

*Aldrin Moura de Figueiredo*

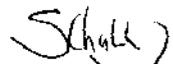
*A Cidade dos Encantados:  
pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras  
na Amazônia*

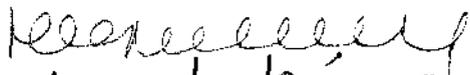
*a constituição de um campo de estudo  
1870 - 1950*

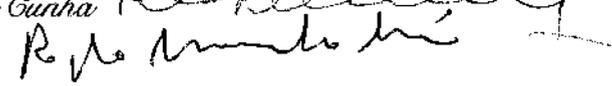
*Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento  
de História do Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a  
orientação do Prof. Dr. Sidney Chalhoub.*

*Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
15/03/96.*

*Banca:*

*Prof. Dr. Sidney Chalhoub* 

*Profª. Dra. Maria Clementina Pereira Cunha* 

*Prof. Dr. Raymundo Keraldo Maués* 



*Campinas, SP  
1996*

UNIDADE	SC
N.º CHEGADA:	
TIPO	UNICAMP
F469c	
COD.	24616
ENC.	667/96
COD.	X
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	03/05/96
N.º CF	

CM-00087845-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Figueiredo, Aldrin Moura de

F469c

A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia; a constituição de um campo de estudo: 1870-1950 / Aldrin Moura de Figueiredo. -- Campinas, SP: [s.n.], 1996.

Orientador: Sidney Chalhoub.

Dissertação(mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnologia - Amazônia - 1870-1950. 2. Antropologia- Amazônia - História - 1870 - 1950. 3. Folclore - Brasil - Amazônia- 1870 - 1950. 4. Índios - Brasil - Amazônia - Religião. 5. Xamanismo - Amazônia - 1870 - 1950. 6. Cultos afro-brasileiros- Amazônia. 7. Feitiçaria - Amazônia - História. I. Chalhoub, Sidney. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

*Para o querido avô*

*Antônio José Veríssimo de Figueiredo*

*Que ainda hoje pode contar que “conheceu” Rui Barbosa.*

*À lembrança de minha mãe*

*Maria Izabel Moura de Figueiredo*

*com quem ganhei o gosto pela história.*

## *Agradecimentos.*

*“Encontramos alguém que nos deve gratidão:  
como isso nos agrada! Mas quantas vezes podemos  
encontrar a quem devemos, nós, gratidão, sem querer  
pensar nisso”.*

*Johann Goethe, As afinidades eletivas, 1809.*

Escritas há quase duzentos anos, as palavras do poeta alemão não perderam a atualidade. Sabemos todos o quanto é difícil sobreviver no meio das desgastantes atribuições do universo acadêmico; sem falar no descaso dos governos com o ensino e com a pesquisa universitária. Por isso mesmo, tenho muito o que agradecer.

Nestes últimos anos, tive o privilégio de encontrar pelo caminho gente da melhor qualidade. Sem o convívio com essas pessoas este trabalho seria bem mais difícil.

Agradeço, inicialmente, a Sidney Chaloub pela sinceridade em mostrar seu desconhecimento em relação à Amazônia e, por outro lado, o rigor e o brilhantismo fundamentais a um verdadeiro orientador. Talvez ele não tenha a dimensão do quanto aprendi em nossas conversas, telefonemas e cartas.

Em matéria de orientação sempre tive muita sorte. Em Belém, o casal de antropólogos Angélica e Heraldo Maués foram minhas referências constantes. Além destes, tive a sorte de poder usufruir do vasto conhecimento de Anaíza Vergolino-Henry sobre o campo afro-amazônico. Do mesmo

modo, pude conversar algumas vezes com Vicente Salles e tirar proveito de seu ilimitado conhecimento sobre a Amazônia.

No exame de qualificação desta dissertação fui brindado com os comentários valiosos de Mariza Corrêa e Maria Clementina Pereira Cunha. A excelência de suas observações foram fundamentais em vários pontos deste trabalho.

Não consigo descrever apoio recebido pelos amigos. Entre eles não posso esquecer de Décio Guzmán, Rui Murrieta, Eurípedes Fuñes, Maria de Nazaré Sarges, Edilza Fontes, José Maia Neto e Flávio Gomes, que foram gentis em discutir algumas idéias, sugestões bibliográficas e documentais. Leonardo Pereira e Magda Ricci leram a primeira parte do trabalho e criticaram argutamente muitas questões. Henrique Espada não teve paciência para ler o texto, porém me ajudou a prepará-lo com vasto conhecimento de informática. Entre risadas e debates "sérios", fui consolidado argumentos e reaprendendo meu ofício.

O inesquecível convívio em Campinas com os "paraenses" Cristina Cancela, Cincinato Souza, Letícia Navegantes e Alex Fiúza de Mello e com os "cariocas" Denilson Botelho e Luciana Arêas, me ajudou a vencer muitas dificuldades de aclimatação no "sul Maravilha". Em Belém, Maria Eunice Furtado me auxiliou no acesso à bibliografia estrangeira e estimulou a ir adiante.

Durante a escrita desse trabalho recebi dicas muito importantes de vários pesquisadores, entre os quais não posso esquecer das conversas com Mundicarmo Ferretti

durante as reuniões da ABA, e Peter Fry em sua mais recente visita à Belém do Pará, em novembro passado. Agradeço também a meus alunos da UFPa, que levantaram parte da documentação utilizada nesta dissertação: Arlete Oliveira Paz, Claudia Serique, Joelma Barbosa e Márcio Henrique. Recebi também indicações documentais de Ângela Sanches Leão, a quem muito agradeço.

O apoio de várias instituições de fomento à pesquisa foi imprescindível. A Universidade Federal do Pará me liberou das tarefas docentes; CAPES/PICD me concedeu bolsa de mestrado; CNPq. e PIPES concederam bolsas de iniciação científica para meu projeto de pesquisa.

Por fim quero lembrar de minha família, pois apesar de ser um filho "desgarrado", não conseguiria ir adiante sem ter tido a certeza de que todos estavam bem. Na fase da escrita, em nossa casa do Coqueiro, em Ananindeua, tive a companhia e o apoio de minha irmã Elida que teve, inclusive, que suportar meu inevitável e momentâneo mau humor.

Sumário.Prolegômenos.

- Apresentando um tema, criando problemas.*, 1  
*Raimundo de Belém, o pajé do Ceará.*, 2  
*Uma cabana de pajé ou uma estrada de ferro.*, 9  
*Problemas de cá, problemas de lá ou a cristalização dos pais fundadores.*,  
 15  
*Pais e padrastos da antropologia brasileira.*, 28  
*Entre genealogias e gerações.*, 29  
*Notas.*, 35

Primeira Parte.

- A Ilha da Princesa e a Cidade dos Pajés.*, 49  
*Da denúncia ao folk-lore: as páginas do Diário de Notícias.*, 50  
*As pegadas da Princesa de Mayandeuca.*, 55  
*De Mayandeuca às Terras de D. Firmino, pela Cabana de Fia Josepha.*, 68  
*O jornal, o folclorista e a "crença popular".*, 77  
*De Mayandeuca à Paris, entre glórias e esquecimentos.*, 86  
*Um barão paraense, um príncipe francês e muitos índios.*, 92  
*Silvio Romero na Amazônia. Quem diria?*, 103  
*José Veríssimo e o tempo em que o macaco foi gente.*, 113  
*Entre Zeverissimações.*, 135  
*Uma competência indiscutível: José Veríssimo por Nina Rodrigues.*, 143  
*Entre o folk-lore e a Pharmacia: os pajés científicos.*, 165  
*Notas.*, 172

Segunda Parte.

- Na Cidade, mais do que pajés...*, 203
- Perseguindo os rastros da Princesa.*, 204
- A morte do folclorista e as lágrimas do discípulo.*, 209
- Uma ilha sem princesa e uma cidade sem folk-lore.*, 217
- O outro saldo da belle-époque: um folclorista moderno, um falso pajé e um sírio ingênuo.*, 228
- 1930: um cearense e um paraense escrevem o folk-lore.*, 245
- A amiguinha do Interventor e o Desembargador folclorista.*, 282
- Militares & Modernistas: Jarbas Passarinho guerreia com Ogum.*, 291
- Finalmente uma Amazônia original: Oneyda Alvarenga "inventa" o babassuê.*, 299
- Notas.*, 316

Considerações Finais.

- Reencontrando o tema, recriando problemas.*, 354
- Mamãe Nagô, Papai Jeje: as histórias de um pajé paraense.*, 362
- Epílogo: Pajelança ou Babassuê?, Galvão ou Alvarenga?*, 372
- Notas.*, 383

*Fontes e Bibliografia.*, 390

*Apêndice Iconográfico.*, 415.

Prolegômenos.

*Apresentando um tema, criando problemas.*

## I. *Raimundo de Belém, o pajé do Ceará.*

Era manhã do dia 2 de fevereiro de 1885. O jornal *Diário de Notícias* estava chegando às mãos de seus fieis leitores, trazendo, em sua segunda página, uma notícia intitulada "*Um pajé e uma Simplória*".

Contava o jornal que na noite do domingo anterior, Raimundo Antônio de Belém e um companheiro, estando a passeio na casa de uma tal Philomena, pelas bandas da Rua Cruz das Almas<sup>1</sup>, viu no pescoço da moça um cordão, dizendo-lhe "que estava enfeitiçado e que se comprometia a cura-lo, depois do que aparecia no pescoço da dona, como por milagre no dia seguinte".

Philomena ao que parece acreditou piamente nas palavras de Raimundo, que aquela altura já se apresentava como "o menino inspirado de Muaná"<sup>2</sup>, por isso entregou-lhe prontamente a jóia.

Para viabilizar a sessão mágica, Raimundo exigiu apenas um copo d'água no qual "lançou o cordão dentro e depois de decorrido algum tempo tirou-o, dando ao seu companheiro a água do copo para beber". Depois do ato, a dupla de curandeiros despediu-se e foi embora.

Passados alguns dias, Philomena percebeu "que não se operava o milagre do aparecimento do cordão em seu pescoço", reconhecendo assim "que tinha sido vítima de um embusteiro", por isso "tomou o alvitre de queixar-se à polícia". A autoridade policial, sabendo do ocorrido,

baixou em diligência à procura do suposto pajé. Interrogado e "depois de negar muitas vezes o fato", o inspirado Raimundo "concluiu por confessar o crime, declarando que tinha vendido o cordão a um hoteleiro, mas que comprometia-se a restituí-lo a sua dona". Apesar da promessa do acusado, o delegado mandou que o recolhessem à Estação Central da Polícia da capital<sup>3</sup>.

A má fama do tal pajé Raimundo de Belém já era tanta que no mesmo jornal citado, na página seguinte, aparecia estampada outra notícia dando conta de suas atividades ilícitas. Agora tratava-se de uma reclamação endereçada "Ao Dr. Chefe de Polícia" assinada pelas "vítimas da ladroeira do célebre pajé cearense" - o dito Raimundo, que andava por aquela época "a engolir cordões de ouro" nos arredores da Cruz das Almas.

Sentindo-se prejudicadas em seu patrimônio, as vítimas pediam ao mandatário da ordem "que não mandasse soltar o patife", a não ser que o mesmo restituísse "o cordão roubado a infeliz rapariga que lhe caiu às unhas". Os assinantes da nota clamavam: "É preciso que esse mariola expie na cadeia as suas faltas", posto que "a impunidade o levará à prática de maiores crimes"<sup>4</sup>.

Mas o falatório acerca do pajé cearense não acaba por aí. Dois dias depois, o jornal volta a estampar uma matéria intitulada "As armas do Pajé", desta vez dando conta da entrada no escritório do Diário de Notícias dos instrumentos de trabalho do malfadado xamã. Diz a notícia

que Raimundo fazia uso "de um arco de ferro e um pequeno espanador de penas, que serve de flecha, e uma garrafa contendo água podre, misturada sabe lá com o que", toda essa parafernália "para engolir cordões de ouro às pessoas incautas".

No dizer do jornal "o pajé - patife, manhoso - quando pretendia extorquir qualquer objeto de valor" fazia com que as pessoas acreditassem "que se achavam enfeitiçadas com coisa feita". No ritual de cura, Belém "mandava que elas se abancassem, e colocando-se em frente delas, começava a fazer gatimonhas com a flecha empenada, e recomendava que não piscassem, para assim poder sair o feitiço facilmente". No fim do trabalho, "para completar a cura", o pajé mandava o cliente "beber um pouco da água porca, que depois levava consigo para desenfeitiçar o objeto, sobre o qual tinha os olhos fito".

Depois de divulgar à sua maneira um breve esboço do ritual de pajelança dirigido pelo mal falado cearense, o jornal perguntava: "não quererá a polícia examinar essa água de que fazia uso o acordado pajé?", ou ainda: "e o arco e flecha não ficarão melhor no nosso Museu?"<sup>5</sup> e finalmente diz: "se a polícia quiser, pode mandar ao nosso escritório buscar essas preciosidades..."<sup>6</sup>.

A polícia, por seu turno, parece que era leitora atenta das notícias do Diário, pois no mesmo dia, atendendo à solicitação do jornal, "o Sr. Subdelegado do 1º distrito mandou buscar", no escritório do matutino, "as armas com

que o pajé Belém trabalhava....na escamoteação de cordões de ouro”<sup>7</sup> .

Descobri essa “historinha” durante a pesquisa que deu origem a esta dissertação. Tudo começou em 1993, com uma investigação em anúncios sobre feitiçarias e práticas mágicas nos jornais que circularam em Belém do Pará, nos fins do século passado. A idéia inicial do projeto era a de “recuperar” as formas da religiosidade popular na capital da borracha.

Nas páginas amareladas desses velhos noticiários, comecei a enveredar pelo universo da pajelança. Apesar de nascido e criado na Amazônia, esperava encontrar tudo nos jornais - bruxas voando em vassouras, magia negra e quem sabe algum “benandanti” perdido na selva amazônica - mas, por incrível que pareça, jamais esperei encontrar pajés. Para mim pajelança era coisa de índio que vivia no mato. Não me parecia possível imaginar que existissem pajés na cidade de Belém dos áureos tempos da borracha.

Para minha surpresa, histórias e mais histórias foram aparecendo. Uma delas me chamou a atenção logo de cara. Fiquei tão impressionado que, a partir dela, construí a justificativa de minha proposta inicial para o mestrado. O mais interessante é que Raimundo de Belém, no entanto, não estava sozinho. Histórias como esta faziam parte do mais corriqueiro noticiário que circulava em jornais paraenses nos fins do oitocentos. Entre anúncios da mais afamada moda parisiense e mais queijos, vinhos e biscoitos, apareciam,

nas mesmas páginas, como um "ocasional contraponto", notícias sobre prisões de pajés, invasões a casas de feitiçaria, denúncias de bruxarias, notícias sobre o aparecimento de meninas santas<sup>8</sup>, curas mágicas, assassinatos por feitiçaria, zoomorfismos, e outros casos afins, que revelam um lado escondido da reluzente história do *fin-de-siècle*.

O encontro com o caso do pajé Raimundo Antônio de Belém não podia, àquela altura, me revelar muita coisa, a não ser pensar que o cotidiano das camadas populares estava longe de espelhar a beleza europeizada que a época sugere para toda uma literatura que existe sobre o período. Não interessava, para os limites do projeto inicial desse trabalho, desvendar a carreira religiosa e/ou criminosa de nosso personagem cearense. Não queria eleger os bons e os maus pajés, inferindo juízos de valor a partir dos discursos da imprensa. Porém, valia a pena refletir sobre a sua condição social de imigrante. Raimundo era um retirante nordestino, como muitos outros que saíram do Ceará rumo ao fausto da borracha, e que encontraram as agruras cotidianas vividas pela gente comum, pelos trabalhadores urbanos, pela arraia-miúda que efetivamente habitava o dia a dia da urbe pretensamente moderna.

O tom de banalidade com que foi tratada a história do pajé cearense guarda um sentido revelador para quem estuda o período da *belle-époque*, pois a constante divulgação desses casos, nos periódicos da época, mostra o quanto eles

não eram atípicos, provocando, desse modo, um questionamento cotidiano ao propalado discurso civilizador.

No entanto, se a respeito da chamada *belle-époque* estava de algum modo informado pela historiografia local, em relação à pajelança era inteiramente neófito. Sabia, a grosso modo, que se tratava de um conjunto de crenças pensadas como "essencialmente" amazônicas. E agora? Como compreender essa gente "de fora", que por estas bandas se aventurava em práticas culturais que eu pensava serem diferentes dos seus locais de origem?

A questão complicava-se ainda mais com a continuidade da pesquisa. Se era estranho existir um pajé cearense, mais estranho era o fato de ele não ser o único. Complicado mesmo foi encontrar um tal Manoel dos Santos, lusitano, "homem já de meia idade, que se empregava à tarde na venda de flores para a cidade", mas que pela manhã, na presença de sua mulher Antônio d'Almeida, "cumpria seu trabalho que é o mesmo de todos os pajés". Isso mesmo! Difícil acreditar, mas muitos portugueses ficaram conhecidos como "mestres" no preparo de puçangas e benzimentos.

Tive oportunidade de ler em detalhes o ritual, tal como foi apreciado pelo subdelegado Joaquim Luiz Gomes, que se encontrava "oculto em uma casa que ficava contígua em a que morava o referido pajé". Manuel foi preso e com ele uma série de apetrechos utilizados nas sessões de cura, desde uma caveira de mucura até uma medalha de N. Sra. das Dores.

No jornal lia-se em letras grandes "Prisão de um Pajé", com o subtítulo "sessão magna de apreensão de burundangas"<sup>9</sup>.

Quando comecei a adquirir maior familiaridade com esse tipo de fonte, fiquei logo atraído pela análise da repressão à pajelança e à feitiçaria pela polícia e pela intendência municipal. Porém, não tardou muito para que eu pudesse perceber que essas instituições não estavam sozinhas nessa política de repressão. Foi aí que deparei com a política da Igreja Católica - a Romanização, que, como o próprio nome sugere, buscava aproximar o catolicismo vivido pelos brasileiros dos ditames da Santa Sé, em Roma<sup>10</sup>.

Dentro desse quadro, obviamente que as práticas da religiosidade popular foram pensadas como algo arcaico, obscuro e selvagem, que portanto deveriam ser extintas para o bem do catolicismo. Dom Macedo Costa, bispo do Pará de 1861 a 1891 e líder do clero brasileiro nos tempos da Romanização, se colocou ativamente contra todos os tipos de manifestações, rituais e formas populares de devoção que fugissem das regras impostas pelas cartas pastorais, catecismos e missais. Segundo D. Antônio de Almeida Lustosa, seu maior biógrafo, Dom Macedo Costa, numa de suas visitas pastorais à ilha do Marajó, mais precisamente no município de Soure, esteve em "entrevista com um célebre pajé, condenando em público suas imposturas"<sup>11</sup>.

Intendente, Bispo, Delegado, propagadores de ideologias diversas - da "sciencia positiva" ao "discurso

moralizador e romanizado" - todos como que deixavam suas divergências de lado, para que, quando no trato com as tradições religiosas populares, estivessem unidos bradando em favor da civilização nos trópicos, da racionalização dos hábitos do povo, vistos como impregnados de superstições, crenças arcaicas e práticas sociais que beiravam a selvageria. Por outro lado, tinha consciência que esse grande número de fontes mostravam a persistência de tradições religiosas populares como um *locus* dinâmico de conflitos e alianças com setores dominantes belemenses. Parece esquisito, mas conseguia perceber um incrível processo de luta de classes que englobava de forma complexa o universo ritual e religioso da sociedade dos fins do dezenove.

Queria entender toda a história engendrada em múltiplos conflitos, inclusive através da análise ritual da pajelança e de outras práticas avizinhas, genericamente chamadas de feitiçaria<sup>12</sup>. Tinha que começar pela discussão da bibliografia sobre o período, entrando pelo tema da *belle-époque*.

## II. *Uma Cabana de Pajé ou uma Estrada de Ferro?*

Como de costume, era necessário saber o que se tinha escrito sobre o tema. Mas, qual tema? No projeto que deu origem a esta dissertação, só agora pude perceber que

estava mais interessado em destruir o mito da belle-époque amazônica, do que realmente entender as práticas da religiosidade popular no período. Procurando estudar os conflitos existentes na cidade de Belém entre a *política modernizadora* do governo municipal e as práticas religiosas populares, vistas como primitivas e selvagens, acabei dando maior ênfase à literatura que dá conta dessas estratégias disciplinadoras do espaço público da capital do Pará.

Neste sentido a bibliografia que manuseei na feitura da proposta inicial deste estudo era, fundamentalmente, sobre Belém na *belle-époque*<sup>13</sup>. É evidente, no entanto, que não foi sem razão que me utilizei de uma bibliografia e não de outra. A questão é que, no campo da história, qualquer um que se aventurar a estudar qualquer que seja a temática no contexto do fim do século, terá que se haver com essa bibliografia. No entanto, neste campo surgem alguns problemas.

Vou recolocar minha explicação a partir de meu próprio trabalho de pesquisa nos jornais de Belém, tomando como exemplo a edição do dia 17 de outubro de 1887 do *Diário de Notícias*. Neste número, encontrei, como de costume, entre outras notícias, informações sobre a movimentação do porto, a apresentação da Companhia Lírica Italiana no Teatro da Paz, e detalhes sobre inovações técnicas na Estrada de Ferro que ligava a capital paraense ao município de Bragança - tudo em primeira página. Mas, no mesmo exemplar de jornal, virando a página, pude saber que, no dia 14 do

mesmo mês, o subdelegado do 5º distrito levava presos o pajé Miguel Martins, e os clientes Francisca do Nascimento, Valentina Maria, um tal Caetano e duas crianças. O pajé funcionava "em uma barraca, por detrás da Estrada de Ferro de Bragança em São Brás"<sup>14</sup>.

Essa passagem corriqueira serviu para que pudesse pensar o quão política é essa "opção" da historiografia que se debruçou no estudo sobre a virada do século. Existem muitos trabalhos sobre a Estrada de Ferro de Bragança<sup>15</sup>, mas nenhum deles teve olhos para algum pajé que, por ventura, tivesse sua tenda armada nas proximidades. Pajelança, feitiçarias, práticas mágicas, são temas que não combinam com esses símbolos de modernidade, por isso não cabem na lista dos *best-sellers* consagrados pela historiografia que estuda o *fin-de-siècle*.

Restava agora entender o porquê do descaso dos historiadores com "outros temas". Por que estudar uma ferrovia ou as reformas urbanas de uma cidade deveria ser mais interessante para a história do fim de século do que tentar recuperar formas de devoção e religiosidade populares? A ausência de fontes documentais para subsidiar as pesquisas não poderia ser desculpa. O problema é mais complexo do que parece à primeira vista, especialmente porque essa postura historiográfica é datada, dando corpo a uma espécie de tradição inventada, como diria Eric Hobsbawm<sup>16</sup>.

A aparente "miopia" historiográfica em relação à religiosidade popular tem sentidos e significados próprios, demarcados historicamente numa longa "tradição" intelectual com suas "matrizes" nos fins do século XIX e nas primeiras décadas do atual. A principal formulação científica de então é a da projeção de uma sociedade *civilizada*, baseada na idéia de *progresso* e na *evolução* cultural - tanto assim para história, como para antropologia e para a sociologia<sup>17</sup>.

Assim é que a posterior produção historiográfica, acabou por se embebedar com essa tradição "inventada", reconstruindo e manipulando o mito da *belle-époque*, a partir do qual os autores sempre se remetem a velha noção das "sociedades históricas" como critério de circunscrição de seu campo de saber<sup>18</sup>. Com isso é mais fácil perceber o motivo de os historiadores recusarem-se a enxergar história onde não há escrita, incorporando uma das mais sólidas heranças do positivismo que, de certo modo, permanece intocado na práticas internas da disciplina.

Na Amazônia, os historiadores tinham que conviver com uma visão ambígua da região: de um lado a imagem da "terra de índio" e, do outro, as de Belém e Manaus como "centros de civilização". Os livros didáticos de História utilizados nas escolas primárias, publicados a partir da década de 1860, estão repletos dessas construções. É interessante, no entanto, perceber as diferenças de leitura entre os historiadores do século XIX em relação aos do século XX,

acerca da figura do índio e do mestiço. Durante o oitocentos a imagem do índio é de um ser distante da realidade, preso no "passado", figura da "época pré-colombiana", e assim por diante. Autores como Joaquim Pedro Corrêa de Freitas<sup>19</sup>, Theodoro Rodrigues<sup>20</sup> e Arthur Vianna<sup>21</sup> são os nomes mais importantes dessa "tradição" historiográfica oitocentista.

Nas primeiras décadas do século XX, os historiadores passaram a incorporar a figura do índio em suas análises sobre a formação social do povo brasileiro, porém essa *inclusão* se dá com o objetivo da *exclusão*. Tomando emprestado os termos de Jean Copans, poder-se-ia afirmar que a leitura do índio pelos historiadores da época, apresenta um duplo aspecto da *inclusão científica* e da *exclusão ideológica*<sup>22</sup>. Esse viés de duplicidade aconteceu quando os autores *incluíram* o indígena como objeto de investigação histórica (ou pré-histórica) para, a seguir, descartar a possibilidade da inserção deste como expressão da história da *civilização*. Sob esse ângulo estiveram os historiadores Ignacio Baptista de Moura<sup>23</sup> e Theodoro Braga<sup>24</sup>, os quais apresentaram trabalhos mais conclusivos nos quais analisaram o papel do "selvagem" diante da "civilização nacional".

Tributária dessa visão evolucionista e positivista, a historiografia da *belle-époque*, por mais renovada que possa ter sido, se distanciou da leitura da história social e da dinâmica cultural da Amazônia na virada do século XIX,

preocupando-se apenas com a "história da borracha" e com o que se convencionou a chamar de um projeto de modernização e europeização das capitais da Amazônia. Essa historiografia mais recente, por ser, de certa modo, tributária daquela concepção de "sociedade histórica", acabou por tornar-se alheia aos grupos sociais que não se enquadravam nesse esquema, dentre os quais os índios, mestiços e imigrantes. Deste modo, práticas religiosas como a pajelança não poderia apresentar-se como um tema legítimo para a investigação histórica.

Se encontrei dificuldades com a bibliografia, já que ela não me dava respostas sobre o tema que queria investigar, tampouco podia avançar somente através da pesquisa documental. Com as fontes, fui acumulando um número razoável de informações sobre o universo da pajelança em Belém ao longo do último quartel do século passado, mas ainda tinha que enfrentar um problema crucial - era inteiramente leigo no assunto. O que sabia sobre pajés não diferia muito do "senso comum". Tive então que me aprofundar forçosamente no trabalho com a bibliografia. Como os historiadores não tinham muito a me dizer sobre pajelança, fui pedir socorro à antropologia. Sabia, de passagem, que existiam alguns trabalhos sobre o tema, escritos por antropólogos que fizeram suas pesquisas de campo na Amazônia. Da história fui, então, para a antropologia.

### III. *Problemas de cá, problemas de lá ou a cristalização dos "pais fundadores"*.

Através da bibliografia antropológica mais recente<sup>25</sup>, pude perceber que estava estudando um tema fora do período consagrado a ele. Os antropólogos, por tradição do ofício, preferiam fazer estudos de caso, pesquisando em alguma comunidade amazônica, ao invés de ficarem trancafiados num arquivo ou biblioteca atrás de velhos documentos sobre o assunto. Dentro dessa perspectiva de abordagem, os antropólogos elegeram seu "mito de origem". Toda essa literatura persegue os passos trilhados pela obra de Eduardo Galvão, *The Religion of an Amazon Community: A Study in Cultural Change*, apresentada em 1952, como Tese de Doutorado em Antropologia na Universidade de Columbia.

Esse trabalho, publicado no Brasil em 1955, na coleção *Brasiliana*, transformou-se logo num grande clássico<sup>26</sup>, pois que estava profundamente afinado com duas das mais importantes linhas de estudo à época de sua feitura - os de enfoque teórico culturalista e entre os chamados "estudos de comunidade"<sup>27</sup>, porém como tentarei expor mais adiante, Galvão não se limitou às amarras do método. 45 anos depois, sua obra possui grande atualidade.

O próprio Eduardo Galvão dá duas pistas importantes para que se possa entender o motivo pelo qual seu livro se transformou na principal referência sobre o assunto, e seu

autor passou a ser o pioneiro nos estudos sobre vida religiosa popular na Amazônia. No prefácio de *Os Santos e Visagens*, escrito em 1954, diz que,

"Tanto na coleta do material etnográfico, como na sua elaboração, procuramos fugir de uma tendência que muito tem prejudicado a abordagem do assunto. A maioria dos estudos e ensaios sobre a vida religiosa do caboclo da Amazônia é orientada por um interesse aparentemente folclórico, e neles se dá excessiva atenção à sobrevivência de velhas crenças, aos aspectos exóticos de algumas práticas ou rituais, e às teorias que procuram explicar as origens dessas manifestações culturais"<sup>26</sup>.

Há exceções. Galvão cita o romance *Marajó* de Dalcídio Jurandir e a coleção de ensaios de José Veríssimo<sup>29</sup>. Como antropólogo, Galvão se queixava da falta de "análise do meio social e da relação entre as instituições religiosas e as outras que compõem o todo cultural", quando se fazia alguma descrição de hábitos religiosos do caboclo. Segundo o autor "idéias e conceitos são apresentados como elementos espúrios de sua função dentro do sistema religioso e do papel que realmente desempenham na vida do caboclo"<sup>30</sup>.

De olho na crítica de Galvão, fui atrás desses malfadados estudos a que o antropólogo se referia. Seguindo uma imbricada trilha de notas de rodapé, uma obra me levava a outra, e assim, para meu espanto, deparei com um vastíssimo acervo bibliográfico, praticamente intocado

sobre o tema - afinal, a pajelança havia sido estudada por diversos pesquisadores. Entre os autores citados por Galvão figuram nomes muito conhecidos, ou melhor, conhecidos em termos, pois que seus nomes foram cristalizados como pertencentes a esta ou aquela especialidade, algo sem muito sentido para a época em que esses autores viveram. Por isso, José Veríssimo, no que diz respeito ao tema da pajelança, quase nunca é lembrado pelos seus inúmeros estudos de etnografia, folclore e religião. Sua figura é quase sempre associada à literatura e à crítica literária. Já Barbosa Rodrigues escreveu vários trabalhos sobre mitologia indígena e crenças amazônicas<sup>31</sup>, mas é comumente lembrado como botânico. Poderíamos arrolar uma série de nomes que foram cristalizados como "pais fundadores" de determinados campos de estudo, a despeito de sua variada produção bibliográfica.

Talvez assim seja possível entender o porquê de os antropólogos que estudam a pajelança não citarem José Veríssimo entre os etnógrafos que estudaram o tema. Raymundo Heraldo Maués<sup>32</sup>, por exemplo, em trabalho de 1977, estudando medicina popular e xamanismo numa comunidade de pescadores do litoral do Pará - Itapuá<sup>33</sup>, diz que na localidade a religião dominante é o catolicismo, porém de forma "muito mais circunstancial e aparente", pois "ao lado do catolicismo (...) as crenças da população se voltam para a pajelança". A explicação sobre o termo pajelança vem em nota de rodapé, num tom enfático:

"O termo 'pajelança' não é usado pela população de Itapuá e, na capital do Estado, ele assume um sentido pejorativo. Entretanto, esse termo já está consagrado na literatura antropológica, tendo sido inicialmente usado por Galvão (1955: 118 e seguintes). A tradução do trabalho de Wagley (1957: 316-317) contém o termo 'pajelança' e, também, a forma 'pajeísmo'. Outros antropólogos como Araújo (1961: 76), Figueiredo & Vergolino e Silva (1972: 28) e Figueiredo (1976) empregam o termo no mesmo sentido de Galvão. Seguindo esses autores, resolvi usar o mesmo termo, que serve para designar o conjunto de crenças e práticas xamanísticas de um largo setor da população amazônica. O estudo mais completo a respeito da pajelança se encontra no livro de Eduardo Galvão 'Santos e Visagens' (1955: 118-173)"<sup>34</sup>.

Está constituída, dessa forma, uma espécie de linearidade (pelo menos no campo da antropologia) acerca dos estudos sobre a pajelança amazônica. E porque estou insistindo nessa questão genealógica? Uma resposta seria a de que, somente recuperando esse "fio da meada", poderia encontrar sentido para uma série de cristalizações que fizeram com que a pajelança tivesse sua matriz originária na obra de Galvão, baseada em pressupostos internos à academia, no caso em tela, ligados à pesquisa de campo, talvez o mais importante fundamento metodológico da disciplina antropológica.

Se uma visão mais ampla sobre a bibliografia pôde me revelar o processo de manipulação dessa literatura, do mesmo modo, penso que poderei tentar discutir as estratégias de apropriação e reprodução dessas linhagens intelectuais por dentro da obra dos autores em estudo. Senão vejamos: o próprio Galvão, em certa medida, induz o leitor a fazer comparações entre o seu trabalho e alguns de outras linhagens. Por exemplo, quando o autor coloca em questão o processo aculturativo vivenciado pelos caboclos da Amazônia. Nesta parte, Galvão atribui ao ancestral ameríndio a maioria das crenças não católicas professadas na região, afirmando, porém, que elas foram "modificadas e influenciadas no processo de amalgamação com outra de origem ibérica e mesmo africana"<sup>35</sup>. No entanto, o autor procura se resguardar de comparações que poderiam mostrar-se desastrosas, afirmando que "a integração dessas crenças no corpo da moderna religião do caboclo, não assumiu, porém, a forma de 'sincretismo' que se observa nos cultos afro-brasileiros"<sup>36</sup>.

Nesse processo de diferenciação de análise, toma como exemplo os estudos de Arthur Ramos<sup>37</sup>, nome sobejamente conhecido no campo dos estudos afro-brasileiros, herdeiro, e ao mesmo tempo crítico, de Nina Rodrigues, de quem se considerava discípulo - portanto, universo de uma outra genealogia<sup>38</sup>. Além da questão estritamente religiosa, ou seja, da diferença que Galvão aponta entre a convivência do catolicismo (religião hegemônica) com a pajelança (Pará) e

com o candomblé (Bahia), o pesquisador teria que levar em conta o pressuposto da hegemonia cultural indígena no campo religioso. Em outras palavras: Amazônia era, nos termos de Galvão, uma área cultural de matriz indígena, em segunda escala de influência ibérica, e por último a africana, esta praticamente invisível no livro do antropólogo.

Além disso, Galvão acreditava que as religiões de ancestralidade ameríndia tendiam a perder espaço para os chamados cultos afro-brasileiros, no contexto urbano das cidades amazônicas. O autor exemplifica com o caso do Maranhão, onde, segundo ele, a pajelança muito popular na região do Rio Pindaré, começava, àquela época, a perder influência quando aproximava-se de São Luís, lugar de destaque para os terreiros de Tambor de Mina<sup>39</sup>. Deste modo, o antropólogo já observava naquela época uma tendência atual nos estudos as religiões de possessão no Brasil, de que o desenvolvimento dos cultos afros é um fenômeno eminentemente urbano e a pajelança, segundo ele de genealogia tupi, era essencialmente rural.

É interessante notar que nesse processo de constituição religiosa, Galvão segue, a despeito do brilhantismo de sua etnografia, o modelo clássico de compreensão da assim chamada formação étnica e social do povo brasileiro - índios (nativos), europeus (colonizadores) e africanos (mão-de-obra). Salvo engano, o trabalho de Galvão parte de um pressuposto, ainda muito generalizado,

de que a Amazônia é terra de índio - um pressuposto que possui uma longa história, longuíssima mesmo.

Tinha claro que para começar a entender em profundidade essa história teria, primeiramente, que analisar em profundidade toda essa bibliografia. Foi assim que o presente estudo sofreu uma profunda e decisiva transformação. Ao invés dos pajés, em sua "pureza" e "autenticidade", resolvi estudar a fundo o processo histórico pelo qual o tema da pajelança, em conexão com outras práticas religiosas equivalentes, foi sendo cristalizado de maneiras específicas dentro de áreas de conhecimento também específicas. As tradições bibliográficas que impuseram formas pontuais de análise ao tema, seja como literatura, folclore ou etnologia, tornaram-se o objeto da pesquisa. Antes de contar as histórias dos pajés "amazônicos", mesmo que cearenses ou portugueses, passei a visualizar, com esta dissertação, um momento fundamental para se questionar e, ao mesmo tempo, recuperar essas várias tradições bibliográficas sobre o tema.

Da história à antropologia, das fontes à bibliografia, novos questionamentos iam aparecendo. De um lado, os historiadores tinham possibilidade de trabalhar com toda aquela documentação com a qual estava lidando, mas não o faziam pois, como enfatizei anteriormente, ela não cabia nos modelos explicativos da *belle-époque*. Por seu turno, os antropólogos, a exemplo de Eduardo Galvão, estavam voltados

#### IV. *Pais e Padrastos da Antropologia brasileira.*

Se repetisse a leitura "mitificada" de Santos e Visagens, jamais poderia ter chegado à obra de José de Veríssimo e, com este escritor, a uma série de interlocutores preocupados com a mesma temática, os quais publicaram suas obras especialmente a partir de 1870. Estou aqui falando de uma "geração" de intelectuais preocupados com questões variadas, da literatura popular aos estudos raciológicos, mas que, em suas obras, dedicaram parte importante à leitura desse universo religioso da Amazônia.

Devo esclarecer que, ao contrário do que parece ter acontecido posteriormente com seu trabalho, Galvão não elegeu nenhum "pioneiro" nos estudos sobre a vida religiosa do caboclo da Amazônia. Sua preocupação fundamental, como já pude comentar, foi essencialmente a de esclarecer o que de "novo" a sua obra traria a este campo de estudo. Assim, não quero agora, eleger um novo "pioneiro" ou "pai fundador" para os estudos amazônicos, lugar para o qual Veríssimo seria um sério candidato. O que pretendo é, ao invés de um pai, situar todo um grupo de intelectuais contemporâneos desse autor, que ajudaram a constituir (não quero dizer iniciar) um campo de estudo sobre a questão da religiosidade na Amazônia. Esse círculo de literatos pode ser pensado em termos amplos, pois a Amazônia não estava

para as abordagens sincrônicas, com pesquisas contemporâneas em comunidades da região, de certo modo por tradição de sua disciplina.

Não obstante, foi essa literatura antropológica que me permitiu chegar aos exemplos que servirão para a análise do problema central com o qual estou me havendo nesta dissertação. Nesse sentido, Eduardo Galvão e sua obra devem servir como a ponte de ligação para conhecimento dos processos de construção das matrizes genealógicas, visto que, como já pude demonstrar, esse autor se coloca como uma espécie de "divisor de águas" nos estudos sobre as manifestações religiosas amazônicas. Antes dele, existem os trabalhos com pretensões "aparentemente folclóricas"; depois dele, não sabia dizer ao certo o que viria. Hoje, é possível conhecer uma infinidade de coisas sobre seus "sucessores", porém sobre a bibliografia lida por Galvão, a começar pela obra de José Veríssimo, muito pouco ainda foi discutido.

Esta dissertação pretende, desse modo, recuperar as diferentes leituras sobre as manifestações religiosas da Amazônia nas gerações anteriores ao trabalho de Galvão. A idéia é investir na caracterização da pajelança como um problema social da virada do século passado e das primeiras décadas do atual para, assim, poder visualizar melhor esse diálogo cultural que envolveu intelectuais e os próprios pajés.

circunscrita apenas às preocupações da intelectualidade local.

Para não me alongar muito nesta introdução, devo dizer que, por enquanto, vou tecer maiores comentários à "geração" de José Veríssimo, embora, mais adiante, na primeira parte, volte a discutir mais detidamente suas problemáticas específicas. Optei, assim, por tomar esse grupo do final do século XIX como exemplo, pois somente desse modo poderia dar maior visibilidade a minha proposta de estudo. Posso assim tentar mostrar como a Amazônia se insere em, pelo menos, duas genealogias fundamentais para a história do pensamento antropológico brasileiro. A primeira, que de certo modo o leitor já conhece, é aquela que estuda a pajelança como herança das religiões ameríndias, genealogia complexa que precisa ser repensada a partir dela própria, e que encontra nas obras de Galvão e Veríssimo duas peças-chaves. A segunda também aparece a partir da obra de José Veríssimo, ou melhor, do processo de leitura da obra desse autor por outro intelectual importante dessa "geração" - Raimundo Nina Rodrigues. Essa genealogia deu forma à noção da inexpressividade da presença negra no contexto demográfico da Amazônia, o que impossibilitou um melhor entendimento dos diferentes referenciais culturais presentes na pajelança.

Se no contexto da temática religiosa tive que me esforçar para apresentar o trabalho de Veríssimo, o mesmo não acontece com Nina Rodrigues, autor unanimemente tido e

havido como o iniciador dos estudos sobre as chamadas religiões afro-brasileiras. O leitor deve estar se perguntando o que Nina Rodrigues tem a ver com a Amazônia e com José Veríssimo? E mais: em que a pajelança pode ter relação com as religiões afro-brasileiras? Vou tentar esclarecer.

Nina Rodrigues, ao contrário do que muita gente pensa, muito escreveu sobre a Amazônia. Até por ter nascido no Maranhão, província com profundas ligações históricas com a Amazônia, Nina Rodrigues cultivava um interesse especial na região como objeto de reflexão. Quando era necessário incluir alguma análise sobre o extremo norte do Brasil, o autor recorria sempre à "competência indiscutível do Sr. José Veríssimo", como ele próprio afirmava<sup>40</sup>. Nestes termos, quando ficou pronto o seu "*Brazil Anthropologico e Ethnico*"<sup>41</sup>, a Amazônia aparece na divisão étnica do Brasil como "a quarta e última"<sup>42</sup> região. O mapa proposto pelo médico maranhense apresentava uma divisão do país em quatro grandes zonas ou regiões, com os caracteres físicos e climatológicos específicos. O que é interessante é que na feitura de seu texto, Nina Rodrigues franquia totalmente a palavra a José Veríssimo. Quanto à questão da religião afro-brasileira, Nina Rodrigues nem cogita a existência de tal manifestação por essas bandas, mesmo porque o que ele sabia, através das informações de Veríssimo, era que o negro era peça rara na Amazônia<sup>43</sup>.

Esses dois autores são apenas uma parte do círculo intelectual que procurava pensar os destinos da sociedade brasileira nos fins do século XIX. Seus trabalhos entrecruzavam diversos campos de estudo, como era comum no período - tornando anacrônicas as tentativas posteriores de manipulação dos vários significados de sua obra ante alguma área específica. O que pretendo afirmar é que José Veríssimo não se difere de modo algum em relação a Nina Rodrigues como "matriz" do pensamento antropológico brasileiro, embora sua paternidade não tenha o reconhecimento de que goza seu colega maranhense.

Outros autores do período, interlocutores entre si, tiveram seus nomes cristalizados em campos específicos de estudo, ao contrário do que suas obras propunham. Silvio Romero, João Barbosa Rodrigues, Frederico José Santa-Anna Nery e o ilustre desconhecido Antônio Pádua Carvalho<sup>4</sup>, figuram entre esses intelectuais. Alguns viraram "pais fundadores", outros nem chegaram a "padrastos" de coisa alguma. Mas isso é uma longa história, que pretendo começar a recuperar neste trabalho.

Essa história só pode ser apreendida se for pensada como um entrelaçamento de muitas histórias. As duas genealogias de que falamos ainda a pouco não podem ser pensadas em separado, pois corre-se o risco de se repetir o processo de construção de linhagens fechadas em torno de temáticas específicas, como aparece na maioria dos trabalhos que tratam do assunto em tela<sup>5</sup>. Autores como

José Veríssimo e Nina Rodrigues tinham preocupações bastante distintas da maioria dos autores que os referem. Tomando como exemplo os dois livros de estréia desses autores, percebemos o quanto é parcial e exterior a análise da maioria dos autores que investiram sobre elas.

Em *Raças Cruzadas no Pará*, de 1878, Veríssimo estava interessado em discutir um problema que ocupava muitos intelectuais da época - a mestiçagem, e não o problema do índio na Amazônia. Ou seja, apesar de considerar a raça indígena como determinante no contexto étnico setentrional, Veríssimo propunha ampliar a discussão sobre a questão racial. O mestiço tem mais importância nesse estudo do que as "raças puras". Do mesmo modo, em *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (1894), de Nina Rodrigues, encontramos como a pedra angular, novamente, a figura do mestiço, pois que através desse "tipo étnico" o médico procurava refletir sobre "a população brasileira no ponto de vista da psicologia criminal". Por enquanto, basta dizer que o objetivo da obra era comprovar que os mestiços brasileiros, apesar de serem "produtos socialmente aproveitáveis, superiores às raças selvagens de que provieram", traziam a pecha infame da miscigenação que, através do cruzamento racial, operava nesses indivíduos uma série de desequilíbrios mentais. Resultado: os mestiços achavam-se "em iminência constante de cometer ações antisociais de que não podem ser plenamente responsáveis"<sup>46</sup>.

Mas a crítica que hoje se pode fazer aos autores que se apropriam de parte da obra de um outro autor, deixando muitas vezes de lado o problema central textualmente proposto, pode ser dirigida aos intelectuais da época. É o caso de Nina Rodrigues, que relega ao esquecimento as longas informações sobre a linguagem, as crenças e os costumes das populações mestiças da Amazônia<sup>47</sup>, tal qual aparecem no livro de Veríssimo. Todavia há, pelo menos, uma imbricada ligação entre a formulação central dos dois autores, haja vista que as teses defendidas em ambas as obras de certo modo se complementavam.

Esse problema da leitura particularizada desses autores, retiradas de contexto, se repete *ad infinitum* na bibliografia com a qual me debato atualmente. O já citadíssimo Eduardo Galvão, não faz qualquer menção ao contexto em que a obra de Veríssimo é produzida. O antropólogo apenas se utiliza dos textos desse autor para motivo de comparação de registros de manifestações culturais e religiosas. Se Galvão não referisse o ano da edição que havia consultado, dificilmente saberíamos que estava lidando com um texto do século XIX<sup>48</sup>.

Se estou tentando me colocar contra esse tipo de apropriação parcial de uma obra, tenho que tomar cuidado para não cair no mesmo erro. Neste momento, gosto de ser historiador, posto que o dever de ofício nos impõe a tarefa de historicizar nossas problemáticas de estudo. Historiadores têm que ficar de olho para não perderem de

vista algo que já virou até chavão de academia - estou falando de um tal contexto. Por isso, na feitura dessa dissertação terei que me policiar, afinal estou realmente preocupado, como alguns autores que acabei de criticar, com partes da obra de Veríssimo ou Galvão - quero saber como eles participaram desse complexo processo de constituição de um largo campo de estudo sobre religião popular<sup>49</sup> na Amazônia. Terei que extrair parte da obra desses autores, mas procurarei (e isso é central neste trabalho) discutir o circuito intelectual em que essas obras foram gestadas.

Neste sentido, meu trabalho perseguirá genealogias. Quero, através do estudo dessas linhagens, recuperar uma longa trajetória que foi completamente esquecida. Sem querer polemizar, devo dizer que muitos de meus ilustres contemporâneos, autores que serão nestas páginas muitas vezes referidos, não se preocupam em inserir seus estudos num quadro mais amplo, que, via de regra, extrapola os autores que citam. Sem mais delongas, vou passar a explicar o modo como darei cabo a esta dissertação.

## V. *Entre Genealogias e Gerações.*

Chega de prolegômenos! Tenho agora que esclarecer como organizarei essa dissertação de modo que o leitor não fique enfadado e a abandone no primeiro capítulo. Pois bem, já pude deixar claro que o que seria, até certo ponto, uma

corriqueira crítica bibliográfica, acabou se transformando no tema e problema centrais deste estudo.

Como já pude dizer anteriormente, resolvi seguir a trilha das genealogias. A primeira parte vai tratar da geração de José Veríssimo e seus interlocutores. É o momento de inserção da Amazônia num contexto nacional, em que a região é motivo de comparações com outras realidades brasileiras. É também o período em que alguns desses autores tentam redefinir o papel da literatura nacional em busca de uma cara nova para o Brasil. Esse período é tão importante que alguns críticos falam numa "geração de 70", composta por intelectuais, vários deles divergentes entre si, que teriam introduzido o país na "modernidade cultural", pois que propunham o rompimento com o pensamento religioso em razão de uma postura laica. São os "*homens de ciencia*" e também "*homens de letras*", como situou um importante interlocutor dessa geração, o sergipano Silvio Romero<sup>50</sup>.

Todos tem algo a dizer sobre o Brasil, e assim acabaram falando da Amazônia, um território distante do eixo intelectual do Rio de Janeiro, mas muito grande para ser esquecido por completo. Fui atrás de algumas poucas palavras e me deparei com um universo de idéias, quase sempre tecidas numa lábia preconceituosa e racista - coisa da época, eu diria. Aqui a Amazônia é incluída e excluída a todo momento. Etnicamente possuía muitos índios mas, que pena, estavam completamente degradados. Tinha negros, mas

circunscrita apenas às preocupações da intelectualidade local.

Para não me alongar muito nesta introdução, devo dizer que, por enquanto, vou tecer maiores comentários à "geração" de José Veríssimo, embora, mais adiante, na primeira parte, volte a discutir mais detidamente suas problemáticas específicas. Optei, assim, por tomar esse grupo do final do século XIX como exemplo, pois somente desse modo poderia dar maior visibilidade a minha proposta de estudo. Posso assim tentar mostrar como a Amazônia se insere em, pelo menos, duas genealogias fundamentais para a história do pensamento antropológico brasileiro. A primeira, que de certo modo o leitor já conhece, é aquela que estuda a pajelança como herança das religiões ameríndias, genealogia complexa que precisa ser repensada a partir dela própria, e que encontra nas obras de Galvão e Veríssimo duas peças-chaves. A segunda também aparece a partir da obra de José Veríssimo, ou melhor, do processo de leitura da obra desse autor por outro intelectual importante dessa "geração" - Raimundo Nina Rodrigues. Essa genealogia deu forma à noção da inexpressividade da presença negra no contexto demográfico da Amazônia, o que impossibilitou um melhor entendimento dos diferentes referenciais culturais presentes na pajelança.

Se no contexto da temática religiosa tive que me esforçar para apresentar o trabalho de Veríssimo, o mesmo não acontece com Nina Rodrigues, autor unanimemente tido e

estudos posteriores. José Carvalho, imigrante cearense, nome ainda desconhecido do leitor, será citado por muita gente, de Eduardo Galvão a Roger Bastide. Seu livro *O matuto cearense e o caboclo no Pará*, publicado em 1930, apresenta uma série de registros folclóricos, recolhidos por seu autor em várias regiões do Pará. Contudo, na época, o impacto causado por esse livro se deveu à defesa que Carvalho faz do imigrante cearense que vinha para a Amazônia com muitas dificuldades e, mesmo assim, construía seu futuro, bem diferente do caboclo, que recebia tudo de graça como presente das "selvas doces da planície verde"<sup>53</sup>.

O texto de José Carvalho provocou a crítica de vários intelectuais da terra, como é o caso de Jorge Hurley, conhecido historiador local, mas que além disso atendia por folclorista. Sua obra é importantíssima acerca das manifestações culturais da Amazônia e o seu papel como intelectual e político foi apreciável<sup>54</sup>. Hurley, como folclorista muito escreveu sobre os pajés da Amazônia e como Desembargador e Procurador Geral do Estado Pará, evitou que muitos pajés de Belém fossem para a cadeia. Não por amor à pajelança, mas por que acreditava que essas "abusões ingênuas, que revelam o estado primitivo da civilização (...) não redundam nem em crimes e nem em prejuízos materiais à sociedade", daí porque "escapam às sanções penais e devem ser toleradas mas, combatidas na imprensa, no livro e nas escolas"<sup>55</sup>.

Assim, não interessa recuperar uma "linearidade" na trajetória desses intelectuais. Muito ao contrário, é mais importante perceber a historicidade e vários significados dessas "filiações" literárias, especialmente porque os campos de atuação intelectual e política das primeiras décadas do século XX são completamente diferentes. Os intercâmbios entre os grupos locais e outros circuitos brasileiros aparecem como um ponto fundamental nesse processo de constituição do campo de saber sobre a Amazônia, e em especial sobre as manifestações da cultura local.

As ligações com os intelectuais modernistas, a exemplo de Mário de Andrade, apresentam uma vertente desse intercâmbio. Um momento exemplar dessa conjunção de interesses ocorre em 1938, quando a famosa Missão Folclórica Paulista, projetada por Mário de Andrade, coloca Belém no seu roteiro de viagem. O livro *Babassuê*, publicado em 1950, por Oneyda Alvarenga, assistente do escritor, foi a obra fundamental para que os grandes nomes das pesquisas sobre religião no Brasil começassem a olhar com mais atenção para a Amazônia, especialmente aqueles ligados ao campo de estudo sobre as religiões afro-brasileiras<sup>56</sup>.

Sérgio Ferretti, em um recente balanço dos estudos sobre sincretismo na região norte, inicia sua revisão bibliográfica pelo livro de Oneyda Alvarenga, acerca do qual afirma que,

"Foi um dos primeiros trabalhos na Amazônia com informações sobre o tambor de mina, até então pouco conhecido e praticamente não estudado, também chamado babassuê ou batuque, sobre a pajelança ameríndia e com referências a sincretismo"<sup>57</sup>.

1950 é, assim, a data chave para a constituição das duas genealogias que ficaram mais fortemente cristalizadas como "mitos de origem" do campo de estudos sobre as religiões populares da Amazônia. A tese de Galvão em relação à pajelança e a obra de Alvarenga acerca do campo afro marcaram, desse modo, para as gerações posteriores, a "descoberta" das manifestações religiosas do caboclo e do negro amazônicos.

Hoje, conhecendo parte dessas genealogias, posso agora entender melhor os problemas que senti quando me deparei com aquelas notícias de jornal, de que falei lá no início da introdução. O caso do Pajé Cearense não foi uma "historinha" engraçada que contei para distrair o leitor. Penso que, agora, o caso do pajé acusado de larápio de cordões de ouro serviu para perceber o quanto eu era beócio em assuntos de pajelança. Pensava àquela altura da pesquisa que pajelança era religião de índio, no máximo de alguns caboclos que viviam no interior da região, meio isolados e que aprenderam o uso da pena e do maracá com seus ancestrais indígenas. Agora posso saber os motivos pelos quais possuía uma visão cristalizada da pajelança.

Como entender que um cearense soubesse tão bem utilizar suas "armas" de pajé? Acreditando que o jornal tivesse razão, como Raimundo de Belém conseguiu enganar Philomena, e toda uma multidão de vítimas? Ou deveria levar a sério aquela série de notícias que os jornais de Belém traziam, e ficar com as informações mais claras dos analistas da época, ou deveria ir fundo, comprando uma briga com toda uma vasta literatura sobre o tema? Como explicar que a pajelança, que sempre foi apontada como "um misto de fetichismo com politeísmo (...) do tapuio"<sup>56</sup>, como aparece em José Veríssimo até mais de meio século depois, apareça reformulada como "religião do caboclo da Amazônia"<sup>59</sup> em Eduardo Galvão?

A diversidade de referenciais culturais a que remetiam as notícias dos periódicos me levava a crer que havia muitos problemas com a bibliografia e que, para que meu trabalho fosse seriamente viabilizado, teria de encarar de frente a questão. Essa dissertação é o resultado dessa iniciativa de entender as diferentes leituras, historicamente construídas, sobre o universo religioso da Amazônia.

### *Notas.*

---

<sup>1</sup> Atualmente chama-se *Arcipreste Manoel Theodoro*. Chamava-se *Cruz das Almas* por existir ali uma cruz com um cofre ao lado onde eram depositadas pelos fieis as esmolas para as almas do Purgatório. Cf. Ernesto Cruz, *As Ruas de Belém*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1970, p. 47.

<sup>2</sup> Muaná é uma pequena cidade localizada na parte oeste da Ilha do Marajó. Parece ter sido um lugar de concentração de pajés no século XIX, posto que os mesmos apareciam regularmente em notícias nos jornais da época. Alguns anos antes de ter estourado a fama do pajé cearense, a imprensa de Belém divulgou bastante dois casos muito interessantes ocorridos em Muaná: o primeiro refere-se ao aparecimento no Rio Tupuruquara, distrito de Muaná, de uma "Menina-Pajé" que tratava os moradores da localidade e outros visitantes, extraíndo do corpo de seus clientes uma série de "animalejos", cf. Diário de Notícias, Belém, 08 de maio de 1884, p.2; o segundo caso refere-se ao Rio Paruru, outro distrito daquela cidade, onde era conhecido o Pajé Ângelo, acusado por um anônimo de estar prescrevendo beberagens a um "infeliz homem chamado Antônio de Sarges", o qual, dizia a gazeta, estava "para sucumbir, vítima da sua credulidade e dos nocivos remédios desse especulador que diz haver tirado de várias partes do corpo do enfermo - bichos, formigas, flechas e outros embustes de igual jacz! (sic)", cf. Diário de Notícias. Belém, 09 de abril de 1886, p.2.

<sup>3</sup> Diário de Notícias. Belém, 5 de fevereiro de 1885, p.2.

<sup>4</sup> Diário de Notícias. Belém, 5 de fevereiro de 1885, p.3.

<sup>5</sup> O jornal referia-se ao Museu Paraense Emílio Goeldi, que na época chamava-se *Museu Paraense de História Natural e Ethnographia*. Fundado em 1866, abrigava desde aquele tempo importantes coleções etnográficas sobre os grupos indígenas da Amazônia. Para uma leitura introdutória acerca da importância dessa instituição para Belém e para toda a região durante o século XIX, cf. Osvaldo R. Cunha et al. O Museu Paraense Emílio Goeldi. São Paulo, Safra, 1966; Idem, Talento e Atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi. Belém, 1989, v.1, pp.20-102; Lilia Schwarcz, *Os Museus Etnográficos Brasileiros*. In: O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo, Companhia das Letras, 1993, especialmente, pp.84-89.

<sup>6</sup> Diário de Notícias. Belém, 07 de fevereiro de 1885, p.2.

<sup>7</sup> Diário de Notícias. Belém, 08 de fevereiro de 1885, p.2.

<sup>8</sup> Cf, Aldrin Moura de Figueiredo, *A Menina Santa de Paraitinga*. D.O. Leitura. v.12, n.135. São Paulo, 1993; Idem, *Uma Criança Visionária: a notícia sobre a menina santa de São Paulo (1881)*. Cadernos de História. v.5, n.5. Uberlândia, 1994; Idem, A Mensageira do Céu: notas etno-históricas sobre uma menina santa. Trabalho apresentado na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Niterói, CFCH/UFF, 1994, nos quais procuramos resgatar a

historicidade dessas notícias sobre "crianças mágicas" para a sociedade dos fins do dezenove.

<sup>9</sup> Diário de Notícias. Belém, 01 de dezembro de 1886, p.2.

<sup>10</sup> Em linhas gerais, esse projeto almejava limpar os vícios do catolicismo colonial desenvolvido nas Terras de Santa Cruz, por um clero, via de regra, despreparado e ausente da vida religiosa cotidiana, que era antes de tudo leiga e "popular". Essa depuração da instituição eclesiástica brasileira deveria abranger desde o processo de formação do clero nos Seminários até às práticas pastorais desenvolvidas no dia a dia das dioceses e paróquias. É extensa a bibliografia sobre o tema. Acerca da Romanização na Amazônia, cf., especialmente, Riolando Azzi, A Reforma Católica na Amazônia (1850-1870). Religião e Sociedade. v.10. Rio de Janeiro, ISER/CER, 1983 e Raymundo Heraldo Maués, Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico. Comunicações do ISER. v.6, n.26. Rio de Janeiro, 1987; A Tensão Constitutiva do Catolicismo: o catolicismo popular e o controle eclesiástico. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1987.

<sup>11</sup> D. Antônio de Almeida Lustosa, D. Macedo Costa: Bispo do Pará. Belém, Secult; FCPTN, 1992 [1939], p.82.

<sup>12</sup> À primeira vista, pajelança e feiticeira eram tratados como sinônimos nos jornais de Belém. Porém, analisando os anúncios com maior cuidado, pude perceber que à pajelança eram atribuídos as práticas mais comuns, nas quais estavam presentes os instrumentos característicos de uma sessão de cura de pajelança - as penas, o maracá e o cigarro tauari. Por sua vez, à feitiçaria eram atribuídos os rituais mais desconhecidos, de origens estranhas ao universo amazônico. Devo esclarecer, no entanto, que essa diferenciação não pode ser levada em conta em se tratando da totalidade dos casos.

<sup>13</sup> O percurso bibliográfico sobre o tema é longo demais para uma simples nota de rodapé. Mesmo assim aqui vão algumas indicações pontuais: Entre os viajantes vide Henri Coudreau, Les Français en Amazonie. Paris, Picard-Bernheim et Cie., 1887; Idem, L'Avenir de la capitale du Pará. Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará. v.8. Belém, 1913, pp.221-245. Sobre a administração municipal, vide Carlos Rocque, Antônio Lemos e sua época. Belém, Amazônia, 1973. L. Tocantins, O 'velho' Lemos, o transformador da cidade. In: Santa Maria de Belém do Grão-Pará. 3. ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1987 [1967], pp.136-143. Clóvis Corrêa Pinto, Belém: imagens e evocações. Rio de Janeiro, s.ed., 1968. Vide também os romances de Vick Baun, Árvore que chora: o romance da borracha. Porto

Alegre, Globo, 1946 e de Ferreira de Castro, A Selva. Lisboa, Guimarães, 1949. Sobre as ligações entre a belle-époque e a borracha, vide Roberto Santos, História Econômica da Amazônia (1800-1920). São Paulo, 1980. Barbara Weinstein, The Amazon Rubber Boom (1850-1920). Stanford, Stanford University Press, 1983. Sobre a estética da belle-époque paraense, ver Célia Bassalo, O art nouveau no Pará. Belém, Grafisa, 1984. Sobre os significados do francesismo, vide Geraldo Mártires Coelho, Um pouco aquém da belle-époque ou quando o francesismo se insinua no Pará novecentista. In: José C. Cunha, Ecologia, desenvolvimento e cooperação na Amazônia. Belém, UNAMAZ/UFPa, 1992 [1990] e Maria de Nazaré Sarges, Riquezas produzindo a Belle-Époque: Belém do Pará (1870-1910). Diss. de Mestrado. Recife, UFPE, 1990. Para um comentário crítico dessa bibliografia, ver Aldrin Moura de Figueiredo, Bruxas e Pajés na Belle-Époque: conflitos urbanos e religiosidade popular em Belém do Pará (1870-1912). Projeto de Pesquisa. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1993, pp.10-15.

<sup>14</sup> Diário de Notícias. Belém, 17 de agosto de 1887, p.2.

<sup>15</sup> A opção de ilustrar minha problemática com as imagens da "estrada de ferro" em oposição à da "cabana do pajé" é, de certo modo, alegórica, pois que possibilita a existência de duas linguagens/discursos sobrepostos. No plano historiográfico, especificamente falando, existem trabalhos que percorrem tradições de análise completamente diversas. Para uma leitura das abordagens ditas positivistas ou tradicionais, vide, por exemplo, Ernesto Cruz, A Estrada de Ferro de Bragança. Belém, SPVEA, 1955; Idem, As Obras Públicas do Pará. Belém, Governo do Estado do Pará, 1967. Mais recentemente a obra de F. Foot Hardman, O Trem Fantasma: a modernidade na selva. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, veio renovar os estudos sobre o tema, dando nova direção e perspectiva de abordagem ao assunto, inclusive inspirando outros na mesma direção. Vide a esse respeito três monografias de conclusão do curso de História da UFPa (Campus de Castanhal), orientadas por Maria de Nazaré Sarges: Franciane Lacerda, Nos Trilhos da Modernidade: a instalação da Estrada de Ferro de Bragança. Castanhal, DH/UFPa, 1991; Rosângela Oliveira, Ferrovias e Modernidade nos Campos de Castanhal. Castanhal, DH/UFPa, 1991; Marlene Lopes de Souza, O desmonte da Maravilha de Ferro: a extinção da estrada de Ferro de Bragança. Castanhal, DH/UFPa, 1991.

<sup>16</sup> Cf. de Eric Hobsbawn, Introdução: a invenção das tradições. In: Hobsbawn, E. & Ranger, T., A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, pp.9-23.

<sup>17</sup> Uma ampla discussão teórica acerca do campo religioso em autores dos fins do século XIX, especialmente Tylor, Frazer, Lévy-Brulh e Pareto, está em Edward Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion. Oxford, Oxford University Press, 1965. Vale consultar também a introdução Jacques Le Goff ao livro clássico de Marc Bloch sobre a crença no poder miraculoso dos reis franceses e ingleses em curar as escrófulas por meio de um toque mágico. Vide Marc Bloch, Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo, Companhia das Letras, 1993 [1924].

<sup>18</sup> Para uma crítica dessa concepção sobre as sociedades primitivas, "sem história" ou "pré-históricas", vide Marshall Sahlins, Islands of history. Chicago, University of Chicago Press, 1987.

<sup>19</sup> Esse autor é apontado como a principal figura do ensino do ensino no Pará na fase imperial. Nascido em Cametá, foi professor e inspetor escolar (visitador de escolas), além de diretor da Instrução Pública da Província. Foi também deputado na Assembleia Legislativa Provincial, onde teve assento por várias legislaturas. Sua obra mais importante foi a série Ensaio de Leitura... para uso nas escolas da Amazônia, em três volumes, de acordo com o curso primário da época, da qual consultei a 20ª ed., Paris, Jablonski Vogt & Cª, de 1898 [Vide o apêndice iconográfico]. Apesar da grande ênfase nos temas históricos, esse livro trata de assuntos gerais, como geografia, literatura e poesia. Em termos mais específicos, Joaquim Freitas publicou em Belém, em 1863, Noções de Geographia e Historia do Brazil, considerada obra pioneira nessa matéria e com esse fim. Cf. Eidorfe Moreira, Obras escolares paraenses de História. Revista de Cultura do Pará. V.7, n.26-27, 1977, 159-163; Idem, O livro didático paraense: breve notícia histórica. In: Obras reunidas de Eidorfe Moreira. v.6. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1989 [1979].

<sup>20</sup> Embora sua maior projeção como poeta, Theodoro Rodrigues publicou em 1898 uma História do Brasil, pela tipografia de A. Loyola, em Belém. Cf. Eidorfe Moreira, Op. cit. 1977 e 1989.

<sup>21</sup> Arthur Vianna é considerado um dos mais importantes historiadores paraenses, com vasta publicação. Foi diretor da Biblioteca Pública do Pará e responsável pelo recolhimento e organização, em códices, da documentação colonial das antigas secretarias de governo Estado do Grão-Pará. Sua obra didática mais importante foi Pontos de História do Pará. Belém, Typ. da Editora Pinto Barbosa, 1898.

<sup>22</sup> Esses conceitos foram estabelecidos por Jean Copans ao analisar os fundamentos e as origens da Antropologia. O autor dá ênfase ao duplo aspecto do discurso antropológico na época clássica. Naqueles tempos, os gregos chamavam de "bárbaros" a todos os "não gregos", os "outros" ideologicamente excluídos do "centro da civilização"; no entanto era preciso estudar esses povos e descrevê-los em seu estado de barbárie. A essa ambiguidade Copans chamou de inclusão científica e exclusão ideológica. Cf. Antropologia: ciência das sociedades primitivas? Lisboa, Ed. 70, 1974. Anaíza Vergolino-Henry propôs uma leitura semelhante, baseada em Copans, em relação à postura dos africanistas sobre a presença africana na Amazônia. Vide, dessa autora, A Amazônia no discurso africanista, 1960-1980. Curitiba, XV Reunião Brasileira de Antropologia, 1985.

<sup>23</sup> Ignacio Moura (1857-1929) era engenheiro formado pela Escola Politécnica do Rio de Janeiro, mas é mais conhecido como historiador. Foi o primeiro presidente do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, em 1917. Além de relatórios de viagem, como De Belém a S. João do Araguaia. Rio de Janeiro, Garnier, 1910, Ignácio Moura escreveu vários trabalhos de história do Pará, inclusive para álbuns comemorativos, entre os quais, os artigos "Histoire du Pará" e "Industries" para o álbum L'État du Pará. Paris, A. Lahure, 1897, pp.1-11 e 107-114. Sobre o índio, vide "Sur le Progrès de l'Amazonie et plus ses Indiens". Internationalen Amerikanisten Kongres. v.16. Wien, 1908. Wien, Leipzig, A. Hartleben, 1910, pp.541-556.

<sup>24</sup> Theodoro Braga (1872-1952) era Bacharel em Direito pela Faculdade do Recife, mas foi como pintor e historiador que ganhou fama. As duas atividades encontraram estreita ligação em sua obra. Como pintor produziu a famosa tela "A fundação de Belém", na qual compôs uma imagem do encontro de Francisco Caldeira Castelo Branco com os índios Tupinambá, em 12 de janeiro de 1616 [Vide o apêndice iconográfico]. Um bom exemplo de sua leitura sobre os índios, está em Theodoro Braga, "A arte decorativa entre os índios selvagens da foz do Amazonas". Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. v.1, n.1. Belém, 1917, pp.49-52. Vide Também, Apostillas de História do Pará. Belém, Imprensa Oficial, 1915; Idem, História do Pará. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. anno 3, fase 3. Belém, out, 1920 e, Idem, História do Pará: resumo ditático. São Paulo, Melhoramentos, 1931.

<sup>25</sup> O estudo recente de maior envergadura que conheço sobre a questão da pajelança é o de Raymundo Heraldo Maués, A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém, Universidade Federal do Pará, 1990, apresentado como dissertação de mestrado em Antropologia

Social na Universidade de Brasília, em 1977, publicado em pela UFPa em 1990. Porém, existem alguns trabalhos mais recentes sobre outras práticas xamanísticas no contexto amazônico como, por exemplo o livro de Edward McRae Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo, 1992, no qual o autor segue, em grande medida, os estudos de Galvão (1950) e Maués (1977), quando se refere às concepções e práticas religiosas do caboclo amazônico. Vide também de Hirochika Nakamaki, Quem não toma chá não tem alucinações: epidemia de religiões alucinógenas no Brasil. In: H. Nakamaki & Américo Pellegrini Filho, Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil. Osaka, National Museum of Ethnology, 1994, pp.61-86.

<sup>26</sup> Apesar de ter se tornado um grande clássico da antropologia brasileira, o livro de Eduardo Galvão só teve duas edições, uma em 1955 e outra em 1976, coincidentemente o ano de sua morte. Galvão escreveu uma nota a essa segunda edição explicando que o texto continuava o mesmo "nem aumentado nem diminuído". Dizia também que muitas transformações haviam ocorrido na comunidade de Itá durante o meio tempo entre as duas edições: "as tentativas de exploração de petróleo, a abertura da rodovia Transamazônica e da Perimetral Norte, o radinho de pilha" (Nota à segunda edição, Belém, 2/8/1975), tudo isso exigiria uma nova viagem à campo para que o autor pudesse alterar o texto. Porém, ele próprio anunciava que os alunos de Wagley, na época (1975), na Universidade da Flórida em Gainesville, estavam revisitando a localidade. Ver o capítulo 9 da 2a. ed. brasileira do livro de Wagley (1976), escrito por Darrel Miller sob o título Itá em 1974: um epílogo (republicado na 3a ed., São Paulo, Edusp, 1988). Seria inviável citar aqui o número de trabalhos que tomam como referência as informações de Galvão sobre as práticas religiosas da Amazônia, mesmo que o assunto não seja exatamente a região, veja-se, por exemplo, Alba Zaluar, Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

<sup>27</sup> O trabalho de Galvão está muito enquadrado ao direcionamento teórico vigente na época em que foi preparado. Neste sentido, o autor analisa a religião do caboclo a partir da ótica dos estudos de aculturação, conseguindo, no entanto, ir além da maioria dos estudos que tomaram o enfoque teórico culturalista. Por outro lado, Santos e Visagens também pode ser incluído entre os chamados "estudos de comunidade", vigorosos nos idos da década de 50. Todavia, Galvão não se limita a tentar abarcar os vários aspectos da comunidade de Itá, procurando descreve-la em sua totalidade, algo que, de certa maneira já estava sendo feito por Charles Wagley em Amazon Town. New York, Columbia University Press, 1953, estudo realizado

na mesma localidade. Destarte, Galvão aponta para outra maneira de estudar as comunidades rurais, tomando como ponto de análise um aspecto específico, no caso em tela a religião popular e, a partir dele, buscar uma interpretação mais geral da localidade e da própria sociedade amazônica.

<sup>28</sup> Cf. Prefácio, Rio de Janeiro, 1954 In: Santos e Visagens. São Paulo, Nacional, 1976 [1955], p.11, grifo meu.

<sup>29</sup> Dalcídio Jurandir é considerado entre os mais importantes romancistas paraenses e, sua obra é constantemente citada como referência nos estudos amazônicos, especialmente Belém do Grão-Pará. Rio de Janeiro, Livraria Martins, 1960, da qual saiu o título ao livro de Isidoro Alves O Carnaval Devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis, Vozes, 1980, em referência a uma passagem do Cirio de Nazaré, e Marajó. Rio de Janeiro, José Olympio, 1947, citado por Galvão, é um verdadeiro tratado sobre a vida e os costumes da ilha, lugar onde o romancista nasceu. Cf. também de Dalcídio, Alguns aspectos da Ilha do Marajó. Cultura Política. v.2, n.14. Rio de Janeiro, 1942. Para uma leitura importante sobre a obra de Dalcídio em referência à Amazônia, cf. Vicente Salles, O Chão de Dalcídio. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1978 e Rosa Assis, O Vocabulário Popular em Dalcídio Jurandir. Belém, Universidade Federal do Pará, 1992; para uma leitura da recriação poética a partir dos romances de Dalcídio, ver Benedicto Monteiro, O Cancioneiro de Dalcídio. Belém, Cejup, 1985, por exemplo o poema "Pajé" recriado sob o texto do romance "Ribanceira" (1978), cf. B. Monteiro, Op. cit., p.114-5. Quanto aos trabalhos de José Veríssimo, Galvão refere, especialmente, As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. In: Estudos Amazônicos. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970 [1887], pp.9-87 e a série de ensaios publicada em Estudos Brasileiros (1877-1885). Belém, Tavares Cardoso, 1889. Cf. Galvão, Op. cit., p.11.

<sup>30</sup> Galvão, Op. cit., pp. 11-2.

<sup>31</sup> A obra mais importante de Barbosa Rodrigues, em relação à problemática deste trabalho, é Poranduba Amazonense. Annaes da Bibliotheca Nacional. v.14, n.2. Rio de Janeiro, 1890, um verdadeiro tratado sobre as crenças e costumes amazônicos, sobre o qual seu autor publicou, quatro anos depois, um "Vocabulario indigena com a orthographia correcta". Annaes da Bibliotheca Nacional. v.16, n.2. Rio de Janeiro, 1894, como complemento indispensável à leitura daquela obra. Galvão cita várias vezes esses dois trabalhos. Deve-se enfatizar, entretanto, que suas obras

mais citadas são aquelas resultantes das expedições naturalistas, cf., entre outras, Exploração do Rio Yamundá. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1875; Exploração e Estudos do Valle do Amazonas. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1875 e Exploração dos Rios Urubu e Jatapu. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1875. Mais adiante esse autor será objeto de uma análise mais detalhada.

<sup>32</sup> Cf. R. H. Maués, A Ilha Encantada. Belém, 1990 [1977].

<sup>33</sup> Sobre Itapuá, além do estudo de R. H. Maués, é interessante consultar o excelente Trabalhadeiras e Camarados: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém, Universidade Federal do Pará, 1993, de Maria Angélica Motta Maués, que fez pesquisa em conjunto com aquele autor, defendendo sua dissertação de mestrado em 1977, na Universidade de Brasília. Ver também o curto ensaio de José Pires de Moraes Rego Jr., A Pajelança da Vigia. Belém, Imprensa Oficial, 1973, onde esse autor transcreve depoimentos que colheu de famosos pajés da ilha.

<sup>34</sup> Cf. R. H. Maués, Op. cit., p.33, grifos meus. Os trabalhos citados por esse autor são, respectivamente: E. Galvão, Op. cit., 1955 (trad.), autor que será motivo de análise no final deste trabalho, C. Wagley, Uma Comunidade Amazônica. São Paulo, Nacional, 1957 (trad. de Amazon Town, 1953), trabalho realizado em Itá (nome fictício dado pelo pesquisador ao município de Gurupá, Pará), a obra constituiu-se numa etnografia sobre a "região e o modo de vida de seu povo", p.25, enquadrando-se dentre os chamados estudos de comunidade; Alceu Maynard Araújo, Medicina Rústica. São Paulo, Nacional, 1961 [1959], que é apresentado como seguidor, em se tratando dos termos conceituais referentes à pajelança, de Galvão, porém, o autor, ao que parece, não se coloca desta maneira, citando os nomes/termos "Eduardo Galvão" e "Pajelança" apenas uma vez, cada um, em todo o livro (p.62). A obra trata de uma pesquisa sobre a medicina popular (de *folk*) numa pequena comunidade ribeirinha, às margens do rio São Francisco, em Alagoas, chamada Piaçabuçu; Napoleão Figueiredo & Anaíza Vergolino e Silva, Festas de Santo e Encantados. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972, trabalho sobre o universo cultural das comunidades residentes na região do Alto Rio Cairari (município de Moju, Pará), dando ênfase aos aspectos míticos e religiosos, em destaque a pajelança; Napoleão Figueiredo, Pajelança e Catimbó na Região Bragantina. Revista do Instituto Histórico de Geográfico de Alagoas. v.32. Maceió, 1976, pp.41-52, artigo que resulta de *survey* realizado no município de Bragança, Pará, tomando como ponto de análise as ligações entre o catimbó, introduzido na região pelos imigrantes nordestinos, e a pajelança local.

