de Salvador Borborema eram diretamente relacionados aos interesses do catolicismo vigente. Claro que ele não estava sozinho, mas, no capítulo seguinte, Borborema aparecerá com o principal interlocutor católico no debate sobre a liberação dos cultos de origem afro.

Nem todos os comentários publicados na imprensa, relacionados à portaria de Borborema, concordavam com o teor repressivo da medida policial. Ao mesmo tempo em que representantes da comunidade espírita, entre outros interessados, apoiavam ou promoviam uma campanha contra a religiosidade popular e negra, ocorria a manifestação, na própria imprensa, de intelectuais em sua defesa. Em um primeiro momento encontramos o advogado Levi Hall de Moura e o poeta Bruno de Menezes apoiando a liberdade de culto. Seus argumentos, longe de apenas expressarem valores liberais e democráticos, evidenciavam conhecimento sobre o cotidiano dos terreiros e leitura sobre a temática dos cultos defendidos e da cultura negra.

---

<sup>163</sup> Idem.

## **“Os ‘toques’ de xangô precisam ser livres”: mobilização intelectual e liberdade de culto.**

*Se me fosse permitido pedir alguma coisa a Deus (ao Deus da democracia, dos tolerantes e dos justos, não ao Deus de Hitler que persegue os nossos irmãos católicos na Alemanha, nem ao Deus dos católicos paraenses que perseguem, com monstruosa intolerância, os nossos irmãos afros, batedores do tambor de minas, aqui no Pará) se me fosse permitido pedir alguma coisa a Deus...*

Levihall<sup>164</sup>

Em novembro de 1938, um grupo de intelectuais resolveu agir claramente visando garantir a liberdade de culto na capital paraense. Vinte e cinco destacados homens de letras apresentaram um memorial ao interventor do estado – José Malcher – reivindicando a liberdade de culto para os afro-religiosos. Um ano antes, o chefe de polícia Salvador Rangel de Borborema havia proibido as “sessões de baixo espiritismo, batuques e tambor de mina” sob a alegação de que seriam “verdadeiros focos de devassidão e prostituição” na cidade. No início, a proibição havia ficado apenas no papel, mas quando cinco das principais lideranças afro-religiosas paraenses passaram a ser ameaçadas de prisão, os intelectuais, conhecedores das mesmas ocorrências experimentadas em Recife ou por solidariedade com as lideranças, se organizaram em sua defesa.

Este capítulo abordará, através da imprensa paraense, a reação de um grupo de intelectuais à repressão das práticas afro-religiosas no Pará. De início, a definição de intelectual, e seu consequente engajamento, será discutido como uma categoria que se aplica ao caso em discussão. Em seguida serão apresentados os principais argumentos utilizados pelos defensores da liberdade de culto; as estratégias literárias e jurídicas para alcançar tal fim; as consequências da ação intelectual; e os líderes religiosos que se destacaram no movimento.

---

<sup>164</sup> Levihall, “Cartaz do dia – As duas pontas do fio”, *Folha do Norte*, 27 de janeiro de 1939, p. 2.

## Engajamento intelectual: história e responsabilidade

“Nossos intelectuais e os chefes de mandinga” se refere ao título de um artigo de Bruno de Menezes, publicado em janeiro de 1939, pelo jornal *Folha do Norte*.<sup>165</sup> O artigo fazia referência ao manifesto dos intelectuais paraenses, de novembro de 1938, pela liberdade de culto. A associação entre as duas categorias (intelectuais e chefes de mandinga) sugere uma espécie de aliança entre os dois grupos. “Chefes de mandinga” era como Bruno de Menezes se referia às lideranças religiosas ameaçadas de prisão na época, tema que será discutido mais à frente. Os intelectuais, por sua vez, seriam, especificamente, os paraenses natos ou os que residiam no Pará que teriam assinado o documento de 1938. A referência ao termo intelectual parte diretamente da documentação da época, quando seu significado está relacionado aos defensores da liberdade religiosa, além da forma como eles próprios se identificavam.<sup>166</sup>

Contudo, o termo, que delimita certo grupo social, tem uma história em torno de sua significação. No verbete “Intelectuais”, do *Dicionário de política*, duas definições são apresentadas por Carlo Marletti. Segundo o autor, haveria um duplo sentido e origem para o termo. No primeiro o intelectual estaria associado ao que pode ser considerado como um técnico e no segundo como alguém publicamente engajado. Conforme o autor:

Ao substantivo intelectuais podem ser atribuídos dois sentidos principais, aparentemente semelhantes, mas substancialmente diferentes. Em primeiro lugar ele designa uma categoria ou classe social particular, que se distingue pela instrução e pela competência científica, técnica ou administrativa superior à média, e que compreende aqueles que exercem atividades ou profissões especializadas. [...] Neste sentido, a noção de Intelectuais se torna sinônimo de *técnicos* [...].

Ao lado desta primeira acepção do termo, encontra-se muito frequentemente, nos ensaios de caráter sociológico e econômico, uma segunda acepção, mais vulgar na publicidade de atualidade literária e política, para a qual Intelectuais são os

<sup>165</sup> Bruno de Menezes, “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”, *Folha do Norte*, 11 de janeiro de 1939, p. 2.

<sup>166</sup> Tal perspectiva foi adotada por Ângela Castro Gomes em seu estudo sobre os historiadores da política cultural do Estado Novo. Na ocasião, ela pretendia considerar como historiador “apenas aqueles designados pela própria fonte como tal”. Ângela de Castro Gomes, *História e historiadores: a política cultural do Estado Novo*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1996, p. 37.



escritores “engajados”. Por extensão o termo se aplica também a artistas, estudiosos, cientistas e, em geral, a quem tenha adquirido, com o exercício da cultura, uma autoridade e uma influência nos debates públicos. Menos precisa do que a primeira, esta última acepção é também a mais interessante [...] porque com esta se relaciona o discutido problema do comportamento político dos Intelectuais e de sua atitude crítica e problematizante, que os inclinaria para a oposição de esquerda e, não raramente, também para o apoio militante de movimentos revolucionários.<sup>167</sup>

É a segunda significação do termo que interessa compreender aqui visto que os intelectuais de 1938 se mobilizaram em torno de uma causa comum, que tinha um óbvio aspecto político, no sentido de que se tratava de pressionar o poder estatal em determinada direção. Seria uma experiência de engajamento tal como pressupunha o segundo significado apresentado no *Dicionário de política*? Visando entender essa possível associação, é necessário conhecer o processo de construção da definição política dos intelectuais. O ponto de partida pode ser a pergunta que Antônio Gramsci apresenta para tentar compreender o que significa ser intelectual. O pensador italiano pergunta: “Os intelectuais constituem um grupo social autônomo e independente, ou cada grupo social possui sua própria categoria especializada de intelectuais?”<sup>168</sup> Respondendo, o autor delimita duas situações. Como grupo social autônomo estaria os que Gramsci identificou como “intelectuais tradicionais”. Estes seriam assim denominados devido a sua autocompreensão de que estão à parte da sociedade e, supostamente, por constituírem um grupo próprio. Os clérigos seriam o exemplo mais antigo e comum relacionado a este tipo de intelectual. Junto a eles, no entanto, estariam os literatos, os filósofos, os artistas e até mesmo os jornalistas. Segundo Gramsci, “dado que estas várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com ‘espírito de grupo’ sua ininterrupta continuidade histórica e sua ‘qualificação’, eles consideram a si mesmos como sendo autônomos e independentes do grupo social dominante.”<sup>169</sup> E, claro, essa auto-classificação gera conseqüências importantes no campo ideológico e político, especialmente por permitir a falta de compromisso com os outros grupos sociais.

---

<sup>167</sup> Carlo Marletti, “Intelectuais”, in Noberto Bobbio *et al*, *Dicionário de política*, 12. ed., Brasília, UnB; São Paulo, Imprensa oficial do Estado, 2002, p. 637.

<sup>168</sup> Antonio Gramsci, *Os Intelectuais e a organização da Cultura*, 8. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991, p. 3.

<sup>169</sup> Idem, p. 6.

Em contraposição, na perspectiva de que cada grupo possui seu próprio intelectual, este seria identificado por Gramsci como “intelectual orgânico”. Tal indivíduo receberia esta denominação por ser oriundo de grupos sociais específicos e por trabalhar para eles. Como exemplo, o autor apresenta todos aqueles que contribuem para o aperfeiçoamento técnico de seu grupo. O próprio empresário empreendedor poderia estar enquadrado nessa definição, pois, segundo Gramsci,

Os empresários – se não todos, pelo menos uma elite deles – devem possuir a capacidade de organizar a sociedade em geral, em todo o seu complexo organismo de serviços, inclusive no organismo estatal, em vista da necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da própria classe ou, pelo menos, devem possuir a capacidade de escolher os “prepostos” (empregados especializados) a quem confiar esta atividade organizativa das relações gerais exteriores à fábrica.<sup>170</sup>

O mesmo não ocorreria com os grupos populares, representados pelos camponeses no argumento do autor. Estes, apesar de desenvolver uma função essencial na sociedade, não elaboram “seus próprios intelectuais ‘orgânicos’ e não ‘assimilam’ nenhuma camada de intelectuais tradicionais, embora outros grupos sociais extraiam da massa dos camponeses muitos dos seus intelectuais e grande parte dos intelectuais tradicionais seja de origem camponesa”.<sup>171</sup> Para Gramsci, apesar de todos os homens serem intelectuais, nem todos desempenham na sociedade o papel de intelectuais.<sup>172</sup> Contudo, a classificação de um intelectual entre os dois tipos apresentados, tradicional ou orgânico, não deve ser pensado como automático ou absolutamente restritivo. O próprio Gramsci se questiona se há limites para o enquadramento de alguém como intelectual. Considera um erro metodológico achar que seria possível encontrar a definição do intelectual naquilo que lhe fosse intrínseco como atividade. A definição do intelectual deveria ser buscada “no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram, no conjunto geral de suas relações sociais.”<sup>173</sup> O operário, por exemplo, não se caracteriza como tal apenas pelo uso do trabalho

---

<sup>170</sup> Idem, p. 4.

<sup>171</sup> Idem, p. 5.

<sup>172</sup> Idem, p. 7.

<sup>173</sup> Idem, pp. 6 e 7.

manual ou instrumental. Sua caracterização estaria associada a este tipo de trabalho desenvolvido “em determinadas condições e em determinadas relações sociais”. Ou seja, o contexto em que se insere o trabalho é que o determina como operário ou não.

Edward Said considera que a conceituação de Gramsci é demasiadamente fechada. “Os intelectuais tradicionais, como professores, clérigos e administradores, que, de geração após geração continuam a fazer a mesma coisa”, aparecem como agentes praticamente imobilizados na sociedade. Os intelectuais orgânicos, por sua vez, “diretamente ligado a classes ou empresas, que usam para organizar interesses, conquistar mais poder, obter mais controle,” são descritos como mais dinâmicos em seu envolvimento com a sociedade. Como indivíduos ativos, estavam sempre em movimento e se esforçando em fazer negócios ou inventar técnicas de aperfeiçoamento profissional ou de produção.<sup>174</sup>

Visando apresentar um contraponto às interpretações de Gramsci, Said faz referência a outro estudioso, Julien Benda, autor de *A traição dos intelectuais*, para quem estes não seriam mais do que “um grupo minúsculo de reis filósofos superdotados e com grande sentido moral, que constituem a consciência da humanidade”.<sup>175</sup> Entre estes superintelectuais estariam Sócrates e Jesus, além de Espinosa e Voltaire. Se por um lado a proposta de Benda limitava mais do que ajudava a compreender os intelectuais, a perspectiva de responsabilidade atribuída ao mesmo acabou despertando o interesse de Said. Para este, apesar da obra de Benda ser excessivamente conservadora e retórica, havia uma contribuição em relação à imagem do intelectual. Este aparece como “alguém capaz de falar a verdade ao poder, um indivíduo ríspido, eloquente, fantasticamente corajoso e revoltado, para quem nenhum poder do mundo é demasiado grande e imponente para ser criticado e questionado de forma incisiva”.<sup>176</sup> Mas mesmo sua afinidade com este aspecto do conceito de Benda, Said considera que é a análise social de Gramsci que mais se aproxima da realidade do século XX. Para ele, o crescimento de certas profissões especializadas (locutores de rádio, técnicos em estatística,

---

<sup>174</sup> Edward W. Said, *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, pp. 19-20.

<sup>175</sup> Seu livro ficou mais famoso pelas duras críticas aos intelectuais que “abandonam sua vocação e comprometem seus princípios do que uma análise sistemática da vida intelectual”. Apud Said, *Representações*, p. 20.

<sup>176</sup> Idem, p. 23.

analistas financeiros, consultores de empresas etc.) sustentaria uma visão atualizada do filósofo italiano. Contudo, Said considera que o intelectual é alguém que possui “um papel público na sociedade que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses”, tal como parece sugerir a aplicação das definições de Gramsci.<sup>177</sup>

Visando apresentar sua própria definição para a categoria, Said passa a reivindicar um comprometimento, para o intelectual, que antes parecia não ser necessário na elaboração de sua identificação. Segundo o autor:

Não tenho nenhuma dúvida de que o intelectual deve alinhar-se aos fracos e aos que não têm representação. Robin Hood, dirão alguns. No entanto, sua tarefa não é nada simples e, por isso, não pode ser facilmente rejeitada como se fosse idealismo romântico. No fundo, o intelectual, no sentido que dou à palavra, não é nenhum pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. Não relutando de modo passivo, mas desejando ativamente dizer isso em público.<sup>178</sup>

Se por um lado Said amplia a possibilidade de alguém se tornar um intelectual, que na perspectiva de Benda era tão restrita, por outro mantém o aspecto heróico do mesmo em relação a seu compromisso com a sociedade. Ele deveria ser um indivíduo engajado e sem receio de “causar embaraço, ser do contra e até mesmo desagradável” no cumprimento de sua missão.<sup>179</sup> Desse modo, o tema do comprometimento ou da responsabilidade social do intelectual proposto por Said modifica sensivelmente o seu lugar na sociedade. O intelectual, no fim das contas, deveria ser um sujeito engajado. Mas o engajamento em si poderia não bastar para compreender adequadamente a ação intelectual.

Noberto Bobbio considera que o intelectual, no passado, já foi conhecido por diversos nomes. Eles seriam “sábios, doutos, *philosophes*, literatos, *gens de lettre*, ou mais simplesmente escritores, e, nas sociedades dominadas por um forte

---

<sup>177</sup> Idem, p. 25.

<sup>178</sup> Idem, pp. 35-6.

<sup>179</sup> Idem, p. 27.

poder religioso, sacerdotes, clérigos.” Haveria nas sociedades, ao lado do poder econômico e do poder político, o poder ideológico exercido por indivíduos habilitados para isso. Se no caso do poder político o poder é exercido sobre o corpo e no econômico é sobre a posse de bens materiais, o poder ideológico dos ditos intelectuais agia “sobre as mentes pela produção e transmissão de idéias, de símbolos, de visões do mundo, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra.”<sup>180</sup> Por isso, mais importante do que identificar a área em que o termo deve ser utilizado, seria compreender a função do intelectual na sociedade conforme “este ou aquele ponto de vista”.<sup>181</sup> Por isso, Bobbio apresenta um posicionamento bem definido em relação à questão do engajamento intelectual. Refletindo sobre a diferença entre engajamento e responsabilidade, ele diz:

Prefiro falar mais de responsabilidade a falar de engajamento porque importa não que o homem de cultura se engaje ou não se engaje, mas por que coisa ele se engaja ou não se engaja e de que modo ele se engaja, assumindo todas as responsabilidades da sua escolha e das consequências que dela derivam. É apenas com base nessas responsabilidades, e apenas nelas, que ele deve ser julgado, e não com base no fato de que tenha se engajado por essa ou aquela parte, ou tenha preferido não se engajar por nenhuma das partes, pondo-se acima do combate ou retirando-se para o deserto para rezar. O tema do engajamento era um falso problema. Repito, não conta o engajamento mas sim a causa pela qual alguém se engaja; e diante do contraste de causas equivocadas, é melhor o aparente não-engajamento de um Romain Rolland, que durante a Primeira Guerra Mundial incitava os homens de razão a se colocarem acima dos combates.<sup>182</sup>

É muito interessante refletir sobre as fronteiras das atividades intelectuais pensada por Bobbio. Para ele, o intelectual não poderia estar tão próximo ao partido, ao Estado ou à ideologia, tornando-se um militante. Mas também não deveria estar tão afastado a ponto de ser apenas um observador passivo. Seu engajamento deve estar no trânsito entre as duas situações, de modo a não tolher seus movimentos produtivos e também não causar a inibição de suas articulações sociais. Mas o

---

<sup>180</sup> Norberto Bobbio, *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*, São Paulo, Editora da UNESP, 1997, p. 11.

<sup>181</sup> Idem, p. 13.

<sup>182</sup> Idem, p. 100.

engajamento pelo engajamento não interessa à Bobbio. O que vale é a causa do engajamento.

Gramsci defendeu que a compreensão do que é o intelectual não deve passar pela definição de sua característica individual ou essencial. Pelo contrário, é no contexto de sua ação ou prática que o intelectual pode ser reconhecido. Said, por sua vez, propôs que o intelectual deve ser um sujeito engajado em favor dos mais pobres. Neste capítulo, como em toda a tese, o intelectual não aparecerá apenas em sua atuação isolada. Seu engajamento será coletivo, mas, como diria Bobbio, mais importante que o seu engajamento será a causa pela qual eles se engajaram. Neste caso, a causa inicial dos intelectuais paraenses, e o que os define como tais, foi a mobilização pela liberdade de culto no Pará, que, posteriormente, despertou em parte deles a responsabilidade de tratar positivamente da temática racial em suas obras.

### **Levihall e Bruno de Menezes: intelectualidade e liberdade de culto**

Uma semana após a proibição das práticas religiosas e adivinhatórias, o advogado Levi Hall de Moura – ou Levihall, como ele costumava se identificar – reagiu publicamente. Em artigos publicados na *Folha do Norte*, ele utilizou como estratégia inicial a negação do caráter religioso das práticas proibidas. No primeiro artigo, intitulado “EM DEFESA das ‘macumbas’”, seu objetivo foi dissociar as referências às religiões de matriz africana (“baixo espiritismo”, batuque ou tambor de mina) do conteúdo do código penal que previa a criminalização da prática de “magia e seus sortilégios”. Além de chamá-las basicamente de “macumbas”, o advogado afirmava que elas não tinham como finalidade “fascinar e subjugar a credulidade pública”, como previa o código. Pelo contrário, “aquilo que se denomina, entre nós, de ‘macumba’ ou ‘batuque’ é simplesmente uma dança como qualquer outra”. Esta dança, contudo, possuía um grave “defeito para os ricos e para os brancos – é ser dança de pobre e de preto...”. E perguntava o que foram “o ‘charleston e o ‘black-botton’, senão danças bárbaras, de preto, levadas ao salão dos ‘brancos’?”, se referindo à popularização da música negra americana em sua época. Por outro lado, Levihall reconhecia que a macumba “nunca penetrou os umbrais da Assembléia

Paraense”, mas não seria por isso menos digna, inclusive em relação às vestimentas de seus membros, todas com a devida decência. A partir daqui, o autor passa a ser mais enfático em relação ao significado lúdico que defendia para a prática cultural. Afirmava que “nada há de sobrenatural nas ‘macumbas’” e que a prática não consistia em “trabalhos de feitiçaria”. Pelo contrário, tratava-se de simples “diversão”, inclusive moralmente respaldada, pois sempre era “realizada em homenagem a um santo qualquer do hagiológico cristão...”. E Levihall continuava a explicar que a tal “macumba”:

É um divertimento que não causa dano, nem aos próprios dançarinos. Isso de sambar dias e dias em seguida não é privilégio de dançador de “macumba”. Em nosso interior, nos “putiruns”, os que se divertem não são menos desenvoltos. E o que dizer da época carnavalesca em nossos salões? Há meninas sossegadinhas durante o ano, que se desdobram em tal época, e pulam, e dançam com tal ardor, que só parecem criaturas possuídas de furor coreográfico ou que as agita um bando de incubos azuis...<sup>183</sup>

Revelando ser um regular observador das práticas condenadas pelo chefe de polícia, o advogado passou a descrever o que já havia testemunhado em relação as festas que costumava acompanhar. Nelas, ao som de tambores tocados “com uma fúria, uma febre e uma fibra que causam assombro, o povo negro canta e dança”. O canto, ora acelerado, ora cadenciado possuía letra e Levihall não hesitou de citá-las. Para o canto acelerado era repetida várias vezes a frase “O’ barão de Goré!”. Para o cadenciado, o mesmo procedimento de repetição era apresentado, mas agora parecia haver solo e refrão diferenciados entre si. Quando o solo dizia “lá vem a ‘prinspa’!” [princesa] o coro respondia: “rainha e mulher de ‘dão’ João!”.<sup>184</sup> Em relação à dança, o autor se esforçou em descrever corretamente os passos e a movimentação corporal dos dançarinos. Confessa, contudo, o seu fracasso em interpretá-los:

---

<sup>183</sup> LEVIHALL. “EM DEFESA das macumbas...”, *Folha do Norte Vespertina*, de 18 de dezembro de 1937, p. 2.

<sup>184</sup> “Barão de Goré” e “Dom João” correspondem aos nomes de encantados presentes no Tambor de Mina paraense até nos dias de hoje. Cf. Anaíza Vergolino e Silva, *O Tambor das Flores*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, Unicamp, 1976.

Com uns passos desconcertantes, que eu nunca pude identificar e apreender bem, por mais que passasse horas e horas a observar, os dançadores levam o corpo sempre à frente, e quando o ritmo acelera parece que vão cair, ora para um lado ora para o outro, os braços estendidos em movimentos natatórios, e os pés impelidos, logo recolhidos, novamente impelidos, imediatamente recolhidos, como nos sambas...<sup>185</sup>

Lembrando da acusação constante, por parte do chefe de polícia, de que as “macumbas” seriam “verdadeiros focos de devassidão e prostituição”, Levihall argumenta que “ninguém contesta a carga de sexo existente no fundo obscuro dessa dança. Conquanto de ordinário dançada por pessoas de idade (ou por isso mesmo) a “macumba” é um derivativo freudiano. Mas derivativo freudiano não o é, acaso, a dança em geral?”. Aqui ele ressalta o caráter de sensualidade contido naturalmente em qualquer tipo de dança e finaliza defendendo que a “macumba” é uma tradição. E, por isso, querer acabar com ela seria, como ele mesmo dizia, um “parricídio”, ou seja, um crime contra aquilo que nos foi legado culturalmente.

No dia seguinte à publicação de Levihall, o poeta e cronista Bruno de Menezes, assinando apenas com a letra “B”, publicou sua crítica em relação à proibição do que ele identificou como “batuques e candomblés”. Menos descritivo do que seu antecessor, o articulista contextualizava o anacronismo da sentença dada em relação às heranças negras no Pará. Tendo conhecimento sobre o II Congresso Afro-Brasileiro, demonstrou estar bem informado sobre a experiência nacional relacionada às condições sociais do negro e de sua cultura. Tal como Levihall, vai direto ao assunto:

A nota policial que proíbe os batuques e candomblés é mais um doloroso golpe que se vibra nos remanescentes africanos entre nós. O fato merece um registro sério e um comentário esclarecedor. Sobretudo agora, quando Pernambuco reconhece oficialmente os seus “terreiros de pais de santo” e quando a elite mental do país se movimenta para a realização do Terceiro Congresso Afro-Brasileiro – justa e comovente homenagem ao negro, e aos seus costumes, que tanto influenciaram os nossos costumes, e a sua alma, que tanto se projetou na nossa alma.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> LEVIHALL. “EM DEFESA das macumbas”.

<sup>186</sup> B. [Bruno de Menezes], “Batuques e candomblés”, *Folha do Norte*, 19 de dezembro de 1937, p. 7 (2ª secção)



Diferenciando os batuques dos candomblés, e não os confundindo com macumba, o autor sinaliza possuir leituras sobre os estudos voltados para o candomblé baiano e o xangô pernambucano.<sup>187</sup> Na capital de Pernambuco as práticas religiosas de origem negra estavam recebendo uma atenção diferenciada de estudiosos da psicanálise. Estes, herdeiros de Nina Rodrigues, teriam solicitado permissão à polícia para que os terreiros pudessem ser abertos em função dos estudos que poderiam inspirar naquela área. Em particular interessava aos estudiosos os fenômenos de transe e incorporação recorrentes naquelas práticas.<sup>188</sup> Menezes apontava apenas o aparente lado positivo do projeto (o reconhecimento oficial e o interesse da “elite mental”) visando angariar mais tolerância para os cultos no Pará. O que o poeta não poderia citar, naquele momento, eram as conseqüências negativas de tratar as manifestações de incorporação como patologia psicanalítica. A liberdade sugerida para os terreiros de Recife se fundamentava no estudo inspirado na psicanálise.

Acusando o desprezo sistemático dos “assuntos africanos no Brasil”, Menezes passa a apresentar elementos históricos que apontam para a “supremacia do elemento ‘afro’ na formação do povo” brasileiro. Eles estariam associados tanto à contribuição dada ao folclore quanto à sua importância relacionada ao mundo do trabalho, “que até 1889 se confunde aqui com a história do preto nos campos e engenhos brasileiros”, pois “nenhuma outra raça tanto povoou as nossas terras e nenhum outro suor tanto regou as nossas lavouras”. E, partindo de supostas características inatas dos povos africanos, apresentou uma síntese da trajetória do negro daquele continente ao Brasil:

A África equinocial dos altos e fortes jejes, dos guineis hercúleos e dos haussás violentos; e a África meridional, dos conzos [sic] dóceis, dos angolezes mansos e dos banguelas sentimentais, mandaram-nos durante 300 anos seis milhões de trabalhadores. O seu crescimento vegetativo daria para encher o continente de uma população mais numerosa do que a nossa, se nos mares trágicos do tráfego, nos trapiches da

---

<sup>187</sup> Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre eram os autores que inspiravam a maior parte da argumentação dos intelectuais paraenses na questão religiosa. Sobre Arthur Ramos, ver Maria José Campos, *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2004. Sobre Freyre, ver Maria Lúcia Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

<sup>188</sup> Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 165-82.

costa e nos pátios dos engenhos e algodoais, a maior parte deles não tivesse morrido tristemente, aceitando, com a reação característica dos bantus, a agonia do “banzo”, o suicídio da saudade e do protesto.<sup>189</sup>

E Bruno de Menezes ressaltava que, apesar da violência sofrida, os que sobreviveram haviam produzido, como “trabalhadores”, o “açúcar do norte”, em referência à economia açucareira do Nordeste; cidades mestiças coloniais; e a própria “individualidade” brasileira, com “todas as tintas de nossa coloração étnica”, cujo teor de mestiçagem viria a marcar a própria identidade nacional. No entanto, longe de ter sua contribuição reconhecida, o negro foi desaparecendo e sendo assimilado uniformemente através “dos troncos patriarcais”, tornando-se uma “sub-raça”, segundo o autor. Se, por um lado, a abolição esvaziou as senzalas, também se esvaziaram as fazendas. Uma conseqüência imediata disso foi a superlotação dos “subúrbios e morros das nossas capitais” pela população negra. E não perdendo a oportunidade para retornar ao tema da repressão sofrida pelos terreiros de Belém, Menezes argumentava que a cultura negra também teria sofrido com isso, pois “a polícia proibia os bailes, perseguiu os ritos bárbaros daqueles negros velhos que no seu idioma, quase esquecido, e nos seus cultos muito deturpados, empobrecidos por todas as impurezas das crendices populares, sobrevivem à extinção geral da sua extirpe”. A interação religiosa, nesse caso, teria o significado de clara resistência frente às violências sofridas.

Retomando o tema das pesquisas sobre o negro, Menezes cita Nina Rodrigues como um estudioso que se antecipou à sua geração por se dedicar ao estudo das religiões negras. Ele teria sido o primeiro a dar atenção aos “remanescentes dos ‘babalaôs’ baianos, herdeiros diretos da tradição nagô, dos malês e dos cabindas de face assinalada, que arrastavam ainda, pelos bairros proletários, a indigência e o prestígio das suas artes nativas”. As leituras sobre Nina Rodrigues, seu discípulo Arthur Ramos e Gilberto Freyre, parecem ser as principais referências de Bruno de Menezes em relação ao assunto. Tanto que informava que, no Pará, apenas trinta anos depois da morte do primeiro autor, o interesse acerca do assunto seria despertado por parte dos intelectuais regionais. Por isso, para o poeta,

---

<sup>189</sup> B. [Bruno de Menezes], “Batuques e candomblés”.

Proibir englobadamente batuques e candomblés sem a prévia distinção entre o que é a pajelança e o que é o ritual religioso, além de lamentável restrição à assegurada liberdade de cultos, é extinguir uma das mais puras fontes que se oferece ao estudo, a meditação e á admiração dos etnólogos e sociólogos preocupados com as realidades da sua gente e do seu país. E também privar pobres seres humanos da única possibilidade que lhes resta de se evadirem do seu desgraçado destino...<sup>190</sup>

Aqui Bruno de Menezes acaba revelando, tal como também aparecerá no manifesto de 1938, um dos interesses em relação à causa negra: a possibilidade de torná-la tema de estudo, tal como ocorria em Pernambuco. O autor parece dialogar, neste momento, com a atenção dada ao tema por outros intelectuais brasileiros, com Edison Carneiro e Arthur Ramos, que haviam produzido estudos acerca da cultura negra. Longe de apenas defender a liberdade de culto, também se defendia certa proteção a um possível tema de estudo para os etnólogos e sociólogos de plantão. Na prática, o assunto viria a ser tratado exclusivamente pelos letrados e folcloristas, em um primeiro momento, e só bem mais tarde receberia a atenção de antropólogos.

No dia seguinte, a *Folha do Norte*, em sua versão *Vespertina*, dava continuidade ao assunto através de um terceiro interlocutor identificado como J. C. Oliveira (tratava-se de José Coutinho de Oliveira). Preocupado em não se meter em confusão com a polícia e também não negar seu apoio aos colegas, se dizia ficar entre os dois. Sendo amante do folclore, defendia “que é necessário respeitar [...] as tradições populares”, desde que “não atentem elas contra os bons costumes, a moral, o sossego público, a ordem, etc”. Pois em relação a casos que ocorram neste sentido, seria mais do que lícito a intervenção policial. Por outro lado, Oliveira também lembrava que já havia censurado a polícia por ocasião da proibição das saídas à rua dos bois-bumbás. Para ele, “bastava responsabilizar os chefes dos ranchos joaninos e policiar as suas manifestações. A tradição seria respeitada e a sociedade, por sua vez, não sofreria arranhões”.<sup>191</sup>

Refletindo sobre os argumentos de um antigo professor de mecânica, por ocasião de sua formação na escola Politécnica, Oliveira teorizava que a própria lei de ação e reação também se aplicava às manifestações culturais. Um exemplo seria

---

<sup>190</sup> Idem.

<sup>191</sup> OLIVEIRA, J. C., “Macumba”, In *Folha do Norte Vespertina*, 20 de dezembro de 1937, p. 4.

a “portaria da polícia sobre candomblés e batuques”, como ele preferia identificar as práticas afro-religiosas, que provocou a imediata reação dos intelectuais. Contudo, caberia considerar que mesmo sem tal intervenção “as usanças populares se vão modificando sob a influência natural da evolução do meio”. E o estudioso não perde a oportunidade de citar episódios que ele próprio testemunhou. Seria o caso das pastorinhas, que transitavam pelas ruas, provocando “risadas barulhentas que perturbavam o sossego dos dorminhocos”, e dos “**carimbós** das fazendas, e tantas outras práticas populares”, que “desapareceram ou se amoldaram” à sociedade “sem violências nem resistência, pela simples atuação da influência mesológica”. Aqui Oliveira parecia desconhecer a legislação que proibia o samba, o carimbó e os batuques na Pará desde o século XIX e que, de algum modo, teria contribuído para o suposto desaparecimento dos carimbós e pastorinhas. Para ele a portaria apenas iria deslocar, tal como ocorreu no Rio de Janeiro, as práticas populares para os morros.

Apesar de fazer uma discreta crítica à portaria de Borborema, Oliveira volta a dizer que seu objetivo não era contestar seu conteúdo ou incrementar a reação intelectual. Aproveitando a publicação de Levihall, ele queria apenas chamar a atenção do advogado em relação ao uso da palavra macumba. Para isso se dispôs a apresentar a evolução semântica do termo, visando esclarecer alguns pontos relacionados à argumentação de seu interlocutor. Segundo Oliveira,

Na sua origem, ele [o termo macumba] significava um instrumento musical africano, usado nos batuques e danças dos escravos negros. Por translação passou a dominar aqui no Pará, segundo se depreende do artigo do dr. Levy Hall, o que antigamente se conhecia por **carimbó** (também de significação translata), **batuque**, e já mais modernamente, ao que nos parece **borocô**.<sup>192</sup>

Contrariando Levihall, Oliveira defendeu que a prática afro-religiosa não seria simplesmente uma diversão. Segundo ele, o termo “macumba, no Rio, é sinônimo de pajelança. Fazer macumba é fazer pajelança, feitiçaria, ruindade”.<sup>193</sup> “Embora as práticas fetichistas, ou de feitiçaria, andem sempre mudadas nas cerimônias não só religiosas como desportivas dos negros”, em relação ao Pará,

---

<sup>192</sup> Idem.

<sup>193</sup> Idem.

“nem sempre nos batuques ou carimbós se pratica a feitiçaria, entendendo como tal não as cerimônias rituais, mas as práticas sortilégas que o termo carioca significa”. Oliveira sugere, inclusive, a aproximação entre macumba e mandinga, apesar de não encontrar aproximação fônica entre os termos. Em ambos haveria o significado de feitiçaria. De qualquer modo, para ele “batuque é macumba, macumba é carimbó, carimbó é borocô”. Tudo seria a mesma coisa no seu uso social. Caberia, então ao “Dr. Levy Hall, que tem tempo, inteligência e cultura, e freqüenta as macumbas e borocôs (no que nos causa inveja) poderá dizer se nos falta razão na interpretação do primeiro vocábulo e qual a origem e significação do segundo, que só há dias nos chegou ao conhecimento, través de um macumbeiro das bandas do Guamá.”<sup>194</sup>

Sem ter tido conhecimento a tempo do artigo de Oliveira, Levihall responde a uma carta que teria recebido de alguém identificado simplesmente como dr. Afro – nome bastante sugestivo e revelador das intenções de seus autor. Seu conteúdo não foi publicado na imprensa, mas o advogado apresentou, em síntese, suas principais idéias.<sup>195</sup> O anônimo dr. Afro teria questionando vários dos argumentos publicados na primeira versão de “Em defesa das macumbas”. Demonstrando certo conhecimento sobre o assunto, negava o caráter lúdico do batuque e, aliás, o denominava pelo nome que achava mais correto, ou seja, tambor de mina. Levihall chegou a ser um pouco agressivo e, não dando o braço a torcer, voltou a defender o caráter lúdico da prática cultural que ele identificou pelo nome genérico de “macumba”. Apesar da insistência de Levihall em defender as “macumbas” como simples divertimento, ele sabia que não era assim. Tratava-se de uma estratégia retórica para defendê-las. Tanto que, dez anos depois, ele publicou na *Folha do Norte* um estudo seu sobre as religiões negras no Pará. Afinal, Levihall era um regular frequentador dos terreiros paraenses.<sup>196</sup>

Querendo fundamentar sua premissa, Levihall citava sua própria experiência com tais práticas na época em que ele havia sido escrivão de polícia. Seu trabalho era no bairro da Pedreira, famoso por seus batuques e terreiros e, em certa ocasião, precisou policiar um desses batuques. Sua descrição relativamente

---

<sup>194</sup> Idem.

<sup>195</sup> LEVIHALL, “Outra vez em defesa das macumbas”, *Folha do Norte Vespertina*, 21 de dezembro de 1937, p. 01 e 06.

<sup>196</sup> Levi Hall de Moura, “Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície”, In *Folha do Norte*, 31 de agosto de 1947, Suplemento, pp. 1-3 (Especial para a FOLHA DO NORTE).

detalhada logo se torna um interessante relato, com pretensões etnográficas. Dizia ele, “que quando chegamos lá era quase meia noite, e cantavam no momento, uma melopéia tristíssima, acompanhada por um ‘tum,tum’ de tambor amargurado e lento. [...] Os tambores batiam cavos, soturnos, e os dançadores pareciam sonolentos, mediúnicos, em êxtase”. Mas, de repente, o ritmo mudou e ficou mais acelerado. As pessoas presentes pareciam entrar em delírio. A partir daqui a descrição de Levihall torna-se mais densa e parece poder revelar as sensações por ele sentidas naquele momento:

O chão pareceu tremer, sacudir, agitar... E os corpos rolaram no saracoteio mais delirante que eu já assisti em minha vida. O “tum-tum” dos tambores crescia, crescia, crescia, e os tocadores dir-se-iam desvairados, dementados por uma febre sobre-humana... Suas mãos transfiguradas subiam e desciam nos tambores, velozes, incrivelmente velozes, como se fossem máquinas que as acionassem...

Os dançadores reboavam, sobrenaturais, pra lá de depressa.. Uma senhora escura, junto de mim, caiu dançando, afundou na onda negra...<sup>197</sup>

Levihall ainda acrescentou que, apesar de ser apenas uma diversão, só teria se ausentado mais daquele ambiente por ter sentido receio de experimentar uma interação maior com a prática. Ele confessou que, naquele momento, “sentindo a vertigem, por medida de precaução, segurei-me fortemente ao parapeito da janela onde me encostava, com medo, de ser arrastado no turbilhão!...” A experiência de quase transe vivida pelo autor demonstrava o quanto ele poderia tornar-se envolvido com aquelas práticas religiosas.

Como só depois Levihall teve conhecimento da carta de Oliveira, acrescentaria um pequeno comentário no rodapé de seu texto, sobre seu interlocutor. Diferente do tenso debate ocorrido com o dr. Afro, Levihall deu razão a Oliveira em relação a vários pontos e sugeriu que ambos fizessem novas leituras a respeito da temática, visando aprofundar os seus respectivos conhecimentos. Dez anos depois, o advogado retornaria à tese da diferenciação entre a magia e a ludicidade dos batuques no seu clássico artigo “Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície”. Para ele, a questão era social e por isso

---

<sup>197</sup> LEVIHALL, “Outra vez em defesa das macumbas”.

deveria ser apresentado um estudo que diferenciasses, de modo adequado, a mística indígena da mística negra. Segundo Levihall, “seria realmente louvável e oportuno o estudo de como se tem indevidamente confundido o índio e o negro, entre nós, com relação às suas práticas de mística religiosa, práticas que os granfinos das religiões oficiosas [granfinos católicos] acham por bem chamar de fetichistas, inferiores, ou de magia negra.”<sup>198</sup> Neste momento, 1947, sua missão de lutar pela liberdade de culto já estava cumprida. Cabia a atenção para o tema via estudos do folclore.