<sup>35</sup> E. Galvão, Op. cit., p.4.

<sup>36</sup> E. Galvão, Op. cit., p.5.

<sup>37</sup> E. Galvão, Op. cit., p.5. É interessante notar que Galvão toma como objeto de diferenciação o estudo de Arthur Ramos, outro importante nome dos estudos de influência teórica culturalista. Galvão refere-se especificamente às obras O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanalyse. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934 (Galvão cita a 2a. ed. de 1940) e Introdução à Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1947.

<sup>38</sup> Aqui refiro-me a uma tradição bastante consolidada nos estudos sobre o negro no Brasil, que põe e repõe a idéia de que Nina Rodrigues é o fundador dos estudos científicos afro-brasileiros, conformando uma espécie de "marco inicial" ou "mito de origem", que possui uma linhagem de discípulos, entre os quais destacou-se o nome de Arthur Ramos. Desnecessário citar autores que corroboram com essa "tradição", pois não conheço sequer um trabalho que caminhe em direção diferente desta dos "marcos" consagrados nos estudos afro-brasileiros. Vide por exemplo, Henrique Alves, Arthur Ramos e a Escola de Nina Rodrigues. Revista Brasiliense. n.24. São Paulo, 1962 e o amplo estudo de Mariza Corrêa, As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, FFLCH-USP, 1982.

<sup>39</sup> Galvão cita, aqui o estudo clássico de Octavio da Costa Eduardo The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation. New York, J. J. Augustin Publisher, 1948, trabalho realizado sob a orientação de Melville Herskovits, na qual o autor analisa especialmente a retenção de africanismos na capital maranhense. O outro trabalho citado por Galvão é o de Manoel Nunes Pereira, A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão. Petrópolis, Vozes, 1979 [1947], para mostrar a influência nas cidades, com Belém e Manaus, dos "cultos caboclos" ou "terreiros de Mina", para o autor, de "influência sobretudo africana". Cf. Galvão, Op. cit., pp. 106 e 118. Apesar disso, o autor não fará qualquer análise mais profunda acerca da influência africana nas manifestações religiosas da Amazônia, sendo um dos primeiros autores que, de passagem, coloca a região, sob esse aspecto, como apêndice do Maranhão - algo que será retomado por vários outros trabalhos posteriores.

<sup>40</sup> Raymundo Nina Rodrigues, As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil. São Paulo, Civilização Brasileira, 1938 [1894], p.136.

<sup>41</sup> Capítulo IV de As Raças Humanas..., no qual o autor estuda os elementos antropológicos da população brasileira: raças puras, mestiços; Composição étnica do povo brasileiro; Divisão étnica do país em quatro grandes zonas ou regiões e, por fim, os caracteres físicos e climatológicos dessas regiões. Cf. o Sumário do capítulo citado, p.117.

<sup>42</sup> Nina Rodrigues, Op. cit., pp.135-40.

<sup>43</sup> Nina Rodrigues baseia-se nos estudos de José Veríssimo escritos em 1883 e publicados sob o título Scenas da Vida Amazonica. Lisboa, Tavares Cardoso, 1886.

<sup>44</sup> Vide o primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>45</sup> Sobre pajelança vide R. H. Maués, Op. cit., 1977 e, sobre, o campo afro, vide o recente livro de Sérgio Ferretti, Repensando o Sincretismo. São Paulo, Edusp; São Luis, FAPEMA, 1995, onde esse autor faz uma interessante revisão da literatura afro-brasileira, dando destaque para os estudos sobre sincretismo na região Norte.

<sup>46</sup> Nina Rodrigues, Op. cit., p.217.

<sup>47</sup> Edições citadas na nota 21.

<sup>48</sup> Agradeço a Raymundo Heraldo Maués por ter chamado-me atenção para a noção de "presente etnológico", quase hegemônica na antropologia brasileira até os anos 70. Hoje, bastante criticada, essa premissa ressalta que os dados etnológicos, independentemente da época de seu registro, constituem uma fonte segura para leituras comparativas, sem grande discussão acerca de sua temporalidade. Eduardo Galvão, por exemplo, é constantemente citado em nota de rodapé, sem qualquer referência ao local ou época de seu trabalho de pesquisa. Numa dessas notas, Galvão ao referir-se aos casos em que as mulheres de Itá, sentindo-se atraídas pelos botos saem correndo para a água, cita J. Veríssimo, As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia..., 1887, p.353: "Dessa crença no boto resulta uma enfermidade nervosa, que acomete homens e mulheres. sob a denominação de uyara... O acesso nada tem de notável ou particular, vem com todos os sintomas de uma ataque de nervos e é originário, segundo eles, de ter o indivíduo sido vítima da uyara" Apud. E. Galvão, Op. cit., p.69. Além de Veríssimo outros autores que escreveram no século XIX são citados seguindo mesma metodologia, especialmente, F. Bernardino de Souza, Couto de Magalhães e Barbosa Rodrigues. A exceção parece ocorrer, em alguma medida, com os viajantes, como é o caso de R. Stewart Clough, The Amazon: Diary of Twelve Month Journey up the River Amazon. London, South American Mission Society, 1873, citado para

justificar a antigüidade da manipulação do programa das novenas durante as festas de santo na Amazônia. Galvão não cita, entretanto, o local onde Clough realizou seu registro.

<sup>49</sup> O termo "religião popular" que me utilizo no presente texto não tem a ver com "religião das classes populares", o que pretendo é marcar a diferença entre das diversas formas de pensamento religioso leigo daquele pregado pelas hierarquias eclesiásticas - que poderíamos chamar de "religião oficial". Para uma leitura interessante dessa relação entre diferentes concepções religiosas, especialmente, acerca do catolicismo popular e oficial no contexto amazônico, vide Raymundo Heraldo Maués, A Tensão Constitutiva do Catolicismo..., 1987.

<sup>50</sup> É interessante situar aqui a polêmica que existiu, no final da década de 1870, entre Silvio Romero e Machado de Assis, iniciada, ao que parece, a partir de um artigo deste último criticando a "nova geração" (1879), da qual fazia parte o projeto de crítica literária, com bases científicas, proposto pelo escritor sergipano. A incisiva resposta de Romero, traz à baila a disputa entre os chamados "homens de ciência" vinculados às instituições científicas e os "homens de letras", segundo Romero, uns alienados das questões mais prementes à época. Na comparação são colocadas, face a face, as obras de Tobias Barreto e Machado de Assis. Para uma leitura mais ampla desta questão, ver Lilia Schwarcz, O espetáculo das raças..., 1993, especialmente o 1. cap. Entre "Homens de Ciência", pp. 23-42. Sobre a chamada "geração de 70" e o sentido da polêmica para época, ver Antônio Candido, O método crítico de Silvio Romero. São Paulo, Edusp, 1988 [1945]; Roberto Ventura, O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1991; Leonardo Pereira, Literatura e História Social: a "geração boêmia" do Rio de Janeiro no fim do Império. História Social. n.1. Campinas, 1994, pp.29-64.

<sup>51</sup> Nina Rodrigues, Op. cit., pp.171-217.

<sup>52</sup> Termos utilizados por José Veríssimo para designar o conjunto das crenças do homem amazônico, cf. As populações indígenas e mestiças da Amazônia..., 1970 [1887]. Ver também o clássico de Nina Rodrigues, O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. São Paulo, Nacional, 1935 [1896].

<sup>53</sup> Cf. Jorge Hurley, "Folk-lore do Pará. Yaribes da Amazônia: em torno do livro 'o Matuto Cearense e o Caboclo do Pará', do poeta cearense José Carvalho". Revista do Instituto Histórico e Geographico do Pará. v.9. Belém, 1934, p. 4

<sup>54</sup> Jorge Hurley de dedicou à carreira militar entre 1898 e 1907, depois disso formou-se em direito, chegando a atuar como advogado, promotor e depois juiz de direito. Em 1930 chegou a ser Corregedor das Comarcas em Belém e, em 1934, durante o primeiro governo do interventor Magalhães Barata, chegou a desembargadoria do Tribunal do Estado, nomeado pelo ato de 10 de março daquele ano. Como intelectual, foi um misto de antropólogo interessado em expedições sertanistas e, como historiador dedicou atenção especial ao estudo de movimento cabano ocorrido no Pará em 1835. Nas viagens de exploração, muito anotou sobre as manifestações culturais interioranas, escrevendo alguns ensaios sobre o folclore amazônico.

<sup>55</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Secretaria Geral do Estado, Gabinete do Interventor (1931-1935), doc. s/n, Expediente do Procurador e Desembargador do Estado Jorge Hurley, acerca dos Autos de Diligência Policial contra José Alves da Silva e Rosa Alves, praticantes de pajelança no bairro do Marco em Belém do Pará, 11 de abril de 1934, s/n. Agradeço a Márcio Meira, antropólogo e atual Diretor do Arquivo Público do Pará a indicação deste documento.

<sup>56</sup> A Missão de Pesquisas Folclóricas da Prefeitura Municipal de São Paulo, programada por Mário de Andrade e organizada por Oneyda Alvarenga, visitou o Pará entre 27 de junho e 07 de julho de 1938, como o objetivo de recolher informações sobre a música religiosa afro-brasileira. Na viagem, estiveram em Belém Luis Saia, Antônio Ladeira, Benedicto Pacheco e Martin Braunwiesen. O grupo chegou a entrevistar o famoso "pai-de-terreiro" Satiro Ferreira de Barros, chefe do "Batuque de Santa Bárbara", onde se praticava o "Babassuê" termo dado ao culto pelas pessoas de fora da casa. No retorno da Missão a São Paulo, o material registrado em Belém, foi organizado por Oneyda Alvarenga e publicado em forma de livro, contendo muitas informações sobre várias "tradições" que eram praticadas no terreiro de Satiro, dentre as quais é visível o Tambor de Mina e a Pajelança. Cf. Oneyda Alvarenga, Babassuê: registros sonoros do folclore musical brasileiro. São Paulo, Prefeitura Municipal de São Paulo, 1950; vide, também, Flávia Toni, A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura. São Paulo, Centro Cultural São Paulo, s/d. e Álvaro Carlini, Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão (1938). São Paulo, Centro Cultural São Paulo, 1993.

<sup>57</sup> Cf. Sérgio Figueiredo Ferretti, Estudos sobre sincretismo na Região Norte. In: Op. cit., p.75, grifos meus. Quanto aos "modelos" de culto citados, tratarei com detalhe na segunda parte da dissertação.

---

<sup>58</sup> Cf. José Veríssimo, As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. Rio de Janeiro, 1970 [1887], p.54 (versão revista de Raças Cruzadas no Pará, 1878).

<sup>59</sup> Cf. Eduardo Galvão, Op. cit., 1955 e do mesmo autor "A vida religiosa do caboclo da Amazônia". Boletim do Museu Nacional. N.S. Antropologia. n.15. Rio de Janeiro, 1953.

Primeira Parte.

*A Ilha da Princesa e a Cidade dos Pajés.*

## I. *Da denúncia ao "folk-lore": as páginas do Diário de Notícias.*

Até aqui tentei mostrar como, desde o projeto inicial, mudei os rumos desta dissertação às custas da necessidade de conhecer a bibliografia sobre as manifestações religiosas na Amazônia, especialmente em se tratando do tema da pajelança. Procurei esclarecer vários dos problemas com os quais me deparei no início da pesquisa com as fontes documentais nos jornais do final do século passado, tal a diversidade de caminhos "novos" que aquele material me revelava. Fui então para a pesquisa bibliográfica e constatei que nas pesquisas históricas sobre o dezanove na Amazônia não havia lugar para pajés, pois estes deveriam ser índios, e por isso, seu lugar era "no mato", longe da "urbe moderna" - categoria reivindicada à Belém e Manaus por aquele tempo.

Se pajé era índio, índio era coisa de antropólogo. Bem mandado, recorri a bibliografia dos mestres no assunto e, finalmente, encontrei o que estava procurando. Li com atenção alguns trabalhos muito importantes sobre o tema e com eles muito aprendi. Havia porém uma diferença marcante entre os pajés dos livros e aqueles que encontrei na documentação. Os pajés que a literatura antropológica revelava eram do tipo que sempre ouvi falar que existiam; eram caboclos das pequenas cidades e vilas do interior

amazônico, gente que aprendeu com seus ancestrais indígenas o uso ritual da pena e do maracá. Mas os documentos falavam de pajés cearenses ladrões de jóias e de portugueses habilidosos no ofício da pajelança, algo que não batia com aqueles "modelos" de pajés amazônicos. Como explicar, então, aqueles pajés que, tão comumente, encontrava na documentação do século XIX?

Além disso, os estudos sobre pajelança pareciam, à primeira vista, circunscritos a uma genealogia antropológica demarcada historicamente. O pioneiro de tudo e de todos era Eduardo Galvão com o célebre *Santos e Visagens*. Poucos se interessaram em saber que autores estavam por trás da obra de Galvão, pois que, de certo modo, ele próprio ajudou a cristalizar o caráter original de seu trabalho. Fui, então, em busca dos autores lidos pelo antropólogo. Seguindo um percurso que, via de regra, passava pelas notas de rodapé, encontrei um universo de obras sobre o assunto, algumas sobejamente conhecidas, algumas pouco citadas, outras completamente esquecidas.

A pesquisa bibliográfica parecia então ser o primeiro caminho a ser percorrido. Era preciso entender, então, como toda essa literatura se construiu enquanto um campo de estudo e, o mais importante, como ela ajudou a construir imagens, discursos e representações sobre as manifestações religiosas na Amazônia. Não só a bibliografia, porém, me revelava esse mundo dos intelectuais interessados nas religiões da Amazônia.

O próprio jornal *Diário de Notícias*, onde realizei as primeiras pesquisas, insistia em apresentar umas certas crônicas que, vira e mexe, traziam à tona temas ligados às crenças religiosas locais. Era, no entanto, um tipo de texto que por diversos ângulos se diferenciava daquelas denúncias mais corriqueiras sobre os pajés que viviam em Belém. Já no século passado, é bom que se diga, parecia existir mais de uma visão sobre a pajelança. O próprio jornal era um importante veículo dessas diferentes leituras.

Tornei-me íntimo de alguns pseudônimos, mas nenhum me chamou tanta atenção quanto um tal *Sganarello*. No segundo semestre de 1886, apareceram no *Diário* várias matérias assinadas por esta figura que sequer sabia de quem se tratava. Agora, caro leitor, devo dizer que em nossa profissão lidamos também com o "acaso", pois às vezes tive que contar com a "sorte" para ir adiante.

Foi o que aconteceu, por exemplo, durante o *IV Congresso Afro-Brasileiro* que se realizou em abril de 1994, no Recife<sup>1</sup>. Por lá visitando a livraria da Fundação Joaquim Nabuco, me deparei com o livro *O Folclore Brasileiro* de Frederico José de Santa-Anna Nery, nome que já conhecia por outra obra - *O País das Amazonas*<sup>2</sup>. Também me chamou a atenção o nome do tradutor - Vicente Salles, referência básica nos estudos amazônicos. Com ávido interesse folhee a apresentação da obra feita pelo

tradutor. Nela encontrei algo que me deixou mais interessado ainda. Dizia Salles que,

"O importante, porém, nesta obra, é apresentação de materiais novos, coletados pelo autor e pelo seu mais prolífico colaborador, o jornalista paraense Antônio Pádua Carvalho (1860-1889). A coleta desse jovem escritor falecido moço, juntamente com a de Santa-Anna Nery, é digna de atenção e é nela, possivelmente, que hoje reside o maior interesse do livro. Interesse que justifica a tradução, por si só, oferecendo a ambos um lugar entre os pioneiros dos estudos folclóricos no Brasil"<sup>3</sup>.

Imaginem o que eu fiz? Comprei imediatamente o livro e cacei o nome de Pádua Carvalho, página por página, até encontrar numa nota de rodapé, aquele dado que faz a alegria de qualquer pesquisador. Santa-Anna Nery dava uma referência ao autor de uma das lendas que transcreve em seu livro<sup>4</sup>.

"Antônio Pádua Carvalho, jovem jornalista do Pará, escreveu no *Diário de Notícias* desta cidade, sob o pseudônimo Sganarello, uma série de excelentes artigos sobre as lendas populares. Deu-me o manuscrito deste conto que eu traduzi".

Essa descoberta, trouxe-me, por um lado, o dado que estava precisando e, por outro, mais problemas. Sganarello, ou melhor, Pádua Carvalho, me levava a crer que a distância entre as fontes que eu levantei na pesquisa inicial e a

bibliografia que eu passei a investigar eram mais tênues do que eu esperava. Pádua Carvalho revelava em seus escritos um misto de literato e folclorista, um tipo de intelectual que causaria espanto para os círculos acadêmicos atuais, cada vez mais ciosos de especializações e delimitações em seus campos de estudo<sup>5</sup>. Os escritos do jornalista iam das denúncias de falsos pajés que enganavam a boa fé de seus clientes a "folhetins" narrando lendas e credices da região com evidente interesse de registro folclórico.

O significado do pseudônimo vim saber somente quando já encontrava-me redigindo o presente trabalho. Sganarello (no original *Sganarelle*) foi uma personagem recorrente na obra de Molière. Ficou especialmente famoso como o falso médico da comédia *Le Médecin Malgré Lui*<sup>6</sup>. Como o leitor poderá notar mais adiante Pádua Carvalho procurou, como era costume entre os literatos da época, inserir em suas crônicas o significado arquetípico da figura teatral que o inspirou. Assim, com essas novas informações voltei ao percurso inicial de meu trabalho, mas não para mudar de rumo, mas simplesmente para reavivar minha trilha. Via-me retornando ao velho *Diário*, mas parecia estar saindo das páginas policiais e dos pajés cearenses e portugueses para adentrar no mundo das crônicas ditas "folclóricas". Mas será que o caminho ia ser, assim, tão simples?

## II. *As pegadas da Princesa do Mayandeuá.*

Minha trilha começou com uma "historinha" de um pajé cearense que, em 1885, andou enganando uma tal Philomena, moradora na Rua da Cruz das Almas, bem no centro da capital paraense. Raimundo de Belém representava, contudo, apenas um lado da história, onde os pajés apareciam como embusteiros e ladrões que se utilizavam dos conhecimentos do ritual de cura da pajelança para enganar a boa fé de pessoas incautas. Não era sempre dessa maneira, no entanto, que a questão da pajelança vinha a público nas páginas de nossa famosa gazetilha. Se encontramos pajés acusados de assassinos, malfeitores e embusteiros, também encontramos outros associados à imagem do índio que vive na mata, símbolo da Amazônia.

Sganarello vai nos ajudar a começar a entender essas diferentes visões sobre as crenças religiosas da Amazônia no século passado. Vamos, então, deixar a cidade de Belém e acompanhá-lo numa viagem à misteriosa ilha de Mayandeuá, onde viviam outros pajés com outras histórias para contar.

Era manhã do dia 14 de novembro de 1886, e o jornal *Diário de Notícias* chegava às mãos de seus leitores paraenses. Os jornaleiros podiam gritar: extra, extra! A cidade Encantada do Mayandeuá!.

Na segunda página da edição do dia, na concorrida sessão do "*Folhetim*", ocupando boa parte das oito colunas

do periódico, vinha a seguinte chamada: "Lendas e Superstições" com o subtítulo "Mayandeua", assinada com o pseudônimo Sganarello. O autor convidava o leitor para acompanhá-lo em sua viagem à misteriosa ilha do Mayandeua<sup>7</sup>. Com um texto exageradamente poético<sup>8</sup>, o viajante começava a narrar a sua história. Não houve de sua parte preocupação em datar o dia, a hora, os minutos de sua chegada àquelas paragens. Seu recurso é o mesmo daquele que conta uma fábula que, de certo modo, era bem o seu interesse.

A narrativa trata da viagem noturna pelo Rio Mayandeua e do encontro fantástico com a ilha encantada, que mais parecia "um ponto branco, que avultava pouco a pouco à proporção que a barquinha voava às sopapadas das vagas de revés, o soprar gigante da ventania"<sup>9</sup>. A beleza do lugar atraía o viajante, proporcionando a visão de "marinhos bandos alados" e tristes *alcyones*<sup>10</sup>, que despediam sobre a embarcação "o grito de alerta que ecoava naquela imensa solidão". Sganarello diz que chegou a esquecer o caminho que percorria tal o encantamento com "a abóbada estrelada" que pairava sob sua cabeça. Acordou com o grito do piloto: Mayandeua! De onde estavam o que se podia ver era um "ponto branco que aparecia ao longe, pequena cirro a surgir das ondas, era um pedaço de ilha de areia branca, onde o luar escorria, dando àquilo tudo um aspecto fantástico". O forasteiro, pode, assim "contemplar a majestade do

Mayandeua", segundo ele, "tão diferente do que foi outrora".

Na chegada trataram logo de alimentar-se, pois não puderam fazê-lo durante o dia "lutando com a força do mar". Enquanto faziam a refeição sob o luar da praia, o piloto que acompanhou o nosso viajante pode contar-lhe "a famosa lenda do Mayandeua".

Pádua Carvalho vai encontrar as origens dessa lenda numa época remota, num tempo distante, numa era mítica. Era um tempo em que os antigos pajés se dirigiam àqueles bandas para "buscar a virtude de curar", um tempo "em que as crianças que passassem pela ilha ficavam encantadas e sumiam-se das mães, algumas para sempre, outras para serem encontradas misteriosamente nas costas do Mayandeua". O cenário era paradisíaco, no qual "as trepadeiras, ajuruseiros, cajueiros, que sobre o cume das colinas areentas formam soberbos caramanchões, não haviam tomado a ilha e deixavam-na limpa para o encanto dos que avistavam-na de longe".

Mas não se assuste o leitor! Pádua Carvalho pôde presenciar aquele éden amazônico. Um paraíso que, num piscar de olhos, poderia nos levar para outras terras mitológicas. Há momentos do texto em que se tem a impressão que o autor está falando de uma terra saída da mitologia antiga. As imagens são concebidas com retoques alegóricos aparentemente exteriores:

"Nessa brancura feita de colunas atiradas ao céu, como colunas de mármore banhadas pelas vagas ou alvas pirâmides pontiagudas afrontando a fúria dos ventos e a majestade do oceano, as noites de luar de nossa terra eram como criações fantásticas de gênios, sonhos lendários dum paraíso misterioso"<sup>11</sup>.

Embora não seja meu objetivo neste trabalho realizar uma análise minuciosa da obra de Pádua Carvalho, vale a pena perseguir algumas questões muito importantes apresentadas em sua narrativa. Primeiramente, os recursos literários chamam a atenção. São imagens das aves alciones pairando nos ares, colunas de mármore banhadas pelas vagas, e belas e alvas pirâmides rígidas diante os ventos que sopravam na costeira da ilha. Mas, não se engane o leitor. Sganarello estava convicto de que trazia a olhos vistos a melhor descrição de uma ilha amazônica, cheia de encantamentos. Seu recurso imagético e literário vai ser uma constante em outros autores que escreveram sobre o tema posteriormente<sup>12</sup> e, de certo, o próprio Pádua Carvalho já estava seguindo um conhecido modelo narrativo não sendo, assim, o responsável por sua "invenção".

A apropriação de referenciais mitológicos na construção literária tem também sentidos muito específicos nos textos de época. Neste caso, por exemplo, a idéia é definir uma tradição a qual se tenta ligar os registros folclorizados. Veja-se, nestes termos, que o recurso simbólico deita suas raízes em algo que pode representar o

percurso originário da civilização ocidental - pirâmides egípcias, aves sagradas dos gregos e colunas romanas. Penso que a abordagem de Sganarello procura inserir o registro folclórico no campo da história da civilização, como se na "selvageria" das crenças de Mayandeuá estivesse, naturalmente, em forma embrionária, a essência originária dessa civilização ocidental.

O folclorista via, deste modo, o *outro* como um retrato de *si* próprio em um estágio muito inferior. Era essa a via de leitura das crenças amazônica e dos encantos daquele paraíso. Dizia o cronista que, "em noite escura, a fosforescência das águas que em certos tempos, dizem, cobria a ilha, deixavam sobre as dunas uns que como que luzeiros que os viajantes chamavam a iluminação da cidade". Tratava-se, afinal, para o cronista, de um lugar incomum, único, encantado.

Pádua Carvalho afirma que era "crença popular" a idéia de que ali existia "uma cidade encantada". E como provar tudo isso? A resposta talvez estivesse nos depoimentos dos moradores da ilha. Nosso narrador sai então daquele tempo ancestral e começa a contar o que ouviu em Mayandeuá.

Os pescadores que aportavam nas enseadas da ilha, "em busca de tainhas", juravam terem visto "pela praia, os rastros de um pequeno, elegante e mimoso pé de moça, que chamam as pegadas da princesa do Mayandeuá". Ela era "uma moça mais alva que a areia, com cabelos mais dourados que o sol da manhã" e sempre aparecia sentada em uma rocha

branca, "em completo estado de nudez". Uma imagem fascinante que Sganarello tinha como "mais formosa que as madonas de Raphael".

Se o leitor, como eu, estava esperando a descrição de uma bela e morena índia amazônica, enganou-se. Pádua Carvalho fala na beleza das noites da ilha, onde os moradores, "em plena noite de prata, quando o luar parece fundir as encostas dos montes arenosos", podiam apreciar a passagem de "galeras imensas, de mastreação bem trabalhada, panos empinados em direção da ilha, tendo por marinhagem moças da cor das lúcidas espumas, de cabelos louros, solto sobre as espáduas". Eram da cidade encantada que por ali existia.

Se os nativos da ilha pudessem esperar mais um pouco, poderiam escutar, lá pela meia noite, o canto do galo, o bater de tambor no fundo do rio, ali mesmo, junto à ilha, "como se existisse aí a submarina cidade do que os pajés falam nas suas cantigas tristes e poéticas". Sganarello ficou entusiasmado com o canto que ouviu de um pajé da ilha, um canto que "como o canto da sereia", levava sua imaginação a "sonhos divinos", fazendo-lhe acreditar que estava diante dos "tempos legendários da aurora do mundo". Será que *Sganarello* literalmente encantou-se e perdeu a noção do real em Mayandeua?

Hoje, analisando com detalhe o texto do folhetim, consigo saber que seu autor não andou por toda a ilha. Posso mesmo duvidar que ele, algum dia, tenha estado por

aquelas bandas. O que me leva a crer nisto é algo que *Sganarello* jura ter ouvido dizer. Diz ele, "que no meio da ilha, naqueles vales entre as colinas, entre os montes que são as supostas ruas da cidade principesca", existiria "um grande lago de água doce que, embora coberto no tempo das cheias pelo salseo do mar", permanecia "sempre doce e cristalino". O lago, como quase tudo na ilha era encantado. Uma prova disto eram "as bacias de conchas de todas as cores e tamanhos" que qualquer pessoa que se aventurasse a um mergulho profundo poderia trazer. A existência daquele lago seria, na leitura do viajante, mais uma das lendas da misteriosa ilha.

Pode parecer estranho, mas eu mesmo em visita à ilha de Mayandeuá, há algum tempo, pude comprovar *in loco* a existência do lago de que falou Pádua Carvalho e, apesar de não ter tido o privilégio de ter avistado a princesa encantada [Cf. o apênd. icon.], ouvi dos moradores e mesmo de alguns visitantes várias histórias sobre a tal lenda, evidentemente, com muitos outros acréscimos. Ainda assim, a descrição do jornalista não perde o valor do documento histórico, especialmente, porque não estou interessado na descrição como um dado verdadeiro sobre a vida na ilha de Mayandeuá. Muito ao contrário, o texto de *Sganarello* tem um valor renovado, na medida em que revela a construção de uma imagem, de uma representação do cotidiano amazônico - algo que verdadeiramente me interessa.

Com todas as ressalvas, pode-se extrair do folhetim a famosa lenda do Mayandeua. O leitor, contudo, deve estar intrigado com a diferença dessa narrativa em relação àquela "historinha" do pajé cearense. No lugar da bandidagem dos pajés de Belém, depara-se com um texto que evoca um discurso épico sobre a natureza amazônica, de um tempo legendário e misterioso. É interessante notar que a descrição de Pádua Carvalho abrange inicialmente esse tempo remoto da "aurora do mundo", época em que a lenda de Mayandeua teria nascido, e, posteriormente, fala do seu tempo presente, onde a lenda subsiste como "crença popular".

Tempos passados e época presente, Pádua Carvalho refere-se, então, à lenda do Mayandeua como um conto ancestral, uma espécie de lugar de origem da "história dos tempos primeiros da poesia". Acreditava ele que, na "misticidade" da vida do povo, "longe do boliço da cidade", estava "a poesia popular de nossa terra", carregada de tradições imemorais no "cantar do índio que adora Tupã e que o vê manifestado no retumbar dos mares e no silêncio das flores assombrosas". As referências mitológicas europeizadas (como as alcíones) em combinação com os elementos simbólicos amazônicos (como Tupã) revelavam para o folclorista a "autenticidade" do povo e de seu pensamento primitivo e germinal.

Sua tarefa como escritor era ir buscar a essência poética da Amazônia junto a esse povo mais simples. O

folclore era uma atividade que estava intimamente imbricada com aquela: o literato tinha que fazer viagens, ir ao lugar onde subsistia a "crença popular" ou, mesmo na cidade, encontrar nas ruas o que seria a *alma do povo*. Com este propósito Pádua Carvalho procurou ir em Mayandeuá - "a cidade encantada dos caruanas<sup>13</sup>, o encanto dos viajantes, uma paisagem grandiosa de nossa Província". Uma oportunidade única para entrar em contato com "o povo criado naquelas costas" e que, por isso, dizia o autor, vivia acostumado "ao gemer das ondas nas fragas, ao soluçar dos ventos nos mangueiros<sup>14</sup>", buscando inspiração "nos cantos de seus antepassados" e construindo sonhos "com a vida de além-túmulo". A poesia revelava-se, assim, por meio do aspecto sobrenatural, místico, religioso.

No comentário de *Sganarello*, a população da ilha admitia, em suas crenças, "a existência de poderes sobrenaturais". Dentro desse mundo mágico, o único temor daquela gente era "a feitiçaria que brota das almas pequeninas que estudam na flora a arte para fazer o mal"; no entanto, possuíam um grande contraveneno, uma defesa - seus curandeiros - que, "em oposição, aí mesmo estudam, com proveito, a medicina da experiência".

Os curandeiros mais importantes eram "os pajés que tocam maracá e soltam ao vento suas canções atraentes, para chamar as almas dos seus misteriosos companheiros de além túmulo". Para o autor, os pajés "vivendo na solidão das selvas onde se perdem aos olhos profanos do mundo, são

entes respeitados como semideuses, espíritos superiores que arrastam a veneração dos patrícios". Traziam consigo um destino traçado, pois eram como "entes predestinados a viver sete anos no fundo das águas, tendo por companhia neste desterro ignorado as sereias, as uyaras<sup>15</sup>, as boiúnas<sup>16</sup> que lhes falam têm a propriedade de conversar com os mortos". Deste modo, os pajés além de terem acesso aos "espíritos videntes", têm a possibilidade "de ver, quando querem, a rainha dessas plagas, a princesa encantada do Mayandeua que respeitam e estimam como se estima uma amante fiel e dedicada". Pádua Carvalho conta que a princesa "é a senhora desses servos humildes" e que eles lhes são totalmente submissos, pois "só podem ter a magia de poder curar todas as moléstias, depois de terem passado pelo seu reinado, oculto dos míseros mortais".

Depois de toda essa envolvente narrativa épica que anunciava os pajés semi-endeusados e outros tidos como espíritos superiores, o nosso narrador parece lembrar daqueles outros pajés que, volta e meia, apareciam envolvidos em falcatruas, segundo as denúncias do *Diário de Notícias* que o próprio *Sganarello* ajudava a redigir. Aqui cabe uma informação pontual: é possível, grosso modo, distinguir os dois tipos básicos de colaboração de Pádua Carvalho para o *Diário de Notícias*. Primeiramente, escrevia crônicas para os folhetins, espaço nobre do jornal, no qual além de suas preocupações estéticas de literato também dava vazão ao veio folclorista, valorizando especialmente a

imagem do caboclo interiorano numa busca incessante de uma suposta pureza cultural constitutiva da Amazônia. Por outro lado, o cronista também escrevia matérias mais corriqueiras para o Entre Colunas, onde tinha preocupação maior com a informação, dando maior ênfase ao que seria o papel de jornalista. Nesse segundo tipo de texto Sganarello preocupava-se mais com o ambiente urbano de Belém, construindo matérias que aproximavam-se muitas vezes das ocorrências policiais mais corriqueiras.

O próprio folhetim que me propus a discutir serve para esclarecer a questão. É que seu autor ora e vez parece lembrar daquele tipo urbano trapaceiro. Afirma ele que "o povo rústico crê nesses entes [encantados], confiam (sic) neles muitas vezes o futuro de suas filhas, de suas esposas", porém existiam os espertalhões "que se arvoram a curandeiros para praticar toda a sorte de escândalos e desacreditar a classe dos que nasceram com o dom de curar e aprenderam, com a experiência, a fazer o bem aos que sofrem fisicamente na terra". Pádua Carvalho construía um discurso homicida em relação à pajelança. A "pureza" e a "beleza" da religião do pajé estava em seu passado remoto, ou melhor, no seu sepultamento através do folclore. É possível inferir, desse modo, que, para o folclorista, aqueles pajés que estavam vivos, em plena atividade dentro do perímetro urbano de Belém, representavam uma versão deturpada dos antigos pajés.

Nos relata *Sganarello* que a gente de Mayandeuá aprendeu a cultuar e a repassar para as gerações futuras a crença nos caruanas. As mães, devotas nesses espíritos, "ensinam os filhos a estimá-los, a ver neles os enviados de Tupã, os servos da princesa que é naquelas imaginaçõesinhas como a santa protetora contra a mãe d'água que assombra as crianças e dá-lhes mau-olhado". Não obstante, Pádua Carvalho via temor naquela crença. Dizia o jornalista que, apesar de a princesa socorrer a população da ilha "contra as febres e os malefícios", muitos moradores do lugar acreditavam "que ela assombra, atrai as criancinhas, e faz chorar na barriga da mulher o feto, que tem de advinhar tudo na vida, quando nascer na classe dos predestinados fumantes de tauari<sup>17</sup> e tocadores de maracá<sup>18</sup>".

*Sganarello* continua: "Para estes que assim nascem, protegidos da princesa, há uma vida de sete anos no fundo do lago do Mayandeuá, porta encantada da cidade submarina das canções dos caruanas". Foi lá que o autor ouviu um pajé cantar:

"Nas águas do Mayandeuá  
Minha barca naufragou  
Vivi na terra distante  
Onde bicho me levou

Vi casas e vi palácios  
Que na terra nunca vi  
Há coisas nunca sonhadas  
Há mais belezas que aqui".

Mayandeuá persiste na tentativa de elaboração de uma visão da Amazônia, onde ainda existe um povo simples que acredita em mitos ancestrais, obstinado na conservação das crenças dos antigos índios da região. É uma imagem romântica do povo do interior, o qual mantém uma espécie de pureza original. O autor defende que a misticidade daquele povo mantém sua crença nos pajés e nas lendas da pajelança. Um misticismo que, quase sempre, é prejudicial às pessoas, pois as torna vulneráveis aos embusteiros. Ingenuidade e superstição são os dois lados de uma mesma moeda.

Essa visão de Sganarello é perfeitamente explicável. Sua vivência como redator do *Diário* lhe impunha a "certeza" do que estava dizendo. Ora, ele estava acostumado a ver estampadas nas páginas da gazetilha uma série de denúncias de pajés cometendo todo tipo de falcatruas. Era gente como aquele pajé cearense de quem já falamos anteriormente e que fizera sucesso havia pouco mais de um ano, em 1885, ou daquele pajé português, o tal Manoel dos Santos - sua história viria a público no mesmo jornal, exatos 18 meses depois de Sganarello publicar seu folhetim.

Neste sentido, o redator é profundamente ambíguo ao se posicionar diante das práticas religiosas populares da região. Uma explicação para essa postura deve residir no fato de o autor encarar a crença daquele homem do interior como algo puro, ingênuo e, a o mesmo tempo, lendário. Algo que irá desaparecer, sem nenhuma dúvida, com o avanço da civilização, com a chegada do "boliço da cidade". Com essa postura, o folclorismo procurava observar e registrar a parcela "tradicional" da

sociedade - aquela que morava nas "matas". Ao mesmo tempo também havia o interesse pela gente da cidade. Esse segmento social sempre foi temido e estigmatizado pela maior parte dos folcloristas, tanto no Brasil como na Europa. Assim o significado político do registro dos costumes populares era de *mata-lo*, cristalizando-o como algo do passado, dos tempos da "aurora do mundo"<sup>19</sup>.

O que *Sganarello* via acontecer na capital da borracha parecia-lhe, por seu turno, bem diferente da pureza do interior. A cidade refletia um tipo de degradação das "crenças antigas". Era o cronista tentando aprisionar nos tempos "passados" os costumes vistos como primitivos e que, na época, eram "atuais". Por isso, as crenças da pajelança vivenciadas numa capital como Belém aparecem manipuladas por criminosos que se utilizavam da boa fé e da ignorância alheia.

Veja o leitor, por exemplo, quando *Sganarello* trata de uma dessas "lendas", agora no espaço da cidade de Belém.

### III. *De Mayandeuá às Terras de D. Firmino, pela Cabana de Tia Josepha.*

Dizia Pádua Carvalho que lá pelas bandas da "Estrada do Conselheiro Furtado, no bairro denominado de Árvore Grande, há de se ver uma baixa, ou nantes (sic) um grande e largo covão donde em tempos idos tiraram terra para o

aterro da Rua do Imperador". Por aquelas bandas, num "pequeno terreno, vê-se a cabana da tia Josepha conhecida no bairro pela habilidade de curar malefícios e, segundo muita gente, de os por em qualquer pessoa que por desgraça se atravanca na sua frente".

Lá por aqueles lados, o autor pode presenciar a briga de duas lavadeiras que trocavam elogios com palavras ferinas, chegando mesmo a trocarem uns sopapos.

Uma delas dizia: "Olha sua feiticeira, eu não sou como tu que andas de noite assobiando pela rua. Eu não tenho fado, eu não sou matinta-pereira". Ao que a outra respondia: "Axi, Anália porca, feiticeira és tu, que mataste uma mulher no largo da Trindade, assoprando-lhe canela de urubu na porta e deste cabo de D. Maria do Pacoval, coitada, a mulher morreu coberta de bicho!".

Assim a briga continuou pelo menos por mais duas horas. *Sganarello*, no entanto, dizia que "polícia por lá, nem pixé<sup>20</sup>".

Tia Josepha, a velha da cabana, prestou-lhe, então, um depoimento interessante:

"Esta preta que estava brigando é uma refinada feiticeira, é conhecida cá no bairro por Joaquina Matim, nas sextas feiras, anda assobiando, alta noite pelas estradas! É uma matinta-pereira que faz os cães ladrarem por toda a noite, e anda com uma perna só, com um bastão na mão. Eu já a vi uma noite: vinha se aproximando da minha casa, trazia uma saia preta e tiracolo e vinha pulando; mas quando me avistou deu um assobio - fiau! e sumiu pelos ares; foi talvez cair na ilharga do

Cemitério<sup>21</sup>, de onde gritou: matinta-pereira! Que assobio, que me fez tremer os ossos! Eu tenho medo dela que me esfolo, mas não proibi-la (sic) de vir à minha casa. Aqui, para comigo, é boa mulher, trabalhadeira; diabo é ter um fado triste. O Sr. pensa?... aquelas duas mulatas velhas ali sentadas na sombra daquele angazeiro (sic), também são matins; mas é de dizer que aquelas são das que voam, são das que assobiam sem ser pela boca; andam de cara amarrada pelos quintais a roubar e a bulir na vida alheia, fazendo malefícios. Elas só dão um assobio fino e comprido. Quem quiser pega-las é só dizer, quando elas assobiarem perto: amanhã vem buscar um pedaço de tabaco! A primeira pessoa que se apresentar na sua porta, será uma das tais... vai buscar o prometido tabaco. Uma coisa que admira: é elas estarem de olhos vendados e enxergarem tudo! Onde tem matinta-pereira, de ordinário feiticeiras, tem uns pássaros arrepiados e pretos que assobiam tão bem - matinta-pereira! Na Estada dos Jurunas<sup>22</sup>, do Conselheiro Furtado<sup>23</sup>, da Conceição<sup>24</sup>, no Bajé<sup>25</sup>, na Queimada<sup>26</sup>, ouve em quantidade aqueles passarinhos dizendo: Matin-Matinta-Pereira!"<sup>27</sup>

*Sganarello* arremata as supostas informações da velha Josepha, com algumas palavras aos leitores do *Diário*. Contava ele que "em toda parte existem mulheres de má vida, malfazejas, que em pacto com mefistófeles, praticam atos da última degradação animal". E continua, dando exemplo de vários casos acontecidos pelo interior da Província: "Em Curuçá, fala-se de uma tal Natália, que voa; em Marapanim da Lésbia do Cuinarana<sup>28</sup>; na Vigia, da Justina do Belchior;

no Marajó da Senhorinha do Açaizal; e de outras famosas feiticeiras do Arary, do Igarapé Grande, de Muaná, etc." Uma coisa todas essas mulheres tinham em comum: carregavam o "fado de andarem assobiando todas as quartas e sextas-feiras de noite".

O próprio autor chegou ao ponto de dizer que teve oportunidade de morar perto de uma mulher que se transformava em matinta. Esta, dizia Sganarello, "quando não tinha o que fazer, sentava-se no batente a cantar a oração do galo: 'Galo grande da serra, galo preto gentil...' etc."<sup>29</sup>. Era só a mulher começar a cantoria "que todos os galos começavam a cantar desesperadamente". O caso era estranho até para a polícia, acostumada a desvendar histórias do tipo. Mas o autor alertava que não eram apenas as mulheres que possuíam "o fado dos assobios!". Reclamava ele que, no bairro de São João, andava um homem bem atrevido "que chegou a ir assobiar na fechadura da casa do delegado e roubar-lhe um cacho de banana do quintal".

Veja bem, caro leitor. Estamos em 1886, no correr dos dourados anos da belle-époque paraense. Mas Pádua Carvalho não fala em grandes financistas ingleses, nem de ricos seringalistas andando nas modernas calçadas da cidade. Fala, ao contrário, de uma cidade infestada daqueles seres abomináveis. Dizia ele que, na Rua do Bailique bem próximo ao elegante largo da Pólvora, onde se construiu o Teatro da Paz, a vizinhança reclamava que sempre aparecia um porco; na Travessa da Glória<sup>30</sup>, falavam de um jacamin; na Rua do

Espírito Santo<sup>31</sup> via-se constantemente um burro, e todos indistintamente se reuniam no Largo da Sé<sup>32</sup>, bem em frente à grande Catedral de Belém. Do mesmo modo, outro grupo destes seres se juntavam no Largo de São João e ambos, em bandos, aprontavam pelas ruas e estradas, atentando contra a moralidade pública e zombando da polícia.

*Sganarello* clamava: "Unha neles!"<sup>33</sup>.

Da ilha de Mayandeuá às ruelas de Belém do Pará, *Sganarello* transpunha um universo. Histórias como as do pajé cearense, ou mesmo a das mulatas da Árvore Grande que se transformavam em matintas, não eram as melhores referências para o *folk-lore*. Neste sentido, para o folclorista, a lenda do Mayandeuá era bem melhor pois parecia carregar por trás de si uma aura de pureza, de algo original da "crença popular". Apesar das alciones, das alvas colunas e das pirâmides pontiagudas, Pádua Carvalho acreditava estar revelando uma lenda que fazia parte da essência cultural da Amazônia. Mas não pense o leitor que *Sganarello* era um deslumbrado viajante que misturava, a seu bel prazer, costumes amazônicos com alegorias literárias exteriores à região onde anotava todas essas histórias. Se o leitor achou que *Sganarello* estava colocando na lenda do Mayandeuá algo "fora de lugar", vai se decepcionar com um caso que o próprio jornalista apresenta dois anos depois no mesmo *Diário*. Na matéria, o autor fala de alguns "tipos populares"<sup>34</sup> que viviam em Belém, em especial de um tal Mestre Zeferino, um negro alto e magro que andava pelas

ruas sempre vestido de preto, como se estivesse de luto. Naquela altura já havia passado dos 50 anos e toda a cidade o tinha como um habilidoso curandeiro. A maioria das pessoas atestavam que ele era um "verdadeiro pajé", especialmente pela sua capacidade de tudo adivinhar. *Sganarello* anotou uma cantiga que o preto sempre entoava e que parecia muito com a "oração do galo" que o autor ouvira anteriormente de uma matinta desaforada que cantava a dita oração, na sua vizinhança.

"Galo preto da serra  
 Galo preto do sul  
 Vem dos campos do sertão  
 Dar notícias do meu pai

Eu sou D. Firmino  
 Senhor das Minas d'Ouro  
 Nas matas do Xahim  
 Tenho todo o meu tesouro

Vivo na fonte de um rio  
 Embaixo da areia branca  
 Vivo no fundo, sou rei  
 Das donzelas de Arabanca.

A boiúna de Potou  
 No fundo do Pilcomaio<sup>35</sup>  
 Foi criada no meu reino  
 É filha do meu lacaio.

As donzelas de Atacama  
 Mortas por meu amor  
 Lá no Monte de Sorata  
 Vagueiam sombras de dor"<sup>36</sup>.

O canto do pajé apresenta uma série de elementos simbólicos incrivelmente sugestivos, mas o que tenho que deixar claro agora é a necessidade de mostrar que as múltiplas referências geográficas presentes no texto da cantoria são exemplares para se entender o cruzamento de tradições culturais nas manifestações religiosas da Amazônia. Em outras palavras, quero afirmar que a "viagem" literária de Pádua Carvalho não é fruto exclusivo de seus laivos de poeta, mas pode também ser interpretada como resultante do referencial simbólico da própria manifestação da "crença popular" que o mesmo pretendia registrar. O canto do pajé e o texto de *Sganarello* demonstram muito bem que formulações do tipo "popular" ou "erudito" são generalizantes e pouco esclarecedoras. Penetrando, mesmo que *en passant* no texto de Zeferino, pode-se avistar o complexo referencial de matrizes culturais onde bebe a pajelança nas últimas décadas do século XIX.

Indo mais a fundo nos referenciais simbólicos da cantoria de Zeferino, é possível observar que ela percorre um caminho diverso daquele trilhado por *Sganarello* em sua crônica. Não são mais as lembranças das pirâmides egípcias, das alcíones gregas ou das colunas romanas, nem a algo que procure deitar raízes no chamado "berço da civilização ocidental"<sup>37</sup>. As referências do pajé tem a ver com a América do Sul: são as famosas minas de ouro, que fizeram o triunfo de uma outra civilização - astecas, maias, incas.

Seguramente, a cantiga do pajé resume a "história de vida" de um guia espiritual, um caruana. Dom Firmino é um rei, o grande senhor das Minas d'Ouro, um encantado que vive na cabeceira de um rio, debaixo das areias brancas, numa cidade misteriosa tal qual Mayandeua, mas com outro nome - Arabanca.

Arabanca, a cidade encantada, poderia ficar em alguma paragem da Amazônia. Geograficamente, ao que parece, ficava bem distante, na América espanhola, debaixo do que seria não exatamente um rio, mas o contrário simbólico dele, um deserto - o Atacama<sup>38</sup>. Por lá, Dom Firmino carregava seu encantamento e, tal qual a princesa do Mayandeua, volta e meia vinha à superfície para seduzir as donzelas da região, que pulavam na miragem do rio e morriam por amor ao Rei encantado de Arabanca. Depois de mortas, as lindas donzelas começavam a vagar carregando a dor de suas paixões.

Essa história, aparentemente mirabolante, transmitida, se estou certo, pelo canto do Mestre Zeferino, não surgiu da cabeça de um índio e nem das idéias de um típico "caboclo amazônico", pois o que se sabe é que o preto velho tinha nascido e se criado no quilombo do Caraparu<sup>39</sup>. Mas ano da abolição conseguia andar tranquilamente em Belém, carregando a fama de grande curandeiro.

Essa fama que atraiu o folclorista também chamava a atenção da polícia. Zeferino por diversas vezes teve que se haver com os subdelegados. Um ano antes de *Sganarello* procurá-lo para anotar seu belo canto, quem andou no seu

encalço foi o Sr. Subdelegado da Trindade, que em outubro de 1887, "passou busca em casa do pajé (...) e lá encontrou garrafadas de burundangas<sup>40</sup>". A diligência foi feita porque se suspeitava que o preto Zeferino era o tal pajé que, volta e meia, aparecia na imprensa<sup>41</sup>.

O *Diário de Notícias* diz que "o pajé declarou receber visitas para tomar consultas, e entre essas visitas distingue-se Carlota, Alfredo e Maria de tal, nas quais com a sua experiência tem feito diversos curativos". Mas o subdelegado parece ter tido pena do preto velho, pois não o prendeu nem o multou, visto que não o pegou em flagrante e, ainda por cima, o encontrou bem adoentado<sup>42</sup>.

Mesmo sendo um famoso pajé, Zeferino não tinha certeza de uma vida sossegada, longe da polícia. Porém o texto de *Sganarello* prova que o pajé conseguiu vencer a doença que impressionou o subdelegado, chegando a ser, no ano seguinte, um dos mais interessantes informantes daquele folclorista.

É importante que se diga agora que Pádua Carvalho procurava encontrar em todas essas histórias a *essência* e a *origem* do que seria a verdadeira literatura regional e, em certo sentido, nacional. As categorias povo e popular são utilizadas múltiplas vezes para definir o lugar originário de nossa identidade brasileira. Recolhendo a fala popular, Pádua Carvalho acreditava estar dando ao seu texto uma legitimidade única, através da valorização das tradições da gente comum da Amazônia. Dito isto, é importante que se

amplie o quadro, pois a empreita de Pádua Carvalho inseria-se num campo literário maior, pois não é a toa que um jornal diário dava-lhe com frequência um espaço cobiçado para a divulgação desse tipo de matéria. Peço, então, licença ao leitor para contar-lhe um pouco da história de Pádua Carvalho e de suas lendas, com toda certeza um caminho mais seguro para o historiador interessado em recuperar a historicidade dessa produção e o significado dessas histórias no contexto em que foram gestadas.

#### IV. *O jornal, o folclorista e a "crença popular"*.

Pádua Carvalho tinha 25 anos de idade quando começou a escrever no *Diário de Notícias*. Era o ano de 1885, e o jovem jornalista assinava o *Entre Columnas*, onde criou o pseudônimo *Sganarello*. Seu ingresso no jornal deve-se muito a um conhecido intelectual paraense - Juvenal Tavares. Este era o chefe da redação da gazeta desde 1881, quando o periódico, fundado em 1879<sup>43</sup>, foi comprado por João Campbell.

A convivência entre Pádua Carvalho e Juvenal Tavares é um importante capítulo em toda essa história. Juvenal era 10 anos mais velho. Paraense de Cametá, veio ainda moço para Belém estudar no Seminário de Santo Antônio a fim de seguir a carreira sacerdotal. A atividade política e a vocação literária parece tê-lo desviado da missão.

Juvenal Tavares, ainda no seminário, mostrava seu veio nacionalista: era 1870, ano em que publicou no *Liberal do Pará*, na sessão à pedido, um poema exaltando a vitória do Brasil na Guerra do Paraguai<sup>44</sup>. Mas a vida de um poeta é cheia de idas e vindas. Dois anos depois, Juvenal Tavares, após saber a notícia da morte do pai, saía do seminário para trabalhar como professor de francês. Os tempos eram difíceis e o poeta revelava-se descrente, inclusive através de seus versos. O ano seguinte, 1873, prenuncia a grande virada na vida de Juvenal Tavares, com uma série de acontecimentos-chaves para o campo literário paraense. Neste ano, sai o primeiro livro - *Pirilampos*, reunindo poemas antigos que falam da sua descrença e revolta com as "coisas da vida". Também ingressa definitivamente no jornalismo como redator do jornal *A Tribuna*<sup>45</sup>.

Fiquei pasmo ao saber que esse jornal chegou a refletir e divulgar no Pará as idéias da *I Internacional Socialista*<sup>46</sup>. O ambiente de trabalho já diz um pouco de tudo. Tavares declarou-se neste mesmo ano "livre pensador", começando sua carreira como um vigoroso polemista. Talvez tenha ido com muita sede ao pote, pois no outro ano, 1874, *A Tribuna*, jornal que se afirmava como um "periódico popular", foi alvo de uma forte perseguição, culminando no mês de outubro com o seu empastelamento. O dono do jornal, Capitão Marcelino Nery foi para a cadeia, condenado a 4 meses de detenção.

Tudo isso ocorreu porque o jornal vinha investindo contra os grandes empresários portugueses que dominavam a imprensa local e mantinham estreita articulação com a política e com os negócios do governo da Província. Com a prisão de Marcelino Nery o grupo de redatores, denominados "tribunos", se dispersa: Marcelino Nery, depois de sair da prisão, procura exílio em Manaus juntamente com Bento Aranha; Múcio Javrot foi temporariamente para Macapá e Juvenal Tavares mudou-se para sua cidade natal - Cametá. O caso tanto repercutiu que até em Lisboa houve eco do conflito entre os tribunos e a elite lusitana que morava no Pará. Em 1875, o português D. A. Gomes Percheiro publicou por lá o livro *Questões do Pará*, apresentando uma versão bastante pessoal dos acontecimentos ocorridos no ano anterior, aproveitando para acusar todos os jornalistas de subversivos e "comunistas"<sup>47</sup>.

O leitor deve estar se questionando sobre o que toda essa história tem a ver com este trabalho? Posso responder que muito. Toda essa movimentada história, contada aqui em resumo, serve para anunciar o contexto político por onde Pádua Carvalho vai transitar.

Tudo parece iniciar quando Juvenal Tavares, depois de viver entre Belém e Cametá nos anos de 1875 e 1881, volta a residir na capital da Província, para ingressar na redação do *Diário de Notícias*. É a partir de 1881 que começa a aparecer o pseudônimo que vai torna-lo famoso - "Mephistopheles", com o qual o jornalista passa a assinar

muitos artigos que vão da crítica ao humor, da polêmica à reflexão política. O passado como "tribuno" reflete-se bastante em seu decidido engajamento nas campanhas abolicionista e republicana.

No ano seguinte, entretanto, não está mais no *Diário*, e João Campbell seu ex-patrão o ataca no periódico *A Troça*, o que leva Juvenal Tavares a editar sua própria gazetilha, chamada *O Papagaio*, demonstrando sua qualidade de falador. Esse jornal tinha o codinome de "periódico mephistophelico", publicado semanalmente e considerado à época "como o mais espirituoso jornal caricato que tem aparecido nesta cidade, quer no texto, quer nas gravuras"<sup>48</sup>. Oh! vida atribulada. Juvenal Tavares perdeu o rumo nos anos que se seguiram<sup>49</sup>, retornando a Belém e ao *Diário de Notícias* em 1886, agora com novo proprietário<sup>50</sup>. Na redação do jornal ocorre o feliz encontro com o jovem Pádua Carvalho, uma relação que dará muitos bons frutos e provocará a maledicência opositora.

No período entre 1886 e 1889, a convivência dos dois jornalistas imprimiu uma face interessante na proposta do *Diário de Notícias*: o jornal continuou politicamente combativo, o que não impediu que as facetas poéticas dos redatores viessem à tona. É interessante notar que as preocupações sociais apresentadas por ambos, em seus discursos abolicionistas, bem como nas lutas operárias, vão se revestir num profundo interesse por tudo que era "popular". Esse termo, sacralizado na imprensa e na

literatura, foi uma constante na obra desses intelectuais. Defender a causa popular também era registrar seus costumes e suas tradições. O folclorista, deste modo, colocava-se como porta-voz de um "povo" sem voz, puro em sua ignorância e infantilidade e, portanto, necessitado de defensores que mostrassem o que era melhor para suas vidas. O engajamento político e a atividade de folclorista foram, na época, duas facetas do intelectual atuante.

Mas a estreita ligação entre o experiente Juvenal Tavares com o jovem Pádua Carvalho também provocou desafetos. Foi o que ocorreu, por exemplo, em 1889, quando o jornalista Olympio Lima publicou em seu pasquim *O Cosmopolita* uma crônica maledicente intitulada *A Corja* e dedicada "Ao muito pífido (sic) e acanalhadíssimo menestrel de eróticas cantilenas. Ao estupefaciente beberrão e passivo pederasta Juvenal Tavares..."<sup>51</sup>. A vil acusação estampada no jornal é importante para se pensar o tom dos embates na imprensa da época. Antônio Pádua Carvalho, com uma trajetória brilhante pela frente, morreu neste mesmo ano, com 29 anos incompletos, pouco depois do ocorrido.

Juvenal não se deixa abater. Os dois anos seguintes serão prodigiosos para o escritor. Proclamada a República, acaba por ser nomeado Secretário Interino da Instrução Pública. Continua escrevendo para o jornal e publicando livros. Depois de dedicar, em 1887, "aos proletários do Pará" o livro de poemas *A Viola de Joana*, publica dois outros livros muito interessantes no correr de 1890, ambos

profundamente marcados por aquele tipo de trabalho desenvolvido por Pádua Carvalho. O primeiro, *A Vida na Roça: contos e cenas de costumes paraenses*, e o outro foi singelamente nomeado *Serões da Mãe Preta: contos populares para crianças*<sup>52</sup>.

O que chama a atenção em toda essa história é que a atividade do folclorista, atualmente considerada anacrônica e despolitizada, surgiu a partir de um movimento político com pretensões revolucionárias. Vicente Salles, folclorista de hoje, diz que,

"Juvenal Tavares é recordado como poeta, mas embora tenha produzido alguns poemas a lira não foi o seu forte. O polemista vigoroso, o jornalista destemido, o socialista que se inspirou em Proudhon, Louis Blanqui e Rochefort, são qualidades, ou defeitos talvez intocáveis. Homem cheio de contradições, mas de uma energia intelectual indiscutível"<sup>53</sup>.

Pádua Carvalho, do mesmo modo, entre as disputas pela destruição das senzalas e suas viagens de coleta folclórica nos deixou um legado importantíssimo. Primeiramente, seu trabalho simplesmente faz ruir a idéia, muito corrente, de que o intelectual interessado em cultura popular, lendas e superstições, é tão supersticioso e alienado quanto seu informante. As "crenças populares" como chamava Sganarello, jamais seriam, na interpretação desses revolucionários da atualidade, algo que pudesse ser, *strictu sensu*,

transformador. E o pior, essa idéia ganhou as universidades brasileiras, imputando-se reacionarismo à figura do folclorista<sup>54</sup>.

Não pretendo, neste ponto, fazer uma apologia da atividade do folclorista, pois esse campo de estudo, como as outras disciplinas que estão na gênese das chamadas ciências sociais, se revestiram, nessa época, de um visível tom preconceituoso que marca a leitura das manifestações culturais da região. O trabalho do folclorista era logo de início marcado por uma incrível ambigüidade: primeiramente, chegar até o povo era conhecer de perto as origens de uma nacionalidade, da identidade de um país, mas, por outro lado, registrar as tradições populares era a garantia da sua conservação e, ao mesmo tempo, de sua despolitização, garantida pelo recurso de prender a tradição no passado. Conservar como folclore era a saída para as crenças primitivas, pois o inexorável avanço da civilização anunciaria o seu extermínio. O registro das lendas e superstições populares significava a conservação dessas crenças como folclore. Era como preservar a beleza do que já estava para morrer<sup>55</sup>, ajudando a matá-lo. Mas enquanto esses costumes primitivos não desciam à tumba, restava a missão de divulga-los. Pádua Carvalho, como folclorista, atuou, de certo modo, como um arauto fúnebre de muitas manifestações culturais existentes na região.

Sua preocupação com o registro das crenças amazônicas esteve sempre relacionado com a descrição de suas "origens"

e a forma da "sobrevivência" das mesmas na época de sua pesquisa. Não há da parte do autor interesse em perceber os significados próprios dessas manifestações no contexto das comunidades da região. Deste modo, a tarefa do historiador é, de certa maneira, a de procurar reinserir esses relatos em seus contextos históricos como uma forma de chegar mais próximo de seus sentidos e de suas significações<sup>56</sup>. Ao historiador cabe a tarefa de contextualizar fontes e bibliografia, tecendo as inúmeras ligações que vão se construindo - desde os debates constantes nos jornais da época até a conformação do, assim mencionado, saber erudito dos literatos, folcloristas, médicos e etnólogos. Esses discursos, é bom frisar, muitas vezes rompem as fronteiras locais e nacionais.

Como historiador, posso então deixar um pouco a cidade de Belém e a própria Amazônia, bem como os pajés das páginas policiais para visualizar outros contextos, percorridos por obras de sujeitos como Pádua Carvalho. Há de ser imprescindível, no entanto, recontar algumas histórias distantes no tempo e no espaço para compreendermos um pouco dos tortuosos caminhos pelos quais se desenrolaram as porfias bibliográficas em torno do tema da pajelança.

A obra de Pádua Carvalho é exemplar para o tipo de leitura que estou procurando. Seu trabalho foi sem dúvida vigoroso, porém ganhou o esquecimento. É intrigante pensar que uma obra elaborada com o intuito de preservar as

manifestações culturais de uma terra, tenha, ao contrário do que previa, conquistado sua própria tumba. Simplificando: muitos registros folclóricos "morreram", enquanto muitas crenças locais "viveram" (ao contrário de simplesmente "sobreviverem"). Se esta assertiva é polêmica, sua comprovação nem tanto.

Neste ponto, é necessário recuperar a historicidade do embate intelectual no qual o trabalho de *Sganarello* está inserido. Originalmente escrito para circular num jornal, os textos do autor nunca foram divulgados em forma de livro. Isto de certo modo explica o porquê de praticamente ninguém ter sequer ouvido falar em Antônio Pádua Carvalho<sup>57</sup>. A questão é que a única divulgação maior dessa obra apareceu no livro de Santa-Anna Nery *Le Folk-lore Brésilien*, em 1889, no mesmo ano em que o autor falecia em Belém do Pará. Completamente mutilados, os textos de Pádua Carvalho tiveram boa repercussão na época, mas ao que parece apenas na Europa.

Para relativizar um pouco esta hipótese, vale a pena pensar que, no momento em que foram escritos, os textos do folclorista tiveram uma divulgação muito maior que qualquer publicação em livro poderia proporcionar. O problema está relacionado com a posteridade e deve refletir um novo movimento histórico onde o tipo de posicionamento político de Pádua Carvalho poderia não fazer muito sentido. Seguindo os passos dessa história editorial vou deixar um pouco de lado as obras de Pádua Carvalho e Juvenal Tavares para ir à

cata das repercussões do livro de Santa-Anna Nery, na França, e seu esquecimento no Brasil.

#### V. *De Mayandeuá a Paris, entre glórias e esquecimentos.*

Agora é bom que se conte ao leitor um pouco da história do *Le Folk-lore Brésilien* e seu autor, pois foi através dele que Pádua Carvalho e seus pajés lendários ganharam a chance de alcançar "ares parisienses". O barão Frederico José de Santa-Anna Nery foi, em si, uma figura única. Nasceu em Belém em 1848 e ainda bem jovem foi para Manaus estudar no Seminário de São José. Em 1862, com 14 anos teve a oportunidade de acompanhar o Bispo do Pará Dom Macedo Costa em sua primeira visita pastoral ao Amazonas. Neste mesmo ano, com o apoio do prelado, embarcou para a França com a intenção de completar seus estudos no famoso Seminário de Saint Sulpice. Não chegou a tornar-se padre, embora tenha recebido as ordens menores. Mas é certo que sempre teve grande ligação com a Igreja Católica.

Uma prova desta boa relação é o título de Barão - uma concessão de Leão XIII - dado, ao que parece, em razão da defesa dos interesses pontifícios apresentados em sua primeira obra *Les finances pontificales*, de 1871, sugestivamente assinada "por un catholique". Sem dúvida, Santa-Anna Nery foi um intelectual muito respeitado em seu tempo. Era amigo pessoal de Victor Hugo e Gambetta, além de

fazer parte de algumas das mais importantes sociedades científicas do mundo<sup>58</sup>. Todavia, mesmo vivendo na Europa, o Barão sempre mantinha-se informado sobre o Brasil. Câmara Cascudo diz que "a curiosidade do Barão de Santa-Anna Nery é que ele escreveu muito e sobre assuntos que pouca gente erudita gostava de escrever morando em Paris e sendo brasileira"<sup>59</sup>. Os tais assuntos a que se refere o eminente folclorista são especialmente os temas amazônicos<sup>60</sup>.

Veio, ao que se sabe, três vezes ao Brasil. Na segunda dessas viagens, realizada em 1885, esteve no Amazonas e no Pará. Em Belém, conheceu Antônio Pádua Carvalho ficando muito interessado nas coletas de folclóricas realizadas pelo jovem jornalista<sup>61</sup>. De volta à Paris, Santa-Anna Nery pronuncia, com sucesso, uma conferência no Instituto Rudy, sobre a poesia popular brasileira, dando atenção especial aos "contos e lendas" aos quais teve acesso através dos textos de Pádua Carvalho. Essa conferência foi fundamental para a publicação do *Le folk-lore Brésilien*, pois que precedido em sua fala por dois nomes conhecidos do campo literário - Frederico Mistral e Frederico Passy<sup>62</sup>, recebeu destes o incentivo para reunir parte do material que havia levado do Brasil.

Porém, o sucesso que cercou a publicação do livro do Barão não impediu que a obra ficasse pouco conhecida dos brasileiros. Aqui começa outra história, a da repercussão nacional daquela obra.

Com um título pomposo *Le Folk-lore Brésilien - Poésie populaire. - Contes et légendes. - Fables et Mythes. - Poésie, Musique, Danses et croyances des indiens. Accompagné de douze morceaux de Musique*, o livro de Santa-Anna Nery foi o primeiro publicado na Europa e em língua estrangeira, inteiramente dedicado ao folclore brasileiro. Mas apesar do sucesso alcançado na época, essa obra não teve grande influência posterior nos círculos literários brasileiros. O que deve ficar claro, e é o nosso maior interesse em toda essa história, é que tal esquecimento não foi castigo do destino. O trabalho de Pádua Carvalho teve uma chance de ganhar a notoriedade futura que não dá o folhetim. Porém, veio a público no meio de um conflito entre Santa-Anna Nery e um respeitável polemista brasileiro do final do século - Silvio Romero.

Essa briga é reveladora de muitas questões interessantes para este trabalho. Primeiramente, chamou-me a atenção o "lugar" que Silvio Romero ocupou na obra de Santa-Anna Nery. É que este autor procurou arrolar, em seu trabalho, os nomes dos principais folcloristas brasileiros do século XIX<sup>63</sup>. Chegou mesmo a situar entre eles o nome do jovem Pádua Carvalho, figura restrita ao circuito jornalístico de Belém, contudo, propositadamente, "esqueceu" de Silvio Romero. Este aparece na obra não como folclorista, mas como crítico, um autor que, nas palavras do Barão, "aproveitando as pesquisas de todos os seus antecessores com extrema sagacidade, submeteu-as a uma

crítica esclarecedora (...) [produzindo] uma coletânea tão rica quanto interessante", embora tenha colaborado na publicação com "seus próprios trabalhos" de coleta folclórica.

Santa-Anna Nery referia-se aos *Cantos Populares do Brasil*, publicados entre 1879 e 1881, obra que, se não estou enganado, demarca para muitos autores brasileiros a matriz fundamental dos estudos de folclore no Brasil<sup>64</sup>. Mas o importante nisto tudo é o sentido histórico desse trabalho à sua época. Todavia, Santa-Anna Nery pôde "reclassificar" Romero, pois este não tinha interesse na coleta de material folclórico, na amplitude em que trata o autor de *Le Folk-lore Brésilien*, por exemplo. Seu interesse era estudar a "poesia popular", procurando através desse campo entrar nas prováveis raízes da literatura nacional. O sentido aqui, guardadas as devidas proporções, é análogo ao utilizado por Pádua Carvalho em seus textos, pois este autor também corroborava a idéia de que o germe da verdadeira literatura brasileira estaria nos versos do povo, como por exemplo nas cantorias da pajelança.

Neste sentido, Santa-Anna Nery, ao que parece, estava certo, posto que o próprio Silvio Romero reconhecia que iniciou suas pesquisas com a intenção de criticar o livro de José de Alencar, *Nosso Cancioneiro*<sup>65</sup>, este sim o primeiro nome citado por Nery entre os folcloristas brasileiros, apesar de sua fama como romancista. Parece um paradoxo, mas Silvio Romero queria se distanciar de vários

daqueles autores citados por Santa-Anna Nery, entre eles do próprio José de Alencar, em quem censurava a idealização da poesia popular, típica de seus "cismares românticos" e inspirada na fórmula da "inerrância popular" de Jacob Grimm. Esse romantismo alencarino teria produzido, segundo o crítico, o "maior defeito em que pode incorrer o estudioso da poesia popular", ou seja, o de tentar "corrigi-la" e "refaze-la"<sup>66</sup>.

Por este ângulo, percebe-se logo de saída a "diferença" de Romero em relação ao trabalho de Santa-Anna Nery. Mas a celeuma literária estava apenas começando. Pois apesar do "elogio" recebido de Santa-Anna Nery, Silvio Romero quando tomou conhecimento de *Le folk-lore Brésilien*, assacou uma série de acusações ao trabalho do Barão, a mais importante de todas foi a acusação de plágio pelo aproveitamento de suas idéias. Segundo Romero, Santa-Anna Nery não teria citado os textos que lhe serviram de fonte. Romero dizia que Nery tinha copiado suas idéias expostas no prefácio de *Cantos Populares no Brasil*, de 1883. São suas as palavras na primeira nota de rodapé da 2a. edição dos "Cantos":

"Não esquecer que esta introdução foi publicada em 1873 na Revista Brasileira e plagiada mais tarde pelo Sr. Santa-Anna Nery, um *singular barão* que reside em Paris, em seu livro *Le Folk-lore Brésilien*"<sup>67</sup>.

Romero também não deve ter gostado das palavras do autor paraense, quando associou seu nome ao do escritor português Theophilo Braga, autor do famoso prefácio que acompanhou a primeira edição de seu já citado livro<sup>68</sup>. É que Silvio Romero repudiou aquele prefácio, entendendo que o autor tinha falsificado sua obra original.

A gota d'água vem quando Santa-Anna Nery, numa comparação tanto erudita quanto sarcástica, procurou mostrar o quanto era bobagem o mau-humor de Silvio Romero. Usando a expressão latina "si parva licet componere magnis" (se é permitido comparar as pequenas coisas às grandes)<sup>69</sup>, o barão procura mostrar a seus pares, em especial ao polêmico sergipano, o sentido do método de trabalho de um folclorista. Arremata tudo isto afirmando: "recolhi materiais folclóricos durante as três viagens que fiz ao Brasil, de 1882 a 1887". E continua: "De todas essas escavações no terreno das tradições populares do meu país quero dar aqui idéia sumária, encaminhando os leitores às fontes que citarei o máximo possível"<sup>70</sup>. Enfim, queria dizer que seu trabalho não se limitou as transcrições dos textos de outrem, revelando materiais novos coletados pessoalmente em suas viagens à Amazônia.

E como ficava a Amazônia, seus pajés e índios, no meio de toda essa polêmica? Pois bem, apesar de não aparecer de forma explícita, posso constatar que estava bem próxima ao que seria o "centro" do debate. A Amazônia não estava no ponto de convergência da disputa, porém, como se verá mais

adiante, essa região poderia ser tomada como referência para se generalizar a temática do folclore no Brasil.

Senão vejamos: Santa-Anna Nery era um nativo da região; seu livro dava grande ênfase aos aspectos locais. Silvio era sergipano, assim sendo, grande parte dos "cantos" coligidos em sua obra são originários do nordeste brasileiro, em especial, de sua terra natal. Mesmo assim, ambas as obras reivindicam o tom genérico de expressão nacional. O certo, porém, é que nenhuma delas a fundo poderia se arvorar a tanto<sup>71</sup>. Silvio Romero, especialmente, revela pouco interesse em relação à Amazônia como "objeto" de estudo folclórico. Seu interesse é muito mais, como já frisava Santa-Anna Nery, o de crítico literário. Por isso, a região vai aparecer, na obra romeriana, como uma espécie de apêndice, quando esse escreve ensaios críticos a respeito de autores que atuaram na área<sup>72</sup>.

Polêmicas à parte, é preciso se entender um pouco o conteúdo da obra de Santa-Anna Nery no que diz respeito à Amazônia e sua "essência cultural" indígena.

## VI. *Um barão paraense, um príncipe francês e muitos índios.*

Apesar da singularidade de sua nobreza, Santa-Anna Nery conseguiu a amizade e o respeito intelectual de muitos nobres nada singulares. É o caso do príncipe francês Roland Bonaparte que prefaciou o *Le folk-lore Brésilien*

ressaltando a importância de um livro sobre as tradições do Brasil, um país que oferecia aos folcloristas "um campo de estudos pouco explorado, embora muito fértil"<sup>73</sup>. O motivo dessa fertilidade era a propalada conjunção, *ad infinitum*, das três raças formadoras de nossa sociedade.

"Colonizado pelos portugueses, que lhe abriram a civilização, este país deve também seu desenvolvimento aos africanos, importados do continente negro; esses dois elementos, diferentes entre si, encontraram aí chegando, um terceiro, os indígenas donos da terra, que precisaram submeter ou domesticar. *Da amálgama desses três elementos resultou o Brasil atual*"<sup>74</sup>.

Porém, sendo o barão nativo da Amazônia, seu olhar esteve direcionado para a raça símbolo da região - o índio, algo que chamou a atenção do príncipe: "À primeira vista, estaria tentado a reprovar-lhe haver dado espaço tão largo às tradições de origem indígena. Mas sabe-se hoje a importância que se dá a este ramo da mitologia". Seguindo as pesquisas de Andrew Lang e seus discípulos, diz que "o elemento irracional contido nos mitos é tão somente a sobrevivência de um estado de pensamento que foi outrora muito comum, para não dizer universal, que só se encontra entre os selvagens e, até certo ponto, entre as crianças"<sup>75</sup>.

Neste ponto, aparecem com extrema visibilidade as duas questões chaves para os estudos folclóricos da época, tão

bem expressas por Pádua Carvalho e Santa-Anna Nery. O primeira questão é a idéia do povo infantilizado, mantenedor das sobrevivências de um pensamento primitivo e selvagem. O segundo ponto é a invenção de uma determinada tradição através da pesquisa folclórica, na medida em que buscava-se aprisionar as manifestações populares como "sobrevivência" de um estágio inferior e originário da civilização ocidental.

Essa imagem do índio - puro, ingênuo e infantil - anunciada nas páginas açucaradas dos romances do indianismo brasileiro, foi a tônica do discurso folclórico do final do século XIX. Mas saiba o leitor que o doce era feito de chocolate meio-amargo. Essa visão da ingenuidade do índio amazônico (ou brasileiro) têm por trás uma carga pesada de preconceitos. A mitologia indígena, tão decantada pelos folcloristas, era fruto de uma interrogação por parte de Santa-Anna Nery.

"A imaginação representa grande papel entre os indígenas. Suas poesias e suas concepções tem muitas vezes encantadora finura. Quando estudamos de perto seus sonhos melancólicos e suas estranhas visões, fica-se na dúvida: isto não seria demasiado para uma *raça selvagem que emerge da barbárie* ou duma *raça decaída da sua grandeza primitiva*, que teria conhecido dias mais civilizados?"<sup>16</sup> .

A resposta vem por meio das palavras de José de Alencar:

"Penso que o Brasil é o berço da humanidade, e que o Adão da Bíblia o *homem vermelho* feito de argila, foi o tronco desta *raça americana*, que alguns supõem uma degeneração das outras, entretanto, ao contrário, ela tem uma origem comum"<sup>77</sup>.

Os índios que existiam por aquela época conformavam então o sentido de uma raça decaída. A riqueza de suas crenças eram, na verdade, lembranças fragmentárias de um passado remoto. Um passado que perpetuava mitologias ancestrais. Através do texto de Alencar, Santa-Anna Nery exemplifica com clareza a premissa básica do folclorismo oitocentista e suas ligações com as formulações teóricas do evolucionismo cultural: a humanidade é sempre a mesma, porém encontrava-se, naqueles idos, em estágios diferentes da civilização<sup>78</sup>. O barão acreditava que a superstição conservada pelo índio contaminava todos aqueles que viviam em sua proximidade, pois que "o indígena, mesmo o indígena em contato permanente com a civilização, ficou um ser supersticioso"<sup>79</sup>.

Santa-Anna Nery, de certo modo, repetia as análises sobre o "tipo racial" amazônico. Esse autor, assim como muitos outros que mencionei, ajudaram a construir e a reproduzir a visão da Amazônia como terra de índio, um tipo de discurso que possui uma longa história. O índio desenhado neste discurso, à primeira vista, só é pensado morando no mato, em suas tabas, longe da civilização. Mas

essa imagem homogênea tinha, paradoxalmente, que conviver com uma outra, que anunciava a região como uma espécie de última fronteira da civilização. A empreita civilizatória misturava o conquistador branco e civilizado com o conquistado índio e selvagem.