A *Folha do Norte*, percebendo o sucesso da discussão em torno da proibição religiosa de Salvador Borborema nas páginas da imprensa local, providenciou logo algumas fotos para ilustrar o artigo de Levihall. Infelizmente não há nenhuma indicação sobre o lugar, pessoas e condições em que foram obtidas. Mesmo assim, é possível observar algumas características do ritual do Tambor de Mina registrado pelo fotógrafo anônimo da imprensa. Na primeira foto (fig. 8) aparece um grupo de 13 pessoas nitidamente posando para o fotógrafo. A maioria se encontra entre uma espécie de cercado e um altar que fica ao fundo, e são predominantemente negras ou caboclas (pardas), e de diferentes idades (parece haver apenas um homem, o penúltimo da seqüência à direita). Todas vestem roupas claras, blusas e saias, e estão calçadas. A postura das pessoas demonstra certa dignidade para o culto e elas parecem não se preocupar com uma leitura negativa que poderiam transmitir. Assumem que participam de uma prática perseguida, mas que elas estariam dispostas a defender publicamente.

A segunda fotografia parece ter sido feita em lugar diferente da primeira (fig. 9). Não é possível reconhecer se são as mesmas pessoas presentes na foto anterior. São dezessete pessoas, contando dessa vez com a presença de crianças e um homem ao fundo. Com exceção da primeira mulher à esquerda e de um garoto (primeiro menino, da esquerda pra direita), quase todos são negros, a maioria mulheres adultas, vestidas como na foto anterior. Alguns estão descalços. Apesar de não parecerem espontâneos, dessa vez pode se observar que os fotografados não estão totalmente parados como na foto anterior. Parecem demonstrar parte de um ritual, em que dançam. No fundo estão as crianças e um homem negro que toca um tambor em pé e com o instrumento apoiado em seu corpo. No centro há um garoto sentado tocando um tambor que fica entre suas pernas. Parece estar descalço. No

---

<sup>198</sup> Moura, “Posição dos remanescentes”.

centro da roda, quase aos pés do garoto tocador, consta um alguidá (espécie de bacia de barro), com um instrumento (uma vara?) dentro, e uma cuia.

### 8. Membros e o altar de uma “macumba”



Fonte: “Outra vez em defesa das ‘macumbas’”, *Folha Vespertina*, 21 de dezembro de 1937, p. 1, parte 1.

Possivelmente, essas fotos, de autoria desconhecida, são as mais antigas do tambor de mina ou de outra experiência afro-religiosa do Pará. Depois delas, apenas são conhecidos os registros de Luís Saia, fotógrafo da Missão Paulista de Folclore, que registrou o *babassuê* em 1938, e as que foram feitas pelo casal Leacock a partir dos anos 1960.<sup>199</sup> Se considerarmos a presença da mulher branca no meio do ritual, podemos lembrar um dos argumentos apresentados acima, relativo à uma mulher identificada por “Loló” que estava sendo acusada de seduzir, para o culto, “até senhoras da alta sociedade”, o que causava verdadeiro pânico naquele articulista.<sup>200</sup> Até o momento as evidências são poucas da participação desse tipo de público, mas as possibilidades não podem ser descartadas, visto a

<sup>199</sup> Seth Leacock e Ruth Leacock, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York, Natural History Press, 1972.

<sup>200</sup> “Nos domínios do baixo espiritismo”, *A Vanguarda*, 9 de janeiro de 1939, p. 1.



preocupação das elites e autoridades com a expansão dos cultos para além das fronteiras negras.

### 9. Ritual do Tambor de Mina



Fonte: “Outra vez em defesa das ‘macumbas’” (cont.), *Folha do Norte*, 21 de dezembro de 1937, p. 6, parte 1.

De qualquer modo, paralelamente à defesa das práticas com base nos estudos e leituras dos intelectuais paraenses, outras medidas de intervenção mais enérgicas precisavam ser tomadas por estes. Como o poder de decisão se encontrava nas mãos do chefe de polícia, e isso permitia que os argumentos apresentados através da imprensa não o incomodassem, os intelectuais resolveram partir para outro campo de batalha: a articulação política através da mobilização conjunta. Era a hora do manifesto de 1938.

### O “Memorial dos nossos intelectuais e dos chefes de mandinga”

Conforme citado no início deste capítulo, em 16 de novembro de 1938, vinte e cinco intelectuais se uniram para reivindicar a liberdade para os cultos afro-

brasileiros no Pará. Liderados pelo músico e folclorista Gentil Puget, o grupo entregou um manifesto (às vezes citado como “memorial” na interpretação de alguns dos articulistas que se referiam a ele na imprensa) ao interventor estadual, argumentando sobre a necessidade da liberdade para as expressões religiosas que estavam sendo perseguidas. O argumento principal era baseado numa leitura culturalista que hoje poderia ser considerada defasada e até depreciativa, mas que na ocasião representava influência dos estudos mais atualizados relacionados ao negro no Brasil. Infelizmente não foi possível encontrar a versão original deste documento. O manifesto é citado por Paulo Eleutério Filho, um de seus signatários, em 1950, em uma carta endereçada ao antropólogo Nunes Pereira, outro signatário. Seu conteúdo estaria dividido em dois momentos: a lista dos assinantes e o argumento “científico” de defesa da liberdade de culto. Conforme Paulo Eleutério Filho:

Esse manifesto era assinado por Gentil Puget, nosso folclorista hoje falecido, que foi o iniciador do movimento, por Ângelo Nascimento, Pedro Borges, Bruno Menezes, Remigio Fernandez, Stelio Maroja, Oséias Antunes, Cécil Meira, Machado Coelho, Dalcídio Jurandir, pelo saudoso Genésio Cavalcante, Osvaldo Viana, Lourival Damasceno (hoje também falecido), Artur França, Garibaldi Brasil, Ribamar de Moura (outro morto), Barandier da Cunha, J. Eustaquio de Azevedo (nova cruz a acrescentar às demais), Osório Nunes, Olavo Nunes (mais uma cruz), Carlos Victor, José Tomaz Maroja, Augusto Meira, você e por mim.

Argumentávamos (pobres sonhadores!) que o caráter dos batuques paraenses ainda era religioso, com os ritos e os fundamentos místicos de uma religião primitiva, já em contacto com uma religião superior, como o catolicismo. Não se tratava, apenas, da liberdade de cultos, mas da contribuição desses terreiros, mesmo com seu caráter profano, aos estudos sociais brasileiros. Já se disse que o negro é o denominador comum das Américas, tornando-se o seu estudo uma exigência dos modernos processos de análise social.

Sem a livre atividade desses cultos, não se poderia levantar “novas identificações culturais”, pois é no material colhido nas manifestações da cultura primitiva, ao contacto ou em relações com culturas mais adiantadas, que se estabelecem padrões, métodos e bases para conclusões sociológicas. Os cultos então realizados no Pará revelavam evidentemente uma

expressão da cultura superior produzindo o chamado sincretismo religioso, ou o fenômeno de aculturação.<sup>201</sup>

A argumentação apresentada no manifesto era tanto a preocupação em convencer o público católico conservador (representado pelo próprio Salvador Borborema), interessado diretamente na repressão, como indicava a preocupação desses intelectuais com os estudos a respeito da história e cultura negra brasileiras, que inspiravam os princípios defendidos pelos intelectuais. A tese acerca do caráter social das práticas voltaria a ser usada, posteriormente.

Os signatários do manifesto atuavam em áreas distintas, mas interagiam através de experiências comuns vinculadas ao jornalismo, literatura ou a política. Nem todos tinham uma produção significativa, mas pelo menos três deles, como será apresentado no próximo capítulo, se destacaram com obras que abordavam direta ou indiretamente a história e a cultura negra na Amazônia. O posicionamento dos intelectuais não significava, desse modo, apenas o cuidado com a tendência religiosa dominante (catolicismo), mas a própria intenção de estudo, por parte desses homens, das práticas culturais afro-brasileiras. Isso se justifica, particularmente, se considerarmos que alguns deles dialogavam com pesquisadores de fora do estado a respeito do tema (caso de Bruno de Menezes com Edison Carneiro) e que, outra parte, possuía uma razoável articulação política regional ou vínculos com os movimentos nacionais relacionados à cultura e a arte.

Entre os que assinaram o manifesto, estavam pessoas que se conheciam de outros projetos literários, políticos ou culturais. Havia membros que tinham participado da *Mina literária* (Eustaquio de Azevedo, literato), da *Belém Nova* (Bruno de Menezes, poeta e cronista) e da *Terra Imatura* (Dalcídio Jurandir, romancista; Estélio Marója, escritor; e Machado Coelho, funcionário público, que também dirigiu a revista *Novidade*, de curta duração). Havia os que pertenciam ao que Dalcídio Jurandir identificou como “geração remediada” (Cécil Meira, poeta; Ângelo Nascimento, artista plástico; Oséias Antunes, profissão não identificada); os que assumiram o campo da produção literária após o fim da *Terra Imatura* (Osvaldo Vianna diretor da revista *A planície*, folclorista, político; Garibaldi Brasil, diretor da revista *Novidade*, jornalista e artista plástico). Havia pessoas não diretamente associadas ao mundo das artes (Arthur França, médico; Augusto Meira, historiador;

---

<sup>201</sup> “O Problema da liberdade de culto”, *Quilombo*, jun./jul. de 1950, p. 4 e 11.

Nunes Pereira, etnólogo); artistas sem vínculo com aquelas revistas citadas (Olavo Nunes, poeta; Gentil Puget, músico; Barandier da Cunha, artista plástico; Carlos Victor autor de *Belém retrospectiva*, escritor e músico; Osório Nunes, jornalista e poeta); advogados (José Tomás Marója e Paulo Eleutério Filho); associados ao mundo das letras citados por Bruno de Menezes em *As margens do “cuia pitinga”* (Genésio Cavalcante, poeta; Remígio Fernandez, escritor), um militar (Pedro Borges, capitão); e apenas dois signatários dos quais não foi possível encontrar nenhuma referência (Ribamar Moura e Lourival Damasceno). Apesar de alguns articulistas fazerem referência ao manifesto como pertencente aos “nossos intelectuais e os chefes de mandinga”, não há certeza de que estes tivessem de fato assinado o documento. Até mesmo a denominação dada pelo chefe de polícia, em 15 de dezembro de 1938, de “petição dos chefes de terreiros” poderia significar apenas que os chefes de terreiros estavam sendo representados pelo advogado Levihall e não que tivessem apresentado um documento próprio. Somente a descoberta do documento original poderia sanar essa dúvida.

O interventor José Malcher recebeu o manifesto e se comprometeu a lê-lo. Também afirmou que tomaria as providências necessárias em relação a ele. Para os intelectuais, a impressão que ficou foi de que o interventor não tomou nenhuma providência, “possivelmente receoso das sanções intolerantes do eleitorado católico ortodoxo.”<sup>202</sup> Contudo, o interventor havia se movimentado. Logo encaminhou o documento para o chefe de polícia, pois pretendia que este justificasse a medida adotada contra os chamados “batuques africanos”. A resposta de Salvador Borborema não se fez esperar. Apresentou um relatório ao interventor cujo conteúdo evidenciava seu razoável conhecimento empírico acerca do assunto. Relatou, com detalhes significativos, a experiência que teve a partir de uma de suas visitas a um terreiro, quando ainda exercia o cargo de Terceiro Delegado Auxiliar. Talvez preocupado com sua reputação, ele acentua que agira exclusivamente motivado por sua atuação policial. Visando cumprir as funções do seu cargo, precisava visitar pessoalmente os terreiros situados nas zonas urbanas e suburbanas da cidade. Levihall, seu imediato antagonista na causa da liberdade de culto, também havia citado que, quando exercera a função de escrivão de polícia na Pedreira, teria

---

<sup>202</sup> Idem.

visitado certos terreiros durante uma ronda policial. A diferença de interesses, no entanto, criava um abismo entre as duas experiências.

A primeira constatação de Borborema em relação ao terreiro visitado foi a de que era freqüentado “por todo tipo de gente”, em uma “promiscuidade revoltante de homens, mulheres e menores”, onde “se praticavam cenas impressionantes de baixo espiritismo, orientadas ou ‘chefiadas’ por feiticeiros ignorantes e oficiantes da ‘macumba’”. Apesar de se referir indistintamente a “baixo espiritismo” e “macumba” como denominação para a prática de culto, o chefe de polícia demonstra uma atenção preconceituosa, mas bastante atenta aos detalhes oriundos do que parecia ser a síntese de várias de suas visitas. Sua observação cuidadosa chegou a registrar tanto os nomes específicos de alguns orixás como as incorporações comuns ao ritual (“atuação”). Claro que isso também poderia significar que o mesmo havia visitado o terreiro mais de uma vez. Aliás, os terreiros pareciam sempre abertos ao público, pois de outro modo seria difícil Borborema se deparar com os detalhes do culto. De qualquer modo, ele também observou a existência, em determinado espaço do terreiro, de santos católicos que, longe de lhe parecerem fruto de um sincretismo, significava, aos seus olhos, uma grave profanação ao catolicismo. Segundo Borborema:

Numa pequena sala, sem higiene alguma se aglomeravam muitas pessoas de ambos os sexos, que se entregavam, endemoniadas, a danças descompassadas, ao som hipnotizante de exequentes e cubaltas, sob a invocação de “orixá alum [sic]”, “yemanjá”, “xangô” e outras fantasias, numa verdadeira e repelente profanação aos santos do catolicismo, colocados num oratório, onde se viam, em lugar destacado, S. Cosme e S. Damião.

De vez em quando, caía um “atuado”, que, logo, era distinguido como “príncipe” ou privilegiado e sobre ele era posto um manto ou toalha com inscrições e continuava a charea indefinidamente pela madrugada a fora e por vezes durante o dia.<sup>203</sup>

O chefe de polícia demonstrou ter observado, com bastante condescendência, um ritual em que as entidades baixavam. Havia música, dança e incorporação. Borborema chegou a notar até mesmo os procedimentos em relação a

---

<sup>203</sup> *A Palavra*, 15 de dezembro de 1938, p. 4.

este último elemento, quando um “atuado” fora paramentado de acordo com os privilégios da entidade ou a necessidade do ritual. Teria ele acompanhado este ritual, e outros, madrugada adentro e, mesmo, durante o dia? Sua descrição sugere que sim, mas não o modo como ele fez isso. Como o interesse de Borborema não era antropológico, após a descrição da cena que era possível de se encontrar nos terreiros suburbanos de Belém, ele passou a explicar os motivos que o levaram a tomar medidas severas contra os terreiros:

O som soturno e monótono dos tambores, durante a noite inteira, *perturbava o sossego público e a tranqüillidade das famílias.*

Além disso, esses “terreiros” constituíam *verdadeiros focos de prostituição*, pois, atraíam menores que eram facilmente seduzidas por inescrupulosos indivíduos que abusavam da inexperiência delas, como tive ocasião de constatar, no exercício das funções de Delegado Auxiliar, muitos casos de *defloramentos e estupros* praticados após ou durante as “sessões”.

Aí, também, tinha o seu império a *cachaça*.<sup>204</sup> [grifos meu]

Desassossego público, prostituição, defloramento, estupro e bebedeira seriam as práticas criminais inerentes aos terreiros. Aproveitando a citação dos elementos específicos que supostamente favoreciam a criminalidade local, o chefe de polícia logo partiu para a conveniente aproximação dos mesmos ao tema do artigo 157 do código penal. Este previa como crime, entre outras coisas, a prática de “magia e sortilégios” e “inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis”, visando “subjugar a credulidade pública”. Para Borborema a aplicação do código era necessária porque “nesses terreiros se acreditavam os feiticeiros e macumbeiros que praticavam toda a sorte de magia e se arrogavam com faculdade miraculosa de curandeiros e ministravam remédios para os males do corpo e da alma, num atentado à saúde ou à integridade física e mental dos incautos”.

Contudo, se o código penal fazia referencia direta à proibição do espiritismo, o chefe de polícia substituía a palavra que denominava uma religião pela expressão “sessões de baixo espiritismo”. O objetivo era esclarecer o que ele havia identificado acima como sinônimo de “macumba”. Na portaria de 10 de dezembro de 1937, citada em seu relatório, Borborema acrescentara ao conteúdo do código penal

---

<sup>204</sup> Idem.

o seguinte trecho que o modificava em parte: “proibir as sessões de baixo espiritismo, conhecidas sob a denominação de ‘batuque’, ‘tambor de mina’, ou qualquer outro nome”. Cabe notar uma adaptação do código penal para alcançar também os cultos praticados nos terreiros paraenses. No texto original do código não havia referências ao batuque ou ao tambor de mina por serem práticas regionais. Contudo, o chefe de polícia entendia que se tratavam da mesma coisa e que a condenação das práticas era motivada tanto por questões morais/civilizatórias quanto por motivo de segurança pública, pois representavam grave prejuízo ao sossego público por promoverem desordem, defloramento etc.

Considerando o atentado e todos esses males, não tive dúvida em proibir, de modo geral e formal, as sessões dos terreiros e a prática dos sortilégios, certo de que cumpria a lei e não feria princípio algum constitucional e muito menos o referente ao exercício de culto, pois a prática do baixo espiritismo e das magias tem grave prejuízo para a saúde pública, tranquilidade das famílias e sossego público, jamais, em nenhum país civilizado pode constituir crença que se respeite e mereça garantia por parte do poder público.<sup>205</sup>

A referência ao princípio constitucional era a resposta direta ao princípio jurídico utilizado por Levihall para livrar os pais de santo da cadeia. O advogado defendia a liberdade de culto com base na premissa constitucional do exercício livre de confissões religiosas. Borborema confirma tal premissa, mas acrescenta que a Constituição Federal também “restringe esse mesmo exercício às disposições do direito comum, às exigências da ordem pública e dos bons costumes”, portanto encerrava sua missiva defendendo que a “petição dos chefes de terreiros deve ser indeferida, salvo melhor juízo do governo”.<sup>206</sup> Este, por sua vez, manteve a decisão do chefe de polícia.

Apesar da resposta negativa do governo, alguns dos intelectuais do manifesto voltaram ao ataque através da publicação de artigos na imprensa que tratavam diretamente do assunto. Assim, o confronto tomava novos rumos. Através da publicação de artigos nos jornais, os autores abordavam tanto a repressão às lideranças recentemente presas quanto esclareciam a opinião pública acerca da

---

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> Idem.

importância das práticas para a sociedade brasileira (importância cultural e “científica”).

Bruno de Menezes, que se destacou bastante nesta nova etapa de discussão, intercalou seus artigos sobre a presença negra na Amazônia com bem fundamentadas críticas à repressão. Em 11 de janeiro de 1939, ele publicou um longo artigo intitulado “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”, onde cita o “Memorial dos nossos intelectuais e dos chefes de mandinga”, encaminhados ao interventor estadual José Malcher, insistindo na “reabertura dos ‘terreiros’ onde se realizavam os cultos africanos nesta capital”.<sup>207</sup> Seu argumento se volta para a experiência repressiva ocorrida no Recife, mostrando que a polícia do Pará estava “utilizando de idênticas medidas postas em ação por sua colega de Pernambuco, [...] para evitar o funcionamento dos ‘terreiros’ na cidade maurícia, e que hoje gozam de liberdade e são objeto da atenção dos psiquiatras”<sup>208</sup>.

O publico que vem acompanhando este assunto, já deve estar inteirado do Memorial dos nossos intelectuais e dos chefes de mandinga, encaminhado ao dr. interventor, pedindo e justificando a reabertura dos “terreiros” onde se realizavam os cultos africanos nesta capital.

Também é do conhecimento geral, que o dr. José Malcher, exarando o despacho final, declarou que – “A vista da informação prestada pela chefia de Polícia, não é possível atender ao pedido, justificada como está a proibição determinada pelo interesse da ordem publica e dos bons costumes”.

Colocada a questão neste vértice suponhamos que a providencia policial, amparada em opinião favorável do chefe do Estado, pode parecer uma resolução lícitamente cabível ao caso, sobretudo se entendermos as danças e os rituais da “Santa Bárbara” em Belém, atingidos pelas leis defensoras da ordem e dos costumes.

Convém, todavia, elucidar aspectos e demonstrar a esse mesmo público os motivos reais em que se apoiam as autoridades paraenses, para punirem os adeptos e praticantes de xangôs, em qualquer parte que sejam descobertos, apesar dos dispositivos constitucionais a respeito da liberdade de culto.<sup>209</sup>

<sup>207</sup> Bruno de Menezes, “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”, *Folha do Norte*, 11 de janeiro de 1939, p. 2.

<sup>208</sup> *Diário da Tarde*, de Recife, em 1932, citado por Bruno de Menezes em *Folha do Norte*, 11 de janeiro de 1939, “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”.

<sup>209</sup> Idem.



Com tal argumentação, Bruno insistia na tese central do memorial de novembro de 1938, que defendia a liberdade de culto visando possibilitar que tais práticas fossem estudadas, pois “não se tratava apenas da liberdade dos cultos, mas da contribuição desses terreiros, mesmo com seu caráter profano, aos estudos sociais brasileiros”.<sup>210</sup> Bruno de Menezes, demonstrando amplo conhecimento das ocorrências de Pernambuco, citou artigos de jornais publicados no Recife para exemplificar sua argumentação. Em seguida, deu exemplos concretos da repressão no Pará. No artigo “Macumbeiros nas grades”, publicado na *Folha vespertina* de 14 de dezembro de 1938, comentava a ação policial no bairro do Guamá:

Ontem comemorou-se o dia de Santa Luzia, uma das santas mais festejadas pelos vanguardeiros das tradições afro-brasileiras. Por isso alguns deles não tiveram dúvidas em ludibriar a Policia, com o objetivo de realizar as homenagens que a Santa merecia. E foi assim que Cassilda Ferreira compareceu á repartição competente pedindo licença para, na casa n.927 á travessa José Bonifácio, ser rezada uma ladainha em louvor a Santa Luzia. A licença foi concedida. Mas, a noite, já das bandas do Guamá vinham uns sons surdos, característicos da macumba, trazidos “nas asas do vento”. A Policia espreitou. E solente [sic] mesmo que aquele ruído soturno era a denuncia de candomblés distantes, despachou uma turma de agentes e guardas para dar o grampo nos macumbeiros [...].<sup>211</sup>

O artigo permite captar a ousadia dos devotos de “Santa Luzia”, em suas estratégias para driblar o controle policial. Bruno, aqui, torna-se mais político em sua defesa, pois ao tempo em que critica o “zelo na repressão aquelas seitas”, sugere que estas fossem estudadas adequadamente por médicos, intelectuais e até mesmo por “alguns dos nossos modestos ‘pais de santo’ mais competentes”.<sup>212</sup> Afinal, estes últimos, sendo “seguidores das tradições religiosas dos seus ancestrais mestiços ou africanos”, não poderiam ser confundidos com os “exploradores do primitivismo e da ignorância dos fanáticos”. Propõe que a portaria de “Policia proibitiva do culto de Ogum no Pará”, se não revogada, pelo menos deveria ser modificada. Para isso,

---

<sup>210</sup> Vicente Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3.ed. rev. ampl., Belém, IAP; Programa Raízes, 2005, p. 164, nota 47.

<sup>211</sup> *FOLHA vespertina* de 14 de dezembro de 1938, citado por Bruno de Menezes em *Folha do Norte*, 11 de janeiro de 1939, “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”.

<sup>212</sup> Menezes, “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”.

Bruno não hesita em fazer referência à mistura dos cultos com o espiritismo e o catolicismo. Tal hibridismo corresponderia a algo que os tornaria semelhantes:

Basta uma observação de relance no sentido de verificarmos a envolvimento dessa crença pelo sincretismo espírita e católico, para apreciarmos o flagrante hibridismo dessas deturpações mas estão abastardando o sentimento da sua religião na massa crédula, que só por intermédio dos seus “mestres de linha” dos seus orixás, dos seus cantos e danças, se integra na essência divina do seu Deus, que é o dos cristãos e o dos espiritistas.<sup>213</sup>

A defesa do sincretismo com o catolicismo e o espiritismo era uma estratégia de convencimento necessária naquele momento. Menezes visava angariar alguma simpatia dos leitores daquelas citadas religiões oficiais. Como vimos no capítulo anterior, o espiritismo chegou a ser associado ao integralismo, através da ação de alguns de seus membros, mas era uma religião aceita na sociedade. De qualquer modo, a ação dos intelectuais não se restringiu ao debate jornalístico.

Paralelamente, Levihall, que curiosamente não assinou o manifesto, assumiu uma frente de batalha diferente. Via campo jurídico, que era sua especialidade, o advogado encaminhou um pedido de *habeas corpus* preventivo para cinco lideranças afro-religiosas que corriam o risco de serem presas a qualquer momento devido à medida policial. A imprensa, que a tudo acompanhava, não hesitou em publicar, provavelmente a pedido do autor, a íntegra do pedido do advogado dos religiosos:

Levy Hall de Moura, com escritório de advocacia nesta capital, vem, respeitosamente impetrar uma ordem de habeas-corpus preventivo em favor de Satyro Ferreira de Barros, Pedro Paulo Vilhena, Raimundo Silva, Luiza Bulhões dos Santos, Fortunata da Purificação Oliveira, que se acham na iminência de sofrer coação ilegal por parte do Excelentíssimo Sr. Doutor Chefe de Polícia do Estado que os ameaça de prender de modo arbitrário, como passa a expor: Os pacientes costumam realizar, em determinadas épocas do ano, no interior de suas residências festas em homenagem a santos do hagiológico cristão. Nessas festas, que se prolongam, por vários dias, os pacientes cantam e dançam, ao som dos tambores surdos

---

<sup>213</sup> Idem

chamados abatans entre nós e atabaques para o sul. É usança africana tradicional, puro divertimento peculiar a raça trazido ao Brasil e aqui fixado com a escravidão negra.

O Exm<sup>o</sup>. sr. dr. Chefe de Segurança proibiu, em portaria, a realização dessas danças, sob pena de prisão aos desobedientes e sob pretexto de que são atentatórios a Saúde Pública e como tais crimes compreendidos nos artigos 157 da nossa consolidação das Leis Penais. Ora, si<sic> se trata de uma simples diversão é abuso de poder querer impedir-se que os pacientes se entreguem a ela. “Ninguém poderá ser punido por fato que não tenha sido anteriormente qualificado crime (art. 1<sup>o</sup> da Consolidação das Leis Penais). Ainda mesmo que se tratassem de práticas religiosas não se poderia impedir aos pacientes o exercício delas, sob pena de ir contra o estipulado na Constituição em seu art. 122 n 4. É, porém única e exclusivamente, uma diversão, uma dança característica, típica, inofensiva, até prova em contrário. Até hoje não se fez essa prova, por meio idôneo, como seja, o dum<sic> inquérito regular.

Nessas condições, o constrangimento, de que estão ameaçados os pacientes (documento n. 1) enquadra-se nos dispositivos do art. 325 e suas alíneas do decreto 1.352 de 21 de janeiro de 1905 e números 11 e 16 do art. 122 da constituição Federal.

Assim, jurando ser verdade tudo o que acima alega, espera o impetrante seja deferido o seu pedido e concedida a ordem ora impetrada, expedindo se o mandato competente, como de direito e justiça.

Nestes termos

P. Deferimento.

Belém, 6 de janeiro de 1939 – Levy Hall de Moura.<sup>214</sup>

Diferentemente de sua argumentação anterior, quando Levihall insistia em dizer que as práticas afro-religiosas não passariam de simples diversão ou dança, agora ele apelaria para o sincretismo com o catolicismo. Tratava-se, evidentemente, de uma estratégia para livrar seus “pacientes” da prisão e obter a liberdade de culto no Pará. Segundo o advogado, os participantes apenas praticavam festejos fundamentados no calendário hagiológico cristão. Tais festas durariam vários dias e sua principal característica estaria no cantar e dançar dos participantes, “ao som dos tambores surdos chamados abatans entre nós e atabaques para o sul”. Levihall

<sup>214</sup> O articulista considerava em sua matéria que “estão teimando em querer revogar uma determinação da Chefia de Policia, acabando com os abusos das macumbas”. Cf. Levi Hall de Moura, “‘HABEAS-CORPUS’ para os ‘pais dos Santos’”, *A Vanguarda*, 17 de janeiro de 1939, p. 6. O texto integral também foi publicado na *Folha do Norte*, de 17 de janeiro de 1939, p. 03, sob o título “‘Habeas corpus’ para os ‘Pais de santos’ e abertura de ‘terreiros’”.

ainda afirmava que a prática seria uma “usança africana tradicional, puro divertimento peculiar a raça trazido ao Brasil e aqui fixado com a escravidão negra”. Como esta mesma tese havia sido apresentada antes, e contestada (“dr. Afro” e J. C. Oliveira defendiam a prática como totalmente religiosa), Levihall se precavia dizendo que, “mesmo que se tratassem de práticas religiosas não se poderia impedir aos pacientes o exercício delas, sob pena de ir contra o estipulado na Constituição”.

Como o pedido de *habeas corpus* preventivo foi encaminhado ao Tribunal de Apelação do Estado, este, tal como o interventor, solicitou informações do próprio chefe de polícia.<sup>215</sup> Poucos dias depois, veio a resposta de Salvador Borborema. De modo objetivo e intransigente, Borborema reafirmou ser “contrário à abertura das macumbas”:

O chefe de Policia deu parecer contrário às pretensões dos requerentes, dizendo que eles não fazem “no interior de suas residências” homenagens a santos, o que seria cabível em face da nossa lei sobre liberdade de cultos mas praticam o baixo espiritismo e macumbas, com todo o seu cortejo de feitiçarias, incluindo “batuques” em terreiros, verdadeiros focos de devassidão e prostituição.<sup>216</sup>

O chefe de polícia, na intenção de fortalecer seus argumentos, ainda teria incluído em sua resposta ao Tribunal de Apelação, o mesmo relatório “que apresentou sobre o assunto ao dr. José Malcher, interventor federal” (citado acima). O material parece ter sido o suficiente para que os membros do tribunal de apelação se decidissem. No dia seguinte em que Borborema apresentou sua justificativa, o tribunal apresentou sua posição:

Em sua conferência de hoje, o Tribunal de apelação, por unanimidade de votos, denegou o pedido de ‘habeas corpus’ impetrado pelo dr. Levy Hall de Moura a favor de Satiro Pereira de Barros, Fortunata da Purificação Oliveira e outros, para livremente realizarem, em determinadas épocas do ano, festas em homenagem aos santos do catolicismo e de tradição afro-brasileira.

---

<sup>215</sup> “Pediram informações sobre o ‘habeas-corpus’ dos Pais de Santos”, *A Vanguarda*, 18 de janeiro de 1939, p. 06.

<sup>216</sup> “O chefe de polícia presta esclarecimentos ao Tribunal de apelação sobre o ‘habeas-corpus’ para os ‘pais dos santos’”, *A Vanguarda*, 20 de janeiro de 1939, p. 1.

Defendeu, oralmente, o pedido da ordem o impetrante, que durante o tempo regulamentar externou conceitos de ordem jurídica e social para demonstrar ser exequível o pedido.<sup>217</sup>

A unanimidade católica do tribunal não poderia permitir, pois não poderia compreender positivamente o pedido de garantia para festas que juntassem no mesmo espaço a “homenagem aos santos do catolicismo e de tradição afro-brasileira”. Mas Levihall parecia incansável em sua batalha. Uma semana depois da resposta dada pelo chefe de polícia ao Tribunal de Apelação e deste a seu pedido, a imprensa voltou ao assunto, anunciando a tréplica do advogado dos “pais de santo”:

É do conhecimento público a proibição das festas religiosas afro-brasileiras e o pedido de “habeas-corpus” impetrado pelo dr. Levy Hall de Moura em favor de Satiro Ferreira de Barros e outros promotores dessas festas para continuarem na prática do culto de origem africana.

O Tribunal de Apelação denegou a ordem e o impetrante, não se conformando com essa decisão, vai recorrer para o Supremo Tribunal de Apelação. (...) <sup>218</sup>

Infelizmente não foi possível saber se de fato Levihall levou o caso até o Supremo Tribunal, mas o assunto ainda iria render. O esforço em garantir o *habeas corpus* preventivo para as cinco lideranças religiosas parece ter dado algum resultado. Mesmo sem garantia legal para a realização de seus cultos, não há notícias de que qualquer um de seus líderes tivesse sido preso. Pelo contrário, ainda em meio aos debates contra a repressão, uma única denúncia de pajelança tornou-se processo no final de 1941 e foi levada adiante. Trata-se do caso de Raimundo Joaquim dos Santos, vulgo Babá, e de sua companheira, Inocência Sousa, que foram denunciados em dezembro de 1941 e processados no ano seguinte. O crime de que eram acusados estava associado ao art. 157 do Código Penal, ou seja, prática de magia e seus sortilégios.<sup>219</sup> O advogado que os defendeu era José Tomás Maroja, um dos signatários do manifesto de 1938. Após um longo processo, que durou mais de um ano, em janeiro de 1943 os réus foram absolvidos.

<sup>217</sup> *Folha do Norte Vespertina*, 21 de janeiro de 1939, p. 6.

<sup>218</sup> “Recurso de ‘habeas-corpus’ para ‘paes de santos’ e ‘terreiros’”, *Folha do Norte*, 29 de janeiro de 1939, p. 5.

<sup>219</sup> Réu: Raimundo Joaquim dos Santos, 1942. In 5ª Vara Penal, Centro de Memória da Amazônia (UFPA); ver também *Diário da justiça do Estado do Pará*, 9 de abril de 1942.

Em 1948, três anos após o fim do Estado Novo e da saída de Borborema do cargo policial, Paulo Eleutério Filho, um dos signatários do manifesto de 1938, assumiu a chefia de polícia do Estado. Logo, a tese da presença de violência, vícios e até de uma sexualidade criminosa no espaço dos terreiros (“verdadeiros focos de devassidão e prostituição”), que fundamentaria toda a ação de Borborema, passou a ser contestada por seu sucessor. A informação aparece na já citada carta dirigida a Nunes Pereira por Paulo Eleutério. Após descrever e comentar o episódio da mobilização de 1938, ele dizia:

Quando, em março de 1948, assumi a Chefia de Polícia, os “pais de terreiro” ensaiavam timidamente a volta aos cultos. Alguns me procuravam para obter livres garantias. Não tive dúvidas em assegurar a liberdade que, um dia, pleiteara para eles, dez anos antes, sem resultado prático. Nas estatísticas do Departamento de Segurança não figuravam os “terreiros” como focos de desordens ou como contrários à ordem pública ou aos bons costumes. Com católico, como advogado, como intelectual, cumpria ao Chefe de Polícia respeitar a liberdade de consciência, o direito alheio e a livre manifestação do pensamento. Foi o que fiz...

Quando o Governador Moura Carvalho, que é um espírito ágil e arejado, tomou conhecimento da minha decisão, aprovou-a e manteve-a. E até hoje, então em pleno funcionamento os “terreiros” de Belém, policiados e muito freqüentados, sem me dar motivos de arrependimento, embora já não seja chefe de Polícia...

Eis aí a história que você pediu. Avise-me quando viajar de regresso. E cumprimente Abdias Nascimento e Edison Carneiro pela corajosa atitude que vêm tomando à frente dos negros nossos conterrâneos.

Um grande abraço do velho amigo – *Paulo Eleutério Filho*.<sup>220</sup>

Como foi apresentado na introdução desta tese, o argumento do novo chefe de polícia foi tão convincente que Abdias do Nascimento aproveitou para citar o episódio, já em 1950, como um exemplo para o resto do Brasil. Após comentar a legalidade constitucional dos cultos afro-brasileiros perseguidos em várias cidades do Brasil, Abdias concluía que “a intolerância religiosa, entretanto, não domina o Brasil inteiro, felizmente. No Estado do Pará os terreiros são abertos aos fiéis

---

<sup>220</sup> “O Problema da liberdade de culto”, carta do Sr. Paulo Eleutério Filho ex-chefe de polícia do Pará ao Prof. Nunes Pereira, datada de 4 de março de 1950 e publicada na revista *Quilombo*, Rio de Janeiro, 2(10):4,11, jun./jul. 1950.

praticantes, resguardada, assim, a liberdade religiosa dos habitantes daquele próspero estado do norte”.<sup>221</sup> Desse modo, em um aparente final feliz, a querela pela liberdade de culto, iniciada em 1937, se encerraria.

Convém lembrar que a mobilização pela liberdade de culto muitas vezes relacionava os “nossos intelectuais” com os “chefes de mandinga”. Algumas notícias até se referiam aos pedidos de *habeas corpus* como um documento de ambos os grupos. Considerando a regularidade com que os nomes de cinco líderes religiosos foram citados nos debates apresentados acima, cabe saber quem eles eram. Afinal, essas pessoas, que tanto sensibilizaram a ação dos intelectuais naquele momento, acabaram contribuindo também para livrar da perseguição as religiões afro no Pará.

Vamos às histórias de Satiro Ferreira de Barros e companhia.

### **Os “chefes de mandinga”: protegidos ou parceiros intelectuais?**

No contexto da repressão ao culto afro-brasileiro do período, diferentes nomes dos responsáveis pelos terreiros foram citados através do noticiário da imprensa paraense, das ações policiais e, posteriormente, de um processo jurídico. Contudo, foi a ameaça de prisão para cinco distintas lideranças religiosas que causou uma reação imediata dos intelectuais paraenses em defesa da liberdade de culto. As cinco lideranças foram regularmente citadas no debate jornalístico, mas em nenhum momento foi dada a oportunidade para que os presos “falassem” sobre si mesmos. No entanto, foi possível recuperar parte de suas trajetórias graças à continuação de seus trabalhos, das entrevistas dadas a outros pesquisadores ou através de pessoas que testemunharam os episódios da luta pela liberdade de culto entre 1937 e 1939.

As cinco lideranças que mobilizaram a ação intelectual naquele momento foram: Satiro Ferreira de Barros, Pedro Paulo Vilhena, Raimundo Silva, Luiza Bulhões dos Santos (posteriormente identificada como Mãe Lú) e Fortunata da Purificação Oliveira. Quase todos são citados em outras referências sobre a história dos cultos de origem africana no Pará. Apenas Pedro Paulo Vilhena deixa de

---

<sup>221</sup> Idem.

aparecer. Os demais se destacaram como lideranças prediletas dos intelectuais em seus estudos das tradições religiosas paraense.

SATIRO FERREIRA DE BARROS – As informações mais detalhadas sobre Satiro constam no livro *Babassuê*, de Oneyda Alvarenga, escrito em 1950.<sup>222</sup> A base documental para a elaboração do referido trabalho foi o material coletado pela Missão de Pesquisas Folclóricas, do Departamento de Cultura de São Paulo. O registro sonoro e entrevistas foram feitos em Belém entre os dias 5 e 6 de julho de 1938. A finalidade do projeto era levantar material folclórico sobre a região amazônica, tal como já se vinha fazendo em relação ao nordeste brasileiro.