Essa segunda imagem teria resultado de uma fatalidade da conquista. O folclorista acreditava que os indígenas *semi-civilizados* teriam perdido sua antiga *civilidade* e não adquiriram uma nova, quer dizer, no diálogo com o "outro" continuavam a ter seus próprios referenciais de cultura; não estavam "aculturados". Nery considerava que o problema disso tudo residia no fato de que esses índios viviam como uma raça perdida contaminando, especialmente através de suas crenças religiosas, as populações das vilas do interior amazônico. Seis anos antes da publicação do *Folklore Brésilien*, Santa-Anna Nery assim acreditava:

"Tem-se dito que um culto nunca morre, mas sempre se transforma. A verdade dessas palavras aparece de maneira impressionante nos costumes e nas tradições singulares que os descendentes dos índios conservaram desde sua origem.

Certamente, pode se sentir que o grande pensamento do cristianismo adaptou-se bem ao pensamento dessas almas novas, que conceitos mais avançados se enxertaram sobre crenças antigas; mas pode-se afirmar que a árvore primitiva ainda se encontra em pleno viço.

Do mesmo modo que o europeu guarda nas profundezas do seu ser um velho fermento de naturalismo antigo, as populações inferiores da

Amazônia permanecem inconscientemente ligadas ao fetichismo indígena.

A hereditariedade acumulou nas camadas profundas dessa raça todos os instintos, todas as superstições que caracterizam os antigos possuidores da terra. As festas, as cerimônias cristãs são corrupções, ou antes, aperfeiçoamentos dos antigos usos pagãos<sup>80</sup>.

Se nos rostos das pessoas podia-se ver sua herança racial, mais visível ainda era a herança cultural. A religião das "populações inferiores" da Amazônia estavam impregnadas das crenças indígenas - era o mais visível. Pensava-se em duas tradições que entraram em contato - o catolicismo, branco, civilizado e o fetichismo, indígena, selvagem. Para uma raça degenerada, uma crença degenerada. Se na Europa as festas do cristianismo representavam a evolução das crenças pagãs, no Brasil a situação era diferente pois o fetichismo ainda vicejava nas crenças e costumes populares.

A religião era, assim, o grande paradigma da raça. Apesar de sua "grandeza primitiva" os índios amazônicos eram fetichistas, politeístas e idólatras, um atestado de seu estado de barbárie. Os europeus civilizados também tinham seu passado de barbárie, no qual cultivaram o paganismo. Porém, o que por lá restou era apenas "um velho fermento do naturalismo antigo", enquanto na Amazônia a religião do índio não era algo do passado, possuindo ainda largo alcance nos instintos do povo amazônico<sup>81</sup>.

Dentro desse quadro, a atividade do folclorista era extremamente ambígua, ainda mais sendo ele um nativo, pois o interesse pelo registro dos costumes populares sempre esteve associado à idéia de seu iminente desaparecimento com a chegada avassaladora da civilização. A civilização traria o progresso que, por seu turno, seria o algoz das tradições populares. Uma tradição que também era de certo modo vivenciada pelo folclorista.

Não quero dizer que a experiência de classe do folclorista era compartilhada pelo "povo". Neste aspecto há uma diferença básica de classe e cultura, ou seja, a identidade amazônica não suplantava as diferenças sociais. Assim, o folclorista por não compartilhar a mesma experiência histórica, seu impulso como intelectual não é o de salvar seu passado, mas o de enterrar o passado dos "outros" sob a lápide do folclore.

Assim como Pádua Carvalho pôde fazer anotações sobre as matintas da Árvore Grande, nos arredores de Belém do Pará, Santa-Anna Nery também lembrou em seu livro que durante a sua infância, vivida na mesma cidade, nos meados do século passado, quantas vezes não se viu assustado pelo medonho assobio da matinta-pereira.

"Durante a noite, ouviam-se os gritos lúgubres e irregulares de um pequeno pássaro noturno, o matinta-pereira. As mães brasileiras para assustar as crianças, contam-lhes que esse é o grito de uma feiticeira negra ou índia. Os mendigos segundo a crença geral, não faziam

nenhum escrúpulo de aproveitar-se do terror das crianças e da cumplicidade das mães. Ao amanhecer era certo aparecer uma velha megera, que pedia tabaco ou aguardente de cana. Era a matinta-pereira da véspera, que vinha buscar dinheiro para acabar seu passeio noturno"<sup>82</sup>.

A história da matinta-pereira, tida por Santa-Anna Nery como uma "poesia de origem indígena", ganhou um significado bem diferente daquele encontrado na narrativa de Pádua Carvalho. De fato, o barão talvez nem tivesse conhecimento da versão recolhida por *Sganarello*, pois que não apareceu nenhuma referência na edição do livro. O certo, porém, é que o tom de ameaça e desordem impresso por Pádua Carvalho ao tratar das "mulheres de vida desregrada" que se transformavam em matintas ganha o sentido lírico de história da carochinha, para embalar o sono infantil.

O leitor diria: Paris não é Belém. Pádua Carvalho vivia por aqui, lia os jornais diários, ou melhor, trabalhava em um deles. Santa-Anna Nery era um aristocrata, vivia longe. Seu maior informante era a sua própria memória de criança, que agora fazia passar pelo crivo da "ciência" do folclore. Também é importante que se observe o sentido literário e estilístico de um "folhetim", um tipo de texto bastante diverso dum trabalho acadêmico, como era o livro de Santa-Anna Nery, resultado de uma preleção dita científica. Embora Pádua Carvalho pudesse não acreditar em todas aquelas histórias, como era de se esperar de um homem de letras afinado com o seu tempo, essencial também era, em

seu propósito literário, articular "crença" e "descrença". O "folhetim" era o lugar-mor desses temas que envolviam o "sobrenatural", daí a necessidade de apropriação desse imaginário como tema literário.

É bom que o leitor saiba, no entanto, que a redação do próprio *Diário de Notícias*, como um todo, se utilizava dessa estratégia ambígua para chamar a atenção de seus leitores. Pajelança, feitiçaria, bruxaria - temas que, por seu "exotismo inerente", acabavam se tornando por demais corriqueiros, banais e familiares. Quero dizer que ninguém, em sã consciência, iria ao jornal para se confessar um bruxo ou feiticeiro, mesmo que praticasse algum tipo de culto que pudesse ser nomeado como tal. Aqueles termos, quase sempre, eram utilizados para identificar a religião dos "outros", de alguém pretensamente diferente daquele que acusa o "outro" de feiticeiro. Desta forma, a feitiçaria é sempre exterior<sup>83</sup>, e por isso mesmo, exótica, embora esse exotismo fique apenas no discurso, pois que a maioria das pessoas era familiarizada com os elementos materiais e simbólicos daquela crença.

Veja, por exemplo, uma matéria publicada na sessão que Sganarello assinava, dois anos após a sua morte. O texto é exemplar:

"MISTÉRIO! MISTÉRIO!"

Coisas de arrepiar o cabelo.

Quem não tiver ânimo não passe à noite pela Estrada de São José.

A essa hora fatídica, em que a matinta-pereira, o lobisomem, o porco espinho, a cabeça de fogo e os fantasmas brancos arrastam o seu mísero fadário pelas ruas soturnas de Belém reúnem-se em um velho prédio ali situado, em misterioso concíabulo, homens e mulheres mascarados trajando longos mantos negros.

Ao principiar a sessão acendem velas de cera, e um dos misteriosos personagens, que parece, pelos modos, estar investido das honrarias de presidente, declara, traçando no ar largos gestos cabalísticos, iniciados os trabalhos.

Silêncio completo! Ordem para apagar as luzes!  
Tudo fica sepultado nas trevas!

Mistério!

Meia hora tudo permanece na mais cerrada escuridão.

Depois, à uma voz imperiosa, alguém reacende as velas.

É curioso então, observar-se o aspecto geral da sala.

Lateralmente, em duas filas iguais, conservam-se imóveis muitas mulheres, em respeito a atitude do centro, a volta a mesa dos trabalhos (sic), ao pé de qual permanece solenemente acadeirado o presidente.

Diz coisas misteriosas, alarga os braços, levanta-se, manda apagar de novo as velas.

Recai a sala no mais profundo silêncio.

Mistério!

Ninguém explica convenientemente o que aquilo é. Só a polícia indagando, esmerilhando, poderá por toda esta patifaria em pratos limpos.

Nós não, o povo também não.

Só a polícia... só a polícia..."<sup>84</sup> .

Alguém razoavelmente familiarizado com a literatura sobre feitiçaria, seja ela brasileira ou estrangeira, diria que o caso acima, guardadas as especificidades de tempo e espaço, se tratava da ocorrência em Belém do Pará de um legítimo sabá - uma reunião noturna de bruxos.

Mas tenha calma o leitor. Apesar da incrível descrição daquele "misterioso conciábulo", não me arvore a tal conclusão. Apesar de os "homens e mulheres mascarados", de par com fantasmas e seres zoomorfos, se reunirem numa "hora fatídica" para praticar, sob a hierarquia das trevas, sabe-se lá o que, não posso dizer que se tratava de um sabá. Ginzburg talvez encontrasse rastros morfológicos<sup>85</sup> da presença de tão famosa "instituição". É possível, posso até dizer provável, que o mito do sabá tenha a ver com a descrição manifesta no *Diário de Notícias*. Na trilha simbólica poderia alçar longos vãos, acompanhando em riscos imaginários, o traçado noturno de bruxas em céus pouco estrelados. Mas o leitor que me desculpe. Não sei se é excesso de rigor empírico ou pura ignorância, a verdade é que não consigo ir muito além do que estou dizendo, pelo menos para as pretensões desta dissertação.

O próprio Ginzburg que atualmente fala, de bom grado, nas "raízes folclóricas do Sabá"<sup>86</sup>, interessando no instrumental analítico da pesquisa folclórica ao trabalho do historiador, sabe que está tratando com uma disciplina da qual "geralmente até os mais sérios dentre os

historiadores da feitiçaria se mantiveram distantes"<sup>87</sup>. É como se o historiador estivesse diante de um campo minado.

Da redação do velho *Diário de Notícias* podia sair muita coisa, até mesmo cidades submarinas, governadas por lindas princesas ou por algum rei fidalgo encantado. Da luta proletária à crença popular, os jornalistas, que eram, ao mesmo tempo, também literatos e folcloristas, sabiam muito bem coadunar, à sua maneira, esses domínios da experiência social aparentemente distantes e opostos uns aos outros. Os textos de Pádua Carvalho, produzidos nesse contexto, refletiam tudo isso. Eles chegaram à Paris pelas mãos de um "singular barão" que teorizou e rememorou o folclore de sua terra natal. Contudo, como já se viu, estes trabalhos encontraram, pelo caminho, a crítica sisuda, implacável e precipitada, porém competente, de Silvio Romero. Uma crítica que deixou marcas indeléveis nos escritos sobre a Amazônia. É preciso agora que se adentre nessa crítica, procurando em sinuosos meandros, com enredos intrincados, as artimanhas para se descobrir qual a visão, do feroz crítico, a respeito da Amazônia e seus já afamados índios.

## VII. *Silvio Romero na Amazônia: Quem diria?*

Ao tempo de Pádua Carvalho e Santa-Anna Nery, o briguento Silvio Romero parecia não revelar muito interesse

em relação a Amazônia. A região que havia despertado a atenção de tantos outros autores, não chegou a seduzir o grande mestre dos estudos de folclore. Por cá ele nunca veio pessoalmente, porém muito mais que outros autores locais, acabou causando um grande impacto nos circuitos literários paraenses.

Mas quem diria? A partir do dia 14 de janeiro de 1890 passou a circular em Belém, para o nosso espanto, um periódico semanal intitulado *Sylvio Romero*<sup>88</sup>. Apresentava-se como um jornal crítico e noticioso, publicado sob os auspícios do "Grêmio Literário Sylvio Romero". A direção de redação da gazeta ficava sob a responsabilidade de um dos membros do grêmio, escolhido mensalmente. Entre confrades - mais uma surpresa - o jornalista Olympio Lima, aquele mesmo que, no ano anterior, havia publicado uma acusação a Juvenal Tavares de "passivo pederasta". Para lembrar o poema de Carlos Drummond de Andrade<sup>89</sup>, parece que estamos diante de uma grande teia de relações - Olympio Lima que adorava Sylvio Romero que brigava com Santa-Anna Nery que apadrinhava Pádua Carvalho que amava Juvenal Tavares que foi acusado por Olympio Lima.

Não é incrível? Trata-se de um universo pouco conhecido e, por isso mesmo, atraente e melindroso. A toda hora, penso estar deixando de lado muitas informações por não tê-las "descoberto". Mas, pelo que se pôde encontrar, o jornal *Sylvio Romero*, fazendo jus ao nome, tinha nos temas literários o seu forte, dando ênfase na divulgação de

textos inéditos produzidos pelos literatos da casa. Sucede também que, quando em vez, o jornal divulgava as qualidades intelectuais de seu patrono. Foi o que ocorreu na edição do dia 28 de julho de 1890, quando aparece uma nota intitulada "Dr. Sylvio Romero", apostando na candidatura à constituinte daquele "extraordinário vulto da literatura brasileira"<sup>90</sup>.

À falta de interesse de Romero, respondem os literatos paraenses com a criação de um jornal e menção de apoio. Como explicar isto? Pois sim. Um bom começo seria, talvez, atentar para as várias possibilidades de leitura da influência de Silvio Romero no Pará. Primeiramente, esse escritor é tido, essencialmente, como literato e crítico das formas literárias brasileiras, influente, portanto, em qualquer interessado no campo das letras<sup>91</sup>. Além disso, a ausência de interesse do autor na abordagem da Amazônia como tema de pesquisa parece não ter sido nenhum pouco importante para os seguidores locais, muito mais interessados nos aspectos "teóricos" e "gerais" presentes naquele autor. Por último há que se notar o quadro político dessa vassalagem romeriana na Belém de 1890. É que o grupo intelectual ligado a Olympio Lima não se afinava às propostas literárias dos autores amazônicos criticados por Romero, intelectuais que deitavam suas raízes no movimento socialista, expresso pelo periódico *A Tribuna*<sup>92</sup>.

Tudo isto leva a crer que, para que se possa depreender o universo dos literatos e suas críticas, é

indispensável o conhecimento das brigas políticas, entrelaçadas no campo da crítica literária. E mais do que isto, os próprios jornais podiam, como veículo dessas disputas, dar a conhecer os diferentes interesses que os leitores da época manifestavam pelas obras desses intelectuais. Neste contexto, faz sentido recuperar a contenda romeriana com alguns autores que tiveram na Amazônia o foco central de suas pesquisas.

Em 1874, Silvio Romero escreve um artigo intitulado "*Ethnologia Selvagem*"<sup>93</sup>, no qual o autor se propõe a analisar "*a parte geral e antropológica*"<sup>94</sup> do livro *Região e raças selvagens do Brazil*<sup>95</sup> do Dr. Couto de Magalhães. No texto, Romero tece uma acurada crítica acerca das interpretações sobre as origens do índio brasileiro, dando ênfase aos aspectos acadêmicos desse estudo, acentuando que Couto de Magalhães utiliza-se de uma bibliografia ultrapassada, não dando conta dos avanços nos estudos antropológicos sobre o tema. Em toda essa crítica, a questão da religião do indígena e do tapuio, possui um lugar de destaque.

Para Romero, Couto de Magalhães pretendeu uma obra além de suas possibilidades. Quando discute, por exemplo, as crenças religiosas do indígena o autor parece revelar-se um curioso ao invés de filósofo, dando-se a traçar "bibliografias escusadas" e batidas "noções linguísticas e geológicas"<sup>96</sup>. A única "verdade aproveitável", segundo Romero, foi a de que "a idéia de um Deus todo poderoso e

único não foi possuída pelos nossos selvagens ao tempo da descoberta da América"<sup>97</sup>. Uma asserção deveras vulgar, mas que, contudo, acordava-se "com as idéias da crítica hodierna sobre a marcha evolucional do pensamento humano"<sup>98</sup>. A chamada filosófica de Romero vem por causa de um livro intitulado *Factos do Espirito Humano*, escrito anos antes pelo poeta Gonçalves de Magalhães, no qual este escritor "pretendeu refutar um dito de Locke de que nossos índios não possuíam a idéia de Deus"<sup>99</sup>. No entanto, o autor da "suposta filosofia", segundo Romero, enalteceu por demais o sentido da teologia dos selvagens, acreditando mesmo que os índios do Brasil eram uns verdadeiros teólogos.

O problema estava na educação romântica que esses autores possuíam; uma formação intelectual que "desconhecia totalmente os achados da ciência hodierna sobre o homem nos períodos primitivos"<sup>100</sup>. Silvio Romero emitia a sua opinião, enfaticamente, embasada nos critérios evolucionistas da antropologia.

"Os selvagens de nosso país estavam no grau de atraso do homem geológico, o homem da idade da pedra. Não podia ter uma religião que reconhece um Ser Supremo. O contrário é desdenhar ou desconhecer os achados da crítica moderna que assinala os diferentes períodos da formação das mitologias, das religiões e da poesia"<sup>101</sup>.

Neste ponto é preciso comparar a crítica literária de Silvio Romero com a posição dos folcloristas paraenses que buscavam as origens da literatura brasileira (em formação) nos mitos e tradições do ancestral indígena. Apesar de uma premissa evolucionista comum, há aqui uma diferença marcante, posto que para o crítico o índio brasileiro era como um homem pré-histórico, vivendo na "primeira fase" da evolução do homem. Com este argumento de Romero era difícil acreditar que o índio possuísse alguma forma de poesia, embora grande parte da intelectualidade do fim do século XIX afirmasse, de comum acordo, que as tribos indígenas eram verdadeiros retratos do passado, mais antigo e primitivo de nossas letras. Além da polêmica literária, a natureza da religião indígena era, também, objeto de contenda. Neste sentido, Romero acrescenta.

"Umás tribos desgarradas pelos desertos e matas, vivendo da caça e guerreando-se, e outras reunidas em paupérrimas palhoças, sem indústria assinalável, usando da pedra para utensílios, como o homem das cavernas, *sem tradições, sem heróis, sem história, não podiam possuir a noção da individualidade do Ser Superior, como não podiam ter uma poesia*"<sup>102</sup> .

Essa negação do direito à história e à transformação esclarece bastante a diferença entre Romero e Pádua Carvalho, por exemplo. Embora sejam ambos evolucionistas, o paraense ao contrário daquele vê nas tradições indígenas a

"pura" tradição nacional, ou melhor, a pátria na sua infância. Romero, por seu turno, anuncia toda uma discussão sobre o caráter animista das crenças ameríndias; uma interpretação que será a tônica mais ampla dos discursos sobre o índio amazônico, uma leitura fortalecida, como se verá mais adiante, pelas análises de autores conhecidos como José Veríssimo e Nina Rodrigues. Não obstante, para o sergipano, a grande prova de que o gentil vivia num estado de atraso cultural exacerbado, provinha da falta, entre eles, do mais rudimentar elemento fetichista, o qual só foi alcançado pelo seu descendente - o "caboclo".

"[os índios] estavam pouco além da época de puro naturalismo em que o terror faz crer que, as nuvens, os trovões (*tupana*), as tempestades, são seres terríveis que se combatem, entidades ferozes que se devem respeitar (...). A grei cabocla, encarada por toda a parte como pode sê-lo pela ciência, à luz de idéias sãs e longe do influxo de certos prejuízos, achava-se em um dos mais remotos degraus da escala da civilização. Caçador, ainda hoje no seu descendente, nem sequer estava adiante daquela segunda fase do período fetichico (*sic*), a idade da *astrolatria* de que fala Comte"<sup>103</sup>.

O leitor deve ter claro que Romero está trabalhando na lógica das teorias da evolução humana, onde a realidade indígena correspondia a um estado pouco além do naturalismo. O índio era, com isso, um ser que vivia mecanicamente, baseando a sua existência primitiva nos

acontecimentos do mundo concreto e material, portanto, sem intervenção sobrenatural. Por sua vez, o descendente caboclo, vivia no período seguinte na escala evolutiva: o fetichista. A existência agora já conseguia atribuir poderes sobre-humanos a objetos animados ou não, criados pelo homem ou pela natureza, aos quais se rendia alguma variedade de preito equivalente ao culto dos astros sugerido pelo fundador da doutrina positiva.

Silvio Romero arrancava as provas positivas para a sua interpretação das formas de adoração indígenas ao sol e à lua, assim chamadas *guaracy* e *jacy*, embora ainda se conformasse de um modo tênue e indeciso. Daí que Romero dizia que era "*mais lícito dizer que já havia passado a época mais flutuante do naturalismo*"<sup>104</sup>. Apesar disso, porém, não se podia dizer que os índios eram monoteístas e muito menos politeístas, como queria afirma Couto de Magalhães. É interessante que se diga que, para Romero, o gentio estava numa fase intermediária, quase indefinida, de desagregação de suas características naturalistas. E mais, o seu afã de crítico literário levava-o a acreditar que o citado indianista, com sua obra, acabava por, na realidade, dar um voto de continuação e cultivo do indianismo pela poesia e prosa brasileiras.

O desfocado rigor analítico de Silvio Romero impossibilitou que ele pudesse, naquela ocasião, examinar em detalhe as inúmeras contribuições prestadas pela obra de Couto de Magalhães aos interessados na literatura popular

brasileira, especialmente, do caboclo amazônico, tido e havido como o descendente direto dos indígenas da região. A certeza da ausência poética nas tribos amazônicas, cultivada pelo crítico, veio abaixo com a publicação do novo livro de Couto de Magalhães chamado "O Selvagem", o qual trazia um curso de gramática tupi ao lado de uma série de 23 lendas colhidas na região, transcritas no original túpico e na tradução portuguesa<sup>105</sup>. Ainda assim, Silvio Romero teve tempo de se redimir: 5 anos depois vinha a público a continuação de "Ethnologia Selvagem". Trata-se agora de um ensaio intitulado "Couto de Magalhães e a influência dos selvagens no folclore brasileiro"<sup>106</sup>, de 1879, no qual suas posições são, em parte, revistas.

"A parte [de *O Selvagem*] que contém as lendas selvagens é que é preciosíssima. Couto de Magalhães é benemérito das letras por esta seção de seu interessante livro. Foi o primeiro escritor brasileiro que coligiu os contos dos selvagens e os publicou no original. É inútil encarecer a imensa importância de tais mitos primitivos, preciosos documentos para a compreensão das religiões autóctones. Muitos desses contos passaram as nossas populações cristãs..."<sup>107</sup>.

Desses contos, chamou a atenção de Silvio Romero o da "onça e o veado", no qual os personagens se põem a construir uma casa. O interessante foi que o próprio Romero coligiu uma outra versão da historinha, na cidade de

Lagarto, no Sergipe. Na variante sergipana, a figura do veado é substituída pela do bode. O povo, segundo Silvio, "mudou o símbolo da destreza indiana (...) por um animal mais seu conhecido", o que lhe fazia concluir que esse era o modo em que ia-se "operando por uma raça a assimilação dos contos de outra"<sup>108</sup>.

Tomando esse tipo de material folclórico como objeto de estudo literário, e submetendo-os a uma crítica contundente, Silvio Romero tinha a possibilidade de articular em seus trabalhos vários contextos literários regionais, situações e realidades históricas bem específicas. Combinando diferentes métodos de abordagem da fonte literária, o crítico teve a possibilidade de construir o seu próprio método, entrecruzando contribuições de vários campos do conhecimento (vários deles em tênue formação), do folclore à etnologia, da literatura à sociologia.

No que se refere a lida com o assunto "Amazônia", Romero procura dar um sentido próprio a sua análise. O índio, sempre presente na obra dos vários autores que ele critica, serve como fio condutor para a decifração de uma questão mais ampla - o "sentido" histórico e social da sociedade brasileira. A generalização de suas conclusões é, deste modo, o resultado mais importante de sua obra para o contexto em que foi produzida. Essa idéia está relacionada ao sentido cientificista que o autor pretende incutir em sua obra, pois embora encarando a crítica literária como

disciplina não científica, procurava fundamentá-la cientificamente. Neste intento, adotava um ponto de vista positivista e, em termos mais gerais, naturalista, considerando, bem de acordo com seu tempo, a ciência com um ramo do saber fundamental para a construção de leis comprováveis<sup>109</sup>. Assim é possível entender a "utilidade" do conhecimento da realidade amazônica para a formulação de uma noção, mais geral, de Brasil e da literatura brasileira.

Agora, no plano do embate político, sua proposta teórica sobre a sociedade brasileira (e mais visivelmente sobre as formas literárias do país), no que toca aos circuitos literários da Amazônia, serviu para atrair alguns bons "discípulos", muitos dos quais associados em torno de seu nome, porém também incitou a aversão de outros. No plano da crítica literária, o mais conhecido de todos esses que se afastaram da influência romeriana e também o mais citado, talvez seja José Veríssimo, um dos nomes mais importantes para o campo literário amazônico dos fins do século XIX.

#### VIII. *José Veríssimo e o tempo em que o macaco foi gente.*

Assim como o conto da onça e do veado atraíram Romero, outra história, também retirada do livro de Couto de

Magalhães<sup>110</sup>, que contava "Como a noite apareceu"<sup>111</sup>, seduziu José Veríssimo...

Contava a lenda que no princípio não havia noite. Era dia o tempo inteiro. A noite encontrava-se adormecida no fundo das águas. Os animais também não existiam e todas as coisas possuíam o dom da palavra.

A filha da Cobra Grande havia se casado com um moço que tinha três servos que lhe eram muito fieis.

Um dia, o senhor chamou os servos e disse-lhes para irem dar um passeio, pois sua mulher não queria dormir com ele.

Os servos foram embora. Entrementes o esposo chamou sua mulher para dormir, mas ela respondeu-lhe que ainda não era noite. O moço retrucou, então, que noite não havia, e que só existia o dia.

A filha da Boiúna<sup>112</sup> falou-lhe, então, que seu pai tinha a noite em seu poder. E mais, se o marido quisesse tê-la consigo para dormir, teria que mandar buscar a noite no fundo do rio.

O rapaz lembrou dos servos. A moça, filha da cobra, ordenou-lhes que se dirigissem à casa de seu pai e de lá trouxessem um caroço de tucumã<sup>113</sup>. Os servos, muito obedientes, foram até a morada da cobra e dela receberam um caroço de tucumã muito bem fechado. A velha cobra advertiu-lhes, porém, de que não poderiam abrir a semente pois que assim todas as coisas do mundo se perderiam.

Os servos seguiram de volta para a casa do patrão. Ficaram, no entanto, muito incomodados com o barulho que saía de dentro do caroço. Era uma zoadá parecida ao canto dos grilos e sapinhos à noite.

Já estavam bem distantes quando um deles disse para verem o que era o barulho que vinha do coco do tucumã. O piloto que vinha remando a canoa tinha medo que se perdessem. Continuaram a remar, mas o barulho seguia incomodando.

A curiosidade aumentava, e quando tomaram uma certa distância, ajuntaram-se no centro da canoa e acenderam um fogo e puseram o caroço em cima das labaredas o que fez com que o breu, que envolvia a semente, derretesse. Abriram o coco e, de repente, tudo escureceu.

O piloto disse, assustado, que estavam perdidos. Mais assustado ficou em saber que os patrões em casa já sabiam que eles tinham aberto o tucumã.

Mesmo assim, seguiram na viagem.

A filha da Cobra Grande falou então para o marido que os servos haviam soltado a noite e que, por isso, teriam que aguardar até o raiar do dia.

Com o aparecimento da noite, todas as coisas que estavam espalhadas pelo bosque se transformaram em animais e pássaros. O que estava disperso pelo rio deu origem aos patos e aos peixes. Do paneiro nasceu a onça; o pescador e sua canoa transformaram-se em pato - a cabeça do pescador

originou a cabeça e o bico do pato e a canoa formou o corpo do pato e, por fim, dos remos criou-se as pernas do pato.

A filha da Cobra Grande quando viu, pela madrugada, o aparecimento da estrela d'alva, disse ao esposo, que iria dividir o dia da noite.

Fez isto, enrolando um fio. Disse então: "Tu será *cujubi*"<sup>114</sup>. Assim ela fez o *cujubi*, pintado a cabeça da ave com o branco da tabatinga e as pernas com o vermelho do urucu<sup>115</sup>. Ordenou então ao pássaro: "Cantarás para todo sempre quando a manhã vier raiando".

Depois tomou novamente o fio e, sacudindo cinza em cima dele, disse: "Tu serás *inambu*"<sup>116</sup>, para cantar nos diversos tempos da noite e de madrugada".

Daquele tempo até hoje todos os pássaros passaram a cantar com "hora marcada", inclusive de madrugada, para alegrar o nascimento do dia.

Quando, então, os três servos chegaram em casa, o moço falou-lhes: "Não fostes fieis. Abristes o caroço de tucumã, soltastes a noite e todas as coisas se perderam, e vós também, que vos virastes macacos, andareis por todo o sempre pelos galhos dos paus".

Contam as pessoas que a boca preta e a risca amarela que os macacos tem no braço são ainda o sinal do breu que fechava o caroço de tucumã e que escorreu sobre eles quando o derreteram.

Sem dúvida é um história interessante. Mas não foi a poesia do conto que atraiu os olhos rigorosos de José Veríssimo. O literato ia muito além da explícita lição contra a infidelidade que a lenda anunciava. Ele encontrou neste mito a resposta para a crença que vários grupos indígenas do Pará e, mesmo os habitantes - tapuios - nas pequenas vilas do interior, tinham, à sua época, de que os macacos "*não falam para não remar*".

Do folclore à ciência, José Veríssimo persegue um caminho bastante comum para os literatos de seu tempo...

É o que acontece. O autor não se conteve com a informação da lenda recolhida por Couto de Magalhães. Foi adiante. Chegou a descobrir, através de um relato de época, que na Capitania de São José do Rio Negro (na época Província do Amazonas) teria existido até o século XVIII, uma tribo de índios Ugina que possuíam, em seus traseiros, rabos "do comprimento de três ou quatro palmos ou mais". No *Diário de Viagem*<sup>117</sup> do ouvidor local Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, aparece a justificativa dos moradores da região para tal singularidade - "Atribui-se a origem desta nação caudada ao ajuntamento das mulheres com os monos cuatás, e por isso também se chamam cuatá tapuia"<sup>118</sup>.

As informações prestadas pelo ouvidor se basearam "no testemunho de um grande número de índios descidos do Juruá, que conheceram a dita nação". Porém além do depoimentos dos índios, Francisco Sampaio chegou a ver em poder do Reverendo Visitador e Vigário Geral da Capitania do Pará,

José Monteiro de Noronha, uma certidão "passada pelo Reverendo Padre Fr. José de Santa Tereza Ribeiro", religioso carmelita que vivia no convento da ordem no Pará. A certidão é datada em Castro de Avelãs, onde o religioso era vigário, em 15 de outubro de 1768. No documento, o religioso afirma que,

"Sendo missionário na Aldeia de Pirauauri, que depois se mudou para o lugar de Nogueira, chegara ali um homem com índios resgatados, entre os quais vinha um que seria de trinta anos de idade, que, dizendo-lhe o dito homem que aquele índio tinha rabo, e não podendo acreditá-lo, o fez despir com o pretexto de tirar tartarugas de um poço em que se costumam conservar - e então certifica o dito Padre - que vira sem poder parecer engano algum, que o sobredito índio tinha um rabo da grossura de um dedo polegar, e de comprimento de meio palmo, coberto de couro liso sem cabelos"<sup>119</sup>.

Lendo uma descrição como esta, o historiador de hoje, interessado na contextualização de tal crença, via de regra, iria buscar relação, em algum tratado de demonologia, ou relatos de viagens sobre os habitantes da América como aqueles que circularam na Europa moderna<sup>120</sup>. Mas José Veríssimo segue em direção oposta, buscando na dita ciência moderna a resposta para tal crença. Numa comparação com a lenda amazônica, o autor cita, nada mais nada menos, do que antropólogo inglês Edward B. Tylor<sup>121</sup> em suas pesquisas sobre África:

"Todos têm ouvido dizer que os negros afirmam que os macacos podem realmente falar, mas que fingem-se de mudos, com medo de serem obrigados a trabalhar; o que não se sabe muito é que esta opinião acha-se como mui séria crença em regiões muito afastadas uma das outras - a África Ocidental, Madagáscar e a América do Sul - nas quais vivem diferentes espécies de macacos"<sup>122</sup>.

A afirmação de Tylor, um dos mestres do evolucionismo, leva Veríssimo à seguinte questão: "Não se poderia ver nesse fato uma reminiscência de um tipo humano inferior, mais perto talvez dos antropóides que do homem atual?"<sup>123</sup>. A pergunta parece sem sentido para os dias de hoje, porém, junto com toda essa história que acabei de narrar, pode ser uma fresta mais do que interessante para se visualizar as mudanças ocorridas em alguns circuitos intelectuais brasileiros durante os fins do século XIX.

José Veríssimo, seguindo as premissas do evolucionismo da época, procura deixar de lado o sentido poético, imaginário ou supersticioso que a lenda dos macacos pudera ter. Isto é o fundamental.

A comparação com o texto de *Primitive Culture* (1871), não revela apenas a atualização das leituras de Veríssimo, nem tampouco o achado que a semelhança da citação poderia revelar. Isto é o superficial. A aproximação com o trabalho de Tylor fazia conhecer uma vinculação de pensamento entre José Veríssimo e o que seria, nos dias atuais, facilmente

caracterizado como matriz do evolucionismo antropológico, análoga, portanto às explicações comtianas no pensamento de Silvio Romero.

Para Veríssimo os índios da Amazônia eram selvagens, e em termos religiosos, viviam "no período fetichista" desde a chegada dos colonizadores. Possuíam o que seria um "supernaturalismo" ou "animismo inicial, vago, sem crenças definidas"<sup>124</sup>. Tylor, em seu trabalho mais importante, desenvolveu sua versão da história da evolução humana, dando especial ênfase aos aspectos religiosos do homem dito primitivo. Acreditava o antropólogo inglês, como também José Veríssimo, que a religião primitiva mais antiga fora o "animismo", denotada pela crença que os africanos (Tylor) e os índios (Veríssimo) tinham que todos os seres - homens e animais, vegetais e minerais - teriam espíritos ou almas. A gênese dessa crença, e daí a origem da religião, afirmaram esses autores, deveria ser procurada no desejo que tem o homem de explicar racionalmente o que acontece no sonho e na morte. Destarte as crenças, os mitos, as lendas eram explicações sequenciais e historiadas de seu pensamento animístico, numa versão primitiva e selvagem da religião.

A fantasiosa história do aparecimento da noite serviria, desse modo, para os índios e tapuios explicarem duas questões básicas: primeiro, a existência do universo e suas formas de vida, a organização do espaço e do tempo, utilizando como elemento ordenador de tais idéias o "animismo inicial" de que fala Veríssimo. A segunda

explicação poderia ser a da sobrevivência ao nível mitológico de um passado mais remoto, onde possivelmente teria existido um tipo humano inferior (os seres com rabo), mais próximo dos primeiros antropóides que do *homo sapiens*.

Cauteloso, José Veríssimo não se arvora a perseguir essa segunda explicação, porém, em vários trabalhos comenta a complexidade animística do indígena brasileiro. No caso em que se refere à lenda da noite, apresenta, como possibilidade de leitura, a faculdade de que fazia uso o gentil pátrio de "animar" os seres à sua volta - animais, vegetais ou minerais. Destarte, segue apontando alguns exemplos de formas primitivas da crença nesses seres; tipos de crença que chamaram à reflexão vários pesquisadores: refere-se às crendices no boto em suas múltiplas versões<sup>125</sup>, bem como nos vegetais, como o tajapurá<sup>126</sup>, e ainda nas pedras como o muiraquitã<sup>127</sup>.

De todas essas formas de aproximação do índio com o mundo sobrenatural, sem dúvida a que causou maior polêmica, na época, foi a crença nos tipos minerais. José Veríssimo dizia que a confiança nas rochas estava, naqueles idos, com os dias contados. Mesmo assim, confirmava a existência, no Pará, da crença no muiraquitã.

"Ainda se encontram pessoas, principalmente mulheres velhas, que por dinheiro nenhum dariam o muiraquitã, que à guisa de amuletos pende-lhes do pescoço, junto no devoto rosário com figurinha de pau de Santo Antônio, bracinhos de osso (figas) e dentes de animais. De iguais penduricalhos enchem

as mães - muitas de famílias que se têm por civilizadas - os pescoços dos filhinhos, e ajuntam-lhes mais dentes de certas cobras, de boto, pequenos punhos de homem, bicos de acauã e outras aves, conchas, olhos de Santa Luzia em metal, figurinhas de S. Brás em osso, para preservá-las de quebranto, caruaras, maus-olhados, de moléstias como convulsões, diarreias, mal de olhos e de garganta e outros achaques peculiares à infância"<sup>128</sup> .

Assim, quando as crianças ficavam enfermas, os pais dirigiam-se, infalivelmente, aos pajés ou às velhas metidas na "oculta e misteriosa ciência de curar pelo benzimento". Veríssimo recolheu uma dessas orações contra o quebranto:

"Em nome da Virgem:  
Quebranto, mau-olhado.  
Sai-te daqui;  
Que este menino  
Não é pra ti"<sup>129</sup> .

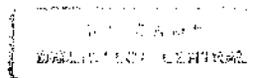
A reza era, assim, um remédio para o mal acontecido e o "fetiche" funcionava como uma prevenção a esses males corriqueiros. O muiiraquitã possuía ainda o privilégio de dar sorte a quem o trouxesse carregado no pescoço. Veríssimo fala das informações que colheu de uma velha tapuia, segundo a qual, "*a estimadíssima pedra verde*" era, muitas vezes, encastoadada em ouro ou outro metal, para adornar, em especial, o colo feminino.

Mais do que um fragmento etnográfico, toda essa explanação de José Veríssimo sobre o muiiraquitã pode ser

entendida dentro de suas preocupações mais amplas de compreender a fundo a definição cultural do homem da Amazônia, ou seja, o sentido de suas crenças, linguagens e costumes - como ele próprio afirmava. Em outro nível isso também significava definir a natureza do povo brasileiro e a caracterização deste país como nação. Nesse sentido, Veríssimo juntamente com outros intelectuais contemporâneos tratavam das "crenças populares" distantes de uma preocupação nativista e muito mais voltados para os sentidos de nossa nacionalidade.

Nas entrelinhas de seu texto, Veríssimo se coloca como um observador da realidade amazônica conformando desde já a característica que o tornará célebre - a de crítico "imparcial". Como intelectual acaba por definir o restante da população como objeto privilegiado de estudo. Tematizando a questão racial como fundamento de suas análises, esse autor - como seus contemporâneos procurava tecer uma linha de compreensão da sociedade nacional. Sua idéia era visualizar através das etnias amazônicas - "índios" e "mestiços" - os demais elementos culturais que davam cor a esses retratos do tipo brasileiro.

Como parte desse colorido racial, as crenças religiosas tiveram um destaque especial. Praticamente todos os intelectuais da época dedicaram ao menos um estudo sobre a questão. A crença no muiraquitã, por exemplo, virou um tema atraente tanto para a literatura como para a arqueologia, e assim por diante. Além de José Veríssimo,



essa forma de devoção ao muiraquitã, inquietou outros intelectuais interessados em desvendar as "origens" de tão interessante crença animística.

João Barbosa Rodrigues encontrou na pedra verde a resposta para algumas das inquietações de José Veríssimo acerca da natureza das crenças do homem amazônico. A rocha parecia esconder a chave para o entendimento das origens e da evolução racial do tipo humano ameríndio.

O assunto era interessante porque através dele poderia se chegar o mais próximo possível do que seria "a verdadeira origem do índio brasileiro". A questão era que Barbosa Rodrigues chegara a coletar alguns muiraquitãs, talhados em nefrita<sup>130</sup>, em regiões do Baixo-Amazonas; depois dele o próprio José Veríssimo chegou a adquirir, nas proximidades de Óbidos, Pará, um exemplar semelhante.

A questão, aparentemente, sem a menor importância, teve um grande impacto à época. Primeiramente, a descoberta do ídolo traria a prova definitiva sobre as origens do animismo do indígena brasileiro e, segundo, passaria-se a limpo o pioneirismo das teorias a respeito das pedras verdes. José Veríssimo em *Os Ídolos Amazônicos* (1883), e um ano depois, Silvio Romero com *Barbosa Rodrigues e a questão da pedra nephrite* (1884), ocuparam-se em incisivas críticas às interpretações daquele autor. Esse debate que levou Silvio Romero a dizer que Barbosa Rodrigues sofria de um "egostismo intolerável". A questão é que esse autor parecia por demais arrogante ao nomear - "Como conheci e porque

liguei importância ao mairaquitã" - a um artigo publicado na *Revista Amazônica*, em 1884. Romero, diz que o caso era de "auto-idolatria, para não dizer "charlatanice científica", acusando Barbosa Rodrigues de chegar a alterar as datas de vários trabalhos, "no desespero de revelar a sua originalidade"<sup>131</sup>. Era uma polêmica que parecia não ter fim.

Como, porém, Veríssimo não poderia ir muito longe se buscasse uma explicação para suas dúvidas apenas na ótica da evolução das formas humanas, acabou passando a uma leitura do que lhe era mais familiar - as crenças amazônicas. Diante disto, o índio, o tapuio, e as "populações inferiores da Amazônia" torna-se-ão seus objetos prediletos de análise. E por que isto?

Para Veríssimo, o índio era como "um espírito infantil" que acreditava apenas no medo; "não revelava votar outro culto senão o terror"<sup>132</sup>. Porém, passada a sensação de medo, retornava à indiferença habitual. Esse caráter do gentio poderia se descobrir no "tapuio, no mameluco e na outra gente amazônica, que à sua influência sujeitou-se". Em meio a isso tudo, o contato com o branco colonizador lhe trouxe o politeísmo e a herança do selvagem o manteve no fetichismo, dando origem, dessa maneira, a uma religião mista. Deveria ficar claro que "católicos o são apenas de nome e por se haverem batizado", pois que dificilmente se encontraria entre os nativos da região "um indivíduo perfeitamente monoteísta". A explicação mais

óbvia para Veríssimo provinha, sem nenhuma dúvida, do fato "de não estar o selvagem preparado para compreender, e portanto aceitar, a elevada concepção do monoteísmo cristão"<sup>133</sup>.

E como explicar o fenômeno de muitos deles terem aprendido os dogmas cristãos? A resposta é assustadora:

"Foi por haverem tido por missionários os *mais hábeis de todos os catequistas, os cobiçosos jesuítas*, que não se deram de *torcer a religião consoante o gosto selvagem e introduzir no culto as práticas bárbaras* que deviam torná-las mais agradáveis aos seus olhos e mais acessível ao seu espírito, como fizeram quando criaram, ou melhor modificaram o *sairé*"<sup>134</sup>.

Mais adiante José Veríssimo promete explicar como esse processo de corrupção litúrgica deu-se no contexto de uma manifestação religiosa indígena como o *sairé*<sup>135</sup>. Por hora, continua a comentar como os jesuítas conseguiram sucesso (ou melhor, pseudo-sucesso) com a catequese dos índios e tapuios amazônicos.

"Os *espertos padres* ao contrário de outros missionários, por ventura mais bem intencionados, porém menos inteligentes, e sobretudo, ao contrário dos missionários protestantes, geralmente tão mal sucedidos, *compreenderam a verdade posta em princípio pela sociologia, de que nenhum homem, não preparado pela evolução natural dos períodos da sua civilização, pode passar do fetichismo ao politeísmo, sem levar*

*restos daquele e, por isso não só não duvidaram fazer diante do selvagem as mesmas momices do pajé, como adulteraram as regras e disciplinas da Igreja, sendo esta a causa do sucesso, que, ainda assim é mais aparente do que real*"<sup>136</sup>.

Essa alusão ao trabalho jesuítico talvez possa, à primeira vista, parecer mera divagação histórica. Mas não o é, caro leitor. As observações de José Veríssimo acerca do passado dos inacianos na Amazônia se insere, tal qual sua relação com as diretrizes evolucionistas, dentro de amplo quadro de debates sobre o papel da Igreja no contexto da sociedade brasileira de sua época.

José Veríssimo muito participou, a sua maneira, nestes debates. Por isso, peço ao leitor que acompanhe-me nessa empreitada para ir mais a fundo pelos meandros onde se gestavam os discursos sobre a situação e o "estado" da religião das populações amazônicas. Era o que o estudo antropológico poderia informar sobre os aspectos políticos da questão, ou, melhor dizendo, a importância científica que a análise etnológica daria ao conhecimento da realidade nacional (no caso, amazônica), permitindo que os governos agissem segundo critérios verdadeiramente "científicos".

É oportuno notar que o próprio Edward Tylor tinha uma leitura equivalente da antropologia, numa fase em que a disciplina ensaiava os seus primeiros e largos passos. Dizia o britânico, quase profeticamente, que a nova ciência se desenvolveria, deixando de lado o espaço "marginal da verdade" para chegar numa "época em que sua ajuda e suas

decisões seriam buscadas pelos governos"<sup>137</sup>. Como braço da política imperialista europeia, a antropologia realizava o trabalho científico de conhecer os grupos sociais "inferiores" para domina-los. Assim, se estou certo, José Veríssimo dirigia sua leitura etnológica da Amazônia, sempre em busca de verdade científica para os dados empíricos que pudesse extrair da realidade. O caso da lembrança jesuítica para justificar o estado em que se encontravam as crenças e as práticas religiosas do homem da Amazônia é, neste sentido, exemplar.

Os padres da Companhia de Jesus, apesar de terem sido expulsos do Brasil nos meados do século XVIII, assim como de todo o Império Ultramarino Português, continuaram presentes no embate que percorreu o processo de separação entre o Estado Imperial Brasileiro e a Igreja Católica nos fins do século passado. Nessa época, como já pude informar na introdução desta dissertação, a Igreja Católica levava a termo um vasto programa de reformas chamado de "Romanização", representando a reação de uma ala conservadora da hierarquia católica contra o regime do padroado imperial.

No interior desse conflito, de largas proporções no Pará, os liberais, por meio de matérias publicadas na imprensa, voltavam-se contra essa política da igreja, fazendo-lhe, entre outras, a acusação de "jesuitismo". O interessante é que, José Veríssimo acompanhou de perto essa polêmica, utilizando porém o termo "jesuíta" com o sentido

estritamente histórico e não como uma "categoria" do referido embate político.

Não pretendo analisar a fundo essa querela política, porém vale a pena mostrar a opinião de Veríssimo diante de um caso específico dessa questão. Refiro-me a publicação do livro *A Igreja e o Estado*, de Saldanha Marinho, líder maçônico e político, que escrevia em vários jornais como sob o pseudônimo de Ganganeli<sup>138</sup>.

Do outro lado, defendendo as propostas regalistas, estavam dois nomes de peso - o do Conselheiro Tito Franco de Almeida e o do bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa. Sem entrar no mérito do debate, o que nos afastaria mais ainda da questão central a ser analisada, é fundamental perceber que José Veríssimo considera os escritos dos chamados conservadores muito melhor embasados, enquanto que lhe parecia faltar ao primeiro autor uma "direção filosófica sistemática"<sup>139</sup>. O soberano prelado do norte, apelidado de "jesuíta", por sua vez, esbanjava "uma dialética vigorosa, uma sinceridade de convicções palpável, e uma louvável franqueza..."<sup>140</sup>.

Em meio a tudo isso, José Veríssimo procurava fazer um esforço para não misturar os canais de discussão. Mesmo assim, leva às últimas consequências a pretensão de comprovar, a partir de suas pesquisas, o fracasso jesuítico na conversão do gentil.

Ruína dos inacianos e catequese malograda: como ficou o universo mitológico e religioso do índio depois do

contato com a Companhia de Jesus? Veríssimo começa explicando que "dos pretendidos deuses tupis, nenhum sobrevive na imaginação dessa gente". As exceções ficam por conta do Jurupari<sup>141</sup>, do Curupira<sup>142</sup> e do Matinta-Perê, "já confundidos com as crenças católicas e todos como gênios malfazejos"<sup>143</sup>. Segundo o autor, o primeiro teria incorporado a forma do demônio católico; o segundo, seria difícil de definir com precisão, porém continuaria a ser um demônio; e o terceiro, por seu turno, seria representado por uma espécie de duende, "tão vago como as formas que lhe emprestam". Para alguns, o matinta-perê "é um tapuinho, de uma perna só, que não evacua, nem urina, sujeito à uma horrível velha que acompanha às noites de porta em porta, a pedir tabaco"<sup>144</sup>. A velhota que o acompanha em suas maldades, sempre entoa uns versos, utilizando-se da melodia do canto de um passarinho:

"Matinta Pereira  
 Papa terra já morreu  
 Quem te governa sou eu"<sup>145</sup>.

O leitor deve estar se lembrando das matintas da Árvore Grande, visitadas por Sganarello, coincidentemente, no mesmo ano em que este texto de José Veríssimo vinha a público, em sua edição revisada. A diferença mais importante deste trabalho em relação ao de Pádua Carvalho reside no fato de este trazer várias versões de uma mesma lenda, enquanto que o outro resultava de pesquisa, *in loco*,

sobre um caso específico. Porém, o próprio Veríssimo, sem saber, sugere algumas aproximações. Diz, por exemplo, que o nome original do mito aparece, na cantiga, de forma adulterada. As modificações no vernáculo deveriam advir do assobio fino, triste e monótono de uma pequena ave que existe na região. Como Pádua Carvalho e Santa-Anna Nery, Veríssimo fala da existência concreta do canto do pássaro - *Matin-Pererê* - nas "horas mortas" da noite, ao que as pessoas respondem com esconjuros cristãos: "cruz! credo!, benzem-se e dizem que 'é o *matin-tapereira* (sic)'"<sup>146</sup>.

Mas Veríssimo não fica em explorações vagas sobre a crença na *matinta-pereira*. Fala de um caso exemplar, vivenciado por ele em Manaus, onde entrou em contato com "o último e já decrépito ramo da tribo ou família desse nome". Dizendo-se descendente dos antigos índios Manaus, o velho Paulico, figura mais do que conhecida na capital do Amazonas, informou a Veríssimo que "o *matintaperê* é um velho feiticeiro, que usa uma flauta na qual toca '*matintaperê*', flauta que o faz voar". O velho índio também falou de um tal Júlio que tinha sido um famoso *matintaperê* e que, "andava por toda parte graças à sua flauta". Júlio, porém, um certo dia foi preso com a acusação de ser *cabano*<sup>147</sup> e, por isso, foi enviado ao Pará, depois do que Paulico nunca mais soube dele.

E agora? O que fazer com tudo isto? A pergunta, que bem poderia ser minha, é do próprio Veríssimo. A resposta está, segundo ele, em não continuar com interrogações, pois

que a solução era a de que "a crença existe, vaga e sem forma definida". O nome matintaperê parecia ser uma corruptela de *Mati-uatá-perêrê*, ou seja, *Matin anda gritando*. Sendo assim, Veríssimo acha aceitável a tradução, pois que, de certo modo, "se coaduna com as diferentes versões expostas sobre este tipo mítico, pois em todas elas ele é um indivíduo nômade, que anda a gritar, ou o seu assobio, ou a pedir tabaco, ou na sua flauta"<sup>148</sup>.

Que digressão! José Veríssimo não deixa por menos. Seu objetivo continua ser o de fazer ver que em todo o processo catequético, em se tratando da conversão ao catolicismo, tanto o índio como o tapuio não apreenderam os mandamentos religiosos como deveriam, pois que sua mentalidade primitiva e selvagem era refratária à complexidade de tais conhecimentos. Enfim, não houve civilização. O problema, neste meio tempo, era que, segundo Veríssimo, as divindades dos índios haviam morrido. Tupã, Uaraci, Jaci, Caapora, não mais existiriam. Será mesmo?

Neste ponto, o autor repete o tom de superficialidade na análise das práticas religiosas da época. Não estou aqui pensando na leitura conservadora de Veríssimo, mas simplesmente na pouca aproximação dele com o universo pesquisado, mesmo que fosse para detratá-lo. Isto poderá ficar melhor manifesto para o leitor seguindo-se o exemplo do que acontecia, à época, com a figura tida como mais importante na subsistência dessas crenças ancestrais - é claro que estou falando do pajé.

Veríssimo ressentia-se em confirmar que "o famigerado pajé, o piaga dos cantos dos poetas, o feiticeiro e médico (e para os selvagens médico e feiticeiro são a mesma coisa) o advinho dos tupis-guaranis" conseguiu sobreviver. Morreram as divindades, mas o pajé, "auxiliado pela rudeza dessa gente, sobreviveu ao deus de quem o quiseram fazer sacerdote". Veríssimo dizia que os pajés de sua época eram "quase todos nascidos e criados no seio dos sertões", cercados pela floresta de onde extraem "substâncias medicinais, cujas virtudes eles aprendem a conhecer, parte por experiência própria, parte por lições de outrem".

O ilustre literato, pelo visto, não chegou a presenciar uma sessão de cura de pajelança. Isto é perfeitamente visível em sua descrição do ritual. Diz ele que os pajés iam aplicando seus remédios, ajudados pela profunda crença dos doentes, tendo muitas vezes, resultados satisfatórios, "o que serve para aumentar a sua reputação e a fé dos enfermos". Na sessão de cura, a aplicação dos medicamentos eram acompanhadas "com orações do ritual católico", com trejeitos e danças, tudo afim de "superexcitar nos doentes a crença no seu poder, deles pajés".

Qualquer viajante poderia presenciar uma dessas sessões, onde apreciaria o feiticeiro "no exercício de suas funções médico-religiosas, dançando ao som do maracá, cujo o uso guardam, ao redor do enfermo crente e esperançoso de que esse instrumento, essa dança e essas misteriosas

palavras, murmuradas por ele o hão de salvar"<sup>149</sup>. Estas sessões curativas, como puderam afirmar Pádua Carvalho e Santa-Anna Nery, e agora José Veríssimo, eram corriqueiras, mesmo "nos centros mais civilizados, como as duas capitais"- Belém e Manaus. Veríssimo, ainda assim, não sabia ao certo se a pajelança de sua época conservara os rituais e as funções originais da pena e do maracá. Confirmava, no entanto, que o cerimonial ainda cercava-se de mistério. Perceba o leitor, então, os limites da época em relação ao que hoje chamamos pesquisa de campo<sup>150</sup>: informações genéricas e bastante vagas poderiam ser postas como a mais fiel descrição de um fenômeno social. José Veríssimo esclarece isto muito bem.

Para finalizar a questão: Veríssimo chegou a afirmar que, no tempo em que escreveu este artigo, ouviu falar de um pajé que estaria tratando de uma pessoa do seu conhecimento, mas que tudo ocorria noite adentro, a portas fechadas, na escuridão.

José Veríssimo, sem nenhuma cerimônia, poderia viajar pela etnologia das pesquisas de Tylor e Darwin até a esquina de sua casa. Este um ponto importante de seu trabalho, ainda pouco investigado. Talvez uma resposta para essa demarcação do trabalho de Veríssimo esteja em sua transferência de Belém para o Rio de Janeiro. A fase "paraense" da obra é colocada, muitas vezes, como apenas um elemento constituinte na formação intelectual do crítico literário, em oposição à fase "carioca", onde o autor, já

amadurecido traria contribuições definitivas ao debate literário brasileiro - sendo mesmo considerado, com Silvio Romero e Araripe Júnior, um dos três mais importantes críticos dos fins do dezenove<sup>151</sup> .

Agora, enfim, a pergunta básica. Como José Veríssimo chegou até aqui? O leitor tenha paciência, pois vou ter que voltar um pouco no tempo.

### IX. *Entre Zeverissimações.*

Em 1909, Silvio Romero, em pleno exercício da crítica polêmica, lança o livro sugestivamente denominado *Zeverissimações ineptas da crítica (repulsas e desabafos)*. Há mais o que dizer? O título parece dizer tudo. Porém, o dicionário vai nos dar uma pequena ajuda. Um indivíduo inepto é, no dicionário, aquele "sem nenhuma aptidão", ou ainda, o sujeito "que revela toleima", que é "bobo, tolo, idiota, inapto"<sup>152</sup> . Esses termos desprezíveis caracterizavam, de acordo com Romero, a personalidade de José Veríssimo. Passaram-se cinco anos, quando num sábado, dia 17 de julho de 1914, Romero exala seu último suspiro. Antes, porém, teria dito ao amigo Alberto Oliveira que, na verdade, sempre reputou o crítico paraense como "um homem digno do maior respeito, pelo caráter, pelo talento, pelo estudo e pelo trabalho"<sup>153</sup> .

A última década do dezenove e a primeira deste século marcaram a vida de José Veríssimo na capital da recém-criada república brasileira, sem dúvida um centro para onde convergiam intelectuais de diferentes regiões, as mais distantes. Uma prova disto é a de que os mais importantes críticos literários da época eram do norte. Silvio Romero era sergipano, José Veríssimo paraense e Araripe Júnior cearense. É sempre interessante pensar como estas figuras, bastante conhecidas em sua terra, vinham em busca do "centro" intelectual, disputar espaço na "capital das letras"<sup>154</sup>.

José Veríssimo é, no final do século passado, uma espécie de porta-voz da Amazônia. Sua formação intelectual foi muito marcada pelas sucessivas viagens feitas na infância e adolescência. Nascido em Óbidos, em 1857, mudou-se para Manaus com oito anos de idade a fim de estudar. No ano seguinte já estava em Belém, matriculando-se no Seminário Episcopal onde cursou os três anos seguintes, depois foi para o Rio de Janeiro, onde frequentou o Ginásio Pedro II, o Colégio Vitório e a Escola Central. Queria ser engenheiro, mas pode frequentar apenas o primeiro ano do curso, pois que, com 19 anos, doente, teve de regressar ao Pará em 1876.

Nos anos seguinte trabalhou, em Belém, na Companhia de Navegação do Amazonas e depois como escrevente na Secretária do Estado. Foi neste ano, 1877, que apareceram suas primeiras contribuições no campo dos estudos

etnográficos, publicadas, seguindo a "tradição" da época, nos *folhetins* dos periódicos locais. Eram os artigos "Visita à Monte Alegre" e "Do Pará a Óbidos"<sup>155</sup>, veiculados no *Liberal do Pará* em abril e maio daquele ano. Nesses trabalhos, Veríssimo aponta para um interesse geral de mostrar o estado em que se encontrava o interior amazônico. Através destes textos é possível perceber o misto do olhar nativo e o olhar do viajante "estrangeiro". É como se Veríssimo tivesse reencontrando-se com a sua terra.

Entremeando o texto correspondente à viagem a Óbidos, Veríssimo começa a mostrar uma das características mais importantes de sua obra e que o tornará célebre - a da crítica literária.

Ocorre que, durante aquela viagem, numa hora de descanso no barco, toma para ler o livro do escritor português Francisco Gomes de Amorim - o romance era homônimo do livro de Couto de Magalhães - *Os Selvagens*. Na leitura, por causa do título e da importância desse autor, José Veríssimo esperava transportar-se "ao seio de uma tribo selvagem, cercado por uma natureza luxuriante, a ouvir as figuras de imaginações criadas por um sol esplêndido, assistindo às lutas épicas de uma raça que morreu"<sup>156</sup>. Porém, restou-lhe o desânimo; nada disso encontrou. Leitor exigente, chegou a afirmar que o único mérito do livro foi o de ter sido escrito em língua portuguesa e, como dizia, a todo momento, que não poderia fazer uma crítica pois que tinha feito apenas uma primeira

leitura da obra. No entanto, sua pena desliza lançando uma análise tanto irônica quanto bem humorada.

Em que pese o fato de o assunto do texto ser os índios da Amazônia, não me contive em transcrever um trecho interessante da crítica de Veríssimo:

"Não faço uma crítica, aponto somente as minhas impressões de uma primeira leitura; por isso não acompanharei o livro. Falta cor local, ausência completa das cenas da natureza no palco em que se representa a ação do romance, e o caráter do selvagem inteiramente falseado tais são os principais defeitos dessa obra"<sup>157</sup>.

Mais adiante, revela um momento ilustrativo do que estava dizendo:

"Assim aparece no meio da mata um frade já velho que, amarrado e prestes a ser morto pelos índios, faz uma oração ao cristo e lança o crucifixo no pescoço do Pangí Hu, o tuxaua da tribo, converte-o, e com ele, a tribo inteira. *Que o digam os Nóbregas e os Anchietas se foram tão felizes.* Foi milagre, diz o autor. Ora, Sr. Gomes de Amorim, se formos a explicar tudo por milagre, para que serve a coisa que se chama imaginação? Sabem todos que o selvagem é naturalmente lacônico. Não é assim o selvagem do Sr. Gomes de Amorim que, à semelhança de um membro da Real Academia de Ciências de Lisboa, faz discursos a todo momento"<sup>158</sup>

Mesmo assim, José Veríssimo diz que não faz crítica, pois que, senão, "transcreveria uma dessas falas" para o deleite do leitor. Daí que apenas recomendava a leitura do "dito livro", esclarecendo sobre suas faltas. Mas, em suas breves impressões, chega a discorrer sobre a características de algumas personagens do livro.

"O missionário - Padre Félix - não tem a gravidade e meiguice que todos supõem em um missionário. De vez em quando passa sarabandas, com uns ressaibos de galhofas, em seus catecúmenos que, se estes fossem daqueles que nos pintam os cronistas e viajantes, não as aturariam com boa cara. Há mesmo em suas palavras expressões que deixam o espírito em dúvida se, quando rapazola, não fora o Padre Félix, garoto das ruas de Lisboa"<sup>159</sup>.

Do padre ao índio, Veríssimo não perdoa nada.

"Nas comparações, em que eram os selvagens tão ricos, o Sr. Amorim é paupérrimo. Faz até um índio ao saber da morte de um missionário, assassinado pelos cabanos, dizer ao Padre Félix: o padre era bom como o fruto da Pacoveira. Isto é grotesco. Um índio não faria nunca uma comparação destas, salvo se em sua qualidade de antropófago o tivesse comido"<sup>160</sup>.

Transcrevi tudo isto, caro leitor, com o intuito de demonstrar as qualidades apresentadas já nos primeiros textos de Veríssimo. Neste ponto, tomando de empréstimo as citações do romance do Sr. Aníbal Amorim, tem-se as

condições necessárias para a contextualização do papel desempenhado pelas obras dos críticos literários brasileiros, aqui em especial, José Veríssimo e Silvio Romero.

A questão é que a obra do escritor português, profundamente influenciada pelo romantismo, tinha, como de costume, uma proposta literária de cunho nacionalista, bem ao modo do que vinha sendo feito no Brasil por José de Alencar. Esse nacionalismo, como é sabido, promoveu em muitos casos a valorização e o estudo da cultura popular. Porém o ensejo romântico nunca pretendeu levar à exaustão as exigências para o estudo do complexo cultural do país; o objetivo maior foi, na verdade, o de retirar de seu contexto figuras representativas, personagens ideais o que, no Brasil, representou a supervalorização do índio, dentro da concepção do "bom selvagem"<sup>161</sup>, na tentativa de definir a especificidade e os contornos de uma nação<sup>162</sup>.

Por sua vez, a crítica romântica mantinha-se numa monótona exaltação desses valores, tidos e havidos como definidoras da identidade nacional. A inclinação ao estudo do folclore esteve, por esta época, relacionada a uma vinculação romântica e europeia. As obras de Aníbal Amorim em Portugal e José de Alencar no Brasil estão vinculadas a esta iniciativa literária, sob a qual o estudo folclore ganha uma certa amplitude e um sabor de tese. É importante que se diga que este não é um movimento isolado. Durante o século XIX, quando o conceito de "cultura popular" foi

elaborado, havia uma estreita ligação com a noção de "povo"<sup>163</sup>, por isso mesmo, estes estudos estiveram articulados ao movimento nacionalista europeu, atualizado nas lutas de unificação territorial, onde as chamadas "tradições nacionais" são postas a todo momento.

A "descoberta do povo" como assinalou Peter Burke, evidencia, nestes termos, um incrível caráter histórico onde vinculam-se os desenvolvimentos dos temas sobre a cultura e as tradições populares e os processos de constituição ou consolidação das nacionalidades europeias<sup>164</sup>. Porém, a constituição deste largo campo de estudo não dá de forma homogênea. Muito pelo contrário, o modelo "romântico" que marcou os trabalhos de Aníbal Amorim e José de Alencar, entre outros, não tardou a ser alvo de severas críticas realizadas por jovens literatos que nasceram a partir desse próprio movimento intelectual com bases romântico-nacionalistas.

A crítica de José Veríssimo e Silvio Romero emerge, quase ao mesmo tempo, do interior dessa atmosfera romântica. Esses autores, a par com o que estava ocorrendo na Europa, procuraram romper com o romantismo no sentido de adotar uma base científica diante do fenômeno literário. Autores posteriormente consagrados no plano da crítica literária tiveram nos estudos do folclore brasileiro o âmago constitutivo de suas idéias. Porém o folclore aparece como argumento para o estudo científico. Tinha-se que decifrar as raízes da sociedade nacional, esmiuçar o

passado dos elementos formadores de nossa identidade, averiguar passo a passo as contribuições culturais das raças ancestrais da sociedade brasileira. Era importante deixar de lado aqueles laivos poéticos dos escritores românticos, no sentido de se descortinar a realidade nua e crua.

Este era o sentido presente na crítica de José Veríssimo ao livro de Aníbal Amorim. Uma crítica sintonizada com momento intelectual do país, e no caso específico, com a realidade de certa euforia vivida na Amazônia da época - estou obviamente falando da fase áurea de exploração da goma elástica. Silvio Romero, representante mais conhecido da chamada "escola do Recife" têm o seu nome gravado definitivamente nesse processo de constituição do pensamento social brasileiro<sup>165</sup>. José Veríssimo, no entanto, é alvo de discussão como "matriz de pensamento" somente a partir de sua mudança para o Rio de Janeiro, em 1891. Talvez por que este autor nunca tenha se colocado como membro de uma escola específica, nem situado a Província do Pará nos quadros literários nacionais. Assim, José Veríssimo pode ser visto como co-responsável pelo "esquecimento" de grande parte da obra que realizou quando vivia na Amazônia. Diga-se de passagem, uma vastíssima obra.

Desse período, o trabalho mais importante apareceu pela primeira vez em 1878, com o título *Raças Cruzadas no Pará*, ganhando uma segunda edição completamente ampliada em

1887, sob o título *As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes* - obra fundamental, onde estão as premissas básicas do pensamento de Veríssimo sobre a formação étnica e cultural da Amazônia. e, partir da qual desenvolverei esta parte da dissertação.

X. *"Uma competência indiscutível": José Veríssimo por Nina Rodrigues.*

Não sou eu, com esta dissertação, que vou fazer crer aos antropólogos, que José Veríssimo, de certo modo, foi um deles no passado. Vou tomar de empréstimo as palavras de quem é, unanimemente, considerado uma espécie de "pai" dos estudos antropológicos no Brasil - Raymundo Nina Rodrigues.

Mas não escolhi Nina Rodrigues simplesmente pela certeza de que o nome do ilustre médico abalizaria minhas análises. A questão é mais profunda. Tem a ver com as ligações e debates entre diferentes grupos intelectuais no Brasil do século XIX, quase sempre interessados num problema que perpassava todas as pesquisas - entender o Brasil, ou melhor dizendo, como este país poderia transformar-se numa verdadeira nação com uma identidade própria. Definidos os contornos da nação pelos românticos, era agora necessário definir a sua fisionomia. Mariza Corrêa, ao tratar da constituição da escola Nina Rodrigues,

aponta como a questão fundamental que esses intelectuais se colocavam, a da "nossa definição enquanto povo e a deste país como nação"<sup>166</sup>.

O leitor deve distinguir que, por detrás dessas constituições regionalmente localizadas, com debates apurados acerca de problemas específicos, havia um interesse mais geral de conhecimento da realidade brasileira; um interesse que punha em debate os "especialistas" de cada região. É o que acontece entre José Veríssimo e Nina Rodrigues. O médico maranhense e o intelectual paraense, certamente, atuavam em campos diferentes; não obstante, se esbarravam muitas vezes quando o assunto era Amazônia.

Em 1894, quando Nina Rodrigues publica *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, o debate em questão circulava em torno do papel desempenhado pelos chamados tipos raciais na patologia da população brasileira. O livro resultou de um conjunto de lições ministradas no ano anterior, onde o autor procurou combinar o seu antigo interesse pela medicina legal ao aspecto antropológico de encontrar no âmago das raças e etnias brasileiras, a resposta para desvios patológicos e criminais havidos no país.

Neste quadro do "*Brazil Anthropologico e Ethnico*" de Nina Rodrigues, a Amazônia encontra um lugar de destaque. Primeiramente, porque a Amazônia torna-se o centro da miscigenação brasileira, o território símbolo da degradação

racial. Daí que Nina Rodrigues, acreditando como Silvio Romero que, "do ponto de vista histórico e social (...), todo brasileiro é mestiço, se não no sangue, pelo menos nas idéias", teria que dar destaque ao paraíso dos mestiços.

Porém, "a raça vermelha, ou indígena, representada pelo brasílio-guarani selvagem" ainda vagueava nas florestas do extremo norte como "um de elementos antropológicos puros". Isto não queria dizer muita coisa, pois os mestiços ocupavam, na verdade, grande parte do espaço regional. Os tipos "mameluco ou caboclo" ou ainda o "curiboca ou cafuzo" eram causa do extermínio iminente das raças puras, visto que o mestiçamento acelerava-se, enquanto que o índio quando não desaparecia por morte fugia para longe, os africanos não mais eram importados e a imigração europeia praticamente não existia. Era uma situação difícil.

Nina Rodrigues, como é sabido, era partidário das famosas teorias do racismo científico. O próprio livro citado havia sido dedicado a Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Luigi Garofalo, os "chefes" da nova escola criminalista<sup>167</sup>. Além deste autor, o livro segue as premissas do Conde de Gobineau<sup>168</sup>, para o qual a raça ariana era a única superior e que as demais eram inferiores. Porém, não havia meio para "melhorar" a raça pois que a mistura apurava as características mais terríveis de todas elas: Já que existiam raças inferiores melhor que ficassem "puras", para não piorarem ainda mais.

O pior era que as raças "puras" existentes na Amazônia eram suspeitas. Nina Rodrigues dizia que, no extremo norte, "o sangue africano, recebido já em diluição mestiça" estava fadado a desaparecer completamente "em face do cruzamento com o branco"<sup>169</sup>; por sua vez, os mestiços cruzavam com os índios, contaminando a pureza desta raça.

Neste ponto o leitor deve ficar atento para duas questões fundamentais. Refiro-me, primeiramente, à polêmica entre Nina e Romero sobre os destinos da população, na qual este último acreditava que no "futuro há de pertencer aqui ao branco e não ao mulato", contrariando a posição do médico maranhense. A questão é que Silvio Romero acreditava na possibilidade da imigração europeia para a região amazônica, ocorrendo paralelamente, à "futura extinção da raça negra nesta zona"<sup>170</sup>.

O leitor deve estar se perguntando o que tem a ver toda essa polêmica sobre raça com o problema central deste trabalho. Aqui são necessárias algumas explicações.

Inicialmente, a tentativa de apreensão e "descoberta" do Brasil implicava em decifrar as possíveis e prováveis origens do povo brasileiro, crivando essas várias interpretações pelos critérios científicos da época. Neste sentido, era particularmente fundamental compreender a "natureza" dos elementos étnicos e culturais formadores de nossa identidade nacional. Assim, cada região do país deveria ser milimetricamente investigada para que, desse

modo, se pudesse ter uma visão mais segura dos contingentes raciais característicos das diferentes "zonas étnicas"<sup>171</sup>.

No intuito de explicar a conformação racial do país, esses intelectuais acabaram por "cristalizar" algumas das imagens e representações sobre cada região brasileira. Nesse quadro etnológico, a Amazônia aparece como um território onde o índio dificilmente seria desalojado, o que, sem dúvida, deve ter auxiliado na constituição de uma idéia ainda muito corrente da região como "terra de índio".

Essa homogeneização imagética da Amazônia apresentou resultados mais graves do que pode parecer à primeira vista. No âmbito dos estudos das crenças e concepções religiosas, essa versão "congelada", por assim dizer, da região provocou um direcionamento (uma espécie de limitação) nos estudos sobre as demais manifestações culturais que fugissem do que seria um modelo indígena.

A própria pajelança ficou cristalizada, ou como religião do índio ou como religião do caboclo (descendente do índio). Por mais que essas interpretações não estejam, de todo, equivocadas, não é possível limitar a multiplicidade dos referenciais de identidade, pelo qual passa a pajelança, a um critério fechado de interpretação. Muitas das histórias de pajés contadas até aqui, revelam um caminho diverso a ser seguido. Portugueses, cearenses, caboclos, índios, negros mocambeiros - o universo social da pajelança é muito mais amplo e complexo do que qualquer modelo preestabelecido pode alcançar.

Destarte, faz-se necessário entender um pouco mais esse processo de "cristalização" da imagem da região, por meio da ligação entre os intelectuais da região e outros autores de fora. Para isso, escolhi um importante debate sobre a especificidade étnica da região, levada a cabo, nos fins do século passado, por três de nossos intelectuais mais conhecidos - Silvio Romero, José Veríssimo e Nina Rodrigues.

Sucedede que Nina Rodrigues não acreditava no crescimento do movimento imigratório do velho mundo para a Amazônia, nem tampouco no fim da raça negra na região, como pensava Romero. Para responder, Nina Rodrigues procurou se valer da "indiscutível competência" do Sr. José Veríssimo inimigo n.º 1 do crítico sergipano. Pois bem, a resposta era que apesar de interessante para o país, a imigração branca para o setentrião brasileiro constituía ainda num sonho, numa proposta, num projeto, e, segundo, que "o negro é muito mais raro no Amazonas do que supunha o Dr. Silvio Romero"<sup>172</sup>.

Não posso deixar de transcrever a longa citação de José Veríssimo feita por Nina Rodrigues:

"Ao influxo desta duas principais variedades (tapuio e caboclo), que em rigor raças não são, escrevia este autor em 1885 (*Scenas da vida amazônica*, Lisboa, 1887), sujeitaram-se sem relutância, nem exceção, os demais mestiços não só da mesma origem, como de proveniência africana (mulatos, cafuzos e suas variedades). Na pouca

*expressão numérica do elemento negro na Amazônia está a razão disto. Esta região, com efeito, foi das menos povoadas por negros, e hoje é raríssimo encontrar africanos nas duas províncias, principalmente fora das capitais. Em uma população de cerca de quinhentos mil habitantes não havia mais de vinte e oito mil escravos, o que, relativamente a outras províncias do Brasil, é pouco. Porém, entre esses escravos mesmo encontra-se um crescido numero de mestiços da raça indígena, como os cafuzos e os propriamente chamados curibocas, e até tipos claros a ponto de se confundirem com os mamelucos, o que se pode explicar por cruzamentos deste tipo com mestiços de origem africana ou em que deu-se o atavismo do branco. Do estudo da língua das crenças e das tradições populares aqui, ressalta em toda a evidência a inferioridade desse elemento e a supremacia das raças indígenas.*

*Isto tudo, prova, parece-me, que o elemento que veio escravizado da África, o qual tanto concorreu para o nosso progresso material e para nossa degradação moral..., foi suplantado no vale do Amazonas pelo indígena, cuja a língua aqui levou de muito a melhor na luta que travou com a dele, o que não aconteceu somente no sul com a deste, como com a portuguesa, obrigada a aceitar em boa cópia materiais africanos. Lá também está influência é sensível sobre as crenças vulgares e os costumes, o que se não dá na Amazônia, onde todas as feições do espírito popular ressentem-se da influência indígena mais porventura (tendo em conta sempre a relatividade das coisas) do que da portuguesa.*

*Não quero fechar este capítulo sem notar - e isto ajudará talvez a explicar a insignificância apontada do elemento africano -, que entre estes e seus descendentes e os daqueles existe, senão*

*ódio, ao menos uma animosidade para a qual não pude até agora achar explicação satisfatória*"<sup>173</sup>.

Nina Rodrigues, põe, literalmente, as palavras de Veríssimo em sua boca. O objetivo era tomar emprestado as opiniões de um indivíduo abalizado, profundo conhecedor da realidade amazônica. Assim sendo, José Veríssimo combinava o conhecimento de causa do nativo e autoridade intelectual do literato. Portanto, não era difícil acreditar, assim, nas citações contundentes da insignificância da presença negra na região, ou, até mesmo, na grosseira afirmação de que existia um ódio latente entre os descendentes de africanos e índios.

Complementando o que dizia Veríssimo, Nina Rodrigues afirmava que não seria o branco quem haveria de "desalojar o índio", pois que o clima inóspito que já impedia a imigração europeia para o trópico, dificultaria, ainda mais, em se tratando da área da floresta equatorial, o Pará e o Amazonas. Aqui entra um outro ponto importante na análise de Nina Rodrigues - a climatologia. Sob este aspecto o grande vale do Amazonas, representava a "zona quente", onde reinavam "as doenças hepáticas e as febres palustres"<sup>174</sup>.

Mas para que Nina Rodrigues queria ver esses "elementos anthropologicos" perfeitamente discriminados? A resposta constituía, ao mesmo tempo, numa pergunta. O Dr. Nina pretendia saber se as várias raças que habitavam o país, poderiam responder "por seus atos perante a lei com

igual plenitude de responsabilidade penal"<sup>175</sup>. No que toca à Amazônia, pensando-se, logo, na figura do índio, Nina ponderava com uma questão histórica.