O contato de Satiro com a Missão Folclórica, em 1938, não foi casual. Alguns anos antes, em maio de 1927, em sua passagem pelo Pará, Mário de Andrade estabeleceu contatos em Belém que garantiriam informações mais detalhadas sobre as atividades daquele líder religioso. Seu informante foi o médico paraense Gastão Vieira, que seria o principal responsável pela coleta de material folclórico e religioso no Pará visando contribuir com os estudos de Mário de Andrade.<sup>223</sup>

Conforme o registro disponibilizado pela Missão, Satiro Ferreira de Barros seria negro, com 46 anos em 1937, e teria nascido em Belém. Seus pais (João Batista de Oliveira e Maria Teodora de Barros) também seriam paraenses. Mesmo sabendo ler e escrever, Satiro dizia que não trabalhava. Se mantinha graças ao babassuê.<sup>224</sup>

Satiro apareceria nesta entrevista como o chefe do terreiro *Babau mataitá* e herdeiro de uma tradição de culto de origem africana que fora transmitida por seus pais e avós. Tal tradição, conforme os pesquisadores da Missão, teria o nome de Batuque de Santa Bárbara. Oneyda Alvarenga o identifica também como *babassuê*. Porém, segundo Satiro, haveria um “nome verdadeiro, antigo, primitivo” para o batuque de Santa Bárbara. Tal nome não seria mais utilizado no terreiro, mas teria uma origem africana. O batuque teria o nome de “candomblé”. A explicação viria em seguida:

---

<sup>222</sup> Oneyda Paoliello Alvarenga, *Babassuê: Discos FM 39 a FM 51*, São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950.

<sup>223</sup> Aldrin Moura de Figueiredo, *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém, EDUFPA, 2008, p. 230-2.

<sup>224</sup> Alvarenga, *Babassuê*, p. 15.



O Satiro sabe o nome de candomblé da mãe dele. O pai de Satiro era *Gêge* e a mãe era *Nagô*. Crê que o nome de candomblé é o mesmo batuque. O nome de batuque é o batuque mesmo. Babassuê já um nome meio africano. Vem de Barba Çuera que é o nome de Santa Bárbara em africano.<sup>225</sup>

Sem admitir que tal herança fosse denominada de *babassuê* ou *candomblé*, Satiro enfatizou que os filhos do seu terreiro chamavam a prática de batuque de Santa Bárbara e que apenas “a gente de fora” dava o nome de babassuê, tal como explicou acima. Aliás, é notável o acúmulo de informações que Satiro demonstrou possuir acerca da experiência religiosa negra na região. Ele explicou para a Missão Folclórica os vários elementos do seu batuque de Santa Bárbara, tal como cantos religiosos, obrigações, divindades e rituais particulares. Também comentou a existência do grupo dos cabindas, que teria sido o precursor do culto religioso em Belém – e que no momento da entrevista estava com a casa fechada devido à morte de seu chefe. Além disso, Satiro demonstrou conhecimento também sobre o Tambor de Mina, de São Luís, no Maranhão, uma prática jeje.<sup>226</sup>

Além do livro de Alvarenga, a trajetória de Satiro Ferreira de Barros pode ser acompanhada através das múltiplas prisões que sofreu. Aldrin Figueiredo relata duas prisões no início de sua atuação religiosa no Pará, bem antes do encontro com a Missão Folclórica. A primeira foi em 1912, quando Satiro possuía apenas 15 anos de idade. O responsável fora o subdelegado do Marco da Légua, bairro vizinho ao da Pedreira. Na ocasião ele foi acusado de praticar pajelança e passou uma noite na cadeia. Ao ser solto, segundo Figueiredo, Satiro teria voltado ao seu ofício, o mesmo que já realizava desde os 13 anos, no bairro da Pedreira.<sup>227</sup>

Em sua segunda prisão, em 1926, Satiro aparece como residente na Rua Marquês de Herval, no bairro da Pedreira – famoso pela quantidade de terreiros do batuque.<sup>228</sup> Desta vez Satiro teve que responder a um inquérito policial mais

<sup>225</sup> Idem, p. 21.

<sup>226</sup> Idem, p. 22.

<sup>227</sup> *Arquivo Público do Pará*. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: Ocorrências Policiais. Livro: v.110. Prisão por pajelança. 19 para 20 de agosto de 1912.

<sup>228</sup> Foi a primeira vez que o lugar de sua residência seria noticiado, pois Alvarenga não teria disponibilizado esta informação no livro *Babassuê*. Porém, certo Pedro Satiro é citado como falecido por Antônio Félix da Costa – Cairara, informante de Pedro Tupinambá. Ele seria um caboclo velho cujo terreiro ficava na Marquês de Herval, esquina da Curuzu. Poderia ser o mesmo Satiro Ferreira de Barros, pois o nome “Pedro Satiro” não volta a aparecer em nenhuma outra referência e o Satiro

detalhado. A causa da sua prisão seria a mesma: curandeirismo.<sup>229</sup> Outras notícias sobre Satiro viriam à tona a partir da repressão desencadeada em 1937, mas basicamente sobre a solicitação de *habeas corpus* apresentado por Levihall. Além do relatório de Oneyda Alvarenga, os principais dados relacionados à sua vida anterior constam na documentação policial referente ao período anterior à visita da Missão Folclórica.

Entre os companheiros da fase dura da repressão policial, ele seria aquele a se retirar de cena mais cedo. Tendo nascido por volta de 1892, Levihall o cita como falecido em 1947, com aproximadamente 55 anos, após mais de dez anos de luta pela liberdade de culto no Pará.<sup>230</sup> Contudo, sua obra teria continuidade através de antigos discípulos que assumiriam o compromisso com o culto em seus respectivos terreiros. Este parece ser o caso da preta Fortunata.

FORTUNATA DA PURIFICAÇÃO OLIVEIRA – Em 1947, Levihall citou o nome de mãe Fortunata como “filha” e depois sucessora de Satiro. Ela teria seu próprio “tambor” na 7ª travessa da Pedreira (seria a travessa Itororó?), cujos cânticos eram feitos em português, mas “com uma ou outra palavra africana do culto”.<sup>231</sup> Curiosamente, seu nome, que consta entre os ameaçados de prisão de 1937, não aparece em nenhum momento como membro do grupo de Satiro na apresentação que o povo do seu terreiro fez à missão folclórica em 1938.

Vicente Salles, em pesquisa desenvolvida sobre os terreiros de Belém, a pedido de Edison Carneiro, em 1958, encontrou a sra. Fortunata da Purificação e Silva (possível nome de casada de Fortunata) como responsável pelo terreiro de São Floriano. O terreiro seguiria o rito nagô, tendo como guia São Floriano. Estaria localizado na travessa Itororó, 278.<sup>232</sup> O documento manuscrito de Salles é demasiado conciso, mas permite comparar com os dados de Levihall.

Fortunata também é apresentada por Cairara, informante de Pedro Tupinambá, como uma preta velha e mãe de santo de um terreiro instalado na

---

Barros, apesar de sua grande importância, não é citado na obra. TUPINAMBÁ, Pedro. *Batuques de Belém*. Imprensa Oficial do Estado: Belém, 1973, p. 09.

<sup>229</sup> *Arquivo Público do Pará*. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: autos. Doc. s.n. (não catalogado). Autos de inquérito policial de que é acusado Satiro Ferreira de Barros, como incurso no artigo 157, do Código penal da República. Belém, 6 de dezembro de 1926. Apud FIGUEIREDO, Idem.

<sup>230</sup> Moura, “POSIÇÃO DOS REMANESCENTES”.

<sup>231</sup> Idem.

<sup>232</sup> Vicente Salles, Manuscrito da pesquisa para Edison Carneiro, em 1958, sobre os Cultos afro-brasileiros do Pará, Museu da Universidade Federal do Pará, Acervo Vicente Salles.

travessa Itororó, entre a avenida Pedro Miranda e rua Antônio Everdosa. A ênfase na travessa Itororó, possível 7ª travessa da Pedreira, permite que possamos situar nos três informantes a mesma pessoa. Cairara acrescenta que Fortunata “também fazia festa de pau de santo (mastros)” e estaria falecida por ocasião da pesquisa de Pedro Tupinambá, por volta de 1970.<sup>233</sup>

LUIZA BULHÕES DOS SANTOS (MÃE LU) – Levihall, Cairara e Nunes Pereira falam sobre Luiza Bulhões dos Santos, ou mãe Lu. O primeiro, discutiu as possíveis reminiscências “africanas” existentes nos cânticos do seu terreiro. Estes seriam executados em seu “bataque”. Seu terreiro se localizaria na 6ª travessa da Pedreira. Ainda segundo Levihall, Mãe Lu se declarava descendente de africanos e assim era reconhecida por Satiro. Mas como no terreiro de Mãe Fortunada, citada acima, seus cânticos são todos entoados em português, “com uma ou outra palavra africana do culto”.<sup>234</sup> Os demais terreiros não possuíam mais tal característica.

Nunes Pereira, argumentando que os membros da Casa das Minas mantêm sua devoção mesmo quando se afastam do Maranhão, cita mãe Lu como importante liderança de Mina no Pará. Mesmo havendo um vínculo forte, a ponto destes membros mandarem contribuições à casa materna, o afastamento geraria muitas vezes problemas em relação à preservação do culto original. No caso de mãe Lu, Pereira testemunhava uma novidade que destoava por completo das tradições da Casa das Minas:

Assisti a uma festa em Casa de Mãe Lú, em Belém, lá registrando sobrevivências importantíssimas do culto.

Chocou-me, contudo, entre as “filhas de santo”, a presença de um bailarino negro que as conduzia ao longo das danças e tirava “pontos”, parecendo-me isso uma inovação ou sobrevivência de outro culto africano.

Também no Rio de Janeiro, em casa de Chica Baiana, vi um Nijinski negro bailando com tal expressão e tal simbolismo, que hei de, sempre, lhe recordar a figura, principalmente porque, numa das suas danças, com um punhado de cinza à palma das mãos, a ia soprando às portas e às janelas, para “fechar os caminhos” contra inimigos, a polícia, sobretudo...

Esse Negro de Belém era um extraordinário bailarino, chegando a dar-me a impressão daquela “realização de uma alma na descarga de uma faísca”, tão admiravelmente fixada

<sup>233</sup> Pedro Tupinambá, *Bataques de Belém*, Imprensa Oficial do Estado: Belém, 1973, p. 09.

<sup>234</sup> Moura, “POSIÇÃO DOS REMANESCENTES”.

por Claudel. Era, igualmente, extraordinário no tirar os “pontos” sendo um dos tipos mais populares dos festejos sanjuaninos do “boi-bumbá”. Mas a inovação foi chocante, porque nunca vi nenhum homem dançar em Casa de Andresa Maria.<sup>235</sup>

Cairara, por sua vez, lembra de Mãe Lu como já falecida em 1970. Segundo o informante, seu batuque estaria localizado na travessa Humaitá, entre Duque de Caxias e Visconde de Inhaúma. Mãe Lu seria uma “grande mãe de santo paraense, ‘preta velha de beijo arriado’”. Como Fortunata, Mãe Lu também realizava festa de mastro. Tinha devoção por São Sebastião. Seu falecimento se deu “sob o rufar surdo dos tambores de seu candomblé”.

RAIMUNDO SILVA – Os principais dados sobre Raimundo Silva foram apresentados por Pedro Tupinambá. Além dele, contudo, Cairara e Salles apresentam umas poucas informações. Cairara o considerou um “batuqueiro famoso, devoto de São Sebastião”.<sup>236</sup> Salles acrescentou que seu terreiro chamava-se Floresta de São Sebastião e que seguiria o “rito nagô com tambor de mina afro-brasileiro”.<sup>237</sup> Todos os informantes situam seu terreiro na Pedreira. Tupinambá, contudo, foi quem apresentou dados mais detalhados. Raimundo seria um “caboclo dos cabelos lisos e grisalhos, estatura mediana e face pálida. Nasceu em Belém, em 3 de maio de 1894”. Seu terreiro, com o mesmo nome já indicado pelos outros informantes, estaria localizado na Rua Humaitá, 476, entre Avenida Pedro Miranda e a Rua Antônio Everdosa. Segundo Tupinambá, Manoel Silva, por ocasião de sua entrevista, era considerado o maior pai-de-terreiro do Pará. Sua formação se deu na Bahia, em 1912, no terreiro Casa de Xangô, na estrada do Rio Vermelho, da lalorixá Dona Andresa; foi marítimo, agente de polícia e vendedor de ervas no Ver-o-peso. “Diz Raimundo Silva que Nanã é a dona do terreiro, juntamente com Xapanã (São Sebastião)”.<sup>238</sup>

A missão folclórica encontra certo Raimundo Nonato da Silva como participante do boi-bumbá Pai do Campo, em 1938 (ver Imagem 5, no capítulo II). Este Raimundo, na ocasião, estaria associado ao terreiro de Satiro Ferreira de Barros. Contudo, não há mais evidências de que se trate de fato da mesma pessoa.

<sup>235</sup> Nunes Pereira, *Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*, 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 50-1.

<sup>236</sup> Tupinambá, *Batuques de Belém*, p. 07.

<sup>237</sup> Vicente Salles, Manuscrito.

<sup>238</sup> Tupinambá, *Batuques de Belém*, pp. 17-9 .

De qualquer modo, Raimundo Silva também foi apontado como o responsável pela abertura do terreiro de Manoel Colaço na rua Itororó, 697, entre Avenida Pedro Miranda e a Rua Marques de Herval, na Pedreira. O terreiro de Colaço, intitulado Fé em Deus viria a ser a sede da Federação dos Cultos Afro-brasileiros do Pará após a morte de seu líder, em 7 de fevereiro de 1968.<sup>239</sup>

Juntamente com Pedro Paulo Vilhena, estas seriam as principais lideranças ameaçadas de prisão por Salvador Borborema em 1938. A interação das mesmas com alguns dos intelectuais paraenses provocou a intervenção dos mesmos em favor da liberdade de culto no Pará. Cabe agora conhecer, sob outra perspectiva, alguns dos intelectuais envolvidos na mobilização em favor da liberdade de culto no Pará. Nem todos deixaram uma produção artística ou intelectual considerável, mas quatro deles se destacam por terem feito isso: Nunes Pereira, Levihall, Bruno de Menezes e Dalcídio Jurandir. O próximo capítulo abordará a trajetória desse último intelectual, sua produção literária, motivações para a participação no movimento de 1938 e uma análise sobre sua formação identitária negra a partir de suas obras e atividades políticas.

---

<sup>239</sup> Idem, pp. 35-7.

## **“Gladiadores de escassa musculatura”: motivações, militância e identidade negra**

*Preciso me afastar um pouco da Amazônia para  
ganhar mais contacto com ela.*

Dalcídio Jurandir<sup>240</sup>.

No capítulo anterior foi apresentado o movimento intelectual de 1938, iniciado na verdade em 1937 com a mobilização de Levihall e Bruno de Menezes. A principal característica do movimento foi a reunião de assinaturas de homens de cultura, de diversas procedências, em um documento que reivindicava a liberdade de culto afro-religioso. Há indícios, como a versão do próprio chefe de polícia, de que o documento poderia ter sido assinado também pelas lideranças religiosas ameaçadas de prisão. A ocasião da apresentação do documento não era a mais propícia. Vivia-se sob um Estado autoritário e o contexto de guerra mundial não dava garantias de segurança a nenhum cidadão. Além disso, em um primeiro momento, a intelectualidade paraense ainda sofria com a crise da borracha, que restringia a valorização da produção artística e intelectual amazônica. Considerando todos estes elementos, caberia saber o que teria levado homens de diferentes responsabilidades a assinarem um documento político em uma conjuntura tão conturbada.

Entre as motivações defendidas pelos literatos estaria o interesse pelo estudo das práticas afro-religiosas. A justificativa jurídica seria o direito à liberdade religiosa garantido pela constituição. Tratava-se de dois importantes argumentos que poderiam ser usados por uma coletividade intelectual que mantinha uma sociabilidade anterior aos acontecimentos. Mas se estes argumentos poderiam ser utilizados de modo coletivo, quais interesses pessoais e/ou ideológicos estariam por trás de cada assinatura? Por que outros intelectuais que também poderiam ter assinado não o fizeram? A partir da documentação levantada, não foi possível

---

<sup>240</sup> *Cartas amazônicas*, p. 12.

estabelecer as motivações de todos os intelectuais que assinaram aquele documento. Contudo, dois deles voltaram a se referir aos acontecimentos de 1938, Levihall e Paulo Eleutério Filho. O primeiro, em uma pesquisa publicada em 1947 sobre os cultos do negro e do índio na Amazônia. O segundo, através de uma carta, solicitada por outro signatário do manifesto, Nunes Pereira, comentando o episódio de 1938 dez anos depois.

As consequências da mobilização intelectual extrapolam o limite temporal de suas ações no contexto do Estado Novo. Neste capítulo, será a carta de Paulo Eleutério Filho que ajudará a interpretar a ação dos intelectuais paraenses pela liberdade de culto. Ao mesmo tempo, parte da trajetória política e da produção literária de outro signatário, Dalcídio Jurandir (fig. 10), será analisada visando compreender a influência do movimento na carreira dos intelectuais nele engajados. O escritor marajoara será apresentado em sua militância comunista e na transformação de suas obras em instrumento de ação política. Além disso, a própria identidade deste intelectual, associada a sua origem racial e social, será discutida a partir do conteúdo de alguns de seus romances. O estudo de Levihall, como se enquadra em outra perspectiva, será abordado no capítulo seguinte. Cabe agora uma breve análise das características dos manifestos intelectuais, em geral, visando compreender as motivações dos seus respectivos signatários.

### **Sobre o manifesto dos “homens de cultura” às autoridades políticas**

A utilização de manifestos por parte dos intelectuais foi um fenômeno que cresceu bastante ao longo do século XX e visava expressar publicamente o engajamento político daqueles em relação aos problemas da sociedade. Segundo Norberto Bobbio, “o manifesto acabou por se tornar, ironicamente, aos olhos de muitos, a forma típica do protesto dos intelectuais, do mesmo modo que a greve é a forma típica do protesto operário”.<sup>241</sup> Contudo, caberia problematizar a questão das motivações que levariam o intelectual a assinar um manifesto e seu próprio

---

<sup>241</sup> Norberto Bobbio, *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*, São Paulo, Editora da UNESP, 1997, p. 57.

significado político. Afinal, a recusa da assinatura frente a uma mobilização pública poderia refletir tanto o desinteresse do intelectual em relação à causa apresentada, e isso lhe atrair duras críticas, como a sensação de inutilidade do ato frente à gravidade da situação.<sup>242</sup>

## 10. Dalcídio Jurandir por volta de 1940



Fonte: Benedito Nunes; Ruy Pereira; Soraia Reolon Pereira (Orgs.). *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*. Belém: Secult; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2006, p. 29.

Sobre as características gerais de um manifesto caberiam algumas reflexões. Era preciso considerar a qualidade dos signatários e dos destinatários, o

---

<sup>242</sup> Idem, p. 58.



âmbito de alcance da ação, o tema tratado e, por fim, os objetivos do documento. Cada um desses elementos apresentaria uma particularidade a ser considerada. Em relação aos signatários haveria um sentido claro de distinção entre qualidade e quantidade. No primeiro, poucos, mas notáveis intelectuais assinariam. No segundo, não importava se havia grande notoriedade entre os assinantes, mas a quantidade das assinaturas. Bobbio considera que este último caso é o mais comum.<sup>243</sup> Em relação à experiência paraense, o mesmo parece se aplicar, pois a maioria dos intelectuais assinantes estava no início de suas carreiras.

Sobre os destinatários, os manifestos poderiam ser direcionados à opinião pública, aos órgãos governamentais, parlamentares, ao chefe de Estado ou a um de seus subordinados. O âmbito poderia ser nacional, internacional ou articulado entre ambos, pois tratariam de temáticas da convivência humana que, por sua vez, seriam problemas sem fronteiras. Os temas, geralmente associados à opressão e à guerra, poderiam ser resumidos basicamente em um: a violência na história. No Pará o manifesto era dirigido ao interventor estadual, em âmbito regional, mas com uma temática diretamente relacionada ao nacional, pois o tema da liberdade de culto era uma reivindicação feita também por intelectuais de outros estados. Tratava-se, sem dúvida, de uma opressão contra indivíduos e práticas culturais que bem caracterizam o exercício da violência na história, sobretudo se pensarmos no que representavam, concretamente, o ataque de policiais a terreiros e a prisão de seus líderes religiosos.

Sobre os objetivos, Bobbio considera que os manifestos solicitam informações, exigem intervenções ou providências e, às vezes, tornam-se duros em suas denúncias e protestos ao ponto de ameaçar de represália o destinatário. Com exceção deste último elemento, os demais também poderiam constar no documento apresentado pelos paraenses. Contudo, como não foi possível encontrar a versão original do manifesto de 1938, somente podemos contar com o testemunho de um de seus signatários, Paulo Eleutério Filho. Conforme ele, o manifesto solicitava, em primeiro plano, providências para garantir a liberdade de culto afro-religioso no Pará. O argumento principal era de que “o caráter dos batuques paraenses ainda era religioso, com os ritos e os fundamentos místicos de uma religião primitiva, já em contacto com uma religião superior, como o catolicismo.” Ou seja, sob uma

---

<sup>243</sup> Idem.

perspectiva evolucionista, estariam em processo de transformação e enquadramento na lógica da experiência religiosa oficial e dominante. Além disso, o manifesto não tratava “apenas, da liberdade de culto, mas da contribuição desses terreiros, mesmo com seu caráter profano, aos estudos sociais brasileiros.”<sup>244</sup> Neste último caso, o interesse de investigação científica, expresso pelos intelectuais, feria um dos primeiros elementos moralmente válidos citados por Bobbio para a garantia de coerência entre o manifesto e seus signatários. Para o estudioso italiano, o manifesto deveria dar resposta a três condições: “1. deveria ser efetivado de modo totalmente desinteressado; 2. com a convicção de que inexistem atualmente outras possibilidades para alcançar o mesmo resultado; 3. a efetivação do ato deveria expor aquele que o apresenta a um risco quase certo”.<sup>245</sup>

O próprio estudioso, contudo, considera que estas três condições raramente ocorreriam em conjunto. Com o manifesto paraense não seria diferente. O interesse dos intelectuais pelo estudo da experiência religiosa negra feria claramente o item 1. Quanto aos outros itens, a interpretação deve ser relativizada. O fato do advogado Levihall, que não assinou o manifesto, ter combatido a intolerância religiosa através do pedido de *habeas corpus* preventivo para as lideranças religiosas era revelador de que havia uma alternativa jurídica para se obter os resultados solicitados no manifesto. Contudo, a sequência de derrotas nos tribunais evidenciava a intransigência de um Estado autoritário e, por consequência, a ausência de alternativa senão a representação através do manifesto.

Em relação ao item 3, cada um dos signatários vivia uma experiência particular, de acordo com sua respectiva relação com as forças políticas. Apenas Dalcídio Jurandir estava mais fragilizado ao assinar o manifesto por ser, na ocasião, um militante comunista e já ter sido preso durante a implantação do Estado Novo. Os demais, contudo, não estariam tão livres de tal destino. A perseguição policial aos acusados de comunistas também era comum naquele momento. Se considerarmos que a associação entre comunistas e terreiros feita na Bahia poderia chegar ao Pará, o perigo aumentaria mais em relação aos intelectuais signatários

---

<sup>244</sup> “O Problema da liberdade de culto”, *Quilombo*, junho-julho de 1950, p. 4 e 11.

<sup>245</sup> Bobbio, *Os intelectuais*, p. 60.

daquele documento.<sup>246</sup> Portanto, tentar o diálogo com o Estado autoritário consistia em um risco que deveria ser contabilizado naquele momento.

Em relação a tal diálogo, Bobbio considera que os homens de cultura e as autoridades políticas utilizam argumentos diferentes e por isso haveria a dificuldade de compreensão entre ambos. O homem político teria razões que o homem de cultura não conhece ou não quer reconhecer. Enquanto este último, no caso de tensões sociais, argumenta por uma questão de legitimidade, o político considera como uma questão de mera legalidade. “Um se deixa guiar unicamente pela razão, o outro pela razão de Estado”. No entanto, em momento de ordem política, a situação tenderia para a inversão. “O homem de cultura protesta em nome da legalidade violada, mas o homem político responde remetendo-se à legitimidade do próprio poder”.<sup>247</sup> O conflito sempre existiria na contraposição dos argumentos apresentados por ambos. Visando entender tal antagonismo, Bobbio se remete a Max Weber para compreender o que ele chamava de “choque entre duas morais diversas”. Segundo o sociólogo alemão:

Qualquer atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diferentes e irreduzivelmente opostas. A orientação pode ser segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Não quer dizer isso que a ética da convicção equivalha a ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção. Não é nada disso, evidentemente. Sem embargo, oposição profunda há entre a atitude de quem se resigna às máximas da ética da convicção – diríamos em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus” – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos”.<sup>248</sup>

Convicção e responsabilidade, em Weber, seriam as duas grandes referências de fundamentação para os atos sociais. Bobbio, retornando a fragilidade de diálogo entre a autoridade política e o intelectual, interpreta que as duas éticas propostas pelo sociólogo também se aplicam ao conflito entre o homem político e o de cultura. Contudo, sua interpretação parece mais inflexível do que a que pretendia

<sup>246</sup> Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 162-3, 192-3.

<sup>247</sup> Bobbio, *Os intelectuais*, p. 63.

<sup>248</sup> Max Weber, *Ciência e política: duas vocações*, São Paulo, Martin Claret, 2002, p. 114.

o primeiro teórico. Conforme o cientista político, “entre a ética da convicção, segundo a qual o que importa é agir conforme o dever sem maior consideração para as conseqüências, e a ética da responsabilidade, segundo a qual toda ação deve ter em conta as conseqüências,” os dois tipos sociais se enquadrariam sem muita dificuldade. Conclui Bobbio que “a ética da responsabilidade é própria do político realista. Mas o intelectual segue geralmente a ética da convicção.”<sup>249</sup>

Mesmo não tratando destas duas categorias como perspectivas fechadas, é justamente a questão da convicção, relativizada em motivação, que cabe entender aqui a fim de interpretar a ação dos intelectuais paraenses em 1938. O que poderia ter levado estes homens a enfrentar o Estado autoritário no Pará em defesa de pessoas que, a princípio, partilhariam razões e visões de mundo bem diferentes das que eles vivenciavam? Se a questão não pode ser aplicada a todos os signatários do manifesto de 1938, pelo menos em relação a dois deles, em condições diferentes, isso é possível. Paulo Eleutério Filho e Dalcídio Jurandir deixaram depoimentos que permitem o acesso a parte de suas razões. Em relação ao primeiro é necessário retornar ao cerne da divulgação do manifesto dos intelectuais paraenses: a carta de Paulo Eleutério a Nunes Pereira publicada no jornal *Quilombo*.

### ***Quilombo*, motivações e articulação nacional**

Em março de 1950, após doze anos do manifesto dos intelectuais pela liberdade de culto, dois de seus participantes rememoraram o episódio nas páginas do jornal *Quilombo*, de Abdias do Nascimento. Por solicitação de Nunes Pereira, Paulo Eleutério Filho escreveu uma carta visando apresentar detalhes de sua “ação, na chefia de Polícia do Pará, em relação à liberdade de cultos afro-brasileiros”.<sup>250</sup> O contexto em que isso aconteceu já foi comentado no início desta tese e no terceiro capítulo, mas ainda há elementos a serem explorados que enriquecem a compreensão da ação política dos intelectuais. Nunes Pereira queria que o então ex-chefe de polícia, pois ele já havia deixado o posto em 1950, explicasse o “como e o

---

<sup>249</sup> Bobbio, *Os intelectuais*, p. 64.

<sup>250</sup> “O Problema da liberdade de culto”, p. 4 e 11.

porquê” teve uma atuação diferente da que tiveram seus antecessores em relação à questão religiosa.

A carta de Paulo Eleutério apresenta, logo em seu início, dois interessantes aspectos relativos ao engajamento intelectual. O primeiro, relacionado ao recebimento do jornal *Quilombo*, evidência de uma articulação nacional entre os intelectuais negros Abdias do Nascimento e Nunes Pereira.<sup>251</sup> A segunda, em caráter de depoimento, revela o posicionamento pessoal do próprio Paulo Eleutério a respeito das motivações que o levaram a participar do movimento de 1938 e de suas ações na chefia de polícia do Estado.

Em relação ao recebimento do jornal *Quilombo*, Paulo Eleutério cumprimenta seu interlocutor citando o entusiasmo que sentiu ao ter em mãos o exemplar e a carta de Nunes. Em seguida, demonstra interesse em relação às referências teóricas que diziam respeito à questão racial brasileira. Sua carta mostra uma clara sintonia com as discussões regulares desenvolvidas através daquele jornal. Escreveu Eleutério:

Prezadissimo Nunes Pereira:

Encheu-me você o dia de hoje, com sua boníssima carta e com o exemplar de “Quilombo”, – extraordinária visão publicitária da vida, problemas e aspirações do negro. Encantou-me essa decisão viril dos nossos conterrâneos de cor, lutando pela valorização, quer econômica, quer social, quer cultural ou política, da minoria racial que nos veio do elemento servil. Efetivamente, como disse o prof. George Schuyler, não há, entre nós como nos Estados Unidos, um *problema racial*, e sim um *problema de cor*. De maneira que a *fronteira* discriminativa é muito frágil e está sendo transposta a toda hora. Daí o interesse de não estudarmos o negro como simples peça de museu ou com intuito cabotino ou intenção mal disfarçada, como doutrinou esse formidável articulador negro que é Abdias Nascimento.<sup>252</sup>

Apesar de não ser possível saber com exatidão a qual número do jornal Paulo Eleutério se referia, é razoável deduzir que foi um dos primeiros, pois já no

---

<sup>251</sup> Os motivos específicos que contribuíram para a aproximação entre Abdias do Nascimento e Nunes Pereira não são conhecidos. Contudo, o interesse de intercâmbio intelectual de Nunes, especialmente em torno da questão racial, e a fixação de sua residência na capital do país ajudaram a que eles não se demorassem a encontrar. Em 1950 Nunes já é citado por Abdias, ao lado de George Colman, como representantes do Pará no I Congresso do Negro Brasileiro.

<sup>252</sup> “O Problema da liberdade de culto”, p. 4 e 11.

número de abertura aparecem alguns dos elementos utilizados pelo autor. A frase “vida, problemas e aspirações do negro”, por exemplo, consiste no subtítulo do jornal *Quilombo*, e resumiam os principais objetivos daquele periódico. Mas nem sempre a referência ao conteúdo do jornal aparece em sua integridade e significado. Em outros momentos o autor se dispõe a reinterpretar o que lera acrescentando nova significação ao assunto. Onde o autor se refere à “decisão viril dos nossos conterrâneos de cor”, ele se adapta ao programa político original proposto por Abdias do Nascimento para seu periódico. Ao invés de citar a proposta original, que consistia em “trabalhar pela valorização e valoração do negro em todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico”<sup>253</sup>, como propunha o editor do jornal, Paulo Eleutério faz uma consideração reducionista que contrasta com a primeira perspectiva. Ao interpretar o negro como “minoridade racial que nos veio do elemento servil”, o autor reafirma a redução demográfica negra, baseado nas informações dos censos da época e, por extensão, diminui a importância da questão racial como um problema nacional.

Outra referência de leitura aparece ao citar a contribuição do jornalista negro norte-americano, George Schuyler. A ele, Paulo Eleutério atribui a interpretação de que no Brasil não haveria um “problema racial”, mas apenas um “problema de cor”. Contudo, se considerarmos que o número do jornal que lhe serve de referência é o primeiro, a interpretação estaria equivocada. Em nenhum momento o jornalista americano se refere à questão de cor no Brasil. Em “Dois mundos: preto e branco, dentro de um só país”, Schuyler é entrevistado por Abdias do Nascimento a respeito da experiência negra nos Estados Unidos.<sup>254</sup> Uma de suas conclusões seria a da inviabilidade da mistura racial nos Estados Unidos devido à desconfiança dos negros em relação aos brancos. Os brancos não teriam nada para lhes oferecer e, além disso, muitas formas de segregação ainda eram sustentadas institucionalmente pelo governo americano. Um exemplo seria a segregação existente nas tropas militares daquele país.<sup>255</sup>

Esta não seria a única contribuição do jornalista americano para o jornal de Abdias. Mais tarde, representando o jornal em que trabalhava – *The Pittsburgh Courier* –, deu cobertura à Conferência Nacional do Negro, que preparava o I

<sup>253</sup> “Nosso programa”, *Quilombo*, dezembro de 1948, p. 3.

<sup>254</sup> “Dois mundos: preto e branco, dentro de um só país”, *Quilombo*, dezembro de 1948, p. 1 e 2.

<sup>255</sup> Idem.

Congresso do Negro Brasileiro; fez propaganda do jornal nos Estados Unidos; e até disponibilizou para publicação a foto de sua bela e talentosa filha, Philippa Schuyler, na capa do último número do *Quilombo*, de 1950, o mesmo que publicaria a carta de Paulo Eleutério.<sup>256</sup> De qualquer modo, parece que foi sua primeira entrevista que acabou alimentando a conclusão de Paulo Eleutério acerca da questão racial brasileira (cor *versus* raça). Considerando que aquele jornalista não afirma isso diretamente, a inspiração do autor da carta parece partir de interpretações predominantes naquele momento no que diz respeito à questão racial brasileira.

O “problema de cor”, ao invés do “problema racial”, consistiu em uma confusão regularmente apresentada quando se comparava a experiência brasileira com a norte-americana. Se lá a questão racial foi definida a partir da separação legal entre pessoas com ascendência europeia, de um lado, e africana, de outro, no Brasil seria basicamente a aparência ou fenótipo (cor da pele, entre outras características) que estaria regulamentando a discriminação entre as pessoas. Contudo, como bem demonstrou Antônio Sérgio Guimarães, longe de ser apenas uma noção nativa de raça, a cor atribuída ao indivíduo funciona como uma “imagem figurada” de raça. Afinal, conclui ele, “alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais”.<sup>257</sup> Então o preconceito de cor é sim o mesmo que preconceito de raça, pois se fundamenta na ideologia do racismo. De fato, Eleutério estava apenas repetindo o que seria a ideia hegemônica sobre o assunto no Brasil.

O esforço para interpretar o programa do jornal pode ser compreendido a partir da familiaridade de Paulo Eleutério com a experiência da escravidão negra no Brasil. Quando solicitado por Nunes Pereira a apresentar suas motivações para participar no movimento pela liberdade religiosa no Pará, o ex-chefe de polícia inicia sua resposta com declarações de cunho pessoal e familiar. Sendo ele, Paulo Eleutério Filho:

---

<sup>256</sup> “George S. Schuyler”, *Quilombo*, maio de 1949, p. 1; “Arquivo Quilombo nos Estados Unidos”, *Quilombo*, janeiro de 1950, p. 4; e “Nossa capa”, *Quilombo*, janeiro de 1950, p. 1 e 2; respectivamente.

<sup>257</sup> Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, in *Racismo e anti-racismo no Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Editora 34, 1999, pp. 44-7.

Neto de senhores de engenho, de grandes proprietários rurais verdadeiramente feudais, a minha preocupação em relação aos negros deriva do sentimento de culpa ignominiosa de quem teve avós proprietários de escravos. O labéu infamante não cabe, evidentemente, a quem é neto de escravos, que disso não teve responsabilidade. Não há dúvida de que o pior é ter sido “dono” de semelhantes nossos em corpo e alma... É preciso notar, entretanto, que nem todos os meus antepassados apreciaram a escravidão. Alguns deles, como o velho José Eleutério, que foi deputado providencial no Ceará e era dado às belas letras (escrevia com pena de pato...), nunca tiveram escravos. Sinto-me, portanto, muito à vontade para trabalhar para redimir as almas dos que os tiveram...<sup>258</sup>

Em sua declaração, o ex-chefe de polícia revela suas motivações pessoais para a participação no movimento pela liberdade de culto. Na prática, tal como alertava Weber, apesar de diferentes, a convicção não negaria a responsabilidade. No caso de Paulo Eleutério, a convicção de que a escravidão havia sido algo condenável e, ao mesmo tempo, a responsabilidade ética de quem descendia de proprietários de escravos e, por isso, precisava agir para combater as suas consequências no presente, uma atitude deveras original. Mesmo assim, entre a convicção do anti-escravismo e a responsabilidade de ser descendente de escravocratas, o autor parece buscar fundamentar seus atos mais na primeira categoria. Afinal, se, inicialmente, o autor condena a propriedade de escravos por parte de seus antepassados, acaba considerando que não lhe cabe desonra (“labéu”) pelo fato dele ter sido neto destes mesmos senhores. Além disso, o autor recorda que também teve um ascendente natural do Ceará, primeiro estado brasileiro a declarar a abolição da escravidão, que nunca tivera escravos, embora ocupasse importante posto político. Ou seja, na própria família já havia precedente de combate à escravidão, portanto sua responsabilidade seria nula.

Se Paulo Eleutério considerava não ter responsabilidade em relação à escravidão, e o combate à mesma ser parte da justificativa para seu engajamento em favor dos pais de santo perseguidos em 1938, outra razão aparece quando ele quis explicar porquê respeitou a liberdade religiosa no momento em que se tornou chefe de polícia e os chefes de terreiro o procuraram. Sua atitude seria claramente fundamentada em convicções éticas, pois, segundo ele, “como católico, como

---

<sup>258</sup> “O Problema da liberdade de culto”, p. 4 e 11.



advogado, como intelectual, cumpria ao Chefe de Polícia respeitar a liberdade de consciência, o direito alheio e a livre manifestação do pensamento. Foi o que fiz...”<sup>259</sup> Ou seja, apesar de Paulo Eleutério reunir em si as mesmas habilidades, competências e até mesmo valores religiosos de Salvador Borborema, sua perspectiva moral, inspirada na condenação à escravidão, o conduziu para um caminho oposto ao do primeiro chefe de polícia. Suas ações se baseavam em outras convicções.

As motivações de Paulo Eleutério são bastante originais e, infelizmente, não encontrei signatários que, de modo semelhante, tratassem diretamente da sua atuação naquele momento. Apesar de possivelmente outros intelectuais terem descendido de proprietários de escravos, não o confessam em suas obras. Pelo contrário, são justamente aqueles que descenderam de escravos que se destacam no estudo e no compromisso com a cultura negra na Amazônia. Mesmo não havendo um depoimento tão explícito como o de Paulo Eleutério, outros signatários não deixaram de expressar seu compromisso com a causa de liberdade de expressão ou de manifestação cultural. Entre eles estava Dalcídio Jurandir. Curiosamente, a situação deste autor está no limiar de uma dupla experiência. A de ter sido neto de um proprietário de escravos e, ao mesmo tempo, descendente, pelo lado materno, de negros escravizados. Um contraste que pesará bastante na sua definição de identidade e engajamento.