A questão era que, no passado colonial, o Papa Paulo III teve que declarar oficialmente aos espanhóis, através de uma bula, que os índios americanos, ao contrário do que supunham, eram seres humanos como os europeus. Desde essa época até o final do dezenove, Nina Rodrigues afirmava que a sociedade poliu-se moralmente, indo às raias do exagero nas classes dirigentes e cultas que, por meio dos "sentimentos de piedade e simpatia", chegaram ao ponto de "considerar e pregar a igualdade cristã, isto é, humana e até social do índio". Provocando, desse modo, que os legisladores pátrios que, dizia Nina, "em matéria de conhecimentos biológicos não iam muito além do ensino religioso", transportassem para o código penal, por influência da educação religiosa, o "princípio de igualdade". O problema, retrucava Nina, era que, "do ponto de vista do livre arbítrio, devia ser tão injusto nos domínios penais, quanto, nos domínios sociais, era fecunda em consequências civilizadoras a bula de Paulo III"<sup>176</sup>.

É interessante notar, neste ponto, a incrível semelhança entre o pensamento de Nina Rodrigues e o de José Veríssimo. É fácil perceber que essa desvirtuação do princípio de igualdade, provocada pelo ensino religioso cristão, de que fala o médico maranhense, está relacionada à mesma idéia de deturpação causada pelos jesuítas no

processo de catequese do índio amazônico. Religião e ciência eram vistos como dois polos opostos, irreconciliáveis mesmo.

Se o leitor estiver atento, também notará que Nina está falando do índio "puro". Porém com o gentio domesticado ou mesmo com o negro submetido à escravidão, a história mudava de figura. Nina Rodrigues sabia da complexidade da questão com a qual estava lidando e, para respondê-la, procurou investigar se a domesticação do índio e a redução do africano em escravo eram capazes de transforma-los em completos homens civilizados.

Aqui, Nina Rodrigues retoma uma discussão que já havia sido colocada por José Veríssimo - os problemas da catequese no Brasil. Citando Couto de Magalhães, para ele um grande "entusiasta partidário da catequese", procura mostrar a fragilidade dessa instituição civilizadora.

"O índio catequizado, diz ele [C. de Magalhães], é um homem degradado, sem costumes originais, indiferente a tudo, e portanto à sua mulher e quase que a sua família.

*Cada tribo que nós aldeamos, acrescenta ainda, é uma tribo que degradamos, e a que por fim destruimos com a melhor das intenções e gastando nosso dinheiro*"<sup>177</sup>.

Nina Rodrigues, veja o leitor, vai buscar comentário ao texto de Couto de Magalhães nas palavras de José

Veríssimo (feitas em comentário à citação), transcritas como uma verdade incontestável.

"A não ser que o aldeamento, aí condenado [no texto de C. de Magalhães], *julgamos inexequível qualquer tentativa de catequese e civilização do selvagem*. Só os cruzamentos com as condições que acima indicamos serão capazes, não de civilizar, no sentido absoluto desta palavra, mas de tornarmos úteis às raças selvagens. Por isso pensamos que o que há a fazer, se essa medida for impossível, é olvidá-las nas solidões das florestas em que vivem, embora sintamos profundamente que a evidência dos fatos nos obrigue a pensar assim.

É opinião nossa que a catequese por si só, é impotente para civilizar o selvagem. *Por maior que seja a força da civilização, ela nunca se imporá a um selvagem pelo único contato de um homem, por mais autorizada e eloquente que seja a sua voz e atraente a sua doutrina*. Conquanto a perfectibilidade humana seja um dogma que aceitamos e proclamamos, não cremos que a barbaria de séculos, possa ser substituída pela civilização, em um dia, em um ano, em anos mesmo e longos até, nem pelo missionário, nem pelo interprete, nem pela colônia militar"<sup>178</sup>.

O comentário à citação de Veríssimo é bastante interessante, pois coloca alguns fatos como "prova" da veracidade da análise. O problema é que Nina Rodrigues generaliza as informações de Couto de Magalhães e José Veríssimo. Senão vejamos: primeiramente, o ilustre médico, informa, seguindo os passos de Veríssimo, que "o índio não

incorporou-se à nossa população e nem colabora conosco sob a forma de mestiços"<sup>179</sup>. Como exemplo, refere dois fatos ocorridos longe da Amazônia - na região centro sul. O primeiro ocorreu na *Exposição Anthropologica Brasileira*, de 1881, quando, segundo a observação de Silvio Romero, "para que nela pudesse figurar a raça americana, foi mister vir de amostra do Rio Doce alguns índios aldeados, visto ser quase impossível encontra-los na população fluminense"<sup>180</sup>. O outro fato, refere-se ao cotidiano da capital baiana, onde Nina residiam, segundo o médico, apenas dois índios - "a criada de uma família de meu conhecimento e um homem muito visto entre nós como carregador de móveis".

Isto tudo levava Nina Rodrigues a concluir, num tom genérico: "Tanto é verdade que no Brasil o índio extinguiu-se, ou está em vias de extinção completa, mas não civilizou-se"<sup>181</sup>. O interessante é que a Amazônia parece ter sido esquecida nesta parte do texto, pois que o próprio Nina citando Veríssimo, contestava Silvio Romero, dizendo que no extremo norte do país, dificilmente qualquer raça iria "desalojar o índio". Mas não se engane o leitor. Nina Rodrigues talvez seja uma espécie de precursor da noção ainda muito presente: a de que a Amazônia é um grande vazio demográfico, por isso, apesar dos muitos índios existentes na área, sua representatividade no contexto nacional era diminuta. Com relação aos brancos e negros, nem se fale. Essas etnias eram, aos olhos da época, quase inexistentes na região.

Não pretendo colocar o carro na frente dos bois, mas é importante que se diga ao leitor que esta visão de que a Amazônia era uma terra de índio (que vivia no mato), ou de mestiços degradados (que viviam nas cidades e vilas) vai resultar no pouco interesse em estudos sobre a presença africana na região, ou, por outro lado no desprestígio e no esquecimento aos interessados no tema. A razão disto está tanto no discurso hegemônico propalado por José Veríssimo, como pelas longas transcrições seguidas do mais contundente beneplácito científico feito, àquela obra, por Nina Rodrigues.

O próprio texto do mestre da medicina legal, que me propus a ler, na presente dissertação, anuncia essa parcialidade nos estudos sobre a região amazônica. O capítulo "A população brasileira no ponto de vista da psychologia criminal - os mestiços", põe na berlinda, como objeto central de estudo a Amazônia, pois que a área era tida, pelo autor, como de uma "excepcional degradação" ocasionada pelo caráter racial dos mestiços. Seguindo as premissas raciológicas de Spencer, Nina procura evidenciar que a miscigenação amazônica "parece produzir um tipo mental sem valor, que não serve nem para o modo de viver da raça superior, nem para o da raça inferior, que não presta enfim para gênero algum de vida"<sup>182</sup>.

Veríssimo é, assim, requisitado mais uma vez, com a certeza de que o depoimento é de um "observador tão sagaz quanto competente".

"Daquela raça (o índio) inferior, perseguida e aviltada pela escravidão e pelo desmembramento de sua rudimentar família, e desta outra (portugueses) civilizada, superior, porém mal educada e representada talvez pelo que tinha de pior provieram o tapuio e o mameluco, um coagido a viver uma vida artificialmente civilizada e cruzando-se, ou antes mestiçando-se se assim posso dizer, pela ação dos meios; o outro, seu filho verdadeiro, com todos os defeitos de ambas, e quiçá sem algumas das boas qualidades de nenhuma... A feição dominante do caráter desta gente é uma falta completa, absoluta, de energia e de ação. Todos os seus defeitos decorrem deste e neste se podem resumir...

Filhos de uma raça para quem nada eram as privações dos gozos materiais, são sem eles como seus pais. Suas mesquinhas habitações são sem elegância e sem conforto. O ar entra-lhes parcamente, que a casa é baixa e as janelas poucas. Falecem-lhe aspirações de um melhor viver. Se o chefe da família vai à pesca e traz bom pescado, se o ano foi farto e a mandioca abundante, enfim se eles têm alimento, ou segundo a sua expressão, mantimento, por algum tempo, as frechas, os anzóis, os arpões do pescador adormecem a um canto junto da enxada e do terçado que serviram para o mofino cultivo da maniva, da cana ou do tabaco, até que acabem as provisões e que haja mister refaze-las. Tudo que exige ação iniciativa exercício continuado, persistência, a energia moral por onde as fortes individualidades se afirmam, lhes é impossível. Tal é o seu estado moral... A casa revela a constituição da família que a habita. No exterior, como no recinto desta, despida de qualquer conforto, sem os objetos mais indispensáveis à gente civilizada, faltam os

aconchegos da vida regularmente organizada. No seu acanhado âmbito vivem, numa mistura repugnante, homens e mulheres, moços e velhos, filhos e pais. Se chega um forasteiro e lhes pede agasalho, isto é, lugar para atar a sua rede, dão-lho ali mesmo, com uma hospitalidade fácil, sem cuidarem da mulher e das filhas. Em uma daquelas barracas da festa do Jassarateua, de falei atrás, vi onze redes amarradas uma quase por cima de outras, por não caberem de melhor modo em tão pequeno espaço, nas quais dormiam, segundo informei-me, outras tantas pessoas de sexo e famílias diferentes. Falta-lhes, por assim dizer, o sentimento delicado do pudor, como o respeito mútuo, e a família não tem base. O concubinato já é uma coisa natural fácil, consentida, de regra geral e o adultério vulgar e tolerado. Não se afrontam os pais se as filhas se não casam, com quanto preferissem que casassem. Muitas vezes as únicas cerimônias das uniões entre os dois sexos é, como entre alguns selvagens, o mútuo consenso das partes; por isso, nos lugares onde vivem em grupos mais numerosos, a prostituição disfarçada sob a forma do concubinato, é geral. As mulheres banham-se nuas em lugares públicos, nas praias das cidades do interior, como terão visto quantos hajam subido o Amazonas do Pará a Manaus, lavam roupa nas margens dos seus rios e lagos com uma saia por tanga, e prostituem-se precocemente... Inconstantes e despreocupados dos sérios cuidados da vida, preferem o sedentário ao trabalho nômade. Assim acodem contentes às imigrações periódicas que é de uso fazer todos os anos para a extração da seringa (borracha) ou do óleo da copaíba; para a recolha da salsaparilha, da castanha ou do cravo; para a pesca do pirarucu ou da tartaruga. Não é ambição que os leva, que não

a tem. O dinheiro merece-lhes pouco. Mas a civilização, digo mal, a falta de educação, havendo-os degradado, encontram nesses ajuntamentos periódicos, onde reina a maior licença, além da satisfação do seu herdado instinto nômada, a dos vícios a que mais se dão: a bebedice, a dança, a devassidão, a vida fácil em suma"<sup>183</sup>.

Nina Rodrigues transcreve em, aproximadamente, 4 páginas inteiras de seu livro, essa imensa fala de José Veríssimo, por considerar uma "descrição tão completa e fiel" da realidade amazônica. Apesar do que, com todo o esforço do etnólogo paraense, a transcrição conseguia dar ao leitor da época, apenas uma "idéia pálida" do estado em que se encontrava a população mestiça do extremo norte. Dai que, o Dr. Nina sugere a leitura original, em seu conjunto, da obra verissimiana, na qual o autor conclui toda a questão num tom enfático e irreversível: "Esta gente, disse, quer a tapuia, quer a mameluca, está profundamente degradada", arrematando adiante: "As raças cruzadas do Pará estão profundamente degradadas"<sup>184</sup>.

Dispensando comentários que podem tornar-se repetitivos, pergunto eu ao leitor: não são estes "degenerados" os inúmeros sujeitos de quem venho falando até aqui? Dos habitantes de Mayandeuá, passando pelas mulheres do bairro da Árvore Grande na periferia de Belém, até os agora a pouco referidos moradores de Jassarateua, todos são legítimos representantes das raças cruzadas do

Pará. Este é um dado importante, na medida em que não se pode abstrair, *in totum*, dessa leitura de Veríssimo sobre a questão racial, todas as menções anteriores sobre as concepções religiosas de toda essa gente.

Se levasse em conta, ao pé da letra, as palavras de Veríssimo, traduzidas ao gosto de Nina Rodrigues, teria que desistir deste trabalho, posto que, de acordo com estes intelectuais, as manifestações religiosas da população amazônica não valiam nada, fruto que eram de um longo processo de degradação. A causa de tudo estava na miscigenação. Isto porque, além da mistura racial em si, havia também contato cultural, a sobrevivência das crenças trazidas do interior da floresta, das recônditas tabas: o "animismo fetichista do pajé", como acreditava José Veríssimo. Uma lição, diga-se de passagem análoga, a de Nina Rodrigues em relação a Bahia, onde esse autor promoveu pesquisas para entender o "animismo fetichista dos negros"<sup>185</sup>.

O mais importante é notar que, a despeito de toda essa polêmica no campo da intelectualidade, os pajés "degenerados" das cidades amazônicas continuavam vivendo, recriando seus mitos e sua religião a luz de novos conhecimentos. Se pudéssemos recolher os depoimentos dos pajés como os da intelectualidade, teríamos em mãos um importante testemunho do passado, poderíamos apreender um discurso, quase sempre contrastante com aquele pregado nas faculdades de medicina, nos tratados etnológicos ou nos

debates da crítica literária. É possível inferir que os pajés nunca estiveram preocupados, se por detrás deles existiu um índio puro, e que, sua "degenerada" existência estaria, no dizer daqueles senhores cultos, ajudando a exterminar. Mas se o pajés de Belém e Manaus não estavam interessados em nenhuma campanha de preservação da "raça vermelha", sempre lutaram para manter a sua religião, pois que a crença era algo vivo, palpável, presente; algo que eles poderiam preservar, misturar, transformar.

É interessante que, enquanto José Veríssimo publicava, em Lisboa, no ano de 1887, essas tão citadas "*Scenas da Vida Amazônica*", muitos pajés davam vida real àquilo que o intelectual condenava em seu livro. É o caso do pajé Benedito de Barros, residente em Belém do Pará, perto da belepoquiana praça de Batista Campos. Por ali, na casa de uma tal Chica Menezes, tinha ereto uma sala onde atendia seus clientes, dita por um jornal da época como um verdadeiro "templo de magia negra". Acontece que, no dia 28 de fevereiro, "muito contra a sua vontade", o pajé foi surpreendido pelo dito "incansável e íntegro Sr. subdelegado da Trindade", que chegou cedo ao local, encontrando Barros, ironicamente nomeado pela imprensa de "magno sacerdote", diante de seu altar, dito "mesa do sacrifício"<sup>186</sup>.

O pajé prestava "honras à uma tal Virgínia", que parecia ser "a deusa negra do culto". O delegado fez o de sempre; imputou-lhe uma multa de 20 mil réis por contrariar

o artigo 54 do Código de Posturas da Cidade de Belém<sup>187</sup>. Resultado: o mandatário da ordem teve que ir embora, o pajé não. O conhecido *Diário de Notícias* diz que, "Já tarde, muito tarde mesmo, recomeçou a cerimônia, declarando o sumo sacerdote Barros, que jamais a polícia conseguirá transpor os umbrais das portas de seu templo, pois ele tudo prever".

O caso é interessante porque é o único documento de jornal que pude encontrar onde está transcrito um trecho da fala de um pajé, e, convenhamos, não se trata de uma fala qualquer. O pajé Benedito, depois de ter sua casa invadida, proclama em voz alta para quem quisesse ouvir:

"A minha Bíblia - o verdadeiro dragão roxo - ensina a falar com os mortos, descobrir os tesouros ocultos, conhecer os segredos, ganhar sempre que jogue na loteria, deter o curso dos astros e eu tudo sei e tudo posso!!"<sup>188</sup>

Como de costume, o jornal, mais rápido do que a polícia, foi querer saber tudo sobre o ocorrido, descobrindo que o pajé havia tirado um grande prêmio na loteria portuguesa, para o que, no entanto, teria que viajar até Coimbra para poder receber a quantia.

A gazeta conclui em tom de galhofa: "E o cujo trabalhou muito... para ir a Coimbra, mas, talvez vá a S. José [o presídio de Belém]. Isso depende da polícia"<sup>189</sup>.

São inúmeras as histórias, porque são milhares os pajés. Teria ainda outras dezenas de casos para contar. Para cada data de publicação de um livro falando da

degeneração dos mestiços amazônicos, ou no extermínio dos índios da área, existem outras tantas notícias denunciando os pajés que infestavam uma cidade como Belém - a maior e mais importante da região. José Veríssimo publicou em 1887, ao tempo do pajé Benedito de Barros, Nina Rodrigues, o grande divulgador de suas idéias, trouxe sua tese a público exatos 7 anos depois, em 1894, quando o famoso pajé de Belém era um tal Manoel Cândido Leocádio e assim por diante.

Mas o ponto fundamental nisto tudo é que as histórias dos pajés e dos intelectuais que se envolveram com o tema não estão fechadas num lugar ou noutro. Os jornalistas eram políticos, mas também folcloristas e etnógrafos, falavam da pajelança como crime e também como folclore. Escreviam no folhetim diário e depois publicavam textos na Europa. Muitos viram autoridades, com a missão de educar o povo, não a toa Juvenal Tavares e José Veríssimo foram diretores de Instrução Pública do Pará. Deve ficar claro, no entanto, que esses vários discursos tinham, certamente, sentidos muito diversos - daí minha tentativa de entendê-los para que, assim, possa recuperar os diferentes significados dessas formulações para a constituição de um campo de estudo sobre as manifestações religiosas na Amazônia.

E os Pajés? Como ficavam em toda essa história?

Ah! caro leitor, tenho mais algumas historinhas para contar.

São histórias de pajés que se envolveram diretamente com o discurso desses intelectuais, dando uma resposta própria. A experiência histórica desses pajés não pôde ficar do lado de fora desse processo de constituição do campo de estudo da pajelança, posto que eles nunca foram meros espectadores do assunto. Não foi apenas dentro das delegacias de polícia, ou quando suas casas eram invadidas, ou quando seus nomes aparteciam publicados no jornais, ou ainda quando eram entrevistados por algum "estudioso do tema", que souberam da opinião desses intelectuais sobre a religião que eles praticavam. É importante que se reafirme que a experiência histórica de ambos os sujeitos - intelectuais e pajés - ajudou a conformar esse campo de estudo que, certamente, deita suas raízes até os dias de hoje.

Para contar a história de mais alguns pajés, não vou dizer que tenho que retornar ao jornal, pois que se o leitor estiver atento, vai perceber que de lá nunca cheguei a sair completamente. A ciência dos médicos, intelectuais e cientistas estava lado a lado, por várias vezes imbricada com a "sciencia do pajé". As diferentes experiências históricas em diálogo podem, nestes termos, ser vislumbradas na folha, pois que o periódico é, por excelência, espaço privilegiado do debate intelectual e da sua difusão.

É o caso desse tal Manoel Leocádio, de quem vinha falando anteriormente.

A notícia mais importante sobre as atividades desse curandeiro foi, para desespero dos nossos intelectuais, sugestivamente intitulada pelo jornal *A República* como "*Calamidade de Pajés*". O caso bastante divulgado pela imprensa local, tratava de uma arrasadora diligência policial, ocorrida às oito e meia da noite, do dia 16 de abril de 1894, na casa de Manoel Leocádio, lá prás bandas do Cemitério de Santa Izabel, na periferia de Belém.

Naquela noite, o Sr. Firmino Cardoso, 2º Prefeito de Polícia, "chegou justamente na ocasião em que o curandeiro... , fazia os curativos nos não menos pândegos José Joaquim dos Santos, Casemiro de Araújo, Manoel Vieira de Souza, Francisco Fernandes de Oliveira, Romão João Capistrano, João Antônio de Souza, Severo Santos Gomes, Laurentino Alves da Silva, Joaquim Alves Vianna, Paulino Ferreira de Souza e Paulino Pereira do Nascimento (que penca!), os quais foram unhadados"<sup>190</sup>. Conduzidos à delegacia, disseram que estavam em tratamento. O periódico, jocosamente, diz estavam "uns de caipora, outros de feitiço e outros cremos que... de cachaça"<sup>191</sup>.

O policial, que também era farmacêutico, realizou uma varredura na casa do afamado feiticeiro, apreendendo "os mais importantes elementos de que servia-se o 'sábio doutor'". A lista era enorme: maracás, penas, tajás, caroços de tucumã, cigarros de palha de tauri, carajiru, pássaros secos, cachaça, pimenta e muitas outras drogas que o próprio prefeito, entendido no assunto, desconhecia. Como

sempre, foram todos postos em liberdade, devidamente pagas as multas. A *República* disse: "boa lição... mas foi pouco!"<sup>192</sup>; o *Diário de Notícias* finaliza "Pobre pajé! Pobres doentes!"<sup>193</sup>.

## XI. *Entre o folk-lore e a Pharmacia: os pajés científicos.*

Essas histórias que revelam, de um lado, a insistente perseguição aos pajés e de outro a não menos insistente ação dos curandeiros em sustentar e defender as suas práticas religiosas constituem apenas numa aresta, para onde convergem muitas outras histórias.

A perseguição aos pajés não era, apenas, um caso de polícia - envolvia os escritórios dos jornais, a junta de higiene da cidade, a opinião dos jornalistas, o discurso médico. Os curandeiros por sua vez, não ficaram alheios a todos esses debates. É intrigante perceber como muitos desses discursos depreciativos dirigidos contra a pajelança foram absorvidos, pelos próprios curandeiros, num sentido inverso do prenunciado: eram os jornais incitando uma espécie de diálogo cultural.

A retórica científica da época foi muitas vezes reelaborada e reconstruída dentro de sua própria lógica. Ter o beneplácito científico significava ganhar o status de verdade incontestável, justamente porque o método curativo teria, assim, obedecido a um teste ou uma prova das leis

científicas. Dentro desse critério a pajelança jamais poderia ser pensada como uma ciência da saúde.

Algumas vezes, no entanto, atribuía-se à pajelança a categoria de ciência. Isto ocorria nos próprios jornais onde eram estampadas as notícias de diligências policiais às sessões de cura dos pajés. No caso, a pouco citado, que envolveu o pajé Manoel Leocádio, o *Diário de Notícias* diz que, na hora da invasão policial, o curandeiro "estava em sua casa em pleno exercício da sua miraculosa sciência"<sup>194</sup> - usando o termo num sentido claramente pejorativo e sarcástico.

Não obstante, os pajés de Belém deram, muitas vezes, prova de que não estavam apreciando o barco passar, evitando os debates em torno da questão, envolvendo, via de regra, a medicina, a ciência e a religião.

No dia 25 de junho de 1887, ano da publicação das duas obras mais importantes de José Veríssimo acerca das crenças amazônicas, os pajés de capital, organizam o lançamento de um badalado folheto, com o pomposo título de Pajés Científicos. O texto tinha a intenção de divulgar a história de vários pajés importantes que tinham suas casas em Belém e no interior da província.

Para que a festa fosse um grande sucesso, os curandeiros puseram-se a afixar "nos lugares mais públicos, imensos cartazes em tintas de cores anunciando a célebre tisana, tão apregoada pelos cujos"<sup>195</sup>. O objetivo do folheto, como o próprio título sugere, buscava divulgar os

mais importantes pajés do Pará, bem como seus remédios mais famosos. A "tisana", referida no cartaz, trata-se, na verdade, de um termo genérico para os xaropes, infusões, elixires ou decocções feitas pelos curandeiros para serem, regularmente, ministradas a seus pacientes enfermos. Eram remédios simples, que possuíam em dissolução "pequena quantidade de substâncias medicamentosas"<sup>196</sup>, por isso, caíam facilmente no gosto popular.

O caso é muito interessante por revelar, entre outras coisas, a multiplicidade de leituras sobre uma categoria - no caso a "ciência" - que parecia ser fechada e restrita ao universo acadêmico. Os pajés sabiam que seu "ofício" era polêmico e que, para defendê-lo teriam que munir-se com as armas do inimigo. Porém, em várias situações, os jornais, que quase sempre funcionavam como arautos dos discursos médicos e jurídicos, traziam notícias que colocavam em xeque a infalibilidade da medicina e seus métodos farmacêuticos.

Uma das questões que sempre vinha à público era a de que os médicos, formados nas faculdades, utilizavam-se, havia tempos, das mesmas receitas ministradas pelo desditoso pajé. No entanto, ninguém jamais levantou a idéia de se punir os clínicos que acreditavam na virtude das ervas amazônicas, mesmo porque, dizia o jornal, "alguns desses específicos tinham sido consagrados pela autoridade do Dr. Castro"<sup>197</sup>, e que a maioria deles há muito que figuravam "no Chernoviz"<sup>198</sup>, nesse recipiendário da medicina

popular", todos eles adotados pelo "ilustre médico (...) por um processo empírico, estudando e observando a sua aplicação". Assim dizia uma crônica publicada no *Diário*, em 4 de outubro do mesmo ano.

O mesmo jornal chega a afirmar que "Esculápio, Galeno, ou grandes e célebres vultos da ciência oriental, médicos hindus e árabes, possuidores de inestimáveis segredos, todos foram pajés na antiguidade, hoje grandes mestres da ciência a cruzar os ataques da humanidade".

Diante disso, perguntava-se "o que serão no futuro os pajés hoje perseguidos e denunciados como malfeitores?" A resposta que, à época, parecia justa era a de que os pajés seriam "uns sábios inconscientes que roubaram a natureza em alguns segredos proveitosos" e que "a ciência um dia irá beber na taça perfumada do humilde caboclo"<sup>199</sup>. Por fim clamava o jornal: "Deixem portanto em paz os pajés, pelo menos enquanto a junta de higiene não faz coisa melhor"<sup>200</sup>.

Especialmente entre as décadas de setenta e noventa do século XIX, ouve um amplo debate na imprensa local de Belém, sobre a questão da prática ilegal da medicina, provocando uma discussão em vários níveis - desde as denúncias da existência feitas pela *Junta de Higiene Pública* sobre a existência de pajés e curandeiros exercendo a medicina ilegalmente na cidade, até a ampliação das punições à pajelança na legislação urbana, tanto no *Código de Postura da Câmara Municipal* (1880), como no *Código de Polícia Municipal* (1890)<sup>201</sup>.

Havia muita reclamação pública, como nesta carta enviada, por um leitor, ao escritório do *Diário de Notícias*, publicada no dia 5 de fevereiro de 1893.

"Comunicam-nos:

Não são somente os nossos pajés os únicos que devem sofrer pelo uso ilegal da medicina.

A *pharmacia* do Sr. Vasconcellos aviou uma receita passada por um químico que não tem competência para tal.

A quem de direito pedimos providências"<sup>202</sup>.

Esse debate, como já foi possível perceber, era amplo e entrecruzava vários campos de interesse. Opinavam os intelectuais, as autoridades municipais e pessoas anônimas e os próprios pajés e curandeiros. E o que é mais interessante: a opinião expressa por cada um desses segmentos sociais, aqui pensados como sujeitos históricos, possui um discurso multifacetado, que mistura vários campos que, muitas vezes são considerados drasticamente opostos.

Os pajés procuravam, oportunamente, associar suas práticas religiosas e curativas ao conceito de ciência tão em moda na época; os folcloristas, que muitas vezes estavam ligados às lutas operárias, possuíam um discurso de resgate da "crença popular" como forma de valorização do "povo"; as autoridades municipais, como todos aqui, não podem ser tratadas como uma categoria homogênea, pois dentro dela estão muitos dos intelectuais importantes do período: José Veríssimo, por exemplo, foi diretor da *Instrução Pública do*

*Estado do Pará*, em 1890-1891. Assim mesmo, parece que o governo municipal, em suas várias frentes da administração pública, esteve afinado com uma política "civilizadora", para a qual Veríssimo foi um grande porta-voz<sup>203</sup>.

Pessoas anônimas, ou como se chamava à época - "a voz pública", também participaram ativamente da construção dessa imbricada trilha dos discursos sobre a pajelança. Acusavam médicos ou facultativos de incompetentes, pediam o cancelamento do registo de farmacêuticos por não saberem aviar receitas; elogiavam em público o trabalho de algum médico em especial, e principalmente valorizavam suas práticas médicas mais tradicionais. As denúncias sobre a atuação dos pajés no perímetro urbano de Belém, via de regra, trazia uma listagem dos clientes que estavam em consulta no momento da diligência policial.

Destarte, a construção de um campo de estudo sobre as manifestações religiosas da Amazônia está intimamente relacionada com a construção de um espaço de preocupações mais amplo que extrapolava os domínios da academia, dos circuitos literários e as sessões da junta de higiene da cidade. O alcance popular desse debate deve ser entendido como uma das frentes de experiência histórica de vários sujeitos sociais envolvidos na questão. A experiência individual e coletiva dessa gente é, neste sentido, a fonte constitutiva dessas tensões, alianças e conflitos em torno das práticas médico-religiosas populares na Amazônia do final do oitocentos.

Afirmado isto, posso agora retomar uma das demandas iniciais desse trabalho. É que, com todos esses dados em mãos, acredito poder repensar o problema da cristalização do campo de estudo sobre a religiosidade amazônica, em especial sobre a pajelança. Os vários atores sociais envolvidos na contenda, bem como os múltiplos referenciais de leitura de que puderam lançar mão, simplesmente fazem ruir qualquer análise que proponha uma interpretação fechada em um único horizonte da vida social.

É verdade, todavia, que a pesquisa que deu origem a este trabalho, por mais ampla que possa ter sido, ainda está começando. Muito há que se revelar. A história de vida desses intelectuais e seus discípulos é, ainda, um campo praticamente virgem para os historiadores (\*). Se isto acontece com intelectuais que publicaram artigos em jornais e escreveram livros sobre o assunto, o que falar dos pajés, uma multidão de anônimos, que por força dessa polêmica luta, tiveram, inúmeras vezes, que se haver com a polícia para continuar exercendo seus "ofícios". Desse conflito, nos restaram as ocorrências policiais, os autos de inquérito e milhares de páginas de jornais, pintadas com os fragmentos de histórias que compõem juntas, muitas outras histórias.

A partir desses velhos papéis é que pude, por exemplo, saber que um velho mocambeiro, como o Mestre Zeferino, carregava pelas ruas de Belém uma aura de admiração e medo, por causa de seu traje sempre enlutado, mas,

principalmente, porque todos sabiam que ali ia um exímio pajé, o qual levava na cabeça um guia espiritual de indiscutível nobreza. Dom Firmino, o rei fidalgo encantado de Arabanca, chamou a atenção de Antonio de Pádua Carvalho, que, em seus escritos apenas aguçou a curiosidade sobre essa história incrível.

Por caminhos tortuosos, com registros históricos fragmentários, pretendo encontrar, neste trabalho, uma possibilidade de resgate dessas experiências históricas na constituição de uma larga esfera de ação e conflitos sobre pajés, feiticeiros e, no fundo, as concepções religiosas da Amazônia.

### *Notas.*

<sup>1</sup> Apresentei o trabalho Imagens negras de um rito branco: um leitura do sincretismo no ritual do Marambiré, na sessão temática Estudos Afro-Brasileiros I. O Congresso ocorreu na Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE, entre 17 e 20 de abril de 1994. O referido trabalho é parte de uma pesquisa anterior sobre as manifestações religiosas na Comunidade do Pacoval, remanescente do antigo Mocambo do Curuá, Médio-Amazonas Paraense.

<sup>2</sup> Cf. F. J. de Santa-Anna Nery, Le Pays des Amazones. Paris, Librairie Guillaumin, 1899 (trad. bras. O País das Amazonas. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1979).

<sup>3</sup> Cf. Vicente Salles, "Apresentação". In: F. J. de Santa-Anna Nery, O Folclore Brasileiro (Apresentação, tradução, cronologia e notas adicionais de Vicente Salles). 2. ed. Recife, Massangana, 1992, p.16.

<sup>4</sup> A lenda chama-se "A imagem de Nossa Senhora de Nazaré - a peste e os cometas explicados". Apud. F. J. Santa-Anna Nery. Op. cit., pp.157-159. Mesmo correndo o risco do excesso de didatismo, devo enfatizar que Santa-Anna Nery

traduziu os artigos de Pádua Carvalho (Sganarello) para o francês a partir do original em português; e Vicente Salles traduziu de volta para o português. Por causa disso, resolvi valorizar os originais publicados pelo próprio Pádua Carvalho no *Diário de Notícias*, em Belém do Pará.

<sup>5</sup> É importante que se diga que os literatos do final do século passado se esforçavam para consolidar o papel da atividade literária na sociedade da época. Com oportunidades reduzidas para publicar seus trabalhos em livro, os contos e as crônicas literárias, fruto da atividade desses escritores, disseminam-se em vários pontos do país por aquela época. Apesar das discussões sobre os diferentes espaços de atuação no jornal, entre o jornalista que apenas deveria "informar" e o literato que tinha missão maior de "formar", é evidente que os campos de atuação muitas vezes misturavam-se. Sobre esse debate entre os literatos do período na corte e depois capital da reública, vide Leonardo Pereira, "Literatura e História Social: a 'geração boêmia' no Rio de Janeiro do fim do Império". *História Social*. n.1. Campinas, 1994, pp.29-64. Sobre o sentido da crônica literária ver Marlise Meyer, "Voláteis e versáteis: de variedades e folhetins se fez a crônica". *Boletim Bibliográfico Mário de Andrade*. v.46, n.1-4, São Paulo, 1985, pp.16-41 e Margarida de Souza Neves, "Uma escrita do tempo: memória, ordem e progresso nas crônicas cariocas". In: Vários. *A Crônica*. Campinas, Ed. da Unicamp; Rio de Janeiro, Fund. Casa de Rui Barbosa, 1992. Para uma visão geral das diferentes partes de jornal nos fins do dezenove, com um modelo bastante difundido em todo o país, ver Lilia Schwarcz, *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

<sup>6</sup> Agradeço a Sidney Chalhoub por ter lembrado que Sganarelle (no original) "era um médico falso médico que enrolava os doentes", na comédia *Le Médecin Malgré Lui*, de Molière. A referida peça foi apresentada pela primeira vez no *Théâtre du Palais-Royal*, em Paris, no dia 6 de agosto de 1666. Vide Molière, *Oeuvres complètes*. Paris, Garnier Frères, 1922, t.2, pp.185-225.

<sup>7</sup> É importante que se diga que o texto de Pádua Carvalho não é, necessariamente, um relato de viagem e nem possuía a pretensão jornalística da "verdade", mas sim uma "crônica" folhetinista - um espaço de livre criação. A preocupação do literato com seu texto era muito mais com o aspecto pedagógico, formativo e estilístico. Ao lado disso, é possível perceber a preocupação do autor com o registro folclórico, conformando um tipo de texto bem diferente do relato jornalístico, ainda que este seja uma "invenção" da realidade.

<sup>8</sup> No século XIX não é possível demarcar com segurança o campo literário, do folclórico ou do etnográfico. Um exemplo importante são as crônicas de Pádua Carvalho, pensadas por seu autor no contexto de uma atividade jornalística e literária, porém, muito utilizada posteriormente como material folclórico e etnográfico. Sobre a utilização desse tipo crônica periodística como fonte histórica, não conhece nenhuma abordagem acerca do Pará. Sobre o Rio de Janeiro, existe um trabalho interessante de Margarida de Souza Neves, no qual afirma que esse tipo de fonte pode ser considerada um "documento", com discurso próprio e que revela uma "construção" histórica de época. Cf. Margarida de S. Neves, Op. cit., pp.75-92.

<sup>9</sup> Idem, ibidem.

<sup>10</sup> Do grego "Alkion", pelo latim "Alcione". É a denominação de uma ave sagrada dos gregos antigos. Também dá nome a uma das sete estrelas, visíveis a olho nu, do asterismo das plêiades. Cf. Pierre Grimal, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. 9a. Ed. Paris, Press Universitaires de France, 1951, pp.27-28.

<sup>11</sup> Idem, ibidem, grifos meus.

<sup>12</sup> O leitor terá oportunidade de conhecer vários desses autores, ao longo desta dissertação.

<sup>13</sup> O termo "caruana" aparece frequentemente nas notícias dos jornais do século XIX, para nomear os espíritos que os pajés incorporavam durante as sessões de cura. Os dicionários atuais o referem como um termo de possível origem túpica que significa "gênio benfazejo que os indígenas crêem habitar o fundo dos rios e igarapés, e que os pajés invocam para curar doentes ou esconjurar feitiços, fumando e cantando uma toada monótona". Cf. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 361. Luís da Câmara Cascudo no seu Dicionário do Folclore Brasileiro, 6 ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988, p.200, transcreve para o verbere "caruana" a definição dada por José Coutinho de Oliveira, Folclore Amazônico. Belém, s.ed., 1951, p.237: "Gênios que vivem no fundo dos rios e são chamados a auxiliar os pajés nas suas práticas fetichistas. Bichos do fundo. Chermont deriva de caru-ana tupi, sem explicar a significação. Parece-nos que a terminação ana seja contração de anga-ang-an-ana, espírito e caru uma aliteração de catu, bom. As caruanas são tidas, ou são tidos os caruanas, como espíritos benfazejos. Os pajés os invocam para curar os pacientes, livrá-los de embaraços, de feitiços, etc.". Vicente Chermont de Miranda, citado por Coutinho de Oliveira, ao contrário do que esse

autor diz, apresenta o seguinte significado ao termo: "espécie de demônio familiar, de gênio benfazejo e serviçal invocado pelos pajés, que para curar um doente, fumando um tauari, cantam uma toada monótona chamando em seu auxílio os caruanas. Estes vêm pressurosos ao apelo e indicam ao feiticeiro qual o órgão enfermo, a natureza da moléstia e o curativo a aplicar. Etim. carú, ãna". Cf. V. C. de Miranda, Glossário Paraense: coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à ilha do Marajó. Belém, Universidade Federal do Pará, 1968 [1905], p.20. A literatura antropológica examinada, em grande parte, neste trabalho, vai utilizar o termo segundo as significações locais, encontradas nos trabalhos de campo.

<sup>14</sup> O termo "mangueiros", empregado por Pádua Carvalho, refere-se à vegetação típica do mangue, mangal ou manguezal, área justamarítima sujeita à maré, ainda muito comum em vários pontos do entorno da ilha. O solo que abriga esse tipo de vegetação é uma espécie de lama escura e mole. Vale lembrar, também, que mangueiro é, na Amazônia, sinônimo da planta mangue-vermelho (*Rhizophora mangle*) muito comum nesse tipo de ambiente. Para uma consulta deste tipo de vegetação nos mangues de Maiandeuá, na atualidade, vide Maria de Nazaré C. Bastos, A importância das formações vegetais da restinga e do manguezal para as comunidades pesqueiras. Belém, 1995, mimeo; Maria de Nazaré C. Bastos & Luis C. B. Lobato, Estudos fitossociológicos em áreas de manguezal na Praia do Crispim e Ilha de Algodão, Pará. III Workshop ECOLAB. Belém, 1995, pp.8-11.

<sup>15</sup> O termo "uyara" aparecia, via de regra, na crônica do dezenove como sinônimo de Iara: "Formosa mulher de voz encantadora, cativante que vive nos rios e lagos. Uma das raras deidades secundárias do indígena, cuja a crença passou ao semi-civilizado atual. Etim. y água, iára senhora. A pronúncia uiára é mais vulgar nos sertões". Cf. V. C. de Miranda. Op. cit., 1968 [1905], p.42, grifos meus. Esta acepção parece-me a mais próxima da época. Ver, por exemplo, a crônica de Medeiros e Albuquerque intitulada "Uyara", publicada no Diário de Notícias. parte 1, 22/9/1891; parte 2, 25/9/1891, p.2.

<sup>16</sup> O termo era empregado como sinônimo de cobra-grande ou mãe-do-rio. Do tupi m'bói cobra e una negra. "Figura mitológica indígena, temida por sua maldade, e que toma a forma de cobra, que faz virar as embarcações ou a da própria embarcação, levando os naufragos para o fundo dos rios". Cf. Aurélio B. H. Ferreira, Op. cit., p.269. Vide, também, o verbete boiúna em L. da C. Cascudo, Op. cit., pp.132-134, e os verbetes cobra grande I e II, em Pablo Cid, Tapiri: amazonologia. São Paulo, Safady, 1987, pp.105-113.

<sup>17</sup> Do tupi tawa'ri. "Árvore frondosa da mata, que fornece uma entrecasca fina e papiriforme que aos tapuios serve de papel de cigarro" Cf. V. C. de Miranda, Op. cit., 1968 [1905], p.87.

<sup>18</sup> Do tupi mbara'ká. Segundo José Veríssimo é "um chocalho com que brincam as crianças. Entre os tupis-guaranis era um pequena cucurbitácea cheia de seixos, da qual usavam os pajés como instrumento distintivo. Passou para nós com pouca ou nenhuma corrupção, e serve para designar um chocalho de crianças, quer seja da mesma matéria e feitio que o do feiticeiro indígena, como usa a gente pobre, quer nos venha das ourivesarias europeias e esteja nas mãozinhas das crianças ricas. Vem nos dicionários, que em geral só o consideram como objeto e palavra de uso exclusivamente selvagem". Cf. "Palavras de origem tupi-guarani usadas pela gente amazônica e em prática corrente na região". In: As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. In: Estudos Amazônicos. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970 [1887], p.43.

<sup>19</sup> Em 1887, um ano depois de Sganarello publicar sua crônica, a folclorista inglesa Charlotte Burne publica, em Londres, um artigo intitulado "Promoting the study of Folklore" no qual diz que "ao se entender os motivos do homem deseducado, as pessoas aprendem como tratar com eles, e como reconciliá-los com os princípios da cultura moderna e da civilização". Aqui está esta idéia de que era necessário conhecer os costumes "bárbaros" do povo, para poder destruí-los. Apud. Renato Ortiz, Românticos e Folcloristas. São Paulo, Olho d'Água, 1992, p.36.

<sup>20</sup> Do tupi pi'xé [cheiro de couro queimado]. Cf. Aurélio, Op. cit., p.1342. Também, "Fedor, cheiro desagradável, graveolência.(...) Cheiro em geral. (...) É um termo do tupi castiço". Cf. V. C. de Miranda, Op. cit., p.69.

<sup>21</sup> Referência ao Cemitério de Santa Izabel, localizado na Rua da Pedreira do Guamá, hoje Avenida José Bonifácio. Era, na época o limite entre o sítio urbano de Belém e os covões de São Brás, denominados no século passado de Árvore Grande. Vide o referencial geográfico de Sganarello no apêndice iconográfico.

<sup>22</sup> Estrada principal do bairro dos Jurunas, hoje chamada Avenida Roberto Camelier.

<sup>23</sup> A Estrada do Conselheiro Furtado (hoje avenida) foi antes denominada de Estrada da Valla. Esse local aparece frequentemente nas denúncias dos jornais do século passado sobre pajelanças e feitiçarias.

<sup>24</sup> Rua localizada nos bairros dos Jurunas e Batista Campos.

<sup>25</sup> Praça do Bajé, atualmente Carneiro da Rocha, situada nas proximidades do Arsenal de Marinha, no Bairro da Cidade Velha. Local bastante em citado nos jornais, principalmente, nas denúncias sobre a ocorrência de pajés e matintas.

<sup>26</sup> Queimada era o antigo nome da Travessa Carlos de Carvalho.

<sup>27</sup> Trecho que teria sido de uma fala de Tia Josepha, anotado por Pádua Carvalho em "A Matinta-Pereira". Diário de Notícias. Sessão "Folhetim". Belém, 11 de julho de 1886, p.2.

<sup>28</sup> Cuinarana é o nome de uma vila, à época um pequeno lugarejo, existente no município de Marapanim, região do Salgado paraense. Foi elevada a povoação em 1899 e à vila em 1907. Cf. Theodoro Braga, Op. cit., p.451.

<sup>29</sup> O tema da "oração do galo" parece ter sido muito popular no século passado, aparecendo em várias referências da pajelança. A referência é feita ao "galo-da-serra" (*Rupicola rupicola*) descrito inúmeras vezes por vários viajantes e naturalistas. Segundo Gastão Cruls, já houve quem considerasse a ave "the most beautiful bird in the world". Cf. Gastão Cruls, "Galo-da-Serra". In: Hiléia Amazônica: aspectos da flora, fauna, arqueologia e etnografia indígenas. 4. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1976 [1959], pp.163-173.

<sup>30</sup> A Travessa da Glória, hoje Travessa Rui Barbosa, era, já na época de Pádua Carvalho, um local "nobre" da cidade, localizado no bairro de Nazaré.

<sup>31</sup> Rua do Espírito Santo, hoje Dr. Assis, localizada na Cidade Velha, ligava os extremos do Largo da Sé à Praça do Bagé. Região de enorme incidência de denúncias de feitiçarias e pajelanças.

<sup>32</sup> Largo localizado à frente da Catedral de Nossa Senhora de Belém, na Cidade Velha. No entorno do largo, estão: o antigo Forte do Presépio (Castelo), a Igreja de Santo Alexandre e o antigo Colégio dos Jesuítas (Palácio Episcopal). As referências ao lugar como "centro" de ajuntamento de assombrações, são inúmeras.

<sup>33</sup> Pádua Carvalho, idem, ibidem.

<sup>34</sup> A noção de "tipo popular" foi muito empregada pelos folcloristas do século passado. A idéia era registrar, através de crônicas, figuras populares da cidade, pessoas que tivessem características específicas em comportamento e

que, por isso, fossem conhecidas do público. Somente no ano de 1896, registrei vários desses "tipos" nos jornais de Belém. Na Folha do Norte, por exemplo, foi publicada a crônica "Typos de Rua - o Pajé", sob as iniciais GIP, em 26 de abril de 1896, p.2.

<sup>35</sup> É provável que as expressões "Putou" e "Picolmaio" presentes na cantoria de Zeferino, sejam um trocadilho com a palavra "Putumayo", nome de uma região da Colômbia e de um rio afluente do Amazonas. Sobre a área existe o estudo recente do antropólogo americano Michael Taussig, Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993 [1987].

<sup>36</sup> Agradeço ao Prof. Vicente Salles a indicação desta crônica de Sganarello, publicada no "Entre Columnas", em 1888. Ver, também, V. Salles, Antônio de Pádua Carvalho. A Província do Pará. 2. cad. Belém, 27 de fevereiro de 1994, p.5; Idem, O folclorista Pádua Carvalho. A Província do Pará. 2. cad. Belém, 6 de março de 1994, p.5;.

<sup>37</sup> Para uma leitura do sentido político da incorporação do referencial da antiguidade clássica na historiografia ocidental, vide o belo ensaio de Marguerite Yourcenar, Os aspectos da história na História Augusta. [1958] In: Notas à margem do tempo. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, pp.7-25.

<sup>38</sup> O deserto do Atacama está localizado num planalto extremamente árido na região norte do Chile. Tem cerca de 1.000 Km. de extensão e aproximadamente 150 Km. de largura, sendo considerado um dos pontos mais secos da terra. É interessante notar a oposição simbólica que parece existir na cantiga do pajé Zeferino, entre a cidade encantada de Arabanca, existente no fundo, num rio de areias brancas e a superfície, o Atacama que é, na realidade, um lugar árido.

<sup>39</sup> Caraparu era a denominação dada a um quilombo, pouco conhecido, que existiu nas proximidades de Belém, durante a primeira metade do século XIX. Depois da Abolição o lugarejo, situado às margens do rio homônimo, cresceu um pouco mais, chegando, em 1919, a conquistar a categoria de povoação por lei estadual n.1.793, de 4 de novembro daquele ano. Na época em que Pádua Carvalho falou com Zeferino, Caraparu era apenas um pequeno lugarejo, onde viviam os descendentes de escravos foragidos, especialmente da capital. Cf. Theodoro Braga, Noções de Chorographia do Estado do Pará. Belém, Empreza Graphica Amazônia, 1919, pp. 364-365. Hoje o local é uma vila, pertencente ao município de Santa Izabel.

<sup>40</sup> Burundanga é um termo corriqueiro nas matérias veiculadas no Diário de Notícias durante as décadas de 1880 e 1890. Segundo Oswaldo Orico, a expressão designa "feitiçarias, porcarias, 'coisa feita' que se põe no prato, no copo ou na xícara de alguém". Cf. Mitos ameríndios e crendices amazônicas, 1975, p.144.

<sup>41</sup> Cf. "Pajé". Diário de Notícias. Belém, 19 de outubro de 1887, p.2.

<sup>42</sup> Idem, ibidem.

<sup>43</sup> Diário de Notícias. Jornal de propriedade e fundação de Costa & Campbell, passou, posteriormente, pelo comando de outros proprietários. Entre os redatores mais importantes estavam Fellipe José de Lima, Frederico Augusto da Gama e Costa e Juvenal Tavares. Cf. Biblioteca Pública do Pará, Jornais Paraoaras: catálogo. Belém, 1985, p.83. Vide, também, Remigio Bellido, Catálogo dos Jornaes Paraenses: 1822-1908. Belém, Imp. Oficial, 1908.

<sup>44</sup> Cf. "Luiz Demétrio Juvenal Tavares: cronologia". Org. por Vicente Salles. In: Juvenal Tavares, Serões da Mãe Preta: contos populares para crianças. 2. ed. Belém, Secult; FCPTN, 1990 [1897], p.14.

<sup>45</sup> A Tribuna. Jornal de propriedade do Capitão Marcelino Nery, editado em Belém entre 1870-1876. O periódico ficou famoso por exercer uma postura nacionalista extremada. O redator-chefe foi o poeta Joaquim Francisco de Mendonça Júnior, um apaixonado pela cultura francesa, que o levou a adotar o pseudônimo de Múcio Javrot. É interessante, no entanto, frisar que sua ligação com os "ares franceses" não eram exatamente aqueles que valorizavam o triunfo do capitalismo através da idéia de "belle-époque". Muito ao contrário, a gazetilha propagandeava as novas tendências políticas e libertárias que corriam o mundo, a partir do contato com a capital francesa. O jornal também divulgou a I Internacional Socialista, na qual participaram Karl Marx e Proudhon, especialmente, por causa da presença na redação de Bento de Figueiredo Terreiro Aranha II, um socialista partidário das idéias proudhonianas e fundador, em Belém, do Club Popular, núcleo local da I Internacional, sob o disfarce de sociedade mutualista. Ver, também, a respeito, Vicente Salles, Memorial da Cabanagem: esboço do pensamento político-revolucionário no Grão-Pará. Belém, Cejup, 1992, especialmente, os itens 1 e 2 da 2 parte, respectivamente "A repercussão da I Internacional" e "O Club Popular: um núcleo da I Internacional", pp.162-181, vide, também, do mesmo autor, Bento Aranha: história de um jornalista revolucionário. Brasília, Micro-edição do autor, 1994.

<sup>46</sup> Sobre a repercussão da I Internacional Socialista no Pará é indispensável a consulta de Vicente Salles, *Op. cit.*, 1992, pp.162-181. Este autor diz que "o Club Popular de Belém (...), foi fundado em 1873, o que permite admitir o reexame de certos pontos da História das Idéias Socialistas no Brasil, ao menos para demonstrar que a organização do proletariado se manifestou no Pará, como possivelmente em outras províncias, como produto da expansão da Internacional criada por Karl Marx", pp.175-176.

<sup>47</sup> Cf. D. A. Gomes Percheiro, *Questões do Pará*. Lisboa, Lallemand Frères, 1875, p.146. Para uma contextualização mais ampla do movimento, vide Vicente Salles, *O Memorial da Cabanagem...*, 1992, p.166.

<sup>48</sup> Até hoje não possível localizar um único exemplar desse jornal. *O Papagaio*, periódico semanal, teve o seu primeiro número lançado em 10 de agosto de 1882. Cf. Biblioteca Pública do Pará, *Op. cit.*, p.89.

<sup>49</sup> Entre 1883-1884, Juvenal Tavares assume a Promotoria Pública da Comarca de Igarapé-Miri, no interior da Província. No ano seguinte, volta a se estabelecer em Belém, integrando a redação de *A Província do Pará*, onde permaneceu pouco menos de um ano.

<sup>50</sup> O empresário Getúlio Alves Orlando de Paiva, pernambucano enrique com os negócios da borracha, comprou, em 1886, o *Diário de Notícias*. A redação da gazeta fica a cargo de Juvenal Tavares e Antônio de Pádua Carvalho.

<sup>51</sup> Cf. Vicente Salles, "Apresentação". In; Juvenal Tavares, *Op. cit.*, p.8, também do mesmo, "Antônio Pádua Carvalho". *A Província do Pará*. 2 cad. Belém, 27 de fevereiro de 1994, p.5, grifo meu.

<sup>52</sup> Muito interessante é o sentido político que esse tipo de literatura tomava, à época, para esses autores engajados nos movimentos operários e populares. Juvenal diz que pretendeu com seu livro "copiar com verdade os 'contos da mãe preta'". No parecer emitido pelo Conselho Superior da Instrução Pública do Estado do Pará, a Prof<sup>a</sup>. Ernestina Pinheiro Tanellas, dizia que "ele [o livro] vem de conservar na literatura do Estado essas ficções, esses belos contos engendrados pela fecunda imaginação do povo, nos quais os heróis são os animais de nossas matas". Parecer em 10 de janeiro de 1896. Transladado fielmente pelo Secretário Geral da Instrução Pública do Pará, Augusto Ramos Pinheiro, em 21 de janeiro de 1896. Apud. J. Tavares, *Op. cit.*, p.19.

<sup>53</sup> Cf. Vicente Salles, "Apresentação". In: J. Tavares, *Op. cit.*, p.8.

<sup>54</sup> Uma análise bem interessante desse aspecto, pode ser vista em Mariza Peirano, "As ciências sociais e os estudos de folclore". In: Seminário de Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate. Rio de Janeiro, 1992, pp.85-88. Vide, também, de Luís Rodolfo Vilhena, Os estudos de folclore: os impasses na constituição de uma "ciência brasileira". Ciências Sociais Hoje, 1992, pp.55-73.

<sup>55</sup> É interessante notar que a chamada cultura popular foi vista pelo folclorismo europeu como algo que possuía uma beleza cristalizada pela morte. Vide, a esse respeito o interessante artigo de Jacques Revel, Michel de Certeau e Dominique Julia, "La beauté du mort: le concept de 'culture populaire'". Politique d'aujourd'hui. v.12. Paris, 1970.

<sup>56</sup> Seguindo algumas indicações de Edward Thompson é possível perceber que, muitas vezes, os folcloristas procuraram investigar, sobretudo, os "modelos", as "formas" e as "origens" das manifestações da assim chamada cultura popular, no interior de várias sociedades. No entanto, preocuparam-se pouco, ou quase nada, com as significações históricas dessas expressões culturais. Não obstante, o próprio Thompson, aponta que o melhor procedimento para o historiador social não é o de repudiar qualquer validade ou importância nesses escritos. Entrementes, muito mais profícuo é a tentativa de reinserir as formas descritas em seus contextos históricos, para recuperar suas significações próprias. Daí que reinserindo também as obras dos folcloristas nos contextos onde as mesmas foram gestadas, pode-se, ainda, resgatar os sentidos da contenda intelectual e política que cercaram o tema da cultura popular, da crença e das tradições. Cf. Edward P. Thompson, "Rough Music: le charivari anglais". Annales E.S.C. v.27, n.2, 1972, pp.285-312; Idem, "Rough music et charivari: quelques réflexions complémentaires". Civilizations et Sociétés. n.67. Paris, 1981, pp.273-283. Vide, também, do mesmo autor, "Folklore, Anthropology and Social History". The Indian Historical Review. v.3, n.2, 1977. Para a discussão desse tipo de perspectiva a nível dos estudos brasileiros, vide Maria Clementina Pereira Cunha, A Tradução da Tradição: cultura popular, tradições e folclorismo no Brasil do século XIX. Campinas, IFCH/Unicamp, 1993, mimeo.

<sup>57</sup> Indagando sobre Antônio de Pádua Carvalho, não obtive resposta de muita de gente. Apenas Vicente Salles tinha informações sobre esse autor. Quero agradecer pela gentileza com que fui recebido e atendido por este professor. Quanto às obras antigas, encontrei uma referência muito especial em José Eustachio de Azevedo. Antologia Amazônica (poetas paraenses). 2. ed. Belém, Livraria Carioca, 1918 [1904], pp.141-144.

<sup>58</sup> A respeito de Santa-Anna Nery, Câmara Cascudo diz que: "Leão XIII fê-lo barão. A França deu-lhe o officialato da Academia e da Instrução Pública. Era da Real Academia de Sciencias de Lisboa e da Royal Geographic Academy of London, diploma ambicionado como um grande prêmio. Fundou e foi vice-presidente duma extraordinária Associação Literária Internacional que Victor Hugo, barbado e ornamental, dignava-se presidir. Uma noite, o poeta deixou a cadeira de honra para vir beijar as bochechas de Santa-Anna Nery conferencista. Essa associação mandou-o a Londres como seu representante no Congresso Internacional de 1879. O discurso do brasileiro foi o único de estrangeiro publicado, na íntegra, pelo sisudo *The Times*. O Imperador D. Pedro II mandou-lhe várias cometas honoríficas". Cf. Luís da Câmara Cascudo, Barão de Santa-Anna Nery. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas*. anno 5, v.5, n.1-2. Manaus, 1935-6, p.210-211, grifos meus.

<sup>59</sup> Cf. Luis da C. Cascudo, *Op. cit.*, p.210.

<sup>60</sup> Câmara Cascudo, neste sentido, acrescenta: "Na Sorbonne, em jornais franceses e espanhóis, portugueses e ingleses, correspondente da *Republique Francaise*, a forja de Gambetta, não parou de divulgar temas brasileiros, lendas, bichos, algarismos, pessoas, políticos, curupiras e yaras, botos sedutores e juruparis fabulosos". *Op. cit.*, p.210.

<sup>61</sup> Em 1885, Santa-Anna Nery realizou uma longa viagem ao Brasil, com estadas principais no Pará e Amazonas. Por cá deixou a idéia da fundação da Sociedade Paraense de Imigração, que se organiza efetivamente, em 17 de novembro daquele ano, sob os auspícios do Presidente da Província Tristão de Alencar Araripe. Um outro dado interessante de se contar aqui é que Santa-Anna Nery era irmão de Marcelino Nery, aquele mesmo que foi preso quando do ataque à tipografia do jornal *A Tribuna*, episódio que já comentamos anteriormente. Mas não se assuste o leitor, pois aquele mundo, como o nosso, era de fato pequeno.

<sup>62</sup> Frederico Mistral, folclorista e literato francês, dedicou-se ao estudo das tradições populares da região da Provença, de onde herdou o codinome de "Homero Provençal"; Fredrico Passy foi um importante pesquisador do Instituto Rudy, dedicando-se, especialmente, à análise de textos literários.

<sup>63</sup> Cf. F.J. de Santa-Anna Nery, *O Folclore Brasileiro*. Recife, 1992 [1889]. O autor diz: "O folclore brasileiro começou a ser conhecido e esclarecido somente há alguns anos atrás. Espíritos sagazes e curiosos deram-se ao trabalho de reunir os materiais antes que a civilização invasora no-los dispersassem definitivamente. José de Alencar, Celso de Magalhães, J. Antônio de Freitas, Charles

Frederich Hartt, Silva Coutinho, Joaquim Norberto de Souza e Silva, Ladislau Netto, Couto de Magalhães, Araripe Júnior, Batista Caetano, A. J. de Macedo Soares, Henrique de Beaurepaire-Rohan, J. J. Paranhos da Silva, Mello Moraes Filho, Carlos Jansen, Carlos de Koseritz, Pacheco da Silva Júnior, Bernardino de Souza, José Veríssimo, Antônio de Pádua Carvalho, e muitos outros, cujos nomes são citados nesta obra, se dispuseram ao trabalho. Silvio Romero, aproveitando as pesquisas de todos os seus antecessores com extrema sagacidade, submeteu-as a uma crítica esclarecedora e, a ela ajuntando pacientemente seus próprios trabalhos, produziu uma coletânea tão rica quanto interessante", p.34, grifo meu.

<sup>64</sup> Santa-Anna Nery, na verdade, refere-se à publicação de "A Poesia Popular no Brasil", nos sete primeiros volumes da *Revista Brasileira* (2ª fase). Rio de Janeiro, 1879-1880, obra que segundo, aquele autor, reapareceu em Portugal, sob a forma de livro, acrescida da introdução de Theophilo Braga. É possível que eu não esteja dizendo nenhuma novidade, mas o termo "folclore", em se tratando da obra de Romero, só aparece bem mais tarde, em 1897, na "segunda edição melhorada". Vide, a respeito, Luís da Câmara Cascudo. Prefácio. In: Silvio Romero, *Cantos Populares no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1985 [1883], pp.17-27. Sobre a cristalização em torno da figura de Silvio Romero foram fundamentais as "genealogias" traçadas por Mário de Andrade e Edison Carneiro. Vide a esse respeito, Mário de Andrade, "Folclore". In: Rubens B. de Moraes & William Bertien, *Manual Bibliográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Souza, 1949; Edison Carneiro, *Evolução dos estudos de folclore no Brasil*. *Rev. Bras. de Folclore*. v.2, n.3 e v.2, n.4, 1962, pp.39-42; Idem, *Estudos de Folclore no Brasil*. *Rev. Bras. de Folclore*. v.2, n.4, 1962; também, Maria Laura Cavalcanti et al. *Os estudos de Folclore no Brasil*. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro, IBAC, 1992, pp.101-112; e Luís Rodolfo Vilhena, *Op. cit.*, p.62.

<sup>65</sup> Alencar publicou *O Nosso Cancioneiro*, pela primeira em 1874, em *O Globo* do Rio de Janeiro, no qual o autor apresenta muitos versos e cantorias de vaqueiros e os famosos temas laudatórios do Rabicho da Geralda. Cf. José de Alencar, *O nosso cancioneiro*. Campinas, Pontes, 1994 [1874]; vide também José da Câmara Cascudo, *O folclore na obra de José de Alencar*. In: José de Alencar, *Til*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1951.

<sup>66</sup> Silvio Romero, *Estudos sobre a Poesia Popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1971 [1888], pp.37 e 129.

<sup>67</sup> Cf. Silvio Romero, Cantos Populares no Brasil, 1985 [1883], p.31.

<sup>68</sup> Santa-Anna Nery diz: "Parte dos dados que ele [Silvio Romero] coligiu apareceu primeiramente na Revista Brasileira (...). Posteriormente, os trabalhos do eminente Professor do Colégio Pedro II foram reunidos em dois volumes em Lisboa. Teophilo Braga, folclorista português, escreveu o prefácio e acresceu ao texto uma série de notas. Mas o autor queixou-se amargamente do plano adotado, vendo nele falsificação de seu trabalho original". Cf., Op. cit., p.34.

<sup>69</sup> Expressão extraída das Geórgicas, IV, de Virgílio, trecho em que este autor compara o trabalho das abelhas ao dos cíclopes. Cf. Santa-Anna Nery, Op. cit., p.34.

<sup>70</sup> Idem, ibidem.

<sup>71</sup> Por outro ângulo todas podiam, pois a natureza do "nacional" estaria exemplarmente guardada em qualquer uma das manifestações populares existentes no Brasil. Para uma leitura mais ampla desta questão, vide Marilena Chauí, O nacional e o popular na cultura brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1983.

<sup>72</sup> Cf., por exemplo, de Silvio Romero, Ethnographia Brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto. Rio de Janeiro, 1888. A respeito dos seus famosos Cantos Populares no Brasil, afora a transcrição de duas quadras (uma do Pará e outra do Amazonas) anotadas por Couto de Magalhães, nada mais é falado. Cf. Op. cit., 1985 [1883], p.227.

<sup>73</sup> Cf. Roland Bonapart (Príncipe). Prefácio à 1. edição. In: F. J. de Santa-Anna Nery, Op. cit., p.27-29.

<sup>74</sup> Idem, p.27. Silvio Romero publicou, no anterior, nos Estudos de sobre a Poesia Popular no Brasil alguns parágrafos muito semelhantes. No texto considerava o povo brasileiro "em vias de formação", acrescentando mais adiante que "o europeu aliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro". O amálgama racial de que falava o príncipe francês, parecia, no entanto, de modo claramente hierarquizado na obra romeriana. Dizia ele: "temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões". Cf. Silvio Romero, Op. cit., 1971 [1888], p.34. É importante que se diga que esse trecho de Romero serviu de prefácio o livro Os Africanos no Brasil. 6. ed. São Paulo, Nacional; Brasília, UnB, 1982 [1933], p.9. Sob este aspecto, alguns autores consideram Silvio Romero como um dos primeiros representantes do que Roberto Da Matta chamou de "fabula

das três raças", que corresponde a um discurso formulado por intelectuais brasileiros e assimilada pelo chamado senso comum, segundo o qual a cultura brasileira raças da contribuições das três "raças formadoras". Cf. Luís Rodolfo Vilhena, Op. cit., p.64 e Roberto Da Matta, Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira. In: Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro, Rocco, 1987 [1981], pp.58-85.

<sup>75</sup> Apud. Roland Bonapart, Op. cit., p.28.

<sup>76</sup> Cf. Santa-Anna Nery, Op. cit., p.69.

<sup>77</sup> Apud. Santa-Anna Nery, Op. cit., p.69.

<sup>78</sup> Como se verá mais adiante, os folcloristas do século XIX mantinham uma estreita vinculação aos preceitos teóricos evolucionistas. Fasso aqui uma nota sobre o evolucionismo cultural endereçada especialmente aos historiadores. No campo antropológico, essas teorias receberam grande impulso com a publicação de *The Origin of Species*, de Charles Darwin porém é preciso compreender que os conceitos de evolução cultural que dominaram o pensamento antropológico oitocentista não foram uma consequência direta das idéias darwinianas. Alguns dos filósofos iluministas, em especial Turgot e Condorcet, estão entre as principais referências de muitas noções que constituíram a teoria da evolução cultural. Esses pensadores afirmavam que a história da humanidade poderia ser descrita como progresso (melhoria/avanço) desde as origens primitivas (simplicidade) até o apogeu da civilização (complexidade). Deste modo, apresentaram os argumentos básicos dos supostos estágios através dos quais a cultura humana teria progredido, partindo da criação do éden, queda do paraíso, dilúvio, seguidos da organização humana em pequenos caçadores grupos de caçadores e coletores, da organização do pastoreio, das invenções da agricultura e da idéia da propriedade privada, o crescimento das aldeias, a divisão do trabalho e a partir disto as bases da civilização moderna. Foi, no entanto, na segunda metade do século XIX que os antropólogos Lewis Henry Morgan (1818-1881) considerado o fundador da antropologia americana e Edward B. Tylor (1832-1917) formularam através de suas pesquisas as teorias da evolução cultural. Para uma leitura mais completa dessa idéia do progresso humano por meio da evolução cultural, é ilustrativo o quadro feito por Morgan a partir de informações sobre os sistemas de parentesco de muitas partes do mundo, ampliado pelo autor sob a base da teoria iluminista acerca do progresso da humanidade. Vide, Lewis Morgan, La société archaïque. Paris, Anthropus, 1971 [1. ed. Ancient Society. New York, 1887]; Edward Tylor,

Primitive Culture. New York, Harper Torchbooks, 1958 [1871].

<sup>79</sup> Cf. Santa-Anna Nery, Op. cit., p.71.

<sup>80</sup> Cf. F. J. de Santa-Anna Nery, O País das Amazonas. São Paulo, 1979 [1883], p.114.

<sup>81</sup> Salta aos olhos, neste ponto, a extrema proximidade do discurso verissimiano da leitura feita por Pádua Carvalho em relação as concepções religiosas dos habitantes da "misteriosa ilha do Mayandeua". Ver, o primeiro item deste capítulo.

<sup>82</sup> Cf. Santa-Anna Nery, O Folclore Brasileiro, 1992 [1889], p.72.

<sup>83</sup> A feitiçaria é exterior apenas no discurso, pois quem acusa também compartilha da crença. Deste modo a feitiçaria é sempre utilizada como critério de acusação. Apesar da cautela que, via de regra, os historiadores mantem em relação a conceitos e categorias analíticas extraídas de alguns trabalhos antropológicos que possuem um suposto valor transcultural, não posso deixar de referir a leitura fundamental de Edward Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, London, Oxford University Press, 1976 [1937], especialmente os capítulos 2 e 3, respectivamente "a noção da bruxaria como explicação de infortúnios" e "as vítimas de infortúnios buscam os bruxos entre os inimigos". Excelente também é a resenha do livro feita por Peter Fry e publicada na Religião e Sociedade. n.4, 1979.

<sup>84</sup> Cf. "Mystério! Mystério". Diário de Notícias. Belém, 25 de agosto de 1891, p.2.

<sup>85</sup> A pesquisa morfológica teve um lugar de destaque no trabalho dos folcloristas do século passado. Atualmente, vem sendo retomada, de sob uma nova ótica, talvez mais elaborada e sutil, especialmente por historiadores ligados à chamada história social da cultura. Apesar das muitas possibilidades reveladas por este tipo de exercício metodológico, exemplificado de modo brilhante por alguns historiadores, penso que este não é o lugar para seguir o caminho da leitura morfológica dos problemas históricos aqui colocados. Ver, neste campo de estudo, Carlo Ginzburg, Freud, o homem dos lobos e os lobisomens. In: Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras, 1989 [1984], pp.207-217; Idem, História Noturna: decifrando o sabá. São Paulo, Companhia das Letras, 1991 [1989]. Sobre o Brasil, ver Laura de Mello e Souza, Em torno de um mito: a elipse do sabá. In: Inferno

---

Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVII e XVIII. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp.160-179.

<sup>86</sup> Cf. Carlo Ginzburg, História Noturna, 1991 [1989], p.21.

<sup>87</sup> Idem, p.22.

<sup>88</sup> Jornal Sylvio Romero. Publicação semanal. crítica e noticiosa, apresentando todo o final de mês um número ilustrado. Apareceu como órgão do Grêmio Literário Sylvio Romero e, tinha como um dos mais atuantes diretores o jornalista Olympio Lima. Era impresso na Typographia C. Wiedantd e seu escritório e redação ficavam à Rua da Trindade, n.317. Foi editado entre os anos de 1889-1890. No acervo da Sessão de Micro-Filmagem da Biblioteca Pública do Pará "Arthur Vianna", existem apenas dois exemplares, referentes ao ano de 1890.

<sup>89</sup> Vide o célebre poema Quadrilha. Cf. Carlos Drummond de Andrade: seleção detextos, notas, estudo biográfico, histórico e crítico por Rita de Cássia...., São Paulo, Nova Cultural, 1988 (Col. Literatura Comentada), p.46

<sup>90</sup> Cf. "Dr. Sylvio Romero". Sylvio Romero. Belém, 28 de julho de 1890, p.3.

<sup>91</sup> Cf. Eustachio de Azevedo. Literatura Paraense. 3. ed. Belém, Secult, FCPTN, 1990 [1922]. O autor diz que "O movimento abolicionista de 1880-1889 e a propaganda da República, no Brasil, muito concorreram para o cultivo das letras no Pará; publicaram-se poematos, contos, romances, poesias, cujo o assunto patriótico era o combate contra o escravismo e em prol da República. A mocidade das escolas, as associações maçônicas, poetas e jornalistas, batiam-se com a palavra e com a pena, pelos jornais e nos comícios populares, promovendo kermesses e meetings", p.86. Este contexto, o autor ilustra com a atuação dos jornais A Arena e Sylvio Romero.

<sup>92</sup> É interessante notar que, no Pará, as influências da crítica literária de Sylvio Romero e José Veríssimo estiveram muito mais relacionadas aos literatos tidos como conservadores, em oposição ao grupo dos "tribunos", ou daqueles sob a influência destes.

<sup>93</sup> O folheto Ethnologia Selvagem. Rio de Janeiro, 1874, foi publicado posteriormente, sob o título "Couto de Magalhães e os Selvagens Brasileiros". In: Ethnographia Brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto. Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Alves & Cia., 1888, pp.5-44.

<sup>94</sup> Cf. Silvio Romero, "Couto de Magalhães e a influência dos selvagens no folk-lore brasileiro". In: Ethnographia Brasileira...., 1888, p.45.

<sup>95</sup> O opúsculo de Couto de Magalhães, *Região e raças selvagens do Brasil*. Rio de Janeiro, 1874, foi republicado, acrescido de dois outros artigos, como o livro O Selvagem. Rio de Janeiro, Typ. da Reforma, 1876.

<sup>96</sup> Cf. Silvio Romero, "Couto de Magalhães e os selvagens brasileiros". In: Ethnographia Brasileira...., 1888, p.41.

<sup>97</sup> Idem, p.42.

<sup>98</sup> Idem, ibidem.

<sup>99</sup> Cf. Romero, Op. cit., p.42. Em "A filosofia do Brasil" (1878), Silvio Romero fala sobejamente da obra de Domingos José Gonçalves de Magalhães, especialmente do livro citado, o qual foi publicado em Paris, em 1858. Romero diz que "o poeta entrelaça aos vãos, um pouco amortecidos, de sua imaginação tiradas de sua metafísica; o filósofo exhibe-nos provas de uma poesia rançosa nas páginas de seu livro. Na história dos dois domínios intelectuais em que se exercitou não há de fazer uma figura muito eminente, como à mania patriótica tem querido parecer. Gonçalves de Magalhães é um romântico e um espiritualista católico. Dotado de pouco vigor de imaginação, não tem brilhos de estilo; pouco profundo, não devassou seriamente nenhum dos segredos da Ciência". In: Silvio Romero, Obra Filosófica. Rio de Janeiro, José Olympio, 1969, p.22.

<sup>100</sup> Cf. Silvio Romero, *Couto de Magalhães e os selvagens brasileiros*. In: Ethnographia Brasileira...., 1888, p.42.

<sup>101</sup> Idem, ibidem.

<sup>102</sup> Idem, ibidem, grifos meus.

<sup>103</sup> Idem, ibidem. Silvio Romero cita os Cours de Philosophie Positive, v.5., de August Comte. No Compendio de Historia da Literatura Brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro, 1909 [1906], escrito em parceria com João Ribeiro, diz: "Em religião [os índios] estavam na transição do puro naturalismo animista para as primeiras concepções politeístas: achavam-se no começo da astrolatria, iniciando um culto vago ao sol e à lua. Daí provinha a espécie de dualismo, existente entre muitas tribos, de um princípio luminoso e bom e de um princípio mau e tenebroso", pp.15-16.

<sup>104</sup> Cf. Silvio Romero, "Couto de Magalhães e os selvagens brasileiros". In: Ethnographia Brasileira...., 1888, p.44.

<sup>105</sup> O *Selvagem* trazia mais duas partes somadas ao antigo opúsculo de 1874.

<sup>106</sup> Publicado em *Ethnographia Brazileira...*, 1888, pp.45-63.

<sup>107</sup> Cf. Silvio Romero, "Couto de Magalhães e a influência dos selvagens no folk-lore brasileiro". In: *Ethnographia Brazileira...*, 1888, p.46.

<sup>108</sup> Idem, p.63.

<sup>109</sup> Ver, sobre o assunto, Antonio Candido, *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo, Edusp, 1988 [1954], especialmente o cap. 5, "o problema crítico em Silvio Romero", pp.95-112. Para uma visão mais geral, consultar, Carlos Süssekind de Mendonça, *Silvio Romero: sua formação intelectual (1851-1880)*. São Paulo, Nacional, 1938; Argeu Guimarães, *Presença de Silvio Romero*. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1955 (Col. Rex, 7). Para uma contextualização das polêmicas intelectuais, vide Roberto Ventura, *Estilo Tropical: histórias cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991 e, ainda, sobre a questão nacional obra romeriana, ver Renato Brolezzi, *A construção da realidade: Silvio Romero e a busca da identidade nacional*. Campinas, IFCH/Unicamp, 1991 (Sér. Monografia, v.1, n.2).

<sup>110</sup> Trata-se de *O Selvagem* de Couto de Magalhães, na edição de 1876.

<sup>111</sup> Esta lenda foi transcrita numa infinidade de estudos posteriores. A versão que utilizei neste trabalho foi extraída do próprio Couto de Magalhães, *O Selvagem*. 3. ed. São Paulo, Nacional, 1935 [1876], cotejada com as transcrições de José Coutinho de Oliveira, *Lendas Amazônicas*. Belém, 1916, pp.27-29 e Herbert Baldus, *Lendas dos índios do Brasil* (selecionadas e comentadas). São Paulo, Brasiliense, 1946, p.11-13.

<sup>112</sup> Ver a nota 20.

<sup>113</sup> Do tupi tuku'mã. Palmeira (*Astrocaryum tucuma*), bastante comum em toda a Amazônia. Os frutos possuem uma cobertura avermelhada, de consistência gordurosa da qual faz-se um tipo de vinho muito apreciado na região.

<sup>114</sup> Do tupi kuyu'bi. Designação comum das aves galiformes da família dos cracídeos, gênero Pipile. Comum em toda a região amazônica. Caracteriza essa espécie a pele da garganta nua e de coloração azul-escura e o fato de uma

parte das coberteiras das asas superiores ser branca de pontas pretas.

<sup>115</sup> Do tupi uru'ku. Fruto do urucuzeiro (*Bixa Orellana*). Produz uma substância tintorial largamente empregada pelos grupos indígenas em pinturas corporais.

<sup>116</sup> Do tupi inã'bu. Ave tinamiforme da família dos tinamídeos, também chamado inhambu. Comum em vários pontos da Amazônia. É considerado popularmente como um pássaro agourento. Pádua de Carvalho publicou, no Diário de Notícias, em 27 de fevereiro de 1887, um crônica intitulada O Inhambu, na qual diz tratar-se de "um pássaro mal assombrado que persegue os caçadores que o tentam balear", p.2.