### **Literatura, identidade e ação política em Dalcídio Jurandir**

Nascido na Vila de Ponta de Pedras, no arquipélago do Marajó, em 10 de janeiro de 1909, Dalcídio Jurandir frequentou os grupos escolares da Vila de Cachoeira, outra cidade marajoara, e depois partiu para estudar em Belém. Quando ia completar o segundo ano ginasial, trancou a matrícula e viajou para o Rio de Janeiro, em 1928, aos 19 anos. Passou muitas dificuldades na capital e teve que voltar cedo para o Pará. No ano seguinte, graças a um amigo, conseguiu trabalho em Gurupá, no Baixo Amazonas, e começou a escrever a primeira versão de seu

---

<sup>259</sup> Idem.

romance *Chove nos campos de Cachoeira*. Em 1931, retornou a Belém e conseguiu trabalho como auxiliar de gabinete da Interventoria do Estado. Militante ativo da Aliança Nacional Libertadora, foi preso, em 1935, por dois meses. Em 1937, ano de implantação do Estado Novo e da repressão aos cultos afro-brasileiros, ele voltaria a ser preso, dessa vez acusado de comunista. Ficou três meses detido. Em 1938 voltou a trabalhar em Marajó, onde terminou seus dois primeiros romances, *Chove nos campos de Cachoeira* e *Marajó*. Contribuiu com as revistas literárias do Pará, *Terra imatura* e *Pará Ilustrado*, sendo membro ativo da Academia do Peixe Frito. Em 1940, com *Chove nos campos de Cachoeira*, Dalcídio ganhou o prêmio Dom Casmurro, concedido por um jornal literário de mesmo nome e pela editora Vecchi. Em 1941 viajou novamente para o Rio de Janeiro, onde trabalhou como jornalista em diversos jornais e revistas. Em 1950, a serviço do jornal *Imprensa Popular*, foi pesquisar o cotidiano operário no Rio Grande do Sul, cuja experiência resultou no livro *Linha do parque* (1949). Dois anos depois compôs a comissão dos intelectuais brasileiros que viajaram para a antiga União Soviética. Em 1953 partiu para o Chile visando participar do Congresso Continental de Cultura. Paralelamente, seguiu publicando seus romances que, com exceção de *Linha do parque*, ele denominaria de Ciclo do Extremo Norte, por retratar a experiência sócio-cultural do Marajó, de Belém e do Baixo Amazonas. Foram 10 romances no total: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), *Marajó* (1947), *Três casas e um rio* (1958), *Belém do Grão-Pará* (1960), *Passagem do inocentes* (1963), *Primeira manhã* (1968), *Ponte do galo* (1971), *Os habitantes* (1976), *Chão dos lobos* (1976) e *Ribanceira* (1978). Dalcídio Jurandir morreu no Rio de Janeiro, em 16 de junho de 1979.<sup>260</sup>

O início de sua carreira como escritor foi marcado por experiências que revelavam as condições difíceis de produção intelectual no Pará da década de 1930. Se não fosse a ajuda inicial da esposa e dos amigos, talvez nunca tivesse conseguido desenvolver a metade das obras que construiu. A mesma sociabilidade que unira Dalcídio Jurandir e outros intelectuais pela liberdade de culto em 1938 seria mobilizada, em 1940, em favor da divulgação de seu primeiro romance. O episódio foi tão marcante que o autor não deixou de citá-lo no prefácio da primeira edição de *Chove nos campos de Cachoeira*. Dalcídio descreve suas atribulações,

---

<sup>260</sup> Benedito Nunes; Ruy Pereira; Soraia Reolon Pereira (orgs.). *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*. Belém: Secult; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2006; Paulo Maués Corrêa, *Um olhar sobre Belém do Grão-Pará, de Dalcídio Jurandir*, Belém, IAP, 2008, pp. 19-21.

mas também a fundamental ajuda dos amigos para conseguir enviar os originais de seu romance para o concurso. Tratava-se de “contar um pouco da história do *Chove*”. Segundo ele:

Pensava acabar o romance um pouco antes do encerramento do concurso. Mas não acabei. Voltei de Salvaterra sabendo do adiamento. Mendes e Stélio leram o livro e acharam que eu devia mandar uma cópia mais limpa. Como, se faltavam vinte dias para terminar o prazo? Então Guiomarina, minha mulher, doente como se achava, se dispôs a datilografar o romance. Eu, desanimado, não dava conta e depois ocupado na luta do peixe frito e mesmo porque aceitara um lugar no Recenseamento oferecido pelo amigo Adelino Vasconcelos, delegado regional do Pará. Guiomarina, doente, em quinze dias passou a limpo o romance. Foi uma obstinação. Ela queria que eu mandasse a pulso o romance para o concurso. Por isso que todo o sucesso devo a ela.

Mas faltava o dinheiro para mandar o livro pelo avião. Só havia três dias de prazo. E com Mário Couto fomos cavar entre os amigos o dinheiro. Paulo Mendes e Stélio me deram dez mil. Jorge Malcher, cinco. E eu tinha vinte. Fui à Panair expedir o livro como encomenda por ser mais barato. Mas me disseram que não se fazia mais encomenda. Olhamo-nos eu e Mário, desalentados. Meu desejo era corresponder ao esforço da Guiomarina. Não queria voltar para casa com o livro debaixo do braço e vê-la triste, sabendo que todo o trabalho havia sido inútil. Ao menos o consolo de enviá-lo ao concurso, queríamos. Saímos da Panair e voltamos. Cavamos mais dez e fomos ao correio. Entrei na bicha e esperei a minha vez. Tinha o dinheiro na mão e aflito porque não sabia de certeza quanto era a taxa. Se fosse mais? Esperei meia hora na bicha para chegar ao guichet e ouvi do funcionário que a taxa era tanto e o dinheiro não dava. E me olhou com uma tal superioridade funcional que saí, humilhado. E eu era a desolação em figura. Faltavam vinte mil réis e onde encontrar esses vinte mil réis? Pensei no personagem do “Chove” e sai com Mário, atrás dos vinte mil réis. Vimos na Confeitaria Central o pintor Barandier da Cunha e Osvaldo Viana, meu amigo e uma das figuras expressivas nos meios de Belém. Eles nos deram os vinte. Corremos, faltava meia hora para fechar a mala. Entrei na bicha, suando e pensando em Guiomarina, em casa, esperando o resultado do trabalho. E mandamos o volume no porte simples, sem recibo, sem nada, para um rumo incerto, podendo nunca mais chegar ao DOM CASMURRO!<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> Nunes *et al.* *Dalcídio Jurandir*, Paulo Maués Corrêa, *Um olhar sobre BELÉM DO GRÃO-PARÁ*, de *Dalcídio Jurandir*, Belém, IAP, 2008, pp. 43-4.

O livro chegou a seu destino. A banca de avaliação era composta por nomes de peso no mundo da literatura, a exemplo de Érico Veríssimo e José Lins do Rego. Seu segundo livro, sem Dalcídio saber, também havia sido enviado para o mesmo concurso através do amigo Abguar Bastos, que estava em São Paulo com uma versão datilografada. Com *Marinatambalo*, nome original do romance publicado posteriormente como *Marajó*, Dalcídio acabou vencendo o concurso literário pela segunda vez, pois este acabou também conquistando o terceiro lugar do prêmio Dom Casmurro (fig. 11).

### 11. Dalcídio em Belém por ocasião da premiação



Fonte: Nunes et all, *Dalcídio Jurandir*, p. 46.

Antes de abordar o modo como o autor trata da experiência negra e de sua própria identidade racial, cabe dar atenção para a repercussão política de sua premiação, pois a vitória literária de Dalcídio marcaria profundamente suas relações artísticas e políticas posteriores. Afinal, foi por ocasião do prêmio de 1940 que Jorge

Amado, que se tornaria grande amigo de Dalcídio, o conheceria. Nas memórias do escritor baiano, ele afirma ter sido o idealizador do concurso que premiou o escritor paraense. Sobre o romance de Dalcídio, Amado diria:

Sei do livro, não só por tê-lo lido em seus originais como porque fui eu quem criou o Prêmio de Romance Dom Casmurro quando redator-chefe do semanário de Brício de Abreu. Não tínhamos dinheiro para dotação da láurea mas obtive com Omer Mont'Alegre, diretor literário das Edições Vecchi, contrato de publicação do romance vencedor e constituí júri mais valioso do que um cheque magro: Álvaro Moreyra, Jorge de Lima, Oswald de Andrade, Érico Veríssimo, José Lins do Rego, já não lembro todos, júri numeroso e consagrador. Concorrendo com mais de cem candidatos, o romance de Dalcídio foi escolhido por unanimidade, o prêmio revelou ao público brasileiro um dos grandes de nossa ficção. Com *Chove nos campos de Cachoeira*, Dalcídio iniciou a saga do *Extremo Norte*, dez volumes, dez obras-primas.<sup>262</sup>

O prêmio não mudou a vida financeira do autor, mas o motivou a partir novamente para o Rio de Janeiro para tentar a sorte e dar continuidade à produção de romances. Sua sobrevivência na capital foi difícil, mas graças ao trabalho como jornalista ele conseguiu se manter e, depois, receber a mulher e os filhos. Paralelamente ao trabalho diário, Dalcídio militava no partido comunista e se relacionava com outros intelectuais engajados. Sua militância, bastante sectária, o levaria a ter problemas de relacionamento com alguns intelectuais envolvidos nas mobilizações políticas da capital.

Em 1945, ainda na vigência do Estado Novo, ocorreu o Primeiro Congresso de Escritores Brasileiros, convocado pela recém-formada Associação Brasileira de Escritores – ABDE. O evento aconteceu no Teatro Municipal de São Paulo e reuniu importantes nomes da literatura nacional. Segundo Jorge Amado, o congresso acabou assumindo um caráter político por representar um marco de resistência à ditadura do Estado Novo, que já se encontrava abalada devido às

---

<sup>262</sup> Jorge Amado, *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*, Rio de Janeiro, Record, 2006, p. 200-1. Encantado com a narrativa de Dalcídio, Jorge Amado e a família visitariam mais tarde o Marajó de Dalcídio. Alguns detalhes da visita foram registrados pelo fazendeiro Rodolfo Steiner que o recebeu na ocasião. Rodolfo A. Steiner, *Ilha do Marajó na visita de Jorge Amado*, Smith Produções Gráficas Ltda, Belém, 2004.

derrotas de Hitler na Europa. A contradição entre a democracia vitoriosa dos aliados e a tendência de autoritarismo mantida no Brasil começava a se evidenciar.<sup>263</sup>

As tendências ideológicas que caracterizariam o encontro dividiam os escritores em duas correntes: a democrática e a comunista. A primeira, formada por liberais, democratas-cristãos e social-democratas, seria a base de formação da futura UDN (União Democrática Nacional). Os comunistas, por sua vez, tendo Amado como uma das principais lideranças, recebia orientação direta do Partido Comunista comandado por Carlos Prestes, ainda preso na ocasião. O congresso foi finalizado com um manifesto de condenação à ditadura de Vargas, mas sem mencionar seu nome, pois ele havia apoiado o evento.<sup>264</sup> Dalcídio Jurandir foi o único representante do Norte que participou do encontro e, como Jorge Amado, integrava as fileiras dos escritores comunistas.

Suas convicções comunistas, juntamente com seu vínculo à ABDE, acabariam levando o escritor a adotar posturas mais radicais que a de outros escritores paraenses de sua geração. Em 26 de março de 1949, Dalcídio voltaria à cena em relação à associação de escritores. Tratava-se de sua participação na eleição de uma nova diretoria para aquela entidade. Duas chapas disputavam a vaga. De um lado, havia os liberais democratas de diversas tendências, e do outro os comunistas. Através de manobras eleitorais, os comunistas conseguiram ser eleitos, mas a chapa derrotada não aceitou o resultado. A participação de Dalcídio Jurandir no dito episódio foi lembrado algum tempo depois por Moacir Werneck Castro, contemporâneo aos acontecimentos, como algo negativo para aquela associação:

A ABDE inchou com adesões sem conta de novos sócios; bastava ter publicado um artiguete num jornal de bairro para virar escritor. A direção do PC tinha tomado o assunto nas próprias mãos, excluindo do comando da operação os escritores de verdade que representavam a corrente; assim, na marra, conseguiu superioridade numérica e ganhou a eleição. A solenidade de posse da nova diretoria, impugnada pela corrente adversária, foi marcada para aquele dia 26 de maio de 1949, na Casa do Estudante do Brasil.

Afonso Arinos compareceu armado de revólver para o que desse e viesse. Alina Paim, da outra facção, ao saber disso, queria enfrentá-lo a golpes de guarda-chuva. A mesa de

---

<sup>263</sup> Amado, *Navegação de cabotagem*, pp. 27-8.

<sup>264</sup> Idem.

reuniões separava as duas hostes. A certa altura, Dalcídio Jurandir e Carlos Drummond, ambos gladiadores de escassa musculatura, disputaram na força física o livro de atas, que era o pomo da discórdia, o símbolo do poder. (Quem acabou ficando com o livro foi Rubem Braga, que mais tarde o doou à Fundação Casa de Rui Barbosa).<sup>265</sup>

O posicionamento de Dalcídio, em nome da obediência ao partido, o levaria a ficar marcado negativamente no meio intelectual. Isso talvez até tenha repercutido na pouca divulgação de suas obras no resto do país, pois geralmente seus romances eram lançados, esgotados, mas não reimpressos pelas editoras.<sup>266</sup> A sombra do “peixe frito”, agora em nível nacional, continuaria lhe acompanhando mesmo recebendo outros prêmios ao longo de sua carreira como romancista.<sup>267</sup>

Sobre o episódio dos “gladiadores de escassa musculatura”, novamente é Jorge Amado quem recupera a memória daqueles acontecimentos, mesmo sem ter participado diretamente deles. Como companheiro de militância no partido comunista, o romancista baiano conhecia o camarada paraense, tanto como a lógica de funcionamento do partido. Por isso poderia compreender a atitude de Dalcídio Jurandir naquele momento. Foi por ocasião da premiação do escritor paraense, em 1972, com o prêmio Machado de Assis, pelo conjunto de sua obra, concedido pela Academia Brasileira de Letras, que Amado rememorou o episódio:

A direção do pecê decidira obter o comando da Associação, mesmo que custasse o preço da divisão dos escritores brasileiros, na ocasião eu já estava cumprindo tarefas na Europa, mas sei de ciência certa ter Dalcídio discordado do ponto de vista do Partido, voto vencido na Comissão de Cultura presidida por Astrojildo Pereira. Exatamente porque discordara, foi-lhe dada – era a regra partidária – a tarefa de fazer cumprir a decisão tomada pela maioria da Comissão – em realidade decisão ditada pelo Bureau Político, apenas referendada pelos míseros literatos sem nenhuma possibilidade de independência vis-à-vis da direção.

---

<sup>265</sup> Nunes *et all.* *Dalcídio Jurandir*, pp. 89-90.

<sup>266</sup> Paulo Nunes considera que até a publicação de *Ribanceira* (1978), último romance de Dalcídio Jurandir, suas obras ainda eram tema de comentários literários, mas depois as análises forma escasseando até mesmo entre os estudos universitários dos anos de 1990. Paulo Nunes, *Aquanarrativa: uma leitura de Chove nos campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir*, Belém, UNAMA, 2001.

<sup>267</sup> Marli Tereza Furtado, *Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir*, Campinas/SP, Mercado de Letras, 2010, p. 12.

Assim, lá se foi Dalcídio para o sacrifício. Na assembléia da ABDE em que deveria ser eleito o novo Presidente coube ao autor de *Chove nos campos de Cachoeira* o comando das hostes comunistas. O que se passou na famigerada reunião não me cabe relatar, pois não estava presente: a história da vida literária guarda memória de fatos lastimáveis. Trocaram-se acusações, insultos, as mães dos líderes dos dois campos foram xingadas, houve ameaças de bofetões. Tudo culminou quando Dalcídio – e esta foi a imagem que dele restou –, no cumprimento da tarefa recebida, arrancou a muque, das mãos do poeta Carlos Drummond de Andrade, o livro de atas da reunião. Desde então o romancista do ciclo do *Extremo Norte* ficou marcado: o vilão principal, o vil bandido, o agressor, aquele monstro. Pobre Dalcídio, doce e terna criatura, o índio sutil: manifestara-se contra a decisão sectária, o sectarismo era estranho a sua natureza, mas, comunista convicto, sujeito à disciplina do Partido, cumpria a tarefa recebida, fazendo das tripas coração.<sup>268</sup>

Amado sentenciava que a posição radical de Dalcídio teria gerado mágoas em alguns de seus colegas liberais nos anos seguintes. Na ocasião de sua escolha para o prêmio Machado de Assis ainda havia letrados que se ressentiam dele. Um motivo, além do passado de conflito, era que, após tantos anos, o escritor marajoara “gravemente enfermo, obstinado comunista, o mais pobre dos pobres, mestre romancista da Amazônia” ainda mantinha-se inscrito no PC.<sup>269</sup> De qualquer modo, a postura política de Dalcídio Jurandir no episódio da Associação de Escritores já evidenciava que sua ação intelectual se pautava mais na convicção (certeza de estar fazendo o certo) do que no cálculo da responsabilidade (previsão da consequência do ato), nos termos de Norberto Bobbio. Claro que havia também algo de responsabilidade em relação ao seu partido – afinal Max Weber já dizia que uma categoria não excluía a outra. Mas foi a defesa da convicção que custaria caro ao autor que assim comprometeria sua carreira literária.

O episódio dos “gladiadores” ocorreu vários anos após a participação de Dalcídio no manifesto de 1938. Contudo, sua perspectiva de engajamento político não havia se modificado desde aquela época. Dalcídio não tomava partido apenas nos embates políticos diretos. Também em seus romances isso era feito. Tanto que ele declarou, em uma entrevista sobre sua produção literária, que até seus romances tomam partido. E isso era motivo de orgulho para ele:

<sup>268</sup> Amado, *Navegação de cabotagem*, pp. 271-2.

<sup>269</sup> Idem.



Eu me prezo, honradamente, de ser bem parcial. Objetividade, imparcialidade olímpica, não há, o Olímpo se mete em tudo, é só ver na *Ilíada* ou na Bíblia, os deuses são da política mais rasgada, do puro campanário. Todo romancista não é político? O exemplo vem dos grandes, sempre interessados pelo homem, pelo destino da sociedade, por mil e uma formas ou aspectos da conduta do indivíduo e do homem. Três grandes políticos no romance moderno sob a absoluta aparência de artistas puros ou puros visionários: Kafka, Joyce, Faulkner. Já é uma banalidade dizer que é impossível a um romancista, o menos intemporal dos artistas, fugir do seu tempo.<sup>270</sup>

Se por um lado Dalcídio seguia uma tradição de politização que outros grandes escritores já haviam experimentado, por outro suas referências de engajamento são direcionadas para uma realidade bem particular: a comunidade amazônica vivida a partir do arquipélago do Marajó. O escritor acreditava ter um compromisso especial com as pessoas que transitavam por seus romances. Eles seriam constituídos “na maior parte, da gente mais comum, tão ninguém, que é a minha criaturada grande de Marajó, Ilhas e Baixo Amazonas.”<sup>271</sup>

Os personagens, mesmo não sendo diretamente biográficos, diziam respeito à própria existência do romancista, desde sua infância. Contavam sua história, pois ele também havia sido “menino de beira rio, do meio campo, banhista de igarapé”, com a juventude passada “no subúrbio de Belém, entre amigos nunca intelectuais, nos salões da melhor linhagem que são os clubinhos de gente da estiva e das oficinas, das doces e brabinhas namoradas que trabalhavam na fábrica.” E aproveitava para ironizar a percepção e linguagem do intelectual elitista em relação à sua inspiração no popular. “Um bom intelectual de cátedra alta diria: são as minhas essências, as minhas virtualidades. Eu digo tão simplesmente: é a farinha d’água dos meus beijos”. Tratava-se de um posicionamento de classe inspirado não apenas na militância no comunismo, mas em um compromisso com suas origens. Por isso, os personagens populares ocupavam um lugar especial.

A esse pessoal miúdo que tento representar nos meus romances chamo de aristocracia de pé no chão. Modéstia à parte, se me coube um pouco de dom de escrever, se não

---

<sup>270</sup> Eneida de Moraes, “Eneida entrevista Dalcídio”, *Asas da palavra*, vol. 3, nº 4 (1996), p. 33.

<sup>271</sup> Idem, pp. 32-3.

fiquei por lá, pescador, barqueiro, vendedor de açaí no Ver-o-  
 peso, o pequenino dom eu recebo como um privilégio, uma  
 responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de  
 igapó e barranca. As poucas letras que me cabem, faço tudo  
 por merecê-las. Entre aquela gente tão sem nada, uma  
 pequena vocação literária é coisa que não se bota fora. Se  
 posso tocar viola, mesmo de orelha, tenho de tocar com ou por  
 eles. A eles tenho de dar conta do encargo, bem ou mal, mas  
 com obstinação e verdade.<sup>272</sup>

A “aristocracia de pé no chão” também seria representada em suas obras a partir de elementos de caráter racial. Homens, mulheres e crianças negras marajoaras ou de Belém transitariam por seus romances como personagens importantes para o desenrolar da narrativa. Além do significado imediato de interpretação de suas trajetórias, ao longo dos romances, como elementos culturais da região, a referência a alguns destes personagens contribui para se compreender a própria identidade racial do autor. Em *Chove nos campos*, o personagem Alfredo representaria o Dalcídio Jurandir em sua infância. Nos demais romances do Ciclo Extremo Norte, Alfredo voltaria a aparecer vivendo diferentes aventuras, mas geralmente relacionado com personagens negros. Destacam-se, neste sentido, o tio e a mãe do personagem.

### **“O estudo te dá brancura?”: a identidade racial em Dalcídio Jurandir**

Filho de mãe negra e pai branco, Dalcídio Jurandir não deixou de abordar a questão racial em suas obras. Como a maioria dos seus romances é citada como parcialmente autobiográficos, o autor rememora sua infância e juventude através do personagem Alfredo, cuja mãe é negra e o pai branco, tal como em sua vida real.<sup>273</sup> (fig. 12) Outras semelhanças entre sua vida e a dos personagens se encontram ao longo de seus romances. Por isso, torna-se possível desenvolver uma interpretação voltada para sua identidade racial, mas partindo de elementos presentes em boa parte de seus romances.

---

<sup>272</sup> Idem.

<sup>273</sup> Furtado, *Universo derruído*, p. 40-1.

É em *Chove nos campos de Cachoeira* que Dalcídio lança dois personagens que se farão presentes ao longo da maioria dos seus livros. Amélia e Alfredo, mãe e filho, terão suas ações construídas, em grande parte, em torno de suas identidades raciais. O eixo da questão é a angústia de Alfredo por ter nascido mulato e rejeitar, no princípio, a cor da mãe. A rejeição era motivada especialmente pelos limites à mobilidade social na vila de Cachoeira devido ao racismo herdado das relações escravocratas e patriarcais. O pai havia sido funcionário de prestígio em um órgão público local. A mãe, contudo, foi morar com ele, a seu convite, com a finalidade de ser sua cozinheira. Era uma forma de iniciar um casamento entre grupos raciais distintos. Na vida real, o pai de Dalcídio, Alfredo Nascimento Pereira, era paraense, filho do português Raimundo do Nascimento Pereira, um militar condecorado por D. Pedro II como Cavaleiro da Ordem da Rosa, honraria amplamente distribuída na época. Sua mãe, Margarida Ramos, também paraense, era filha de Florentino Ramos, ex-escravo.<sup>274</sup>

## 12. Margarida Ramos e Alfredo Pereira, pais de Dalcídio



Fonte: Nunes et all, *Dalcídio Jurandir*, p. 22.

<sup>274</sup> Nunes et all. *Dalcídio Jurandir*, p. 22.

A herança da escravidão é citada a partir de uma cena do cotidiano familiar em que o major Alberto, pai de Alfredo, está procurando um velho documento. Quando o encontra, revela seu conteúdo, com entusiasmo, para a mulher e o filho, pois tratava-se de antigas poses de família. É nesse momento que aparece a primeira referência que aproxima Dalcídio da tradição familiar de Paulo Eleutério. Seu avô também havia sido proprietário de escravos. Mas como o parente cearense de Eleutério, também já os havia alforriado quando aconteceu a abolição.

Mas surgiu do abismo um velho jornal já roto e roído *que* fez acender os olhos do Major:

— E o *Grão Pará*, psiu, psiu, veja a data. Sete de agosto de mil oitocentos e setenta e nove! Nele vem a morte do Visconde do Arari. E olha os nomes das escravas aqui. Anúncios de venda de negro. Teu avô deve andar por aqui...

Major lê alto o testamento do Comendador da Ordem de Cristo e Rosa e chega ao nome dos escravos. Felipe, Libânia, Maria Rosa, Águeda, Gregório. Escravos que o testamento dava alforria.<sup>275</sup>

Se na perspectiva dos personagens há uma valorização maior da herança cultural paterna, no desenrolar do enredo do romance a situação vai se alterando. De qualquer modo, é com a cena descrita acima que Dalcídio torna-se um dos poucos intelectuais paraenses que fazem referência, mesmo indireta, à ascendência de família escravocrata. O avô escravista, contudo, também habilitaria a família nas hostes do anti-escravismo por garantir a alforria de seus escravos em testamento, um ato que se tornou muito comum nos anos finais da escravidão, alguns anos depois da data indicada no romance. Daí a ênfase do personagem sobre a data: 1879 colocava-o como uma espécie de precursor desse tipo de manumissão.<sup>276</sup> A preocupação de Dalcídio em citar datas e nomes reais em seu romance fazia parte de uma estratégia de construção dos seus personagens e argumentos. A correspondência com o irmão Ritacínio, quando morava no Rio de Janeiro e este em Belém, é reveladora de sua preocupação na construção de personagens. Em uma carta de junho de 1948, Dalcídio comentava a respeito da finalização de *Três casas*

<sup>275</sup> Dalcídio Jurandir, *Chove nos Campos de Cachoeira*, 3. ed., Belém, Cejup, 1991, p. 230.

<sup>276</sup> Claro, as novas pesquisas históricas indicam que muito antes de 1879 houve senhores que alforriaram todos os seus escravos em testamento. Em geral eles eram pessoas sem os chamados “herdeiros forçados”, isto é, não tinham parentes imediatos como pais, filhos e esposa. João José Reis, *Domingos Sodré: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 228.

e um rio que abordava a história de uma fazenda no Marajó, “mas tudo dentro de uma completa deformação de romance. De forma que nenhum personagem é real no sentido biográfico. Estou cada vez mais convencido que a ficção é mais verossímil quanto mais inventada tendo como base a realidade.” E dizia mais: “D. Amélia pode ter alguma semelhança com mamãe, mas não é senão D. Amélia. Assim todos. [...] Trata-se de uma tarefa bastante fatigante e que exige tempo e recursos. Aproveitei alguns fatos do Nunes e o que Flaviano me mandou. Afinal é romance.”<sup>277</sup> Nunes é o mesmo Nunes Pereira que solicitou a carta de Paulo Eleutério e assinou o manifesto de 1938 com Dalcídio.

A mãe do personagem Alfredo, na descrição de Dalcídio, é bastante caracterizada por sua negritude física e cultural. “D. Amélia era uma pretinha de Muaná, neta de escrava, dançadeira de coco, de isquetes nas Ilhas, cortando seringa, andando pelo Bagre, perna tuíra, apanhando açai, gapuiando, atirada ao trabalho como um homem.”<sup>278</sup> Quando o major Alberto, já viúvo, se interessa por ela, apresenta-lhe o convite para que fosse morar com ele em seu chalé em Cachoeira. O convite era para que ela fosse cozinhar para ele. Suas filhas, quando souberam, ficaram escandalizadas com a escolha do pai. A reação indignada expressava toda a violência do racismo presente naquela pequena vila marajoara contra a escolha de uma mulher negra para companheira de um homem branco de razoável prestígio. Houve resistência das filhas, mas Amélia não estava sozinha.

As filhas brigaram, mandaram recados ameaçadores, peitaram gente para convencer Amélia a não dar aquele passo. Era uma pretinha. Se ainda fosse pessoa de qualidade... Mas uma pretinha de pé no chão! Quem logo! Seu pai estava de cabeça virada para uma negra. Uma cortadeira de seringa! Com filhas moças e amigado com uma preta que virava mundo pelas Ilhas! Amélia só fazia era soltar a sua risada. Suas amigas animavam.

— Vai, sua besta! Só porque és preta? Mas és uma preta nova e limpa. És caprichosa. Porque tens esse gênio pensam que andas de fogo aceso para homem. Não te importa. Vai. Deixa de ser besta e embarca. Tu vai tirar o pão da boca das filhas? não. Major tem pra elas. E depois vais mais uma cozinheira do

---

<sup>277</sup> Idem, p. 52.

<sup>278</sup> Jurandir. *Chove*, p. 78.

que rapariga dele. Vai. Um passeio assim... Deixa o pessoal morrer aí de inveja, de raiva. Vai, pequena.<sup>279</sup>

Curiosamente, uma das reações dos que não queriam que Amélia aceitasse o convite do major foi usar do recurso da ameaça, que ela, tanto quanto as filhas do major, demonstrava conhecer bem. Certa noite lhe deixaram um “feitiço” na porta de seu barraco. Amélia não pensou duas vezes, “Varreu a coisa feita do terreiro, desafiando todos os pajés da terra”. Quando uma conhecida a advertiu do risco que corria, a moça não hesitou em responder “Eu mesma não tenho pavulagem. Mas essas porcarias para mim é besteira. Estou me rindo delas. Não acredito. Eu me incomodar? Agora eu pegando quem bota porcaria na porta de casa, rá!”<sup>280</sup> Esse era o “gênio” de Amélia que as más línguas traduziam como “fogo aceso para homem”. Tratava-se, na verdade, do domínio de conhecimento e, até certo ponto adesão, de Amélia quanto ao universo cultural marajoara. Conhecimento que transitava entre o lúdico e o religioso, o que ficaria mais claro noutro romance comentado adiante.

Além das filhas do major, outras mulheres de famílias decadentes, mas que haviam experimentado riqueza no passado, também se indignavam com o que lhes parecia um grave paradoxo. Enquanto elas passavam grandes dificuldades financeiras, até mesmo em relação à alimentação, imaginavam que Amélia desfrutava uma situação privilegiada em um lugar que não lhe pertencia. A acolhida de Amélia por parte do major Alberto era uma afronta para a sociedade cachoeirense, em particular pelo motivo de sua cor. Em uma conversa entre dois personagens, Dejanira, uma senhora que vivia a fase da decadência de seus prestígios, lamenta os supostos privilégios de Amélia:

Aquela preta passa bem na casa dela. Afrontando a sociedade com aquela preta. Uma preta. Rapariga. O que me mete uma raiva é a gente se casar, fazer tudo pra manter a virtude da gente e no cabo de tudo, a miséria vem para cima de nós e não para cima dos que vivem na amasiagem, fora da lei, da sociedade. São felizes. [...] Pensa que lá na casa de siá Amélia, pensa que aquela preta não come maçã? Pensa que ela não come uva? Come maçã, come uva. Quando chega semana santa come bacalhau! A preta. Bacalhau. Olha, que

---

<sup>279</sup> Idem, pp. 78-9.

<sup>280</sup> Idem, p. 79.

eu, uma criatura acostumada com todas essas coisas boas, sou obrigada a comer jiju! A comer este naco de carne velha e magra todo dia.<sup>281</sup>

Os diferentes insultos raciais expressos pela indignada representante da família decadente revelam que estavam ocorrendo mudanças sensíveis nos costumes sociais no Marajó, mas não na mentalidade das antigas famílias escravocratas. É nesse clima de duro preconceito racial que nascem os filhos do inusitado casal. Alfredo, que logo se tornaria um personagem destacado nos romances de Dalcídio e seria sua autorepresentação, não escapa da perseguição racial praticado na comunidade. Mesmo tendo nascido com a pele mais clara que a mãe, a descendência de uma descendente de escravos se reflete nos conflitos de identidade racial que o pequeno mulato sofre no cotidiano.

A relação entre identidade racial e posição social era uma questão marcante na cabeça do menino Alfredo. Situações do cotidiano se transformavam em estigmas sobre sua origem ambígua. Por exemplo, o fato de só poder adquirir um quilo de carne, ao invés de três como fazia o menino rico da vila, era logo associado a ter menor prestígio devido a sua cor. Na imaginação infantil de Alfredo a solução para seus problemas – as diferenças sócio-raciais – poderia ser obtida com um passe de mágica. Como andava com um pequeno caroço de tucumã nas mãos, que funcionava como uma espécie de talismã mágico, Alfredo desejava que seu quilinho de carne se transformasse em quatro para humilhar o menino rico que levava três quilos. Contudo, não era apenas o aumento dos quilos de carne que ele cobiçava. Sua mãe também era alvo de seus desejos de transformação mágica:

Quantas vezes não fez D. Amélia, branca, casada com o Major, cheia de cordões de ouro no pescoço, Alfredo às vezes se aborrecia ou tinha pena que fosse moreno e sua mãe preta. Caçoavam dele porque, mais pequeno, não tomava café para não ficar preto. Se muitas vezes o perfume de sua mãe era bom (aquele perfume em cima de Maninha tirando a menina das mãos da Morte) entristecia um pouco, quando via a mãe de Tales passar, branca, casada, com o anel de senhora casada brilhando no dedo. Essas senhoras gordonas e cheias de seda olhavam, sentia Alfredo, para D. Amélia um pouco por cima do ombro. Como se livrar daquele quilinho de carne? Os moleques sujos não podiam senão levar, e isso em grandes dias de far-

---

<sup>281</sup> Idem, pp. 136-7.

tura, meio quilo da pior carne para casa. Mas Alfredo não queria ver os moleques. Tinha uma certa vaidade quando os moleques olhavam, com olhar comprido, seu quilinho. Passava por eles com superioridade.<sup>282</sup>

E o jogo de prestígio era repassado contra os meninos mais pobres da vila. Mas até estes poderiam ser superiores ao pequeno Alfredo, se tivessem a cor da pele mais clara. Em Cachoeira, o aspecto mestiço de Alfredo também era observado por outras crianças. Há na fala dos personagens uma interpretação de que Alfredo era branco por estar morando em uma casa melhor e ter acesso a recursos não comuns aos moradores menos afortunados, geralmente negros.

Em certo momento, Alfredo dialoga com um menino que acabara de matar um passarinho com uma baladeira. O menino, que vai comer o pássaro no espeto, pergunta se Alfredo come pássaro balado. Ao responder negativamente, o menino retruca que ele não faz isso porque é “um branco”. Alfredo se ofende “Tua boca é doce pra dizer isso... que sou um branco. Tu não vês minha cor? — Alfredo não queria ser moreno mas se ofendia quando o chamavam de branco. Achava uma caçoada de moleque.” Mas, para sua decepção, o menino entendia que “era tão natural que Alfredo parecesse branco. Não mora num chalé de madeira, assoalhado e alto? Era filho do Major Alberto, tinha sapatos. Alfredo não comia passarinho balado.”<sup>283</sup> Ou seja, para aquele garoto, o conforto também era sinônimo de brancura. De qualquer modo, a questão permanece na cabeça do pequeno Alfredo. A experiência de dialogar com aquele menino o faz refletir sobre sua cor e a de seus pais. O incomodava a diferença racial entre ambos.

Alfredo achava esquisito que seu pai fosse branco e sua mãe preta. Envergonhava-se por ter de achar esquisito. Mas podia a vila toda caçar deles dois se saíssem juntos. Causava-lhe vergonha, vexames, não sabia que mistura de sentimentos e faz-de-conta. Por que sua mãe não nascera mais clara? E logo sentia remorso de ter feito a si mesmo tal pergunta. Eram pretas as mãos que sararam as feridas, pretos os seios, e aquele sinal pretinho que sua mãe tinha no pescoço lhe dava vagaroso desejo de o acariciar, beijando-lhe também os cabelos, se esquecer do caroço, do colégio, das feridas, da febre, dos campos queimados avançando para a vila dentro da noite no galope do vento. Ficar assim como se pela primeira

---

<sup>282</sup> Idem, p. 259.

<sup>283</sup> Idem, p. 19.



vez, de repente, compreendesse que tinha mãe, a primeira e real sensação que era filho, de que brotara, de súbito, daquela carne escura.<sup>284</sup>

A gratidão pelos cuidados e afetos da mãe já era um indício da direção que Alfredo tomaria em relação à valorização de Amélia. Mas, se a convivência na intimidade do lar o fazia reconhecer a importância e o valor materno, no espaço público a tensão racial se inflamava. Amélia nunca saía na rua com o pai de Alfredo e nem frequentava as festas da sociedade local. De qualquer modo, o despertar de Alfredo para a valorização da cor da mãe só vai aparecer com maior definição no terceiro romance de Dalcídio, *Três casas e um rio*. Inicialmente o personagem continua hesitante quanto ao valor de sua mãe. Ele não entendia algumas contradições em sua posição social. Afinal, Amélia “era a dona da casa sem ser a senhora [...]. Chegava a ficar convicto de que ela não queria outra coisa, não por humildade, por ‘saber o seu lugar’, nem talvez por orgulho. Quem sabe se não era por orgulho mesmo?”<sup>285</sup> Ele hesitava sobre as razões da mãe.

O episódio que iria mudar a visão de Alfredo em relação à mãe se dá quando ele a acompanha à rua na festa de São Marçal, durante a quadra junina, e se depara com experiências inusitadas, que apresentam uma face até então desconhecida de sua mãe. Ainda na arrumação dos dois, antes de sair, Alfredo reflete sobre as características físicas dela, ainda desejando que fosse menos negra. O seu pensamento revelava quase uma obsessão:

O menino a observar-lhe o rosto delicado sob o pó, um pouco anguloso; o nariz denunciava uma experiência de poderoso faro de nativa e parecia dilatado na intensa aspiração do perfume. A boca se comprimia numa expressão de náusea, impertinência ou zombaria de si mesma. O queixo, obstinado. Fosse claro aquele rosto e estaria perto de ser uma morena bem bonita, refletiu o menino, logo envergonhado porque desejava ainda, embora já sem o ardor dos outros tempos, que a mãe nascesse menos preta.<sup>286</sup>

Quando a mãe passa a arrumar seus sapatos, Alfredo, olhando-a de cima para baixo, reflete sobre outro aspecto: a gestualidade dela. A cena em que ela

---

<sup>284</sup> Idem, p. 20.

<sup>285</sup> Dalcídio Jurandir, *Três casas e um rio*, 3. ed., Belém, CEJUP, Belém, 1994, p. 92.

<sup>286</sup> Idem, p. 98.

calça os sapatos nele lembrava uma subalternidade que se aproximava muito da escravidão:

Sentado na mala, vendo-a ajoelhada a amarrar-lhe os sapatos, como a empregada Sílvia fazia com os filhos do promotor, Alfredo sentiu que não vinha sendo bom filho como tanto sua mãe merecia. A onda do cheiro dela amolecia-o. O molhado rumor da tarde de São Marçal, na rua encharcada, distanciava-se. Sua mãe era uma escrava dele, preta escrava. As mãos dela trabalhavam com a ligeireza e a habilidade de uma mucama rendeira. Aquela cabeça baixa... Nem um fio branco nos cabelos maciços. Nem um fio.<sup>287</sup>

Mas a noite estava apenas começando. Alfredo não entendia muito bem porque apenas os dois haviam saído. Notou, contudo, que a mãe estava diferente naquele dia. Decidida ela levava o menino para a festa de São Marçal. Lá haveria fogueira, boi-bumbá e muita alegria. E assim foi. No terreiro, Alfredo conheceu alguns de seus parentes negros e passou a meditar sobre um mundo novo que ele não conhecia. Para seu desespero, quando ocorreu um dos intervalos da apresentação do boi-bumbá, a mãe entrou em ação. Estava completamente atuada e exigiu os paramentos necessários para o prosseguimento do seu trabalho. “D. Amélia subitamente apanhou o maracá de um índio, arrancou dos ombros de uma cabocla um pano azul, enfaixou a cintura e surgiu no meio do salão, cantando e dançando, em paço lento.”<sup>288</sup> Inicialmente houve um assombro entre os presentes, mas logo a orquestra passou a acompanhar seus cantos. Até que ela interrompeu e ordenou que apenas o violinista fizesse isso. Obedeceram. A essa altura Alfredo morria de vergonha encostado a um canto. Contudo, quando ela começou a cantar modinhas e lundus que ele conhecia, pois cantava as mesmas canções para niná-lo, a situação mudou. Alfredo percebeu que ela estava no centro das atenções e conduzia a festa como uma liderança respeitada. Isso mudou sua visão sobre a mãe. A noite acabaria sendo inesquecível para Alfredo, pois além de encontrar outros parentes negros, sua mãe se revelaria como verdadeira autoridade, por seus

---

<sup>287</sup> Idem, p. 101.

<sup>288</sup> Idem, p. 131.

conhecimentos lúdicos e mágicos, entre os brincantes de um boi-bumbá.<sup>289</sup> A visão da sua mãe mudaria, assim como a que tinha sobre si mesmo.

Cabe dizer que, na obra dalcidiana, não seria apenas a mãe que o influenciaria na revisão de seus valores de identidade. Em *Chão dos lobos*, cujo cenário já é Belém, o menino Alfredo aparece dialogando com seu experiente tio Sebastião quando passeavam juntos pelo centro da cidade. Sebastião, negro experiente, acabaria sendo uma das importantes referências negras na formação do menino. Em frente ao famoso Grande Hotel, espaço de reunião dos intelectuais e artistas da época, Alfredo, atraído pelo ambiente luxuoso do lugar, se atreve a fazer um pedido ao tio. A resposta dele ao garoto seria um completo manifesto sobre o racismo praticado na cidade:

— O senhor tem aí que dê para um sorvete na terrasse?

— Terrasse?

— Ali no Grande Hotel.

— Me livre a Virgem de Nazaré de semelhante sorvete naquelas mesas de ferro. Não estou pra um garçom: desinfeta daí, tição, não tisma a cadeira. Isto aqui não é teu cocho, não é pra teu fundilho, zé-ferrugem. E eu, por conta desta minha educação, fora do meu juízo: conheceste, bicho? fazendo o filho-de-deus amarrotar a lamparina na pedra da terrasse. Eu?<sup>290</sup>

Sebastião conhecia bem a diferença entre os espaços que podia e os que não podia frequentar. Sabia que aquele hotel não lhe permitiria o livre acesso sem algum constrangimento por sua cor e condição social. Ao considerar o tratamento racista, intuído por Sebastião, Dalcídio poderia estar se referindo a episódios bastantes comuns ocorridos na década de 1940. Um exemplo seria a denúncia de Abdias Nascimento em relação ao hotel Glória, no carnaval de 1949, no Rio de Janeiro. Na ocasião ele e a atriz Ruth de Souza haviam sido barrados por serem negros. Abdias não deixou a situação passar sem uma adequada reação. Além de fazer a denúncia em seu jornal, conseguiu mobilizar até mesmo um representante

---

<sup>289</sup> Outras interpretações sobre o episódio foram apresentadas por Marcilene Pinheiro Leal, *Identidade e Hibridismo em Dalcídio Jurandir: a formação identitária de Alfredo, em Três Casas e um Rio*, Dissertação de Mestrado em Literatura, Belém, UFPA, 2008; Jose Fares, “Canto elegíaco do rio: a serpente em Três casas e um rio, de Dalcídio Jurandir”, in Marcus Leite (org.), *Leituras dalcidianas*, Belém, UNAMA, 2006, p. 77.

<sup>290</sup> Dalcídio Jurandir, *Chão dos Lobos*, Rio de Janeiro, Record, 1976, pp. 68-9.

do governo federal em sua defesa. O responsável pelo ato de racismo foi afastado e o hotel se retratou.<sup>291</sup>

No caso do romance de Dalcídio, Sebastião antecipa uma possível reação ao racismo praticado no prestigioso Grande Hotel, mas baseada em instrumentos menos convencionais. Ao invés de polemizar com outras esferas, usaria sua valentia como argumento imediato. Mais do que “pegar fogo” (significando iniciar uma contenda), ele se propunha logo a “fazer cinza” (finalizá-la). O ingênuo sobrinho, parecendo não entender o tio, retoma o diálogo a partir apenas da demonstração de valentia do tio em defesa da sua raça e da própria família:

— Então saía cinza, era?

— Cinza só faço sair quando dá pra ofender. Por isso evito.

O tio elevou-se, o rosto no sol, os dentes de fora.

— Cinza, sim, por tua mãe, teus tios, pela pele da Areinha, a nossa fidalguia, rapaz, isto é pouca bosta? Põe no teu juízo a cor da tua mãe. Ou o estudo te dá brancura? Essa tua pele disfarça, sim, pegou um alvume que é do teu pai, mas o ninho onde foste gerado onde é?

Carapinha partida ao lado, tio Sebastião examina o pé-de-anjo, cauteloso, sopra da calça vincada o grãozinho de poeira como se soprasse de sua frente a terrasse do Grande Hotel.<sup>292</sup>

A fidalguia citada pelo personagem lembra muito a expressão “aristocracia de pé no chão” utilizada por Dalcídio mais acima. Em ambos os casos há uma certa nobreza sendo ressaltada. Sebastião, o tio de Alfredo, é a principal referência masculina negra em sua vida. Aparece em diversos momentos ao longo dos romances de Dalcídio Jurandir. Sempre viajando, seduz o jovem com narrativas fantásticas relacionadas ao mundo do encantamento amazônico, mas também em relação ao seu cotidiano de trabalho. Uma de suas histórias, que muito pouco parece ter de ficção, trata justamente do momento em que, ainda bem novo, decidiu fugir da fazenda Carmo, que se localizava no coração da ilha de Caviana (Marajó). Lá ele trabalhava e apanhava feito um escravo, não importando se fazia direito suas obrigações. Acariciando a cabeça do sobrinho, Sebastião narra como, na dita fazenda, ele sofria os piores castigos:

<sup>291</sup> “Dutra contra o racismo”, *Quilombo*, fevereiro de 1950, p. 4.

<sup>292</sup> Dalcídio Jurandir, *Chão dos Lobos*, Rio de Janeiro, Record, 1976, pp. 68-9.

Ali, apanhava de corda, de relho, de umbigo de boi, para aprender a montar. Saltava no poldro, tombava, e o relho estalava-lhe nos joelhos, na barriga da perna:

– Aprende, negro, a montar. De novo, negro, monta.

Uma vez foi tanta a dor, a raiva tanta, que se sustentou no animal e fez a muxinga estalar em cheio no poldro brabo. Foi um fim de mundo. Os vaqueiros e o patrão gritavam:

– Bem na embigueira, negro! Bem na embigueira, negro!

Caiu do poldro, mas de pé, tonto, mas vingado, cavaleiro daí em diante.

Apareciam outros trabalhos: partir lenha, caçar, tomar a benção de uma velha que lhe respondia com um cascudo bem no meio da cabeça. Era a patroa. Tinha de lhe trazer o bacio, todas as tardes. A velha lhe agradecia com beliscões, apertando-lhe o saco como se quisesse capá-lo. Uma tarde, cego de dor, empurrou-a por um buraco do soalho, um rombo largo na varanda, e viu foi aquela carga fofa de cabelos, panos, ossos, gritos e gemidos se atolando lá embaixo. Fugiu. Chegou a Afuá, caçando tatus que comia assado na brasa. Ao ser ameaçado, por um sargento de polícia, de apanhar de palmatória, por um furto que não fez, saltou a janela da delegacia e voou. Escondeu-se no pirizal, atravessou um igarapé, ouviu cobra cantando, meteu-se num tabocal onde as onças dormiam. Semanas depois, era visto esfolando ombro de tanto embarcar lenha no navio “Cassiporé”, que fazia a linha do Oiapoque e de tanto embarcar caixas e caixas de caroço de murumuru.<sup>293</sup>

A forma como Sebastião apresentava sua história para o sobrinho soava-lhe fantástica. Ainda mais considerando os detalhes sobre os perigos enfrentados no mato. Contudo, é o modo como os negros eram tratados pelos brancos que deveria marcar a compreensão de Alfredo, o *alter ego* de Dalcídio. Não era por acaso que o tio havia advertido ao menino sobre a necessidade de defender os seus, a sua fidalguia. E não era somente a defesa da família que se fazia presente em seus discursos. Havia a certeza de pertencimento a um grupo racial. Grupo que provocativamente Sebastião fazia Alfredo reconhecer como de grande importância, pois se tratava justamente da “cor da tua mãe”, de sua origem, do “ninho onde foste gerado”. Por isso a pergunta provocativa: “o estudo te dá brancura?” A fala de Sebastião acaba ecoando como um manifesto de identidade para Alfredo. Se Sebastião, sem estudo, conseguia manter sua identidade, caberia saber se com Alfredo a coisa seria diferente. Longe de manter a valoração dos privilégios

<sup>293</sup> Jurandir, *Três casas*, pp. 84-5.

garantidos pela ascendência portuguesa do pai, agora seria a ascendência negra, a da mãe, a dar motivo de orgulho para o jovem protagonista. Assim se definiria, enfim, a questão da identidade negra nos romances de Dalcídio Jurandir. Através de Alfredo tornava-se possível refletir sobre a convicção de Dalcídio em relação a sua própria identidade e causa de seu engajamento no combate à intolerância religiosa que significou o manifesto de 1938.

Uma foto inusitada de Dalcídio Jurandir reunido com amigos em Belém parece reveladora da afinidade entre ele, o grupo de intelectuais paraenses e população negra presente em seus estudos e obras de ficção. Identificada apenas como “Dalcídio com amigos em Belém”, a fotografia, feita aproximadamente em 1940, é sugestiva sobre o tipo de engajamento intelectual no Pará de que estamos a tratar. Em um banco de praça – lugar público, portanto – em frente ao que parece ser o tradicional colégio Paes de Carvalho, Dalcídio Jurandir e mais seis colegas posam ao lado de um casal (fig. 13). Enquanto os intelectuais, brancos ou mestiços, tal como o próprio Dalcídio, se apresentam descontraídos, o casal parece apenas compor como parte de um cenário temático. O abraço cordial e coletivo, trocado entre os intelectuais, se interrompe justamente nos extremos em que se encontram os dois negros anônimos. Estes, por sua vez, parecem estar em desconforto frente a uma situação completamente inusitada. “Homens brancos nos tratando com estima?!” , poderia ser o pensamento que martelava suas cabeças. O homem negro, relativamente bem vestido, usava um chapéu de banda, terno escuro, calças compridas, meias e sapatos, como se estivesse vindo de uma solenidade. Contudo, diferentemente dos outros homens, ele não usava gravata. Nas mãos um volume de tecido que não permite uma adequada identificação, mas que cobre um guarda-chuva de ponta. Apresentava uma postura elegante que, apesar de comprimido entre um dos intelectuais e a mulher, não ficava muito distante da pose dos demais homens presentes. A mulher, por sua vez, parecia mais incomodada com a situação. Única entre tantos homens e em um momento em que os passos femininos eram duramente vigiados, cabia ter cuidado consigo própria. Enquanto o homem negro aparece de cabeça erguida, ela se mostra com um olhar triste e oprimido. Mesmo carregando no colo um objeto que parece uma panela, sobre um tecido não identificado, sua vestimenta também sugere que ela teria saído de alguma atividade formal, pois usava um vestido que lhe cobria a maior parte do corpo. Além disso, também possui sapatos. No entanto, são justamente estes que revelam seu maior

desconforto. Ela simplesmente retira os sapatos como quem precisa aliviar os pés. Estaria ela, assim, sentada com o companheiro no banco da praça, quando foram abordados pelos intelectuais? A explicação sobre o que aconteceu naquele dia corresponde a uma história que ficou no passado e reservada apenas à experiência dos que a vivenciaram. Contudo, simbolicamente, a imagem reflete a relação entre os “nossos intelectuais e os chefes de mandinga”, pois se, por um lado, suas práticas seriam tão distintas entre si quanto a identidade racial dos presentes na fotografia, por outro, a aproximação entre eles, mesmo sem uma intimidade maior, refletia o compromisso com um grupo racial marginalizado e perseguido em suas práticas culturais. A fotografia é bastante significativa nesse sentido.

### 13. “Nossos intelectuais e os chefes de mandinga”<sup>294</sup>



Fonte: Nunes *et all*, *Dalcídio Jurandir*, p. 8.

Após discutir a questão do negro e da identidade racial nos romances de Dalcídio Jurandir, seria de se esperar que a mesma reflexão sobre identidade negra

---

<sup>294</sup> Dalcídio é o segundo, em pé, da esquerda para a direita. O contexto da fotografia não é conhecido, e nem o nome destes amigos de Dalcídio, mas, cabe dizer que não se trata de Bruno de Menezes, Nunes Pereira e nem Levihall.

e racismo fosse apreciada nas obras dos outros intelectuais negros assinantes do manifesto. Em especial nos trabalhos de Nunes Pereira e de Bruno de Menezes. Contudo, de modo bem diferente de Dalcídio, estes intelectuais apresentaram outra forma de refletir sobre suas próprias identidades. Ao invés de tratar apenas de suas experiências pessoais, eles pensaram sobre suas vivências estudando ou se envolvendo com temáticas da história e da cultura negras. Juntamente com Dalcídio Jurandir, serão Bruno de Menezes e Nunes Pereira os intelectuais negros que conseguiriam conquistar espaço em meio à produção intelectual regional ou nacional predominantemente feita por brancos.



## Os intelectuais vão a campo: a pesquisa e a participação nortista nos congressos nacionais

*A maioria dos intelectuais brasileiros está de casaca, olhando para o mar, voltados de costas para o Brasil.*

Nunes Pereira<sup>295</sup>

O ano de 1937, referência das discussões nacionais relacionadas à contribuição negra à identidade do Brasil (particularmente devido à realização do II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia), será o aglutinador de outra forma de organização intelectual na Amazônia. Neste ano, conforme já vimos, a liberdade de culto no Pará seria suspensa e importantes lideranças religiosas ameaçadas de prisão. Em favor destas, saiu um grupo de intelectuais interessados tanto na garantia de liberdade constitucional para os afro-religiosos como na possibilidade de transformar suas práticas culturais em tema para seus estudos. A interação e integração dos intelectuais que se mobilizaram pela liberdade de culto entre 1937 e 1939 foram alimentadas pela partilha de algumas experiências em comum, vinculadas ao campo da literatura (modernismo), da política (comunismo) e pesquisa histórico-cultural (folclore). Além de suas trajetórias profissionais, havia situações e escolhas que os aproximavam numa sociabilidade engajada às questões sociais. Uma delas era a própria condição social e ambiente político em que vivia a maioria desses intelectuais. A outra, o interesse pelo estudo do folclore como um saber considerado científico no momento em que as práticas culturais negras pareciam estar desaparecendo frente às transformações conjunturais da sociedade.

Os dois congressos afro-brasileiros nordestinos, de 1934 e o de 1937, tiveram repercussão indireta em Belém. Em relação ao do Recife, o condicionamento da liberdade de culto aos estudos psiquiátricos inspiraria parte da

---

<sup>295</sup> Apud Selda Vale da Costa, *Labirintos do Saber: Nunes Pereira e as Culturas Amazônicas*, Tese de Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997, p. 388.

argumentação proposta por Bruno de Menezes em dezembro de 1937, por ocasião dos debates pela liberdade de culto no Pará.<sup>296</sup> Já em relação ao da Bahia, o que parece ter chamado mais atenção foi a apresentação de um estudo sobre a liberdade de culto inspirado na constituição brasileira. Essa perspectiva vai ser invocada tanto por Levihall como por outros defensores dessa liberdade.<sup>297</sup> No entanto, era o interesse pela pesquisa de alguns dos estudiosos presentes naqueles congressos que mais influenciariam a reflexão dos intelectuais paraenses. Em especial os argumentos de Arthur Ramos, Edison Carneiro e Gilberto Freyre faziam eco na militância paraense pela abertura dos terreiros.

A sintonia com os congressos de 1934 e 1937, e o interesse pela liberdade de culto, pareciam criar uma expectativa de participação de alguns intelectuais paraenses em um possível III Congresso Afro-brasileiro. Como poderiam sonhar em sediar em Belém o evento se a cidade seguia na contramão das tendências nacionais de valorização do negro? Foi na primeira fase dos debates pela liberdade de culto, em dezembro de 1937, que Bruno de Menezes comentou o absurdo de estar ocorrendo o episódio de repressão religiosa no Pará. O comentário se baseava no fato de Pernambuco, que ganhara fama por sua violência contra os terreiros, passara a reconhecer oficialmente a legitimidade das práticas afro-religiosas naquele estado. Além disso, o momento também era especial porque “a elite mental do país se movimenta para a realização do Terceiro Congresso Afro-Brasileiro – justa e comovente homenagem ao negro, e aos seus costumes, que tanto influenciaram os nossos costumes [...]”<sup>298</sup>

De qualquer modo, alguns dos intelectuais que se mantiveram interessados não deixaram de desenvolver estudos sobre o tema na perspectiva de apresentá-los em um evento futuro. Veremos, mais à frente, que alguns deles encontraram espaço não apenas no I Congresso Brasileiro de Folclore, em 1951, mas também do I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, sucessor crítico dos dois congressos afro-brasileiros já realizados. Este capítulo visa apresentar as trajetórias de alguns dos signatários do manifesto de 1938 e suas respectivas relações com o ambiente nacional de estudos e militância do negro.

---

<sup>296</sup> B. [Bruno de Menezes], “Batuques e candomblés”.

<sup>297</sup> Levi Hall de Moura, “‘HABEAS-CORPUS’ para os ‘pais dos Santos’”, *A Vanguarda*, 17 de janeiro de 1939, p. 6.

<sup>298</sup> B. [Bruno de Menezes], “Batuques e candomblés”, *Folha do Norte*, 19 de dezembro de 1937, p. 7.

Primeiramente discutiremos as principais características dos congressos afros visando entender sua repercussão no Pará. A figura de Nunes Pereira preenche a segunda parte deste capítulo, considerando sua participação no congresso de 1950 e seu maior trânsito entre os intelectuais nacionais. Em seguida serão abordadas as atividades intelectuais de Bruno de Menezes e Levihall, por inserirem a temática da história e da cultura negras em seus trabalhos de pesquisa e literários. A ênfase maior será dada à trajetória de Nunes Pereira, visto que Bruno de Menezes, apesar de ter sido, ao lado de Levihall, um dos mais atuantes na defesa da liberdade de culto, participou de poucos eventos nacionais no período cobertos por esta pesquisa.

### **A batalha dos congressos: Afro-brasileiro ou Negro Brasileiro?**

Os dois congressos afro-brasileiros ocorreram no Nordeste, na década de 1930. O primeiro em Recife (1934), organizado por Gilberto Freyre, e o segundo em Salvador (1937), tendo à frente Edison Carneiro. Tinham como principais objetivos, segundo Beatriz Góis Dantas, a busca da África, ou do que poderia ser entendido como continuidades ou sobrevivências africanas no Brasil através de um inventário de traços ou evidências de uma suposta autenticidade cultural. Além disso, ainda primavam pela participação popular, não apenas como “objeto” dos estudos apresentados nos congressos, mas com a presença física dos mesmos entre os próprios congressistas.<sup>299</sup> Na verdade, a perspectiva de participação popular no evento de Recife fora mais um discurso, por parte de Freyre, do que uma realidade.

Jorge Amado, participante do congresso baiano, considerou que no congresso recifense “a participação direta do povo negro quase não existiu”, pois havia se restringido “à festa oferecida aos congressistas por pai Adão em seu xangô”. Bem diferente teria sido a experiência baiana, onde ao lado de importantes intelectuais como “Donald Pierson, Arthur Ramos, de Édison e do maestro Camargo Guarnieri”, estariam “a iyaxorixá Aninha e o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, na

---

<sup>299</sup> Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 192-3.

época uma espécie de Papa das religiões de origem africana”. No testemunho empolgado de Jorge Amado:

Os grandes candomblés da Bahia, das diversas nações, festejaram o evento, o peji de Yemanjá, no Axé Opô Afonjá, foi inaugurado durante o Congresso. Aninha me levou a ver o orixá, suspendeu o candeeiro sobre as comidas do santo nas gamelas de barro, abriu a cortina, do outro lado estava Yemanjá: uma nascente de água.

O Congresso da Bahia significou um passo adiante nos estudos sobre o negro brasileiro, foi tarefa dos intelectuais e do povo. A presença da África não se reduziu a tema para o estudo de eruditos, foi passo de dança, cantiga ritual, depoimento vivo. Coube-me a honra de saudar, em nome dos congressistas, mãe Aninha e pai Martiniano, eles eram a origem e o futuro.<sup>300</sup>

Além da diferença apontada, talvez com certo exagero, por Jorge Amado, outra já poderia ser observada nas considerações de seus organizadores a respeito de quem teria sido o pioneiro nos estudos raciais brasileiros. No congresso baiano, se reconhecia Nina Rodrigues como precursor dos estudos sobre o negro no Brasil, no pernambucano, Freyre atribuía a si mesmo esse papel.<sup>301</sup> Contudo, foi em torno da questão da participação popular, ou negra, nos dois congressos que a polêmica entre seus respectivos organizadores se acentuou.

Por ocasião da realização do segundo congresso, em Salvador, Gilberto Freyre declarou que o evento teria perdido seu caráter acadêmico. Além disso, o congresso viria a “ter todos os defeitos das coisas improvisadas [...] que só estejam preocupados com o lado pitoresco e mais artístico do assunto: as rodas de capoeira e de samba, os toques de candomblé, etc [...]”.<sup>302</sup>

Edison Carneiro rebateria Freyre com duras críticas ao formato do congresso de Recife. Como uma das características do congresso da Bahia era levar os intelectuais aos espaços dos terreiros e incentivar a participação das lideranças negras, Carneiro ironizava a proposta do primeiro congresso, que teria feito justamente o contrário. Em Recife, a cultura negra seria apenas exposta no

<sup>300</sup> Amado, *Navegação de cabotagem*, p. 198.

<sup>301</sup> Dantas, *Vovó Nagô*.

<sup>302</sup> Idem. Júlio Braga também discute a polêmica entre Freyre e Carneiro em seu estudo sobre o candomblé baiano. Cf. Júlio Braga, *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 1995, pp.68-103.

palco, sem a ida dos congressistas aos lugares em que ela se fazia concretamente, nem a presença de produtores da cultura negra no pódio do próprio congresso.<sup>303</sup>

Para o estudioso baiano:

O congresso do Recife, levando os babalorixás, com sua música, para o palco do Santa Isabel, pôs em xeque a pureza dos ritos africanos. O Congresso da Bahia não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas do negro, foi no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas rodas de samba e de capoeira.<sup>304</sup>

Na prática, Carneiro deixava de contar que, pela primeira vez, os cânticos litúrgicos do candomblé chegaram a ser divulgados numa profana estação de rádio, como parte da programação do congresso, tornando-se um extraordinário acontecimento de legitimação social da religião afro. No debate entre Freyre e Carneiro não cabia tal informação, que poderia ser mal interpretada enquanto folclorização de uma cultura popular “genuína”. O argumento mais forte em favor do congresso baiano foi a presença do babalorixá Martiniano Eliseu do Bonfim como presidente de honra do evento, além de ter feito uma comunicação (se dizia “tese” na época) sobre “Os ministros de Xangô” do terreiro Axé do Opô Afonjá. Destaque-se, ainda, mãe Aninha, ialorixá desse mesmo terreiro, como autora de uma comunicação sobre culinária de santo, “Notas sobre comestíveis africanos”. Isso significava que havia uma diferença fundamental entre os dois congressos afro-brasileiros, pois no da Bahia o negro não participaria apenas como “objeto de estudo”, mas como produtor de conhecimento “culto”.<sup>305</sup>

A polêmica sobre o lugar do negro em eventos acadêmicos teria seu ápice por ocasião do I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, no Rio de Janeiro. Desde seu anúncio, na verdade, já havia um esforço de diferenciação entre o que pretendia Abdias do Nascimento, o principal idealizador do evento, e o que havia ocorrido nos congressos anteriores. Não há dúvida que Abdias desejava aprofundar a participação negra experimentada no congresso baiano. Meses antes de sua

<sup>303</sup> Edison Carneiro, *Ursa maior*, Salvador, UFBA/Centro de Estudos Afro-Orientais, 1980, p. 14.

<sup>304</sup> Abdias do Nascimento (org.), *O Negro revoltado*, 2. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, pp. 91-4.

<sup>305</sup> Sabe-se que Edison Carneiro foi o “redator” final da comunicação de Aninha, mas a matéria prima, o conhecimento e a aprovação final foi dela, que seria, no mínimo, rigorosamente, co-autora. Lisa Earl Castilho, *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 2009, pp. 45-113.

realização, a caracterização do evento e de seus objetivos já havia sido discutida através da Conferência do Negro Brasileiro, realizada no Rio de Janeiro entre 9 e 13 de maio de 1949. Na justificativa para a realização do Congresso do Negro Brasileiro, se incluía o reconhecimento da “necessidade de se continuarem os estudos sobre os brasileiros de ascendência africana, sobre as vicissitudes dos seus antepassados, sobre as suas perspectivas de futuro.”<sup>306</sup> A questão dos estudos sobre o negro brasileiro não era uma proposta diferente do que se havia pretendido com o I e o II Congresso Afro-brasileiro. A diferença estava na ênfase dada ao que estudar (a desigualdade racial) e a superação dela por meio do protagonismo do próprio negro. Senão vejamos:

O certame não tem ligações – senão muito remotas – com os Congressos Afro-Brasileiros do Recife (1934) e da Bahia (1939)[sic]. Esses congressos foram, em certo sentido, acadêmicos – mais ou menos distantes da cooperação e da participação popular. O Congresso de 1950 reconhece a existência de uma população de cor no país, consciente da sua importância como fator do progresso nacional, e tenta, por um lado, suprir as deficiências de estudo do passado da gente negra e, por outro encontrar modos e maneiras de prover ao bem estar social dos treze milhões de negros e mulatos do Brasil. Assim, o Congresso realizará dois objetivos – um passivo e outro ativo, um acadêmico e outro popular, um técnico e outro prático.<sup>307</sup>

A proposta se diferenciava dos congressos anteriores por compreender o negro, de maneira mais radical, na condição de sujeito ativo na construção e na participação do evento e não apenas como objeto de investigação ou apreciação cultural. Mais especificamente, emergia aqui, com força, o negro politizado, militante. Tratava-se da década de 1950, momento em que o movimento negro se reorganizava após o Estado Novo, quando foram, junto com os outros movimentos sociais, desmobilizados ou duramente reprimidos.<sup>308</sup> É assim que as dualidades citadas por Abdias (passivo/ativo, acadêmico/popular e técnico/prático) passam a fazer sentido na avaliação dos congressos anteriores. O Congresso do Negro

---

<sup>306</sup> “1º Congresso Negro Brasileiro”, *Quilombo*, fevereiro de 1950, p. 3.

<sup>307</sup> *Idem*.

<sup>308</sup> Petrônio Domingues, “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos”, *Tempo*, vol. 12, nº 23 (2007), pp. 107-11.

deveria ter uma conotação política em que a presença e a participação negra no importante congresso fosse considerado em primeiro plano.

Entre os dias 26 de agosto e 4 de setembro de 1950, enfim, pôde se reunir o I Congresso do Negro Brasileiro. Os dias do encontro foram repletos de exposições de “teses, indicações, depoimentos e contribuições diversas”. Contudo, dessa vez, segundo Abdias do Nascimento, avaliando o evento em 1967, o negro teve participação central: “dialogando com pessoas de quaisquer origens raciais e pertencentes a classes sociais as mais diversas, ele firmou seus princípios, sua tática e estratégia, recusou a tutela ideológica.”<sup>309</sup> Com tal consideração, seria possível deduzir que a proposta inicial da conferência de preparação do importante congresso teria conseguido vitória plena. Contudo, tratava-se de uma interpretação apaixonada de quem havia sido o principal responsável pelo evento. Nem tudo foram flores. Os efeitos políticos do I Congresso do Negro Brasileiro foram bem maiores do que se poderia prever. O esforço em juntar academia e militância, o “técnico e o prático”, como diria Abdias, teria seu preço. Ao final da reunião, houve um radical rompimento na relação entre o intelectual estudioso do negro e o negro intelectual e militante. A questão girou em torno da apresentação da declaração final do congresso. Conforme Abdias:

Duas correntes mais significativas sobressaíram: de um lado, a maioria, constituída do povo negro, pessoas destituídas de títulos acadêmicos ou honoríficos; e, de outro, os que se auto-intitulavam ‘homens de ciência’. A camada popular e o grupo dos ‘cientistas’, ao final do Congresso, se chocaram violentamente. Foi quando estes últimos tentaram, após a assembléia haver aprovado a “Declaração final do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro”, fazer aprovar uma outra “Declaração”, esta assinada somente pelos ‘cientistas’. Ocorria que, não se deixando manipular pelos que se julgavam autoridades no assunto, a camada popular impediu aos ‘cientistas’, naquele ato de recusa à sua “Declaração”, que os resultados do Congresso fossem por eles domesticados e desvirtuados. O povo negro venceu a sutileza daquele tipo de *intelligentzia*, alienada de seus problemas.<sup>310</sup>

A “declaração dos cientistas” foi uma iniciativa de Carlos Galvão Krebs, historiador representante do Rio Grande do Sul, mas logo apoiada por outros

<sup>309</sup> Nascimento (org.), *O Negro revoltado*, p. 59.

<sup>310</sup> Idem, pp. 59-60.

intelectuais presentes: Edison Carneiro, identificado como historiador e etnólogo; Guerreiro Ramos, sociólogo; L. A. Costa Pinto, sociólogo; Darcy Ribeiro, etnólogo; Walfrido Moraes, historiador; Joaquim Ribeiro, historiador e folclorista; Amaury Porto de Oliveira, ensaísta; e o padre Pedro Schoonakker, lingüista.<sup>311</sup> O posicionamento dos intelectuais se respaldava no contexto internacional em que viviam. Ainda pairava o clima do final da II Guerra e a lembrança da recente tragédia promovida pelo racismo arianista de Hitler. Por isso, com base nas orientações da UNESCO, os intelectuais se prontificaram a negar a existência da raça como categoria natural, visando evitar respaldo aos episódios bélicos recentemente encerrados.<sup>312</sup>

A declaração foi elaborada em três tópicos. No primeiro, a ênfase era a negação da existência de desigualdade entre as raças sob qualquer aspecto (físico, intelectual ou emotivo); o segundo, inspirado em reflexões culturalistas, negava o determinismo racial inspirado em “caracteres físicos, intelectuais e morais”; e no último, argumentava-se que apenas a ciência deveria ser parâmetro para a intervenção social e citava o exemplo do racismo político alemão no contexto da II Guerra e suas consequências.

Foi o segundo tópico que parece ter sido determinante para o conflito com os congressistas negros. Nele os cientistas consideravam que o negro brasileiro, “embora ainda conserve reminiscências africanas em certas atitudes sociais, já constituiu um ser fundamentalmente brasileiro, parte da cultura nacional do Brasil”. Tanto que, “provavelmente encontraria sérias dificuldades para se adaptar novamente à vida na África”. Por esse motivo:

os abaixo-assinados não se sentem solidários, nem comprometidos, com qualquer teoria que faça tábua rasa do ambiente físico, das condições econômicas e sociais, das instituições políticas, das situações históricas e de outras contingências da vida em sociedade, para ressaltar apenas o aspecto racial, cientificamente falho, inseguro e perigoso, na apreciação dos fenômenos de nosso tempo.<sup>313</sup>

A declaração dos estudiosos caiu como uma bomba nos objetivos políticos dos congressistas negros. Ao negar a possibilidade de ações políticas em

---

<sup>311</sup> “Declaração dos ‘cientistas’”, in Nascimento (org.), *O negro revoltado*, pp. 399-400.

<sup>312</sup> Idem.

<sup>313</sup> Idem.



nome da raça, os cientistas acabavam negando, de modo indireto, a existência do próprio racismo no processo histórico-cultural brasileiro. Segundo Antônio Sérgio Guimarães, o racismo somente pode ser compreendido a partir da existência da categoria de raça. Sem a noção de raça, mesmo com um sentido cultural, como se poderia combater o racismo?<sup>314</sup> Era o que faziam os estudiosos presentes ao congresso de Abdias. A negação da categoria de raça se chocava com as intenções políticas dos congressistas negros delineadas já na abertura da declaração oficial do congresso, que condenava as consequências sociais do racismo no Brasil:

O abandono a que foi relegada depois da abolição e a estrutura econômica e social do país são as causas principais das atuais dificuldades da camada de cor da nossa população. [...] Desta maneira, considera este Congresso necessários, a fim de remediar tal situação, o desenvolvimento do espírito associativo da gente de cor, a ampliação da facilidade de instrução e de educação técnica, profissional e artística, a proteção à saúde do povo, e, em geral, a garantia de oportunidades iguais para todos na base da aptidão e da capacidade de cada qual.<sup>315</sup>

O posicionamento dos militantes negros era de que o congresso representasse um instrumento de luta contra as injustiças sociais no Brasil oriundas da escravidão que, por sua vez, teria gerado o racismo. Longe de apenas querer “estudar” o negro, era necessário que se conquistassem vitórias concretas a partir da compreensão do congresso como mecanismo de luta anti-racista. Objetivos distintos, então, se delinearão entre os diferentes congressistas. Entre os chamados cientistas, estavam conhecidos articuladores dos estudos sobre o negro no Brasil. A explicação da adesão de gente como Edison Carneiro ao manifesto dos cientistas seriam os diferentes contextos dos dois congressos afros e o congresso do negro. Os dois primeiros foram realizados na década de 30, quando os estudos sobre o negro acabavam de saltar do enfoque biológico para o cultural, e o congresso do negro, na década de 50, em pleno ressurgimento da militância negra, após o fim do Estado Novo.

---

<sup>314</sup> Guimarães, *Racismo e anti-racismo no Brasil*, PP. 11-13.

<sup>315</sup> “Declaração final do I Congresso do Negro Brasileiro” in Nascimento (org.), *O negro revoltado*, pp. 401.

Segundo Guimarães, a postura do movimento negro nos anos 40 e 50 entrava em choque direto com o “consenso” da intelectualidade brasileira em relação às interpretações sociológicas e as perspectivas ideológicas voltadas para os estudos afro-brasileiros. Para os militantes negros, nacionalismo e identidade racial eram questões mutuamente relacionadas, que deviam se contrapor ao discurso da mestiçagem enquanto fundamento da nação.

No plano sociológico, o pensamento negro pressupunha a existência de uma formação racial, e não apenas de classe; no plano ideológico, uma identidade negra, e não apenas mestiça, ainda que tal identidade negra devesse ser o âmago de uma identidade nacional brasileira.<sup>316</sup>

De qualquer modo, no ano seguinte, ainda no Rio de Janeiro, um novo congresso seria convocado, e agora sob outra perspectiva. Não seria mais relacionado diretamente ao negro. O campo de estudo seria mais abrangente e, por que não, mais “seguro”. Tratava-se do I Congresso Brasileiro de Folclore. Nele, os “cientistas” poderiam ficar mais à vontade em relação aos seus estudos. Seus “objetos”, também de origem popular, pouca ameaça representariam e a proposta era conveniente aos discursos sobre uma nacionalidade inspirada no popular.

O I Congresso Brasileiro de Folclore, entre 22 e 31 de agosto de 1951, praticamente um ano após o I Congresso do Negro Brasileiro, foi preparado com bastante antecedência através de encontros que grupos de estudiosos do sudeste brasileiro vinham organizando desde o final da década de 1940.

As origens do Congresso de Folclore estavam em agosto de 1948, quando a Comissão Nacional de Folclore do IBCEC (Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura) organizou uma série de “semanas folclóricas” que dariam origem ao evento nacional. A primeira semana ocorreu no Rio de Janeiro, entre os dias 22 e 28 de agosto de 1948; a segunda, de 16 a 22 de agosto de 1949, em São Paulo; e a terceira, de 22 a 29 de agosto de 1950, em Porto Alegre. Nesta última, ocorrida paralelamente ao I Congresso do Negro Brasileiro, havia sido deliberado a realização de um congresso nacional voltado para o estudo do folclore brasileiro em

---

<sup>316</sup> Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, *Racismo e anti-racismo no Brasil*, 2. ed., São Paulo, Editora 34, 1999, p. 90.

seu conjunto. O evento foi presidido por Renato Almeida e coordenado por Edison Carneiro.<sup>317</sup>

Se na perspectiva de Abdias, citada acima, “o povo negro venceu a sutileza daquele tipo de *intelligentzia*”, por conseguir barrar a declaração paralela dos cientistas, por outro lado o embate revelou o grave problema da ausência de integração do negro no mundo intelectual brasileiro. Historicamente, segundo Guimarães, o processo de integração dos afro-descendentes no Brasil teria ocorrido através do “embranquecimento”. Tal mecanismo consistiria na assimilação e absorção sistemática de indivíduos negros, sobretudo intelectuais, pelas elites nacionais. O processo de embranquecimento

significou uma escalada, da extrema pobreza e subordinação baseada no preconceito de cor e na origem escrava, em direção ao domínio de classe e cultura das elites brasileiras predominantemente brancas. Foi geralmente empreendido com intenso esforço pessoal, inteligência e o aproveitamento judicioso das oportunidades para o progresso social e econômico. Tais oportunidades derivavam do fato de que a aceitação social no mundo branco dominante era mais fácil para mulatos e “pessoas de cor” mais claras do que era para os negros.<sup>318</sup>

Se a princípio tal “embranquecimento” exigiria do negro a negação de valores culturais que pudessem ser considerados como práticas “inferiores” ou “atrasadas”, Guimarães chama a atenção para o fato de que artistas e intelectuais considerados embranquecidos foram, em grande parte, “responsáveis pela introdução na cultura brasileira de valores estéticos e de idéias híbridas e mestiças”, interferindo mesmo na organização cultural nacional.<sup>319</sup>

Este pode ter sido o caso de dois intelectuais negros da Amazônia, Nunes Pereira e Bruno de Menezes, que de modo distinto participaram dos congressos do negro e de folclore, nos anos 50. Ambos apresentaram trabalhos voltados para a

---

<sup>317</sup> *Semana Folclórica – 22 à 28 de agosto de 1948*, Rio de Janeiro, Comissão Nacional de Folclore do IBCEC (Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura), 1948; *II Semana Nacional do Folclore – 16 à 22 de agosto de 1949*, São Paulo, Comissão Nacional de Folclore do IBCEC, 1949; *III Semana Nacional de Folclore – 22 a 29 de agosto de 1950*, Porto Alegre, Comissão Nacional de Folclore do IBCEC, 1950.