<sup>117</sup> Cf. José Veríssimo, As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes, 1970 [1887], p.60. A obra referida é o DIÁRIO DA VIAGEM que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor. E intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775. Lisboa, Typografia da Academia, 1825. Aqui transcrevo o trecho referido por Veríssimo de modo mais completo, extraído do original: "...A segunda he a Ugina. Diz-se que os indios desta nação tem rabo do comprimento de três, e quatro palmos, ou mais. Attribui-se a origem desta nação caudada ao ajuntamento das mulheres com os monos Coatás; e por isso também se chamão Coatá tapuya. Parecerá esta relação huma fabula, ou para melhor dizer huma quimera; mas sendo certo que nada tem de impossivel a assinada origem; esta o testemunho de uma grande numero de índios descidos do Juruá, que conhecerão a dita nação, e esta sobretudo o incontrastavel documento de huma certidão jurada, que eu vi em poder do reverendo vizitador, e vigario geral desta capitania Joze Monteiro de Noronha, passada pelo Padre Fr. Joze de Santa Thereza Ribeiro religioso carmelita, datada em Castro de Avelans, aonde era vigario, em 15 de outubro de 1768, o qual religioso existe hoje no convento do Pará, e com elle fallei este anno junto à villa de Serpa, na occazião em que se recolhia para aquella cidade. Na sobredita certidão affirma o mesmo religioso: Que sendo missionario na aldeia de Parauarí, que depois se mudou para o lugar de Nogueira, chegara ali hum homem com indios resgatados, entre os quaes vinha hum, que seria de trinta annos de idade, que dizendo-lhe o dito homem, que aquele indio tinha rabo, e não podendo acredita-lo, o fez despir com o pretexto de tirar tartarugas de um poço em que se costumão conservar, e então certifica o dito Padre = Que vira sem poder padecer engano algum, que o sobredito indio tinha um rabo da grossura de hum dedo polegar, e de comprimento de meio palmo, cuberto de couro liso sem cabellos = ", pp.54-55. Agradeço a Décio Guzmán a

localização de uma cópia desse importantíssimo relatório na Biblioteca da Universidade do Amazonas.

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>119</sup> Apud. José Veríssimo, *Op. cit.*, p.60 e nota de rodapé.

<sup>120</sup> Ver sobre este campo de estudos e possibilidades, com diferenças entre si, Sérgio Buarque de Holanda, Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1992 [1959]; Laura de Mello e Souza, O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1986; Idem, The devil in Brazilian history. Portuguese Studies. v.6, 1990; Idem, Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI - XVIII. São Paulo, Companhia das Letras, 1993; Luiz Roberto de Barros Mott, Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). Religião e Sociedade. v.12, n.2, 1985, entre outros. Para consultar uma boa obra de referência, organizada em verbetes, sobre a bruxaria moderna, ver Rossell Hope Robbins, The encyclopedia of witchcraft and demonology. 3. ed. London, Peter Nevill Limited, 1963.

<sup>121</sup> Desculpem-me os doutos, mas esta nota é para os historiadores, por ventura, desenformados. Edward B. Tylor (1832-1917) é considerado um dos "pais" da escola evolucionista. É considerado por muitos como o definidor da primeira versão do conceito de cultura, pelo menos do modo como é atualmente conhecido. A questão é que, até os fins do século XVIII, o termo germânico Kultur era empregado para simbolizar todos o campo espiritual de uma comunidade, enquanto o vocábulo francês Civilization referia-se, especialmente, às conquistas materiais de qualquer sociedade. Estes termos foram então, como que sintetizados por Tylor na expressão Culture, que "tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Cf. Primitive Culture, 1958 [1871], p.1.

<sup>122</sup> A citação é de uma tradução francesa - La Civilization Primitive, vol.1, p.437. Apud. J. Veríssimo, *Op. cit.*, p.61 e nota.

<sup>123</sup> Cf. J. Veríssimo, *Op. cit.*, p.61.

<sup>124</sup> Idem, p.54.

<sup>125</sup> É praticamente impossível colocar, em uma nota digna, o alcance e a amplitude da crença no boto em termos de

Amazônia. Mais difícil ainda é referir a enorme bibliografia que existe sobre o assunto. No entanto, vale dizer que foi no século XIX, ao que parece, que surgem as primeiras menções na literatura em relação à figura do boto sedutor. Ver a respeito, Henry Walter Bates, The Naturalist on the River Amazon, New York, E. P. Dutton, 1921 [1.ed., London, 1862] com notícias sobre a região de Ega na Província do Amazonas; Couto de Magalhães, O Selvagem. Rio de Janeiro, 1876 com referências aos grupos tupis e a população tapuia do Pará e Amazonas; Louis Agassiz & Elizabeth Cary Agassiz, Journey in Brazil, Boston, Ticknor and Fields, 1868 [1865], conseguiu, inclusive, obter um exemplar do animal na visita à Amazônia; Ermano Stradelli, Vocabulário da Língua Geral Portuguez-Nheengatu... Revista do IHGB. v.104, n.158. Rio de Janeiro, 1929 fala sobre o uso de partes secas do animal como amuleto; consultar os trabalhos de João Barbosa Rodrigues, Antônio Brandão de Amorin, José Veríssimo, entre outros.

<sup>126</sup> Diz José Veríssimo: "Acreditam [o povo paraense e amazonense (expressões do autor)] que o tajapurá (aroídea) levado à proa da conôa do pescador lhe dará ventura. Como disse, ao começar este artigo, o índio, o selvagem, lembra-se da divindade unicamente por um sentimento interesseiro, sem que depois quando já se julgava servido, lhe guardasse qualquer sentimento de culto, respeito ou gratidão; o mesmo se dá hoje com o tapuio e o mameluco, e aqueles mestiços em quem eles vieram a influir. O tajapurá, que ao partir para a pesca levam plantado num cestinho, amarrado à proa, acreditando seguramente que dele depende a boa sorte da pescaria, desde que voltam a casa, com a canoa vazia ou cheia de peixe, não importa é posto de parte, atirado sem nenhum, não direi respeito, mas cuidado". Op. cit., p. 61.

<sup>127</sup> É um artefato esculpido em jade ou nefrita, baste comum na região do Baixo-Amazonas Paraense, ao qual se atribuem as qualidades de um amuleto. A bibliografia sobre o assunto é vastíssima. João Barbosa Rodrigues dedicou vários trabalhos para saber a "origem" da pedra, o mais importante, O Muirakitã: Estudo da Origem Asiática da Civilização Amazônica dos Tempos Pré Históricos, Manaus, Imp. Oficial, 1889; idem, O Muirakitã e os ídolos simbólicos. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1899. Vide, também, Ermano Stradelli, "Mira-ki-ità". In: Op. cit., 1929, p.569; F. J. de Santa-Anna Nery, "O Muiraquitã" In: Op. cit., 1992 [1889], pp.155-156; José Coutinho de Oliveira, A Muiraquitã. In: Lendas Amazônicas. Belém, s. ed., 1916, pp.23-26; Alfredo Ladislau, "O Muiraquitã" In: Terra Immatura. Rio de Janeiro, 1933, p.183; Osvaldo Orico, Muiraquitã. In: Mitos ameríndios e credências amazônicas. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975 [1937], p.224; Nunes Pereira, Moronguetá: um decameron indígena. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, v.2, pp.687-689;

Gastão Cruls, "Muiraquitãs". In: Op. cit., 1976 [1959], pp.259-262. Vide, também, um lista extensa de trabalhos de Ladislau Netto, Charles Frederick Hartt, Orville Derby, Hermann von Ihering, Theodoro Sampaio, Eugene Hussak, Simoens Silva, além das críticas feitas aos trabalhos Brabosa Rodrigues por Silvio Romero e José Veríssimo, sobejamente citadas neste trabalho.

<sup>128</sup> Cf. José Veríssimo, Op. cit., p.62

<sup>129</sup> Idem, p.63.

<sup>130</sup> A nefrita é um mineral compacto, microgranular, esverdeado, popularmente preconizado contra as dores nos rins. Vide os trabalhos citados na nota 123.

<sup>131</sup> Cf. Silvio Romero, Barbosa Rodrigues e a questão da pedra nephrite. In: Ethnographia Brasileira..., 1888, p.76.

<sup>132</sup> Cf. José Veríssimo, Op. cit., p.54.

<sup>133</sup> Idem, ibidem.

<sup>134</sup> Idem, ibidem. José Veríssimo faz uma longa descrição da festa do Sairé, assistida por ele na cidade de Monte Alegre, no Pará, em 1876. Nessa longa consideração, a autor pretende mostrar, com exemplos, como o processo catequético na Amazônia foi inválido, pois que o povo comum continuou celebrando antigos ritos indígenas. Cf. Op. cit., pp.64-69.

<sup>135</sup> José Veríssimo, na viagem de 1876, pôde presenciar na localidade de Juçarateua uma festa em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré. Pela noite, depois da ladainha assistio a cerimônia do Sairé, a qual, segundo ele "toma o nome do instrumento..., um grande semicírculo ou antes uma semi-elipse fechada na parte inferior. Dentro desta meia elipse há nove semi-círculos ou arcos, em maior ou menor número, segundo o tamanho ou disposição do objeto (...). Toda a madeira que forma estas diferentes figuras é bem envolta em algodão, seguro por fitas encarnadas, ou de outras cores, que por elas se enroscam. Enfeitam-no com pequenos ramalhetes de flores, e em certos lugares colocam espelinhos redondos de caixa de chumbo. Três velhas, uma das quais era cega, carregavam este semi-círculo enfeitado, ou sairé, nome que lhes dão. (...). O sairé é uma festa religiosa e profana; entram nela a reza e a dança...". Op. cit., 1970 [1887], pp.65-66. Ver ainda Nunes Pereira, O Sairé e o Marabaixo. Rio de Janeiro, Empresa Gráfica Ouvidor, s.d. [1951].

<sup>136</sup> Cf. José Veríssimo, Op. cit., pp.54-55.

<sup>137</sup> Perceba o leitor que este é um tópico chave inclusive para a antropologia contemporânea, anunciado até mesmo nos mais simples manuais. A citação, por exemplo, foi retirada do pequeno manual de Pertti J. Peltto, Iniciação ao estudo da Antropologia. Rio de Janeiro, 1979 [1965], p.33.

<sup>138</sup> Esses artigos inclusive, frequentemente reproduzidos no jornal O Liberal do Pará de Belém. Vale dizer que, Ganganelli é o nome verdadeiro do Papa Clemente XIV, figura conhecida por ter dissolvido a Companhia de Jesus em 1773. Para uma discussão mais aprofundada da questão, ver David Gueiros Vieira, O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília, UnB, 1980 e Raymundo Heraldo Maués, A categoria "jesuíta" no embate entre liberais e católicos no Pará no século XIX. Trabalho apresentado na IV Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste. João Pessoa, UFPb, 1995, mimeo.

<sup>139</sup> Cf. José Veríssimo, O movimento intelectual brasileiro nos últimos dez anos (1883). In: Teoria, crítica e história literária (sel. e apres. de João Alexandre Barbosa). Rio de Janeiro, Livros Tec. e Científicos; São Paulo, Edusp, 1977, p.240.

<sup>140</sup> Idem, p.241.

<sup>141</sup> Uma espécie de "demônio" entre vários grupos tupi. Os missionários teriam o associado à figura do diabo europeu. Existe uma extensa literatura sobre o assunto. Vide, entre outros, Ermano Stradelli, Op. cit., pp.497-498; Idem, "Legenda Dell'Jurupary". Bolletino della Società Geografica Italiana. v.3, n.27. Roma, 1890; João Barbosa Rodrigues, "Os Yuruparis". In: Poranduba Amazonense. Manaus, 1887, pp.93-140; Antônio Brandão de Amorin, Lendas em Nheêngatú e Portuguez. Revista do IHGB, t.100, v.154, Rio de Janeiro, 1892, p.180, entre outros.

<sup>142</sup> Do tupi kuru'píra "corpo de menino", segundo Stradelli. O curupira é, geralmente apresentado por um indiozinho de cabeleira vermelha, pés voltados para trás e calcanhares para frente, além de ser desprovidos do ânus e da genitália. Possui várias representações que vão do ser perverso ao protetor das matas. Existe sobre o assunto uma larga bibliografia. Ver, entre outros, J. Barbosa Rodrigues, Op. cit., 1887, pp.3-86;

<sup>143</sup> José Veríssimo, Op. cit., 1887, p.56.

<sup>144</sup> Idem, pp.55-56.

<sup>145</sup> Idem, p.55.

<sup>146</sup> Idem, p.56.

<sup>147</sup> Referência à Cabanagem, movimento social com profunda inserção em toda a Amazônia. Teve seu ápice em 1835 quando os "rebeldes", comandados por Angelim tomam o poder na Província do Grão-Pará. No correr dos anos 40 do século passado, é ainda comum ocorrerem prisões de remanescentes do movimento, especialmente, na região do Rio Negro (depois Província do Amazonas). Vide, a respeito, o clássico de Domingos Antônio Raiol, Motins Políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970 [1865], 3 v., e sobre a amplitude do significado do movimento, ver Vicente Salles, Memorial da Cabanagem... Belém, 1992.

<sup>148</sup> José Veríssimo, Op. cit., p.56.

<sup>149</sup> Idem, ibidem.

<sup>150</sup> Vale lembrar que a "pesquisa de campo", como método consagrado pela antropologia, ainda estava por ser "inventado" pelo polonês Bronislaw Malinowsky em suas célebres viagens às ilhas Trobriand, entre 1916 e 1920. É importante notar que os intelectuais do século XIX, não possuíam a noção da cultura como uma totalidade funcionalmente articulada, tal qual conseberia Malinowsky. Desse modo, digressões feitas a exemplo da elaborada por José Veríssimo eram, assim, consideradas perfeitamente "científicas", dentro da argumentação evolucionista por onde o mesmo transitava; daí sua concepção de que a humanidade era a mesma, porém em diferentes estágios evolutivos. Para uma comparação mais aprofundada, vide Bronislaw Malinowsky, Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo, Abril, 1984 [1922]; um bom comentário da obra está em Eunice Durham, A Reconstituição da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowsky. São Paulo, Ática, 1978, especialmente os capítulos 1 e 2.

<sup>151</sup> Sobre o contexto de José Veríssimo e os críticos literários brasileiros, ver João Alexandre Barbosa, Introdução In: José Veríssimo, Op. cit., 1977, pp.9-37; Vivaldi Moreira, José Veríssimo e o Brasil. In: José Veríssimo, Estudos de Literatura Brasileira. 2. série. Belo Horizonte, Iatiaia; São Paulo, Edusp, 1977, pp.1-11; Ignacio José Veríssimo, José Veríssimo visto por dentro. Manaus, Governo do Estado do Amazonas, 1966; Vicente Salles, José Veríssimo e o folclore. Revista Brasileira de Folclore. v.11, n.29. Rio de Janeiro, 1971, pp., entre outros.

<sup>152</sup> Cf. Aurélio Buarque de Holanda, Op. cit., p.940.

<sup>153</sup> Cf. Argeu Guimarães, Romero e Veríssimo. In: Op.cit., 1955, p.162. É muito provável que Silvio Romero nunca afirmou isto. Penso que a imagem do crítico moribundo reconhecendo o valor de seus "inimigos" reflete muito mais uma tentativa da posteridade emacomodar os grandes cânones literários dentro de uma mesma história da literatura brasileira.

<sup>154</sup> Esse deslocamento para o "centro" cultural do país tem um sentido caro: a necessidade de que o escritor pudesse "viver das letras", além do que o Rio de Janeiro representava a vitrine intelectual do país. Vide a esse respeito, Leonardo Pereira, Literatura e História Social..., 1994, pp.29-64.

<sup>155</sup> Essas narrativas de viagens realizadas em 1876, foram publicadas entre março e maio de 1877, no "folhetim" do Liberal do Pará, em Belém. Foram republicadas pela Universidade Federal do Pará, em 1970, no volume Estudos Amazônicos, dedicado a José Veríssimo, organizado por Arthur César Ferreira Reis.

<sup>156</sup> Cf. José Veríssimo, Do Pará a Óbidos. In: Estudos Amazônicos, 1970 [1877], p.216.

<sup>157</sup> Idem, ibidem.

<sup>158</sup> Idem, pp.216-217.

<sup>159</sup> Idem, p.217.

<sup>160</sup> Idem, ibidem.

<sup>161</sup> De certo modo, o romantismo brasileiro está relacionado ao que acontece na Europa. O caso de José de Alencar é bem representativo, pois este autor, publicou alguns dos mais importantes romances indianistas brasileiros (O Guarani, Iracema...), nos quais projeta um visão edênica no sentido de encontrar as raízes de nossa cultura e identidade nacional. É nesse período que começam a aparecer as imagens e representações de índios como alegorias, monumentalizadas em praças e logradouros públicos, exaltando o nacionalismo pátrio. Vide sobre essa faceta de José de Alencar, Renato Ortiz, Românticos e Folcloristas, 1992, pp.76-96.

<sup>162</sup> Cf. Antonio Candido, Formação da Literatura Brasileira. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1975 [1959].

<sup>163</sup> É importante recuperar que o século XIX, inventou o conceito de cultura popular, como valorização das tradições de uma nação, sendo, a partir daí recriado, reelaborado, lapidado, por intelectuais de diferentes genealogias

teóricas. Durante o oitocentos, a noção de cultura popular esteve muito ligado à idéia de "povo", no sentido como que prático de definir uma série de atributos culturais compartilhados por indivíduos que habitassem um mesmo território. Neste sentido, é possível perceber a ligação entre a tradição inventada de "cultura popular", "povo" e o próprio sentido da "tradição" aos movimentos nacionalistas europeus do século XIX, especialmente os processos de unificação, como os da Itália e Alemanha. Vide, Eric Hobsbawn, Nações e Nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp.11-22; Eric Hobsbawn & Terence Ranger, A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984; Peter Burke, A cultura popular na Idade Moderna. São Paulo, Companhia das Letras, 1990; Renato Ortiz, Op. cit., 1992 e Maria Clementina Pereira Cunha, Op. cit., 1993, pp.9-16.

<sup>164</sup> Cf. Peter Burke, Op. cit., pp.31-49.

<sup>165</sup> Ver, a respeito, Lília Schwarcz, O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, especialmente, os capítulos 1 e 5, respectivamente "Entre 'homens de ciencia'", pp.23-42 e "As faculdades de direito ou os eleitos da nação", pp.141-188.

<sup>166</sup> Cf. Mariza Corrêa, As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1982, v.1, p.3.

<sup>167</sup> Sobre a importância destes nomes para a medicina legal e o pensamento social no século XIX, ver Pierre Darmon, Médicos e Assassinos na Belle-Époque: a medicalização do crime. Rio de Janeiro, Graal, 1991. Sobre as conexões do pensamento raciológico europeu com a intelectualidade Brasileira, ver, Thomas Skidmore, Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976; Mariza Corrêa, Op. cit., 1982 e Lília Schwarcz, Op. cit., 1993. Em relação à Amazônia, vide Maria Angélica Motta-Maués, Amazônia & Amazônidas: várias imagens, um só discurso. In: Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste. Recife, UFPE; Brasília, CNPq., Rio de Janeiro, FINEP/ABA, 1991, pp.193-202.

<sup>168</sup> Cf. a nota anterior.

<sup>169</sup> Cf. Nina Rodrigues, As Raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil. São Paulo, Civilização Brasileira, 1938 [1894], p.125.

- <sup>170</sup> Cf. Silvio Romero, *Historia da Litteratura Brasileira*. Rio de Janeiro, 1890. Apud. Nina Rodrigues, Op. cit., p.129.
- <sup>171</sup> Vide Nina Rodrigues, Op.cit. Esta noção de "zona ethnica" foi largamente empregada pelo médico maranhense. Ver na obra citada o 4 capítulo, "Brazil Anthropologico e Ethnico", pp.117-143.
- <sup>172</sup> Cf. Nina Rodrigues, Op. cit., p.136.
- <sup>173</sup> Idem, pp.136-138.
- <sup>174</sup> Cf. Nina Rodrigues. Op. cit., p.141. A questão climatológica era assunto essencial nos compêndios escolares, guias de viagem e manuais corográficos, um tipo de publicação antiga que ganha fôlego virada do século XIX. Vide, por exemplo, do Dr. Hermenegildo Lopes de Campos, Climatologia Médica do Estado do Amazonas. Manaus, 1903, onde o autor, além de tecer longas considerações sobre sobre o conjunto das condições metereológicas da região, dedica a 3.parte do livro à abordagem da "ethnologia" amazônica. Cf. também, sobre a Amazônia como um todo, de José Coelho da Gama Abreu (Barão de Marajó). As Regiões Amazônicas: estudos chorographicos dos Estados do Gram Pará e Amazonas. Lisboa, Impressão de Libânio da Silva, 1895; sobre o Pará, Theodoro Braga, Guia do Estado do Pará. Belém, Officinas Graphicas do Instituto Lauro Sodré, 1916 e, Idem, Noções de Chorographia do Estado do Pará, 1919.
- <sup>175</sup> Cf. Nina Rodrigues, Op. cit., p.145.
- <sup>176</sup> Idem, p.147.
- <sup>177</sup> Apud. Nina Rodrigues, Op. cit., p.149, grifos meus.
- <sup>178</sup> Cf. Nina Rodrigues, Op. cit., p.150, grifos meus.
- <sup>179</sup> Idem, p.151.
- <sup>180</sup> Apud. Nina Rodrigues, Op. cit., p.51.
- <sup>181</sup> Idem, ibidem.
- <sup>182</sup> Idem, p.173.
- <sup>183</sup> Idem, pp.173-177.
- <sup>184</sup> Idem, p.177. José Veríssimo diz em suas conclusões: "E o que há de fazer para arrancar as raças cruzadas do Pará ao abatimento que jazem? Pensamos nada. Esmagá-las sobre a pressão enorme de uma grande imigração, de uma raça vigorosa que nessa luta pela existência de que fala Darwin

as aniquile assimilando-as, parece ser a única coisa capaz de ser útil a essa província. E ai dela se assim não for!" Cf. Veríssimo, *Op. cit.*, 1887, p.86. Nina Rodrigues transcreve e comenta essa nota. *Op. cit.*, p.195, dizendo que "posteriormente modificou ele [Veríssimo] sua opinião sobre o aproveitamento possível das raças cruzadas, mas isso sem o prejuízo da sua opinião sobre o estado de degradação delas".

<sup>185</sup> O livro *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* começou a sair em partes, na Revista Brasileira, em 1896. Quatro anos depois sai a edição francesa do livro. Na introdução, Nina Rodrigues vangloriou-se de seu pioneirismo em termos de Brasil no trato com o assunto. Esse livro tornou-se, talvez, o maior clássico dos estudos afro-brasileiros escrito no século XIX. Sua edição corrobora, de certo modo, com a idéia da cristalização mutua entre autor, seguidores (a escola Nina Rodrigues), e a tradição antropológica do país, dedicada aos chamados estudos afro-brasileiros. Para uma leitura mais completa do contexto da produção de Nina Rodrigues, vide Mariza Corrêa, *Op. cit.*, 1982.

<sup>186</sup> Cf. "Pajés". *Diário de Notícias*. Belém, 1 de março de 1887, p.2

<sup>187</sup> Idem, ibidem. Código de Posturas da Câmara Municipal de Belém. In: *Colleção de Leis da Província do Gram-Pará*. anno de 1880, tomo XLII, 1. parte. Capitulo IX: "Medicina", Art. 54: Todo aquele que se intitular pajé, curandeiro, ou que a pretexto de tirar feitiços se introduzir em qualquer casa ou receber na sua quem para simular (sic), curas por meios supersticiosos e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhação, ou outros embustes incorrerá na multa de vinte mil réis, assim como o dono da casa em qualquer dos casos", p.233, grifos meus.

<sup>188</sup> Trecho do discurso feito pelo Pajé Benedito de Barros para sua clientela após a saída do Subdelegado de Polícia da Trindade, citado em "Os Pajés". *Diário de Notícias*. Belém, 1 de março de 1887, p.2.

<sup>189</sup> Cf. "Os Pajés". *Diário de Notícias*. Belém, 1 de março de 1887, p.2.

<sup>190</sup> Cf. "Calamidade de Pajés". *A República*. Belém, 18 de abril de 1894, p.2.

<sup>191</sup> Idem, ibidem.

<sup>192</sup> Idem, ibidem.

<sup>193</sup> Cf. "Pajelanças". Diário de Notícias. Belém, 19 de abril de 1894, p.2.

<sup>194</sup> Idem, ibidem.

<sup>195</sup> Cf. "Pajés Científicos". Diário de Notícias. Belém, 26 de abril de 1887, p.3.

<sup>196</sup> Cf. Luiz Napoleão Chernoviz, Diccionario de Medicina Popular e das Sciencias Accessorias para o uso das familias. 5. ed. Paris, Ed. do Autor, 1878, v.2, p.1060, vide o verbete "tisana".

<sup>197</sup> Francisco da Silva Castro (1815-1899) foi um dos mais importantes médicos brasileiros do século XIX. Formado pela Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa e Doutor em Medicina pela Universidade de Louvain, na Bélgica, o Dr. Castro como era chamado, se notabilizou como um grande cientista, realizando pesquisas nos campos da zoologia, botânica e farmacologia, além de dedicar interesse especial à arqueologia e etnografia da Amazônia. Assíduo correspondente de algumas das mais importantes Sociedades Científicas do mundo, o ilustre médico colaborou intensamente com vários verbetes do Dicionário de Medicina Popular do Dr. Chernoviz. Cf. Osvaldo Rodrigues Cunha, Talento e Atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi, t. I. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989, pp.48-53. Sobre a atuação desse médico na capital carioca, vide Gabriela Sampaio, Nas Trincheiras da Cura: as várias medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Dissertação de Mestrado. Campinas, IFCH - Unicamp, 1995.

<sup>198</sup> Referência ao Diccionario de Medicina Popular [1. ed., 1848] de autoria do Dr. Pedro Luiz Napoleão Chernoviz, publicado em dois volumes com 2.296 páginas e 423 ilustrações. Esse livro foi muito popular na época, aparecendo, regularmente, e em anúncios de venda nos periódicos de Belém. cf., entre outros, o Jornal do Pará, 29/01/1870, p.3. Este dicionário parece ter sido uma obra realmente popular em todo o Brasil, pois que outros pesquisadores têm encontrado referências equivalentes em outras regiões. Sobre o Rio de Janeiro, no século XIX, ver por exemplo, Sidney Chalhoub, A Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial. Tese de Livre Docência. Campinas, IFCH/Unicamp, 1994 e Gabriela Sampaio, Op. cit., 1995. Agradeço ao amigo Alex Fiúza de Mello por ter me presenteado com um dos volumes do dicionário Chernoviz, em sua quinta edição, citada acima.

<sup>199</sup> "Os Pajés". Diário de Notícias. Belém, 4 de outubro de 1887, p.2. Para uma análise mais completa do sentido dessa crônica, vide Aldrin Moura de Figueiredo, Pajés, Médicos & Alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no

Pará oitocentista. Trabalho apresentado na XII Encontro Regional de História - ANPUH/Núcleo de São Paulo. Campinas, 1994.

<sup>200</sup> Existiram no século XIX, duas importantes instituições públicas destinadas ao zelo da saúde e salubridade urbana em Belém - a "Junta de higiene Pública da Província do Pará" e a "Comissão de Higiene Pública do Grão-Pará". Pela documentação que já pudemos compulsar, foi possível perceber que a Junta cuidava mais dos casos relativos ao cotidiano da cidade, desde a inspeção dos mercados, feiras e logradouros até o encaminhamento de denúncias sobre a existência de curandeiros no município. Por seu turno, a Comissão de Higiene tratava mais da prevenção de epidemias e do saneamento do porto. Também existiram a "Provedoria de Saúde Pública da Província do Pará" e a "Comissão de Socorros Públicos", às quais atuavam junto às repartições de saúde como a Santa Casa de Misericórdia, Hospital de Caridade e o Asilo de Alienados do Tucunduba. Cf. os documentos manuscritos do Arquivo Público do Pará. Fundo Secretaria da Presidência da Província. Caixas 141 e 142 (Sta. Casa de Misericórdia), anos 1850-1855.

<sup>201</sup> Cf. Código de Posturas da Câmara Municipal de Belém. In: Colleção de Leis da Província do Gram-Pará, anno 1880, tomo XLII, 1. parte, p.233. "Capítulo IX: Medicina. Art.52: É proibido exercer a medicina sem diploma legal, incorrendo o infrator na multa de trinta mil réis, além das mais que incorrer pelas leis em vigor; Art. 53: Todo médico é obrigado a participar a Câmara imediatamente qualquer caso de moléstia contagiosa que observe, sob pena de trinta mil réis de multa; Art. 54: Todo aquele que se intitular pajé, curandeiro, ou que a pretexto de tirar feitiços se introduzir em qualquer casa ou receber na sua quem para simular (sic), curas por meios supersticiosos e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhação, ou outros embustes incorrerá na multa de vinte mil réis, assim como o dono da casa em qualquer dos casos". Ver, também, o Código de Polícia Municipal [1900]. In: Conselho Municipal de Belém, Leis e Resoluções do Municipaes. "Capítulo VII: Exercício da Medicina, Art.30: A ninguém é lícito exercer a medicina sem diploma legal (título profissional) devidamente legalizado, Pena: multa de cem mil réis, além das penas em que incorrer pelas leis federais e do Estado; Art.31: Aquele que praticar os artifícios de pajé ou curandeiro, Pena: multa de cem mil réis, além das penas em que incorrer pelas leis federais e do Estado; § Único: A mesma pena será aplicada aquele que se sujeitar as práticas do pajé ou curandeiro e ao dono da casa, em que tais práticas se realizarem", grifos meus.

<sup>202</sup> Cf. "Pajelanças". Diário de Notícias. Belém, 5 de fevereiro de 1893, p.2.

---

<sup>203</sup> José Veríssimo foi muito atuante na chamada Instrução Pública. Em 1883, instituiu em Belém a Sociedade Paraense Promotora da Instrução, e, no ano seguinte, fundou na mesma cidade o Colégio Americano, colocando em prática os modernos métodos pedagógicos, introduzindo no Brasil o "Kidengarten" (Jardim de Infância), utilizando-se inclusive dos professores norte-americanos Miss Beatrice Watson e Justus H. Nelson, este introdutor do Metodismo Norte-Americano no Brasil. Como Diretor de Instrução Pública, muito incentivou as reformas no Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia (atual Museu Goeldi), sendo inclusive o responsável pela contratação do cientista suiço Dr. Emílio Goeldi, para os quadros daquela instituição.

Segunda Parte.

*Na Cidade, mais do que pajés...*

## I. *Perseguindo os rastros da Princesa.*

Trilhando os passos de uma princesinha encantada pude chegar até aqui. Essa "historinha" entrelaçada a muitas outras tornou-se parte importante deste trabalho, na medida em que, juntas, acabaram por mostrar que não são meros casinhos ilustrativos ou belas lendas amazônicas a distrair a sensibilidade do leitor. Agora é possível dizer que essas pequenas histórias são partes constitutivas de uma história social da intelectualidade dos fins do dezenove<sup>1</sup>.

Histórias narradas pelos pajés da Amazônia quando passavam pelo crivo das letras, transformavam-se em folclore. Foi essa experiência intelectual que criou os folcloristas e, ao mesmo tempo, o objeto de estudo deste trabalho. Entre a redação de um jornal e o escritório de um subdelegado de polícia esse vasto campo de estudos foi sendo tecido. Do mesmo modo, também foram tênues os espaços limítrofes entre o folclore, a literatura, a medicina e a própria pajelança. Que o digam os pajés científicos de 1887.

Diga-se de passagem que intelectuais que escreveram pró ou contra a pajelança também tiveram a sua dose de responsabilidade em relação à continuidade, reprodução e transformação das práticas e representações da religiosidade amazônica. Neste sentido, vale ressaltar as várias possibilidades de leitura que muitos pajés tiveram,

vendo o seu nome publicado no jornal como habilitados na "sciencia" da cura. O tom pejorativo do discurso jornalístico-policial poderia ser (e muito provavelmente foi) lido de modo inverso ao que as palavras pretendiam impor à primeira vista. Não quero dizer com isto que o pajé do século XIX foi um iludido, entendendo de modo "errado" o discurso intelectual. Muito ao contrário, ele tinha todo interesse em se apossar das armas do "opositor", em seu proveito próprio. Que o digam novamente os pajés científicos.

Porém, essa relação entre literatos e pajés pode ser percebida por diferentes e múltiplas tangentes. Os pajés e suas "historinhas" surpreendentes, com toda a certeza, serviram para fortalecer o campo literário da região, quiçá do país. Autores hoje reputados como patronos no pensamento social brasileiro, bradavam todos sobre a importância da aproximação com o saber do "povo", para a construção de uma legítima literatura nacional. Embora voltados para a Europa e para os ideais científicos dos cânones acadêmicos, esses intelectuais quase sempre buscavam através de sua literatura o encontro com o "povo brasileiro".

A maioria dos autores de que falamos no capítulo anterior, quase sempre reunidos sob o impreciso estereótipo de "geração de 70", procuraram introduzir na produção e na análise literária brasileira as premissas do naturalismo, do evolucionismo e do cientificismo. Eram eles os críticos mais vigorosos do romantismo e, mais especificamente, da

vertente indianista. Noções como "raça", "evolução" e "natureza", amplamente difundidas à época, foram incorporadas ao discurso literário como um meio de fundamentar, de modo objetivo e imparcial, o estudo da literatura pátria. Que o digam Edward Tylor e José Veríssimo.

Nesse percurso de descoberta do "povo", os folcloristas tiveram seu destaque. Os registros da crença popular serviram de fundamento para muitas leituras diferentes, todas elas imbricadas. Pádua Carvalho e José Veríssimo escreviam na mesma época dando notícias dos pajés amazônicos: o primeiro, mais preocupado com a poesia das tradições do povo e o outro, com os destinos dessa mesma tradição. Ambos, porém, tinham claro, mesmo através de suas alfinetadas preconceituosas, que ali residia um elemento de maior importância na tão almejada identidade nacional.

*Sganarello* dizia que no "cantar do índio que adora Tupã" ou "na crença do pajé", lá estava a verdadeira "poesia popular de nossa terra"<sup>2</sup>. José Veríssimo, crítico apurado, reconhecia, por seu turno, o valor dos registros folclóricos, como os realizados pelo jornalista do *Diário*. Antes mesmo de Pádua Carvalho revelar suas primeiras crônicas, Veríssimo, em 1883, assim expressava-se:

"É esta, sem dúvida, a grande importância dos estudos folclóricos: *servirem mais do que os fatos da história para mostrarem-nos a formação e*

o desenvolvimento de uma nacionalidade nascente. Acho-me realmente feliz por ter assim compreendido..."<sup>3</sup>.

A afirmação de Veríssimo aponta para um caminho negligenciado pelos estudos contemporâneos - o de entender o mérito do folclore na constituição das preocupações intelectuais sobre a identidade do país. Um valor que, naquele momento, seria maior do que os inabaláveis relatos dos "eventus patrius". Em meio a uma historiografia apologética e laudatória preocupada com as "gestas" das classes dominantes, o *folk-lore* parecia ser o contraponto - a fonte onde bebiam todos os interessados no conhecimento do que seriam as verdadeiras raízes do povo brasileiro. *Homens de letras* ou *homens de sciencia*<sup>4</sup>, todos de algum modo teriam que haver-se com as tradições do povo, num processo fecundo de invenção e reinvenção dessas mesmas tradições<sup>5</sup>.

Eram leituras diversas com um objeto de análise comum: as crenças do índio e do mestiço da região. Parecia existir um recurso para se compreender o todo pela parte, ou seja, através das práticas religiosas do caboclo poder-se-ia entender - na linguagem da época - seu estágio de desenvolvimento cultural, seus instintos e suas patologias sociais.

Este aspecto já foi, de certa forma, tratado na primeira parte desta dissertação. Agora, pretendo perseguir o desdobramento dessa produção no início do século XX.

Quero investigar as possíveis filiações e genealogias desse circuito literário do qual vinha falando até há pouco. Contudo tenciono enveredar por trilhas menos desbravadas, e, com isso, recuperar genealogias que aparentemente "não deram certo", pois ganharam o esquecimento.

Se o leitor está pensando que vou tentar reconstruir a descendência intelectual de José Veríssimo entre os autores da região, lamento muito, mas vou ficar devendo essa história. Como já pude afirmar na introdução deste trabalho, não procuro recuperar genealogias lineares - se é que elas existiram. Não pretendo tampouco registrar nos vários momentos históricos que estou percorrendo neste trabalho, as similitudes entre a obra de um e outro autor, pois isto revelaria muito pouco sobre a historicidade do tema que estou investigando.

Então, como seguir em frente? Penso que a continuação da proposta já iniciada poderá dar bons frutos. Acredito que a chave é cotejar diferentes versões dessas genealogias, e, fundamentalmente, recuperar alguns dos diversos caminhos de reprodução e apropriação da produção intelectual dos autores do século XIX. O que aconteceu com a trajetória intelectual de Pádua Carvalho, por exemplo, pode servir como um interessante contraponto de análise, pois ela poderia representar o "modelo" da genealogia que não deu certo. Mas será mesmo que não deu?

Já se sabe que seu trabalho chegou até a ser divulgado na França, num livro pomposo, prefaciado por um príncipe e

massacrado por um sergipano. E por cá? Como Sganarello foi lembrado depois de seu fim precoce.

## II. *A morte do folclorista e as lágrimas do discípulo.*

A história é narrada por um intelectual que se dizia discípulo de Pádua Carvalho.

Tudo veio à tona quando a tipografia da Casa e Editora Pinto Barbosa resolveu estampar em suas prateleiras o livro do escritor paraense José Eustachio de Azevedo intitulado *Anthologia Amazônica: poetas paraenses* - o qual como o próprio título sugeria aparecia com o objetivo de divulgar a poética local.

Era o ano de 1904, completos quinze anos da morte de Sganarello. O prefácio do livro vinha num tom de desabafo com a falta de memória em relação aos intelectuais do passado e, mais do que isto, com o colonialismo cultural do sul em relação ao norte do país.

Dizia Eustachio de Azevedo, no prefácio à primeira edição, que a publicação de seu livro resultou principalmente da leitura crítica de uma obra de Mello Moraes Filho, intitulada *Poetas Contemporâneos*, onde, segundo Azevedo, "o ilustre escritor" parecia desconhecer os "poetas da Amazônia", os quais alegava serem "de real merecimento e dignos de serem citados", porém o livro "não os menciona". Arrematando:

"Se a omissão foi por ignorância ela é censurável num escritor como Mello Moraes Filho, que tem procurado estudar e conhecer os homens de letras de seu país, publicando antologias, se ela foi proposital, mais censurável se torna ainda, pois que revela da parte do investigador uma espécie de ojeriza pelos literatos do norte que não vivem no sul..."<sup>6</sup>

O paraense reclamava que de qualquer modo a falta era dolosa "e a injustiça, involuntária ou não, por demais dura".

A mágoa do escritor pode revelar um outro meandro das interlocuções literárias nos fins do século XIX, combinando apropriações e rejeições por parte dos autores. Um aspecto importante é a relação entre o norte e o sul.

Neste sentido, o momento literário da virada do século parece assinalar a constituição dos centros intelectuais do país, na época, dominados pelo Rio de Janeiro - antes sede da Corte Imperial, depois da República. Este círculo planetário, em volta da capital carioca, causava descontentamentos em quem não cedia ao ideal de ganhar vida e fama longe da terra natal.

Em meio a isso tudo, o que era mais revoltante para os paraenses era a falta de conhecimento dos literatos cariocas a respeito do que acontecia nos outros pontos do país. Destarte, Eustachio dizia:

"Nós, os do norte, conhecemos um por um todos os literatos do sul, citamo-los, fazemo-lhes a merecida justiça; eles, os do sul, fazem que não nos conhecem: somos os espúrios das letras, uns nulos!"<sup>7</sup> .

Em uma frase sintetizava o essencial: "A literatura brasileira está no Rio de Janeiro, eis tudo". A prova disto estava nos autores paraenses mais afamados por aquele tempo: "José Veríssimo (...) seria hoje desconhecido se não tivesse a lembrança de sair do Pará para sagrar-se escritor no Rio de Janeiro; com Inglês de Souza, outro paraense, o mesmo sucederia, e assim por diante"<sup>8</sup> . Restava, então, caminhar com as próprias pernas, ou melhor, tentar levar em frente o que já vinha sendo feito - uma literatura local que, bem a seu modo, dialogava com a produção intelectual de outras partes do país e, especialmente, da Europa<sup>9</sup> .

Assim, Eustachio propunha:

"Pois bem, tratemos de nós, mostremos que nesta de pátria onde o Equador escalda e o Amazonas rebrame, há uma plêiade de poetas, distintos e inspirados, digna de acatamento e veneração"<sup>10</sup> .

O fecho do preâmbulo veio nuançado pela dedicatória "à mocidade paraense", de quem o escritor esperava o deleite "nas rimas de seus inspirados patrícios, poetas de eleição, estetas primorosos... desconhecidos na capital do país"<sup>11</sup> .

Mas, afinal, o que tem a ver Pádua Carvalho, o folclore e os pajés amazônicos com toda essa história ressentida contada por Eustachio de Azevedo? Talvez não seja difícil para o leitor decifrar a resposta. Pádua Carvalho era um desses relegados ao esquecimento. É assim que o discípulo apresenta o mestre:

"Paraense inteligente e estudioso, professor diplomado pela Escola Normal do Estado, dedicado às letras, consagrou a existência ao aperfeiçoamento do seu espírito empreendedor e pujante que foi tantas vezes as delícias dos que o liam.

Como jornalista, deixou-nos (...) a prova mais inconcussa de sua inteligência. Fértil imaginação, durante o tempo que levou na redação daquela folha, não deixou nunca de contribuir, diariamente com uma crônica cristosa, quando não juntava a esta um artigo criterioso e sério, um folhetim primoroso, uma jóia literária qualquer"<sup>12</sup>.

Mas o que é interessante nisto tudo é que uma das poucas lembranças que sobreviveram logo em seguida à morte de Pádua Carvalho foi justamente o seu passado de poeta. Com toda certeza, a infrutífera cristalização da obra de Sganarello por parte do discípulo, tem a ver com a proposta literária deste último<sup>13</sup>. Mal sabia o desolado discípulo que divulgando a obra poética do mestre, estaria revelando um novo ângulo para se entender os desdobramentos de seu

veio folclorista. No livro de 1904, Azevedo lembra o engajamento político de Pádua Carvalho na luta abolicionista na década de oitenta do século XIX. Nesse texto, é divulgado um poema intitulado *Murmúrios*, escrito em alusão à alforria dos incolos brasileiros<sup>14</sup>. Recriava-se na poesia as "matrizes" do pensamento social do folclorista.

Hoje é possível perceber a profunda relação que existe entre as facetas de Pádua Carvalho (poeta) e Sganarello (folclorista), no entanto, para o momento em que o discípulo procurava construir e consolidar uma memória do poeta foi muito importante esse processo de manipulação da identidade intelectual do mestre. Dito isto, fica mais claro o porquê da diferença na maneira como o literato foi divulgado na obra do amigo Santa-Anna Nery em 1889 e no livro do discípulo Eustachio de Azevedo, 15 anos depois.

Apesar desse processo "natural" de manipulação da memória, quero chamar a atenção do leitor para a continuidade de outros aspectos importantes na obra daquele literato, como o envolvimento nas polêmicas intelectuais da época; aresta que persistiu na lembrança do discípulo. Já é mais do que sabida a complicação em que se meteu o folclorista com as críticas romerianas, ao ser divulgado junto a uma obra fadada ao escárnio de alguns dos mais importantes segmentos literários brasileiros, de mãos dadas à rispidez dos ataques do crítico sergipano. Pois bem,

Eustachio de Azevedo apresenta, anos depois, um outro quadrante das críticas dirigidas ao intelectual:

"Pádua Carvalho não deixou, contudo, de sofrer o agulhão dos críticos protervos, dos pretensiosos literatos de encomenda, que ofuscar quiseram por vezes o brilho de seu talento.

Foi um mártir. Ouvia as frases chilras e mórbidas do pessimismo caturra, sem ligar-lhes a mínima importância. Sabia que os seus adversários eram os bem-aventurados jornalistas, incongruentes e reles, que por serem pretensiosos, se julgavam os corifeus da literatura amazônica..."<sup>15</sup>.

Obviamente, Eustachio de Azevedo referia-se às críticas cotidianas na imprensa da época. Porém, as palavras ultrajantes publicadas por Olympio Lima, a respeito da relação de Juvenal Tavares com Pádua Carvalho, ainda pesavam muito, especialmente porque a crítica veio a público praticamente às vésperas do falecimento do cronista.

Mas, por que estou indo tão longe em toda essa história de genealogia entre os literatos paraenses?

Muito bem. O caso em tela descobre um outro volteio dessas relações entre a intelectualidade da época. A história é intrigante: saiba o leitor que Eustachio de Azevedo, que agora chama de mestre ao finado Pádua Carvalho, foi colaborador de Olympio Lima, no mesmo jornal *O Cosmopolita*, apenas dois anos antes da publicação da

matéria "A Corja", que insultou de modo vil os redatores do *Diário de Notícias*. E mais: um ano antes do acontecido, o discípulo de Sganarello integrou o grupo de jovens intelectuais, liderados pelo mesmo Olympio Lima, que instituiu o "Grêmio Litterario Sylvio Romero", participando da redação do periódico semanal editado pela associação<sup>16</sup>.

É difícil saber ao certo se este "passado comprometedor" não tem vínculo com as declarações de Eustachio de Azevedo. Mas, porvindouro, o próprio texto do discípulo parece lançar luz sobre a questão. Um outro dado importante é que ao citar o problema das críticas e acusações no campo literário, o autor não se refere a nenhuma de modo específico, ficando apenas no plano das alusões genéricas. Não se conteve, porém, em comentar a atitude do *Diário Notícias* quando da morte de Pádua Carvalho. Veja o leitor as suas próprias palavras:

"Pádua Carvalho morreu quase esquecido, mas viverá sempre no coração de sua velha mãe, que o estimava, de sua família, que o pranteia.

O próprio *Diário de Notícias*, jornal que levantou e a que deu vida, não saiu da chapa cotidiana, ao dar a funesta notícia de seu passamento!... Ingratos!

Perdoe-me o leitor esta longa tirada de meus sentimentos, imprópria aqui; Pádua Carvalho, porém, foi quem guiou os meus vacilantes passos na imprensa, foi o meu mestre, e eu não posso calar a voz da gratidão...

(...) Pobre amigo e primoroso poeta, dorme em paz!... E deixa-nos, a nós, que te estimamos, do meio do nosso obscurantismo, inscrever no mármore da tua sepultura a palavra - Recordação - cravejada dolentemente com as lágrimas pungitivas da saudade"<sup>17</sup>.

Gratidão e recordação. Muito provavelmente essas são as palavras chaves para se entender o discurso de Eustachio de Azevedo, aparentemente contrastante com o seu passado. O certo, porém, é que o pouco que se sabe sobre a vida de Antônio de Pádua Carvalho resulta das anotações feitas por este seu discípulo do jornalismo e da poesia.

Mas, novamente o leitor deve-se perguntar: e o folclorista Pádua Carvalho, morreu definitivamente? E a lenda da princesa de Mayandeuca ficou apenas nas páginas do velho *Diário*, ou quando muito, na transcrição de Santa-Anna Nery?

A resposta é sim e não. Ao que parece, o nome de Pádua Carvalho nunca mais seria lembrado como folclorista. Essa faceta da obra do literato ganhou o completo esquecimento em vista da manipulação e apropriação genealógica por parte de seu mais famoso "discípulo". Eustachio de Azevedo ajudou a constituir uma "especialidade" de poeta e jornalista à figura do intelectual Pádua Carvalho.

Para assegurar melhor esta afirmação procurei investigar como andavam os estudos folclóricos no Pará no início do século, ou seja, na mesma época em que Eustachio

de Azevedo chamava a si a filiação da obra jornalística e poética de Pádua Carvalho. Nesse período despontava a figura de José Coutinho de Oliveira, que em 1904, aos 17 anos de idade, era um daqueles jovens paraenses aludidos na dedicatória da *Anthologia Amazônica*.

### III. *Uma ilha sem princesa e uma cidade sem folk-lore.*

No alvorecer do século XX, Coutinho de Oliveira já mostrava-se interessado pela literatura e pelo folclore regional, porém teve que ir para o Rio de Janeiro, em 1905, por insistência dos pais, a fim de continuar os estudos na Escola Politécnica, onde esteve até 1911. Depois voltou definitivamente ao Pará e, em 1916, pôde finalmente realizar um antigo sonho, publicando um belo volume intitulado *Lendas Amazônicas*. A data tinha uma razão especial:

"A comemoração do tricentenário da fundação de Belém bastante concorreu para que empreendêssemos este trabalho, motivo porque deliberamos publicá-lo no momento em que o patriotismo paraense se empenha com afã na comemoração ruidosa desse evento feliz da nossa história"<sup>18</sup>.

É interessante notar que, nas duas primeiras décadas do século, os estudos folclóricos no Pará vão procurar cumprir aquela premissa de que falava José Veríssimo, ou

seja, "contar" a história local também através de suas lendas e mitos populares. Não ao acaso, Coutinho de Oliveira dizia que um país que não tivesse lendas ou tradições era como "um país sem vida, sem poesia e sem essa lei universal e natural que se chama amor; é conseqüentemente (sic) um país imaginário, que não tem existência"<sup>19</sup>. Citando João Barbosa Rodrigues<sup>20</sup>, pretendia com seu trabalho recuperar, por meio das lendas, "a tradição viva do pensamento primitivo e do desenvolvimento intelectual das épocas de sua origem"<sup>21</sup>. Daí que propunha mostrar tanto as lendas de "fundo gentílico" como também as de "origem europeia e perfeitamente nacionalizadas" e, por fim, aquelas "criadas pela imaginação do nosso caboclo", completando, desse modo, o sentido étnico da tão decantada formação social brasileira.

Além disto a proposta de Coutinho de Oliveira assemelhava-se, em muitos outros pontos, a dos folcloristas do século passado. A idéia de registrar o folclore, antes que o mesmo desaparecesse por completo ainda era a tônica.

"Como era, outrora, tristemente belo ouvir à luz da lua merencória, a mucama entoar no rancho, ao longe, as endechas saudosas do seu canto de escrava!

Como era doce ouvir dos lábios de amas amorosas toda a suave poesia dos nossos contos e lendas, entornada nas selvas amazônicas pelo avô gentil da nossa raça!

*Isso tudo acabou, e o esquecimento parece debruçar-se por sobre o nosso passado venturoso. Nossos cantos, nossas danças, nossas lendas perseguidos pelos esbirros desrespeitosos de uma pseudo civilização, internaram-se novamente nas florestas, esquiva e receosa*<sup>22</sup>.

E por que era necessário registrar a "poesia dos nossos contos e lendas"? Por que era necessário lutar contra o "esquecimento" das antigas tradições locais? A resposta vem com exemplos: "Ao *caateretê* formoso e ao inocente *lundum*, substituíram os lascivos requebros da Europa originários; à *modinha* chorosa e a *chula* penetrantes, sobrevieram o fado lamuriento e monótono e as canções pornográficas"<sup>23</sup>. Parecia estar anunciado o fim de tudo!

Como folclorista, Coutinho de Oliveira tinha que lutar contra isso. Não podia, no entanto, fazer com que o povo preferisse as danças locais em detrimento das importadas - isto estava definitivamente além das suas possibilidades. Registrar era única maneira de "salvar" o folclore.

"E as nossas lendas, essas lendas tão cheias de poesia e de encanto, de suave beleza e sedução, foram ingratamente desprezadas pelo conto fantástico do oriente, pelas novelas envenenadas do velho Mundo, como se nelas, nessas filhas da imaginação portentosa dos bardos amazônicos, não encontrassem os nossos poetas inspiração para os seus cantos, não achassem os nossos pintores

motivos para as suas telas, não descobrissem os nossos músicos o tema de uma ópera grandiosa, esquecidos todos de que foram grandes os que se abeberaram na fonte maravilhosa das lendas"<sup>24</sup> .

De certo modo, Coutinho de Oliveira não estava trazendo nada de novo - tudo parecia já ter sido anunciado por seus antecessores. Porém, uma interrogação lançada logo em seguida à citação anterior, trazia algo de diferente na preocupação dos folcloristas da Amazônia. Perguntava ele:

"Por que recorrer à história lendária de outras raças; por que pedir à mitologia grega inspiração, se aqui, perto de nós, no fundo da alma nacional, há um filão de inigualável riqueza?"<sup>25</sup> .

O leitor já deve estar incomodado. Deve estar pensando que, com exceção da última preocupação de Coutinho de Oliveira, todas as questões anteriores já haviam sido postas, trinta anos antes, por Antônio de Pádua Carvalho. Era quase certo que Coutinho de Oliveira havia seguido as premissas deixadas pelo redator do *Diário de Notícias*.

É quase certo que José Coutinho de Oliveira nunca chegou a ouvir falar de Sganarello. E como posso ter eu tanta certeza assim nesta afirmação? Pois bem. Para não fugir à regra vou responder a questão com mais uma "historinha".

É importante lembrar da Cidade Encantada de Mayandeuá, localizada no "fundo" da ilha homônima, situada no município de Maracanã. Do mesmo modo, guardar também as belas descrições da ilha feitas por Pádua Carvalho, depois de, segundo ele próprio, ter estado pessoalmente por aquelas paragens.

À vista disso, foi com grande interesse que li uma lenda publicada no livro de Coutinho de Oliveira sob o título "A Cidade Encantada". Transcrevo aqui na íntegra:

"Na foz do rio Gurupi, a 9 milhas da vila de Vizeu, na Província do Pará, existe uma pedra enorme no meio das águas, na distância de 5 ou 6 milhas da ponta de terra mais próxima. Mede, esta pedra, que nunca ficou coberta, nem nas maiores enchentes de março e agosto, 35 palmos de E. a O. e 45 de N. a S., e mais 30 do ponto mais alto à superfície do mar.

Do lado que olha para o ocidente, tem uma espécie de caverna, onde pode uma pessoa andar muito à vontade e tem já servido de abrigo a náufragos.

Ainda se não mediu a profundidade do mar em torno dela, mas presume-se que seja bem grande, visto que muito por perto passam os vapores da Companhia do Maranhão.

*Era crença entre a gente do povo, que ali sobre<sup>26</sup> (sic) aquela pedra existia uma cidade encantada e dizia-se que nas noites claras, quando a lua prateava as águas tranquilas do mar, os pescadores que por perto passavam, ouviam distintamente os sons harmoniosos de não sei que*

*instrumentos desconhecidos e muitas vezes os repiques festivos de sinos.*

Hoje só algum pescador mais animoso é que se atreve a ir pescar à noite nas proximidades da pedra<sup>27</sup>.

Como se pode perceber, essa lenda pouco tem a ver com aquela narrada por Pádua Carvalho em 1886. O teor da narrativa é incomparavelmente diverso daquele apresentado décadas atrás no *Diário de Notícias*. Agora, tratava-se de uma passagem extraída do livro *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*, escrita pelo Cônego Francisco Bernardino de Souza.

Mas, afinal, de onde saiu esse tal cônego? Se o leitor tiver lido com cuidado a lista dos folcloristas brasileiros mais importantes do século XIX, elaborada pelo barão de Santa-Anna Nery, irá encontrar uma referência ao dito padre.

Francisco Bernardino de Souza era baiano de Itaparica e recebeu ordens de presbítero secular, em 1854, das mãos do Arcebispo paraense Dom Romualdo de Seixas, ainda em Salvador. Na década de 1860 foi viver no Rio de Janeiro onde foi cônego da Capela Imperial, além de professor de religião, latim e português no Colégio D. Pedro II. Nessa época já era interessado no campo das tradições populares, literatura e folclore<sup>28</sup>. Foi no final dos anos de 1860 que surgiu a oportunidade de produzir uma obra resultante de suas próprias pesquisas. Ocorreu que o padre foi escolhido

para participar da *Comissão do Madeira*<sup>29</sup>, encarregando-se dos trabalhos etnográficos.

Na década de 1870, participou ativamente de viagens exploratórias pelo Pará e Amazonas, publicando como resultados de suas pesquisas o livro *Comissão Madeira* (1874), além do já citado *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas* (1873). Em Belém, participou ativamente dos círculos dos literatos locais, escrevendo com certa frequência para o jornal *A Estrella do Norte*<sup>30</sup>, dirigido pelo bispo do Pará Dom Antônio de Macedo Costa. Por diversas vezes, proferiu palestras e ministrou aulas nos colégios de Belém, em especial sobre literatura e religião.

Há também que se registrar o sucesso que o livro citado por Coutinho de Oliveira parece ter obtido à época, sendo inclusive distribuído entre os alunos de algumas escolas públicas de Belém. Em 1875, por exemplo, o Cônego ofereceu duzentos exemplares do livro para serem distribuídos entre as alunas do Colégio do Amparo<sup>31</sup>. Não foi difícil, assim, que a obra se tornasse um "clássico", sendo a partir daí citada junto com *O Selvagem* (1876) de Couto de Magalhães, como as pioneiras no estudo daquilo que posteriormente seria chamado de folclore amazônico.

Mas o que teria levado Coutinho de Oliveira a preferir o texto do cônego à crônica de Sganarello? A questão é um pouco complexa. Há uma diferença marcante entre as trajetórias intelectuais de Pádua Carvalho e Bernardino de Souza - uma história que deve ser analisada com base no

sentido político da obra de cada autor. A constituição dessas "genealogias" diversas promoveu, ao mesmo tempo, a elaboração da memória e do esquecimento das obras desses intelectuais.

O folclorismo do início do século XX, tal qual é apresentado por Coutinho de Oliveira revela um misto de valorização dos referenciais da chamada cultura nacional e, simultaneamente, um incrível ideal despolitizador dessa atividade literária. Assim, o "desconhecimento" de Coutinho de Oliveira das obras de autores como Sganarello e Juvenal Tavares parece implicar nesta "nova" proposta de imparcialidade científica e neutralidade acadêmica para os estudos de folclore.

Coutinho de Oliveira, neste sentido, propôs-se apenas a "reunir num só volume", boa parte do material existente de coleta folclórica, especialmente "as lendas amazônicas esparsas em livros e revistas ou escondidas ciosamente nos reconcívios (sic) da alma roceira, pouco expansiva e muito desconfiada", para, com isso, trazer a público o que ele próprio chamava de "magnífico e opulento tesouro da nossa raça"<sup>32</sup>. Entre os folcloristas citados estão alguns já demasiadamente conhecidos, como José Veríssimo, João Barbosa Rodrigues e Couto de Magalhães, outros nem tanto<sup>33</sup>.

Pádua Carvalho sequer é lembrado em quaisquer referências. Não vale dizer, também, que esse desconhecimento advinha do fato de Sganarello não ter publicado ao menos um livro, afinal Coutinho de Oliveira

cita autores que estavam produzindo fora da Amazônia, que tal qual o antigo folclorista paraense, publicavam seus trabalhos em jornais diários. É o caso, por exemplo, de Affonso Arinos<sup>34</sup>.

E o que essa diferença entre as apropriações e os significados das obras de *Sganarello* e Bernardino de Souza poderiam enfatizar? Isso tudo, a meu ver, tenderia a demonstrar o rumo bastante diverso que tomaram as filiações nos campos etnográfico, literário e folclórico, em se tratando dos chamados estudos amazônicos. Primeiramente, porque, como tentei fazer ver até aqui, sempre houve uma interpenetração entre as várias frentes de produção literária e de pesquisa. Mesmo as categorias de afirmação do tipo *homens de sciencia* diferenciando dos *homens de letras*, são, de fato, muito imprecisas. O próprio *curriculum vitae* de cada um dos autores aqui debatidos dá uma mostra visível disto. Um outro ponto, talvez mais importante, é o processo de reprodução desses estudos em se tratando das genealogias e filiações dos autores.

Neste aspecto, a questão da cristalização do significado da obra desses autores foi por demais limitadora no que diz respeito às inúmeras possibilidades apresentadas pelo conjunto de suas obras. Assim, esse curso pouco linear na trajetória dessa produção pode apresentar um bom caminho para se entender os desdobramentos do largo campo de estudos que pretendo seguir investigando.

O exemplo desta perspectiva já foi, penso eu, apresentado. Veja o leitor: Pádua Carvalho, com uma obra múltipla, foi lembrado por um discípulo apenas como poeta e jornalista. Nenhum estudo etnográfico ou folclórico escrito no início deste século refere-se a sua contribuição nessa área. Porém, ao contrário disso, Couto de Magalhães, João Barbosa Rodrigues e José Veríssimo eram citados como folcloristas renomados. Esclarecendo melhor: ao invés de Pádua Carvalho, que passou anos escrevendo no *Diário de Notícias* extensas crônicas sobre o universo cultural amazônico, José Coutinho de Oliveira foi buscar no relato de viagem do Padre Francisco Bernardino de Souza, umas das mais importantes referências para o seu trabalho. A *Cidade Encantada do Mayandeuá* foi como que "esquecida" em vista de uma "nova" encantaria bem menos famosa - a *Cidade Encantada do Gurupi*.

Além da questão genealógica dos estudos de folclore, um outro aspecto deve ser analisado com cuidado. É que o trabalho dos autores do início do século XX apresentam uma diferença básica em relação aos literatos das décadas anteriores. José Coutinho de Oliveira apresenta-se como uma espécie daquilo que se convencionou chamar de "intelectual de gabinete". Não aparece em seu trabalho nenhuma referência aos possíveis informantes das lendas coligidas, a não ser quando está transcrevendo trabalhos anteriores ao seu<sup>35</sup>.

Aquela ambiguidade na atuação do jornalista-folclorista parece perder-se diante do trabalho estritamente literário. Se o leitor prestou atenção na citação daquele autor a respeito das lendas amazônicas, pôde perceber que elas refletem algo pretérito, que já morreu, ou que subsiste apenas como uma memória longínqua de um passado remoto. Portanto, bem diferente das observações feitas anteriormente por José Veríssimo ou Santa-Anna Nery.

Os pajés são agora figuras legendárias, como se não existissem mais na realidade. Mas será mesmo que tudo, afinal, havia mudado? Será que, em trinta anos, a pajelança havia descido à tumba? Será, enfim, que a polícia não tinha mais que se preocupar com os pajés que infestavam a cidade de Belém em tempos pouco recuados?

Parece que a resposta a essas questões contraria bastante a "passividade" das crenças amazônicas, tal como foram apresentadas no trabalho de Coutinho de Oliveira.

As histórias dos pajés das primeiras décadas do século vinte apresentam um percurso totalmente diverso daquele insinuado pelas abordagens dos literatos e folcloristas da época. O universo vislumbrado na documentação policial recoloca em questão as multifaces dos referenciais culturais que perpassavam na pajelança amazônica. Nesta época, é mais difícil ainda pensar a religião do pajé como algo essencialmente amazônico, do caboclo e do índio. Os imbricamentos culturais ocorridos no passado recente da

região, com imigração incentivada pelo boom da goma elástica<sup>36</sup>, deram impulso para quebrar de vez essa visão hegemônica e desfocada da realidade amazônica.

#### IV. *O outro saldo da belle-époque: um folclorista moderno, um falso pajé e um sírio-ingênuo.*

Em 1918, ano em que Eustachio de Azevedo relembrava o mestre Pádua Carvalho, durante o lançamento da segunda edição de sua *Anthologia Amazônica*, e dois anos depois de vir a público o livro de José Coutinho de Oliveira, ganhou fama em Belém o Pajé Carlos Antônio Santos. Sua história lembra, em muitos aspectos, o que aconteceu em 1885 com Raimundo de Belém, vulgo Pajé Cearense...

Para uma boa parte da historiografia amazônica naquele período iniciava-se a fase de decadência do chamado "ciclo da borracha". A euforia da belle-époque havia sido efêmera e ilusória, pois não teria possibilitado que a riqueza proveniente da circulação do capital gerado pelo comércio da goma elástica tivesse sido investida na própria região. A explicação parece simples: a Amazônia vivia da "ilusão" do que seria uma eterna demanda do mercado internacional, porém com a queda dos preços da borracha e concorrência com a produção asiática, a região padeceu dias difíceis.

Em síntese, essa é a "historinha" que se costuma repetir nos livros de história sobre a tão falada época da

borracha. Em oposição aos "anos de bonança" estão diametralmente colocados os "anos de amargura". Charles Wagley, antropólogo americano em pesquisa de campo no interior do Pará, obteve, ainda nos anos 40, notícias sobre os estragos causados a população do "vale" pela debacle da borracha<sup>37</sup>. Se isso é verdade, também é necessário que se diga que muita gente que vivia na Amazônia pouco tinha a ver com a vida dos seringais. Mesmo os imigrantes, pensados sempre como os "brabos"<sup>38</sup> utilizados na extração do látex da seringa, ocuparam regiões de colonização agrícola, trabalharam no comércio dos regatões como em muitas outras atividades eminentemente urbanas<sup>39</sup>.

No campo religioso a história não parece ter sido diferente. O alheamento historiográfico em relação à questão dos contatos culturais entre "nativos" e "imigrantes" no correr da *belle-époque*, mostra uma perspectiva que privilegiou, de um lado, a homogeneizadora explicação economicista do crescimento, apogeu e queda da extração da borracha e, por outro, a certeza de que uma leitura sobre a sociedade "histórica" e "civilizada" do *fin-de-siècle* não permitia o entrelaçamento com a barbárie ou com o tipo de cultura que vivia "à margem da história", para lembrar Euclides da Cunha.

Histórias de pajelança tecidas no correr dos anos de "decadência" mostram um saldo esquecido dos tempos da *folie du latex*. Meu objetivo aqui não é o de mostrar que os pajés "resistiram" às ameaças da disciplina da civilização. As

histórias são mais ricas e complexas do que essa formulação mecânica. Minha idéia é apresentar alguns dos caminhos de reelaboração e transformação do universo da pajelança. Se os intelectuais estavam reformulando suas leituras acerca das religiões amazônicas, os pajés por seu turno não se encontravam presos numa redoma alheios às transformações sociais experimentadas na virada do século XIX.

Esses pajés faziam, no dia a dia da cidade, um tipo de ritual muito diferente da imagem edênica e mítica atribuída à pajelança pelos literatos e folcloristas. Destarte, a estratégia dos homens de letras foi decretar a morte a pajelança, por não reconhecer nas "novas" práticas dos pajés de Belém, aquela religião "primitiva" dos índios da Amazônia. Assim sendo, os intelectuais perderam de vista a compreensão da dinâmica cultural experimentada por aquela manifestação religiosa. Inspirado em Clifford Geertz, procurei entender aqui a pajelança como um conjunto de "concepções herdadas expressas em formas simbólicas" e que, por sua vez, tinham seus significados próprios transmitidos historicamente<sup>40</sup>.

Assim tenho que contar mais uma "historinha", no sentido de mostrar a dinâmica experiência histórica dos pajés de Belém. Tudo parece ter começado no 21 de março de 1918, quando um certo Alexandre José, comerciante sírio-libanês residente há tempos em Belém do Pará, compareceu diante do 2º Prefeito de Polícia do distrito de Val-de-

Cães, Doutor Luiz Euclides Rodrigues Campos, a fim de queixar-se....

"Que no dia 28 do mês de fevereiro último, pela manhã, por volta das nove horas, vinha (...) em um bonde da linha Circular, em companhia da sua mulher, quando um indivíduo que não conhecia lhe dissera que curava em vinte e cinco dias, para isso era preciso que [Alexandre José] lhe desse sessenta mil réis e se sujeitasse ao tratamento, que feito e presto, o declarante entregou a importância pedida ao citado indivíduo, o qual lhe dera uma *garrafa preparada de remédio para ingerir, conforme a receita passada*"<sup>41</sup> .

O comerciante sírio disse que aceitou a beberagem pois encontrava-se desesperado "sofrendo de morfeia". Porém, apesar de ter seguido à risca a prescrição de uso do remédio, não obteve nenhuma melhora, muito ao contrário, o estágio da doença chegou a agravar-se. E o mais grave: o tal Carlos Santos, que lhe dissera "ser pajé", escreveu-lhe "várias cartas em nome de Maria Rosa, pedindo-lhe dinheiro, o que (...) com esforços enviava".

Quando recebeu as primeiras cartas do suposto pajé, Alexandre bem que tentou descobrir quem era Maria Rosa, porém todos os seus esforços foram inúteis. Daí vinham as suas conclusões:

"Que estava sendo explorado por Carlos, o qual além de o querer matar com beberagens, o

extorquia certa importância que já monta em cento e sessenta mil réis, que à vista disso resolveu apresentar queixa a autoridade de Val-de-Cães"<sup>42</sup>.

Em seguida às declarações de Alexandre José, apresentaram-se como testemunhas seus vizinhos João de Queiroz e Jorge José.

Queiroz era um jovem barbeiro cearense de vinte anos de idade e que, naquele 28 de fevereiro, vinha no mesmo bonde da linha Circular "quando um indivíduo dissera que tratava de morfeia em vinte e cinco dias, pois já tinha tido esta moléstia e ficou bom". Alexandre José, que por acaso vinha no mesmo bonde, se dirigiu até o curandeiro. Testemunhou também,

"que viu o dito indivíduo dizer (sic) que de fato curava Alexandre, porém este devia se sujeitar ao tratamento, que foi aceito por Alexandre, que o indivíduo curandeiro pediu ao dito Alexandre sessenta mil réis, sabendo depois que lhe fora entregue; que sabe chamar-se o curandeiro Carlos dos Santos, o qual dera a Alexandre uma beberagem e por várias vezes o pediu dinheiro; que foi a primeira vez que viu Carlos, nunca tendo conversado com este"<sup>43</sup>.

A outra testemunha de nome José Jorge, compatriota de Alexandre, que era analfabeto e empregado na *Port of Pará*, disse:

"Que viu um passageiro do mesmo bonde conversando com Alexandre José, o qual, o que ouviu (sic), lhe dissera que o curava, pois o dito Alexandre é elefantíaco; que sabe chamar-se o passageiro referido Carlos Santos"<sup>44</sup> .

Depois de ouvir o queixoso e mais as testemunhas, o 2º prefeito mandou intimar Carlos Santos a comparecer o mais rápido possível na delegacia distrital de Val-de-Cães, para prestar esclarecimentos sobre as acusações que lhe pesavam.

No mesmo dia, o acusado apresentou-se à chefatura policial. Carlos era um rapaz de 18 anos, paraense, pardo, solteiro, morador na Rua Antônio Barreto, n.282. Encadernador por profissão, sabia ler e escrever muito bem. Sua versão foi bem diferente das anteriores. Contou que vindo no bonde...

"foi chamado por um seu conhecido, o qual lhe perguntou se não sabia o que era bom para morfeia, ao qual (...) disse que (...) era bom batatão, porém sabia uma mulher de nome Maria Rosa, moradora no Mosqueiro, que tratava da moléstia; que (...) foi, então, encarregado de ir àquela vila falar com Maria e de fato foi nesse mesmo dia à tarde dali voltando"<sup>45</sup> .

O encontro com Alexandre José deu-se, segundo Carlos, de modo bem diferente. Disse ele,

"Que sabe ter Maria receitado ao amigo do seu conhecido, que se chama Alexandre José, banhos,

pomada e uma beberagem de folhas, remédio este que [o próprio Carlos] trouxera a Alexandre; que este dera-lhe um dia a importância de vinte mil réis, sendo falso que estivesse explorando Alexandre, sabendo ter Maria Rosa escrito várias vezes a Alexandre, recomendando-lhe cautela e pedindo-lhe dinheiro"<sup>46</sup>.

Sugeri também, que Alexandre colaborou com Maria Rosa na fabricação das ditas beberagens, pois que "uma vez, entregou [a ele Carlos] umas limas embrulhadas em papel", talvez para serem utilizadas como remédio. Maria Rosa, no entanto, já havia mudado para a vila de São Caetano de Odivellas e que, por fim, havia ficado "deveras surpreso com o que Alexandre contara a autoridade de Val-de-Cães"<sup>47</sup>.

Assim, depois de tomados os depoimentos, os autos foram considerados concluídos. Pelo visto, a acusação de Alexandre José resultou em mais um inquérito arquivado por falta de "provas". No entanto, para o interesse da discussão aqui esboçada, as informações dos autos da polícia são preciosas.

Primeiramente, porque reafirmam a simples existência dos pajés e da pajelança em Belém; segundo, porque o "pseudo-progresso" de que fala Coutinho de Oliveira, não havia destruído a crença na pajelança, nem tampouco modificado da água para o vinho as concepções locais acerca da "religião dos pajés" - o leitor deve ter percebido alguns paralelos entre o caso há pouco citado e a antiga história que envolveu o pajé cearense, em 1885. E por

último esclarece bem os meandros por onde caminhavam as práticas da pajelança. Em uma simples ocorrência policial, estiveram presentes dois sírios, um cearense e dois paraenses (um presente, e outra - Maria Rosa - apenas citada).

Esses três pontos servem para demonstrar o quanto foi idealizada a leitura dos folcloristas no início do século XX, acerca das manifestações religiosas amazônicas. Autores como Coutinho de Oliveira ajudaram a elaborar uma imagem ideal do "verdadeiro pajé amazônico", em oposição a tipos degenerados como Carlos Santos. Histórias de "crimes" cometidos por pajés anunciadas pela imprensa local ajudavam a solidificar essa visão que esteriliza qualquer análise histórica.

O discurso europeu que anunciou, no século passado, a morte da cultura popular e o nascimento do folclore como um campo de estudos quase arqueológico de resgate de uma tradição morta e sepultada<sup>48</sup> parece ter conseguido ampla aceitação por alguns segmentos da intelectualidade. José Coutinho de Oliveira talvez seja o grande representante dessa tendência.

É interessante notar, todavia, o rumo que esses intelectuais tomaram a partir da década de 1920. Coutinho de Oliveira, por exemplo, associa-se a um grupo de intelectuais paraenses interessados na divulgação das concepções "modernistas" da semana de arte de 1922, realizada em São Paulo. O folclore terá que dar mais vida à

"crença popular", pois a moderna literatura, em sua "autêntica" brasilidade necessitará desse suporte inspirador. É necessário acompanhar a mudança na trajetória intelectual e política desses literatos.

Desde 1916 vinham aparecendo em Belém várias associações de "novos". Muitos intelectuais inquietos com a arte "parnasiana" da virada do século XIX passaram a se organizar em torno de ideais nativistas e nacionalistas<sup>49</sup>. Este movimento, no entanto, pouco tem a ver de fato com o que aconteceria anos depois na capital paulista. Ninguém por essas bandas do norte se considerava "moderno". O caminho das transformações segue um percurso muito próprio.

Neste campo, os folcloristas têm um papel de destaque, embora poucos estudiosos do assunto tenham atentado para a questão<sup>50</sup>. A incisiva crítica de Coutinho de Oliveira aos valores culturais europeus e à "pseudo-civilização" lançada aos trópicos exemplifica muito bem o "novo" eixo de preocupações dos intelectuais da terra.

A partir de 1923, porém, o sentido "modernista" amazônico tomará contato mais estreito com o sentido paulista do movimento. Por esta época, surge em Belém a *Associação dos Novos* e funda-se a *Revista Belém Nova* - uma espécie de porta-voz do movimento. À frente da confraria o poeta e folclorista Bruno de Menezes. Este seria o aglutinador de "velhos" e "novos", daqueles boêmios que se reuniam no terraço do Grande Hotel, nas proximidades do Teatro da Paz. Por lá encontravam-se Eustachio de Azevedo,

Jacques Flores, Nuno Vieira, Edgar Proença, Dejad Mendonça, José Carvalho, Rocha Moreira, Lindolfo Mesquita, José Simões, Jorge Hurley, Eneida de Moraes e muitos outros. Bruno iria apelidar o grupo de "vândalos do apocalipse", dando significado às suas propostas literárias. No contexto desse movimento intelectual, os estudos de folclore tomarão destaque na revista. Em 1924, José Coutinho de Oliveira publica na *Belém Nova*, um importante artigo intitulado *Contribuição aos estudos folklóricos*<sup>51</sup>, onde parece delinear as "novas" preocupações intelectuais desse campo de estudo.

As ligações com a Europa agora pretendem ser menos de inspiração literária e mais de objetivo metodológico. Esses intelectuais, neste sentido, procuram rechaçar qualquer suporte "eurocêntrico" na composição da narrativa. O interesse da época sobressai, assim, no que se poderia chamar de "sociologia da literatura"<sup>52</sup>. Neste ponto, Coutinho de Oliveira se coloca ao lado das preocupações de europeus, norte-americanos, cariocas e paulistas<sup>53</sup>.

Citando alguns dos autores brasileiros mais renomados como João Ribeiro, Alberto Farias, Gustavo Barroso e Lindolfo Gomes<sup>54</sup>, Coutinho de Oliveira procura mostrar a importância na moderna literatura do "opulento filão das tradições populares, hoje (sic) tecnicamente conhecidas sob a denominação exótica de *folk-lore*"<sup>55</sup>. Entram em debate novas preocupações com a coleta do material folclórico e a

própria "sciencia do folk-lore" é considerada embrionária<sup>56</sup>.

Juntamente com o interesse pela pesquisa, Coutinho de Oliveira procura discutir a teoria dos mestres no assunto. Arnold van Gennep é o mais citado entre todos<sup>57</sup>. É de se notar, no entanto, que a leitura desses teóricos é muito parcial e quase irrelevante. O grande interesse é ainda o de revelar a Amazônia do modo mais tradicional possível - bem à moda oitocentista.

Um olhar mais agudo poderá mostrar que as tais rupturas com o passado não foram assim tão profundas. Se por um lado era necessário investir no aprimoramento da "técnica", por outro o folclorista ainda esperava encontrar duendes nas selvas amazônicas; se havia uma cobrança em relação à especificidade da obra de folclore, havia também um patente esquecimento das contribuições que estavam sob logotipo de obra folclórica. Veja o leitor o comentário de Coutinho de Oliveira:

"Aqui, na Amazônia, cuja a história se entretetece de imaginosas concepções lendárias e onde a vida se desenrola num *cenário de portentoso mistério, farto de superstições, referto (sic) de duendes, povoado de mitos*, pouquíssimo se há curado de estudos folclóricos, e, afora a 'Poranduba', do sábio Barbosa Rodrigues, o 'Folk-lore Brésilien' de Santa-Anna Nery e uma pequena coletânea de lendas por nós editada em 1916, não nos consta que se haja, com o *objetivo especificado de contribuição folclórica*, feito quaisquer

pesquisas no patrimônio rico das nossas tradições, contos, lendas, fábulas, abexins, ensalmos, práticas supersticiosas, em tudo isso enfim, variado e variável que constitui o objeto confuso, ainda, da incipiente ciência do folclore"<sup>58</sup>.

Depois da prédica, o folclorista passa a expor versões de "mitos conhecidíssimos": a mula sem cabeça, o lobisomem e a matinta-pereira. A descrição "técnica" do material folclórico tão almejada pelo estudioso "modernista" revela disfarçadamente a permanência das concepções evolucionistas e positivistas de fins do século passado.

Em outro artigo publicado em 1925, Coutinho de Oliveira se põe a pesquisar as "Orações e Ensalmos"<sup>59</sup> cultivadas, segundo o autor, "na alma de todos os povos (...) para afastar e curar males" que afligem a humanidade. Adotando claramente uma conservadora noção cristã de bem e mal, o folclorista afirma que os ensalmos existem para perpetuar a "a luta milenária (...) entre o céu e o inferno". De um lado a proteção dos "santos", do outro o "diabo e seus assecclas".

Em meio a esta guerra surgem lutando pelo bem os benzedores "que sempre agem sarando o próximo, em nome de Deus e do Santo"; combatendo pelas trevas, aparecem os curandeiros ou pajés "que tanto tiram como põem feitiços ou moléstias, por artes do Demônio"<sup>60</sup>. A diferença apontada pelo folclorista é simples: o primeiro apenas benze (para sarar ou curar) em nome de Deus e o segundo cura, invocando

o poder do inferno. A leitura "modernista" de uma pajelança diabolizada esclarece que a distância que os intelectuais procuraram tomar em relação à inspiração mitológica européia, não frutificou em termos de uma prática literária. O paradoxo é, assim, apenas aparente.

Em se tratando de um assunto melindroso, Coutinho de Oliveira chama a atenção do leitor da *Belém Nova*, para a dificuldade do pesquisador "profano" para entrar "nos segredos das práticas benzedeadas" e "obterem a letra das fórmulas curatrizes". O autor, no entanto, alivia seu leitor afirmando que "com algum jeito" conseguiu algumas dessas preciosidades "de uma consumada benzedeadora do Umarizal<sup>61</sup>", prometendo, com a ajuda de Deus, seguir estudando na *Belém Nova* os motivos mais interessantes.

Essa chamada sobre a dificuldade da coleta folclórica encantou os redatores da revista. Os modernistas da redação assim comentaram o texto do folclorista:

"Chamamos a atenção dos nossos diletos leitores para esta página de investigação da lavra de J. Coutinho, desvelado folclorista paraense, nome que já irradiou a outros meios. J. Coutinho dá-nos nesta página um interessante estudo sobre a singular crendice da nossa gente. Indo beber os 'motivos' na fonte real de que dimanam, conseguiu ele transportar, em toda a sua inteireza, um aspecto característico dessa mesma superstição"<sup>62</sup>.

O comentário da revista pode demonstrar uma multiplicidade de leituras no interior do próprio movimento modernista paraense. A obra de Coutinho de Oliveira, ao ser comparada com a dos intelectuais do século XIX, perde muito em relação ao seu conteúdo político-partidário, ou melhor dizendo, em seu engajamento na "causa popular", assim chamada ao tempo de Juvenal Tavares e Pádua Carvalho.

Coutinho de Oliveira à época da *Belém Nova* procurou se afirmar como uma espécie de intelectual independente, conservador em suas posições políticas, porém jamais furtou-se ao diálogo intelectual com as correntes de atuação política mais combativa. Seu relacionamento com Bruno de Menezes, o diretor da revista, foi dos mais amistosos, embora a trajetória intelectual de ambos seja radicalmente diversa uma da outra.

Durante toda a década de 20, o folclore não parecia ser uma fonte inspiradora para qualquer grupo intelectual que pretendesse romper com a "tradição", ou ainda refutar os cânones literários da virada do século. Bruno de Menezes, peça chave para o modernismo paraense só vai apresentar seu veio folclorista a partir dos anos 30, mesmo em se tratando de sua obra poética. O célebre poema "Batuque", referência básica para a poética negra e para o folclore amazônico, é publicado pela primeira vez em 1931.

Não obstante essas especificidades do modernismo nortista, as comunicações com os grupos intelectuais paulistas irão auxiliar na mudança de algumas das

preocupações dos literatos locais. Em 1927, exatamente no dia 19 de maio, aportou em Belém um dos baluartes da semana de 22, o poeta Mário de Andrade.

A viagem do autor de *Paulicéia Desvairada* à região amazônica faz parte de seu anseio modernista em procurar entender a realidade brasileira num quadro latino-americano e, além disto, visualizar as linhas de uma cultura nacional. Nesta empreita a compreensão do folclore e da cultura popular seriam os melhores instrumentos para o literato em seu conhecimento mais profundo do povo brasileiro.

A vivência de intelectual urbano era, desse modo, muito importante, pois possibilitaria a junção do "intelectual de gabinete" com a necessidade de ir "ao encontro direto com o primitivo, o rústico e o arcaico (...) [o que] puderam-lhe valer como indícios de autenticidade cultural"<sup>63</sup>.

Essa leitura andradina remete, aparentemente, às mesmas propostas literárias dos intelectuais do século XIX quando buscavam encontrar na "poesia popular" as verdadeiras raízes da literatura brasileira. Mas as similitudes são só aparentes. Na verdade, os intelectuais modernistas não estavam interessados em buscar as "raízes" ou as "origens" da cultura nacional; a busca maior era a de estabelecer diferenças, especificidades e valores culturais próprios.

Antes de explicar melhor essa questão, preciso retornar ao passeio de Mário Andrade pela Amazônia. Porém, não vou perder tempo descrevendo as voltas do poeta pelo interior da região<sup>64</sup>. Quero de fato discutir a importância do contato de um dos papas do modernismo com os intelectuais locais, e ver como isto importou para a ampliação dos interesses nos estudos folclóricos e etnográficos.

Embora recepcionado pelo governador do Estado e pelo prefeito de Belém, o contato de Mário de Andrade com os literatos da terra ocorreu por intermédio de um dos colaboradores da Belém Nova, o médico Gastão Vieira que, segundo o próprio Mário apenas tinha "intenções de literatura"<sup>65</sup>, mas que, no entanto, não arredou pé da companhia do poeta paulista durante sua estada em Belém. Esse encontro possibilitou, em 26 de maio, uma noitada com a "gente modernizante" da cidade, onde Mário pode conversar sobre as preocupações da intelectualidade local.

Mário de Andrade, de fato, achava todos esses encontros intelectuais desinteressantes e enfadonhos. Há em seu diário um certo ar arrogante misturado a um humor meio sarcástico quando de suas referências a alguns intelectuais dos Estados por onde passava. Seu interesse era conhecer de perto os costumes populares. Segundo Vicente Salles, o mais importante guia e informante de Mário em Belém foi o violeiro Artemiro Pontes Cascaes Souza, que andou com o

poeta pelas festas populares, apreciando especialmente a apresentação dos bumbás<sup>66</sup>.

Se para Mário de Andrade esses contatos eram perfeitamente dispensáveis, para os literatos paraenses a coisa era diferente. Gastão Vieira, por exemplo, responsável pelos "informes vagos, vaguíssimos sobre pajelança", recebeu nas anotações do poeta um contundente desabafo: "esta gente não se interessa!"<sup>67</sup>. Porém o encontro parece ter sido frutífero ao paraense, pois nas duas décadas seguintes Gastão Vieira levará adiante alguns de seus trabalhos mais interessantes no campo do folclore, mantendo inclusive correspondência com Mário de Andrade<sup>68</sup>. Dessa troca de cartas vão aparecer as informações mais importantes sobre a situação da pajelança amazônica.

Por ora terei que deixar um pouco de lado a empreita de Mário de Andrade pela Amazônia, pois o material coligido sobre a pajelança só veio a público nos anos 40 e, antes disso, vários intelectuais que viviam em Belém, a maioria ligada ao movimento modernista de cunho regional, vão lançar no início da década de 30 algumas das obras mais importantes sobre o assunto. O modernismo criava novas leituras e ao mesmo tempo novos leitores aficionados pelo folclore nortista<sup>69</sup>.

O paradoxo é que alguns dos melhores exemplos dessas novas tendências nos estudos de folclore são de pessoas de fora da região, muitos deles imigrantes que vieram para o Pará, no rastro da borracha. Cearenses, pernambucanos,

maranhenses, potiguares - o universo é imenso. Pela via das associações de "novos", esses imigrantes vão elaborar um discurso sobre a situação do emigrado na Amazônia. Este é um percurso intelectual específico, tem a ver apenas com o universo social e intelectual da região, jamais observado por Mário de Andrade e seus companheiros paulistas.

Acerca do significado maior para a questão local, vale dizer que esses "imigrantes" que ganharam fama vêm recolocar sob "novas abordagens" a questão da pajelança amazônica. O cearense não é mais alvo do discurso preconceituoso do intelectual da região. Agora é fácil encontrar intelectuais cearenses falando deles próprios e de suas experiências na Amazônia. Histórias como as do pajé cearense, são, agora, lidas sob outros ângulos.

#### V. *1930: um cearense e um paraense escrevem o folk-lore.*

Corria o ano de 1930, já havia passado a época de euforia da goma elástica, quando apareceram duas obras muito importantes para o tema que estou estudando. Lançava-se em Belém, no mesmo ano, os livros *O Matuto Cearense* e *No Caboclo no Pará: contribuição ao folk-lore nacional* e *No Paiz das Pedras Verdes*. O primeiro, de autoria do escritor cearense José Carvalho, foi lançado em Belém pelas *Officinas Graphics do Jornal de Belém*, o outro, escrito

pelo paraense Raimundo Morais, veio a público, em Manaus, pela Imprensa Pública do Estado do Amazonas<sup>70</sup>.

Juntas, essas duas obras começaram a desenhar um novo perfil nos estudos amazônicos. Se não revolucionaram as abordagens sobre o tema, ganharam, por outro lado, uma publicidade nunca vista<sup>71</sup>.

José Carvalho era cearense do Crato, nascido em 1872. Quando emigrou ao Pará já era adulto e bastante conhecido em Fortaleza. Por lá pertenceu à *Padaria Espiritual*<sup>72</sup>, onde atendia pelo pseudônimo de *Cariri Braúna*. Publicou alguns livros de romance e crônicas, além de ter colaborado em vários jornais de Belém, no início do século<sup>73</sup>. Carvalho residiu no Pará por aproximadamente 25 anos, nas três primeiras décadas do século XX. Nesse período além de sua atividade como jornalista, realizou muitas viagens pelo interior do Estado, coletando extenso material folclórico. Esse "retorno" às fontes, às "legítimas" fontes da cultura popular, resulta, em grande medida, do convívio com os intelectuais modernistas no interior da Belém, especialmente Bruno de Menezes e o experiente José Coutinho de Oliveira<sup>74</sup>.

No *Matuto Cearense e o Caboclo do Pará* procurou fazer um estudo comparativo sobre os dois "tipos" regionais, construindo um visão excessivamente estereotipada de ambos. A idéia era mostrar que a produção folclórica do caboclo da Amazônia é pobre em relação a do sertanejo e, para isso,

elaborou um complexo explicativo baseado nas premissas do determinismo biológico e geográfico vigentes no século XIX.

Diz o autor ao iniciar seu livro:

"No Ceará, o matuto ou sertanejo está, no tempo e na evolução da raça, mais longe da maloca ancestral do que o caboclo do Pará; ou da Amazônia. (...) Da linguagem e dos costumes indígenas nada resta hoje. Na Amazônia, no entanto, entre a população originária, o caso é diferente: há muito ainda da língua, dos costumes e da alma primitiva. É este um fenômeno de fácil verificação. A raça tapuia (ou a tupi) aqui estacionou, não evoluiu"<sup>75</sup>.

Para explicar esse "atraso" da Amazônia em relação ao "meio-norte", Carvalho apropria-se de explicações bastante recorrentes. São elas: primeiro, "a grande extensão do território, quase despovoado", ou seja, a velha formulação do "vazio demográfico"; segundo, "as dificuldades de comunicação entre os centros populosos, comunicação feita a remos e à vela, na grande vastidão dos rios, sem estradas por terra", isto é, a antiga lição do "isolamento social" do caboclo amazônico; terceiro, "a incúria dos governos em chamar as malocas para o convívio social", com outras palavras, o problema da catequese mal efetivada do "gentio" e do "caboclo".

Esses pontos, segundo Carvalho, revelavam uma fundamental diferença entre a Amazônia e o sertão

nordestino. O quadro das diversidades, no entanto, ampliava-se para outros aspectos da vida social, nos quais a religião não poderia deixar de ocupar um papel de destaque.

"O cearense é mais rezador do que religioso. Sua religião é mais de beijos que de coração. O caboclo é mais supersticioso e não reza. Não reza o 'rosário' e o 'terço' como o cearense. Este acredita mais no valor da 'oração forte', das palavras do credo em cruz, do 'ofício de Nossa Senhora'; o outro tem o temor de ofender os santos, os padroeiros dos lugares e defensores de males e moléstias, como São Sebastião, em cujos dias absolutamente não se trabalham"<sup>76</sup>.

Era como se a religião professada pelo cearense fosse baseada apenas nas exterioridades do catolicismo<sup>77</sup>, pelo gosto acentuado nas novenas e rezas, enquanto que o caboclo amazônico preservava as superstições e crendices. Para José Carvalho, o que movia a religião do homem amazônico era o temor ao poder dos santos de devoção. Neste sentido, ilustra: "No interior do Pará, a religião é praticada com o temor do santo e guardando o seu dia, (isto, na generalidade, afora as exceções bem raras, no entanto)"<sup>78</sup>.

Mas será que José Carvalho estava apenas repondo velhas conclusões a partir de novos ângulos? A resposta parece um pouco mais complexa. É interessante que, nestas diferenciações feitas por José Carvalho, "entre os dois

tipos de nossa raça", suas conclusões percorram leituras opostas em relação a outras feitas algumas décadas antes, sobre o mesmo problema. Veja-se, por exemplo, acerca dos chamados "fatores etnológicos": Carvalho diz que ao contrário da Amazônia, onde a raça do índio pouco se misturou, no Ceará ocorreu uma espécie de "caldeação"<sup>79</sup>. Neste sentido, "a diversidade dos cruzamentos", bem ao contrário do que expuseram José Veríssimo e Nina Rodrigues, foi, para o escritor cearense, "nula no Pará e abundante no Nordeste"<sup>80</sup>.

O mais interessante é que o símbolo da "miscigenação" e da "degradação", para os autores do século XIX, reaparece agora como o símbolo da "pureza" e da "conservação". A figura de que estou falando é obviamente o pajé - tido e havido como o representante-mor da religião da Amazônia. Vejamos o que diz Carvalho:

"Uma das feições mais típicas da espiritualidade do nosso povo amazônico é a crença e a fé que lhe inspira o *Pajé* e as suas práticas curandeiras. Em grandes e extensas regiões, onde não há médicos e farmácias - é natural - a população vai procurar o *Pajé*, ou *curador*, para lhe pedir remédio aos males físicos, e, muitas vezes, aos morais, também"<sup>81</sup>.

Mas apesar da profunda presença da pajelança no dia a dia das vilas e cidades amazônicas, Carvalho denunciava a falta de interesse no estudo da "virtude do pajé", que

segundo ele, até aquela época [anos vinte], não havia sido "estudada, ou observada, conveniente e inteligentemente". As raízes de tal desinteresse, pareciam-lhe profundas:

*"Condenado pelo padre romano e pela polícia civil o Pajé tem sido, até hoje, não só perseguido como ridicularizado. A intolerância religiosa, se pudesse, já os teria queimado, todos. A medicina civilizada afinaria pelo mesmo tom"<sup>82</sup>.*

A crítica, todavia, vinha com algumas conclusões:

*"Ninguém, porém, mero observador, procurou ainda ver e estudar as práticas meio-religiosas, meio-fetichistas, meio-selvagens, meio-espíritas do Pajé. O espiritismo até bem pouco tempo, sofria do mesmo desprezo e ridículo. Hoje, os jornais de maior circulação das grandes capitais do país abrem suas colunas, gratuitamente, para a colaboração de seus adeptos. É que a crença e os crentes se difundiram e cresceram notavelmente em todas as camadas sociais"<sup>83</sup>.*

Arrematando bombasticamente:

*"Observando, como tenho observado, mais de uma vez, as práticas de nossos pajés, estou convencido de uma coisa: É que os nossos selvagens das malocas, os índios nus conhecem e praticam, também, o espiritismo"<sup>84</sup>.*

José Carvalho tinha certeza de que o espiritismo era mais um elemento presente na cosmologia da pajelança. A analogia entre a doutrina espírita e a prática da pajelança evidenciada por Carvalho lembra a busca das origens literárias brasileiras pelos intelectuais do século XIX.

O leitor deve-se lembrar que os autores do século passado, muito interessados que estavam no debate em torno de nossa identidade nacional, promoveram os "cantos" e os "contos" populares como lugar comum de nossa matriz literária. As lendas e tradições do "povo" constituíam-se na lição mais importante para qualquer intelectual do período, interessando em "descobrir" a verdadeira face de seu país. Era, afinal, uma tentativa de buscar nas "origens" as respostas para o entendimento do presente, da realidade nacional que estavam vivendo.

José Carvalho também esteve interessado, nos anos vinte, na busca das origens do espiritismo, numa época em que os debates sobre essa doutrina estavam na ordem do dia<sup>85</sup>. Este não é mais um detalhe difuso e sem importância, retirado da obra que estou analisando, para engrossar o caldo das reflexões sobre o folclore amazônico do início do século. É, pelo contrário, parte integrante das discussões da época e, portanto, fundamental para a historicidade do problema.

Esse tipo de debate foi, afinal, tão importante que acabou fazendo com que José Carvalho encontrasse o gênese para a religião de Allan Kardec no interior das aldeias

indígenas. Mas não pense o leitor que essas conclusões eram divagações de um cearense louco. Carvalho diz que, "lendo o trabalho de um padre sobre os bororos", viu "afirmada a mesma coisa", embora soubesse que "os grandes padres da Catequese chamavam-nos de feiticeiros"<sup>86</sup>.

Para deixar claro o que estava dizendo, José Carvalho revelou seu interesse em desvendar o que seria o rito mais importante da pajelança - a sessão de cura. Com este objetivo, o autor procurou participar de uma dessas sessões, a partir da qual chegou a uma confirmação: "o rito do pajé não veio da cidade veio da Maloca. (...). E neste rito, quase tudo é do espiritismo, tal como vemos atualmente praticado"<sup>87</sup>.

Assim apresenta a sessão de pajelança, tal qual presenciou:

"À noite, em casa do curador (por delicadeza ou deferência não se o chama de pajé; chama-se curador), ou em outra casa, para onde ele seja convidado, começa a sessão ou o trabalho.

O curador tem passado o dia sem se alimentar - é do rito. Todas as pessoas, doentes ou meros espectadores, se recolhem à sala, onde, a um canto, se senta o *curador*, com o seu maracá na mão e os seus cigarros de tauari. O transe, que nas práticas espíritas é provocado pela concentração mental do médium, é, no pajé, provocado pelo cigarro de tauari, preparado com tabaco e outras plantas. (Tauari é a árvore que fornece a capa do cigarro, como a palha do milho).

O pajé aspira a fumaça e engole-a, provocando uma série de arrotos.

Enquanto isto sustenta em uma das mãos o maracá, cujo ruído assinala a aproximação do mestre, (ou espírito)<sup>88</sup>.

Até aqui, José Carvalho apresenta as preliminares da sessão, que, segundo ele, duravam "mais ou menos meia hora". A explicação para a demora é a de que "o mestre custa às vezes a chegar". Incomodado com o "capricho" da entidade, o escritor perguntou a um pajé "por que não provocava o transe, ataque, sem o auxílio do cigarro?", do qual o obteve a incisiva resposta: "Porque não tenho forças!". Ao que, pensou consigo próprio, seria "força mental?" ou "força de sugestão?".

"Em seguida ao sinal dado pelo maracá, nervosamente agitado, o curador retorcendo-se todo, olhos fechados, mãos crispadas, estatela-se com todo o peso do corpo no chão. É uma queda estrondosa que nos causa espanto. É a incorporação do mestre. Imediatamente levanta-se: é outro ser. A voz, o andar, os gestos são os de outra pessoa. É o mestre que atendeu ao chamado e ali está incorporado no curador, que cede seu corpo para o outro agir.

Vem ele, às vezes, de longínquas paragens - quase sempre do fundo dos rios - para ser consultado, examinar os doentes e receitar os seus remédios. Vêm estes, um a um, e dizem o que sofrem. O mestre examina-os, defumando-os, sempre com a

fumaça dos cigarros. Examina sempre a palma da mão e o alto da cabeça do doente.

Aplica a boca, às vezes, às partes afetadas e faz sucções prolongadas, escarrando ou deitando fora o cuspo ou a *doença*.

Diz o mal que sofre o consulente e prescreve-lhe os remédios e a dieta.

Não devem comer tais e tais peixes; tais e tais caças, durante o tratamento.

Estão eles, hoje, receitando muitos remédios de farmácia, quer alopatas, quer homeopatas.

Acabada a sessão, o *mestre* sempre atencioso e gentil, despede-se. O *curador* tem um estremeção e desperta. Não sabe o que passou, afirma"<sup>89</sup>.

José Carvalho segue explicando que, durante as sessões de cura, os mestres não vêm sozinhos, ao contrário, baixam em bandos, incorporando "cada um por sua vez" na cabeça do pajé. Em relação às características das entidades, o autor diz que "alguns deles são divertidos, alegres", outros "vêm, apenas, para beber, (...) dançar, cantar, brincar, dizer facécias (sic)". São figuras muito conhecidas por todos os frequentadores da pajelança. Atendem por nomes próprios. Carvalho cita alguns: "Pai João, mestre Felipe, mestre Crispim, mestre Cancan". Afirma também que o pajé possui "o seu cordão de espíritos que lhe atendem, quando chamados".

Um aspecto chamou em especial a atenção do escritor cearense: a bebedeira. Mas, havia uma maneira "curiosa" de os espíritos beberem: "Levam eles a garrafa à boca, mas não

engolem o líquido; absorvem apenas o álcool, o espírito, cachaça - dizem os entendidos - tanto assim que o líquido que fica na garrafa, não tem mais *furtum* algum; é água apenas"<sup>90</sup>.

Toda essa explicação do ritual da pajelança foi obtida no que hoje poderíamos chamar de pesquisa de campo. Em viagem pelo interior do Pará, José Carvalho encontrou-se com uma conterrânea sua chamada Maria Brasilina, segundo ele a "mais célebre pajé do Baixo-Amazonas" [Oeste do Pará], nas primeiras décadas do século. Esse encontro resultou num dos aspectos mais interessantes da obra de José Carvalho, pois que sua condição de imigrante cearense dava-lhe autoridade e interesse para investigar a situação de vida dos pajés conterrâneos que atuavam na Amazônia. Mesmo com vívido interesse no caso, o folclorista não deixa de indagar ironicamente: "Para que é que não dá o cearense?".

Na resposta não cabe nenhum sarcasmo. Brasilina veio ainda criança para a Amazônia, e por aqui tornou-se pajé. Na viagem Carvalho ouviu "coisas admiráveis dessa pythonisa indígena". A curandeira era famosa no "seu lugar de atuação": toda uma vasta região situada entre Óbidos e Parintins. Todos nas proximidades asseguravam que Brasilina era exímia no ofício de pajé - "sabia curar, e sabia advinhar, diziam".

A casa da curandeira ficava na vila de Terra Santa, Município de Faro, Oeste do Pará, para onde se dirigia

sempre "uma romaria constante de pessoas que vinham dos mais remotos lugares do Rio Amazonas e seus afluentes". O próprio escritor pôde testemunhar a fama de Maria Brasilina, para cuja casa iam "pessoas das mais altas classes de Belém e Manaus", com o interesse de "consultar o oráculo". As pessoas da região chegaram a notar, "um dia, a esposa do governador do Amazonas"<sup>91</sup>.

A curandeira "não exigia pagamento de ninguém". Vivia apenas do que lhe davam os clientes. Ainda assim, dizia Carvalho, ela "poderia ter enriquecido", pois que sempre foi muito procurada. Porém o que lhe restava era muito pouco, posto que comumente tinha que dividir o que ganhava "com a onda de pobres que chegava diariamente à sua casa, muitas vezes, sem um punhado de farinha".

Neste ponto, é interessante que o leitor esteja atento para a construção da narrativa de José Carvalho. É de se notar a preocupação do autor na caracterização mais precisa da figura humana do pajé. Quero dizer, com isso, que apesar dos etnocentrismos de sempre, o curandeiro não aparece mais como uma figura exótica, sem família, destituído de vida social.

Neste sentido, o relato do cearense sobre a figura de Brasilina apresenta algo de "novo". Diz ele:

"Conhecia-a pessoalmente. Era mulher ignorante, analfabeta, mas que impressionava bem pelo seu porte e suas atitudes discretas, ponderadas e inteligentes. Tinha o porte de uma verdadeira

matrona. Não se gabava de sua 'sciencia'; não se envaidecia com sua popularidade. Era modesta, discreta e caridosa. Era casada e tinha filhas moças"<sup>92</sup> .

Além dessa preocupação em revelar a intimidade do pajé, Carvalho mostra um interesse especial em comentar as características do guia espiritual de Maria Brasilina, mostrando-se encantado com o arquétipo do "Pai João". Primeiramente, porque havia uma ligação estreita entre a entidade e o ser humano que a incorporava. Isto ficava claro na fama que ambos possuíam nas redondezas do Baixo Amazonas, afinal "grande parte dos pequenos 'pajés', que surgiram pelos outros lugares, se diziam, como reclamo, seus discípulos", muito embora Brasilina sempre afirmasse que não tinha seguidores.

Por outro lado, Carvalho começa a colocar em questão a ascendência cultural dessas entidades. Para esse escritor, "'Pai João', pela fala, pelas atitudes e andar, parecia africano". A prova disto é que, no início de cada sessão de cura, ou de "trabalho", a entidade "fazia uma oração em uma linguagem absolutamente desconhecida, ou intraduzível". Depois desse preâmbulo, o espírito finalmente "começava a falar em português" - era Pai João que estava na terra para tratar dos doentes. Apesar de preto africano, antes de qualquer ritual, benzia-se primeiro fazendo o sinal da cruz, e com uma voz grossa característica, "repetia em voz cheia":

"No alto da Vera Cruz,  
 Quem venceu, vencerá,  
 Quem não venceu,  
 Não vencerá!"<sup>93</sup> .

José Carvalho chegou a solicitar que Pai João fosse fazer-lhe uma visita, em sua casa, incorporando-se em alguma pessoa da família, para que assim pudesse dar um "sinal da sua presença, mas de forma tal que não restasse a menor dúvida do caso".

" - Irei! - disse ele na sua voz grossa.  
 - De dia, ou de noite? perguntei.  
 - Eu não posso andar de dia! [respondeu]"<sup>94</sup> .

Depois do parênteses tratando discutindo a questão da incorporação na pajelança, José Carvalho retoma a descrição do ritual.

Terminados os trabalhos, a curandeira dizia não saber nada sobre o acontecido, inclusive pedindo informações ao doente sobre o remédio que o mestre havia receitado. No dizer de José Carvalho, Brasilina era, de fato, apenas uma porta-voz do oráculo. Essa prática divinatória poderia existir tanto na Grécia antiga como na Amazônia dos anos 20. Assim é que o papel da curandeira sugeria ao escritor uma analogia, tanto interessante quanto recorrente no imaginário da pajelança: sua ligação com o mundo greco-clássico. Não foi à toa que Carvalho considerou Maria

Brasilina como sendo uma "phytonisa indígena". A questão era que, para ele, os contatos mitológicos com as chamadas civilizações greco-clássicas eram flagrantes. Assim, por causa disto, e, ainda mais, por "ver, muitas vezes a romaria humana, sofredora para a casa de Maria Brasilina", o autor se perguntava: "Não seria isto, não seria a mesma coisa, a phytonisa de Delphos, de Dodona, de Cumes, na antiguidade grega e romana?"<sup>95</sup>.

Sua resposta vem no tom da polêmica.

"Encontra-se sobre os antigos oráculos a seguinte descrição:

'Em Delphos, o oráculo falava pela boca de uma sacerdotisa chamada phytia, pythonisa ou sybilla, cujas respostas gozavam de grande crédito. Quando devia proferir os seus oráculos a pythia se preparava com um jejum de três dias, (os nossos se preparam com o jejum de um dia; temos pois aqui a primeira concordância), ... ao cabo dos quais mastigava folhas de louro, (os nossos fumam o seu cigarro de tabaco e outras plantas, na folha do tauari; temos a segunda concordância), ... subindo, em seguida, para cima de uma trípede, colocada sobre uma abertura, donde se exalavam vapores mefíticos, (nos nossos a fumaça dos cigarros é intensa na sala fechada), ... a pythonisa entrava numa violenta exaltação, para a qual, sem dúvida, contribuía o suco daquela planta. Tremia-lhe o corpo, eriçavam-se-lhe os cabelos e de seus lábios espumantes e convulsos saiam, então, as respostas às perguntas que lhe eram dirigidas'"<sup>96</sup>.

O sentido de comparação era direto. Não havia, segundo Carvalho, nada a se questionar sobre a tênue distância entre o oráculo de Delfos e a Casa de Maria Brasilina em Terra Santa. Daí sua breve conclusão:

*"Como vimos, nas práticas dos nossos pajés, há mais de um ponto de contato com a phytonisa grega: - o jejum, o uso da planta, o delírio ou 'transe', que é visível, e que vai anunciado pelo tremor do corpo e pelo agitar fremente do 'maracá' que conservam na mão. (...) No caso que acabamos de ver, a identidade é flagrante"<sup>97</sup>.*

Mas, afinal, por que José Carvalho insistiu tanto nessa analogia com o passado greco-romano? Essa é uma questão difícil de responder sem uma pesquisa mais aprofundada no contexto da obra desse autor. Porém, o leitor deve lembrar-se que este tipo de construção imagética da Amazônia já havia sido colocada, no século anterior, por Pádua Carvalho. Com certeza, a profundidade da comparação não é a mesma, porém as ligações mitológicas esboçadas nas obras de ambos os autores, são semelhantes, e têm, de certo modo, o mesmo sentido.

No entanto, o folclorista cearense vai além. Sua percepção do problema ultrapassa de longe as preocupações estilísticas e literárias, entrando a fundo nos problemas metodológicos dos campos folclórico e antropológico. O caso apresentado poderia servir, segundo ele, para comprovar "a

necessidade e utilidade dos estudos folclóricos, feitos com o devido critério e observação". E mais, com o desenvolvimento desse tipo de exercício analítico, poder-se-ia estabelecer uma espécie de "roteiro", ou recurso de método, que, futuramente, poderia "resolver grandes e desconhecidos problemas etnológicos ou de outra qualquer natureza"<sup>98</sup>.

Mas José Carvalho sabia que estava pisando num terreno movediço. Os estudos sobre a questão pareciam-lhe diminutos. A saída então, apesar de sua evidente certeza do que estava afirmando, era colocar essa analogia cultural como um problema a ser resolvido.

"Então? ... As práticas gregas e latinas se reproduzindo nas florestas e rios amazônicos! Quem as trouxe? A resposta virá necessariamente depois.

Se o 'pajé' amazônico herdou as suas práticas do índio selvagem, como atrás ficou dito, e nelas há esse contato tão flagrante com as práticas da antiguidade grega e romana, ficará a indagar e a saber como, quando ou de quem herdaram os mesmos índios esses costumes e práticas?

O problema é, pois, interessantíssimo"<sup>99</sup>.

Nas palavras de José Carvalho, é possível perceber mais claramente o interesse dos autores da época em tentar refletir sobre os caminhos da investigação folclórica no domínio das crenças religiosas amazônicas. O sentido dessa reflexão é, no entanto, bem mais articulado do que no

trabalho de seus antecessores. Assim, a enumeração dos elementos convergentes nas práticas divinatórias da sacerdotisa de Delfos e nas da pajé de Terra Santa faz parte de um esforço de interpretação do problema da constituição do rito. É o aprofundamento da busca das origens das crenças amazônicas.

Há que se notar que esta busca das "origens", na construção de um campo de analogias entre a Amazônia e o mundo clássico, não era para José Carvalho a renúncia às premissas modernistas apresentadas por Coutinho de Oliveira, colega dos tempos da *Belém Nova*. Carvalho não procurava apropriar-se das imagens do paganismo greco-romano como inspiração narrativa, havia uma preocupação com o enfoque comparativo dos estudos folclóricos. Mas, obviamente, por trás dessa noção mais aprofundada da teoria do folclore estava também o mesmo recurso ao evolucionismo cultural do século XIX.

Essa postura metodológica permitia ao folclorista pensar no próprio objeto de estudo, ao mesmo tempo que colocava em questão as atribuições concernentes a seu próprio roteiro de pesquisa, denunciando, já naquela época, o preconceito que se tinha com o campo dos estudos folclóricos.

"A muita gente, há de parecer fácil colher, entre o povo, fatos que sirvam para o registro e documentação de estudos folclóricos. Assim não o é, no entanto. Vive-se por longos tempos

convivendo com o povo simples dos sertões, e muita coisa interessante não se lhe ouve, senão, muitas vezes, ocasionalmente. Se o fato é conhecido do investigador, e se por ele se indaga, fácil será conhecê-lo; mas não o sendo, eis aí a dificuldade"<sup>100</sup>.

Em toda essa discussão, quero chamar a atenção do leitor para duas questões que já vinha esboçando anteriormente. Primeiro, há o problema das definições e delimitações dos campos de estudo. José Carvalho é partidário da idéia de que o folclore faz parte dos estudos literários, mas ao mesmo tempo revela uma preocupação com a delimitação do método de pesquisa e abordagem do folcloristas. A preocupação central era com a coleta do documento folclórico. Daí a sua observação de que o conhecimento e a experiência de vida entre o grupo social pesquisado era um ponto a favor do pesquisador, caso contrário, certamente teria que enfrentar inúmeras dificuldades de acesso a essas fontes de pesquisa.

A segunda questão, que é um desdobramento da primeira, é que, apesar dessa preocupação de certo modo ambígua em relação à investigação do "populário", os folcloristas sabiam que estavam atuando num campo extremamente complexo e com uma trajetória avessa a esse sentido de especialização. As décadas de 20 e 30 deste século são exemplares para visualizar com maior detalhe as iniciativas dos próprios intelectuais no sentido de avançar no estudo da questão, sabendo, entretanto, que existia de fato pouco

espaço para se efetivar alguma delimitação de profissional do folclore. Mesmo as problematizações correntes nos chamados estudos de folclore ganhavam fôlego em alguns trabalhos situados entre a etnografia, a literatura e o próprio folclore.

É o que acontece com o *Paiz das Pedras Verdes*, uma coleção de ensaios amazônicos de Raimundo Morais. O livro, bem ao modo da *Anthologia Amazônica* de Eustachio de Azevedo, veio exortando a mocidade nativa a construir uma visão própria em "prol da nossa gente e da nossa terra". O literato reclamava das visões deturpadas que os autores alienígenas construíam acerca da região. Seu objetivo era, como nativo, dar "uma idéia nítida e ampla" do que via e sentia sobre a "planície", de modo a "restabelecer as linhas gerais da gleba e a índole do seu morador".

Citando Charles Frederick Hartt<sup>101</sup>, a quem considerava uma exceção, afirmava que os relatos dos viajantes que passavam pela Amazônia apresentavam "histórias exageradas, ligadas a uma chusma de animais bravios, de cobras, e outros bichos venenosos que (...) ficam muito bem em livros populares". E conclui: "São fábulas ilustradas representando casas de répteis, feras e monstros que se contemplam calmamente uns aos outros como espécimes empalhados nos museus. Servem não se discute, para divertir e excitar a admiração dos meninos de escola, porém iludem o mundo e fazem muito mal ao Brasil"<sup>102</sup>. O pior era que alguns autores brasileiros, dizia o autor, apenas repetiam

os autores estrangeiros, "plagiando canhestramente" suas idéias. Era, neste sentido que Morais clamava pelo desenvolvimento de uma "literatura amazônica", produzida pelos autores nativos<sup>103</sup>.

Dentro dessa perspectiva, Raimundo Morais acreditava possuir uma autoridade quase inerente para falar das crenças locais e dos costumes populares do interior da Amazônia. Dai que uma parte importante da obra é dedicada ao tema da pajelança e, por mais que existam visíveis diferenças entre as obras de Morais e Carvalho, há que se notar as semelhanças entre ambas. Carvalho também escrevia como um "nativo", pois seu intento era apresentar o "matuto cearense" em sua diáspora pela Amazônia.

A diferença básica entre as duas obras não residia nas narrativas ou descrições apresentadas, mas especialmente, nas propostas de trabalho, ou seja, na leitura diversa que cada autor tinha de seu próprio texto. De um lado, Carvalho tentava articular um discurso acadêmico e científico à obra literária, especialmente ao folclore, entendido como parte dela; do outro, Morais, com um texto baseado nas memórias e vivências de um nativo da região, sem grandes preocupações com delimitações ou definições conceituais. O mais importante, no entanto, é que as obras trazem elementos comuns, ainda que, cheguem a algumas conclusões divergentes acerca dos destinos das manifestações religiosas da Amazônia - arremates fundamentais para minha empreita em

recuperar essas múltiplas genealogias dos estudos amazônicos.

É impressionante pensar que Carvalho, no final dos anos 20, já tinha algumas dúvidas de que a tão decantada civilização um dia pudesse matar as concepções populares ligadas à pajelança. Mais interessante ainda é o caminho percorrido para que o autor pudesse chegar a esta conclusão - o próprio caminho dos discursos da dita civilização.

"Os rios, os lagos, as florestas estão ainda cheios de seres e coisas misteriosas. A civilização não os varreu ainda e nem os varrerá tão cedo.

É de admirar? Não! A Grécia e a Roma, no auge de suas civilizações, tinham as mesmas credices que nós hoje chamamos bárbaras.

Acreditavam em uma infinidade de agouros, para os quais tinham até sacerdotes - os Augures - e no vaticínio predito pelas vísceras dos animais sacrificados. *E tais fatos se davam, ainda, quando a cultura jurídica de Roma chegava à incomensurável altura que constitui a admiração de todos os séculos*"<sup>104</sup> .

Já que o mundo clássico, considerado como o berço da civilização ocidental, foi durante a antiguidade tão supersticioso quanto civilizado, por que chamar de bárbaras as crenças da pajelança?

A questão parece fazer parte da ambigüidade das análises feitas à época. Raimundo Morais, que tinha a mesma

idade de José Carvalho<sup>105</sup> e foi seu contemporâneo como jornalista em *A Província do Pará*<sup>106</sup>, ao tratar da pajelança percorre similitudes da mesma ordem. Diz ele que, sob um determinado aspecto, o pajé é "solene", construindo a partir daí uma imagem estereotipada de um sujeito "magro, vermelho, oleoso, nu". E continua: "O seu trabalho de feiticeiro que é consultado como eram os Grandes Iniciados, desdobra-se com a gravidade sacerdotal, serena, confiante no próprio condão de augure". A comparação prossegue:

"[O pajé] abandona, então a manigância melodramática de outras cerimônias, cheias de exorcismo e flagício, e fala mansa e pausadamente, hirto, transfigurado, mas sem contrações, alheio aos delírios e estertores que a agitavam a *Phytia de Delphos quando subia a trípode feiticeira das suas visões de sibylla*. E diz o passado, diz o presente, diz o futuro, com tal segurança, como se estivesse vendo tudo por uma lente encantada"<sup>107</sup>.

Mas o leitor que não se encante com a descrição "benevolente" de Raimundo Morais, pois que o pajé nela referido é uma figura imaginária e idealizada. O próprio autor avisa que está tratando do "puro pajé aborígene"; um ser que estava em vias de extinção, pois que "vindo de longe, através de remotas gerações", projetava-se "cruzado no pajé mameluco, no pajé mulato, no pajé curiboco (sic),

imaginoso, solerte, que se encontra nos povoados, nos vilórios, nas cidades"<sup>108</sup>.

Note-se que aqui é retomada a idéia da "pureza original" tão evidente nos escritos do século XIX. O contato com a civilização teria provocado uma espécie de contaminação em via de mão dupla. De um lado, o pajé trouxe "entidades abracadabrantas" e ganhou em troca a desmoralização e o gosto pela bebedeira. Era uma figura desgraçada.

Morais aproximava-se por demais, neste ponto, das análises de José Veríssimo e Nina Rodrigues sobre "as raças cruzadas" do Pará. O pajé da cidade era o representante dessa degradação racial e cultural por que passava a região. Exemplos não faltavam.

Lembrava-se esse autor, com "saudososa memória", de um certo Desidério que vivia em Belém na virada do século XIX. Conta o autor que o fulano "não só predisse o destino de vários cidadãos, mais ou menos chibantes, como receitou infalíveis banhos de cheiro contra a urucubaca de cavalheiros que não acertavam no bicho". Era, afinal, o curandeiro de maior fama na cidade atraindo até sua porta "muita dama apaixonada", interessada em "saber com esse bruxo onde andava o bem amado, extraviado de certo por outra carinha gentil e linda". O problema advinha dos meios que o pajé utilizava para conseguir bons resultados no seu ofício:

"Era ai que o nigromante punha as manguinhas de fora e receitava, como complemento às mandingas feitas com terra de cemitério, unha de defunto, baba de cachorro, cabelo de anjinho, lenço crivado de agulhas, fraldas costuradas a linha preta, pregos enterrados em fundilhos de ceroulas - orações que livram de tiros, que evitam naufrágios, que espantam onças, que atordoam jacarés, que restituem namorados, que descobrem rivais, que domesticam sogras, que amansam amantes, que botam poeira nos olhos dos maridos, que afugentam almas do outro mundo"<sup>109</sup>.

A citação acima é apenas um pequeno trecho do imenso receituário de feitiçarias transcrito pelo autor - uma "profusa feitiçaria" que, à primeira vista, parecia-lhe humilhante. Dentro desse quadro, Raimundo Morais lança a seguinte questão: estaria o vale amazônico, "apesar da cultura de sua gente e do seu progresso científico, ainda entregue aos pajés?" Será que "em cada ângulo da terra fecunda e deslumbrante" era possível se deparar com "um destes bruxos"?

Por incrível que possa parecer, a resposta do autor é negativa. Morais apresenta uma conclusão muitíssimo interessante sobre o assunto. Acredito que este autor é um dos primeiros a distinguir de modo mais explícito a feitiçaria do curandeirismo, em outras palavras, a bruxaria da pajelança. O autor trabalha no esquema das oposições: de um lado, pajelança, cura, medicina; do outro, feitiçaria, bruxaria, magia.

A idéia era mostrar que a verdadeira pajelança praticada pelo índio estava morrendo, assim como havia morrido a bruxaria que estava na gênese da medicina ocidental, na "terapêutica grega", na "penetração divinatória de Galeno", no "gênio de Hipócrates", na "sabedoria prodigiosa de Paracelso, de André Vésale, de Ambrósio Paré". A questão era que, para o autor, "à sombra de todas [essas medicinas], medrava negra bruxaria". Arrematando adiante: "os mágicos, os adivinhos, os feiticeiros, formigavam-lhes na penumbra"<sup>110</sup>.

Neste sentido, os pajés, os verdadeiros pajés indígenas eram como esses bruxos da antiguidade, matrizes genealógicas dos "pais" da medicina moderna. Até aí, nada de novo. As afirmações de Raimundo Morais em nada diferem dos discursos positivistas da medicina do século XIX, que procurava cristalizar o curandeirismo e a pajelança como algo morto, preso na origem das práticas médicas contemporâneas.

O aspecto "novo" introduzido na análise desse autor é a explicação de que a pajelança havia morrido em favor da feitiçaria. A justificativa era que os pajés das grandes cidades como Belém e Manaus, já não eram procurados para curar as "doenças do corpo", e sim as "doenças da alma". O pajé havia, para o autor, transformado-se definitivamente num feiticeiro, esquecido em seu papel originário de médico dos tempos primitivos.

A conclusão é incisiva:

"É a pajelança doméstica, felizmente a se diluir e a se apagar com os modernos processos que tornam fácil e acessível a Casa de Saúde. As vitórias ruidosas da profilaxia brasileira, fundada pelo gênio organizador de Oswaldo Cruz, não só concorrem para o saneamento direto, como indiretamente alargam os horizontes da população, que vai sentindo e valorizando as vantagens da higiene pública, do contato com os homens de sciencia, seja na engenharia sanitária, seja na terapêutica, seja na cirurgia"<sup>111</sup>.

Desse modo, se o discurso civilizador e cientificista não se constituía em algo propriamente "novo", a idéia de que a pajelança iria sobreviver ainda por muito tempo como feitiçaria, apontava para um aspecto de certo modo inovador na leitura das religiões da Amazônia. É bem possível que os anos 30, deste século, conformem um momento especial onde a pajelança aparece melhor associada à idéia de nigromancia, ou magia negra. Aqui, ao que parece, são mais evidentes as ligações da pajelança com os chamados cultos africanos<sup>112</sup>.

O próprio José Carvalho já identificava entre os mestres da pajelança algumas entidades supostamente africanas, como o "Pai João", que incorporava em Maria Brasilina na localidade de Terra Santa. Por seu turno, Raimundo Moraes tecia longos comentários sobre a urbanização da religião dos pajés e sua transformação em feitiçaria "pura", o que, afinal, trazia a máxima de que na

Amazônia daquela época, uma civilização ia se extinguindo e outra civilização vinha surgindo<sup>113</sup>.

Neste ponto, no entanto, é imprescindível cotejar a produção bibliográfica com os jornais da época, para que não se perca o fio metodológico que marcou esta dissertação até aqui. O jornal foi, sem dúvida, um termômetro das transformações dos eixos temáticos em relação à feitiçaria e à pajelança na Amazônia. Esclarecendo: a "nova" leitura proposta por Raimundo Morais analisada anteriormente já vinha sendo esboçada de modo mais empírico desde o início da década de 20, nas notícias e crônicas dos jornais de Belém<sup>114</sup>.

Imagens de uma pajelança negra e africanizada são cada vez mais constantes nos periódicos da época. Alguns dos pajés ficaram famosos. Entre eles, um tal Jary, preto pernambucano que, morando no Marco da Légua, trabalhava "fechando o corpo, tirando o mau olhado, dando a felicidade e espezinhando amores, mediante recompensa condigna"<sup>115</sup>. A representação física do feiticeiro, descrita pela *Folha do Norte*, evidencia um discurso racista que vai ser a tônica nas décadas de 20 e 30. A imagem de Jary é apresentada como sendo de "compleição robusta, mas atarracada", dando, de "relance, a aparência de um gorila bem conformado, com braços curtos e musculosos e pernas arqueadas".

Mas dizer simplesmente que o pajé era negro, não significava que sua pajelança fosse africanizada. Lembrese, por exemplo, que um dos mais famosos pajés de Belém nos

fins do XIX - o mestre Zeferino - era negro e havia sido quilombola. Nos anos 20, são as práticas rituais da pajelança que irão definir essa "nova" percepção dos intelectuais e jornalistas.

Nesses termos, o interessante nas longas notícias que aparecem sobre o pajé Jary são os relatos sobre as festas realizadas em sua cabana, nas quais, invariavelmente, "uma larga roda de homens e mulheres, com gestos desbragados e impudicos, dançavam animadamente, com música típica do tambor roufenho". Era uma dança "satanicamente agitada" em que os homens cantavam com muito vigor e as mulheres levantavam "suas saias berrantes em saracouteios ousados de quadris"<sup>116</sup>. A imagem é semelhante a de um atual terreiro de candomblé e, por sua vez, o relato contrasta enormemente com a "monotonia" das cantigas das sessões de pajelança descritas nos fins do século passado.

A incorporação da entidade espiritual já não era mais privilégio do pajé - o chefe da casa. Muitos dos dançantes da roda "desapareciam para o interior da casa ou para o fim do quintal, onde as invocações do bicho do fundo eram feitas a preceito". É, enfim, uma série de evidências simbólicas que irão, a meu ver, ajudar a conformar um novo "modelo" de pajelança, em que os referenciais culturais africanos vão estar muito presentes.

Em 1922, quando o caso do pajé Jary, que vivia na periferia de Belém, ganhava fama na imprensa local, apareciam muitas outras notícias semelhantes sobre

ocorrências no centro da cidade. Na vila Teta, por exemplo, situada à Estrada da Independência, em frente ao Museu Paraense Emílio Goeldi, existia, segundo a mesma *Folha do Norte*, um verdadeiro "reino da pajelança". Segundo a gazeta, por lá residiam "diversos negros de vida duvidosa, que à noite [reuniam-se] em sessão solene a explorar a credulidade popular por meio de danças exóticas, de defumações sufocantes e de cenas apavorantes". No ritual os pretos pareciam transformar-se numa verdadeira "aldeia dos índios urubus<sup>117</sup>", na qual os participantes da sessão incorporavam "botos mundiadores<sup>118</sup>, mães d'água e outros bichos do fundo"<sup>119</sup>.

Não quero aqui ficar detalhando casos e mais casos, porém é necessário que o leitor tenha uma visão mais clara das várias frentes de uma encruzilhada de discursos que vinha à tona naquela época. São informações que parecem fragmentadas, mas que possuem uma lógica própria no contexto da constituição das diferentes leituras sobre as manifestações religiosas da Amazônia.

A imagem dos negros transformados em índios, por exemplo, é mais uma das visões refletidas no infinito caleidoscópico da pajelança urbana, sempre associada ao "passado" indígena. Examinando as notícias de jornal sobre a ocorrência de pajés no perímetro urbano de Belém, encontrei em várias ocasiões alusões a tribos consideradas hostis e criminosas<sup>120</sup>.

Os índios Urubu, citados acima, começaram a ser "pacificados" em 1911, num processo que se estendeu até 1928<sup>121</sup>, quando os primeiros membros do grupo contactaram "amistosamente" funcionários do SPI<sup>122</sup>, no posto de atração da ilha de Canindé-Açu, no alto Gurupi, entre o Pará e o Maranhão. Em 1922, quando foi noticiada a pajelança da Vila Teta, em Belém, os Urubu estavam no auge de suas lutas com os "brancos". 1918, 1919 e 1920 foram anos de total insegurança no vale do Gurupi devido aos ataques dos índios. Não à toa os Urubu eram lembrados na imprensa de Belém como índios sanguinários que usavam flechas com pontas de aço, com as quais cometiam "correries" entre os colonos das vilas agrícolas da vizinhança<sup>123</sup>.

A situação começou a se acalmar entre anos de 1920 e 1928, quando se concluiu o processo de "pacificação" dos Urubu. Em 1919, o Governo do Estado do Pará enviou à região do Gurupi uma expedição chefiada pelo Dr. Jorge Hurley com o objetivo de "sindicar as causas das incursões das tribos do alto Irituia, alto Guamá e alto Gurupi, promovendo por todos os meios a pacificação das referidas tribos"<sup>124</sup>.

Jorge Hurley, além de juiz de direito, era um intelectual respeitado no Pará. No início da década de 20 esteve ligado ao movimento modernista local, escrevendo regularmente na *Belém Nova*. Era amigo de Raimundo Morais e, como se verá mais tarde, foi ativo interlocutor de José Carvalho. Desde essa época, Hurley também era interessado

em literatura e folclore, escrevendo artigos tematizando as tradições e os costumes amazônicos<sup>125</sup>.

A expedição, neste sentido, foi ponta de lança para que o literato ampliasse suas preocupações com os estudos folclóricos e etnográficos. No próprio relatório da expedição ao Gurupi, Hurley levantou uma tese "original" sobre a natureza dos índios sanguinários. Para ele, sob "o título feio e voraz de índios urubus", existia "uma terrível e temível mescla de selvagens guajajaras com os criminosos dos sertões do Maranhão"<sup>126</sup>. O interessante é que Darcy Ribeiro, pesquisando na área, no início dos anos 50, anotou uma "lenda", corrente tanto em Belém como no Gurupi à época da pacificação dos Urubu, que "descrevia esses índios como mestiços dos Timbira e negros quilombolas"<sup>127</sup>. A tese afinal tinha virado senso comum.

Essas histórias revelam alguns pontos cruciais para a solidez dos argumentos desenvolvidos neste trabalho. Primeiramente porque se amplia ainda mais o quadro dos sujeitos envolvidos na questão. A imagem do índio que vivia edenicamente na floresta agora divide o espaço da imprensa com a imagem do selvagem que sobrevive simbolicamente nos negros e nos pajés de Belém (através do ritual da pajelança), mas que também vive provocando desordens pelo interior do Estado assaltando as pequenas cidades e vilarejos (através das lutas sangrentas com os colonos).

Os intelectuais, por seu turno, não estavam trancafiados em gabinetes de trabalho. Seguindo um impulso

da política governamental de civilizar o povo, paradoxalmente abraçavam ao mesmo tempo a perspectiva intelectual dos anos 20 e 30, baseada no modernismo regionalista de valorizar as características culturais brasileiras, argumentando sobre uma civilização do trópico<sup>128</sup>. O pano de fundo das discussões continuava sendo a necessidade de desvendar o sentido "original" do país, suas especificidades, enfim. A noção recorrente da formação étnica e social da nação através das três raças formadoras continuava presente, mesmo que sob um novo significado. A malfadada "mestiçagem urubu", de que falava Jorge Hurley, resultava da escória étnica e cultural da Amazônia: índios selvagens, descendentes de negros fujões e criminosos urbanos (dentro dos quais jamais se pensaria existir algum ariano). Enquanto isso, na cidade de Belém, os pajés e seus ritos macabros passavam por dar o melhor sentido a esse tipo racial criminoso e degenerado<sup>129</sup>.

Esse debate sobre a situação da religião dos pajés misturava-se cada vez mais, à época, com as discussões sobre a política indigenista brasileira, pois era de se pensar que preservando o índio se estaria garantindo o germe dessas crenças por muito mais tempo. Um momento especial desses confrontos intelectuais foi vivido em Belém em 1920. Neste ano, assumia a Chefia da Seção Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi o etnólogo alemão Curt Nimuendajú que desde 1913 mantinha residência mais ou menos fixa no Pará. Nimuendajú opunha-se firmemente à política

indígena idealizada por Jorge Hurley, especialmente quanto ao destino e à conservação da cultura original dos grupos.

O confronto ficou mais claro quando veio à baila o assunto dos índios da região do Gurupí, na qual habitavam os Tembé, os Timbira, os Guajajara e os famosos Urubu. Hurley queria a todo custo "civilizar" o mais rápido possível essas populações, procurando dar condições para que o índio se transformasse num "brasileiro". A idéia era matar a figura do índio e construir sobre ela a do civilizado. Quanto às tradições, seriam registradas no momento da conquista, da pacificação e conservadas sob a forma de etnografia e folclore. Assim ninguém teria que enfrentar índios bravos e sanguinários, ao mesmo tempo em que se mataria o embrião das crenças pagãs, guardando apenas os registros do passado.

Nimuendajú tinha uma visão bastante distinta. Nos anos de 1914 e 1915, portanto antes de Hurley, o etnólogo esteve em contato com os índios do Gurupí<sup>130</sup>. Em carta ao Diretor do SPI, datada de 1920, Curt Nimuendajú dizia que os índios daquela região figuravam "entre os mais ou menos intactos"<sup>131</sup>, por isso era necessária toda atenção daquele órgão e dos indigenistas. Nesse sentido, atestava sua indignação com a proposta de Jorge Hurley em trazer os índios Tembé do Gurupí para morar com os Tembé do Guamá, que viviam mais próximos do contato com a "civilização" [Cf. Apênd. icon.].

"As poucas aldeazinhas do alto *Guamã* (sic), teatro da ação redentora do Sr. Hurly (sic), não merecem importância comparado com as do Gurupi. Se fosse pela minha cabeça eu convidaria todos os Tembê do *Guamã* para se mudarem para o Gurupi, como em 1914 já se mudou um bando da aldeia de São Pedro. Isto sim convinha, mas não a mudança dos do Gurupi para o *Guamã*, como Hurly quer - se ele sabe o que é que ele quer"<sup>132</sup> .

A iniciativa em preservar os índios quanto mais afastados do contato com a dita civilização era o maior interesse de Nimuendajú. Neste ponto as visões de Hurley e Nimuendajú eram semelhantes, afinal ambos pensavam que os contatos culturais eram destrutivos para uma das culturas. A diferença é que Hurley considerava que o índio só teria a ganhar com a "civilização", mas o branco tinha algo a perder contaminando-se com a herança dos "selvagens". Nimuendajú, porém, apostava que o índio sairia destruído desse contato por causa da exploração e dos desmandos do "branco"<sup>133</sup> .

O etnólogo germânico, no entanto, que vivia e conhecia o dia a dia da cidade de Belém, tinha convicção que mesmo destruindo os índios jamais se acabaria com a pajelança, pois esta permanecia ativa em pleno centro urbano das capitais amazônicas. Noutra carta, enviada 7 anos depois, ao diretor do Museu Goeldi e também etnólogo Dr. Carlos Estevão de Oliveira, Nimuendajú, que estava pesquisando na região do alto Rio Negro, no Estado do Amazonas, desabafava

diante dos desmandos cometidos contra a religião e os costumes dos índios.

"... a decadência da cultura indígena é espantosa; todos para isto se coligam: os colombianos que, espezinhando e vitimando o índio pela maneira mais bárbara, lhe tiram o último vestígio de brio e consciência; os brasileiros, com a sua mania de civilizar índios, com a idéia de fazer deles eleitores e com sua prática de arrumar-lhes nas costas um débito e cobrá-lo depois ou por bem ou por mal (quando não enveredam pela mesma brutalidade dos colombianos); os padres salesianos, que na sua intolerância extirpam sistematicamente tudo o que difere da 'civilização cristã', proibindo a construção de malocas, o uso do caxiri<sup>134</sup>, do trocano<sup>135</sup>, dos enfeites de penas e de pedras, as danças e o culto do Yurupari<sup>136</sup>. *Bestas! Em três séculos, padres e frades, as centenas não conseguiram banir o pajé do perímetro da capital de Belém sequer; o que eles conseguiram no Uaupés<sup>137</sup> senão a criação de um bando de hipócritas? Mas como eles apresentam as suas medidas como vontade do governo, os índios se submetem...*"<sup>138</sup>.

A lucidez do etnólogo impressionava especialmente pela ampla visão que conseguia ter sobre o assunto. Nimuendajú teve a grande virtude de se considerar uma pessoa comum e não uma grande autoridade em etnologia. Segundo Exedito Arnaud, saudoso etnólogo do Museu Goeldi, Nimuendajú quando estava em Belém participava da boemia da cidade, andava à

noite pela Condor, metido com amigas prostitutas<sup>139</sup> e companheiros de cerveja. Com isso, sabia muito sobre o "submundo" da cidade; conhecia muito bem as pajelanças da Pedreira e Marco da Légua, por isso sentia-se autorizado a falar sobre os destinos da religião dos pajés da cidade e dos pajés das tribos.

No relatório final da viagem ao alto Rio Negro, apresentado ao SPI, datado de Belém do Pará, em 27 de setembro daquele mesmo ano de 1927, Nimuendajú reafirma as conclusões esboçadas na carta a Carlos Estevão.

"Milhares e milhares de religiosos doutrinarão durante três séculos a população de Belém; há tempos desapareceram dos arredores da capital os últimos índios da região. Mas antes de morrer eles legaram aos mestiços, seus sucessores, o pajé, que, de maracá em punho, ainda hoje, dentro da capital, resiste com vantagem contra o padre e o agente de polícia"<sup>140</sup>.

Nas entrelinhas do estudo, o desafogo do etnólogo. Assim é que essa longa história vai sendo construída na experiência desses intelectuais, com a presença viva de seus "objetos de pesquisa". É óbvio, contudo, que não posso, para os limites deste trabalho, tentar desvendar todos os elementos que traduzem esse fio condutor ou que sugerem uma mudança nas descrições da pajelança amazônica, posto que, por certo, além das transformações no discurso intelectual e jornalístico, houve sem dúvida transformações

nos próprios rituais descritos, ou seja, na própria dinâmica litúrgica do rito, reelaborando, incorporando e reinventado tradições.

O que pretendo aqui é conduzir o leitor a perceber, comigo, como esses diferentes sujeitos sociais - pajés e intelectuais, jornalistas e delegados, políticos e magistrados - interagem no processo de constituição das práticas, discursos e representações sobre a religião da Amazônia. Neste sentido, buscarei, agora, mostrar como esse momento de "virada" nos discursos sobre a pajelança durante os anos de 1930 ganha uma amplitude notável, chegando mesmo a bater à porta do Governador do Estado.

## VII. *A amiguinha do interventor e o desembargador folclorista.*

Corria o mês de fevereiro de 1934, quando o Interventor Federal do Estado do Pará, Magalhães Barata recebeu uma carta bem sugestiva.

"Exmo. Sr. Magalhães Barata

Quem lhe faz esta é uma *amiguinha do Senhor* que mora aqui no Marco. Quero pedir ao *Senhor para por termo em uma certa pajelança* que se organiza constantemente aqui no Marco, ultimamente funciona em casa de um guarda civil morador na casa n.1132 em frente ao Bosque, costumam pedir

1.000\$ por trabalho; metade pra mulher, metade por guarda. A vizinhança está toda a par das sessões. Vem muita gente buscar banhos, tudo de garrafa. Estes papeis que acompanham esta foi uma criatura que foi lá e o tal guarda tirou esta receita<sup>141</sup>. Eu consegui para que V. Excia. veja que é verdade o que escrevo. Se o Senhor achar que este meio de pajelança é proibido eu terei uma dúzia a mais para lhe participar. As danças são acompanhadas de cachaça. Chamo-me Crisolda e moro também aqui pra estes lados"<sup>142</sup>.

Como de praxe o Interventor Barata passou a denúncia para o Sr. Chefe de Polícia da Capital Maurício Cordovil Pinto para que tomasse as devidas providências. O caso então foi parar nas mãos do Segundo Delegado Auxiliar Raul Montero Valdez, o qual ficou incumbido de efetuar as diligências policiais.

No dia 17 de fevereiro daquele ano, Raul Valdez apresentou as primeiras informações colhidas sobre o assunto. Afirmou ter "procedido várias diligências *in loco*, sem nada conseguir de positivo", pois não encontrou nenhuma prova evidente das sessões de pajelança referidas na denúncia de Crisolda. No entanto, registrou um depoimento importante de Rosa Alves, amásia do guarda civil José Alves da Silva.

No depoimento, Rosa informou que seu companheiro realmente costumava "receitar quando procurado por enfermos, empregando no tratamento das diversas moléstias verificadas, exclusivamente, água fluida". Disse também que

José dava "passes", pois que sempre foi "dado ao estudo do espiritismo" e que, além disso, "conservava em seu poder alguns livros sobre o assunto", que lhes foram dados por uma amiga.

Quanto a si, Rosa disse que "é conhecida no lugar como parteira", e para que não pairasse qualquer dúvida sobre o seu verdadeiro ofício, afirmou "já ter assistido, entre outras, a esposa do Chauffeur Valente, que serve no auto do Exmo. Sr. Major Interventor". Não negou, entretanto que costumava "fazer defumações em sua casa, comprando o material indispensável na casa Círio<sup>143</sup>, com o fito de, tal fazendo, conseguir maior número de pedidos de parturientes". E como morava vizinha ao Bosque Municipal, fazia defumações "para afastar os insetos, em grande quantidade pela aproximação de muitas árvores da sua residência". Como se não bastasse, Rosa Alves revelou ao delegado como e com que objetivos realizava tais queimas de ervas<sup>144</sup>.

Apesar de sua fama nas redondezas, a parteira dizia "receber poucas visitas em sua casa", mesmo porque geralmente fechava sua porta às 9 horas da noite e que as pessoas que recebia eram "suas comadres, gente pobre" que ali ia "para conversar". Quanto às receitas enviadas ao Major Barata, Rosa Alves "afirma serem instrumento de alguma vingança e não de sua autoria ou de seu amásio".

De posse dessas informações, o Chefe de Polícia Maurício Cordovil Pinto remeteu uma cópia ao Sr. Major

Interventor para que tomasse as providências que julgasse necessárias. No encaminhamento, os autos de diligência foram parar nas mãos do Desembargador e Procurador Geral do Estado<sup>145</sup>.

No cargo estava um nome bastante conhecido - o Dr. Jorge Hurley, o mesmo que 15 anos antes havia embarcado para o Gurupi com o intento de pacificar os temíveis índios Urubu, e, com isso, lançou-se numa polêmica com Curt Nimuendajú. Agora, Hurley estava no auge de sua carreira jurídica. Já tinha uma larga produção no campo da história do Pará e do folclore amazônico, participando dos mais importantes debates nos meios intelectuais da região, sobre os quais tratarei a seguir. Antes, porém, voltarei ao parecer do ilustre magistrado acerca da pajelança do Marco da Légua.

Como era de se esperar, a pena do juiz-literato correu livre na construção de um texto exemplar para se entender um pouco mais as relações políticas e intelectuais em torno da questão religiosa e cultural da Amazônia, por volta dos anos 30. Jorge Hurley, nesse sentido, começa por afirmar que o caso em cena era "muito comum em todo o Estado, não só nesta capital como no interior"<sup>146</sup>. Sua proposta foi, desse modo, a de tirar do centro das atenções a necessidade de se averiguar se o ritual existia realmente, pois que assim procedendo um fato corriqueiro e desprezível ganharia importância.

Mais adiante, chega a afirmar que, naquela época, "esses processos de pequena magia aborígene" também preocupavam "os grandes centros das cidades cultas da Europa". Comparando a pajelança "aborígene" aos cultos esotéricos cultivados entre os europeus, Hurley procurava discursar a favor da liberdade de culto, colocando-se ao lado da tolerância aos pajés, desde que não decorressem "a prática de crimes"<sup>147</sup>.

Para o juiz, a sociedade teria que arcar com o peso do passado de barbárie, ainda presente entre a população mais pobre da Amazônia.

"Entre nós, essa prática é justificada pela força da tara aborígene, a qual ainda atua nas camadas mais incultas, pela *influência viva do pajé*, o curandeiro de caá<sup>148</sup>. É portanto o produto da atuação do passado na incultura das turbas populares e do atavismo"<sup>149</sup>.

Mais adiante aparece melhor o discurso do folclorista, na medida em que foi necessário explicar o quanto eram desnecessárias as investidas policiais às sessões de pajelança.

"Pouco a pouco, esses casos irão desaparecendo da nossa sociedade a proporção que o povo se for alfabetizando, educando e se emancipando do paganismo lendário da terra nativa, até ser relegado ao campo pitoresco do *folk-lore*, ao qual

para os espíritos cultos, já está integralizado"<sup>150</sup>.

Se a construção de Hurley já era bastante conhecida por outros intelectuais, não era assim tão corriqueira para o Major Interventor, nem para o Chefe de Polícia e muito menos para dona Crisolda que havia de seguir convivendo com a pajelança dos vizinhos.

Magalhães Barata, desde 1931 no comando do governo revolucionário do Pará, deu muito apoio às instituições de pesquisa locais, especialmente ao Museu Goeldi, tendo à frente o etnólogo Dr. Carlos Estevão de Oliveira e ao Instituto Histórico e Geográfico do Pará, no qual Jorge Hurley foi presidente à época. Isso não quer dizer, entretanto, que o interventor estivesse sempre de acordo com esse tipo de postura intelectualizada em relação à prática da pajelança. Consta que Barata era católico praticante, muito ligado aos padres barnabitas da Basílica de Nazaré, mantendo também um bom convívio com os espíritas. No seu conceito, porém, pajelança era mesmo crime<sup>151</sup>.

Hurley, firme no prestígio que gozava com o interventor, esclarece que existia um caminho bastante seguro para acabar definitivamente com os pajés de Belém e transformar sua religião no mais belo tema para o folclore. O homicídio religioso não poderia vir pela justiça, pois que sendo a pajelança como "abusões ingênuas, que revelam o estado primitivo da civilização", não redundavam "em crime

nem em prejuízos materiais à sociedade", por isso escapavam "às sanções penais". Havia, no entanto, limite para a tolerância, por isso as autoridades e a própria sociedade teriam que traçar o mais firme combate por meio de três armas simples e eficazes: a imprensa, o livro e a escola<sup>152</sup>. Assim, o arquivamento dos autos de diligência guardava o significado de recuo estratégico.

Jorge Hurley, afinal, não era nenhum iniciante. O leitor já deve ter um idéia mais clara do papel intelectual e político do magistrado. Em 1931, lançou um livro importante, reunindo trabalhos sobre mitologia amazônica, intitulado *Amazonia Cyclopica*. Nesta obra, aparece um capítulo a tratar exclusivamente da figura do pajé, onde o autor manipula uma bibliografia considerável sobre o assunto, o que de certo modo era incomum entre os seus pares de então.

Citando obras clássicas da crônica jesuítica sobre o Brasil colônia, juntamente com Robert Southey e Antonio Colbacchini<sup>153</sup>, Hurley justifica através do veio de etnólogo, historiador e folclorista, as decisões que emitiria 4 anos depois como desembargador. Sua leitura é aproximada a dos colegas Raimundo Morais e José Carvalho. Como eles, Hurley considerava o pajé uma "entidade sobrevivente", através do "atavismo autóctone, que irrompe do seio de todas as camadas sociais atrasando a civilização na bisonha, clandestina e ortodoxa cultura das velhas abusões das tabas"<sup>154</sup>.

A construção do texto também é muito semelhante aos dos seus colegas, apropriando-se inclusive dos mesmos referências de comparação. Quando situa a presença feminina na pajelança, Hurley sustenta a tese de eram "pythonisas americanas que adivinhavam o futuro, descobriam o presente e os segredos do passado", porém no lugar da "trípode de Delfos", atuavam sob um "estado sincopal sob as fumigações do *petum* do pajé com que trabalhavam"<sup>155</sup>. Mas se o pajé indígena poderia ser igualado às sacerdotisas gregas dos tempos pagãos, o mesmo não se afirmaria dos pajés que viviam no perímetro urbano das cidades e vilas amazônicas.

A explicação é clara:

*"O pajé atrofia a civilização do Brasil, na conservação do culto das superstições, que nos fazem volver o olhar às trevas pré-históricas nos pontos mais crédulos do país em que predominam, na raça os fatores áfrico e autóctone"*<sup>156</sup>.

A questão central ligava-se, mais uma vez, ao critério racial e cultural. Para o tríduo intelectual - Carvalho, Moraes e Hurley, a pajelança urbana misturava as crenças indígenas e africanas num contínuo processo de degradação. Neste ponto todos afinal estavam de acordo, porém quando a discussão recaía sobre a presença do "branco" no contexto cultural da Amazônia e em termos mais específicos da pajelança, o barco mudava de rumo.

Jorge Hurley publicou em 1934, exatamente no mesmo ano em que, como juiz, analisava os autos de diligência acerca da pajelança, um artigo criticando as análises de José Carvalho em sua obra de 1930. O artigo apareceu com um título longo e pomposo - Folk-lore do Pará. Yaríbes da Amazonia. Em torno do livro "O matuto Cearense e o Cabôclo do Pará", do poeta cearense José Carvalho<sup>157</sup>. Hurley pretendia, com o trabalho, contestar vários aspectos da obra do colega folclorista<sup>158</sup>.

O que interessa aqui, no entanto, é demonstrar que no tocante ao assunto pajelança, havia uma oposição ferrenha entre Hurley e Carvalho. A questão central era que Carvalho continuava batendo na velha tecla da indolência do caboclo amazônico, como sendo um caráter herdado do índio ancestral. Para esse autor isso ficava bem marcante quando comparava-se o nativo com o imigrante cearense, sobre o qual Carvalho repetia as formulações de Euclides da Cunha sobre a figura do sertanejo<sup>159</sup>.

O exemplo extremado aparece quando Maria Brasilina, longamente referida por Carvalho, torna-se uma espécie de "modelo" de pajé amazônico. Hurley, neste sentido, contesta a obra como um todo. Entre outras coisas, chega a afirmar que o cearense desconhecia as novas abordagens etnográficas e sociológicas, além de mostrar-se neófito das regras básicas de pesquisa folclórica, pois que, segundo o crítico, José Carvalho nunca chegou a conviver com os nativos da região, daí ter construído uma visão unilateral

da realidade. O resultado foi um "incorrigível cearencismo"<sup>160</sup>.

Dentro dessa celeuma literária, o interessante é perceber a mobilidade dos conceitos e a manipulação dos símbolos étnicos e culturais na Amazônia pelos autores ditos modernistas. Neste contexto, o escravo africano e o ancestral indígena, que foram símbolos da integridade racial durante as últimas décadas do século XIX, nos anos 30 reaparecem evocando o atavismo, a atrofia e a razão da sobrevivência cultural do homem primitivo. Nisto mais uma vez estão juntos Raimundo Morais, José Carvalho e Jorge Hurley.

### VIII. *Militares & Modernistas: Jarbas Passarinho guerreia com Ogum.*

Se, por um lado, os movimentados anos 30 provocaram a inquietação dos intelectuais com chamada cultura brasileira, levando-os à pesquisa dos chamados valores nacionais, especialmente em seu contexto regional, por outro lado trouxe como um saldo muito evidente no interior do modernismo paraense um patente conservadorismo da juventude intelectual formada nos modernos anos da revolução militar.

Na redação de algumas revistas de Belém apareciam jovens ansiosos por mostrar seu valor intelectual. Desde o

início do século, os literatos mais experientes chamavam a atenção dos "novos" para ingressar nas letras - na primeira década era Eustachio de Azevedo que clamava pela juventude, anos depois o mesmo pedido era renovado por Raimundo Morais e Bruno de Menezes.

No correr dos anos 30, um desses jovens, hoje famoso em todo país e considerado uma das maiores expressões da direita brasileira, um rapazola no final da adolescência interessado na vida literária e em cursar a academia militar na capital da República.

Jarbas Passarinho tinha apenas 17 anos, quando já como membro da redação da revista *Guajarina*, publicou o texto *Carimbó* - um ensaio sobre a presença negra na Amazônia, especialmente sobre sua influência religiosa. O texto aparecia com um linguajar impecável, porém pouco tinha a ver com o aprendizado político que muitos críticos costumam atribuir aos intelectuais pós 30 em relação aos "experimentalistas" da semana de 22.

Vejamos se eu me faço entender. Muitos autores tendem a afirmar que a geração de 30 percebeu que o movimento tenentista juntamente com o getulismo acabou por articular-se com as figuras da República Velha e suas oligarquias regionais. Diz-se também que os intelectuais compreenderam que o populismo de Vargas havia sido um atraso em termos políticos e sociais. Em sequência afirma-se que os literatos passaram a ver na sociedade um verdadeiro objeto de reflexão e que eles tinham o dever de discutir a

realidade do povo brasileiro. Com esta percepção, a intelectualidade de 30 teria criticado a conciliação do velho com o novo, a falta de participação popular nas decisões governamentais e, enfim, as relações sociais no insipiente capitalismo brasileiro<sup>161</sup>.

Se isto em parte é verdade, o esquema formulado acima está longe de representar a postura de uma parte considerável da juventude formada no convívio com os tais modernistas dos anos 20. Antes de publicar seu texto, Jarbas Passarinho, juntamente com Luiz Ribeiro e Milton Motta, publicaram no número anterior da revista uma entrevista com Jorge Amado, romancista ligado ao regionalismo modernista, sendo uma figura que deveria compor, de modo exemplar, o modelo apresentado acima<sup>162</sup>.

Nesse ano de 1937, Jorge Amado estava publicando *Capitães da Areia*, e mesmo antes, em outros livros já mostrava o que os críticos viriam a chamar de "realismo socialista"<sup>163</sup>. Mas, aqui por Belém, publicara um texto açucarado e ufanista falando de suas impressões da cidade<sup>164</sup>. Pela entrevista e pelo texto publicado, qualquer pessoa teria uma visão completamente diferente daquela dita pelos críticos literários a respeito do escritor baiano. Por essas e outras, é importante relativizar esses chavões analíticos, há tempos cristalizados em torno dos movimentos e seus cânones literários.

A postura política do jovem Passarinho é, nestes termos, um interessante contraponto às formulações generalizantes dos críticos da literatura.

Em seu artigo, Jarbas Passarinho procura enveredar pelo batido tema da "contribuição" de negro à cultura brasileira. Mas veja-se de que modo.

"A liturgia negra tem esboçado no horizonte das crendices brasileiras, painéis cheios de doloroso sentimento de idolatria. O cerimonial de Ogum veio até nós quando o sangue dos pretos tinha de vermelho vivo o azorrague do feitor. E os pais de santo imploravam a vingança das divindade africanas"<sup>165</sup>.