<sup>318</sup> Antônio Sérgio A. Guimarães, *Preconceito racial: modos, temas e tempos*, São Paulo, Cortez, 2008, pp. 79-80.

<sup>319</sup> *Idem*, pp. 80-1.

presença negra na região. Longe de construir uma auto identidade como negros, os intelectuais paraenses pareciam ter mais interesse em conquistar reconhecimento como estudiosos do negro. O negro era o outro.

A trajetória de Nunes Pereira é bastante significativa neste sentido. Sendo negro, era como tal reconhecido e como tal se apresentava muitas vezes, mas claramente se sentia mais confortável na categoria dos mestiços. Ele foi o intelectual do Norte que mais conseguiu transitar nos diversos espaços nacionais de produção de saber. Esteve presente tanto no I Congresso Negro Brasileiro quanto no I Congresso Brasileiro de Folclore. É significativo que Nunes não tivesse assinado o manifesto dos estudiosos no congresso de Abdias, mas não o fez porque se identificasse como negro, e muito menos como militante negro. Era um personalidade mais complexo.

### **Nunes Pereira: o filho da Casa das Minas**

Manuel Nunes Pereira nasceu em São Luís, em 26 de junho de 1892 e faleceu no Rio de Janeiro, em 26 de fevereiro de 1985, aos 92 anos (fig. 14). Nos primeiros anos de implantação da República, a família de Nunes se mudou para Belém, atraídos pela promessa de enriquecimento com o chamado *ouro negro*, referência à borracha em formato de bolas, prontas para serem vendidas. Seus primeiros anos de estudo foram feitos no Rio de Janeiro (Petrópolis), de onde voltou para Belém apenas com 13 anos. Terminou seus estudos no colégio Paes de Carvalho e ainda jovem viajou para o Amazonas visando trabalhar como veterinário. Residiu em Manaus, mas transitava regularmente por Belém e Rio de Janeiro, onde posteriormente fixaria residência. Nunes Pereira acabou perdendo o afeto por sua terra natal, segundo Selda Costa, pois lá ia só de passagem, ou para cumprir suas obrigações religiosas com a Casa das Minas, o famoso terreiro jeje de Vodun.<sup>320</sup> Um

---

<sup>320</sup> Em uma de suas polêmicas ironias sobre a terra natal, Pereira dizia “Disse Gregório de Matos / com base em múltiplos fatos / e força do seu saber, / (por louvação ou ironia?) / que a sua velha Bahia / tem dois **ff** no seu ser:/ o **furtar** e o **foder**. / E eu digo que o Maranhão / (discorde quem não o crer) / tem dois **mm** no seu ser: / o **mentir** e o **maldizer**.” Apud Selda Vale da Costa, *Labirintos do saber: Nunes Pereira e as culturas amazônicas*, Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 1997, pp. 25, 31 e 310.

interessante depoimento sobre ele foi dado pelo amazonense Ulysses Bittencourt por ocasião de sua morte. Segundo o amigo:

Nascido no Maranhão, cedo ele [Nunes] viajou para o Amazonas e ao nosso Estado passou a dedicar quase todo o resto de sua produtiva e longa vida de intelectual, antropólogo, etnólogo e biólogo, partindo da Veterinária. Com seu jeitão boêmio, bom bebedor que foi até findar-se aos 92 anos, Manoel Nunes Pereira, na realidade, era um estudioso metódico, um pesquisador obstinado e pertinaz. Tendo abandonado o curso de Direito, a partir daí tornou-se autodidata. Além do português, do tupi-guarani, nheengatu, dominava o inglês, o francês, o alemão e o italiano. Mantinha intercâmbio verbal ou por correspondência com os mais importantes nomes da cultura brasileira e estrangeira. *Foi a síntese perfeita do homem brasileiro: branco, preto e índio.* [...]. Daí ser recebido em todos os ambientes com alegria. Para exemplificar: esteve em várias tribos afastadas da “sivilização” (como ele chamava), sendo logo acolhido como sábio pajé e chamado pelos naturais de “saracura branca”. Conviveu por longos períodos com os silvícolas, alimentando-se e procedendo como um deles, o que lhe valeu um enorme repertório engraçadíssimo de episódios e de anotações de raro valor científico, aproveitadas em seus trabalhos.<sup>321</sup> (grifos meus)

No depoimento de Bittencourt, aparecem as características raciais de Nunes descritas com certa comicidade. Apesar de visivelmente mulato, os cabelos brancos, aparecidos ainda na juventude, e sua paixão por estudar e estar entre os índios da Amazônia o tornava uma pessoa diferente. A diversidade de referências, inclusive, permitia que ele pudesse transitar entre as três identidades raciais, ou na mistura delas. Em seu depoimento por ocasião da posse na Academia Maranhense de Letras, em 1976, Nunes assumia claramente o papel de mestiço citado pelo amigo amazonense.

[...] descendo das chamadas três raças tristes, na expressão de Olavo Bilac. [...] nas minhas artérias circula, de modo intenso, o sangue da gente timbira. [...] completamente miscigenado, com cabelo de português, cara de índio e a pele mulata que herdei de minha mãe [...]; do lado materno circulam nas minhas veias elementos negros; do lado do meu pai, que

---

<sup>321</sup> Ulysses Bittencourt, “A partida do velho amigo”, in *Patiguá*, Rio de Janeiro, Copy & Arte, 1993, pp. 114-5.

era português, biologicamente português de sangue puro, o elemento europeu; o sangue indígena é também do lado de minha mãe. Esses caracteres somáticos que se observam no meu rosto, por exemplo a largura entre meu lábio superior e a base do meu nariz, são uma característica somática do índio. Eu devo ter gotas de sangue timbira, de modo que na exaltação do índio o que faço é a exaltação do sangue que tenho.<sup>322</sup>

Era na chave da mestiçagem que Nunes Pereira costumava tratar de sua identidade racial. Tal como Dalcídio Jurandir, ele também teve pai branco e mãe negra. Contudo, sua afinidade com o mundo indígena o levaria a tratar do assunto, paralelamente aos estudos sobre o negro, ao longo de toda sua existência. O início de sua produção científica, aliás, se deu com a temática indígena.<sup>323</sup> O engajamento com os outros intelectuais paraenses por ocasião da mobilização pela liberdade de culto de 38, no entanto, parece lhe ter despertado o interesse de registrar o conhecimento sobre sua própria experiência afro-religiosa. Oriundo do Maranhão, onde havia nascido e transitado no mundo dos terreiros, acabou revelando-se exímio conhecedor das tradições da Casa das Minas.<sup>324</sup> No auge da mobilização intelectual em Belém, entre 1939 e 1943, desenvolveu várias pesquisas relacionadas ao culto dos voduns em São Luís, mas considerando também sua expansão para Belém, Manaus e Porto Velho.<sup>325</sup>

Em 1947, com a ajuda de Arthur Ramos, Nunes Pereira publicou o trabalho intitulado *Casa das Minas* pela Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. O livro tinha apenas 65 páginas, mas lhe garantiu o diálogo com os principais estudiosos dos cultos afro-brasileiros, Artur Ramos, Pierre Verger, Edison Carneiro, Roger Bastide, Alfred Métraux e Melville Herskovits. Dividido em seis capítulos, o livro, na definição do próprio autor, consiste em um depoimento, mais do que um estudo detalhado, sobre aquela casa religiosa. O autor apresenta a dona da casa, mãe Andresa, e outros religiosos; descreve o espaço físico e as principais

<sup>322</sup> Discurso de posse na Academia Maranhense de Letras, em 1976. apud Selda Costa p. 19-20

<sup>323</sup> Entre seus trabalhos sobre a questão indígena se destaca *Moronguetá*, mas além dele o autor ainda produziu cinco publicações: *Baía e suas experiências* (1940); *Ensaio de etnologia amazônica* (1940); *Curt Nimendaju (síntese de uma vida e de uma obra)* (1946), *Os índios Maué* (1954); e *Panorama da alimentação indígena* (1964). In Nunes Pereira, *Moronguetá: um Decameron indígena*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

<sup>324</sup> Costa, *Labirintos do Saber*, p. 309.

<sup>325</sup> Idem, p. 311.

festas; apresenta a família dos voduns; comenta alguns rituais; e finaliza com um texto do amigo Geraldo Pinheiro sobre a presença mina e nagô no Amazonas.<sup>326</sup>

#### 14. Nunes Pereira em 1939



Fonte: Benedito Nunes, Ruy Pereira, e Soraia Reolon Pereira (orgs.). *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*, Belém, Secult, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2006, p. 146.

---

<sup>326</sup> Nunes Pereira, *Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*, 2a ed., Petrópolis, Vozes, 1979. Selda Costa comenta que a pressa de Nunes Pereira em publicar seu livro estava no receio de que outro estudo lhe tirasse a primazia da pesquisa. Tratava-se de Otávio Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil*. A tese, orientada por Melville Herskovits, foi finalizada em 1948. Costa, *Labirintos do saber*, p. 312.

Posteriormente, em 1979, o livro receberia uma nova edição pela editora Vozes, consideravelmente revista e ampliada. Contudo, a revisão significou apenas o acréscimo de notas, pois o texto publicado na nova edição era o mesmo da primeira. Na versão final, o livro passaria a ter 311 páginas devido a esse extenso conjunto de notas complementares que compõe a segunda parte do trabalho.<sup>327</sup>

Para escrever *A Casa das Minas*, Nunes Pereira tirou vantagem de sua relação com o referido centro religioso. Ele era filho de uma das integrantes, Felicidade Nunes Pereira, que facilitaria seu acesso e convivência no espaço sagrado do terreiro. Ela, que possuía responsabilidade religiosa na casa, influenciaria profundamente a formação do filho. Em entrevista ao jornal *O Globo*, Nunes apresentou mais detalhes sobre seu vínculo familiar e religioso:

Minha ligação com a Casa das Minas, vem do fato de minha mãe ter sido iniciada no culto vudu, ela era uma *noviche*, uma sacerdotisa ou, como se diz na umbanda, uma filha de santo. Na minha obra lá está o nome dela - Felicidade Nunes Pereira - e isto também consta no filme. O santo de minha mãe, seu vudu, é *Poli Bogi*, que juntamente com Zanadone são as figuras mais representativas do panteon *minajêgê*. Zanadone, no entanto, já não baixa mais no terreiro, senão episodicamente, e quando o faz é uma divindade violenta.<sup>328</sup>

Apesar da mãe biológica estar vinculada à Casa das Minas, Nunes Pereira também tinha ali ligação com outra pessoa: a liderança do terreiro que melhor conheceu, mãe Andresa Maria, a *nochê* (sacerdotisa) do Tambor de Mina do Maranhão (fig. 15). Nunes informa que mãe Andresa teve “dois nomes africanos: o de *Rotopameraçulême*, que lhe coube depois de ser *feita*, e o de *Roionçama*, que os Voduns lhe davam anteriormente a essa iniciação”.<sup>329</sup> Andresa Maria de Sousa Ramos nasceu em Caxias, no Maranhão, em 1855, e faleceu na mesma cidade em 20 de abril de 1954, com 99 anos de idade. Dirigiu a Casa das Minas por cerca de 40 anos.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> Idem.

<sup>328</sup> “O culto vudu no Brasil: a visão de um documentário (Entrevista do Professor Nunes Pereira a Sérvulo Siqueira)”, *O Globo*, 25 de agosto de 1977.

<sup>329</sup> Nunes Pereira, “Caderno iconográfico”, in *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979, fig. 42.

<sup>330</sup> Sérgio Figueiredo Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, 3ª Ed., Rio de Janeiro, Pallas, 2009, p. 65.



### 15. Andresa, a mãe espiritual de Nunes Pereira



Fonte: Nunes Pereira, “Caderno iconográfico”, in *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979, fig. 42.

A admiração que Nunes Pereira tinha por mãe Andresa, além de aparecer nos depoimentos que constam em seu livro, também se revela pelo lugar em que ele inseriu a foto daquela senhora por ocasião da publicação da segunda edição de *A Casa das Minas*, em 1979. Na capa aparece mãe Andresa em uma pose bastante significativa e reveladora de sua forte personalidade. Sentada em uma cadeira de balanço de palha, a fumar um longo cachimbo, mãe Andresa parece ter sido surpreendida em uma situação cotidiana e informal. Atrás dela, três tambores descansam. Nunes Pereira identifica a fotografia como “o último retrato da ‘Dona da

Casa' (Andresa Maria)".<sup>331</sup> Somente a intimidade do autor com a aquela noçê, e com a casa, permitiria tal ocasião.

Contudo, a cena que mais evidencia a reverência de Nunes Pereira a mãe Andresa consta na capa de fundo do seu livro (fig. 16). Sob uma perspectiva fotográfica diferente, Nunes aparece de costas segurando o retrato de mãe Andresa comentado acima. Atrás da foto aparece parte do acervo bibliográfico dele. Entre seus livros é possível reconhecer alguns títulos: *Chaves da etnologia*, de Jean Guiart; *The Human Side of Animals*, do americano Royal Dixon; *Panorama da antropologia*, organizado pelo antropólogo americano Sol Tax e publicado no Brasil em 1966; *Introduction to Antropology*, de autor não reconhecido; e *O Negro na Civilização Brasileira*, de Arthur Ramos, entre outros que ainda não foi possível identificar.

Comentando a experiência com a Casa das Minas em sua infância, Nunes Pereira parece expressar o pensamento que poderia ter experimentado ao contemplar o retrato de mãe Andresa:

Entre quatro e seis anos, na minha meninice, passei vários meses nessa casa. Hoje em dia passo lá apenas algumas horas, toda vez que vou a São Luís, rodeado de velhinhas ou diante de mãe Andresa Maria, que não é uma africana pura, mas como descendente de Negros puros ainda conserva nas suas linhas físicas o vigor e a graça das mulheres do Continente Negro e a envolvente doçura dos velhos que nunca foram maus.

A Casa tem uma alma, naturalmente; nem todos a vêem, decerto, mas todos a pressentem. Essa alma deve ser semelhante à de Andresa Maria, porque toda casa se assemelha, em geral, aos seus donos. De uns reflete a harmonia, a serenidade, o asseio, a paz interior; de outros a desordem, a agitação, o desleixo, a luta. A Casa das Minas, a Casa de Andresa Maria ou a Casa de Mãe Andresa reflete a alma africana que a alma daquela velhinha, posta diante dos meus olhos, herdou e conservou, sem deformações, até a geração que aí está.<sup>332</sup>

Nunes demonstra uma reverência muito grande a mãe Andresa. Tanto que, depois que ela faleceu, sua atenção continuou voltada para a Casa das Minas.

---

<sup>331</sup> Idem.

<sup>332</sup> Pereira, *A Casa das Minas*, p. 21.

Aliás, seria o espaço religioso o único motivo que o levaria de volta ao Maranhão em muitas ocasiões. Até mesmo sua indicação para ocupar uma vaga, na década de 1970, na Academia Maranhense de Letras, não o seduzia tanto. De qualquer modo, apesar de Nunes Pereira já ter publicado outros livros, foi com *A casa das Minas* que ele conseguiu maior projeção no espaço nacional de estudos sobre a cultura negra. Seu “padrinho” nesse campo foi o antropólogo Arthur Ramos que, seduzido pela temática abordada por Nunes, não demorou em apoiar a publicação de sua obra através da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.

### 16. Mãe Andresa e a estante de Nunes



Fonte: Nunes Pereira, *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979, última capa.

A relação de Nunes Pereira com Arthur Ramos ficou registrada em cartas que trocaram no período de 1943 a 1948.<sup>333</sup> A iniciativa partiu do próprio Nunes que, no início de 1943, enviou para Arthur Ramos, tal como ele fazia com outros intelectuais, dois de seus trabalhos iniciais, o *Ensaio de etnologia amazônica*, publicado em 1940, e *Um naturalista brasileiro na Amazônia*, de 1942. Quando Arthur Ramos acusou o recebimento, em 26 de fevereiro, o diálogo estava instituído.

Infelizmente, algumas das cartas trocadas entre os dois estudiosos foram perdidas, mas as que existem permitem visualizar a relativa assiduidade de contato entre eles. Em 26 de junho de 1943, por exemplo, Nunes, em Manaus, confirmou ter enviado os originais de seu trabalho, *A Casa das Minas*, para a apreciação de Arthur Ramos. Sobre o espaço religioso, Nunes informava seu interlocutor de que se tratava de “um dos mais importantes redutos do espírito religioso do negro na Ilha de S. Luiz do Maranhão”. Na mesma carta, ele se compromete a encaminhar, em seguida, o texto que já havia escrito sobre os negros escravos da ilha do Marajó, que viria a apresentar depois no I Congresso do Negro Brasileiro, e o que já havia elaborado a respeito de Mãe Lú e Mãe Angélica, lideranças afro-religiosas pertencentes aos terreiros em Belém e Manaus, respectivamente.<sup>334</sup> Cabe lembrar que mãe Lú é a mesma Luiza Bulhões dos Santos, uma das cinco líderes de terreiro paraenses ameaçadas de prisão por consequência das portarias repressivas de Salvador Borborema. O texto citado por Nunes, sobre as duas mães, não aparece publicado em nenhuma de suas obras posteriores.

Por fim, Nunes apresenta seu real interesse em torno do envio do material (“Muito me envaideceria que o ilustre Prof. Arthur Ramos se interessasse por esses trabalhos e os divulgasse, se o merecerem, aí no sul”), e justifica sua iniciativa pelo fato de que “não há publicação científica e tampouco tantas editoras [por aqui], de modo que todos os estudiosos dos problemas da Amazônia estão votados [sic] a irremediável ineditismo”.<sup>335</sup>

O apelo de Nunes deu certo, pois no mês seguinte, em 19 de agosto de 1943, Nunes Pereira agradece a Arthur Ramos, via telegrama, por ter indicado seu

---

<sup>333</sup> Costa, *Labirintos do Saber*, p. 312; Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), *Arquivo Arthur Ramos*.

<sup>334</sup> Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 26/07/1943, BNRJ, *Arquivo Arthur Ramos*.

<sup>335</sup> Idem.

nome como sócio correspondente da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.<sup>336</sup> É que seu trabalho *Casa das Minas*, ainda em esboço, havia merecido leitura em uma das sessões daquela sociedade. Na ocasião, Arthur Ramos considerou que, com o trabalho de Nunes Pereira, “ficou evidenciada a existência, em São Luís do Maranhão, de um culto, bem complexo e organizado com nomes de voduns, práticas religiosas e rituais, indumentária, cânticos, etc. que documentam antigas sobrevivências daomeanas, ao lado de yorubás, naquele ponto do país.”<sup>337</sup>

No ano de 1943, Nunes Pereira apresentaria outros dados de sua trajetória de pesquisa na Amazônia. Em 18 de dezembro de 1943, em uma de suas cartas a Arthur Ramos, informava que tinha acabado “de regressar de uma longa viagem ao Rio Madeira, por onde andei as voltas com incumbência do Ministério da Agricultura e com os meus estudos indígenas”. Nessa missão, Nunes teria visitado, em Porto Velho (RO), o terreiro da maranhense mãe Esperança. Ela teria cerca de 30 anos de atuação no seu terreiro denominado Recreio de Manjar “(Iemanjá, à maneira de Esperança)”, e Nunes disse ter recolhido bastante material sobre suas atividades e a de um ogã chamado Timóteo, considerado muito popular naquela cidade. O autor da missiva aproveita para cobrar de Ramos sobre o seu pedido de publicação (“Que fez da Casa das Minas?”), e ainda pergunta: “A Sociedade de Antropologia e Etnologia não tem nenhuma publicação que me possa ser enviada?”. Entendendo que isso interessava a Arthur Ramos, também informava que havia recebido em Manaus, “com Angélica, – Mãe-de-terreiro – vários pontos em língua nagô que datilografei”. E continuando o jogo de sedução intelectual, finalizava dizendo que estava “procurando fazer anotações musicais desses pontos de Obá, Xangô, Exu, Ogum, Airá, Oxum-Marê, Oxossi”, para, em breve lhe mandar uma cópia.<sup>338</sup>

Atuando como uma espécie de missionário da etnologia, Nunes informa a Arthur Ramos, em 7 de junho de 1944, a criação do Instituto de Etnografia e Sociologia do Amazonas e a inclusão dele, Ramos, como um dos sócios correspondentes da instituição. Volta, inclusive, a solicitar que à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia – S.B.A.E., dirigida por Arthur Ramos, lhe

<sup>336</sup> Telegrama de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 19/08/1943, Fundação Biblioteca Nacional, *Arquivo Arthur Ramos*.

<sup>337</sup> Ramos, Arthur. *Introdução a Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: 1943, v.I, p. 395, Nota n. 1, Apud Costa, *Labirintos do Saber*, op. cit., p. 313.

<sup>338</sup> Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 18/12/1943, BNRJ, *Arquivo Arthur Ramos*.

envie algumas de suas publicações.<sup>339</sup> Quatro anos depois, já em Belém, seria Nunes Pereira o responsável por receber Charles Wagley e Eduardo Galvão, representantes do projeto UNESCO no Norte do Brasil, no recém inaugurado Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará.<sup>340</sup> O Instituto, com sede na biblioteca do Museu Goeldi, era dirigido na ocasião por José Coutinho de Oliveira, um dos apoiadores da liberdade de culto em 1937.<sup>341</sup>

A aproximação com o Museu Paraense Emílio Goeldi permitiu a Nunes Pereira tratar de mais um tema com Arthur Ramos. No acervo da instituição, Nunes havia deparado com uma grande coleção de material de origem africana que ainda estava por ser classificada. O acervo era composto por quase quinhentos objetos, como esculturas em madeira, tecidos em fibras naturais, peças em barro, búzios ou ferro. Haviam sido adquirido na Ilha da Madeira, no início do século XX, pelo coronel José Júlio de Andrade, político paraense que foi deputado estadual nas legislaturas de 1904-1907 e 1908-1911. Em 1933, José Júlio doou sua coleção para o interventor federal do estado do Pará, Magalhães Barata. Este encaminhou o material para o Museu Emílio Goeldi, dirigido por Carlos Oliveira, que, não dispondo na ocasião de nenhum especialista sobre o assunto, encaminhou o tombamento dos objetos. O material teria ficado guardado na reserva técnica de Antropologia até ser descoberto por Nunes Pereira.<sup>342</sup>

Por também não ser um especialista no assunto, Nunes Pereira informou Arthur Ramos, em julho de 1946, que iria solicitar ao então diretor do museu, Machado Coelho, que o convidasse para estudar o material.<sup>343</sup> No entanto, o pesquisador alagoano parece não ter ficado muito interessado pela proposta. Na última carta enviada para Arthur Ramos, em 10 de setembro de 1948, o tema da coleção etnográfica ainda estaria entre os assuntos tratados. Dessa vez, Nunes Pereira informou que o material seria exibido em uma sala própria:

Agora, com Machado Coelho, Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, estou tratando da inauguração de uma Sala, no

<sup>339</sup> Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 7/06/1944, BNRJ, *Arquivo Arthur Ramos*.

<sup>340</sup> “No Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará – recepção a dois renomados cientistas”, in *Folha do Norte*, 4 de setembro de 1948, p. 1.

<sup>341</sup> J. C. Oliveira, “Macumba”, *Folha do Norte Vespertina*, 20 de dezembro de 1937, p. 4.

<sup>342</sup> Napoleão Figueredo; Ivelise Rodrigues, *A Coleção Etnográfica Africana do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989, p. 13.

<sup>343</sup> Costa, *Labirintos do Saber*, op. cit., pp. 314-5.

referido Museu, em homenagem a NINA RODRIGUES, o que lhe será participado oficialmente. Naquela sala pretendemos exibir o material negro que o Museu tinha nos seus porões e tudo o que diz respeito ao Negro na Amazônia.<sup>344</sup>

O espaço de exposição receberia o nome de Nina Rodrigues, em homenagem ao mestre de Arthur Ramos. Frente ao desinteresse de Arthur Ramos, Nunes Pereira também parece ter desistido da empreitada, pois nada mais foi dito de sua parte posteriormente. Somente em 1949 a coleção etnográfica do museu Emílio Goeldi seria classificada pelo pesquisador Peter Paul Hilbert. Segundo Napoleão Figueiredo e Ivelise Rodrigues:

A Coleção Etnográfica Africana do Museu Paraense Emílio Goeldi é constituída por 490 peças, recolhidas nas regiões das atuais Repúblicas da Guiné Bissau, República Democrática do Sudão, República do Zaire, República do Zimbabue, República Gabonesa, República Popular do Congo. A coleta dessas peças foi feita no período de 1887 a 1904, não se sabendo o nome do coletor.<sup>345</sup>

Além de tratar da coleção etnográfica africana, Nunes Pereira voltava a solicitar trabalhos publicados pela S.B.A.E. e informava ter regressado “de uma demorada viagem ao arquipélago de Marajó, tendo ali recolhido dados magníficos para continuação dos meus trabalhos sobre Negros na Amazônia”.<sup>346</sup> Uma fatalidade, contudo, afastaria os dois cientistas. Arthur Ramos morreria em 31 de outubro de 1949, de edema pulmonar, quando assumia o cargo de chefe do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO.<sup>347</sup> Nunes Pereira continuaria sua trajetória de pesquisador autodidata e, com a atenção voltada para o estudo do negro na Amazônia viria a ser um dos primeiros nortistas a participar, conforme mencionado, de dois importantes congressos nacionais: o do Negro Brasileiro, em 1950 e o do Folclore, em 1951. Nesse último evento participou ao lado de outros

---

<sup>344</sup> Cartão de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 10/09/1948, Fundação Biblioteca Nacional, *Arquivo Arthur Ramos*.

<sup>345</sup> Napoleão Figueiredo; Ivelise Rodrigues, *A Coleção Etnográfica Africana do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989, p. 13.

<sup>346</sup> Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 10/09/1948, Fundação Biblioteca Nacional, *Arquivo Arthur Ramos*.

<sup>347</sup> Maria José Campos, *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, s/d., p. 40.

dois paraenses, Bruno de Menezes e Levihall. Todos três haviam se engajado na mobilização pela liberdade de culto em 1938.

### **A participação nortista nos Congressos do Negro e do Folclore**

Três anos depois da publicação da primeira versão de *A Casa das Minas*, Nunes Pereira voltaria a aparecer no cenário nacional como um dos representantes do Norte no I Congresso do Negro Brasileiro. Sua participação se deu a partir do convite feito por Edison Carneiro, mas, antes disso, ele já havia sido informado pelo amazonense Arthur César Ferreira Reis, um dos pioneiros dos estudos sobre a presença negra na Amazônia e membro de uma das comissões regionais para a preparação do evento.<sup>348</sup> As comissões regionais buscavam representar a diversidade de experiências do negro brasileiro. Ironicamente, a representação paraense seria feita por dois nomes não naturais deste estado: o maranhense Nunes Pereira e o cônsul americano no Pará, George T. Colman.<sup>349</sup> No final, apenas o primeiro teria seu trabalho apresentado naquele evento.

Em “O negro da Ilha Grande de Marajó”, Nunes Pereira abordou os vários aspectos da presença negra naquele arquipélago, desde sua possível introdução por volta do século XVI. O trabalho, dividido em três partes, se fundamentava em inventários existentes nos cartórios dos municípios de Soure e Cachoeira, abrangendo 73 anos (de 1803 a 1876). O pesquisador também contou com a documentação do Arquivo Público do Pará, em Belém, e das memórias do capitão Luís Calandrini da Silva Pacheco, antigo proprietário de terras no Marajó. Além disso, não dispensou os depoimentos orais dos nativos para entender as ausências e permanências da presença negra naquele conjunto de ilhas. Sobre o aspecto religioso do Marajó, Nunes dizia:

O espaço, na Ilha Grande de Marajó, entrou na desagregação do espírito religioso do negro, naquilo que era original e puro. À falta de densidade do elemento negro na ilha não puderam os

---

<sup>348</sup> “1º Congresso Negro Brasileiro: escolhida a comissão de preparação do distrito federal”, *Quilombo*, junho de 1949, p. 11.

<sup>349</sup> “1º Congresso Negro Brasileiro”. p.10.



escravos organizar sequer os seus terreiros, assentar os seus pejis, para os sacrifícios e as danças sagradas. Fácil, pois, foi aos missionários católicos a conquista da alma negra, musical e ardente, para a qual não bastam os ritmos lascivos do carimbó, mas, igualmente, a possessão do santo ou do vodu.<sup>350</sup>

A concepção de absorção cultural de uma cultura fraca por uma forte era uma clara influência do pensamento culturalista (e evolucionista) de Arthur Ramos em Nunes Pereira.<sup>351</sup> O mesmo argumento, aliás, já havia sido usado por ocasião do manifesto dos intelectuais, em 1938, para sugerir que os batuques correspondiam a práticas que seriam logo absorvidas por outras “superiores”. Conforme o documento: “o caráter dos batuques paraenses ainda era religioso, com os ritos e os fundamentos místicos de uma religião primitiva, já em contacto com uma religião superior, como o catolicismo.”<sup>352</sup> O trabalho de Nunes Pereira foi avaliado e aprovado por Edison Carneiro. Em seu parecer, Carneiro considerava que o autor já era bastante conhecido desde a publicação de *A Casa das Minas*. Nunes também seria conhecido por ter realizado “trabalhos dignos de nota sobre as tribos indígenas da bacia amazônica e sobre o folclore de toda a região compreendida entre o Amapá e o Maranhão.”<sup>353</sup> De fato, a produção intelectual de Nunes Pereira era bastante diversificada. Publicou, ao longo de sua vida, trabalhos relacionados tanto à questão indígena e negra quanto temáticas relacionadas ao mundo natural.

Frente à polêmica da declaração dos cientistas no final do I Congresso do Negro Brasileiro, Nunes não aparece se posicionando diretamente em favor de quaisquer dos lados beligerantes. Contudo, sua proximidade com Edison Carneiro, que também era um intelectual mulato e tinha assinado a declaração dos cientistas; sua assumida mestiçagem; e a atenção para a temática negra como campo de estudo já poderiam ser indícios suficientes para sugerir sua simpatia pelos signatários da polêmica declaração. Mas não há evidência alguma nesse sentido. Além disso, Nunes também se tornou, mais tarde, um duro crítico da falta de engajamento na causa negra por parte dos intelectuais brasileiros. Em 1980,

---

<sup>350</sup> Nunes Pereira, “O negro na Ilha Grande do Marajó”, in Nascimento (org.), *O negro revoltado*, p. 215.

<sup>351</sup> Maria José Campos, *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*, Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional, 2004, p. 270.

<sup>352</sup> “O Problema da liberdade de culto”, *Quilombo*, jun./jul. de 1950, p. 4,11.

<sup>353</sup> Edison Carneiro, “Parecer”, in Nascimento (org.), *O negro revoltado*, p. 167.

segundo Selda Costa, ele iria considerar que “a maioria dos intelectuais brasileiros está de casaca, olhando para o mar, voltados de costas para o Brasil.”<sup>354</sup>

Em 1951, Nunes Pereira novamente estaria no Rio de Janeiro para participar do I Congresso Brasileiro de Folclore, com um novo trabalho, *Sairé e Marabaixo*, que tratava de duas experiências afro-religiosas do Pará.<sup>355</sup> Nunes já havia participado da primeira e da segunda Semana Folclórica, nos anos anteriores, que preparavam o congresso maior. Nas duas primeiras sua participação se deu na condição de secretário geral da subcomissão estadual paraense de folclore. Na terceira semana, Nunes Pereira não se fez presente, preferindo ir ao Congresso de Abdias, possivelmente por considerá-lo de maior importância para o que pretendia apresentar: o estudo sobre o negro no arquipélago do Marajó. O paraense José Coutinho de Oliveira aparece ali ocupando o lugar de secretário geral da subcomissão paraense.<sup>356</sup>

No I Congresso do Folclore Brasileiro, Nunes Pereira novamente aparecia como um dos secretários do evento, mas dessa vez ele não estava sozinho na representação do Pará. A comissão paraense estava constituída por mais três estudiosos: José Coutinho de Oliveira, Ernesto Cruz e Margarida Schivazappa. Destes, apenas Ernesto Cruz apresentou trabalho por ocasião do evento.<sup>357</sup> Da “relação de teses apresentadas” no, porém, constam os seguintes “paraenses”: Bruno de Menezes, com “A evolução do boi-bumbá”; Ernesto Cruz, “Festas populares do Pará – costumes e tradições e aves lendárias da Amazônia”; George Colman, “Os mistérios das selvas”; Levihall, “O estudo da linguagem popular”; Luís da Câmara Cascudo, “Os mitos da tartaruga Amazônica”; e Nunes Pereira, com seu “Sairé e Marabaixo”.<sup>358</sup> As comunicações foram avaliadas por grupos de trabalho temáticos. O IX Grupo de Trabalho, responsável por avaliar as “demonstrações folclóricas”, aprovou 24 trabalhos e os indicou para constar nos anais do evento.

---

<sup>354</sup> Apud Costa, *Labirintos do Saber*, p. 388.

<sup>355</sup> A pesquisa, referente aos anos de 1949 e 1950, seria publicada somente na década de 1980. Cf. Nunes Pereira, *O Sairé e o Marabaixo: tradições da Amazônia*, Recife, Fundaj e Editora Massangana, 1989.

<sup>356</sup> *III Semana Nacional de Folclore – 22 a 29 de agosto de 1950*, Porto Alegre, Comissão Nacional de Folclore do IBECC, 1950.

<sup>357</sup> *Anais do 1º Congresso Brasileiro de Folclore*, (Rio de Janeiro, de 22 a 31 de agosto de 1951), Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1953, vol. I, p. 24-5.

<sup>358</sup> *Idem*, Vol. I, p. 33 e 34.

Entre eles estavam os trabalhos do paraense Bruno de Menezes e o de Nunes Pereira, ambos participantes do manifesto de 1938.<sup>359</sup>

Em relação à sua comunicação, publicada depois como livro, Nunes Pereira informou que a pesquisa teria resultado de uma viagem, em 1949, acompanhado do cônsul americano George T. Colman, “grande interessado pelos motivos folclóricos da Amazônia”, visando “assistir à dança do Marabaixo e recolher a maior soma de elementos para o seu estudo”.<sup>360</sup> Tanto esta prática cultural, quanto o Sairé se caracterizariam como manifestação do catolicismo popular em comunidades negras e caboclas. A primeira na periferia de Macapá, e a segunda no Baixo Amazonas. Sobre o Marabaixo, Nunes informou que a pesquisa fora guiada pelo velho Julião (Julião Tomaz Ramos), uma das importantes lideranças negras da comunidade do Curiaú.

Na sua interpretação, é visível o esforço de Nunes para explicar o caráter mestiço das duas práticas. Ambas teriam sua origem em “fatores intelectuais” herdados tanto do “conquistador luso”, quanto do negro e do índio. Se depois foi o negro que dominou o Marabaixo, “em Mazagão Velho e em Macapá (Laguinho e Curiarú)”, e foi o índio – “ou melhor, o caboclo” – quem prevaleceu no Sairé, somente a mestiçagem teria garantido a perseverança das duas práticas em diferentes realidades. Na argumentação de Nunes Pereira, a contribuição de cada grupo poderia ser delimitada e resultaria em uma relativa de contribuição recíproca no campo cultural. Conforme o autor:

No MARABAIXO, como se verá, o mestiço do africano, além de superar-se nos passos de dança, também o conseguia como ginasta na luta física (capoeira e queda de corpo), tão ao sabor da índole ardente dos povos do Continente Negro.

No *sahiré*, o mestiço do índio encontrou meio de associar os seus dabucuris a manifestações pagãs que a elevação e a derrubada dos mastros festivos propiciavam.

Negros e índios, depois os seus mestiços, com o talento de improvisar e os recursos que lhes vinham da desigualdade de condições sociais, face ao branco, vasavam nos versos do MARABAIXO e do SAHIRÉ o comentário picaresco e satírico mesmo, concorrendo para lhes dar a dignidade mais de revolta construtiva do que de ódio infecundo.

---

<sup>359</sup> Idem, Vol. III, p. 65-6.

<sup>360</sup> Pereira, *O Sairé e o Marabaixo*, p. 101.

No simples tocador de tamborim e de gaita, que era o índio, à frente do *sahiré*, e no tocador de caixa e cantor, que era o negro entre os foliões do *Marabaixo*, sobressaiam artistas como os que melhor o fossem entre os brancos.<sup>361</sup>

Entre a dignidade de “revolta construtiva” e o “ódio infecundo” estava a possibilidade do estudioso apresentar seu trabalho com mais tranquilidade no congresso de folclore do que no do negro. Longe de expressar uma argumentação militante, Nunes parecia em sintonia com os estudos culturalistas que despontavam em seu meio, especialmente com a releitura positiva da mestiçagem em Gilberto Freyre desde o início da década de 30.

Ao contrário de sua participação no I Congresso do Negro Brasileiro, dessa vez Nunes não estava sozinho como representante nortista. Colman, Bruno de Menezes e Levihall entrariam em cena com seus respectivos trabalhos. Nem todos, contudo, teriam a mesma sorte em relação à aprovação final de suas respectivas propostas.

O trabalho de George Colman, “Os mistérios das selvas”, não aparece entre os aprovados para constar nos anais do congresso. O cônsul americano, apesar de não ter deixado nenhum trabalho significativo sobre o negro no Pará, foi um entusiasta entre os estudiosos da presença negra na Amazônia. Uma de suas últimas atuações neste sentido foi receber em Belém o casal americano Seth e Ruth Leacock, que pretendiam estudar os índios da Amazônia, como era comum entre os antropólogos que vinham ao Pará naquele momento. Colman os converteu aos estudos afro-religiosos. O resultado foi a publicação de *Spirits of the Deep*, em cujo prefácio o casal agradece ao cônsul.<sup>362</sup> Por ocasião do I Congresso Negro Brasileiro não consta que George Colman tivesse apresentado algum trabalho. Contudo, no 1º Congresso Brasileiro de Folclore, realizado no Rio de Janeiro, de 22 a 31 de agosto de 1951, seu nome aparece entre os que apresentaram teses. De sua comunicação, intitulada “Os mistérios das selvas”, porém, não restou nenhuma informação. Mas

---

<sup>361</sup> Idem, p. 6.