Candidato à escola militar, Passarinho mal sabia que estava brigando com outro guerreiro - Ogum<sup>166</sup>, porém sabia o que pretendia com seu texto mostrar o horror da mistura das tradições africanas e indígenas na Amazônia, o que poderia ser exemplificado pelo Carimbó<sup>167</sup>.

Passarinho afirma que a escravidão tinha produzido essa prática religiosa, "prenhe de rancor e angustia, [de uma] raça à procura de um deus". Era o resultado dos castigos sofridos pelos negros, massacrados por seus senhores "contrafeitos, [a limpar] rapidamente as manchas do sangue africano", um sangue que bem ao contrário do que "supunham, [não era] negregoso como a pele", tendo tido mesmo "a audácia, até, de misturar-se com outros tipos...". O resultado da mistura foi, segundo Passarinho, um

"cataclismo de raças", marcado pela "desorganização de costumes (...), influência vital do elemento afro na plasmação da mestiçagem brasileira".

Evocando novamente a imagem do orixá da guerra, Jarbas Passarinho ressentia-se em dizer que "Ogum não morreu". E conclui postulando que, na época, bastaria visitar os terreiros suburbanos para se ver e ouvir o som chocalho "acordando o Curupira<sup>168</sup>".

Passarinho explica, a seu modo, o que anos antes já afirmava o etnólogo Curt Nimuendajú sob um ponto de vista oposto, quer dizer, por ângulos completamente distintos ambos acreditavam na vivacidade da pajelança nas capitais amazônicas. Assim dizia Passarinho:

"E agora é mais solene o ritual. Fez-se o carimbó: um tambor cilíndrico imitando sons dolentes que penetram a alma rústica dos homens de cor. A batucada atravessa os terreiros onde estão os 'fieis' (...). Vozes débeis de credices, que por força irresistível do atavismo mantêm, escondendo-se na personalidade afirmada do negro. Estremecimento de carne rígida ondeando sob o paroxismo da fé. Homens que bebem cachaça, que gozam os momentos agradáveis do rito. Risadas nervosas"<sup>169</sup>.

Superando qualquer previsão de um Jorge Hurley, Passarinho termina por apresentar o ritual "melancólico" dos terreiros como resultado da "pequenez de inteligência" dos negros - no dizer do autor, uma "expatriada raça". A

seguir começa a traçar imagens eivadas de preconceito e racismo.

"Borda o luar, no terreiro, figuras exóticas, carapinhas abundantes, faces afogueadas que imploram a vingança dos deuses pretos. Velhas mães pretas rezando; beijos frementes de gozo profano, religiosos; joelhos que se curvam a sentimentos que elevam a procura do santo. Os cantos alteiam-se e pouco a pouco, até se ouvir leve sussurro; carícia elegante que a gente preta faz a seus deuses"<sup>170</sup>.

O fim do texto acompanha o fim do ritual. Dizia o autor que "Ogum necessita de dormir e os fieis de repousarem". O raiar do dia levava para longe a "mortalha negra da noite" e junto com ela "os últimos sons dos cânticos da raça sofredora..."<sup>171</sup>.

Quando seu texto veio a público, Jarbas Passarinho já havia embarcado na semana anterior rumo à capital carioca. No mesmo número da revista, a redação divulgou uma nota sobre a viagem do jovem redator no vapor Itapé, da Companhia Itá. Seu objetivo era o de prestar exame para a escola militar, pois naquele ano concluía "com brilhantismo seu curso ginasial"<sup>172</sup>.

O que deve ficar claro para o leitor é que o exacerbado racismo presente no texto de Jarbas Passarinho pouco tem a ver com a sua tenra idade. Existe, na verdade, uma relação direta entre as idéias expostas no artigo e o

momento intelectual vivido pelo autor. O anseio de descoberta dos valores nacionais entrecruzava-se com o autoritarismo e o conservadorismo político do governo pós 30. Nesse sentido, a obra do jovem Passarinho é, fundamentalmente, um diálogo político com o seu tempo.

Há que pensar, também, na experiência política e de classe desses intelectuais. Embora com vários mestres dentro do modernismo, Passarinho tende a se juntar ao grupo mais conservador. Entre as influências de Bruno de Menezes e Jorge Hurley, o jovem literato prefere a segunda. É um fato que Hurley era sempre convidado a publicar seus textos na *Guajarina*, incluindo aí sua obra poética<sup>173</sup>.

Toda essa história revela o largo campo de atuação política dos literatos paraenses genericamente enquadrados dentro do modernismo. Vale notar, no entanto, que mesmo tendo claro que o cânone modernista não diluía as diferenciações sociais e de classe entre os intelectuais, existiam propostas literárias convergentes nas quais se agrupavam autores com posturas políticas diferenciadas.

Essa tentativa, de desvendar o lado africano da Amazônia, por exemplo, vai atrair intelectuais da região e de fora dela. Essa atração foi forjada, é certo, pelas intelecções entre os literatos das primeiras décadas do século XX. A visita de Mário de Andrade ao Pará, em 1927, abriu, nestes termos, uma "nova" fase para a divulgação dos aspectos africanos no campo religioso amazônico. Além disso, é possível pensar que também foi importante a

"vulgarização" das obras dos africanistas brasileiros, tanto nos jornais de maior circulação, como nas revistas literárias. Em 1938, por exemplo, a *Guajarina*, saldou com entusiasmo a publicação do livro de Edison Carneiro, *Religiões Negras*, em 1936, através de uma nota crítica do romancista paraense Dalcídio Jurandir<sup>174</sup>.

Nesse período em que multiplicou-se o número de trabalhos que buscavam investigar as relações entre a pajelança indígena e os cultos africanos, chega à Belém, em 1938, a Missão Pesquisa Folclórica, organizada pelo Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. Por trás de tudo estava Mário de Andrade, que até aquele ano estivera na direção desse empreendimento.

A viagem "missionária" se insere, desse modo, na postura modernista de descobrir o que seria o "verdadeiro Brasil". Desde sua estada por essas bandas, em fins da década anterior, na pele de um "turista aprendiz", Mário acalentava o desejo de realizar uma pesquisa minuciosa sobre o folclore local. Em 1938, finalmente, encontrou apoio em sua assistente Oneyda Alvarenga, estudante de música sob sua orientação.

IX. *Finalmente uma Amazônia original: Oneyda Alvarenga inventa o Babassuê.*

Hoje, em qualquer dicionário importante é possível saber-se o significado da palavra babassuê<sup>175</sup>. Antes de 1950, porém, essa expressão era completamente desconhecida, pelo menos nos glossários antigos. É muito provável que esse desconhecimento resultasse do limite de circulação dessa expressão além das fronteiras do culto.

Em 1938, no entanto, a coleta de uma série de "doutrinas" cantadas por membros do Batuque de Santa Bárbara, em Belém do Pará, pela equipe da Missão de Pesquisa Folclórica de São Paulo deu novo rumo à história das religiões afro-brasileiras na Amazônia, através da edição de vários discos e de um livro contendo "novas" informações sobre a "misteriosa" religião<sup>176</sup>.

Antes de prosseguir contando um pouco da história da Missão Folclórica no Pará, vou procurar indicar ao leitor o percurso que levou à organização dessa coleta musical.

O ponto de ligação é, novamente, Mário de Andrade. Depois de sua visita em 1927, o poeta continuou mantendo contato com os literatos locais, especialmente com Gastão Vieira, que o ciceroneou em Belém. Através dessa correspondência, Mário pôde ter uma idéia melhor do que viu por essas bandas. A viagem teve muito mais objetivo político do que propriamente de pesquisa, pois que no curto

espaço de tempo que o poeta passou em Belém, grande parte foi "perdida" em encontros oficiais com autoridades, intelectuais e com a imprensa local. Em termos de registros folclóricos, o interesse do literato ficou bastante dividido entre as apresentações de folguedos populares e as sessões de cura da pajelança.

Mesmo assim, os pajés de Belém acabaram sobressaindo-se em seus escritos, tardiamente publicados<sup>177</sup>. Quando, enfim, as anotações de Mário vieram a público, pôde-se saber que ele havia coligido, ainda em 1927, algum material oriundo da pajelança de Belém. O que primeiro lhe chamou atenção foi a presença de referências africanas no interior da pajelança, religião que ele pensava estar sob a hegemonia da influência indígena.

Rei Nagô, Rei Nagô,  
 Já cantei, já bebeu!  
 Rei Nagô, Rei Nagô,  
 Quem já cantou já morreu!

Rei, rei, rei, real!  
 Rei, rei, rei, real!"<sup>178</sup>

Quem, afinal, seria esse tal Rei Nagô cantado pelos pajés de Belém? [Cf. Apênd. icon.]. A pergunta de Mário de Andrade, apesar de elementar, não teve resposta por parte de seus colegas literatos do Pará. Gastão Vieira deu-lhe alguns "informes vagos, vaguíssimos"<sup>179</sup> sobre o assunto. O poeta retrucava consigo mesmo: "essa gente não se

interessa!"<sup>180</sup>. Mesmo assim, Mário conseguiu realizar alguns registros da pajelança, como a famosa *Oração da Cabra Preta*, que serviu de fonte para muitos pesquisadores<sup>181</sup>.

Num estudo sobre a música de feitiçaria no Brasil, publicado preliminarmente em 1933, Mário de Andrade tenta analisar pela primeira vez a questão da influência negra na pajelança.

"Outra zona em que inesperadamente o africano colabora muito na feitiçaria brasileira, é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado de pajelança. Tanto nesta palavra como no chamarem de pajé ao pai-de-santo é visível a influência ameríndia. Também alguns dos deuses invocados na pajelança ainda recordam a religiosidade brasileira, tais como a Boiúna-Mãe que é espírito perverso, o Boto-Tucuchi (sic), e principalmente o Boto-Branco que é o Eros do grupo"<sup>182</sup>.

Foi, no entanto, a presença simbólica do "Rei Nagô" que mais impressionou o poeta. Dizia ele: "este deus nos leva imediatamente para os iorubás, muito embora a melodia dele nada tenha de definitivamente africana". Como descobrir então essa África obscura? Mário de Andrade procurou instigar seu informante paraense a prosseguir numa pesquisa de maior fôlego nos terreiros de Belém.

Gastão Vieira até que tentou. Dia 5 de julho de 1931, o médico paraense enviou uma longa carta a Mário de

Andrade, dando conta de sua primeira investida no Batuque de Santa Bárbara, na periferia da cidade.

"(...) A carta que você me escreveu (...), não pode ser atendida in totum, muito contra meu gosto. Não encontrei aqui ninguém capaz de escrever um estudo digno (...) sobre pajelança no Pará. Dispus-me eu mesmo a fazê-lo. Entretanto, nunca tinha assistido a uma sessão de pajelança. Consegui a muito custo uma permissão do Chefe de polícia para ser realizada uma em minha presença e de algumas autoridades. Uma noite meti-me pelos matos da Pedreira e fui ser espectador. Antes de começar a função, chamei o pajé e disse-lhe que estivesse à vontade, não se acanhasse com a minha presença e trabalhasse desembaraçadamente"<sup>183</sup>.

Mais adiante começa relatar o desenrolar da sessão e as características do terreiro:

"O homem prometeu, - mas não cumpriu. Ninguém foi atuado [entrou em transe] e não assisti senão a cantos bárbaros, nitidamente africanos. A casa do pajé deu-me boa impressão. Muito limpa, bem arrumada. É uma barraca muito ampla. Depois da pequena sala de visitas, um grande salão arejado, onde se realizam as sessões de pajelança. Ao lado da casinha uma pequena capela, também muito limpa bem caiada onde se veneram diversas imagens de santos. As sessões são, informou-me, em louvor à Santa Bárbara. Há uma espécie de trono, encimado por um quadro representando aquela santa. De cada lado do trono sentam-se 2 homens que batem um batuque ou 'tambor de mina'. Um molecote toca um

'cheque' (sic) ou 'ganzá', espécie de chocalho comprido. O pajé de pés descalços, acompanhando o ritmo dos batuques em remelexos esquisitos, canta cantigas bárbaras. Diversas mulheres, umas de saias amarelas, outras de saias azuis e ainda outras de saias brancas. Há mulheres de todas as idades: velhas, adultas, adolescentes e meninas. Durante os cânticos o pajé sua por todos os poros, tais são os pulos, voltas, movimentos desordenados de braços que dá. De vez em quando, retira-se e troca de roupa. A indumentária dele é uma calça branca e uma camisa, que varia de cor e de feitio, mas sempre muito limpa e cheia de bordados"<sup>184</sup>.

A partir daí, transcreve algumas "cantigas" que ouviu durante a sessão<sup>185</sup>. Algumas entidades já eram conhecidas por Mário, como os orixás iorubanos Oxossi, Iemanjá, Obaluaiê; outras eram desconhecidas no campo religioso afro, como a família dos "turcos" ou "mouros". Findos os trabalhos, o interessado espectador perguntou ao pajé sobre a finalidade do culto, pelo que obteve como resposta que tudo aquilo era "feito com intuito de diversão".

O resultado foi decepcionante para o assistente...

"Foi isto, meu caro Mário que observei e anotei. Como vê isso não dá para um estudo digno (...), tenho a intenção, quando for possível, de ir ao Mosqueiro<sup>186</sup>, onde há, segundo informações que tive, um pajé que trabalha com três correntes. Porque, em pajelança, segundo minha observação há três correntes: a do ar, que é espiritual, a da

terra, que é a religiosa e a do fundo, do bicho do fundo da terra"<sup>187</sup>.

A partir do relato de Gastão Vieira, Mário teve a certeza de que somente ele próprio ou uma equipe sob sua orientação poderia organizar uma pesquisa, que lhe agradasse, nos cultos de Belém. Na conferência de 1933 sobre música de feitiçaria, Mário transcreve parte da carta com um claro objetivo.

"Estou citando estas frases preliminares pra mostrar que ação do meu amigo que não tem obrigação de conhecer as regras de colheita folclórica, infelizmente era justo o contrário do que se deve praticar"<sup>188</sup>.

Mesmo assim, Mário de Andrade ensaiou algumas conclusões com base no material enviado por Gastão Vieira, começando pelo que, aparentemente, era mais fácil - a identificação das entidades espirituais. Dizia ele: "Quem tenha algum conhecimento do candomblé e da macumba, percebeu já a profunda influência negra que está em tudo isso"<sup>189</sup>. O experiente literato não deixou, no entanto, de cometer vários equívocos, como o de identificar Santa Bárbara ao deus Oxum, tomando como referência o candomblé baiano<sup>190</sup>, por ambos supostamente "pertencerem ao grupo das crendices meteorológicas"<sup>191</sup>.

Mas o que Mário pretendia mesmo era "determinar se a parte africana da pajelança nortista" seria "uma

ramificação do candomblé baiano ou antes uma influência da feitiçaria antilhana". Dizia ele que mesmo com uma opinião "precária", estava mais propenso à hipótese caribenha. As matrizes genealógicas seriam Cuba e Haiti e os pontos de ligação a feitiçaria cubana e o culto do vodu haitiano.

Depois de uma longa explicação envolvendo vasta bibliografia, Mário apoia-se em algumas notas de Câmara Cascudo acerca do uso entre os violeiros do norte e do nordeste da palavra "cuba" como sinônimo de feiticeiro<sup>192</sup>. Para fortalecer seu argumento, Mário de Andrade cita o nosso velho conhecido José Carvalho procurando evidenciar as íntimas ligações entre a "pajelança nortista e o catimbó nordestino"<sup>193</sup>, tentando explicar, dessa maneira, o trânsito religioso entre a Amazônia e o nordeste brasileiro.

O outro argumento, baseado na feitiçaria antilhana, foi desenvolvido por Mário de Andrade a partir das referências de Nina Rodrigues, para quem, "na Bahia, o culto do vodu não existe"<sup>194</sup>, tese útil para descartar qualquer possibilidade de influência dos candomblés de Salvador sobre os pajés de Belém. Além disso, para Mário de Andrade, Gastão Vieira havia coligido uma prova "extraordinariamente convencedora" da presença do culto haitiano na pajelança afro-paraense - era canto de Iemanjá, uma das deusas aquáticas da mitologia iorubana, muito identificada em todo o Brasil com a figura da Sereia.

"Derêcê vodum, dêrêcê Amajá  
 Iahotó ikêrêbê iogum dêrêrê  
 hei hei e Amajá  
 Odoiça ominçá ominçururê"<sup>195</sup>

Sucedo que, àquela altura, Mário de Andrade já sabia que o culto do vodu no Haiti reverenciava a serpente<sup>196</sup>, e portanto poderia muito bem ter-se identificado com o mito da serpente aquática da Amazônia [boiúna, cobra-grande ou boiuçu], tradição de evidente origem ameríndia. Além disto, o culto haitiano também "ramificou-se pelos Estados Unidos"<sup>197</sup> e "mesclou-se à feitiçaria iorubana de Cuba"<sup>198</sup>, o que poderia sugerir o mesmo caminho em direção ao extremo norte do Brasil. Esse percurso já havia sido indicado por Nina Rodrigues, que encontrou entre os pretos Bonis, aquilombados na região das Guianas, referências ao culto da divindade Godu, indicada por Nina como sendo a mesma serpente cultuada no Haiti<sup>199</sup>. Seja como for, Mário de Andrade, sem falsa modéstia, acreditou "estar produzindo o único documento da sobrevivência, por mínima que seja, do vodu no Brasil"<sup>200</sup>.

Agora, pensando nas questões colocadas por Mário de Andrade e o problema central desta dissertação é importante que se esclareça algumas questões básicas antes de ir em frente. Primeiramente, a interpretação de Mário de Andrade não é importante aqui para se refazer uma história da pajelança ou do batuque, tentando reconstituir as "origens" do culto paraense; o fundamental é perceber como a partir

das pesquisas dos folcloristas ligados ao movimento modernista, novos enfoques interpretativos sobre as religiões amazônicas foram abertos.

Se os intelectuais do século XIX buscavam traçar uma origem para a pajelança através do percurso mais conhecido da civilização ocidental, via antiguidade egípcio-greco-romana, chegando a influenciar alguns autores dentro do próprio modernismo regional como José Carvalho e Raimundo Morais, dentro desse próprio movimento outros autores fortaleciam uma leitura interpretativa baseada nas tradições do continente americano. Em vez de buscar "raízes" numa síntese das culturas clássicas como fazia Pádua Carvalho nos fins do dezenove, ou ainda relacionar a possessão na pajelança com o espiritismo kardecista como fez José Carvalho, Mário de Andrade, em seu anseio de diferenciar o Brasil (e a América Latina como um todo) da cultura européia, garantindo seu sentido de brasilidade, promove uma série de interpretações onde procura valorizar as influências ou contribuições afro-indígenas.

Nestes termos, a grande ligação do modernismo e do folclorismo, da primeira década do século XX, com os intelectuais do fins do século XIX é a ênfase no estudo da formação étnica e social do povo brasileiro, em outras palavras, na definição de nossa identidade nacional. A diferença reside agora no sentido inovador da busca das "raízes do Brasil", com o significado de demarcar

diferenças, especificidades, uma cultura com genealogia própria circunscrita a contextos latino-americanos.

A tentativa de estabelecer ligações entre a pajelança amazônica e o vodu antilhano não resultou somente das "provas" empíricas enviadas do Pará por Gastão Vieira. Outras "cantigas" rituais do terreiro paraense, poderiam indicar a Mário de Andrade ligações muito seguras com o folclore ibérico, com a tradição mourisca de Portugal e da Espanha<sup>201</sup>. Veja-se, por exemplo, a "Cantiga do Mouro".

Terra de mouro-mouro-mourama  
 Ai! mouro-mouro-mourama!  
 Turquia é mouro-mouro mourama!  
 Ai! mouro-mouro-mourama!  
 Ai! mouro do Aracaji!  
 Do Aracaji ai! mouro  
 Meu pai é mouro do Aracaji  
 Do Aracaji ai! mouro!"

O percurso afro-americano, apresentado pela cantiga de Iemanjá, parecia-lhe um caminho mais sedutor. Há, evidentemente, uma questão intelectual e política por trás dessa "opção" - sua proposta de recuperar a tradição brasileira em seu sentido "étnico" e "cultural"<sup>202</sup>. O projeto de um estudo mais amplo sobre as "origens" da pajelança de Belém teve que esperar por mais 4 anos. Foi o tempo em que Mário de Andrade passou a trabalhar no Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, instituição que poderia dar suporte àquela empreita.

Através da Discoteca Pública, criada naquele ano de 1935, Mário pode sonhar com o registro, apurado na técnica, daquelas "cantigas" que Gastão Vieira enviou-lhe em 1931.

O projeto da Missão de Pesquisa Folclórica começou a funcionar em 1937 e, no ano seguinte, realizou uma verdadeira proesa pelo norte e nordeste do país. Depois de registrar o Tambor de Mina no Maranhão, a Missão chega em Belém, no dia 27 de junho de 1938. A equipe composta por Luís Saia, Martin Braunwieser, Benedicto Pacheco e Antonio Ladeira<sup>203</sup> passou nove dias realizando contatos com os amigos de Mário de Andrade<sup>204</sup>. Obviamente que Gastão Vieira foi procurado e, sem grandes delongas, apresentou ao grupo aquele mesmo pajé que havia visitado em 1931.

Somente a partir da divulgação do material da missão<sup>205</sup> é que se pôde saber o nome do tal pajé - Satiro Ferreira de Barros. Depois dos acertos técnicos, os registros começaram a ser feitos no hotel onde a missão esteve hospedada e também no próprio terreiro. Participaram 15 membros da casa, além do próprio Satiro - agora referido como pai-de-terreiro (não mais como pajé). Entre os participantes, 3 homens e 12 mulheres; 8 negros, 6 mulatos e 2 brancos; 9 paraenses, 4 maranhenses, 2 cearenses e 1 amazonense<sup>206</sup>.

E os pajés?, os índios?, os caboclos? Será que depois de Mário de Andrade a Amazônia africanizou-se? Com base no relato deixado pela missão sobre o terreiro de Satiro, muito pouco teria restado daquela pajelança descrita para o

século XIX. O que teria mudado? Qual o sentido dessa mudança? Será que o babassuê foi uma invenção intelectual?

Com base no trabalho de Oneyda Alvarenga, vou tentar seguir essa trilha que "transformou" um pajé como Satiro no mais legítimo pai-de-terreiro do candomblé amazônico; um caminho que também ajudou a redescobrir uma pequena África na Amazônia, mesmo que "mestiça".

O resultado da Missão divulgado por Oneyda Alvarenga sob o título de *Babassuê*, apesar de não ser a primeira obra a tratar da religiosidade africana na Amazônia, é aquela que, de modo mais explícito, procurou discutir o "modelo" de culto afro existente na região. É fundamental que se observe a maneira pela qual o livro de Alvarenga criou uma nova tipologia dentro dos cultos afros existentes no Brasil<sup>207</sup>. Tudo isso através das observações de uma única casa existente em Belém.

O leitor que até agora estava acostumado com referências a pajés, índios, penas e maracás, não deve se assustar com a "brusca" mudança no repertório ritual dos cultos de Belém, pois essa repentina transformação é mais aparente do que real. No entanto, antes de esclarecer como através do terreiro de Satiro, Mário de Andrade e Oneyda Alvarenga iniciaram uma nova genealogia nos estudos sobre as religiões amazônicas, procurarei familiarizar o leitor com o tal *babassuê* e seu mais ilustre personagem, seguindo a descrição de Alvarenga.

Quando a Missão Folclórica aportou em Belém, Satiro Ferreira de Barros, o pai-de-terreiro, tinha 43 anos. Nascido em Belém do Pará, no ano de 1895, era negro e filho de João Batista de Oliveira e Maria Teodora de Barros, ambos paraenses da capital. Disse que não trabalhava, vivia do *Babassuê* e que era chefe do terreiro "Babáu Mataitá"<sup>208</sup>. Entrou no culto aos 13 anos de idade, ensinado pelos pais e avós.

Satiro não se lembrava o "nome verdadeiro, antigo, primitivo" de sua religião. Dizia, no entanto, que em Belém não se usava a palavra *candomblé*, apesar de no passado ter sido corrente essa expressão. Os filhos de seu terreiro chamavam sua casa de *Batuque de Santa Bárbara* e que somente as pessoas de fora da casa referiam o nome *Babassuê*. Segundo Satiro, "a origem do nome *candomblê* (sic) era africana". Seus pais pertenciam ao *candomblé*, sendo que sua mãe era "nagô" e seu pai "gêge" (sic), por isso afirmava que "candomblé é o mesmo *batuque*".

Com isso, Satiro queria afirmar que não existia diferença entre *batuque*, *candomblé* e *babassuê*; estas seriam apenas designações diferentes para uma mesma modalidade de culto, pelo menos em termos de Pará, afinal sendo do *candomblé* ensinaram-lhe o *batuque*. Já o termo *Babassuê* era, para Satiro, um nome "meio africano", apesar de somente ser referido pelos "de fora" do culto. A origem estaria em "Barba Çuêra" (sic) que, segundo ele, era o nome de Santa Bárbara "em africano". Dizia ainda que:

"conforme as linhas, conforme as tribos africanas Santa Bárbara apresenta outros nomes. Por exemplo Iassam (sic) [Iansan] e Nanan Burucú (sic). Iassam é em umbanda, Nanan Burucú em gêge (sic) e Barba Çuêra em nagô. O nome de Barba Çuêra foi transformado em português pelos próprios nagôs em babassuê"<sup>209</sup>.

Satiro acreditava que tal diversidade estava na origem das "linhas" cultuadas no terreiro, ou seja, a diferença existia de acordo com a origem da casa, fosse ela jeje ou nagô. Apesar dos vários problemas apresentados na coleta das informações no terreiro de Satiro, com dados incompletos, até mesmo contraditórios entre os integrantes da equipe, um ponto se destaca na descrição - a tentativa de mostrar para os pesquisadores que existiam grandes diferenças entre os "africanos". Satiro tentou apontar, bem a seu modo, que cada "tribo" da África tinha sua maneira de homenagear seus deuses, dando nomes específicos a cada um deles e seguindo uma determinada "linha" de culto.

Em vista disso, Satiro dizia que sua casa era chamada de Babassuê porque a patrona era Santa Bárbara. Afirmava igualmente que em Belém existiam três linhas de culto africanas: a cambinda, trazida pelos primeiros que chegaram na cidade e que era "o nome mesmo da tribo"<sup>210</sup>; a nagô, que veio depois<sup>211</sup> e a jeje que chamava o batuque, pelo nome de "tambô di Mina"<sup>212</sup> (sic). Para Satiro, os jeje que vieram para o Pará praticavam uma modalidade de culto que, no

Maranhão, era chamada Tambor de Mina. O nome seria originário na Casa das Minas, principal reduto dessa tradição.

Depois dessas explicações preliminares, Satiro passa a descrever alguns rituais importantes do tambor de mina, especialmente o tambor de choro - cerimônia de "despacho" para o *acatutó*<sup>213</sup>, filho da casa. Além do rito fúnebre, o pai-de-terreiro comenta a respeito de várias danças não religiosas como o tambor de crioulo, o carimbó e o coco que eram dançadas no barracão do terreiro, a primeira, típica do Maranhão, e as outras duas, mais conhecidas no Pará.

Satiro também descreveu, com detalhes, as "obrigações" realizadas no terreiro, como a matança de animais, ritual dirigido exclusivamente por ele; a preparação do *avambâm*(sic)<sup>214</sup>, das comidas (como o *acaçá*<sup>215</sup> e o *acarajé*<sup>216</sup>) e bebidas (como o *caçuma*<sup>217</sup>, o *afurá*<sup>218</sup> e o *mocororó*<sup>219</sup>). Mais adiante, aparece a exposição sobre os instrumentos musicais utilizados na casa: três tambores (*abatás*), o *xequéré*, o *agôgô* e o *xéque* ou *ganzá*<sup>220</sup>.

Não obstante, o ponto alto do relatório da missão é o conjunto de referências às entidades cultuadas na casa de Satiro - orixás, voduns, santos, mestres e caboclos<sup>221</sup>. Oneyda Alvarenga, contudo, deu maior atenção à descrição dos orixás, e isto, por certo, tem a ver com sua leitura das obras de Nina Rodrigues e Manoel Quinino sobre os *candomblés* da Bahia, o que lhe facilitou as tentativas de comparação. Isto fica claro quando se leva em consideração

os depoimentos de Satiro, onde aparece enfatizada a profunda influência do culto dos voduns jeje, em sua casa. Ainda assim, Alvarenga estabelece algumas comparações com o tambor de Mina do Maranhão, via o livro de Manoel Nunes Pereira *A Casa das Minas*<sup>222</sup>, que era à época o mais importante estudo acerca das "sobrevivências" daomeanas e do culto dos voduns em São Luís.

A autora, no entanto, se dizia uma não especialista em religiões afro-brasileiras. Se por um lado perdeu-se muito em profundidade no exame das informações colhidas pela Missão, por outro o livro escapou de muitas análises recorrentes sobre o campo afro. Um exemplo está na observação feita pela autora em relação à presença dos santos católicos no Batuque, onde não aparece nenhuma grande formulação sobre sincretismo, evitando alguns equívocos como os cometidos por Mário de Andrade, ao examinar a mesma questão. Por outro lado, Oneyda Alvarenga mesmo tendo muitas pistas para discutir as ligações entre o catimbó nordestino e o batuque de Belém não faz qualquer consideração sobre o assunto, deixando todavia um campo aberto para futuros pesquisadores<sup>223</sup>.

Essa postura de Alvarenga, aparentemente sem grande importância, é fundamental para discutir o problema central deste trabalho. Primeiramente porque seu livro sempre esteve associado à imagem de precursor dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras na Amazônia; segundo, porque depois dele constituiu-se, evidentemente, toda uma

genealogia tributária desse sentido pioneiro de "descoberta" de uma vertente afro-amazônica; terceiro, porque o livro parece "inventar" um modelo de culto - o *Babassuê*, apesar do pai-de-terreiro falar sempre em tambor mina e batuque. Esses três pontos, absolutamente ligados entre si, servem para retomar a noção de cristalização da produção intelectual no que se refere aos estudos sobre as manifestações religiosas na Amazônia.

Quero dizer, afinal, que a obra de Oneyda Alvarenga parece ter conseguido "quebrar" uma "tradição" de estudos bastante sólida que pensava a região amazônica como uma terra de mestiços, que tinha por trás de si apenas a figura hegemônica e indestrutível do índio e do pajé.

Satiro, o pajé visitado pela missão folclórica não usa mais a pena e o maracá. Mesmo invocando espíritos como o de *Japetequara*<sup>224</sup>, um encantado cuja imagem é a de um velho índio que mora nos matos da Ilha do Marajó, o "novo" pajé agora cultua os voduns jeje, entidades trazidas pelos escravos africanos do antigo reino do Daomé<sup>225</sup>. Alvarenga é de fato a primeira a publicar as linhas melódicas de uma toada de um vodum cantada em terras do Pará, ao mesmo tempo em que, ao registrar em detalhes o desenrolar do ritual de morte num terreiro de Mina - o tambor de choro -, também registra a mudança na atitude do intelectual em relação às práticas "fetichistas" do pajé, redirecionando alguns dos caminhos percorridos por José Carvalho, Raimundo Morais,

Coutinho Oliveira e toda a grande estirpe dos "precursores".

O interessante é que no maior problema do livro deve residir também a sua melhor virtude: o sentido relatorial da obra, o que por certo contribuiu para torná-la uma fonte inesgotável para os "sucessores".

Era o ano de 1950 e Oneyda Alvarenga trazia à cena o terreiro de Satiro Ferreira de Barros, um pajé de Belém, como vários outros que já foram citados neste trabalho, mas que para o desespero dos teóricos da pureza racial e cultural, possuía uma mãe "nagô" e pai "jeje". Era ele, afinal, o dono do "Babassuê".

### *Notas.*

---

<sup>1</sup> Se o objetivo deste trabalho fosse recuperar a trajetória da construção intelectual da "lenda de Mayandeuá", teríamos muito caminho a percorrer. Vários estudos, desde o século passado até os dias atuais, tomam como referência importante a história daquela cidade encantada. Além dos citados Pádua Carvalho e Santa-Anna Nery, vide: José Coutinho de Oliveira, *A princesa do lago*. In: *Folclore Amazônico: lendas*. Belém, São José, 1951, pp.129-132; Raymundo Heraldo Maués, *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1990 [1977]; Idem, *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, Cejup, 1995 [1987], entre outros.

<sup>2</sup> Cf. Antônio de Pádua Carvalho (Sganarello), *Lendas e Superstições: Mayandeuá*. *Diário de Notícias*. Belém, 14 de novembro de 1886, p.2.

<sup>3</sup> Cf. José Veríssimo, "A poesia popular brasileira" (1884). In: *Estudos brasileiros*. 1. série. Belém, Tavares Cardoso, 1889, pp.154-155, grifos meus. Sobre esta afirmação de Veríssimo, Vicente Salles opina que é "quase uma antecipação do pensamento moderno, que reconhece no

estudo do folclore, na tradição oral', como quer Jan Vansina, certo conteúdo histórico". Cf. V. Salles, José Veríssimo e o folclore. Revista Brasileira de Folclore. ano 11, n.29, 1971, p.91; sobre a referência à Vansina, vide deste autor, Oral Tradicion: a study in historical methodology. Chicago, Aldine Publishing Company, 1965 [1961].

<sup>4</sup> Para uma discussão mais aprofundada desses círculos de intelectuais, vide Roberto Ventura, Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, especialmente a primeira parte "Estilo, raça, natureza", pp.17-70; sobre os circuitos mais voltados para os trabalhos científicos em conexão com a análise literária, vide Renato Ortiz, Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX. In: Cultura brasileira & identidade nacional. São Paulo, Brasiliense, 1985, pp.13-35; para uma leitura ainda mais ampla destes cientistas, agora no quadro das instituições em que atuavam, ver Lilia Schwarcz, O Espetáculo das raças..., São Paulo, 1993, especialmente o primeiro capítulo "homens de sciencia", pp.23-42; e para a leitura do campo literário do fim do século interligada à discussão sobre a descoberta da "tradição popular", vide Maria Clementina Pereira Cunha, A tradução da Tradição..., Campinas, 1993 e Leonardo Affonso de Miranda Pereira, O Carnaval das Letras. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994 (Col. Biblioteca Carioca, 33).

<sup>5</sup> Vide a respeito, Maria Clementina Pereira Cunha, Op. cit., 1993 que estuda o carnaval, discutindo a construção da idéia de "tradição" e Eric Hobsbawm, A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, que trabalha mais ao nível conceitual.

<sup>6</sup> Cf. José Eustachio de Azevedo, Sirva de Prólogo (Da primeira edição). In: Anthologia Amazônica (poetas paraenses). 2ª ed. Belém, Livraria Clássica, 1918 [1904]. p.7.

<sup>7</sup> Idem, ibidem.

<sup>8</sup> Idem, ibidem.

<sup>9</sup> Por volta de 1877, no início de sua carreira, José Veríssimo, profundamente influenciado pelos estudos etnográficos e folclóricos lança, em Belém o que chamou de "Campanha do Nacionalismo", almejando evidenciar as tradições populares como orientação da literatura desenvolvida na região (estendendo depois para o país inteiro), libertando-as do que considerava uma submissão aos padrões estéticos, estilísticos e literários importados. Segundo Veríssimo esse nacionalismo não poderia

ser confundido com nativismo, pois que tinha suas raízes assentadas na "alma popular". Mesmo assim, a sua melhor definição seria a do "estudo da pátria brasileira em todos os aspectos que no-la apresentem tal qual é, como a única base segura para assentarmos uma cultura verdadeiramente nacional". Cf. Estudos Brasileiros. 2ª série. Rio de Janeiro, Laemmert, 1894, p.8, grifo meu. Em 1884, quando da publicação do segundo número da Revista Amazônica, José Veríssimo escreve sobre a impossibilidade dos autores paraenses figurarem em algum compêndio de literatura brasileira, dizia mais que "a civilização brasileira, nada, absolutamente, deve" a esta região do país. Apud. José Eustachio de Azevedo. Literatura Paraense. 3ª ed. Belém, Secult-FCPTN, 1990 [1922], p.9.

<sup>10</sup> Cf. Eustachio de Azevedo, Op. cit., 1918 [1904], p.7.

<sup>11</sup> Idem, ibidem.

<sup>12</sup> Cf. Eustachio de Azevedo. "Pádua Carvalho" In: Op. cit., p.141.

<sup>13</sup> Eustachio de Azevedo teve uma obra marcante no campo da literatura, tanto na poesia como na prosa. Publicou os seguintes livros de poemas: Orquídeas (1894); Nevoeiros (1895), Musa Eclética (1909) e, anos depois, Duas Musas (1928). Porém, a sua obra de tradutor, crítico e historiador da literatura é notável. Nos livros Anthologia Amazônica (1904) e Literatura Paraense (1922), dá um papel de destaque à obra de Antônio de Pádua Carvalho.

<sup>14</sup> Eustachio de Azevedo, Op. cit., p.142:

"Santa Cruz desertou, até que um dia  
Tão cheia de esplendor e majestade  
Regressa a ver de novo  
As costas do oceano,  
As praias onde então Cabral plantara  
A Cruz consoladora!  
Já as ondas não gemem de saudade  
Nem lastimam os ventos de seus amores!  
O sol da liberdade hoje aparece  
Em todo o seu fulgor inexplosível.  
Fez-se um moderno mar  
Para banhar de novo a nossa pátria!  
E nesse novo mar de novas ondas  
Vai rota o provir!"

<sup>15</sup> Cf. Eustachio de Azevedo. Op. cit., p.144.

<sup>16</sup> Vide, a respeito, Vicente Salles, "Cronologia" In: Eustachio de Azevedo, Literatura Paraense. 3ª ed. Belém, Secult-FCPTN, 1990 [1922], p.s/n.; Rego, Clóvis S. de

Morais. Pronunciamento na Sessão Solene de Lançamento da 3ª edição de "Antologia Amazônica". Revista da Academia Paraense de Letras. n.16, 1971, pp.32-58.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, grifos meus. Não existe na coleção dos microfimes da Biblioteca Pública do Pará, nenhum exemplar do primeiro semestre de 1889, o que impossibilitou a consulta diretamente no periódico acerca da nota sobre a morte de Pádua Carvalho.

<sup>18</sup> Cf. José Coutinho de Oliveira. Lendas Amazônicas. Belém, s.ed., 1916, p.4.

<sup>19</sup> Aqui o autor faz uma referência explícita ao português J. Paes da Cunha e ao seu livro "Contos e Lendas". Cf. J. Coutinho de Oliveira. Op. cit., p.5.

<sup>20</sup> João B. Rodrigues. Lendas, crenças e superstições. Revista Brasileira. v.10. Rio de Janeiro, 1881. Apud. J. C. de Oliveira. Op. cit., p.5.

<sup>21</sup> Nesta citação o autor refere-se ao verbete "Legend", publicado na The Catholic Encyclopædia, art. "Legend". Cf. José Coutinho de Oliveira, Op. cit., p.5.

<sup>22</sup> Cf. J. C. de Oliveira. Op. cit., p.3.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> Idem, p.4.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, grifo meu.

<sup>26</sup> Muito provavelmente o termo é sob ao invés de sobre, pois trata-se, como em outras lendas de encantarias, de uma cidade submersa ou "do fundo".

<sup>27</sup> Lenda extraída do livro Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas do Cônego Francisco Bernardino de Souza. Apud. J. C. de Oliveira, Op. cit., p.69-70, grifos meus.

<sup>28</sup> O Cônego Francisco B. de Souza também foi professor de Geografia e Retórica do Curso Preparatório, anexo ao Seminário de São José, na Corte Imperial.

<sup>29</sup> A comissão tinha o objetivo de realizar estudos corográficos e etnográficos. Cf. Francisco Bernardino de Souza, Comissão do Madeira, Pará e Amazonas, pelo encarregado dos trabalhos etnográficos. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1874. 3v. Em seu trabalho mais conhecido, Bernardino de Souza fez anotações especiais relativas à pesquisa no rio Madeira, vide os artigos "O rio Madeira", pp.153-155; "As cachoeiras do Madeira", pp.204-205 e "O nome do rio

Madeira". Cf. Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas. Belém, Typ. do Futuro, 1873.

<sup>30</sup> A Estrella do Norte foi um periódico religioso, de publicação semanal, editado com o objetivo de divulgar as premissas católicas para a população de Belém. Começou a ser impresso a partir de 1863, pela Typ. d'A Estrella do Norte, sob os auspícios do bispado paraense. Na sessão de microfilmagem da Biblioteca Pública do Pará "Arthur Vianna" existe uma boa coleção desse jornal, bem como no Arquivo da Cúria Metropolitana, no Palácio Episcopal, ambos em Belém.

<sup>31</sup> Arquivo Público do Pará, Fundo Secretaria da Presidência da Província, Série Ofícios, anos 1875-8, caixa 349, doc. 4, Ofício de Cônego Francisco Bernardino de Souza ao Presidente da Província Dr. Pedro Vicente de Azevedo, datado de 14 de janeiro de 1875.

<sup>32</sup> Cf. J. C. de Oliveira. Op. cit., p.4.

<sup>33</sup> É importante frisar que todos os autores citados por Coutinho de Oliveira foram muito conhecidos na época e, alguns deles, de grande nomeada ainda hoje. São eles: Ignácio Moura, Affonso Arinos, Henri Coudreau, Ermano Stradelli, João Hosannah de Oliveira e Paulino de Brito.

<sup>34</sup> Desse autor, Coutinho de Oliveira publica as lendas "A tapera da Lua" e "A Yára", ambas apresentadas na Sociedade de Cultura Artística de São Paulo e posteriormente publicadas em O Estado de São Paulo, respectivamente, nos dias 6 e 25 de fevereiro de 1915. Vide também de Afonso Arinos, Lendas e tradições brasileiras. São Paulo, Typ. Levi, 1917 e Histórias e Paisagens. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1921, nos quais aparecem outras versões dessas lendas.

<sup>35</sup> É importante deixar claro que a pesquisa de "gabinete" vai ser uma característica mais evidente nas duas primeiras décadas do século XX. A partir dos anos 20, com o movimento modernista haverá uma notável mudança na leitura "teórica" do folclorismo em termos de Amazônia. Mais adiante essa questão será retomada.

<sup>36</sup> Para uma discussão do processo imigrantista ocorrido na Amazônia durante a segunda metade do século XIX, vide o amplo estudo de R. L. Anderson, Following Curupira: Colonization and Migration in Pará (1758-1930). Davis, University of California, 1976; sobre a imigração nordestina impulsionada por interesses governamentais, vide Moacir F. Ferreira da Silva, A emigração nordestina para a Amazônia em 1877: uma tentativa de colonização pela administração provincial. Rio Branco, 1977; sobre a presença maciça de cearenses no contexto amazônico, vide Samuel Benchimol, O

Cearense na Amazônia: inquérito antropogeográfico sobre um tipo de imigrante. Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia. v.3. Rio de Janeiro, IBGE, 1952, pp.221-281. Para uma leitura dos "contatos" religiosos entre nordestinos e amazônicos, vide Luís da Câmara Cascudo, Meleagro: pesquisas do catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2a. ed. Rio de Janeiro, Agir, 1978 [1951] e Napoleão Figueiredo, Pajelança e catimbó na Região Bragantina. Revista de Cultura do Pará. v.6, n.22-23. Belém, 1976, pp.153-163.

<sup>37</sup> Em seu conhecido trabalho sobre a comunidade de Itá (nome fictício da cidade de Gurupá), no baixo-Amazonas paraense, Wagley registrou inúmeras histórias sobre o que ele chamou de o "colapso da indústria da borracha". Diz ele que "a população de várias pequenas cidades definiu repentinamente, porque as pessoas debandavam em busca de trabalho, ou voltavam para o nordeste", p.71. Cf. Charles Wagley, Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. 3a. Ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988 [1953], pp.63-82.

<sup>38</sup> O brabo é o seringueiro recém chegado ao seringal e que ainda não tem domínio da atividade de extração do látex da seringueira (*hevea brasiliensis*). Uma descrição interessante acerca desse "tipo humano" pode ser observada em Euclides da Cunha. À Marjem da história. Porto, Livraria Chardron, 1909 e Alberto Rangel, O Inferno Verde: cenas e cenários do Amazonas. Tours, Typ. de Arrault & Cia., 1927 [1908]. Uma crítica vigorosa aos modelos explicativos sobre as modalidades de trabalho no contexto do seringal está em João Pacheco de Oliveira Filho, O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. Encontros com a Civilização Brasileira. n.11. Rio de Janeiro, 1979, pp.101-140.

<sup>39</sup> Recentemente me impus a tarefa de escrever um pequeno livro para-didático tratando da "época da borracha". Neste trabalho uma das tarefas mais difíceis foi a de tentar romper com esses modelos explicativos que falam de uma época áurea e em seguida tratam de um tempo de decadência. Cf. Aldrin Moura de Figueiredo, Nos tempos do Ouro Negro: o cotidiano e a sociedade da borracha. São Paulo, Atual, 1996 [no prelo], ver especialmente os itens "tempos de decadência?" (2. cap.) e "Gente da terra, nordestinos e estrangeiros (3. cap.).

<sup>40</sup> Clifford Geertz, A religião como sistema cultural. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p.103.

<sup>41</sup> Cf. Arquivo Público do Pará, Fundo Chefatura de Polícia do Estado, Série: Autos de diligência Policial, Documento

avulso (em fase de organização), Autos de diligência policial acerca da queixa formulada por Alexandre José contra Carlos Antônio dos Santos. Belém, 21 de março de 1918, p.1v., grifos meus.

<sup>42</sup> Cf. Arquivo Público do Pará. Autos de declarações que faz Alexandre José, incluso nos Autos de diligência policial. Belém, 21 de março de 1918, p.2.

<sup>43</sup> Cf. Arquivo Público do Pará. Autos de perguntas feitas a João de Queiroz, incluso nos "Autos de diligência...", p.3.

<sup>44</sup> Cf. Arquivo Público do Pará. Autos de perguntas feitas a José Jorge, incluso nos "Autos de diligência...", p.3v.

<sup>45</sup> Cf. Arquivo Público do Pará. Autos de perguntas feitas a Carlos Antônio dos Santos, incluso..., p.4v.

<sup>46</sup> Idem, pp. 4v-5.

<sup>47</sup> Idem, p.5.

<sup>48</sup> Vide, Jacques Revel, Michel de Certeau e Dominique Julia, *La beauté du mort: le concept de "culture populaire"*. Politique d'aujourd'hui. v.12, Paris, 1970, pp.1-22. Para uma leitura interessante a nível de Brasil, vide Maria Clementina Pereira Cunha, A Tradução da Tradição... Campinas, 1993. No primeiro capítulo há uma ampla discussão sobre essa perspectiva entre os folcloristas do século XIX.

<sup>49</sup> Uma leitura da questão feita por um integrante do movimento pode ser extraída de José Eustachio de Azevedo, Literatura Paraense. Belém, Secult-FCPTN, 1990 [1922]. Um interessante comentário sobre o movimento feito por um autor de fora da Amazônia está em Joaquim Inojosa, Modernismo no Pará. [1972]. In: Rocha, Alonso et al. Bruno de Menezes ou a sutileza da transição. Belém, Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995, pp.109-133.

<sup>50</sup> Enquanto abundam os estudos sobre o folclorismo no contexto do movimento modernista em São Paulo, Rio de Janeiro e Recife, não conheço sequer um trabalho a tratar do assunto no contexto amazônico. A exceção fica por conta das leituras acerca da viagem feita por Mário de Andrade em 1927. Vide a respeito, Telê Porto Ancona Lopez, Viagens etnográficas de Mário de Andrade. In: Mário de Andrade, O Turista Aprendiz. 2a. Ed. São Paulo, Duas Cidades, 1983, pp.15-23.

<sup>51</sup> Belém Nova. ano 2, n. 23, 4 de outubro de 1924, p.s/n.

<sup>52</sup> Esta ligação que atualmente poderíamos chamar de "interdisciplinar", foi proposta pelo próprio Coutinho de Oliveira em seu artigo publicado na *Belém Nova*, em 1924.

<sup>53</sup> Coutinho de Oliveira não se detém na citação de nomes, porém o que se pode notar é a referência aos "centros" intelectuais estrangeiros e brasileiros. Mais adiante falarei em autores que influíram na obra do folclorista de modo mais específico.

<sup>54</sup> Esses autores terão espaço consagrado na obra posterior de José Coutinho de Oliveira. Suas obras mais importantes à época são: de João Ribeiro, Frazes feitas: estudo conjectural de locuções, ditados e provérbios. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1908, 2v.; Idem, O Folk-lore: estudos de literatura popular. Rio de Janeiro, Jacintho Ribeiro dos Santos, 1919; de Aberto Faria, Aérides: literatura e folk-lore. Rio de Janeiro, Jacintho Ribeiro dos Santos, 1918; Idem, Accendalhas: literatura e folk-lore. Rio de Janeiro, Ed. Leite Ribeiro & Maurillo, 1920; de Gustavo Barroso, Terra de sol: natureza e costumes do norte. Rio de Janeiro, B. de Aguila, 1912; Idem, Ao som da viola: folk-lore. Rio de Janeiro, Ed. Leite Ribeiro, 1921; de Lindolfo Gomes, Folk-lore e tradições no Brasil. Juiz de Fora, Typ. do Diário do Povo, 1915. Para uma análise da importância do método utilizado por estes autores na obra futura do folclorista paraense, vide José Coutinho de Oliveira, Folclore Amazônico: lendas. Belém, São José, 1951; Idem, Folclore Amazônico: sentenças populares e adivinhas. Belém, Imp. Oficial, 1961.

<sup>55</sup> José Coutinho de Oliveira, Op. cit.

<sup>56</sup> Essa discussão sobre a cientificidade da pesquisa folclórica vai ser melhor esboçada nos estudos posteriores de José Coutinho de Oliveira. Vide, especialmente, "Folclore é ciência". A Província do Pará. Suplemento literário. Belém, 12 de novembro de 1950, p.1.

<sup>57</sup> O etnólogo e folclorista alemão Arnold van Gennep é referência básica tanto nos chamados estudos folclóricos como nos trabalhos de antropologia simbólica e ritual. As obras mais importantes desse autor publicadas à época dos estudos de Coutinho de Oliveira foram: Mythes et légendes d'Australie. Paris, Guilmoto, 1906; Les rites de passage. Paris, Picard, 1909 [trad. Bras. "Os ritos de Passagem". Petrópolis, Vozes, 1978 (Antropologia, 11)]; La formation des légendes. Paris, Flammarion, 1910. É de notar que em 1924, ano em que Coutinho de Oliveira começa a publicar seus textos na *Belém Nova*, Van Gennep publicou seu primeiro manual sobre a pesquisa folclórica. Vide, Le Folklore. Paris, Stock, 1924. Uma análise interessante sobre a

influência da obra desse autor em várias partes do mundo está em Jacques Hainard & Roland Kaehr, Naitre, vivre et mourir: actualité de Van Gennep. Neuchâtel, Suisse, Musée d'ethnographie, 1981, ver especialmente o artigo de Nicole Belmont, Arnold van Gennep (1873-1957), pp.17-31.

<sup>58</sup> Idem, ibidem.

<sup>59</sup> José Coutinho de Oliveira, "Orações e Ensalmos". Belém Nova. ano 2, n. 27, 3 de janeiro de 1925, p. s.n., grifos meus.

<sup>60</sup> Idem, ibidem.

<sup>61</sup> Apesar de próximo do centro da cidade de Belém, o bairro do Umarizal era considerado até por volta dos anos 40 uma área periférica. Também apareceram em algumas crônicas da época expressões do tipo "bairro de pretos", "de classe pobre", etc. Referências à sua localização estão em Ernesto Cruz, Ruas de Belém. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1970; José Valente, Histórias das ruas de Belém. v.2: Umarizal. Belém, Cejup, 1993.

<sup>62</sup> Chamada da redação da revista Belém Nova para o texto de J. Coutinho de Oliveira. In: Op. cit., p.s/n.

<sup>63</sup> Cf. Telê Porto Ancona Lopes, Viagens etnográficas de Mário de Andrade. In: Mário de Andrade, O Turista Aprendiz. 2a. ed. São Paulo, Duas Cidades, 1984, p.15.

<sup>64</sup> Ver sobre o assunto: Célia C. Bassalo & Joaquim F. Coelho, Mário de Andrade no Pará: os sucessos e documentos da viagem e algumas considerações sobre o modernismo. Revista de Cultura do Pará. ano 3, n.12-13. Belém, 1973, pp.141-155; Idem, Mário de Andrade no Pará. Minas Gerais. Suplemento Literário. Belo Horizonte, 14 de maio de 1974; Telê P. A. Lopes, Viagens etnográficas..., 1984, pp.15-23; Idem, Viagens etnográficas de Mário de Andrade: itinerário fotográfico. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. n.11. São Paulo, 1972, pp.139-174; Alínio Salles, Entrevista de Mário de Andrade na oportunidade da visita da comitiva de D. Olívia Penteado a Manaus. Minas Gerais. Suplemento Literário. Belo Horizonte, 2 de novembro de 1974, e Carlos Heitor Castelo Branco, Mário de Andrade, secretário de d. Olívia. O Estado de São Paulo. Suplemento Literário. n.755. São Paulo, 16 de janeiro de 1972, e evidentemente Mário de Andrade, O Turista Aprendiz. São Paulo, Duas Cidades, 1984[1927].

<sup>65</sup> Cf. Mário de Andrade, O Turista Aprendiz..., p.69. Segundo Clóvis Meira, Gastão Vieira atuou como professor substituto na Faculdade de Medicina do Pará, por volta do ano de 1922 e já em 1920 era membro do corpo clínico da

maternidade da Santa Casa de Misericórdia de Belém e, em 1921, foi médico legista "verificador de óbitos" no Gabinete Médico-Legal do Pará dirigido por Renato Chaves. Cf. C. Meira, Medicina de outrora no Pará. Belém, Grafisa, 1989, pp.18,46,17,200.

<sup>66</sup> Vicente Salles, informação pessoal. Mário de Andrade na noite de 24 de maio foi ao ensaio do boi-bumbá, no curral do boi canário para a temporada junina de 1927. Cf. O Turista Aprendiz..., 1984 [1927], p.171. Durante a viagem que fez à Amazônia, Mário fez muitas anotações que serviram de base a textos futuros, por isso muitas informações sobre os bumbás paraenses e amazonenses podem ser encontrados nos trabalhos organizados por Oneyda Alvarenga depois da morte do poeta. Cf., por exemplo, Danças dramáticas no Brasil. 3.tomo. 2a. Ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1982, p.168-187. Vide também, Vicente Salles, O "boi-bumbá" no ciclo junino. Brasil Açucareiro. v.38, n.75-76, 1970, pp.27-33.

<sup>67</sup> Cf. Mário de Andrade, O Turista Aprendiz, p.69.

<sup>68</sup> Por intermédio de Mário de Andrade, Gastão Vieira participou em julho de 1937 do Congresso da Língua Nacional Cantada, promovido pelo Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, dirigido à época pelo próprio Mário. No evento, Vieira apresentou a comunicação "Subsídio para o estudo da língua nacional no Pará". Cf. Anais do Congresso.... São Paulo, Departamento de Cultura, 1938, pp.499-502; vide também de Gastão Vieira, Curiosidades da Amazônia. Cultura Política. v.2. n.19. Rio de Janeiro, 1942; Idem, Folclore Marajoara. Cultura Política. v.3, n.26, e v.4, n.40. Rio de Janeiro, 1944.

<sup>69</sup> As ligações entre Mário de Andrade e a intelectualidade do norte surtiu bons frutos para ambos os lados. Mário de Andrade, porém era atento observador dos costumes e tradições locais e, de sua viagem à Amazônia, acabou incorporando várias "situações" por ele vividas, em sua obra máxima - Macunaíma. Por exemplo, os objetos de tartaruga feitos por pelo artesão Antônio do Rosário, figuram no livro entre a riqueza de Piaimã; a brincadeira popular "Quero que vá e venha e traga", está no episódio do Palauá, assim como muitas outras. Vide, a respeito o comentário de um dos intelectuais que viviam em Belém a época da viagem - Nunes Pereira, A língua de Macunaíma. Rio Magazine. n.8. Rio de Janeiro, 1937.

<sup>70</sup> Um comentário do autor de Macunaíma à obra do escritor paraense está em Mário de Andrade, A Raimundo Morais. Diário Nacional. São Paulo, 20 de setembro de 1931.

<sup>71</sup> Em carta de 28 de novembro de 1929 a José Carvalho, Eurico Valle diz sobre o livro do autor cearense: "Do folk-lore brasileiro muito há ainda a estudar, a anotar e a colher. Sobretudo do folk-lore regional, de que poucos ou antes nenhum estudioso da matéria cuidou ainda e especialmente como fá-lo agora o amigo, no seu livro a publicar-se. Santa-Anna Nery quando em 1889 publicou o seu '*Folk-lore Brésilien*', apenas divulgou certas lendas amazônicas, com que também o nosso José Veríssimo prestou colaboração eficiente nesse difícil ramo da literatura nacional. (...) Seu livro tem, pois, sobre os demais, essa virtude: de divulgar as belezas do folk-lore paraense, de par com o que diz sobre o matuto cearense - coisas inéditas, interessantíssimas o que mais torna admirados os sentimentos, a inteligência e a capacidade de ação de ambos. Se unidos, no desbravar e lavrar a terra e extrair-lhe as riquezas, tanto concorrem para o progresso da Amazônia, agora, juntos, de novo, no seu precioso livro, o matuto cearense e o caboclo do Pará vão levar aos centros intelectuais de maior cultura a prova do que é o seu viver simples, da luta em que eternamente se empenham contra as rebeldias da natureza e as agruras da vida, e, sobretudo, do seu grande espírito de resignação e de bondade". Apud. José Carvalho. "Limiar..." In: *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará: contribuição ao folk-lore nacional*. Belém, Oficinas Gráficas do Instituto Lauro Sodré, 1930, pp.7-9. Quanto ao trabalho de Raimundo Moraes, choveram críticas do Brasil inteiro. João Ribeiro considerou o autor como "o verdadeiro estilista da Amazônia, que traz nas hipérboles de expressão a grandeza de sua terra"; Humberto de Campos disse que o escritor "conseguiu de um ponto remoto da selva amazônica, impor-se ao país inteiro"; Luiz de Moraes afirmou que "a eloquência de suas descrições, o colorido dos grandes e iluminados painéis literários em que se focaliza a paisagem amazônica, a sensibilidade com que interpreta os fenômenos da natureza prodigiosa da região, são excepcionais" e, por fim, Peregrino Júnior disse que "quando os críticos da Avenida lhe sancionaram a celebridade, ele já era um escritor notável e glorioso". Apud. Leandro Tocantins, *Raymundo Moraes na crítica de seu tempo*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1987.

<sup>72</sup> Sociedade literária fundada em 1892, na cidade de Fortaleza. Publicando o periódico literário e humorístico *O Pão*, a confraria criticava o academicismo oitocentista, inspirando-se especialmente no pensamento de Comte, Spencer, Taine e Renan. José Carvalho associou-se à Padaria em 28 de setembro de 1894. Na *Padaria*, publicou extensa obra poética, porém ganhou fama como folclorista, trazendo para o interior da associação os frutos de sua convivência de juventude, ainda no Crato, com figuras como Zé de Matos e outros afamados cantadores populares. Cf. Dolor Barreira,

A Padaria Espiritual. In: História da Literatura Cearense. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1986 [1947], pp.136-178.

<sup>73</sup> José Carvalho, muito ao estilo dos folcloristas dos fins do dezenove, ocupou-se da literatura, poesia, romance, folclore, etnografia, trabalhos de história regional, bem como do jornalismo diário. Sua produção em livros foi considerável: Perfis Sertanejos: costumes do Ceará. Fortaleza, 1897 (Biblioteca da "Padaria Espiritual"); Pero Coelho. Fortaleza, 1903 (para a comemoração do Tricentenário da descoberta do Ceará); A Primeira Insurreição Acreana. Belém, 1904; Dona Bárbara: 1817 no Ceará - Drama histórico em versos. Belém, 1917; Questão de Limites: Pará e Amazonas. Belém, 1918; "Faro: contribuição lendária e ethnographica". Revista do Instituto Histórico e Geographico do Pará. V.2. Belém, 1918, pp.185-199; Os Jangadeiros Cearenses: conferência sobre o folk-lore cearense. Belém, 1928.

<sup>74</sup> Entre 1923 e 1926, José Carvalho colaborou diversas vezes na Belém Nova, especialmente publicando poesias. Seu trabalho de folclorista teve divulgação em Belém apenas a partir de 1928, quando publicou Os Jangadeiros Cearenses, como resultado de uma série de conferências proferidas em Belém sobre o folclore de sua terra. Já em 1897, no entanto, Carvalho publicou em Fortaleza um volume sobre costumes sertanejos. Cf. a nota anterior.

<sup>75</sup> Cf. José Carvalho, O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará: contribuição ao folk-lore nacional. Belém, 1930, p.1, grifos meus.

<sup>76</sup> Idem, p.5.

<sup>77</sup> Há uma espécie de consenso, entre os estudiosos do catolicismo brasileiro, a respeito da importância das "exterioridades" das práticas religiosas no contexto do chamado "catolicismo popular" ou "catolicismo tradicional". Essas exterioridades se expressam pelo gosto pelas liturgias, novenas, rezas, terços, ladainhas, procissões, romarias, etc. Segundo a maioria desses autores, esse gosto resulta do processo de evangelização ocorrido no Brasil desde os tempos coloniais. Vide, entre outros, Eduardo Hoornaert, Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800). 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1991 [1974]; Idem, O cristianismo moreno do Brasil. Petrópolis, Vozes, 1990; Riolando Azzi, O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1978; Idem, A cristandade colonial: mito e ideologia. Petrópolis, Vozes, 1987; Rubem César Fernandes, Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares. São Paulo, Brasiliense, 1982.

<sup>78</sup> Cf. José Carvalho, Op. cit., p.5. Para exemplificar esse tipo de devoção, o autor utiliza-se de uma anedota que jura ter acontecido de fato. Diz ele: "No interior do Pará, vizinho ao Estado do Amazonas, tomei a meu serviço um rapaz - o João Aquino - filho da terra, ótimo pescador. Um belo dia o João amanheceu em casa.

- Você não foi pescar?

- Hoje é dia santo!

- Que santo?

- Nossa Senhora do Carmo de Parintins! (Estado do Amazonas).

Daí a poucos dias, o nosso pescador apareceu em casa.

- Você não foi pescar?

- Hoje é dia santo!

- Que santo?

- Nossa Senhora do Carmo de Óbidos! (Estado do Pará).

(Essas festas aos santos, no Pará, variam de paróquia a paróquia)", pp.5-6.

<sup>79</sup> Termo aqui empregado no sentido de caldeamento, mistura, miscigenação.

<sup>80</sup> Cf. José Carvalho, Op. cit., p.1 e 6.

<sup>81</sup> Idem, p. 30.

<sup>82</sup> Idem, *ibidem*. Com exceção do termo "pajé" (todas as vezes grifado pelo autor), os demais grifos são meus.

<sup>83</sup> Idem, pp.30-31.

<sup>84</sup> Idem, p.31.

<sup>85</sup> Durante as primeiras décadas do século, a imprensa periódica de Belém é porta-voz de um grande debate a respeito da doutrina espírita. Essa contenda é levada a termo entre a União Espírita Paraense e vários grupos opositores. O jornal Alma e Coração, editado em 1916, pela poetisa Elmira Lima, é um importante veículo desse debate. Vários intelectuais ligados ao movimento modernista eram seguidores do espiritismo, entre eles o conhecido José Eustachio de Azevedo. Nogueira de Faria publicou em 1943 um livro narrando os fenômenos de materialização espiritual que ocorreram com a médium Ana Prado, entre 1919 e 1921, em Belém do Pará, bem como a participação de muitos intelectuais nos debates sobre o assunto, entre os quais o literato Eustachio de Azevedo, o médico legista Renato Chaves e o maestro italiano Ettore Bósio. Cf. O trabalho dos mortos: o livro do João. 5. ed. Brasília, Federação Espírita Brasileira, 1990 [1943], pp.36-38.

<sup>86</sup> Cf. José Carvalho, Op. cit., p.31.

<sup>87</sup> Idem, ibidem.

<sup>88</sup> Idem, pp.31-32.

<sup>89</sup> Idem, p.32.

<sup>90</sup> Idem, p.33, grifo de José Carvalho. Essa questão da forte presença de bebidas alcoólicas na pajelança e em outras variantes religiosas dos chamados cultos afro-brasileiros da Amazônia chamou a atenção de vários antropólogos em estudos posteriores. Vide por exemplo, Seth Leacock, *A ceremonial drinking in an afro-brazilian cult. American Anthropologist*. v.66, n.2, 1964. Em 1973, Roger Bastide visitou alguns terreiros de batuque ou "Mina do Pará", de Belém, em busca de algumas entidades espirituais que ele chamava de "farristas". Bastide informou aos antropólogos Heraldo Maués e Angélica Maués, seus cicerones em Belém, que havia obtido informações acerca de tais espíritos em conversas com o casal Seth e Ruth Leacock. Em outubro daquele ano, Roger Bastide apresentou uma comunicação num colóquio em Dakar, no Senegal - um breve resultado dessa pesquisa. Cf. Roger Bastide, *La rencontre des Dieux africains et des Esprits indiens*. In: Desroche, Henri. (org.). *Roger Bastide: ultima scripta. Archives de Sciences Sociales des Religions*. n.38, Paris, 1974, pp.19-28. Vale lembrar também que José Carvalho será uma das principais referências de Bastide em relação à Amazônia. Cf. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilizations*. Paris, PUF, 1960, p.250.

<sup>91</sup> Idem, p.33. Sobre as primeiras pesquisas de José Carvalho no baixo-Amazonas paraense, vide desse autor, *Faro: contribuição lendária e ethnographica. Revista do Instituto Historico e geographico Brasileiro*. v.2. Belém, 1918, pp.175-179.

<sup>92</sup> Idem, pp.33-34.

<sup>93</sup> "Oração de abertura" rezada pelo mestre Pai João incorporado em Maria Brasilina. Cf. J. Carvalho, Op. cit., p.34.

<sup>94</sup> Cf. J. Carvalho, Op. cit., p.34.

<sup>95</sup> Idem, p.35.

<sup>96</sup> Idem, ibidem.

<sup>97</sup> Idem, ibidem, grifos meus.

<sup>98</sup> Idem, ibidem.

<sup>99</sup> Idem, pp.35-36.

<sup>100</sup> Idem, p.36.

<sup>101</sup> Hartt (1840-1878) era canadense. Era geólogo e apaixonado pelo naturalismo científico. Esteve no Brasil no biênio 1865-66, acompanhando Louis Agassiz em sua famosa *Journey in Brazil*. Ficou encantado com o potencial que a Amazônia representava para suas pesquisas, por isso voltou, em 1870, como chefe da *Morgan Expedition*, dedicando-se a trabalhos no campo da geologia. Foi, no entanto, em 1874, na qualidade de diretor da Comissão Geológica do Império, que Frederick Hartt realizou seus trabalhos mais importantes no campo da etnografia e do folclore, coletando informações em diversos grupos indígenas. Nesta pesquisa teve enorme apoio de pesquisadores do Museu Paraense, especialmente de seu amigo Ferreira Penna, diretor da instituição. Seus principais trabalhos são: *Amazonian Tortoise Myths*. Rio de Janeiro, William Scully Publisher, 1875 (trad. bras. "Mitos Amazônicos da Tartaruga", por Câmara Cascudo, Recife, Arquivo Público estadual de Pernambuco, 1952); Contribuição para a ethnologia do valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional*. v.6. Rio de Janeiro, 1885.

<sup>102</sup> Apud. R. Morais. *Op. cit.*, pp.17-18.

<sup>103</sup> É neste sentido que Eustachio de Azevedo, em sua *Literatura Paraense*, inclui Raimundo Morais em os chamados autores *regionalistas*, "um grupo (...) que se tornou digno de aplausos, pela intenção e pelo cunho patriótico de seus romances, de suas novelas e de seus poemas, relembrando-nos ou dando-nos a conhecer homens e coisas, lendas, costumes e hábitos e a linguagem típica dos naturais de cada Estado do Brasil, num vocabulário precioso, enriquecendo os glossários primitivos...". Entre os autores amazônicos, Azevedo cita José Veríssimo e Inglês de Souza para o século XIX e Alfredo Ladislau, Pio Ramos, Raimundo Morais, José Coutinho de Oliveira e Ernesto Cruz para a primeira metade do século XX. Cf. *Literatura Paraense*. 3a. ed. Belém, Secult-FCPTN, 1990 [1. ed., 1922 e 2a ed. 1943], pp.99-100.

<sup>104</sup> Idem, p.30, grifos meus.

<sup>105</sup> Ambos os autores nasceram em 1872. Carvalho em 11 de fevereiro e Morais a 15 de setembro.

<sup>106</sup> Jornal fundado em 1876 por Joaquim José de Assis. Na redação estava Antônio Lemos, nome que marcaria enormemente a história política e administrativa do Pará até a primeira década do século XX, o qual esteve ligado ao jornal até 1912. José Carvalho e Raimundo Morais encontraram-se na redação do periódico entre os anos de 1920 e 1926, época em

que a gazetilha foi dirigida por Pedro Chermont de Miranda e o editor-chefe era João Batista Ferreira de Souza.

<sup>107</sup> Cf. Raimundo Moraes, "A Pajelança". In: Paiz das Pedras Verdes. Manaus, Imprensa Oficial, 1930, p.229, grifos meus.

<sup>108</sup> Idem, ibidem.

<sup>109</sup> Idem, p.231.

<sup>110</sup> Idem, pp.232-234.

<sup>111</sup> Idem, p.238.

<sup>112</sup> Esse aspecto fica mais evidente com a publicação das obras de José Carvalho, O Matuto..., 1930; Raimundo Moraes, O Paiz..., 1930; Jorge Hurley, Amazonia Cyclopica. Rio de Janeiro, Castelo Branco, 1931; Bruno de Menezes, Poesia (incluindo "O Batuque"). Belém, Typ. Guará, 1931; Mário de Andrade, Música de Feitiçaria no Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1983 [1933]; Oneyda Alvarenga, Babassuê: registros sonoros de folclore musical brasileiro. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950 [1938]. Muito embora exista uma série trabalhos que aponte para a questão da influência religiosa africana na Amazônia, o livro de Oneyda Alvarenga é quase sempre apontado como pioneiro. Vide a esse respeito a revisão da literatura feita por Sérgio Figueiredo Ferretti, Repensando o Sincretismo. São Paulo, Edusp; São Luís, Fapema, 1995, pp.75-85.

<sup>113</sup> No texto à guisa de prefácio, Raimundo Moraes explica a combinação dos motivos apresentados na capa do livro, como uma alegoria que pretendia "revelar o vale (...), na civilização que se vai extinguindo e na civilização que vem surgindo". Op. cit., pp.14-15.

<sup>114</sup> Especialmente o jornal Folha do Norte, veiculava extensas matérias sobre o assunto na coluna "Chroniquetas" assinada por João Grave.

<sup>115</sup> Cf. "Chroniquetas". Folha do Norte. Belém, 22 de outubro de 1922, p.2.

<sup>116</sup> Idem, ibidem.

<sup>117</sup> Os índios Urubu aparecem aqui como analogia, significando tribo, selvageria, desordem, criminalidade, etc. Vide as notas subsequentes.

<sup>118</sup> O termo "mundiar" está aqui no sentido de assombrar, magnetizar. Segundo Vicente Chermont de Miranda, diz-se do "poder que, como crê o povo, possuem as cobras e as uiaras, de entorpecer o ânimo, abolir a vontade, aniquilar o

instinto de conservação, aquelas aos animais que preiam, estas aos homens cujo o amor cobiça". Cf. Glossário Paraense: coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à ilha do Marajó. Belém, Universidade Federal do Pará, 1968 [1905], pp.59-65.

<sup>119</sup> Cf. "No reino da pajelança". Folha do Norte. Belém, 22 de dezembro de 1922, p.3.

<sup>120</sup> No próprio caso do pajé cearense, em 1885, o Diário de Notícias questiona ironicamente se a pena e o arco recolhidos na diligência feita à casa de Raimundo de Belém não ficariam melhor no Museu Paraense. Em 1885, já estavam na redação da gazetilha os literatos Juvenal Tavares (*Mephistopheles*) e Pádua Carvalho (*Sganarello*) e, desta forma, a retórica civilizadora bem ao modelo do folclorismo oitocentista é perfeitamente explicável - lugar de arcos, penas e flechas, "coisas de índio" é no museu. É um discurso de enclausuramento do selvagem, ou melhor, de controle da barbárie por uma prática civilizadora. Agradeço a Silvia Hunold Lara por ter-me indicado esse aspecto quando este trabalho ainda era um projeto.

<sup>121</sup> Os índios Urubu, também conhecidos como Urubu-Kaapor habitam a região fronteira entre o Pará e o Maranhão. Por volta dos anos 20 ainda eram arredios e mantinham contatos apenas com os descendentes de quilombolas que habitavam áreas próximas aos rios Turiaçu, Gurupi e Paranaíba, além de outros grupos indígenas que habitavam nas proximidades, entre eles, os Timbira, os Tembê e os Guajajara. Sobre a "genealogia" dos Urubu, ver Curt Nimuendajú, *The Turiwara and Aruã*. In: Handbook of South American Indians. vol.3. Washington, 1948, p.193; sobre os primeiros contatos durante e imediatamente após a pacificação, ver Jorge Hurley, Nos Sertões do Gurupy. Belém, Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1928; Raimundo Lopes, *Os Índios Urubu: resenha de resultados da viagem ao Gurupy (1930) e do estudo comparativo*. Boletim do Museu Nacional. v.8. Rio de Janeiro, 1932, pp.127-129; idem, *Os tupis do Gurupy*. Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas, La Plata, 1932. vol.1. Buenos Aires, 1934, pp.139-171. Para um conhecimento mais detalhado da organização social do grupo, vide Darcy Ribeiro, *Os índios Urubus: ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical*. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. vol.1. São Paulo, 1955, pp.127-157; um amplo relato etnográfico da situação dos índios está em Francis Huxley, Affable Savages: an anthropologist among the Urubu indians of Brazil. London, Hart-Davis, 1956; para uma visão geral dos grupos indígenas da "área Pindaré-Gurupi", vide Eduardo Galvão, *Áreas culturais indígenas do Brasil*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S., Antropologia, v.8. Belém, 1960.

<sup>122</sup> Criado em 20 de julho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, como o próprio nome sugere, procurou desenvolver uma ação combinada que pudesse atrair os índios para viver em colônias agrícolas, adquirindo, desse modo, hábitos mais sedentários. Quatro anos depois, no entanto, com o fracasso dessa investida o governo acabou percebendo a especificidade do trabalho indigenista, o que levou o Serviço a dedicar-se exclusivamente a essa questão. Nas décadas seguintes uma das tarefas mais importantes para a instituição foi a pacificação e o assistencialismo. Em relação aos Urubu-Kaapor, o SPI elaborou um plano de pesquisas para ser realizado no período pós-pacificação, do qual participaram antropólogos e indigenistas. Cf. Darcy Ribeiro, *Atividades científicas da secção de estudos do Serviço de Proteção aos Índios. Sociologia*. v.13, n.4. São Paulo, 1959.

<sup>123</sup> Em 1920, o jornal *O Estado do Pará* publicou informações enviadas à redação por um morador do igarapé Jepuy, na colônia Benjamin Constant, na Cidade de Bragança, Pará: "Os índios Urubus, que anualmente, nos meses de setembro a outubro, passam neste município em correrias, atacando os nossos lavradores e assassinando-os, já este anos visitaram. No dia 14 do corrente atacaram uma casa na colônia (...). [Na ocasião] os selvagens praticaram 4 mortes (...). Após o ataque, os urubus fizeram completo saque na casa atacada. Os filhos dos assassinados, no momento do ataque, que teve lugar pela manhã e ao voltarem ao meio dia encontraram o desolador quadro (...). O prefeito de polícia compareceu ao local fazendo a autópsia dos cadáveres, apreendendo as flechas e remetendo-as ao Sr. Desembargador e Chefe de Polícia". Cf. *O Estado do Pará*. Belém, 20 de outubro de 1920, p.2. Sobre o caso, diz Darcy Ribeiro: "A eficiência dos ataques, movidos muitas vezes pelo desejo de saque - já que os índios utilizavam metal para as pontas de flechas -, levou a população local a acreditar que os kaapor eram dirigidos por criminosos evadidos dos presídios do Maranhão e do Pará e mesmo de Caiena e por negros remanescentes de antigos quilombos". Cf. *Os índios e a civilização*. São Paulo, Círculo do Livro, 1985, p.162, grifos meus.

<sup>124</sup> Cf. "*Instruções*" assinadas pelo Sr. Eladio Lima, Secretário Geral do Estado Pará, em 4 de dezembro de 1919, publicadas no *Diário Oficial do Estado do Pará*, em 12 de dezembro de 1919.

<sup>125</sup> Em toda a década de 20, Hurley vai marcar uma forte presença na intelectualidade paraense, escrevendo sobre assuntos muito diversificados entre si, misturando os campos etnográfico, histórico e folclórico no contexto do

movimento modernista local. Cf., por exemplo, o artigo "As melindrosas do conde". Belém Nova. v.1., n.2. Belém, 15 de outubro de 1923, no qual o autor discute o problema da tradição no carnaval brasileiro.