<sup>362</sup> “Vimos nossa primeira cerimônia do Batuque em 1956 como convidados de George Colman, então cônsul americano em Belém. Estávamos passando pela cidade no caminho para o estudo de índios no interior, e o Sr. Colman, que ainda é lembrado com carinho e respeito por causa de seu interesse na cultura local, fez questão de convidar os visitantes americanos a participar das cerimônias do Batuque. Reconhecendo o nosso interesse, Colman foi o nosso guia mais tarde em duas ocasiões. Nossa dívida em primeiro lugar, então, para aqueles que ajudaram a tornar possível este livro, é para George Colman.” Ver Seth Leacock e Ruth Leacock, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*, Nova York, Natural History Press, 1972, pp. 8-9.

teria sido ele que também acompanharia Nunes Pereira em uma de suas excursões pelo interior da Amazônia pouco antes do evento.<sup>363</sup>

A comunicação de Bruno de Menezes, cujo título completo era “A evolução do boi-bumbá como forma de teatro popular”, foi avaliada e aprovada por Oswaldo F. de Melo Filho. Em seu parecer, ele considerava que a proposta de Bruno “desenvolve, de certa maneira, [os] conceitos emitidos por Nina Rodrigues, Manuel Querino, [e] Arthur Ramos”, em relação às raízes psicológicas e sociais da prática cultural. Apesar de discordar da perspectiva evolucionista, contida já no título do trabalho de Bruno de Menezes, Oswaldo Filho se limita a observar que a transformação do folgado mais consistia de uma “modificação” do que realmente em evolução. Afinal, a mudança que se passava, como precisava Bruno, “não só na apresentação coreográfica, como também nos seus elementos melódicos e rítmicos”, não significava aperfeiçoamento, mas apenas adaptação à nova realidade social.<sup>364</sup> Mais uma vez era a interpretação culturalista que se fazia presente.

Apesar de aprovada e indicada para publicação nos anais do I Congresso Brasileiro de Folclore, a comunicação de Bruno de Menezes acabou não recebendo o destino sugerido pelo seu parecerista. Em Belém, o autor não se fez de rogado. Publicou inicialmente seu trabalho no Suplemento Literário Letras e Artes, de *A Província do Pará*, e depois numa versão ampliada, em 1958. Nesta, o autor não repetia o título original, suspeito de evolucionista, apresentado no congresso de folclore. Agora a obra seria denominada simplesmente *Boi-bumbá – auto popular*. Sob esta denominação, Bruno declarava reconhecer

a necessidade, aconselhada pela experiência e melhor ciência da metodologia folclórica, que o aludido trabalho poderia se tornar mais elucidativo dos registros nele contidos, subdividindo os conceitos tomados à literatura consultada, incluindo o desenrolar do auto, em títulos que facilitassem o desdobramento do trecho e tornassem a sua leitura o quanto possível compreendida aos “veteranos” dos Bumbás.<sup>365</sup>

<sup>363</sup> *Anais do 1º Congresso Brasileiro de Folclore*, (Rio de Janeiro, de 22 a 31 de agosto de 1951), Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1953, vol. III, p. 33 e 34.

<sup>364</sup> Bruno de Menezes, “Boi-bumbá – Auto popular”, in *Obras completas de Bruno de Menezes*, Belém, Secult, 1993. (Folclore, v. 2), p. 43.

<sup>365</sup> Idem, p. 41.

Bruno manifestava aqui seu interesse político, voltado para a pesquisa relacionada ao folclore. Não bastava apenas apresentar um estudo que ficasse guardado em um lugar qualquer. Era preciso que ele voltasse às mãos dos seus informantes e parceiros de folguedo. É interessante notar que, apesar de Bruno de Menezes ter sido um dos mais destacados defensores da liberdade de culto desde 1937, quando se iniciou a onda de repressão de Salvador Borborema, o trabalho que ele apresentou no Congresso de Folclore não tinha a ver diretamente com o assunto. Tratava do boi-bumbá, uma prática negra lúdica e não religiosa. Contudo, a maior afinidade entre os dois temas estaria justamente no fato de que ambas as práticas, boi e batuque, tinham uma raiz comum na experiência da escravidão negra na Amazônia. Em relação ao boi, Bruno considerava que o folguedo consistia em uma

expressão de representação cênica do povo, primitivamente como “cerimonial especial”, por ocasião das colheitas chegou a divertimento coletivo, que o colonizador facultava à escravaria, aos trabalhadores assalariados. Esse ‘boi’, como simples farsa, inculcara um sentido satírico, na sua nota de ironia rudimentar, aos duros serviços do eito, desde o linguajar dos personagens, à característica da indumentária, aos volteios da roda, à música nostálgica, de desenrolar da peça.<sup>366</sup>

E, de fato, o roteiro de encenação do auto popular parecia refletir a experiência de exploração escravista vivida nas grandes fazendas. A teatralização é iniciada com o drama de um casal de negros que vive em uma grande fazenda de criação de gado. Mãe Catirina, grávida, deseja comer um pedaço do boi favorito do dono da fazenda. A vontade é prontamente saciada pelo marido, pai Francisco, que passa a viver um drama quando a morte do boi é descoberta e ele precisa ressuscitá-lo para não ser punido. O auto dramático representado não era desconhecido de muitas famílias negras que viviam em Belém naquela época. Considerando a si mesmo, Bruno não perde a oportunidade de rememorar sua própria experiência. Por ocasião da publicação de *Boi-bumbá*, ele apresenta uma significativa homenagem à sua ascendência negra, representada por sua mãe. Ela

---

<sup>366</sup> Idem, p. 51.

teria sido a grande referência de sua formação e gosto pela cultura popular em sua dimensão afro.<sup>367</sup>

Nascida ainda no tempo da escravidão, em 4 de dezembro de 1876, em Belém do Pará, a mãe de Bruno de Menezes se chamava “Dona Maria Balbina da Conceição Menezes (na intimidade Mãe Balbina)”.<sup>368</sup> Passou os últimos dias de sua vida no bairro do Jurunas, subúrbio famoso pela forte presença negra. Faleceu em 24 de agosto de 1948, no mesmo ano da liberação dos batuques na gestão de Paulo Eleutério Filho como chefe de polícia do Pará. A primeira edição do livro *Boi-bumbá*, de Bruno de Menezes, foi lançado dez anos após a morte de sua mãe, em 1958. No livro, o autor a homenageia com uma dedicatória que soa como um reconhecimento sincero de um aprendiz diante de sua mestra. Escreve:

À memória de minha Mãe, MARIA BALBINA, que encheu a infância e a adolescência de seu filho, com pastorinhas e Bumbás, cordões de pretinhos, de “pássaros” juninos, de carimbós, de mastros votivos, de batuques, de ladainhas, de sambas de terreiros.

Reverentemente – BRUNO DE MENEZES<sup>369</sup>

Todos os assuntos listados por Bruno em sua dedicatória estiveram relacionados com sua vida e produção intelectual antes e após o movimento de 1938, conforme já foi aqui tratado em capítulos anteriores. Em *Boi-bumbá*, na página seguinte à dedicatória, o autor colocou uma fotografia da mãe Maria Balbina com uma pose que faz lembrar a de uma sacerdotisa de terreiro (fig. 17).

Alonso Rocha, biógrafo de Bruno de Menezes, confirma a importância da mãe na formação do autor. Comentando sua criação livre no bairro do Jurunas, Rocha descreve a intensa presença de elementos da cultura negra da infância até a adolescência. O pai, o pedreiro cearense Dionízio Cavalcante de Menezes, parece fazer parte apenas da fase inicial de sua formação. Depois outros homens assumiriam o papel paterno, sempre acompanhado de perto pela mãe. Conforme Alonso Rocha:

<sup>367</sup> Menezes, *Obras completas*, pp. 37-9.

<sup>368</sup> Bruno de Menezes. “Boi-bumbá – Auto popular”, in *Obras completas de Bruno de Menezes*, Belém, Secult, 1993, volume 2, Folclore, p. 39.

<sup>369</sup> Idem, p. 38.

### 17. Maria Balbina, mãe de Bruno de Menezes



Fonte: Bruno de Menezes. “Boi-bumbá – Auto popular”, in *Obras completas de Bruno de Menezes*, Belém, Secult, 1993, volume 2, Folclore, p. 39.

A infância passou-a na estância coletiva “A Jaqueira”, no bairro do Jurunas, livre e solto, admirando os seus valentes desordeiros, os capoeiras, os manejadores de navalha, os embarcações, as mulatas carnudas e trescalantes; acompanhando nos ombros largos do seu pai o Círio de Nazaré, gola azul, gorro de marinheiro de fitas pretas e letras douradas; pisoteando, adolescente, nas saídas festivas do boi-bumbá de seu padrinho Miguel Arcanjo, sob os olhares carinhosos de sua mãe Balbina e a proteção de João Golemada, maranhense valente na defesa de seu bando,



quando a polícia ainda não havia proibido os bois saírem de seus currais para os tradicionais encontros.<sup>370</sup>

O folguedo do boi-bumbá, tema do livro então publicado, evidencia-se em sua vida desde os primeiros momentos em que conheceu o mundo fora de casa. O maranhense João Golemada é o mesmo amo de boi que, em 1905, morreu num dos inúmeros combates entre grupos de boi-bumbás. Sua morte acabou sendo usada como justificativa para a proibição definitiva da saída dos bois à rua. A partir desse momento os membros do folguedo somente poderiam brincar nos seus respectivos currais.<sup>371</sup> De qualquer modo, era a sua mãe que Bruno de Menezes reconhecia, naquele ano de publicação do seu estudo sobre o boi-bumbá, como a maior influência para a escrita daquele trabalho.

Nunes Pereira e Bruno de Menezes tiveram, com seus respectivos trabalhos, melhor sorte do que o cônsul George Colman que não teve sua comunicação aprovada por ocasião do I Congresso Brasileiro de Folclore. Curiosamente, outro texto paraense também seria barrado em seu grupo de trabalho de origem, situação porém revertida por intervenção de Edison Carneiro, uma das importantes lideranças do congresso. Trata-se da comunicação de Levihall, um dos mais atuantes combatentes pela liberdade de culto no Pará, conforme já vimos. Sua contribuição, infelizmente perdida, pois não consta em nenhuma referência de seus trabalhos publicados posteriormente, era intitulada “Estudo da linguagem popular”. Foi apresentada ao V Grupo de Trabalho, que tratava de “literatura popular”, e originalmente rejeitada pelo parecerista, Aires da Mata Machado Filho. A causa da rejeição inicial à tese, conforme o parecerista, seria um suposto desvio metodológico do autor. Haveria um forte viés político no texto. Em seu parecer Mata Machado Filho considerou que

A contribuição do Sr. Levi Hall de Moura, de Belém do Pará, intitulada “Estudo da Linguagem Popular”, começa por “considerações preliminares” e termina por “algumas expressões populares e suas prováveis origens”. O primeiro

---

<sup>370</sup> Alonso Rocha, “Bruno de Menezes: traços biográficos”, in Alonso Rocha *et AL*, *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*, Belém, CEJUP/UFPA, 1994, p. 9.

<sup>371</sup> Luiz Augusto Pinheiro Leal, “Capoeira e boi-bumbá: territórios e lutas da cultura afro-amazônica em Belém (1889-1906)”, in Lígia T. L. Simonian (org.), *Belém do Pará: História, cultura e sociedade*, Belém, Editora do NAEA, 2010, p. 242-3.

capítulo contém as idéias do autor sobre a filosofia da linguagem, o outro as suas pesquisas.

Sr. Hall de Moura aplica ao desenvolvimento da linguagem o ponto de vista marxista. É o que logo transparece do inconfundível vocabulário – supraestrutura [sic], infraestrutura, pânico gramatical – e do uniteralismo na apresentação do funcionamento da linguagem como produto da luta de classes.<sup>372</sup>

Relator da comissão de avaliação, mas também militante do partido comunista, Edison Carneiro interveio em favor de Levihall, mesmo sob protestos de Aires da Mata Machado Filho. Cabe observar que o próprio pesquisador baiano já havia escrito um texto de forte caráter marxista para o I Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife. Entre os 24 trabalhos aprovados naquele evento constava o seu “Situação do negro no Brasil”. Na ocasião, Carneiro defendia que a abolição veio para resolver o problema apenas do branco, não do negro. E informava que estaria crescendo, na época, o número de negros nas fileiras do Partido Comunista.<sup>373</sup> E talvez Carneiro tivesse razão, pois a repressão aos terreiros baianos, em alguns casos, foi associada justamente a uma possível solidariedade entre aqueles e os comunistas.<sup>374</sup> O próprio Carneiro, perseguido pelo Estado Novo como comunista, se refugiou no Axé do Opô Afonjá de mãe Aninha.<sup>375</sup> Em relação ao trabalho de Levihall, escreveu Edison Carneiro:

Rejeitado pelo relator Aires da Mata Machado Filho o trabalho do Sr. Levi Hall de Moura do Pará, e embora tivesse sido aprovado o parecer, a Comissão discordou do relator quando, aparentemente, deu como um dos motivos da rejeição do trabalho as idéias filosóficas e políticas do autor, colocando-se a Comissão no ponto de vista da plena liberdade de opinião e de expressão de pensamento. Em companhia do dr. José Coutinho de Oliveira e de Fausto Teixeira, tive o prazer de

---

<sup>372</sup> *Anais do 1º Congresso*, 1953, vol. I p. 56.

<sup>373</sup> Edison Carneiro, “Situação do negro no Brasil”, in *Estudos Afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro reunido no Recife em 1934*, Rio de Janeiro, Ariel Editora Ltda, 1935, vol. 1, p. 237.

<sup>374</sup> Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 162-3.

<sup>375</sup> Escreve Jorge Amado: “Não por acaso quando os inimigos da democracia estabeleceram a ditadura do Estado Novo, os candomblés foram abrigos de perseguidos, esconderijo de comunistas. O próprio Édison encontrou refúgio no peji de Oxum, no Opô Afonjá. Ainda ekede, mãe Senhora, guardiã da casa do encantado das águas mansas, estava no segredo, cuidou do fugitivo, aprendeu e ensinou.” Amado, *Navegação de cabotagem*, pp. 198-9.

assinar um recurso para a Comissão de coordenação, em favor do trabalho do Sr. Levi Hall de Moura.<sup>376</sup>

Apesar do texto original que Levihall apresentou ao congresso não ser conhecido e nem aparecer citado em outros de seus trabalhos, a presença de José Coutinho de Oliveira na comissão de avaliação permite que seja possível entender o conhecimento que Edison Carneiro possuía a respeito de Levihall e seu engajamento político. Coutinho foi quem, por ocasião dos debates pela liberdade de culto, em 1937, dialogou com Levihall, discordando de sua tese de que os batuques eram apenas diversão (ver capítulo III), mas agora defendia sua liberdade intelectual diante do que era uma censura ideológica por parte de Aires da Mata Machado.<sup>377</sup>

Mas afinal quem seria este iniciante no mundo do folclore que já no seu primeiro congresso gerava polêmica entre os grandes nomes? Seus artigos na imprensa paraense e sua atuação política são bem conhecidos, especialmente pelos que acompanharam a militância dos intelectuais paraenses em torno da questão religiosa. Levihall seria o advogado que, apesar de não ter assinado o manifesto de 1938, não hesitou em defender a liberdade dos terreiros.

### **Levihall, o incansável combatente**

A trajetória de Levihall foi distinta da maioria dos intelectuais que atuavam naquele momento em favor da tolerância religiosa. No princípio não era literato, nem transitava entre os grupos interessados no modernismo. Seu entrosamento com estes novos companheiros deu-se mais através da ação política e dos debates na imprensa. Levihall descendia de uma família de razoável prestígio, com atuação na política e carreira no poder judiciário. Como outros membros da família, “estudou no Ginásio Paes de Carvalho e cursou Direito na faculdade do Largo da Trindade, na década de 1930”.<sup>378</sup> Mas, diferentemente de seus irmãos, rompeu com a sequência lógica da carreira familiar na magistratura por se envolver diretamente, e como

---

<sup>376</sup> *Anais do 1º Congresso*, 1953, vol. I p. 56.

<sup>377</sup> J. C. Oliveira, “Macumba”, in *Folha do Norte Vespertina*, 20 de dezembro de 1937, p. 4.

<sup>378</sup> “Academia Paraense de Letras (APL) celebra hoje o centenário de Levi Hall de Moura, com desagravo”, *O Liberal*, 1º de outubro de 2007, p. 2.

oposicionista, com os conflitos políticos de sua época no Pará. Seu irmão, Sílvio Hall de Moura, bem sucedido na vida jurídica paraense, lembrou, ao assumir o cargo de desembargador, que Levihall só não teve sucesso na vida pública devido a “ter cometido o pecado de ter idéias próprias”.<sup>379</sup> E de fato a trajetória de Levihall se revela cheia de ousadas ações políticas, envolvendo seus conhecimentos jurídicos ou sua militância socialista. Por ocasião da repressão à esquerda, durante o Estado Novo, ele vivia a escrever *habeas corpus* em favor de presos políticos.

No dia do aniversário de Belém, em 1938, por exemplo, um criativo protesto dos presos políticos Vicente Bacellar, Cipriano Gomes e Albino Penafort foi divulgado nas páginas da *Folha do Norte*. Tratava-se da fundação de um suposto “grêmio beneficente e literário” em plena cadeia de São José. Era a época da repressão aos supostos comunistas que ameaçariam o governo brasileiro. Apesar dos presos políticos serem representados pelo advogado João Lobato, o jornal concluía que “é advogado da novel associação o dr. Levy de Moura.”<sup>380</sup> Verdadeira ou não a notícia, o fato é que neste momento Levihall utilizava seus conhecimentos jurídicos para livrar da cadeia muitas pessoas acusadas de comunistas, tal como fez em relação às cinco lideranças afro-religiosas ameaçadas de prisão no período de 1937 a 1939.

Por ocasião da comemoração do centenário de seu nascimento, em outubro de 2007, a Academia Paraense de Letras lhe prestou uma homenagem. Na ocasião Levihall teve sua trajetória intelectual apresentada sucintamente: “Escritor, jornalista, filósofo e magistrado, foi um dos mais ilustres intelectuais paraenses do século passado e referência não só para os 14 filhos, mas para qualquer estudante dedicado que batesse à sua porta”. Perseguido politicamente pela ditadura militar de 1964, Levihall recebeu aposentadoria compulsória do cargo de juiz e teria vivido no ostracismo até sua morte, em 1984.<sup>381</sup> Sua biografia política é repleta de ações ousadas de oposição aos grupos no poder. Seu vínculo ao Partido Comunista acabou lhe custando caro no final das contas.<sup>382</sup>

Levihall foi o intelectual que parece ter vivido mais intensamente o clima de debate pela liberdade de culto na década de 1930. Sendo um assumido

---

<sup>379</sup> Sílvio Hall de Moura, *Atividade extratécnica*, Belém, Cejup, 1981, p. 17.

<sup>380</sup> *Folha do Norte Vespertina*, 12 de janeiro de 1938, p. 4.

<sup>381</sup> “Academia Paraense de Letras”.

<sup>382</sup> Alfredo Oliveira, *Cabanos & camaradas*, Belém: s/ed, 2010, pp.304-10.

frequentador de terreiros, o advogado fez referência a isso em dois momentos. O primeiro, no debate com o dr. Afro, em 1937, quando disse ter conhecido os terreiros da Pedreira desde a época em que trabalhava como escrivão de polícia. Na ocasião, precisou acompanhar uma diligência a um terreiro e lá teria permanecido assistindo ao culto em execução. O escrivão de polícia confessou, inclusive, certo envolvimento com o transe provocado pelo ritual frenético e envolvente do anônimo terreiro.<sup>383</sup> O segundo momento, de declaração de seu envolvimento com os terreiros, foi por ocasião da publicação de um extenso artigo no jornal *Folha do Norte*, em 1947, dez anos após o início dos debates pela liberdade de culto. Tratava-se do seu controverso “Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície”.<sup>384</sup> Neste artigo Levihall voltaria a defender a tese de que os batuques não passavam de mero divertimento. Segundo ele:

a “macumba” completamente africana dançada em nossos “terreiros”, não pode ser considerada pratica religiosa. É evidentemente mero divertimento. Será o lado profano do ritual. Semelhante as festas profanas da igreja Católica, nos “arraiais” juntos aos templos, de muito uso em nosso interior e em certas capitais menos desenvolvidas. Isso, aliás, o afirmamos ao nosso Tribunal de justiça, então, Tribunal de Apelação, em requerimento; impetrando ordem de “habeas-corpus” preventivo aos “macumbeiros de Belém, ameaçados, pela chefia de policia da época, de se verem presos caso continuassem a bater os seus tambores, a cantar e a fazer os seus requebros em seus clássicos barracões enfeitados, a que denominam de “terreiros”, porque “realmente” são de “terra batida”, Continuamos hoje a manter essa opinião: de que a “macumba” propriamente dita, pública, assistida por quem quer, é festa profana, naturalmente vinculada ao culto religioso, como todo o festejo de arraial de qualquer santo.<sup>385</sup>

No tempo da repressão aos terreiros, tal interpretação parecia ingênua e apenas utilizada como forma de garantir a liberação das práticas frente à perseguição policial de Salvador Borborema. Contudo, na “posição dos remanescentes” o autor leva o assunto bastante a sério e evidencia sua dedicação

---

<sup>383</sup> LEVIHALL, “Outra vez em defesa das macumbas”, *Folha do Norte Vespertina*, 21 de dezembro de 1937, p. 01 e 06.

<sup>384</sup> Levi Hall de Moura, “Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície”, *Folha do Norte*, 31 de agosto de 1947, Suplemento, pp. 1-3.

<sup>385</sup> Idem, p. 1.

ao tema.<sup>386</sup> Logo no início do artigo, Levihall critica a confusão nas interpretações voltadas para as práticas místicas e religiosas do índio e do negro. Tachadas de “fetichistas, inferiores ou de magia negra”, os perseguidores tratavam os “dois pilares centrais de nossa cultura” como se fossem a mesma coisa. Tais críticas seriam os argumentos do chefe de polícia e dos geralmente anônimos articulistas que condenavam a liberdade de culto através das páginas da imprensa paraense. Levihall admite que ele também já havia cometido o mesmo erro. O motivo estaria na dificuldade de separar, à primeira vista, as duas práticas – indígena e negra –, visto “que elas naturalmente se influenciam, e se deixam mutuamente penetrar, sofrer o influxo”. Contudo,

A confusão em que incorremos vem menos de nossa ignorância do que de natural inadvertência de nossa parte no exame detido desses curiosos cultos. Qualquer investigador desatento, ou menos acurado, ou observador apressado, ou menos circunspeto, incide naturalmente no equívoco. Basta observar que nos terreiros de macumba, aqui em Belém, entoa-se cântico visivelmente indígena em vez de melopéia de cunho africano.<sup>387</sup>

E cita como exemplo os versos *eu sou menino, eu vim brincar / eu sou da areia, do “arejá”*, que ele havia recolhido por ocasião de uma visita ao terreiro “de macumba de Maria Aguiar, a avenida 1º de Dezembro, no bairro do Marco da Légua, aqui em Belém”. Para Levihall o canto citado correspondia a um ritual de “pena e maracá”, tal como se costumava referir à pajelança. Não tinha a ver com o que ele chamava de “macumba”. Aliás, cabe observar que Levihall preferia identificar o batuque como macumba, mas conhecia bem a denominação utilizada no Pará em relação a esta prática. “Tambor de Mínia[sic]” seria o nome correto, na sua perspectiva. “Mínia” não seria uma referência a Minas Gerais, acrescenta o autor, mas o nome de uma “aldeia africana”. De qualquer modo, conclui Levihall, “a denominação de ‘macumba’ dada à função do remanescente do negro entre nós, é

---

<sup>386</sup> A relação entre o religioso e o lúdico, proposto por Levihall, aparece com outra significação no trabalho da missão folclórica paulista. Alvarenga, ao comparar tambor de crioula com tambor de mina, considera a partir da fala de um informante da missão folclórica: “O tambô de crioula é diferente do tambô de mina porque não tem quase responsabilidade que a mina tem e é quase o carimbó ou côco e já é tudo em português e não tem força nenhuma. Aqui em Belém não tem tambô de crioula tem entretanto o carimbó e o côco”. Cf. Oneyda Paoliello Alvarenga, *Babassuê: Discos FM 39 a FM 51*, São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950, p. 24.

<sup>387</sup> Idem.

um tanto pejorativa. ‘Tambor de Mínia’ ou ‘Mina’ (aceitando a corruptela) condiz mais com o respeito devido à função”<sup>388</sup> Mesmo reconhecendo o caráter pejorativo do termo, o advogado continuaria identificando o batuque, ou tambor de mina, como macumba ao longo de sua argumentação.

No exemplo citado, contudo, parece haver um paradoxo. Como Levihall identificou o canto como sendo de pajelança se ele também dizia ter observado sua execução em um terreiro de macumba? O que inicialmente sugere uma confusão no uso das categorias de origem indígena e negra, logo revista pelo próprio autor. A explicação estaria nas investigações que Levihall passou a fazer, por ocasião da onda repressiva de 1937, acerca dos cultos afros em Belém. Naquele momento ele pode conversar com “os ‘macumbeiros’ Satiro Ferreira de Barros e Raimundo Silva, do Bairro da Pedreira, e Maria Aguiar, do Bairro do Marco”, e observou que havia certo ódio existente entre eles:

Julgamos, a principio, que se tratava de natural concorrência, de simples competição. Verificamos depois que a causa era mais profunda. Tratava-se exatamente desse antagonismo entre as duas culturas. Satiro era descendente de negro, tinha parentes na África. Raimundo Silva e Maria Aguiar vinham do índio. Satiro queixou-se-nos amargamente de que Raimundo Silva e Maria Aguiar desvirtuavam o culto. Verificamos depois a verdade dessa queixa. Maria Aguiar fora “pajé”. Trabalhara com “pena e Maracá” no Entroncamento. Depois, de súbito, se fizera “macumbeira”.

Parecia, à primeira vista, estudo curioso de sincretismo cultural a empreender. Seria que a cultura negra, melhor equipada, sobrepujara a menos aparelhada cultura indígena? Seria que a indumentária das mães, pais, filhas e filhos dos “encantados” da Costa, seduziriam mais a imaginação da cabocla Maria Aguiar do que a quase nudez de seus mestres índios?

Não sabemos. Mas cremos que não. Tratou-se provavelmente daquele receio da repressão policial a que aludimos acima e de que a “pajelança” se encontrava mais exposta. Maria Aguiar buscou, de certo, a “macumba” como abrigo e refúgio. O caboclo aproximou os seus dos “encantados” do negro, assim como, outrora, o negro procurou conciliar os “encantados” da cubata com os “santos” da Casa Grande. O certo é que Maria Aguiar, “pajé” índio, desvirtuou o culto negro, consoante a queixa do “pai de santo” africano Satiro. Maria Aguiar levou a “macumba” se não todo o ritual da “pena e maracá”, as canções, as cantigas, as “toadas” de seus mestres e certas

---

<sup>388</sup> Idem.

expressões técnicas, próprias dos “pajés”, e embebeu de “pajelança” o rito dos “babalorixás”.<sup>389</sup>

A resistência frente à onda de repressão à pajelança estaria entre as principais justificativas de Levihall para o desvirtuamento do culto no terreiro de Maria Aguiar. No entanto, apesar de ser tão difícil distinguir o que seria pertencente a uma tradição ou outra, o advogado tinha uma proposta para resolver a questão. A diferença poderia ser feita a partir da análise das palavras cantadas nos terreiros. Afinal, segundo o autor, a princípio os cantos, ou toadas, do pajé não deveria se referir a temas que envolvessem o alto mar, a sereia ou o navio, comuns no batuque. “A ‘toada’ do ‘pajé’ canta, em regra, a mata, o igarapé, a praia.”<sup>390</sup>

Inicialmente, conforme Levihall, se deveria encontrar toadas em língua africana nos batuques de Belém. Contudo, a regra era cantar em português. Por isso a diferença temática sobre o que deveria ser entoado teria uma grande importância em sua perspectiva. Conforme o articulista:

Somente no terreiro do finado Satiro Barros ouvimos cantar com maior frequência em língua da Costa. Mas, em português também. É claro que não íamos esperar ouvir dialeto africano em “tambor” de Maria Aguiar ou Raimundo Silva. Mas no “batuque” à 6ª travessa da Pedreira de Luiza Bulhões mais conhecida por Mãe Lu que se declara descendente de africanos e era reputada como tal pelo líder Satiro e no próprio “tambor” da 7ª travessa de Mãe Fortunata a princípio “filha” e depois “sucessora” de Satiro os cânticos são todos em português com uma ou outra palavra africana do culto.<sup>391</sup>

A tentativa de demonstrar a validade do seu método de diferenciação das práticas culturais, partindo apenas das temáticas entoadas, revela mais um mérito do autor. Sua regular visita aos terreiros, com a finalidade de estudá-los, acabou superando o interesse imediato de conhecê-los apenas para promover a defesa dos mesmos. Aliás, nesse caso não dá para saber se ele passou a visitar os terreiros a partir da necessidade de defendê-los ou veio a defendê-los por conhecê-los bem. De qualquer modo, a regularidade de seus encontros com as lideranças religiosas lhe permitiu desenvolver a atenção para um campo de estudo que ia bem além da

---

<sup>389</sup> Idem, p. 3.

<sup>390</sup> Idem.

<sup>391</sup> Idem, p. 3 e 2.



advocacia. Agora Levihall também se aproximava dos folcloristas. Isso ajuda a compreender sua participação no I Congresso Brasileiro de Folclore. Também esclarece o motivo de Levihall ter citado em seu *habeas corpus* preventivo os nomes de apenas cinco lideranças, deixando de lado outras, inclusive a citada Maria Aguiar. Teria Levihall comprado a briga de Satiro em relação ao discurso de desvirtuamento daquela mãe de santo? É outra informação que ainda não dá para saber, mas, de qualquer modo, as visitas aos terreiros marcaram a vida de Levihall e também sua produção intelectual.

No romance *O terreno e o infante*, não datado, mas possivelmente publicado na década de 1970, Levihall retrata a trajetória de um personagem não nomeado que envereda por aventuras insólitas em torno de sua carreira profissional e afetiva.<sup>392</sup> Curioso e dedicado ao trabalho, ele se casa e vive uma vida convencional e monótona de funcionário público de escritório. Sua vida começa a mudar quando passa a ter vários problemas pessoais em pouco tempo. Um irmão enlouquece, a esposa o trai e ele próprio começa a manifestar comportamentos considerados estranhos aos seus familiares. Em parte, a trajetória de sua vida acaba coincidindo com a de médiuns vinculados aos encantados da Amazônia. Ele próprio, no final, se tornaria um encantado. Contudo, o que chama a atenção no romance de Levihall, além do fato de o autor conhecer os fundamentos da encantaria amazônica, é que ele cita, em certo momento, a presença de “estudiosos” que freqüentavam os terreiros. Nos espaços de culto, eles pretendiam estudar os fenômenos da “africanidade” nos terreiros paraenses.

A mãe de santo faz-lhe, de longe, sinal de que aguarde a saída dos folcloristas, cavalheiros compenetrados e municipais, que, com os olhos entendidos e concentrados, parece que estão, realmente, a ver os séquitos das monarquias nos préstitos coreográficos do ritual (...)

Os folcloristas levantaram-se demasiado rápidos. Parecem que [se] sentem desfeitados, mas as suas caras femininas, balofas e satisfeitas revelam que eles se retiram, minuciosos e importantes, como se tivessem falado pessoalmente a Ogum.<sup>393</sup>

---

<sup>392</sup> Levi Hall de Moura, *O Terreno e o infante*, Belém, Gráfica Falângola Editora Ltda. S.d.

<sup>393</sup> Idem, pp. 121-2.

O romance de Levihall não estaria, de certo modo, descrevendo a experiência concreta de visitação dos intelectuais aos terreiros? Possivelmente sim, afinal, a interação dos intelectuais paraenses com a pesquisa associada aos temas da cultura popular ou do folclore passou a constituir um novo caminho para a investigação sobre o negro. Além disso, consistia em mais uma forma de sociabilidade intelectual, bem mais ampla em seu alcance. Um novo engajamento político passaria a se consolidar entre os intelectuais paraenses. A mobilização de 1938 continuava dando seus frutos.

### **Engajamento intelectual, identidade e resistência cultural**

Os intelectuais paraenses não participaram dos diferentes congressos realizados no Nordeste na década de 1930. Contudo, os debates neles ocorridos, e em especial a repercussão do que sucedeu no Recife em relação ao estudo das religiões afro-brasileiras, marcaram profundamente o discurso de alguns dos intelectuais que argumentaram pela liberdade de culto no Pará, entre 1937 e 1939. Bruno de Menezes, em particular, foi bastante insistente em seus argumentos, tal como foi visto no terceiro capítulo desta tese, de que o Pará deveria seguir o exemplo de Pernambuco, indicando que as práticas religiosas afro-brasileiras se tornassem “objeto” de estudo científico. Proposta posteriormente criticada por ocasião do I Congresso do Negro Brasileiro.

A mobilização intelectual paraense pela liberdade de culto e, posteriormente, a participação dos paraenses nos diferentes congressos, consistiu também em outro aspecto da sociabilidade desenvolvida entre eles. Já em relação ao II Congresso Afro-brasileiro, a expectativa era de melhor relacionamento com os estudiosos nacionais, pois já havia um razoável entrosamento entre alguns dos nortistas com estudiosos e literatos de outros estados. Nunes Pereira se correspondia com Arthur Ramos (isso explica, inclusive, seu esforço em publicar *Casa das Minas*). Posteriormente, Edison Carneiro trocava material com Bruno de Menezes. Dalcídio Jurandir, outro signatário do manifesto intelectual de 1938, se relacionaria com Jorge Amado pelo viés da literatura e do comunismo. Levihall teve seu trabalho defendido por Edison Carneiro por ocasião do congresso de folclore. Nunes Pereira apresenta seu estudo sobre o negro no Marajó no I Congresso do

Negro Brasileiro, sendo, inclusive, bastante elogiado por Edison Carneiro. Aos poucos esses intelectuais passaram a se integrar aos estudos nacionais relativos ao negro. Tratava-se de uma integração frágil, mas em tempo de apresentar a Amazônia sob enfoque até então não revelado. O enfoque da presença negra em sua história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Bruno de Menezes*

*Meu babalaô – como vão os orixás, meu velho?*

*Me lembro ainda da benção da Mãe de Santo naquela tarde sagrada.*

*Venho vindo do mar. Meu corpo se encantou num filho de lemanjá! É preciso que os oguns rezem, que a mãe de santo evoque o pai dos orixás para o filho de santo se desatuar e volte ao terreiro... Como vamos de “Não posso me Amofiná”? Aí vem o carnaval.*

*Pai João está alegre porque o seu babalaô faz falação no jornal. Notável. Análise aguda. Abençoou, babalaô?*

*Dalcídio<sup>394</sup>*

A mobilização intelectual de 1938, além de fortalecer as relações entre os intelectuais paraenses, inseriu o negro na agenda de estudos, atividade literária e compromisso político daquele grupo. Nem todos se destacaram em relação à pesquisa ou a literatura com tal perspectiva, mas quatro deles foram excepcionais. Bruno de Menezes, Levihall, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir estiveram a frente dos debates desenvolvidos através da imprensa, na década de 30, ou na participação de eventos nacionais voltados para a pesquisa sobre o negro brasileiro e a crítica da desigualdade racial no país. Mas não era só isso. A relação entre os intelectuais e os “chefes de mandinga”, como era dito na época, possuía outro sentido de cumplicidade.

Em diferentes momentos foi possível observar que os intelectuais envolvidos no debate sobre a repressão religiosa também frequentavam os terreiros. Bruno de Menezes é o mais famoso neste sentido, ao ponto de receber o título de “pai de santo”, dado por Dalcídio Jurandir<sup>395</sup>. Com ele, no entanto, aparecem Levihall e Salvador Borborema que também afirmaram terem tido a mesma experiência. Um dos principais resultados disso talvez tenha sido o uso do conhecimento adquirido *in*

<sup>394</sup> Bilhete de agradecimento a Bruno de Menezes pelo artigo que este publicou em 1948 acerca do romance *Marajó*, de Dalcídio Jurandir. In *Asas da palavra*, vol. 3, nº 4 (1996), p. 23.

<sup>395</sup> MENEZES, Bruno de. “Carta de Dalcídio Jurandir” In: *Obras completas*. Volume 2, Folclore. SECULT: Belém, 1993, coleção Lendo o Pará, pág. 379-380.

*loco* para justificar a importância da liberdade de culto. É o que fica evidente nos argumentos de Bruno e Puget apresentados no primeiro capítulo da tese, quando promoveram um debate com o chefe de polícia a respeito dos cultos.

A relação dos intelectuais com os “chefes de mandinga” acabou indo além do simples frequentar de terreiros. Alguns dos intelectuais que participaram do manifesto de 38 continuaram atuando em torno da questão do negro nos anos posteriores ao movimento. Nunes Pereira se destacou dos demais por se aproximar do movimento através de Abdias Nascimento. Bruno de Menezes, por sua vez, desembocaria para o lado do estudo do folclore, participando de importantes congressos nacionais. Levihall seguiu o mesmo caminho, e acabou sendo quase atropelado no 1º Congresso Brasileiro de Folclore ao associar sua perspectiva marxista ao estudo da cultura. Tratava-se agora da inserção da intelectualidade paraense no cenário nacional de estudos sobre o negro e a cultura brasileira.

Se na década de 30 a repressão às práticas culturais foi a marca do diálogo com os saberes afro-brasileiros, o mesmo não pode ser dito das duas décadas posteriores. Um movimento negro, que já vinha se construindo como um importante mecanismo de ação e luta desde os anos 30, passaria a reivindicar maior espaço de participação nos eventos relacionados a sua própria experiência. Se antes já havia um esboço de participação de produtores culturais no evento do II Congresso Afro, agora a situação seria outra. Na década de 50, militantes negros reivindicariam a completa autonomia dos negros na direção do evento. Abdias Nascimento torna-se-ia o ícone maior dessa alternativa verdadeiramente política. Seu congresso acabaria marcando o rompimento do razoável diálogo entre intelectuais (brancos e negros) e negros militantes. Tal percepção viria a se evidenciar inteiramente apenas anos depois na análise de Abdias Nascimento.<sup>396</sup> Antes havia um esforço de conciliar as duas perspectivas. Somente assim podemos compreender o porquê de Edison Carneiro, um intelectual negro, estar assinando um manifesto paralelo ao final do congresso negro, o manifesto dos intelectuais. Sua intenção, longe de apoiar um *apartheid* em os congressistas, refletia seu posicionamento classista. Talvez o mesmo que levou a Dalcídio Jurandir a tornar-se

---

<sup>396</sup> Abdias do Nascimento (org.), *O Negro revoltado*, 2. ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, pp. 59-62.

pessoa não grata, entre alguns escritores brasileiros, por ocasião da votação da Associação Brasileira de Escritores.

Sobre a participação paraense nesse debate, a questão se aplicaria de modo bastante particular. Intelectuais de aparência negra, como Nunes Pereira e Bruno de Menezes, participariam dos congressos científicos apresentando estudos sobre o negro, mas sem necessariamente se identificar como tal. Eram, enquanto auto-identidade, mestiços. O negro seria o outro em suas abordagens. Caberia estudá-los com atenção científica. Contudo, Dalcídio Jurandir, Bruno de Menezes e Nunes Pereira não deixaram de valorizar a ascendência negra que tinham. Dalcídio citou em seus romances a presença dos personagens negros Sebastião e Amélia como responsáveis pelo despertar da identidade negra do jovem Alfredo, seu *alter ego*. Mesmo sem defender diretamente a própria identidade racial enquanto “negros”, Nunes e Bruno também apresentaram referências indiretas sobre a influência que tiveram de parentes e ambientes negros em sua formação. Em particular citaram as mulheres negras que os auxiliaram a despertar interesse pelo estudo, pesquisa e criação artística em torno da temática afro.

Estas são praticamente as únicas referências de influência e ancestralidade negra confessada pelos intelectuais envolvidos com o manifesto de 1938. Em suas obras, o negro aparece especialmente como tema de estudos e a questão do racismo não foi discutida com a mesma ênfase como viria a ser pelos negros militantes da época. A militância destes intelectuais era diferente. Estaria relacionada a suas escolhas como temáticas de estudo. Falar sobre o negro seria a forma de ressaltar sua importância para a região amazônica.

Se por um lado, os intelectuais negros que escreviam sobre o negro continuaram seus afazeres no esforço de produzirem um tipo de ciência ou de literatura, por outro os temas da influência negra na Amazônia continuavam a despertar o interesse de outros intelectuais. Nesse caso, destacam-se os trabalhos de Levihall, o mais negro dos intelectuais brancos, por abraçar a temática negra em seus estudos e se manter dedicado ao assunto por um período maior que seus colegas signatários do manifesto de 1938. No entanto, aquele grupo de intelectuais deixaria mais do que suas obras como resultado de seu engajamento com os chefes de mandinga. Deixariam sua influência marcante no estudo do negro na Amazônia.

Em relação aos terreiros afro-religiosos, talvez a maior conquista da mobilização de 1938 tenha sido evitar a prisão das cinco lideranças religiosas ameaçadas e a liberdade de culto alcançada com a intervenção de Paulo Eleutério, quando chefe de polícia em 1948. Mas essa liberdade não seria para sempre.<sup>397</sup> Com o golpe de 64, as velhas medidas repressivas contra os terreiros seriam retomadas, entre elas a obrigação de se obter licença policial para a realização dos cultos. Anaíza Vergolino considera que, “após o golpe militar de 1964, a obtenção de licenças especiais para realização de ‘toques’ (festas públicas), e que eram fornecidas pela polícia, tornava-se a cada dia mais difícil.”<sup>398</sup> O motivo seria a interpretação feita pelo governo do Pará de que os batuques seriam focos de desordem, bebedeiras e charlatanismo, tal como se noticiava na imprensa da década de 30. Frente à nova ameaça de fechamento dos terreiros, as lideranças religiosas não esperaram a intervenção de terceiros. Segundo Vergolino, elas

negociaram e conseguiram que as autoridades policiais reunissem, na 2ª Delegacia de Entorpecentes, os dirigentes das casas de culto mais notórias da cidade, ocasião em que se comprometeram a criar uma associação que organizaria e fiscalizaria os terreiros de Belém, o que aconteceu a 26 de agosto de 1964 com a fundação da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).<sup>399</sup>

A Federação, com o tempo, acabaria assumindo o controle direto sobre os diversos cultos existente no Pará. Sua trajetória, que não cabe discutir neste trabalho, seria mais um capítulo da história das lutas sociais pela liberdade de culto afro no norte do Brasil. Contudo, frente ao novo processo repressivo, cabe observar que nos dezesseis anos de liberdade entre as ditaduras, os terreiros acabaram se proliferando. Segundo Vicente Salles, Edison Carneiro obteve, em 1954, já nos primeiros seis anos de “liberdade de culto”, uma lista de 42 terreiros que funcionavam regularmente em Belém, lista que não foi divulgada por Salles.<sup>400</sup> Aliás,

---

<sup>397</sup> Dois anos depois, o próprio Paulo, trabalhando na redação do jornal *O Liberal*, seria assassinado a tiros por um antigo desafeto. Paulo Eleutério teria sido confundido com o autor anônimo de um editorial que criticava o capitão Humberto de Vasconcelos. Este teria uma rixa antiga a resolver com Paulo desde um conflito ocorrido anteriormente entre eles no Amapá. Carlos Rocque, *A formação revolucionária do tenente Barata*, Belém, Fundação Rômulo Maiorana, 1983, pp. 65-67.

<sup>398</sup> Anaíza Vergolino, “Prefácio”, in Vicente Salles, *O negro na formação da sociedade paraense – Textos reunidos* (Belém, Paka-Tatu, 2004), p. 09.

<sup>399</sup> Idem, p. 10.

<sup>400</sup> Vicente Salles, *O negro na formação da sociedade paraense – Textos reunidos*, Belém, Paka-Tatu, 2004, p. 24.

o próprio Salles, em janeiro de 1968, vinte anos após a ação liberalizante de Paulo Eleutério, registrou 135 terreiros organizados e devidamente autorizados a funcionar. Cita, inclusive, que as pesquisas antropológicas de Napoleão Figueredo e Anaíza Vergolino já registravam mais de duzentas casas de culto afro-brasileiro na capital do Pará.<sup>401</sup> Tal crescimento, mesmo entre ditaduras, sugere que a resistência das lideranças negras e dos intelectuais engajados surtiu o efeito esperado. Aos poucos as práticas regionais, em diálogo com as manifestações de outros estados, passariam a construir novas experiências em torno do culto. De batuque e tambor de mina, nos anos 30, elas receberiam influências do modelo baiano (candomblé) e do Sudeste (umbanda), definindo-se nas várias linhas presentes em nossos dias.

Assim, o engajamento dos intelectuais paraense, juntamente com os “chefes de mandinga”, pela liberdade de culto teria um alcance maior do que eles próprios talvez esperassem. Se alguns dos primeiros puderam manter seu compromisso através das temáticas de seus estudos ou produção artística, os segundos se beneficiaram com a reorganização religiosa mais livre da censura policial. Seriam novos tempos sem dúvida, mas foi a articulação política daqueles intelectuais que levaram ao público o drama que muitas casas afro-religiosas sofriam. Em contrapartida, os “chefes de mandinga” inspiraram naqueles intelectuais novas abordagens para pensar cultura brasileira.

---

<sup>401</sup> Idem, p. 25.



## Anexo

“O Problema da liberdade de culto”, *Quilombo*, junho-julho de 1950, pp. 4 e 11.

Um dos assuntos que mais tem preocupado QUILOMBO, assim como aos estudiosos mais conscienciosos dos fenômenos sociais e religiosos do nosso país, é o da liberdade de culto, infelizmente negada e cerceada da maneira mais reprovável no Brasil, malgrado haver um dispositivo constitucional que assegura o direito.

Temos nos batido sempre por isto: a liberdade da expressão religiosa deve ser um fato. Num país de tradição essencialmente democrática, como o nosso, e onde o seu povo possui uma vocação libertaria secular, a negação de um direito representa algo condenável sob todos os aspectos. Ainda mais quando se trata de religião, cultos com profundas raízes na alma da gente brasileira, que não devem ser encarados levemente como coisas reprováveis e de baixa manifestação, mas algo sério e respeitado por estudiosos eruditos e cientistas eminentes.

A intolerância religiosa, entretanto, não domina o Brasil inteiro, felizmente. No Estado do Pará os terreiros são abertos aos fiéis praticantes, resguardada, assim, a liberdade religiosa dos habitantes daquele próspero estado do norte. A este respeito, abrimos coluna, a seguir, a uma carta do sr. Paulo Eleutério Filho, ex-chefe de Polícia do Estado do Pará, e recentemente falecido, dirigida ao prof. Nunes Pereira, sociólogo dos mais acatados e autor de obras do mais alto valor sobre o assunto.

“É o seguinte o teor da missiva:

“Belém, 14 de Março de 1950

Prezadissimo Nunes Pereira:

Encheu-me você o dia de hoje, com sua boníssima carta e com o exemplar de “Quilombo”, - extraordinária visão publicitária da vida, problemas e aspirações do negro. Encantou-me essa decisão viril dos nossos conterrâneos de cor, lutando pela valorização, quer econômica, quer social, quer cultural ou política, da minoria racial que nos veio do elemento servil. Efetivamente, como disse o prof.

George Schuyler, não há, entre nós como nos Estados Unidos, um *problema racial*, e sim um *problema de cor*. De maneira que a *fronteira* discriminativa é muito frágil e está sendo transposta a toda hora. Daí o interesse de não estudarmos o negro como simples peça de museu ou com intuito cabotino ou intenção mal disfarçada, como doutrinou esse formidável articulador negro que é Abdias Nascimento.

Neto de senhores de engenho, de grandes proprietários rurais verdadeiramente feudais, a minha preocupação em relação aos negros deriva do sentimento de culpa ignominiosa de quem teve avós proprietários de escravos. O labéu infamante não cabe, evidentemente, a quem é neto de escravos, que disso não teve responsabilidade. Não há dúvida de que o pior é ter sido “dono” de semelhantes nossos em corpo e alma... É preciso notar, entretanto, que nem todos os meus antepassados apreciaram a escravidão. Alguns deles, como o velho José Eleutério, que foi deputado providencial no Ceará e era dado às belas letras (escrevia com pena de pato...), nunca tiveram escravos. Sinto-me, portanto, muito à vontade para trabalhar para redimir as almas dos que os tiveram...

Pergunta-me você detalhes de minha ação, na chefia de Polícia do Pará, em relação à liberdade de cultos afro-brasileiros O[sic] *como* e o *porque* de uma atuação diversa da de meus antecessores. É tudo muito simples.

Em 1938, exatamente no dia 16 de dezembro, um grupo de intelectuais paraenses compareceu ao Palácio do Governo e entregou ao então interventor federal um memorial solicitando o restabelecimento dos cultos afro-brasileiros, então proibidos pela polícia, em Belém. O Sr. José Malcher prometeu ler e resolver o arrazoado, nada fazendo, entretanto, possivelmente receioso das sanções intolerantes do eleitorado católico ortodoxo.

Esse manifesto era assinado por Gentil Puget, nosso folclorista hoje falecido, que foi o iniciador do movimento, por Ângelo Nascimento, Pedro Borges, Bruno Menezes, Remigio Fernandez, Stelio Maroja, Oséias Antunes, Cécil Meira, Machado Coelho, Dalcídio Jurandir, pelo saudoso Genésio Cavalcante, Osvaldo Viana, Lourival Damasceno (hoje também falecido), Artur França, Garibaldi Brasil, Ribamar de Moura (outro morto), Barandier da Cunha, J. Eustaquio de Azevedo (nova cruz a acrescentar às demais), Osório Nunes, Olavo Nunes (mais uma cruz), Carlos Victor, José Tomaz Maroja, Augusto Meira, você e por mim.

Argumentávamos (pobres sonhadores!) que o caráter dos batuques paraenses ainda era religioso, com os ritos e os fundamentos místicos de uma religião primitiva, já em contacto com uma religião superior, como o catolicismo. Não se tratava, apenas, da liberdade de cultos, mas da contribuição desses terreiros, mesmo com seu caráter profano, aos estudos sociais brasileiros. Já se disse que o negro é o denominador comum das Américas, tornando-se o seu estudo uma exigência dos modernos processos de análise social.

Sem a livre atividade desses cultos, não se poderia levantar “novas identificações culturais”, pois é no material colhido nas manifestações da cultura primitiva, ao contacto ou em relações com culturas mais adiantadas, que se estabelecem padrões, métodos e bases para conclusões sociológicas. Os cultos então realizados no Pará revelavam evidentemente uma expressão da cultura superior produzindo o chamado sincretismo religioso, ou o fenômeno de aculturação.

Quando, em março de 1948, assumi a Chefia de Policia, os “pais de terreiro” ensaiavam timidamente a volta aos cultos. Alguns me procuravam para obter livres garantias. Não tive dúvidas em assegurar a liberdade que, um dia, pleiteara para eles, dez anos antes, sem resultado prático. Nas estatísticas do Departamento de Segurança não figuravam os “terreiros” como focos de desordens ou como contrários à ordem pública ou aos bons costumes. Como católico, como advogado, como intelectual, cumpria ao Chefe de Policia respeitar a liberdade de consciência, o direito alheio e a livre manifestação do pensamento. Foi o que fiz...

Quando o Governador Moura Carvalho, que é um espírito ágil e arejado, tomou conhecimento da minha decisão, aprovou-a e mante-ve-a. E até hoje, então em pleno funcionamento os “terreiros” de Belém, policiados e muito freqüentados, sem me dar motivos de arrependimento, embora já não seja chefe de Policia[sic]...

Eis ai a história que você pediu. Avise-me quando viajar de regresso. E cumprimente Abdias Nascimento e Edison Carneiro pela corajosa atitude que vêm tomando à frente dos negros nossos conterrâneos.

Um grande abraço do velho amigo – *Paulo Eleutério Filho.*

Rua Mundurucus, 610.

## Elucidário de palavras e expressões

ATUAÇÃO – o mesmo que incorporação ou possessão.

BALADEIRA – instrumento em forma de “Y” que, tendo uma tira de borracha amarrada em suas pontas, serve como lançador de pedras ou sementes; estilingue ou badogue, com se diz na Bahia.

BATUTA – “Bastão delgado e leve, de uns 50 cm de comprimento, com que os maestros regem as orquestras”; liderança de folguedo popular.

BEIJÚ – “bolo feito de massa de mandioca ou de tapioca; há várias espécies: beiju-cica; beiju-membeca; beiju-poqueca”

BICHA – fila.

BLACK-BOTTON – A dança rural negra americana que se originou em Nova Orleans em 1900. O ritmo se baseia no Charleston. Foi sensação na primeira metade do século XX e acabou ultrapassando a popularidade do próprio Charleston.

CARIMBÓ – ritmo e dança de origem negra, do Pará, que se caracteriza pelo uso de dois ou três tambores que são tocados por percussionistas que sentam sobre o instrumento e o tocam com as mãos. Também conhecido por “zimba”, na região do salgado paraense.

CHARLESTON – “Dança vigorosa popular, caracterizada por movimentos dos braços e projeções laterais rápidas dos pés. Originalmente era dançada pelos negros do sul dos Estados Unidos e recebeu o nome da cidade de Charleston, na Carolina do Sul.”

CUBALTAS – cubata ou senzala, choça de pretos

CUIA PITINGA – Utensílio confeccionado a partir da metade do fruto da cuiera e pintada internamente e em suas bordas com cumatê (tinta orgânica e impermeabilizante de cor preta).

CUTUBA – “bom, excelente, forte”.

DABUCURIS – ritual comumente realizado entre diferentes grupos indígenas do alto rio Negro, “no qual um grupo de parentes próximos oferece presentes a outro grupo, geralmente comida, com frutas silvestres, beijos, peixes, ou artefatos, como cestos, peneiras ou bancos”.

EMBIGUEIRA – também conhecida por umbigueira, é uma “bicheira” do umbigo de bezerros recém-nascidos; ferida.

GAPUIANDO – “Gapuiar – pescar fora da canoa, batendo a água do rio para que o peixe se desloque para as cercas feitas às margens do mesmo rio.”

INCUBOS – é a versão masculina e pouco conhecida da súcubo, mas não menos perigosa e mortal. Assim como sua contraparte feminina, os íncubos sugam as almas de suas vítimas após transarem com elas em sonhos. A diferença é que o íncubo só ataca mulheres, enquanto a súcubo se encarrega dos homens.

ISGUETES – brincantes de folguedo.

JIJU – também denominado de jeju, trata-se de um “peixe teleósteo da região amazônica, do São Francisco e do Paraguai. Sua coloração assemelha-se à traíra.”

LAMPARINA, Amarrotar a – “quebrar a cara”, machucar-se.

MURURU – planta urticácia comum no Brasil; “moléstia intermitente; enxaqueca”.

MUTAMBA – Óleo vegetal utilizado como amaciante de cabelos.

MUXINGA – chicote.

“NÃO POSSO ME AMOFINÁ”, rancho – Tradicional escola de samba de Belém.

PAVULAGEM – “pavulage – faceirice, convencimento, pedantismo” “pávulo – vaidoso, gabola, convencido”.

PIRIZAL – “terreno coberto de piris” “Piri – espécie de fungo que cresce nos terrenos pantanosos, servindo para fazer esteiras”.

PUTIRUNS – putirum; mutirão; “auxílio a que se prestam reciprocamente, durante um dia, os pequenos agricultores, no tempo das plantações e colheitas”.

SARACURA (branca) – apelido pelo qual Nunes Pereira era conhecido entre alguns grupos indígenas da Amazônia; pássaro do mangue que se caracteriza por possuir, entre outras coisas, cabeça, pescoço e manto cinzentos, o que o associaria a Nunes devido seus cabelos brancos.

TERRACE – terraço.

TUÍRA [perna] – pardo, cinzento, sujo, expressão da região norte para se referir a condição de quem mergulhou as pernas em água barrenta ou chafurdou na lama sem a devida preocupação com a limpeza subsequente.

# FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## Fontes

### *A – Manuscritas*

ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: Ocorrências Policiais. Livro: v.110. Prisão por pajelança. 19 para 20 ago. 1912.

ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: autos. Doc. s.n. (não catalogado). Autos de inquérito policial de que é acusado Satiro Ferreira de Barros, como incurso no artigo 157, do Código penal da República. Belém, 6 dez. 1926.

CARTAS amazônicas, a correspondência de Dalcídio Jurandir a Nunes Pereira [1940/1950?]. Preâmbulo e posfácio por Paulo Nunes. Belo Horizonte, 16 de junho de 2004 (no prelo)

PEREIRA, Nunes. Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 10/09/1948, Fundação Biblioteca Nacional, *Arquivo Arthur Ramos*.

PEREIRA, Nunes. Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 26/07/1943, BNRJ, *Arquivo Arthur Ramos*.

PEREIRA, Nunes. Telegrama de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 19/08/1943, Fundação Biblioteca Nacional, *Arquivo Arthur Ramos*.

PEREIRA, Nunes. Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 18/12/1943, BNRJ, *Arquivo Arthur Ramos*.

PEREIRA, Nunes. Carta de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 7/06/1944, BNRJ, *Arquivo Arthur Ramos*.

PEREIRA, Nunes. Cartão de Nunes Pereira para Arthur Ramos, 10/09/1948, Fundação Biblioteca Nacional, *Arquivo Arthur Ramos*.

SALLES, Vicente. *Manuscrito da pesquisa para Edison Carneiro: sobre os Cultos afro-brasileiros do Pará*. Belém: Museu da Universidade Federal do Pará, Acervo Vicente Salles, 1958.

### *B – Impressas*

1º CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, 22 – 31 ago. 1951. Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, v. III, 1953.

1º CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE. 22 – 31 ago. 1951, Rio de Janeiro. *Anais ...* Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, v. I, 1953.

1º CONGRESSO Negro Brasileiro. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 6, p. 3, fev. 1950.

1º CONGRESSO Negro Brasileiro: escolhida a comissão de preparação do distrito federal. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 3, p. 11, jun. 1949.

II SEMANA NACIONAL DE FOLCLORE. 16 - 22 ago. 1949, São Paulo. Anais ... Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBECC, 1949.

III SEMANA NACIONAL DE FOLCLORE. 22 - 29 ago. 1950, Porto Alegre. Anais ... Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBECC, 1950.

SEMANA FOLCLÓRICA. 22 - 28 ago. 1948, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBECC (Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura), 1948.

ALVARENGA, Oneyda Paoliello. *Babassuê*: Discos FM 39 a FM 51. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1950.

### C – Artigos de periódicos

A ENCOMENDA seria pra ele? *A Vanguarda*. Belém, p. 4, 14 mar. 1938.

A PAJELANÇA e os batuques vão acabar. *Folha do Norte*. Belém, p. 2, 10 dez. 1937.

ACADEMIA Paraense de Letras (APL) celebra hoje o centenário de Levi Hall de Moura, com desagravo. *O Liberal*. Belém, p. 2, 1 out. 2007.

ARQUIVO Quilombo nos Estados Unidos. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 5, p. 4, jan. 1950.

AS ATIVIDADES dos integralistas no Pará estão sendo apuradas pela polícia. *A Vanguarda*. Belém, 24 mar. 1938.

BELÉM é o paraíso dos “cavadores” e exploradores da ignorância alheia. *A Vanguarda*. Belém, p. 1, 8 abr. 1938.

CHEFATURA de Polícia - Portaria 16. *A Vanguarda*. Belém, p. 2, 17 jan. 1940.

CHEFATURA de polícia – Portaria. *Folha do Norte*. Belém, p. 2, 10 dez. 1937.

CHEFATURA de polícia. *Folha do Norte*. Belém, p. 2, 8 dez. 1937 (Diversas portarias).

CONSULTÓRIO de astrologia do professor Harris. *A Vanguarda*. Belém. 02 set. 1938.

DOIS MUNDOS: preto e branco, dentro de um só país. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 1-2, dez. 1948.

DUTRA contra o racismo, *Quilombo*, fevereiro de 1950, p. 4.

ELEUTÉRIO Filho, Paulo. O Problema da liberdade de culto. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, 2 (10):4, 11, jun./jul. 1950. (Carta ao Prof. Nunes Pereira, 4 mar. 1950).

ESPIRITISMO é muito diferente dessas malandragens. *A Vanguarda*. Belém, p. 4, 27 jan. 1938.

ESPIRITISMO ou integralismo? *A Vanguarda*. Belém, 22 ago. 1938.

ESTÃO PROIBIDAS as sessões de baixo espiritismo, batuques, ‘tambor de minas’, etc. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 4, 10 dez. 1937.

FEITIÇARIA. *A República*. Belém, 25 ago. 1891, p.1. In: SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo: contribuições do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP; Programa Raízes, 2003.

GEORGE S. Schuyler, *Quilombo*, maio de 1949, p. 1.

GEORGE S. Schuyler. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 2, p. 1, maio 1949.

GUERRA a Vadiagem! *A Vanguarda*. Belém, p. 4, 21 ago. 1940.

GUERRA aos charlatães! *A Vanguarda*. Belém, p. 4, 12 abr. 1938.

MENEZES, Bruno de. Ainda os “terreiros” e os “pais de Santo”. *Folha do Norte*. Belém, p. 2, 11 jan. 1939.

\_\_\_\_\_. Batuques e candomblés. *Folha do Norte*. Belém, p. 7, seção 2, 19 dez. 1937.

\_\_\_\_\_. Mãe Preta. *Folha do Norte*. Belém, p. 33, 01 jan. 1939.

MOURA, Levi Hall de. “HABEAS-CORPUS” para os “pais dos Santos” e abertura de “terreiros”. *Folha do Norte*. Belém, 17 jan. 1939.

\_\_\_\_\_. “Habeas-Corpus” para os “pais dos Santos”. *A Vanguarda*. Belém, p. 6, 17 jan. 1939.

\_\_\_\_\_. “HABEAS-CORPUS” para os “pais dos Santos”. *A Vanguarda*. Belém, p. 6, 17 jan. 1939.

MOURA, Levi Hall de. Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície. *Folha do Norte*. Belém, p. 1-3, suplemento, 31 ago. 1947, (Especial para a FOLHA DO NORTE).

\_\_\_\_\_. (Levihall). Em defesa das macumbas... *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 2, 18 dez. 1937.

\_\_\_\_\_. (Levihall). Outra vez em defesa das macumbas. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 1/6, 21 dez. 1937.

\_\_\_\_\_. (Levihall). Outra vez em defesa das macumbas. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 1/6, 21 dez. 1937.

NA POLÍCIA Civil - As posses do novo chefe de polícia do Estado e do 3º delegado auxiliar da capital. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 1, 6 dez. 1937.

NA POLÍCIA e nas ruas – Desvirginada pelo próprio pai - Um investigador diz que a vítima é pajé. *Folha do Norte*. Belém, p. 4, 8 dez. 1937.

NO INSTITUTO de Antropologia e Etnologia do Pará – recepção a dois renomados cientistas, in *Folha do Norte*, 4 de setembro de 1948, p. 1.

NO INSTITUTO de Antropologia e Etnologia do Pará – recepção a dois renomados cientistas. *Folha do Norte*. Belém, p. 1, 4 set. 1948.

NOS DOMÍNIOS do baixo espiritismo. *A Vanguarda*. Belém, p. 1, 9 jan. 1939.



NOSSA capa, *Quilombo*, janeiro de 1950, p. 1 e 2; respectivamente.

NOSSA CAPA. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 5, p. 1-2, jan. 1950.

NOSSO PROGRAMA. *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 1, p. 3, dez. 1948.

O CHEFE de polícia presta esclarecimentos ao Tribunal de apelação sobre o "habeas-corpus" para os "pais dos santos". *A Vanguarda*. Belém, p. 1, 20 jan. 1939.

O CULTO vudu no Brasil: a visão de um documentário (Entrevista do Professor Nunes Pereira a Sérvulo Siqueira), *O Globo*, 25 de agosto de 1977.

OLIVEIRA, J. C. "Macumba", *Folha do Norte Vespertina*, 20 de dezembro de 1937, p. 4.

OLIVEIRA, J. C. Macumba. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 4, 20 dez. 1937.

OS ÚLTIMOS atos do ex-chefe de polícia do Estado. *Folha do Norte*. Belém, p. 5, 7 dez. 1937.

PEDIRAM informações sobre o "habeas-corpus" dos Pais de Santos. *A Vanguarda*. Belém, p. 6, 18 jan. 1939.

POLÍCIA civil - Portaria 152. *A Vanguarda*. Belém, p. 2, 8 jun. 1940.

PROIBIDA a venda da cachaça. *A Vanguarda*. Belém, p. 2, 31 jan. 1941.

QUILOMBO nos Estados Unidos, *Quilombo*, janeiro de 1950, p. 4.

RECIFE, 25. *A Vanguarda*. Belém, p. 1, 26 jan. 1938.

RECURSO de "habeas-corpus" para "paes de santos" e "terreiros". *Folha do Norte*. Belém, p. 5, 29 jan. 1939.

SEITA, Juca Roza. *A Província do Pará*. Belém, 10 mar. 1877, p. 2.

SOUSA, Leal de. Gente mansa e humilde. *Folha do Norte*. Belém, p. 2, 9 nov. 1938.

TIA ROMUALDA, a festeira. *A Vanguarda*. Belém, p. 5, 13 dez. 1938.

TRIBUTO à ignorância. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 1, 22 dez. 1937.

TRIBUTO à ignorância. *Folha do Norte Vespertina*. Belém, p. 4, 23 dez. 1937.

UNIÃO Espírita Paraense. *A Vanguarda*. Belém, p. 4, 1 fev. 1938.

VOZES e Ritmos do Norte. *A Vanguarda*. Belém, p. 3, 20 jan. 1939.

#### *D - Legislação e Processos crimes*

BRASIL. Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil. Décimo fascículo de 01 - 31 out. 1890, capítulo XIII. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

PARÁ. Lei nº 1.028, 5 maio 1880. *Código de Posturas Municipais de 1880* - Título IV - Capítulo XIX – Das bulhas e vozerias. Aprovado pelos Atos do Governo da Província do Grão-Pará - Tomo XLII - 1880 - - parte I.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO PARÁ. Processo do réu Raimundo Joaquim dos Santos. 5. Vara Penal. 5 abr. 1942.

### *E – Romances e Dicionários especializados*

AMADO, Jorge, *Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*, Rio de Janeiro, Record, 2006.

ASSIS, Rosa Maria Coelho de. *O vocabulário popular em Dalcídio Jurandir*, Belém, UFPa, 1992

GADELHA, Marcus. *Dicionário de cearês*, 2ª ed. Fortaleza, Multigraf, 2000.

JURANDIR, Dalcídio. *Belém do Grão-Pará*, São Paulo, Martins, 1960.

\_\_\_\_\_. *Chão dos Lobos*, Rio de Janeiro, Record, 1976.

\_\_\_\_\_. *Chove nos Campos de Cachoeira*, 3. ed., Belém, Cejup, 1991.

\_\_\_\_\_. *Marajó*, 3ª ed. Belém, Cejup, 1992.

\_\_\_\_\_. *Três casas e um rio*, 3. ed., Belém, CEJUP, Belém, 1994.

SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo: contribuições do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP; Programa Raízes, 2003.

SOBRAL, Raimundo Mário. *Dicionário Papachibé – a língua paraense*, Belém, SECULT, 1998, Vol. II

## **Referências Bibliográficas**

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Poderes, produtos, paixões: o movimento afro-cultural numa cidade baiana. Etnográfica*. Lisboa, Pt, v. III (1), 1999.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro, NUTI, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e o renascimento: o contexto de François Rabelais*. 5. ed. São Paulo: Annablume; Hucitec, 2000.

BASTOS, Abguar. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BELTRÃO, Mônica. *A capoeiragem no Recife antigo: os valentes de outrora*. Recife: Nossa Livraria, 2001.

BIAGGIO, Talento; COUCEIRO, Luiz Alberto. *Edison Carneiro: o mestre antigo*. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2009.

BITTENCOURT, Ulysses (1916-1993). *A partida do velho amigo (7 mar. 1985)*. Patiguá. Rio de Janeiro: Copy & Arte, 1993, p. 114-5.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o Poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Unesp, 1997. (Coleção Biblioteca Básica).

BORBOREMA, Augusto Rangel de; SOUZA, Joaquim Gomes de Norões. *Memória histórica da Faculdade de Direito do Pará (1908-1955)*. Belém: MEC, 1956.

BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

\_\_\_\_\_. *Candomblé da Bahia: Repressão e Resistência*. *Revista USP*. São Paulo, v. 18, p. 52-59, 1993.

CAMPELO, Marilú Márcia. *Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense*. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional, 2004.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Estado Novo: novas fronteiras*. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 6. ed. São Paulo: Contexto/USF, 2005.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. *A Conquista da Amazônia*. Rio de Janeiro: Ministério da Viação e Obras Públicas, 1956.

\_\_\_\_\_. *Parecer*. In: NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O Negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982

\_\_\_\_\_. *Candomblés da Bahia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. *Prefácio à 1ª edição*. In: MORAES, Eneida de. *Aruanda*. Belém: SECULT, 1989. (Coleção Lendo o Pará; 2).

\_\_\_\_\_. *Situação do negro no Brasil*. In: *Estudos Afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro (Recife, 1934)*. Rio de Janeiro: Ariel, v. I, 1935.

\_\_\_\_\_. *Ursa maior*. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Afro-Orientais, 1980.

CASTILHO, Lisa E. *Entre a oralidade e a escrita: etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: Edufba, 2009.

COELHO, Geraldo Mártires. *História e identidade cultural na Amazônia*. In: D'INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel da (orgs.). *A Amazônia e a crise da Modernização*. 2. ed. Belém: UFPA/MPEG, 2009.

COELHO, Marinilce Oliveira. *O Grupo dos Novos (1946-1952): memórias literárias de Belém do Pará*. Belém: EDUFPA, 2005.

COIMBRA, Creso. *A revolução de 30 no Pará: análise, crítica e interpretação da história*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1981.

CORRÊA, Paulo Maués. *Um olhar sobre BELÉM DO GRÃO-PARÁ*: de Dalcídio Jurandir. Belém: IAP, 2008.

COSTA, Selda Vale da. *Labirintos do Saber: Nunes Pereira e as Culturas Amazônicas*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. *A Taieira de Sergipe: uma dança folclórica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOMINGUES, Petrônio. "Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos". In *Tempo*, vol. 12, nº 23 (2007), pp. 107-11.

FARES, Jose Fares. "Canto elegíaco do rio: a serpente em Três casas e um rio, de Dalcídio Jurandir", in Marcus Leite (org.), *Leituras dalcidianas*, Belém, UNAMA, 2006.

FERRAREZI Jr., Celso. *Guia do Trabalho Científico: do projeto à redação final: monografia, dissertação e tese*. São Paulo: Contexto, 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

\_\_\_\_\_. *O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão*. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Querelas esquecidas: o modernismo brasileiro visto das margens*. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio (orgs.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Amazônia: tempo e gente*. Belém: Prefeitura Municipal de Belém/Secretaria de Educação e Cultura, 1977

\_\_\_\_\_. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: UFPA; Boi tempo Ltda., 1979.

FIGUEREDO, Napoleão; RODRIGUES, Ivelise. *A Coleção Etnográfica Africana do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989.

FLORES, Jaques (pseud. de Luiz Teixeira Gomes). *Panela de Barro*. 2. ed. Belém: Secult, 1990.

\_\_\_\_\_. *Vamos comer peixe frito?* In: *Obras escolhidas de Jaques Flores*. Belém: Cejup, 1993.

FURTADO, Marli Tereza. *Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir*, Campinas/SP, Mercado de Letras, 2010.

GOMES, Ângela Maria de Castro. *Ideologia e trabalho no Estado Novo*. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os intelectuais cariocas, o modernismo e o nacionalismo: O caso de Festa*. *Luso-Brazilian Review*. v. 41, n. 1, 2004.

GOMES, Tiago de Melo. *“Como eles se divertem” (e se entendem): teatro de revista, cultura de massas e identidades sociais no Rio de Janeiro dos anos 1920*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.

GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez, 2008.

INOJOSA, Joaquim. *Modernismo no Pará*. In: ROCHA, Alonso et al. *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*. Belém: Cejup/UFGA, 1994.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Natural History Press, 1972.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Capoeira e boi-bumbá: territórios e lutas da cultura afro-amazônica em Belém (1889-1906)*. In: SIMONIAN, Lígia T. L. (org.). *Belém do Pará: História, cultura e sociedade*. Belém: NAEA, 2010.

\_\_\_\_\_. *Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano (1889 – 1906)*. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 32, 2005.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro; OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

LEAL, Marcilene Pinheiro. *Identidade e Hibridismo em Dalcídio Jurandir: A formação identitária de Alfredo, em Três Casas e um Rio*. Dissertação (Mestrado em Literatura). Belém: UFGA, 2008.

LUCA, Taíssa Tavernard de. *Revisitando o Tambor das Flores*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2003.

LÜHNING, Ângela. *“Acabe com este santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*. *Revista USP*. São Paulo, dez./fev. 1995/96.

MAGGIE, Ivonne. *Feitiço, magia e religião*. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian (orgs.). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

\_\_\_\_\_. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Arsenal da Macumba*. Disponível em: <http://raizafricana.wordpress.com/2009/12/16/o-arsenal-da-macumba-por-yvonne-maggie>. Acesso em: 19 out. 2010.

MARLETTI, Carlo. *Intelectuais*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de Política*. 12. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religião, história, identidades*. Belém: CEJUP, 1999.
- MENEZES, Bruno de. *Boi-bumbá – Auto popular*. In: *Obras completas de Bruno de Menezes*. Belém: Secult, 1993. (Folclore, v. 2).
- \_\_\_\_\_. *Obras completas de Bruno de Menezes*. Belém: Secult, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Belém: SECULT, 1993 (Coleção Lendo o Pará; 2).
- \_\_\_\_\_. *Batuque*. 7. ed. Belém, 2005.
- COSTA, Selda Vale da. *Labirintos do Saber: Nunes Pereira e as Culturas Amazônicas*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MORAES, Eneida de. “Eneida entrevista Dalcídio”, *Asas da palavra*, vol. 3, nº 4 (1996), p. 33.
- MOTTA, Roberto. *Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação*. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.
- MOURA, Levi Hall de. *O Terreno e o infante*. Belém: Gráfica Falângola Editora Ltda. S.d.
- MOURA, Sílvio Hall de. *Atividade extratécnica*. Belém: Cejup, 1981.
- NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O Negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NUNES, Benedito; PEREIRA, Ruy; PEREIRA, Soraia Reolon (Orgs.). *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*. Belém: Secult; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2006.
- NUNES, Paulo. *Aquanarrativa: uma leitura de Chove nos campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir*. Belém: UNAMA, 2001.
- O CULTO vudu no Brasil: a visão de um documentário (Entrevista do Professor Nunes Pereira a Sérvulo Siqueira). *O Globo*, 25 ago. 1977.
- OLIVEIRA, Alfredo. *Cabanos & camaradas*. Belém: s/ed, 2010.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. “Adeptos da Mandinga”: Candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana, 1938-1970). Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: UFBA, 2010.
- \_\_\_\_\_. *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1999.
- PARÁ. Tribunal de Justiça. Desembargador Augusto Rangel de Borborema: homenagem póstuma (1886-1976). Belém: T.J.E, 1995.

PARES, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2006.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. In: \_\_\_\_\_. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEREIRA, Carlos Victor. *Belém Retrospectiva*. Belém: Falangola, 1962.

PEREIRA, Nunes. *Caderno iconográfico*. In: *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979, fig. 42.

\_\_\_\_\_. *Moronguetá: um Decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

\_\_\_\_\_. *O negro na Ilha Grande do Marajó*. In: NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O Negro revoltado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Sairé e o Marabaixo: tradições da Amazônia*. Recife: Fundaj; Massangana, 1989.

RAMOS, Arthur. *Introdução a Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: 1943.

REIS, João José. *A polícia e os candomblés no tempo de Domingos*. In: \_\_\_\_\_. *Domingos Sodré: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROCHA, Alonso et al. *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*. Belém: Cejup/UFGPA, 1994.

ROCQUE, Carlos. *História de A província do Pará*. Belém: Mitograph, 1976.

\_\_\_\_\_. *A formação revolucionária do tenente Barata*. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, 1983.

\_\_\_\_\_. *Magalhães Barata: o homem, a lenda, o político*. Belém: SECULT, 1999.

SAID, Edward W. *Representação do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SALLES, Vicente. *Chão de Dalcídio: um quadro de vivências marajoaras*. In: ASSIS, Rosa (org.). *Estudos comemorativos Marajó: Dalcídio Jurandir – 60 anos*. Belém: UNAMA, 2007.

\_\_\_\_\_. *O negro na formação da sociedade paraense: Textos reunidos*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3.ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Um retrospecto – memória*, Brasília, Microedição do autor, 2007.

SALLES, Vicente; Salles, Marena Isdebski. *Carimbó: trabalho e lazer do caboclo*. *Revista Brasileira de Folclore*. Rio de Janeiro, 9 (25), 259-287, set./dez, 1969.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Menininha do Gantois: a sacralização do poder*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Summus, 2002.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Uma história de “diferenças e desigualdades”: as doutrinas raciais do século XIX*. In: *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 a 1930)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro: Access, 1999.
- STEINER, Rodolfo A. *Ilha do Marajó na visita de Jorge Amado*, Smith Produções Gráficas Ltda, Belém, 2004.
- THOMPSON, Edward P. *Folclore, antropologia e história social*. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (orgs). *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. São Paulo: UNICAMP, 2001.
- TUPINAMBÁ, Pedro. *Batuques de Belém*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Mosaico folclórico*. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1969.
- VERGOLINO E SILVA, Anaíza. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Umbandista e dos cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1976.
- VERGOLINO HENRY, Anaíza; FIGUEREDO, Arthur Napoleão. *A Presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.
- VERGOLINO, Anaíza. *Prefácio*. In: SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense – Textos reunidos*. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: O movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte; Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*, São Paulo, Martin Claret, 2002.
- WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: Hucitec, 1993.