<sup>126</sup> Cf. Jorge Hurley, Incursões sangrentas da "mestiçagem urubu". In: Nos Sertões do Gurupy. Belém, Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1928, p.33.

<sup>127</sup> Cf. Darcy Ribeiro, Op. cit., p.162.

<sup>128</sup> Para uma visão bastante completa da produção literária da época, vide José Eustachio de Azevedo, Literatura Paraense. Belém, Secult-FCPTN, 1990 [1922]; para um aprofundamento das questões políticas e literárias envoltas no modernismo paraense, vide a coletânea de ensaios publicados em homenagem a Bruno de Menezes. Cf. Alonso Rocha et. al., Bruno de Menezes ou a sutileza da transição. Belém, Universidade Federal do Pará; Cejup, 1994. Nos anos 30, também ganha notoriedade na imprensa as sínteses de interpretação da realidade brasileira, baseadas em fundamentos históricos e sociológicos. São especialmente citados Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre e Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Hollanda; vide a esse respeito, Stelio Maroja, Gilberto Freyre e a raça negra na formação brasileira. Guajarina. ano 1, n.8. Belém, 1938.

<sup>129</sup> Em 1922, o historiador Ignacio Moura escreveu um artigo no qual se propunha discutir o legado das raças formadoras da população paraense. Nesse texto, apesar de incorporar a idéia das três raças formadoras, acaba prevalecendo a referência ao índio como o responsável pelo "caráter" da gente local. Cf. Ignacio Moura, Etnographia Histórica do Pará. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Pará. v.9. Belém, 1934 [1922]. Vide também de Ernesto Cruz, Ethnologia Indígena. Revista do Instituto Histórico Geográfico do Pará. v.10. Belém, 1936.

<sup>130</sup> Para uma visão bastante completa das atividades de Curt Nimendajú na Amazônia, vide Nunes Pereira, Curt Nimuendajú: síntese de uma vida e de uma obra. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1946, onde existe um apêndice cronológico das viagens, tribos pesquisadas e obras publicadas pelo etnólogo. Agradeço ainda a generosidade com que, em 1993, depois de uma aula do Curso de Especialização e Teoria Antropológica na UFPa, fui atendido por Expedito Arnaud, que chegou a conhecer Nimuendajú no início da década de 40. Esse agradecimento se estende a Márcio Meira e Doralice Romeiro, os quais me passaram instruções importantes sobre o acervo do etnólogo existente no Arquivo do Museu Goeldi.

<sup>131</sup> Carta de Curt Nimuendajú ao Ilmo. Sr. Dr. Luiz Bueno Horta Barbosa, diretor do Serviço do Proteção ao Índio.

Belém, 23 de Julho de 1920, publicada em Curt Nimuendajú, Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas, Editora da Unicamp, 1993, pp.141-154.

<sup>132</sup> Idem, p.145, o primeiro grifo é de Nimuendajú, o segundo é meu.

<sup>133</sup> Para uma leitura contrária ao pensamento de Nimuendajú e do SPI, vide Jorge Hurley, "Prol cathechese do aborígene brasileiro. O serviço de proteção aos 'índios' do Pará e talvez no Brasil, por sua ineficiência, é pura ficção". Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. v.7. Belém, 1932, pp.223-227.

<sup>134</sup> Bebida alcoólica preparada a partir da massa de mandioca desfeita n'água, passando depois por um processo de fermentação. Essa bebida foi incorporada por caboclos do interior da Amazônia. Cf. O verbete "caxiri" em Vicente Chermont de Miranda, Glossário Paraense..., 1968 [1905], p.22.

<sup>135</sup> Do tupi toro'kana. Tambor feito de um tronco de árvore utilizado por vários grupos indígenas sul-americanos, especialmente para se comunicarem com outras aldeias.

<sup>136</sup> Sobre o Yurupari (ou Jurupari), vide a nota 145 da primeira parte. Vale a pena consultar o trabalho W. Saake sobre a crença do Jurupari entre os índios Baniwa, habitantes do Issana, vizinhos do grupo Uanana visitados por Nimuendajú em 1927. Cf. Guilherme Saake, O mito do Jurupari entre os Baniwa do Rio Içana. In: Egon Schaden, Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo, Nacional, 1976 [1958], pp.277-385.

<sup>137</sup> Rio localizado próximo à fronteira do Brasil com a Colômbia, no Estado do Amazonas, onde Nimuendajú esteve com os Uanana.

<sup>138</sup> Carta de Curt Nimuendajú ao Dr. Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi. São Gabriel da Cachoeira, alto Rio Negro, Estado do Amazonas, 1927, publicada recentemente pela associação dos índios da região, num boletim informativo sugestivamente intitulado "Triste memória do passado recente". Cf. WAYURI. n.31. São Gabriel da Cachoeira, AM, jul-ago, 1995, p.8. Agradeço novamente a Márcio Meira a indicação desse precioso documento.

<sup>139</sup> A Condor é o nome de um tradicional bairro boêmio de Belém localizado na zona portuária da cidade. Por volta dos anos 20 e 30 já era considerado área de meretrício. Quanto ao conhecimento de Nimuendajú sobre as condições do local,

no relatório apresentado ao SPI, sobre sua viagem ao rio Negro, o etnólogo estabelece uma comparação entre a maloca indígena uma casa de prostituta, para demonstrar o quanto era equivocada a leitura dos religiosos em relação aos costumes dos índios: "...Quanto ao prejuízo que a convivência de diversas famílias na maloca, dizem acarretar é simplesmente falso; devido à rigorosa exogamia Não existem relações amorosas entre os filhos da mesma maloca; no mais as prostitutas das nossas cidades por exemplo vivem em cubículos muito bem separados, mas por isso são mais moralizadas que as índias da maloca...". Cf. Curt Nimuendajú, Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés: relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre. Belém, 27 de setembro de 1927. In: Textos Indigenistas: relatórios, monografias, cartas. São Paulo, Loyola, 1982, p.190.

<sup>140</sup> Idem, p.189.

<sup>141</sup> A carta de Crisolda veio acompanhada de 4 receitas, as quais transcrevo na íntegra:

Receita 1.

Velas Cruzeiro - 4 maços - 1 [cada].....1.200\$  
 Velas de cores - 31 das de [cada].....200\$  
 \*\*\*\*

Casca preciosa .....600\$  
 Macaca poranga.....600\$  
 Verga mota.....600\$  
 Patchuli.....600\$  
 Casca cravo.....600\$  
 Breu cumaru.....600\$  
 Casca miri.....1.000\$  
 Paricá.....600\$  
 Pripioca.....600\$  
 Balsamo São Thomé.....1.500\$  
 Açucena.....600\$  
 Sabão d'Angola.....1.000\$  
 Pimenta da Costa.....10.000\$  
 \*\*\*\*\*

Sangue de Urubu  
 Bosta de urubu  
 Raiz de flor de esponja  
 Bosta de gato preto  
 Bosta de gata preta  
 Feijão preto ½  
 Terra de defunto  
 Trevo conquinho

Receita 2.

Defumação.  
 Sândalo.....600\$  
 Rosa.....600\$  
 D'Angola [Pau d'Angola?].....600\$

Florata.....	1.000\$
	3.000\$

obs: ao lado dos valores vinha escrito a indicação "Círio", indicando a loja "Casa Círio", especializada em velas e defumações, como o local para as compras.

Receita 3.

Pau d'Angola.....	caixa
Sândalo.....	caixa
Preciosa.....	caixa
Água de Lavanda	
Casca de cedro	
Tajá de pena.....	3 folhas
Puraque	
Cachaça.....	1 litro
Curimbó.....	cipó
Sipouira	
Vai e volta	
Canela	
Rosa de todo ano	
Baunilha.....	1 fava
Lágrima de Nossa Senhora	
Arruda	
Jasmim de São Benedito	
*****	
Defumação	
Ambre alambre	
Estoraque	

Receita 4.

Mercado	
Defumação	
caboclo.....	2.000\$
Breu	
branco.....	500\$
Breu	
cumaru.....	500\$
Cipó vaq - naq (sic).....	3.500\$
****	
Cachaça.....	2 litros
Álcool.....	2 litros
****	
Vela 3 quina grandes 3x	
Vinho moscatel.....	1 garrafa
Pele e bosta de jibóia.....	2.000\$

<sup>142</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Chefatura de Polícia do Estado. Série: Ofícios (Diversos Ministérios). doc. s/n., 1934, grifos meus.

<sup>143</sup> Conhecida casa de comércio de Belém do Pará. Funciona desde o início do século à Rua Conselheiro João Alfredo,

n.77, no Centro Comercial. Especializada na venda de velas, imagens de santos, objetos em cera, e produtos afins.

<sup>144</sup> "Para conseguir serviço faz uma defumação com pele e bosta de jibóia; para afastar os insetos emprega caroba, alecrim, incenso e benjoim; para que seu amásio não seja seduzido por outra mulher a depoente se banha com uma composição [com] fórmula de água de colônia, sândalo e pau d'Angola". Cf. Arquivo Público do Pará. Fundo: Chefatura de Polícia do Estado. Série: Autos. doc. s/n. Autos de Informação que presta o Sr. Segundo Delegado Auxiliar Raul Montero Valdez, acerca de uma denúncia levada ao conhecimento do Exmo. Sr. Major Interventor... Belém, 17 de fevereiro de 1934.

<sup>145</sup> De próprio punho o Major Interventor encaminha "a quem de direito, para [autorizar a] repressão a essas pajelancias (sic)". Incluso nos Autos... Belém, 21 de março de 1934. É importante registrar que o decreto de n.4, de 30 de outubro de 1930, instituído pelo "Governo Revolucionário" deu nova organização judiciária ao Pará. O que interessa nesta questão é que um dos sete desembargadores [em 1934, o número passou para oito] que existiam no Superior Tribunal de Justiça do Estado do Pará passou a ser chamado Procurador Geral do Estado, por designação do interventor. Cf. Silvio Hall de Moura, Elementos para a história da magistratura paraense. Belém, Universidade Federal do Pará, 1974, p.60.

<sup>146</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Chefatura de Polícia do Estado. Série:Ofícios. Doc.s.n. Expediente do Desembargador e Procurador Geral do Estado Dr. Jorge Hurley. Belém, 11 de abril de 1934.

<sup>147</sup> Idem, ibidem.

<sup>148</sup> O termo caá é prefixo ou sufixo de muitas palavras correntes na Amazônia, como urubucaá ou mucuracaá. Sua etimologia é tupi, e significa folha, planta, mato. Hurley refere-se então ao pajé que é especialista com as ervas da região. Cf. O verbete "caá" no dicionário de Vicente Chermont de Miranda, Glossário Paraense... Belém, 1968 [1905], p.12.

<sup>149</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Chefatura de Polícia do Estado. Série:Ofícios. Doc.s.n. Expediente do Desembargador e Procurador Geral do Estado Dr. Jorge Hurley. Belém, 11 de abril de 1934, grifos meus.

<sup>150</sup> Idem, ibidem, grifos de Jorge Hurley.

<sup>151</sup> Sobre a relação de Barata com os padres da Igreja de Nazaré obtive um depoimento da Profa. Maria Luzia Miranda

Alvarez, que vem estudando a participação feminina das ligas político-partidárias da época. Em minha pesquisa nas revistas de Belém, publicadas na década de 30, percebi vários anúncios sobre festas e outros eventos das associações espíritas, nos quais sempre estavam presentes representantes do Interventor, Prefeito, loja maçônica, etc. Em 7 de março de 1938, por exemplo, na festa de inauguração de uma escola pública pela *Confederação Espírita Caminheiros do Bem*, estavam presentes as mais importantes autoridades do município, cf., *Guajarina*. ano 1, v.10. Belém, 1938.

<sup>152</sup> *Arquivo Público do Pará*. Fundo: Chefatura de Polícia do Estado. Série:Ofícios. Doc.s.n. Expediente do Desembargador e Procurador Geral do Estado Dr. Jorge Hurley. Belém, 11 de abril de 1934.

<sup>153</sup> Hurley cita inicialmente o padre Simão de Vasconcelos e pelo conteúdo referido pude saber que tratava-se da obra *Crônica da Companhia de Jesus*, publicada pela primeira vez em 1658; vide em especial o capítulo "Feitiçaria dos índios". In: *Crônica...* Petrópolis, Vozes, 1977. Refere-se também a relatos de José Anchieta e Manuel da Nóbrega, sendo difícil localizar a fonte para não especialista. Embora não esteja explícita, a referência a Robert Southey deve ser a sua conhecida *História do Brasil*. São Paulo, Obelisco, 1965 [1819]. 6v. A única obra citada com o título integral é a do padre Antônio Colbacchini, *A tribo dos Boróros*, pp.92-93, obra que resultou das anotações do missionário salesiano entre os bororo do Mato-Grosso, por volta de 1919. Quanto ao livro, não conheço o ano da publicação, porém encontrei um outro trabalho de Colbacchini em co-autoria do padre César Albisetti, *Os bororos Orientais: orarimogódogue do planalto central de Mato-Grosso. Contribuição científica da Missão Salesiana de Mato-Grosso aos estudos de Etnografia e Etiologia Brasileira*. São Paulo, s.ed., 1942, no qual aparece a discussão referida por Hurley. Cf. Jorge Hurley, *Amazonia Cyclopica*. Rio de Janeiro, A. Coelho Branco Fº, 1931, pp.55-61.

<sup>154</sup> Cf. Jorge Hurley, *Op.cit.*, p.55.

<sup>155</sup> Idem, pp.58-59, grifo de Jorge Hurley. O termo *petum* vem do tupi *pe'tim*, e é o mesmo que fumo, tabaco.

<sup>156</sup> Idem, p.61, grifos meus.

<sup>157</sup> Publicado originalmente em "Itaranã (pedra falsa) e folk-lore amazônicos". *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. v.9. Belém, Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1934, pp.2-24.

<sup>158</sup> A crítica de Hurley é demasiado ampla para ser tratada numa nota de fim de texto.

<sup>159</sup> No início de seu artigo, Hurley traça alguns elementos influentes na obra de José Carvalho, retirados especialmente de Ferdinand Denis, O Brasil. Salvador, Progresso, 1955, 2v. [A edição citada é a 1845] e Euclides da Cunha, Os Sertões. Ed. Crítica por Walnice Nogueira Galvão. São Paulo, Brasiliense, 1985 [1902]. Cf. J. Hurley, Op. cit., p.2.

<sup>160</sup> Cf. Jorge Hurley, Op. cit., p.6. Vicente Salles reafirmou, décadas depois, que Carvalho pecou por "excesso de bairrismo", além de conservar uma postura profundamente etnocêntrica. Cf. V. Salles, Repente & Cordel: literatura popular em versos na Amazônia. Rio de Janeiro, Funarte/Instituto Nacional de Folclore, 1985.

<sup>161</sup> Nessa linha de interpretação ver Alfredo Bosi, História concisa da literatura brasileira. São Paulo, Cultrix, 1970 e Carlos Alberto dos Santos Abel, A literatura de 30. In: Rogel Samuel (org). Literatura básica. v.3. Petrópolis, Vozes, 1985, pp.30-39.

<sup>162</sup> Cf., Guajarina. ano 1, n.4. Belém, 1937.

<sup>163</sup> Jorge Amado possui uma trajetória intelectual semelhante a muitos jovens de sua geração - foi jornalista, estudante de direito, político atuante, ex-membro do Partido Comunista Brasileiro, preso político, exilado, deputado federal e, por fim, membro da Academia Brasileira de Letras. Os críticos literários costumam afirmar que na primeira fase de sua obra, entre 1931 e 1946, o autor dedicou-se aos marginalizados, aos oprimidos das classes populares no campo e na cidade. Segundo dizem, nesta fase aparece a marca do "realismo socialista", as teses do socialismo, a ambição pelo documentário político, etc. Cf. Carlos Abel, Op. cit., p.37.

<sup>164</sup> Cf., Guajarina. ano 1, n.4. Belém, 1937.

<sup>165</sup> Cf. Jarbas Passarinho, Carimbó. Guajarina. ano 1, n. 5, 1937.

<sup>166</sup> Idem, ibidem. Ogum é um orixá iorubano considerado o "dono do ferro", senhor dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam esse metal. No Brasil, segundo Pierre Verger, "é conhecido sobretudo como deus dos guerreiros". Sobre o culto dessa divindade em Belém do Pará, há informações seguras de sua presença nas primeiras décadas do século, especialmente no Batuque de Santa Bárbara chefiado por Satiro Ferreira de Barros. Vide sobre o culto de Ogum na África e no Brasil, Pierre Verger, Orixás: deuses yorubás

na *África e no Novo Mundo*. São Paulo, Corrupio, Círculo do Livro, 1986, pp.86-111. Sobre o culto no terreiro de Satiro, vide Levi Hall de Moura, *Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície*. *Folha do Norte*. Suplemento Literário. Belém, 31 de agosto de 1947, p. e 3, e Oneyda Alvarenga, *Babassuê: registros sonoros de folclore musical brasileiro*. v.4. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950. Sobre os batuques de Belém, ver Pedro Tupinambá, *Batuques de Belém*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1973; Seth & Ruth Leacock, *Spirits of the deep: a study of an afro-brasilian cult*. New York, Doubleday Natural History Press, 1972; Napoleão Figueiredo, *Religiões mediúnicas na Amazônia: o batuque*. *Journal of Latin American Lore*. v.1, n.2. Los Angeles, 1975, pp.433-443, e Anaíza Vergolino e Silva, *O Tambor das flores: uma análise da federação espírita, umbantista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1964-1974)*. Diss. de Mestrado em Antropologia Social. Campinas, IFCH-UNICAMP, 1976.

<sup>167</sup> O termo carimbó, utilizado por Jarbas Passarinho, é usado em seu significado mais antigo, por isso transcrevo aqui a definição utilizada na virada do século XIX. - "Atabaque, tambor, provavelmente de origem africana. É feito de um tronco, internamente escavado, de cera de um metro de comprimento e de 30 centímetros de diâmetro; sobre uma das aberturas se aplica um couro descabelado de veado, bem entesado. Senta-se o tocador sobre o tronco, e bate-se em cadência com um ritmo especial, tendo por vaquetas as próprias mãos. Usa-se o carimbó na dança denominada batuque, importada da África pelos negros cativos". Cf. Vicente Chermont de Miranda, *Glossário Paraense...* Belém, Universidade Federal do Pará, 1968 [1905], p.20. Vale dizer, no entanto, que o batuque a que se refere o dicionarista não é o mesmo que o batuque - culto religioso (versão paraense do Tambor de Mina), e sim o mesmo que samba, dança de negros, expressão lúdica, etc. Talvez daí venha a confusão de termos apresentada no texto de Jarbas Passarinho. Sobre a dança do carimbó, vide entre outros, Vicente Salles & Marena Isdebsky Salles, *Carimbó: trabalho e lazer do caboclo*. *Revista Brasileira de Folclore*. v.9, n.25, set-dez, 1969, 257-282; Lourdes Gonçalves Furtado, *O carimbó: uma dança da região do Salgado, Estado do Pará*. *Teoria, Debate e Informação*. n.2. Belém, 1976, pp.8-29.

<sup>168</sup> Sobre o curupira, vide a nota 146 da primeira parte.

<sup>169</sup> Jarbas Passarinho, *Op. cit.*

<sup>170</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>172</sup> Cf. Guajarina. ano.1, n.4. Belém, 1937. Jarbas Passarinho, no entanto, entrou para o exército apenas em 1943, seguindo a carreira militar. Foi peça chave no golpe de 1964 e, em 1966 foi eleito Senador pelo Pará, Estado do qual foi também governador; foi depois ministro da República por mais de uma vez.

<sup>173</sup> Jorge Hurley publicou na Guajarina um poema escrito em 1937, exaltando a figura da "Mãe Cabocla". Guajarina. ano 1. n.8, 1938. Na mesma trilha, Augusto Meira Filho publicou o ensaio "Scenas do Banguê", no qual procura reconstruir algumas imagens da escravidão, onde o negro aparece resignado, calmo, honesto, trabalhador e velho. Cf. Guajarina. ano.1, n.12-13. Belém, 1938.

<sup>174</sup> Cf., Guajarina. ano 1, n.8. Belém, 1938. Vide, também, Edison Carneiro, Religiões Negras. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936 (Biblioteca de Divulgação Científica).

<sup>175</sup> Aurélio Buarque de Hollanda, apresenta a expressão babaçuê, cujo significado é: "substantivo masculino (Brasil, Amazônia, Folclore), espécie de culto popular em que normas de origem africana se misturam à pajelança amazônica". Cf. Novo dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p.214. Luís da Câmara Cascudo, em seu dicionário especializado, apresenta o termo babassuê com uma significação mais detalhada: 'Terreiro de candomblé de Santa Bárbara, em Belém do Pará. Tem diferenciações do candomblé da Bahia e dos xangôs do Recife, Alagoas e Sergipe e das macumbas do Rio de Janeiro. Provirá de *barbara-suéra*. O melhor documentário é o de Oneyda Alvarenga ("Babassuê", Discoteca Pública de São Paulo, 1950), estudando os discos gravados no Pará, em julho de 1938: "...se vê que este *babassuê*, *batuque de Santa Bárbara*, *batuque de mina*, *candomblé*, e talvez ainda *pajelança*, funde tradições religiosas negro-africanas, nagôs e jejes (seu elemento básico, possivelmente), a crenças recebidas da pajelança amazônica, culto de inspiração ameríndia, cujo correspondente mais franco e catimbó nordestino e nortista. Este babassuê equivale, pois, quem sabe, ao candomblé-de-caboclo baiano e a outras misturas religiosas afro-ameríndias, que existem no país, ora de uma ora de outra das tradições' (pág.9-10)" Cf. Dicionário do folclore brasileiro. 6.ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988, p.92, grifos de Câmara Cascudo. Este folclorista, seguindo Mário de Andrade, refere ainda o babassuê como sinônimo de feitiçaria, p.324.

<sup>176</sup> Como resultado das várias "missões" organizadas pelo Brasil a fora, foram organizados em cinco volumes, os Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro, publicados a partir de 1948. Os volumes saíram na seguinte

ordem: Xangô, v.1, 1948, acompanhando os discos FM 1 a 14; Tambor de Mina e Tambor de Crioulo, v.2, 1948, discos FM 15 a 28A; Catimbó, v.3, 1949, discos FM 28B a 38; Babassuê, v.4, 1950, discos FM 39 a 51; Chegança dos Marujos, v.5, 1955, discos FM 72 e 73, 82B a 86, 97 a 104. Os documentos originais da Missão de Pesquisas Folclóricas, onde constam as cadernetas de campo manuscritas por Luís Saia, Antônio Ladeira, Benedito Pacheco e Martin Braunwieser, as correspondências (cartas de apresentação, instruções e notícias em geral), e uma série de "papéis diversos, 1938", encontram-se arquivados na Discoteca Pública Municipal de São Paulo - Centro Cultural São Paulo.

<sup>177</sup> A pajelança está melhor destacada em Mário de Andrade, Música de Feitiçaria no Brasil, livro organizado por Oneyda Alvarenga após a morte de literato, tendo como base a conferência que o autor escreveu para a Associação Brasileira de Música, em 1933, assim como o material de pesquisa, rascunhos, cartas e demais papéis do acervo pessoal de Mário. Cf. Mário de Andrade, Música de Feitiçaria no Brasil. 2ª ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1983.

<sup>178</sup> Cf. Mário de Andrade, Op. cit., p.101.

<sup>179</sup> Cf. Mário de Andrade, O Turista Aprendiz..., p.69.

<sup>180</sup> Idem, ibidem.

<sup>181</sup> "Oração da Cabra Preta (Pajelança, Pará)

Minha Santa Catarina, vou debaixo daquele enforcado, tirar um pedaço de corda pra prender a Cabra Preta, tirar três litros de leite, fazer três queijos, dividir em quatro pedaços, um pedaço pra Satanás, um pedaço pra Caifás, um pedaço pra Ferrabrás, uma pedaço pra sua 'infância'.

Turumbamba no campo; trinco fecha; trinco abre; gato preto mia; Cabra preta aparece; cachorro preto ladra; meia-noite já bateu; galo preto já cantou.

Assim como trinco fecha e trinco abre, quero que o coração daquela desgraçada não tenha sossego enquanto não vier falar comigo e nem possa dormir com outro homem que não seja eu!

(Se dá um nó num lenço preto, dizendo:)

Isto é um nó no cabelo dela.

(Se reza às sextas-feiras, - às vinte e quatro horas.

Quem der esta oração pra alguém tem que dar a mais oito pessoas.)". Cf. Mário de Andrade, Música de Feitiçaria no Brasil, pp.116-117. Outra leitura dessa fonte está em Marlise Meyer, Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda. São Paulo, Duas Cidades, 1993, p.26.

<sup>182</sup> Idem, p.26.

<sup>183</sup> Carta de Gastão Vieira a Mário de Andrade. Belém, 31 de julho de 1931, publicada em Mário de Andrade, Música de Feitiçaria no Brasil., p.224.

<sup>184</sup> Idem, p.225.

<sup>185</sup> "A 1ª cantiga que ouvi, chamada "cantiga de Ogun" (sic), é assim:

Bara-baú mungebá  
Amadô kelu  
O coro responte:  
Engô! Engô!

2ª cantiga - "Cantiga de Oxoxi" (sic)

Oxoxi bêlêque bêlêua  
coro:Bêlêque Bêlêua!

3ª cantiga - "Cantiga de Amanjá" (sic) (amanjá quer dizer boa mãe):

Dêrêcê vodum, dêrêcê Amajá  
Iahotô ikêrêbê iogum dêrêrê  
hei hei e Amanjá  
Odoiça ominça ominçururê.

4ª Mulheres e homens que já se incorporaram à bagunça, agitam lenços:

Olha o balanço do má  
Que vem de Minas Gerá  
Meu cavalo é marisia  
Grande é o banzeiro do má.

O coro repete e acrescenta: pelejá!

5ª Cantiga de Ubáluaê (sic) (S. Sebastião)

Cantam com as mãos levantadas, orando:  
Aiquinin  
coro: Famore  
Pajé: Ubáluaê ubuluneim  
Ubaluaê falú famoré  
coro: Famore

6ª

Estou em derruba em Belém!  
Coro: Em Belém!

## 7ª 'Cantiga do Mouro'

Terra de mouro-mouro-mourama  
 Coro: Ai! mouro-mouro-mourama!  
 Pajé: Turquia é mouro-mouro-mourama!  
 Coro: Ai! mouro-mouro-mourama!  
 Pajé: Ai! mouro do Aracaji!  
 Coro: Do Aracaji ai! mouro!  
 Pajé: Meu pai é mouro do Aracaji  
 Coro: Do Aracaji ai! mouro

Termina esta cantiga o pajé canta:

Povo, magina!  
 Magina, povo!  
 Coro: Toma a benção de Deus!

Pra terminar, o pajé entoia:

Misericórdia, nosso Pai!  
 Coro: Socorro do céu!  
 Pajé: Misericórdia, mãe de Deus!  
 Coro: Socorro do céu!

Se durante os cânticos, alguém está fora do ritmo do tambor, sem parar o pajé interrompe o canto e entoia na mesma dança:

Acerta a marcha, mulher!

O coro repete até que a dançarina que está errada acerte o desengonçado retorcer do corpo". Idem, pp.225-226.

<sup>186</sup> Oneyda Alvarenga não conseguiu entender a palavra nos manuscritos. Disse apenas que começava por "Mos". É quase certo tratar-se da vila de Mosqueiro, balneário próximo a Belém. Mário de Andrade já havia estado em Mosqueiro, precisamente em 22 de maio de 1927, cf. O turista aprendiz..., p.338

<sup>187</sup> Idem, pp.226-227.

<sup>188</sup> Cf. Mário de Andrade, Música de Feitiçaria no Brasil, p.27.

<sup>189</sup> Idem, ibidem.

<sup>190</sup> Idem, ibidem.

<sup>191</sup> Idem, pp.27-28. O equívoco cometido por Mário de Andrade diz respeito à associação de Santa Bárbara ao Orixá feminino Oxum. Na verdade, em praticamente todo o Brasil, Santa Bárbara é identificada à figura de Iansan. No batuque

do Pará existe a entidade Barba Suêra ou Rainha Barba, que é um encantado sem filiação, identificado com Santa Bárbara e Orixá iorubano Iansan. Satiro refere-se a essa entidade como patrona de seu terreiro. Sobre as entidades no Batuque de Belém, ver Seth & Ruth Leacock, Spirits of the deep..., 1972 e Anaíza Vergolino e Silva, O Tambor das Flores..., 1976. Sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia e sua ligação com a África, vide Pierre Verger, Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia et en Afrique. Men. IFAN, n.51. Dakar, 1957 e Orixás: deuses yorubanos na África e no Novo Mundo. São Paulo, Corrupio; Círculo do Livro, 1986, especialmente o capítulo dedicado a Oiá-Yansã, pp.168-172.

<sup>192</sup> Idem, p.28.

<sup>193</sup> Idem, p.29. Ver José Carvalho, O matuto cearense..., 1930.

<sup>194</sup> Idem, ibidem.

<sup>195</sup> Idem, p.225, grifo meu. O termo "vodum" anotado por Gastão Vieira é utilizado por Mário de Andrade no mesmo sentido de vodu.

<sup>196</sup> Depois de Mário de Andrade, muitos trabalhos procuraram investigar as "sobrevivências" dos cultos jeje-daomensas no Brasil, estabelecendo conexões com tais sobrevivências no Haiti e nas antilhas. Vide, entre outros, Abelardo Duarte, Sobrevivência do culto da serpente Dãnh-Gbi nas Alagoas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. v.26. Maceió, 1952 e Waldemar Valente, Sobrevivências daomeanas nos grupos de culto afro-nordestinos. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1964. Sobre a crença na serpente amazônica, vide Constant Tatesvin, La légende de bôyussu en Amazonie. Revue d'Ethnographie et Traditions Populaires. v.22. Paris, 1925; E. da Costa Lima, O filho da cobra grande (folclore marajoara). 2a. ed. Rio de Janeiro, Coeditora Brasília, 1944; Afrânio do Amaral, Serpentes Gigantes. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. v.10. Belém, 1949; Eduardo Galvão, Santos e Visagens. São Paulo, Nacional, 1955; Napoleão Figueiredo, Los bichos que curan, los animales y la medicina popular en Belem do Pará - Brasil. Montalbán. v.20. Caracas, 1988, entre outros.

<sup>197</sup> Sobre os Estados Unidos, Mário de Andrade apoia-se, especialmente em Newman I. White, American Negro Folk-Songs. Cambridge, Harvard University Press, 1928.

<sup>198</sup> Idem, ibidem. Sobre Cuba, vide de Fernando Ortiz, Los Negros Brujos, Madri, Editorial America, s.d. Além desta obra, Mário de Andrade refere-se meio imprecisamente aos

inúmeros trabalhos de Fernando Ortiz publicados nos Archivos del Folklore Cubano, sob a direção do próprio autor.

<sup>199</sup> As notícias sobre os quilombolas da Guianas, Mário de Andrade retira de Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil. São Paulo, Nacional, 1932 e, principalmente, Alberto Friedenthal, Musik, Tanz und Dichtung bei den Kreolen Amerikas. Berlim, H. Schnippel, 1913.

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*. Vide a nota 189. Vale dizer também que apesar de Mário de Andrade não ter feito nenhum comentário a respeito, a presença de imigrantes barbadianos e de outras áreas das antilhas inglesas, em Belém, deve ter auxiliado na construção dessa hipótese por parte do literato. Em sua viagem de 1927, Mário compôs uma "cantiga" intitulada *Moda do alegre porto*, onde aparece o refrão "Oh! bardianinha Belém do Pará!". Cf. Op. cit., p.186.

<sup>201</sup> O casal de antropólogos americanos Seth e Ruth Leacock que pesquisaram o batuque de Belém, entre 1962 e 1965, seguindo as mesmas referências de Mário de Andrade, chegaram à conclusão de que a presença dos "mourós" e "turcos" no batuque do Pará eram influência das mouriscas, danças que reviviam as cruzadas medievais entre cristãos e mourós. Dizem eles: "The origin of the turcos in the Batuque can undoubtedly be traced to the *mouriscas* that once were a popular part of religious festivals in both Portugal and Brazil. The *mouriscas* were mock battles wich commemorated the medieval crusades of Christians against the Moors in the Iberian peninsula. In Brazil the Moors in these staged battles were often called *turcos* rather than *mourós* (...). The Turquia family of encantados is probably based on the Moorish contingent of the *mouriscas*". Cf. Seth & Ruth Leacock, Spirits of the deep..., 1972, p.132-133, grifos dos Leacock. Essa tese, no entanto, já havia sido colocada em 1948 por Oneyda Alvarenga em relação ao tambor de mina maranhense: "Entre as divindades nacionais do Tambor de Mina aparece uma bastante curiosa (...) Guarim, demonstrando a intromissão, no mundo religioso do nosso povo, do romance de Carlos Magno e os Doze Pares de França, romance que tão grande influência exerceu em vários aspectos do nosso folclore, especialmente nas danças dramáticas.[Os cantos] se ligam por certo à velha tradição das lutas entre cristãos e mourós. (...) [Há também uma] filha de um terreiro de Tambor de Mina chamado da 'Turquia'". Cf. Oneyda Alvarenga, *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo: registros de folclore musical brasileiro*. v.2. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948, p.5-6. Vide, também, Napoleão Figueiredo, *Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém*. In: Pellegrini Filho, Américo (org.). Antologia do Folclore Brasileiro. SP, Edart; Belém, UFPa; João Pessoa, UFPb, 1982; Marlise Meyer,

"Tem Mouro na Costa: ou Carlos Magno, reis do Congo". Anais do 1 e 2 Simpósio de Literatura Comparada. v. 2. Belo Horizonte, UFMG, 1987; Mundicarmo Ferretti, Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria?: a importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina. In: Moura, Carlos E.M. (org.). Meu sinal está no teu corpo. São Paulo, Edicon/Edusp, 1989; Idem, Repensando o Turco no Tambor de Mina. Afro-Ásia. n.15. Salvador, 1992, pp.56-70.

<sup>202</sup> A música sempre foi um elemento fundamental na obra de Mário de Andrade, seja ela de ficção ou não. Temas populares foram estão impregnados na construção narrativa do literato. Já em Macunaíma escrito em 1927, estão presentes muitos temas registrados em sua viagem à Amazônia, feita naquele ano. Para uma análise muito interessante dessa questão naquela obra, vide Gilda de Mello e Souza, O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo, Duas Cidades, 1979.

<sup>203</sup> Luís Saia era o técnico geral, havia cursado aulas de etnografia e folclore, sob a orientação de Dina Lévi-Strauss, no departamento de cultura, ainda em 1936. Foi também sócio-fundador e ativo colaborador da Sociedade de Etnografia e Folclore. Durante a missão era quem decidia sobre o que filmar e que material coletar para o acervo etnográfico. Martin Brauwieser era o músico que decidia sobre a necessidade de gravar ou grafar alguma peça musical, além de manusear os microfones durante as gravações. Benedito Pacheco era o técnico de gravação, contrato porque conhecia muito bem o funcionamento do aparelho "presto recorder", utilizado pela Missão. Antônio Ladeira era auxiliar de Benedito Pacheco nas gravações, encarregando-se especialmente de carregar a volumosa bagagem da equipe, durante os registros. Cf. Flávia Toni, A Missão de Pesquisas Folclóricas. São Paulo, Centro Cultural São Paulo, s.d., pp.28-29.

<sup>204</sup> Segundo Martin Braunwieser, quando a equipe chegava na cidade onde ia realizar os registros, "a primeira coisa era entrar em contato com os amigos de Mário de Andrade, e isso era o Saia que fazia". O depoimento citado, de 1984, está em Flávia Toni, Op. cit., p.30.

<sup>205</sup> O material registrado pela missão folclórica em Belém, foi organizado e depois publicado por Oneyda Alvarenga, doze anos depois, em 1950. Vide Oneyda Alvarenga, O babassuê: registros sonoros de folclore musical brasileiro. v.4. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950.

<sup>206</sup> Além de Satiro, participaram: Joana Souza França, negra, 40 anos, amazonense, analfabeta, lavadeira, filha do terreiro de Satiro a 14 anos; Amélia de Sousa, mulata, 36 anos, maranhense, analfabeta, lavadeira, filha do terreiro

do Zuza, na Rua São Pantaleão, no Maranhão; Apolônia Cruz, negra 66 anos, paraense, analfabeta, vendedora de tacacá, filha do terreiro de Satiro a 25 anos; Maria Ferreira Lima, negra, 69 anos, cearense, analfabeta, filha do terreiro de Satiro a 25 anos; Júlia Gonzaga Carneiro, mulata, 30 anos, paraense, analfabeta, empregada doméstica, filha do terreiro de Satiro a 2 anos; Raimunda Lima, negra, 39 anos, maranhense, alfabetizada, filha do terreiro a 2 anos; Guiomar Franca, mulata 24 anos, paraense, alfabetizada, filha do terreiro a 14 anos; Lucinda Castro, mulata, 18 anos, paraense, analfabeta, filha do terreiro a 3 anos; Luzia de Deus, negra, 38 anos, paraense, analfabeta, filha do terreiro a 1 ano; Inocência da Silva, branca, 35 anos, paraense, analfabeta, trabalha num cortume, filha do terreiro a 1 ano; Carolina Ferreira, mulata, 39 anos, cearense, analfabeta, lavadeira, filha do terreiro a 13 anos; Jorgina Brito, negra, 43 anos, maranhense, analfabeta, lavadeira, filha do terreiro a 2 anos; Lourival de Assunção Guimarães, negro, 25 anos, maranhense, analfabeto, trabalha num cortume, filho do terreiro a 2 anos; Maria José Amorim, mulata, 15 anos, paraense, analfabeta, empregada doméstica, filha do terreiro a 1 ano, e Raimundo Moraes, branco, 28 anos, paraense, analfabeto, marítimo, filho do terreiro, tocava o abatá. Além desses participantes há referências de outros nas fotografias que não foram "fichados" pelos integrantes da missão. Cf., idem, p.15-19.

<sup>207</sup> citar dicionários e referências.

<sup>208</sup> Quanto aos nomes da Casa de Satiro, existem duas referências: "Batuque de Santa Bárbara" e "Terreiro Babáú Mataitá".

<sup>209</sup> Idem, p.21.

<sup>210</sup> Cambinda é o nome de uma região e de um povo da África, localizados próximos à foz do Rio Congo, de onde vieram muitos escravos para o Pará e Maranhão. Cf. Anaíza Vergolino e Silva, Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1968. (Publicações avulsas, 8), Idem, O negro no Para: a notícia histórica. In: Antologia da Cultura Amazônica. V.6. Belém, Amada, 1971, pp.17-33; Vicente Salles, O negro no Pará sob o regime da escravidão. Belém, Secult-FCPTN, 1988 [1971] e o excelente levantamento documental em Anaíza Vergolino-Henry & Arthur Napoleão Figueiredo, Presença Africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica. Belém, Arquivo Público do Pará, 1992. Cambinda também é uma "tradição" dos cultos afro-brasileiros do Maranhão e do Pará, atualmente muito difundida na região de Codó, no Estado do Maranhão. Deve-se notar, também, que no batuque as entidades

espirituais também são agrupadas por nações (jeje, nagô, cambinda, bantu, etc.).

<sup>211</sup> Nagô foi o nome dado no Brasil aos escravos sudaneses de fala iorubá, procedentes da atual Nigéria. Aqui estão englobados grupos étnicos diversificados como de Oió, Ketu, Ijexá, Abeukutá, etc. Segundo Sérgio Ferretti, a palavra provavelmente se origina de "Anagonu", ou "Anagô", termo usado pelos daomeanos para definir os povos que falam iorubá. Vale dizer que a língua falada por esses grupos é também chamada nagô. Diga-se de passagem que, esses grupos trouxeram para o Brasil o culto dos Orixás sendo responsáveis, dessa forma, pela constituição dos modelos tradicionais dos candomblés baianos, dos Xangôs do Recife, exercendo grande influência também no Maranhão (onde existe a tradicional "Casa de Nagô") e, ao mesmo tempo, no Pará. Vide Sérgio Figueiredo Ferretti, Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas. São Luís, Edufma, 1985, p.295.

<sup>212</sup> Jeje é o termo usado para nomear, de modo genérico, os grupos étnicos do sul do Benin (antigo Daomé), especialmente os fon e gun trazidos para o Brasil no século XIX. Segundo vários autores, a palavra seria originária do iorubá ajeji, que quer dizer estrangeiro, nome que os iorubá do Daomé davam aos daomeanos. Vide a respeito, Sérgio Ferretti, Op. Cit.; Olga Cacciatore, Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro, Forense, 1977; Vivaldo da Costa Lima, O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia. Afro-Ásia. v.12. Salvador, 1976, pp.65-90.

<sup>213</sup> Satiro refere acatutó como defunto.

<sup>214</sup> O avambâm ou arrambâm é a cerimônia de fechamento anual do terreiro de mina, antes da Quaresma, realizada tradicionalmente na quarta-feira de cinzas. Consta da distribuição de muita comida, doces e frutas, preparada na semana anterior e guardada no peji, para ser distribuída aos convidados antes da despedidas dos voduns. Cf., idem, p.24 e 30. Segundo Sérgio Ferretti, o arrambâm "representa um pedido de fartura e de bênçãos sobre a alimentação". Cf. Sérgio Ferretti, Op. cit., p.284. No livro de Alvarenga, o avambâm aparece como "um bolo feito de trigo ou de batata e ali dentro leva todas as miudezas da criação - fígado, moela etc". Idem, p.24.

<sup>215</sup> Pequeno bolo de milho branco ou amarelo, ralado ou moído, cozido até se tornar gelatinoso, e envolvido, ainda quente, em folhas de bananeira. Na casa Satiro também era preparado com arroz.

<sup>216</sup> Bolinho feito de massa de feijão (no Pará, vários tipos de feijão branco) e depois frito no azeite de dendê. No

recheio leva um refogado de camarão seco, cebola, tomate, cheiro-verde e pimenta de cheiro ou malagueta.

<sup>217</sup> É o tucupi engrossado com farinha, cará, batata, goma de mandioca, etc até conseguir uma consistência de papa ou mingal. Cf. Idem, *ibidem*. Vide o vocábulo em Vicente Chermont de Miranda, *Op. cit.*, p.15. No terreiro de Satiro, fabricava-se com macaxeira cozida, erva doce, gengibre e açúcar.

<sup>218</sup> Bebida sagrada no tambor de Mina, usada como obrigação em várias cerimônias. É preparada a partir de um bolo de arroz ou milho fermentado, misturado com gergelim e depois dissolvido em água açucarada. No terreiro de Satiro a mistura era desmanchada no leite de coco misturado com gengibre. Cf., *idem*, p.24

<sup>219</sup> Na casa de Satiro era um suco grosso, quase como um angu, preparado com milho verde e depois adoçado. Cf., *idem*, *ibidem*.

<sup>220</sup> Os abatás são tambores tradicionais nos terreiros de Mina, em três tamanhos diferentes. O xequéré é uma cabaça coberta por contas e um pau de segurar num dos lados. O agôgô e o ganzá são instrumentos conhecidos fora do terreiro.

<sup>221</sup> Esta nota é para os não familiarizados com as religiões afro-brasileiras, especialmente, o tambor de Mina e o batuque. Os orixás são divindades iorubanas (ou nagô) indentificadas às forças da natureza. Muitos foram antigos reis, heróis ou antepassados de alguns grupos africanos; voduns são divindades jeje que correspondem ao orixá nagô. Podem ser velhos, adultos, jovens, ou crianças e encontram-se agrupados em famílias. Como os orixás, possuem características diferenciadas entre si. São considerados como intercessores entre o Deus Supremo (Olorum [nagô] ou Evovodum [jeje]) e os homens, incorporando-se nos filhos-de-santo durante o transe; santos podem ser tanto as conhecidas figuras veneradas no catolicismo, mas também um codinome dado aos entidades afro-brasileiras; mestre é o termo utilizado para nomear diferentes entidades espirituais, especialmente no catimbó. Estes podem ser de diferentes "nações" ou "raças", do sexo masculino ou feminino; caboclo é um termo genérico para nomear diferentes entidades nos cultos afro-brasileiros, especialmente na umbanda. Estes representam na sua maior parte tipos "mestiços" de africanos, índios e brancos, compondo uma espécie de síntese étnica do "povo brasileiro". Além da bibliografia já citada, vide com referência à Amazônia: Seth Leacock, Fun-loving deities in afro-brasilian cult. *Anthropological Quartely*. v.37, n.3, 1964; George Eaton Simpson, An Independent Religious Cult

in Belém, Brazil: The Batuque. In: Black Religious in the New World. New York, Columbia University Press, 1978, pp.195-203; Chester Gabriel, Communications of the spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance. Ph.D. diss. Montreal, McGill University, 1980; Idem, Spiritism in Manaus: the cults and catholicism. In: Bruneau, T. et al. (ed.). The Catholic Church and Religions in Latin America. McGill University, 1984; Yoshiaki Furuya, Entre a "Nagoização" e a "Umbandização": uma síntese do culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. Annals. v.6. Tokio, Japan Association for Latin American Studies, 1986; Idem, Caboclo Spirits in an Afro-Amazonian Cult. Trabalho apresentado no 46th Interntional Congress of Americanist. Amsterdam, jul, 1988; Anaíza Vergolino-Henry, Nenhum outro som no ar: nota sobre a exposição "Santos, Orixás e Voduns: um axé amazônico". O Liberal. Belém, 11/02/1990; Idem, 19 de março: qual é o santo do dia? Florianópolis, 1990; Idem, São Sebastião: o santo, o orixá e o rei fidalgo encantado. A Província do Pará. Belém, 20/01/1991.

<sup>222</sup> Cf. Nunes Pereira, A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão. 2a. ed. Petrópolis, Vozes, 1979 [1947].

<sup>223</sup> Essas ligações vão ser retomadas por vários autores, entre eles: Roger Bastide, As religiões africanas no Brasil..; Vicente Salles, 1969. Cachaça, pena e maracá. Brasil Açucareiro. v.2. Rio de Janeiro, ago, 1969, pp.46-55; Idem, Ritos populares: pajelança e catimbó. Rio de Janeiro, 1975, mimeo.; Napoleão Figueiredo, Pajelança e catimbó na região Bragantina. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. v.32. Maceió, 1976, pp.41-52; Idem, Rezadores, Pajés & Puçangas. Belém, UFPa; Boitempo, 1979 e Abguar Bastos, "Babassuê" e "Catimbó e Pajelança" In: Cultos mágico-religiosos no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1979.

<sup>224</sup> Japetequara ou Sapetequara é referido nos registros da Missão como Sapequara, p.134-135. Essa entidade chefia uma família ou tribo de encantados. Vide a respeito, Seth e Ruth Leacock, Op. cit.; Anaíza Vergolino e Silva, Op. cit., 1976; Napoleão Figueiredo, Banhos de cheiro, ariachés & amacis. Rio de Janeiro, Funarte-INF, 1983, p.25 e Anaíza Vergolino-Henry, História comum, tempos diferentes, 1994, p.201.

<sup>225</sup> Sobre o culto dos voduns-jeje na África, América e Brasil existe uma vastíssima bibliografia. Em termos de Amazônia a literatura é bastante reduzida. Vale consultar Paul Falcon, Religions du Vodun. Études Dahoméennes. Cotonu, Institut de Recherches Appliquées du Dahomey, 1970,

---

pp.18-19; Glélé, Alfred Kpazodji Glélé, O vodum na cultura do Daomé e sua implantação nas Américas. In: Culturas Africanas. Paris, Unesco, 1986, pp.337-341; Nunes Pereira, Op.cit.; Sérgio Ferretti, Querebentan de Zomadonu, 1985; Seth & Ruth Leacock, Op.cit.

*Considerações Finais.*

*Reencontrando o tema, recriando problemas.*

## I. *Intelectuais, feiticeiros e pajés: uma teia de relações.*

O objetivo mais contundente agora seria o de chegar a alguma conclusão, dar um fecho ao trabalho e "solucionar" o problema formulado quando esta dissertação era apenas um projeto. Apesar da satisfação em concluir uma tarefa imposta pelos ossos do ofício, estou longe de chegar a alguma conclusão nos moldes formulados acima. Em história muito pouco é conclusivo, quase tudo é explicativo. Desse modo, minha empreita nesta parte do trabalho é, antes de tudo, a de indicar ao leitor os pontos fundamentais levantados no corpo da dissertação e estabelecer, a partir dessas questões, possibilidades de leitura da experiência histórica dos sujeitos que articularam uma vastíssima teia de relações sociais em torno das práticas religiosas da Amazônia.

Clifford Geertz afirmou, certa vez, que os antropólogos em suas descrições "densas" e "microscópicas", não estudam regiões, países, cidades ou aldeias, pois que "o locus do estudo não é o objeto do estudo"<sup>1</sup>. Leitura semelhante cabe a trabalho do historiador, que em suas investigações sobre o "passado", não estuda o "tempo" em si mesmo, mas as transformações sociais vivenciadas num determinado contexto histórico. Além disto, há que se definir e esquadriñar um "problema".

Foi dentro dessa visão que procurei investigar a constituição de um campo de estudo sobre as manifestações religiosas na Amazônia. O problema examinado partiu de uma determinada explicação corrente acerca de uma certa "genealogia" de estudos sobre as religiões populares da Amazônia. Vários autores, sobejamente nomeados nesta dissertação, "inventaram" linhagens e recriaram "modelos" explicativos a partir de uma aparente linearidade nos estudos sobre a pajelança e as chamadas religiões afro-brasileiras.

Como foi exposto no início do trabalho, a questão mais importante para esta pesquisa foi tentar (des)construir essas estirpes intelectuais, seguindo alguns vestígios bibliográficos apontados pelos próprios autores que as construíram. As linhas mestras de investigação partiram das obras fundamentais de Eduardo Galvão e Oneyda Alvarenga, espécies de "mitos de origem" de duas importantes tradições intelectuais da Amazônia, respectivamente sobre a pajelança e sobre o campo afro-amazônico.

Entrementes, é importante deixar claro que o presente trabalho pretende ser uma contribuição para a história da intelectualidade dos fins do século XIX e da primeira metade do século XX, especialmente dos grupos interessados no estudo das manifestações religiosas amazônicas. A partir dessa explicação necessária, o leitor poderia questionar sobre a presença maciça de histórias de pajés, feiticeiros

e pais-de-santo em todo o correr do trabalho. Isto não revelaria uma indefinição do objeto de estudo investigado?

A questão é que nem sempre a melhor receita metodológica subsiste à "prova" da multiplicidade de fontes e de histórias reveladas na pesquisa. Seguindo a fórmula, os pajés deveriam aparecer em segundo plano, para que a intelectualidade - "verdadeiro" objeto de pesquisa - viesse à tona como os personagens principais da trama. Conforme ia desenvolvendo a pesquisa, percebia uma história muito diferente.

Os intelectuais visitavam os pajés e sobre eles escreviam crônicas nos jornais. Por seu turno, a polícia muita vezes chegava aos pajés e feiticeiros a partir dos comentários saídos das redações das gazetas. Ampliando a teia, muitos médicos interessados em etnologia e literatos apaixonados pelo folclore punham-se a analisar o mesmo problema emitindo suas opiniões, lavradas sob o selo da ciência. E os pajés? Em vez de um papel secundário, apropriavam-se muitas vezes dos instrumentos de combate da intelectualidade, reelaborando significados e respondendo às críticas dos *homens de letra* e de *sciencia*.

O panorama revelado era absolutamente desconcertante. Muitas das possibilidades de análise seguidas por outros pesquisadores mostravam-se pouco satisfatórias. Tentei pensar nos grupos intelectuais a partir de seu próprio universo de atuação política e intelectual. Primeiramente procurei observar suas trajetórias no interior das

instituições locais, como fez Lilia Schwarcz em relação ao país como um todo<sup>2</sup>. A resposta foi que, com algumas exceções, poucos intelectuais estiveram presos a um referencial institucional. Se Pádua Carvalho, em sua curta existência, ficou marcado por sua atuação na redação do *Diário de Notícias*, o mesmo não se pode afirmar em relação a José Veríssimo que fundou um jornal e duas revistas de renome nacional<sup>3</sup>, colaborou em outros tantos periódicos, foi diretor de Instrução Pública do Pará, crítico literário, entre outras coisas.

O mesmo problema tive que enfrentar ao tratar com a noção de grupo intelectual, uma noção que pressupõe uma afinidade de idéias e posicionamentos políticos entre os membros da "confraria". Senão vejamos: Francisco Prisco, biógrafo de José Veríssimo, diz que o autor muito cedo começou sua atividade literária nos jornais. Com apenas 19 anos, ainda em 1876, estreou nas colunas do *Liberal do Pará*, dividindo espaço na redação com Tito Franco e Juvenal Tavares, onde este último, por ser poeta e contista, teria sido seu mais profícuo interlocutor à época. Ocorre, no entanto, que Juvenal Tavares vinha de um passado rebelde de "tribuno", com ligações muito próximas às idéias do socialismo utópico francês, especialmente de inspiração prudhoniana, absolutamente distante das preocupações e posicionamentos políticos de Veríssimo.

Não quero fazer crer com isso que não houvessem afinidades entre os intelectuais que possibilitassem a

constituição dessas associações. A questão é que houve um dinamismo muito grande na trajetória intelectual desses literatos. Assim como eram polímatas nas letras, também eram ambíguos em suas trajetórias políticas. Dizer, por exemplo, que eram socialistas inspirados na *I Internacional* não implica em se acreditar, anacronicamente, que possuíam um viés político à esquerda com os mesmos significados atribuídos atualmente.

Um outro ponto importante com o qual me deparei ao longo do trabalho foi a certeza da impossibilidade de estabelecer um "modelo" interpretativo a partir dos movimentos literários e seus cânones internos. Se nos fins do oitocentos a crítica ao romantismo era a tônica dominante, a expressão dessa crítica era muito diversa. Fossem parnasianos ou naturalistas, esses intelectuais expressavam de múltiplas formas o sentido polígrafo de suas obras<sup>4</sup>. Em relação ao modernismo dos anos 20 e 30 deste século, a expressão da diversidade no interior do movimento é ainda maior. Muitos "remanescentes" da literatura do *fin-de-siècle* vão estar presentes na constituição dos "novos", como por exemplo José Eustachio de Azevedo que se dizia discípulo de Pádua Carvalho e nos anos 20 publicava na importante revista do modernismo paraense - a *Belém Nova*.

Com todas essas constatações, há que se ter claro que as "contradições" apresentadas no discurso dessa *inteligência* amazônica, não são frutos dos desvarios dos literatos e nem da falta de rigor de análise do autor desta

dissertação, mas resultam da própria ambigüidade política e literária da empreita intelectual desses sujeitos. Além do que essas aparentes contradições podem responder pelo amadurecimento literário de muitos autores ou, por outro lado, pela mudança no eixo de suas preocupações. Esses são, afinal, os principais pontos a enfatizar a nível mais geral, antes de procurar tecer algumas notas à feição de epílogo.

As várias histórias da pajelança, ao contrário do que podem parecer à primeira vista, não formam um apêndice absolutamente dispensável do corpo no trabalho. As transformações ocorridas no campo intelectual foram acompanhadas por visíveis transformações no campo religioso e ritual da pajelança. A experiência histórica desses diferentes sujeitos - pajés e intelectuais - definiu os muitos significados das manifestações religiosas da Amazônia.

No fins do século XIX, o grande debate rolava em torno da degradação racial da Amazônia em vista da incontrollável mestiçagem. José Veríssimo e Nina Rodrigues foram mentores dessa discussão e o mestiço - caboclo, cafuzo ou curiboca - transformou-se no símbolo das "raças cruzadas" da Amazônia. Outros autores como Pádua Carvalho e Santa-Anna Nery procuravam entender o contributo desses mestiços para a "cultura nacional", chegando mesmo a dar destaque para os versos populares no gênese da literatura pátria. O problema é que os mestiços tinham por trás de si a figura

cristalizada do índio, um estigma duplamente problemático. Primeiro, porque o autor se levasse em conta a "civilização" do íncola, certamente pensaria na degradação dessa cultura por parte do caboclo, sucedâneo daquele. Por outro lado, essa leitura consolidava a imagem da Amazônia como "terra de índio", tornando insignificante qualquer outra expressão cultural.

Em torno desse quadro, a pajelança urbana existente em cidades como Belém e Manaus foram colocadas sob a mesma leitura. Os pajés citados nas páginas dos jornais locais eram portugueses, cearenses, negros, e outros "tipos" que evidenciavam, para interpretação da época, o ocaso do que seria a verdadeira pajelança de origem indígena. Apesar de pluriétnica, a existência de pajés remetia sempre ao "passado" amazônico, interpretado sob a ambigüidade da "civilização" dos índios americanos e da "selvageria" e do "atavismo" dessas mesmas tribos.

Nas primeiras décadas do século XX, um "novo" componente étnico começa a ganhar algum espaço na interpretação da religião dos pajés. Falava-se então da contribuição africana na pajelança, inclusive na constituição das entidades espirituais que os pajés incorporavam durante as sessões de cura. Enquanto por volta de 1887, o preto Zeferino incorporava um rei fidalgo encantado, pomposamente chamado Dom Firmino de Arabanca, em 1930 a cearense Maria Brasilina atuava com um preto africano conhecido como Pai João.

Esse percurso construído pela intelectualidade e, de certo modo, pelos pajés levou ao que parece a um processo de africanização da pajelança urbana na Amazônia. Em Belém, ganhou fama nas décadas de 20 e 30 um tal Satiro Ferreira de Barros. O pajé chegou a receber em sua casa muita gente importante como Mário de Andrade, Gastão Vieira, Levi Hall de Moura e a Missão de Pesquisa Folclórica de São Paulo. Do trabalho desta resultou o livro mais importante sobre o que poderia ser o "modelo" de culto existente à época na cidade de Belém. O pajé Satiro e seu babassuê eram afinal a comprovação do passado africano da pajelança? Ele pajé ou pai-de-santo?

*Mamãe Nagô, Papai Jeje: histórias de um pajé paraense.*

Em 1988, a antropóloga Beatriz Góis Dantas lançou um livro que contava a história de um terreiro Nagô na pequena e antiga cidade de Laranjeiras, no interior de Sergipe. O personagem mais importante da obra é Mãe Bilina, finada chefe do Terreiro de Santa Bárbara Virgem, o mais tradicional do lugar. Sua avó era africana "nagô", chamada Birunqué e batizada no Brasil como Isméria. Seu pai adotivo era o tabelião Manoel Joaquim de Araújo, que acolheu sua mãe e em cuja casa Bilina foi criada católica pelo "papai branco". Ao mesmo tempo, Bilina tinha uma grande

convivência com sua avó Birunqué, a quem sucedeu na tradição religiosa africana.

Bilina, mãe-de-santo mais prestigiada de Laranjeiras, afirmava que sua casa seguia à risca os mandamentos da verdadeira tradição nagô, tal qual existia na África. As formas religiosas do terreiro de Bilina, no entanto, diferiam radicalmente das casas mais tradicionais da Bahia. No lugar da raspagem de cabeça, da reclusão e dos sacrifícios, Bilina iniciava seus filhos através de um "batismo", no qual se "tomava a irmandade como na Igreja"<sup>5</sup>.

A constatação de que a África evocada por Bilina era muito diferente daquela reverenciada nos terreiros baianos, levou a antropóloga a refletir sobre o modo pelo qual se constituem e se reproduzem várias Áfricas no Brasil, assim como são criadas diversas maneiras de cultuar as tradições africanas. Deste modo, uma das contribuições do livro foi a de mostrar o percurso histórico da construção do mito da "pureza nagô" em oposição à "mistura" dos terreiros de caboclo, chamados em Sergipe de "Torés".

Além disso, o trabalho de Beatriz Dantas analisa a fundamental participação da intelectualidade nordestina nesse processo. Políticos e antropólogos, muitos deles ligados ao modernismo regionalista, destacaram-se na luta por fortalecer os aspectos tidos como "positivos" da cultura africana. Já que, no rastro da *belle-époque*, ninguém conseguiu transformar o nordeste numa extensão da

Europa, o importante agora era marcar as diferenças, as especificidades da "tradição" negra, agora vista como símbolo regional.

Essa história contada por Beatriz Dantas encontra, de certo modo, paralelo na Amazônia. É verdade que a especificidade local guarda diferenças fundamentais na experiência dos sujeitos envolvidos na questão, porém, entre Mãe Bilina e o pajé Satiro, existe muito mais do que uma ascendência nagô por via materna. A partir das "histórias" do babassuê de Satiro, reveladas por Oneyda Alvarenga, começa a se desenrolar um longo processo de construção de um modelo de culto amazônico. O livro *Babassuê*, publicado em 1950, foi a obra fundamental para que os grandes nomes das pesquisas sobre religião no Brasil começassem a olhar com mais atenção para a região norte, especialmente aqueles ligados ao campo afro-brasileiro.

Mestres no assunto como Roger Bastide e Edison Carneiro são os mais conhecidos dentre os leitores do *Babassuê*. O termo mestre aqui utilizado não carrega qualquer exagero, mesmo porque alguns dos mais importantes pesquisadores da região foram formados sob a orientação desses conhecidos africanistas. Carneiro foi orientador de Vicente Salles quando da feitura de seu trabalho mais importante sobre a presença negra na Amazônia, *O Negro no Pará sob o regime da Escravidão*<sup>6</sup>, e Bastide, que teve uma larga produção intelectual, imprimindo sólida influência nos estudos amazônicos<sup>7</sup>.

Todas essas linhagens bibliográficas têm muito a ver com o "debate" divulgado por Oneyda Alvarenga sobre a "origem" e o sentido do culto praticado na casa de Satiro. Esse ponto deve ser enfatizado na medida em que é, de fato, o mais importante para os propósitos do livro e para as futuras apropriações da obra. Alvarenga tinha toda convicção que estava aduzindo algo novo, diferente, único. Aqui está a ligação fundamental do livro com as premissas modernistas enfatizadas por Mário de Andrade à frente do *Departamento de Cultura de São Paulo* e da *Sociedade de Etnografia e Folclore*<sup>8</sup>.

Sob essa ótica do novo modelo de culto, o babassuê foi lido por diferentes autores - de Roger Bastide a Abguar Bastos<sup>9</sup>. Não obstante, essa tese foi questionada por vários autores, que tomando como referência o próprio livro de Alvarenga, apostaram que o suposto "babassuê" não era mais do que uma versão paraense do Tambor de Mina do Maranhão.

As duas versões são, a meu ver, problemáticas. Oneyda Alvarenga procurou encontrar em meio a uma multiplicidade de tradições religiões e práticas rituais vivenciadas no *Batuque de Santa Bárbara*, uma nova tipologia que pudesse sintetizar a "mistura" de diferentes tradições culturais. Os antropólogos que discutiram a questão mais recentemente, tomando, via de regra, as referências por segunda mão no livro *Spirits of the deep*, dos americanos Seth e Ruth Leacock, embarcaram na versão de que o tambor de mina teria

entrado no Pará, a partir da vinda de algumas mães de santo de São Luís para Belém. Nesta história, o nome de Rosa Nunes Vieira, mais conhecida como mãe Doca, ganhou o título de introdutora do culto na capital paraense, ainda no início do século XX. Essa mãe de santo teria sido preparada no Maranhão, na Casa de Manuel Teu Santo, que por sua vez é considerado o introdutor da pajelança ou "linha do Pará" na Mina maranhense.

Nesta versão é como se tivesse acontecido uma "troca" ou uma espécie de intercâmbio religioso - do Maranhão veio o culto dos voduns jeje, de tradição negra e africana; do Pará foi a linha da "pena e maracá", tradição indígena e amazônica. Sem dúvida uma história interessante, porém é muito pouco provável que tenha ocorrido dessa forma. O interessante que essa narrativa linear está longe de ser uma "invenção" dos antropólogos, ela faz parte, na verdade, da "genealogia" de alguns terreiros de mina do Pará e do próprio Maranhão, que com toda certeza tem sua autoridade para contar essa versão.

As pesquisas antropológicas podem afirmar apenas sobre a memória dos terreiros estudados. Neste sentido, a versão dos Leacock possuem uma "verdade" restrita ao universo investigado em sua pesquisa. Hoje sabe-se que muitos terreiros paraenses discordam dessa tese de que a "Mina nasceu no Maranhão"<sup>10</sup>. Existem assim, muitas outras histórias que perfazem um caminho diferente para revelar o que poderia ser as "origens" da Mina do Pará.

É possível que as incansáveis pesquisas de Nunes Pereira, Octavio Costa Eduardo, Napoleão Figueiredo, Anaíza Vergolino, Seth e Ruth Leacock, Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti e outros, tenham convencido o mais desinformado dos leigos de que as muitas "tradições" existentes no Pará e Maranhão, se aproximaram na definição de "modelo" de culto muito próximo - a dos terreiros de Mina. Isso é incontestável. No entanto, se o tambor de mina possui uma história, ela é com toda a certeza múltipla e muitas vezes antagônica. Seguindo o rastro das pequenas histórias de intelectuais, pajés, feiticeiros e pais-de-terreiro é que se pode chegar a essas diferentes versões e significados para uma mesma tradição. Seja tambor de mina ou batuque, o importante é que se procure a diversidade dentro dessa memória linear e unívoca da origem das religiões afro-brasileiras na Amazônia.

A própria história de Satiro, neste sentido, sugere um caminho bastante diferente para responder a essa questão. Se em 1938, a Missão Folclórica Paulista teve olhos para "resgatar" a presença de voduns jeje e orixás iorubanos na casa de um pajé, a polícia de Belém, por seu turno, não teve o mesmo olhar nas décadas anteriores, visitando o mesmo Batuque de Santa Bárbara chefiado pelo mesmo Satiro.

Em 1926, Satiro já havia se estabelecido na Pedreira, à Rua Marquês de Herval. Naquele ano Satiro foi indiciado por prática de curandeirismo. O próprio Satiro confirmou na subdelegacia de polícia do Umarizal, que tinha "em sua

casa, em quantidade de pós, raízes e outros ingredientes para banhos, para servir seus fregueses". Dizia também que sua casa era muito freqüentada, principalmente por senhoras que buscavam remédios e "outras coisas" de que necessitavam. A procura era tanta que Satiro resolveu construir um "compartimento" especial, onde uma tal Maria Leitão, parteira do Hospital da Ordem Terceira de São Francisco, encarregava-se "de exames e remédios para mulheres grávidas e outros sofrimentos de senhora"<sup>11</sup>.

Mais adiante declarou:

"Que em sua casa aparecem muitas pessoas lhe procurando para o exercício da pajelança, mas que ele não atende a todas elas por não ser ganancioso, limitando-se apenas a indicar os meios da cura (...). Que trabalha em serviço de pintura de imagens e outros objetos por não ter nenhuma colocação; que a pouco tempo fez uma viagem a Santarém [Médio-Amazonas, Oeste do Pará] no intuito de adquirir ervas, cipós e outros cheiros para vender aos seus fregueses; que é voz corrente ser [ele] pajé, mas não tem a intenção de fazer mal a ninguém, visto os remédios e ervas não serem nocivos à saúde"<sup>12</sup>.

Realmente, Satiro talvez tenha sido o mais famoso pajé de Belém, durante as três primeiras décadas do século, antes que Oneyda Alvarenga tivesse lançado dúvida sobre a natureza do culto professado em sua casa, como mostra a última questão de seu livro: "a 'seita' de Satiro Ferreira

de Barros é também chamada pajelança?". Se a resposta fosse franquiada aos vizinhos de Satiro e aos subdelegados de polícia, era muito provável que fosse afirmativa, pois Satiro tinha um "passado" marcante em sua vida de pajé.

Em 1912, aos 15 anos de idade, Satiro foi preso pela primeira vez na subdelegacia do Marco da Léngua por prática de pajelança, passando atrás das grades a madrugada do dia 19 para o 20 de agosto<sup>13</sup>. Solto pela manhã, Satiro voltou para casa e para seu "ofício", no qual atuava, segundo ele próprio já havia afirmado, desde os 13 anos, sempre na Pedreira. Apesar de se considerar pajé, Satiro dizia ter aprendido tudo com os pais e avós que eram do candomblé, em seus terreiros estabelecidos em Belém.

Assim é difícil pensar naquela genealogia linear da vinda do tambor de mina do Maranhão para o Pará. Mesmo porque desde o século XIX, apareciam nos jornais notícias sobre práticas de feitiçaria, apresentado importantes indícios do culto dos voduns daomeanos em Belém. Na Província do Pará do dia 10 de março de 1877, há um informe sobre...

"algumas casas de pretos da Costa, onde se reúnem muitos homens e mulheres, certamente da classe mais ignorante da sociedade para alcançarem por meio de sacrifícios oferecidos a um São Vedum, a cura de feitiços e tudo quanto lhes incute na imaginação os mestres de tais casas"<sup>14</sup>.

O jornal continuava afirmando que em Belém existiam muitos "sectários" (sic) de tal seita. Entre os muitos anúncios sobre pajelança, apareciam nos mesmos jornais referências a uma feitiçaria negra, incompreensível para o olhar da imprensa da época. As oferendas rituais aos santos pareciam como aberração do culto sagrado e as incorporações e as danças eram identificadas como versões macabras da festa de momo.

*"Na estrada de São José numa casa onde costumam dar uns forrobodós muito amiudadas vezes, domingo pela madrugada um herói negro acendia muito pacificamente velas dum presépio que mais parecia uma quitanda de frutas que culto sagrado.*

Entretanto, pois a curiosidade de às 21 ½ horas (sic) da madrugada ver uma casa semi-iluminada e de janelas quase cerradas julguei ser alguma câmara mortuária; mas oh! Espanto, dentro entre homens e mulheres vi o que se chama um perfeito baile carnavalesco (...). Mulheres vestidas de preto, outras de branco, calções largos, facas, punhais, cintos encarnados, tudo mascarado e dum completo misticismo que meteria horror ao próprio Satanás se arriscasse a vir fazer um passeio à estrada de S. José numa noite como a de sábado. Que boa colheita não faria a polícia dando por aí um pequeno passeio"<sup>15</sup>.

Com todas essas evidências que sugerem uma outra história sobre o passado das religiões afros na Amazônia. E o que dizer do conhecimento de Satiro sobre a famosa Casa Grande das Minas de São Luís? Não se tem nenhuma notícia

que refira sequer uma viagem de Satiro ao Maranhão, porém sabe-se que muitos dançantes de sua casa eram maranhenses e filhos de terreiros de São Luís. Além disso, como esclareceu a pesquisa dos Leacock, as antigas mães de santo maranhenses vindas para o Pará, procuraram se estabelecer nas vizinhanças de Satiro, no bairro da Pedreira, local famoso desde a primeira década do século.

Nos anos 20 as denúncias de pajelança e feitiçarias ampliaram-se na área. Em 1925, um morador do bairro chamou a atenção do governador do Estado para a presença dos "feiticeiros, dos malignos malfeitores e dos gatunos" que mandavam por aquelas bandas<sup>16</sup>. A fama já era tão grande que no carnaval de 1935, o compositor paraense Emílio Albim lançou um samba referindo a negra Suzana, que à época concorria com Satiro pelos melhores clientes.

"Na Pedreira tem uma batucada  
Onde a negrada vai se divertir.  
Tem uma negra conhecida por Suzana  
É que faz os caruanas  
É quem fuma o tauari,  
Se falo é porque vi.  
Na Pedreira tem uma batucada  
Onde a negrada vai se divertir.

Formada a roda  
Mesmo antes do tamborim falar  
Vem a negra Suzana  
Dando gole que é para esquentar  
Depois então é que entra o zuque-zuque  
E a negrada no batuque Vira sem esfriar

Na Pedreira...

De madrugada quando já raiando o dia  
 É que para a batucada  
 É que acaba o tal cangerê  
 E a negrada dispersando o batuque  
 Vem murmurando este enredo:  
 Mu nê Caxin Belelê.  
 Na Pedreira..."<sup>17</sup>.

Contava-se que a velha Suzana ficou furiosa quando ouviu o tal samba e, por vingança, teria preparado um feitiço para o compositor. Verdade ou mentira, Emílio Albim no ano seguinte foi dado como louco, falecendo pouco tempo depois, em 1939<sup>18</sup>.

Mas afinal, como perguntaria Alvarenga, Satiro e Suzana eram pajés?

### *Epílogo: Pajelança ou Babassuê?, Galvão ou Alvarenga?*

Depois dessa digressão necessária para esclarecer algumas das várias possibilidades de leitura sobre os possíveis significados das "origens" dos cultos afro-amazônicos, esta dissertação não tem qualquer pretensão de lançar uma nova interpretação para a história dessas manifestações. Esse problema das "origens" parece mais um buraco negro, infinito, possibilitando diferentes leituras de algo que se pretende "verdadeiro" e "definitivo". Ao

invés de se buscar o "ponto zero" das crenças, minha intenção foi a de tentar recuperar os significados históricos da construção intelectual dessas várias "origens".

Não quero dizer com isso que a pesquisa sobre a história das casas de culto não é importante. Longe disso, a recuperação da memória social das manifestações afro-brasileiras tem rendido trabalhos exemplares, como por exemplo a minuciosa etnografia feita por Sérgio Ferretti sobre a Casa das Minas<sup>19</sup>, fundada em São Luís por africanos procedentes do antigo Daomé, ainda na primeira metade do século XIX. Se as pesquisas sobre a história de alguns terreiros maranhenses já deram muito bons frutos, em termos de Pará e Amazonas, há muito o que se fazer.

Quando comecei esta pesquisa muito pouco se sabia sobre a obra dos intelectuais que produziram antes da década de 1950. Não era sem razão que Eduardo Galvão apareceu como a matriz fundadora dos estudos de pajelança. Entre os meses de julho e setembro de 1948, o antropólogo realizou uma intensa pesquisa de campo na pequena cidade de Gurupá [Itá, no livro de Galvão], localizada no Médio-Amazonas, meio-oeste do Pará. A investigação teve um excelente apoio institucional. Galvão era doutorando na Universidade de Columbia sob a orientação de Charles Wagley, que mobilizou recursos junto à Unesco para o financiamento da viagem à Amazônia.

Nesta época, Columbia já era um dos principais centros da antropologia norte-americana e, por isso, Galvão pode contar com orientação de um conceituado tríduo de professores - Charles Wagley, Julian Steward e Gene Weltfish<sup>20</sup>. Entre os seus colegas de turma, os hoje não menos famosos Sidney Mintz, Robert Murphy e Eric Wolf<sup>21</sup>, todos figuras fundamentais nas discussões que cercaram o trabalho do brasileiro.

Nesse ambiente intelectual foi gestado o projeto de Galvão. O orientador Charles Wagley conhecia o Brasil desde 1938, e a partir de 1940, na qualidade de pesquisador visitante no Museu Nacional do Rio de Janeiro, começou uma pesquisa sobre índios Tapirapé (Araguaia, Brasil Central)<sup>22</sup>. Nesse primeiro trabalho, Wagley conheceu Galvão e a partir daí as pesquisas não pararam. Depois, em 1941 e 1945, visitaram os índios Tenetehara da região do Pindaré, no Maranhão<sup>23</sup>. Nesse trabalho os autores investigaram processo de transição ou mudança cultural a partir de um estudo de caso.

Essa pesquisa lançou as bases para uma nova empreita, agora não mais com um grupo indígena. Wagley e Galvão projetaram uma pesquisa com uma comunidade cabocla. O local escolhido já era conhecido de Wagley desde 1942. Nesse ano, o antropólogo se engajou no *Instituto de Assuntos Interamericanos*, instituição criada como parte de um amplo programa realizado conjuntamente entre o Brasil e os

Estados Unidos, visando à criação de um serviço cooperativo de saúde pública que ficou conhecido como SESP<sup>24</sup>.

Finalmente, em 1848, Wagley e a mulher Cecília juntamente com Galvão e a mulher Clara passam a residir em Gurupá. Os resultados da pesquisa começam a aparecer em 1950<sup>25</sup>, e os resultados finais são divulgados nos anos seguintes. Primeiro a tese de Galvão, *The Religion of an Amazon Community: a study in cultural change*, em 1952 e o livro de Wagley, *Amazon Town: a study of man in the Tropics*, em 1953. Porém, limitar-me-ei a discutir apenas o trabalho de Galvão, evidentemente por causa do papel desempenhado por sua obra na construção do problema central desta dissertação.

Devo esclarecer, no entanto, que o livro de Galvão tem uma história que muito difere dos demais apresentados até agora, e talvez esteja aí o motivo de ter se transformado numa espécie de "mito de origem" dos estudos amazônicos<sup>26</sup>. O livro, como já pude comentar, teve por trás de si uma larga trajetória institucional ligada ao universo acadêmico da pesquisa antropológica. Galvão foi um dos primeiros antropólogos brasileiros a aventurar-se num doutorado fora do país, numa época em que os obstáculos burocráticos eram imensos<sup>27</sup>. Não obstante o *curriculum vitae*, o trabalho têm razões mais evidentes para explicar o significado estratégico que conseguiu adquirir nos estudos da região.

Galvão apresentou-se como adepto dos trabalhos de enfoque culturalista, procurando, do mesmo modo que seus

pares americanos, estudar o processo de mudança cultural a partir da ótica dos estudos de aculturação. Mas seu trabalho diferenciava-se da pesquisa de Wagley, porque não buscava abarcar os vários aspectos da comunidade de Gurupá, tratando-a como uma aldeia indígena, que precisaria ser descrita em seu conjunto. Galvão parte de um aspecto específico do cotidiano local - a religiosidade popular, para construir uma interpretação mais geral de Gurupá e, ao mesmo tempo, da Amazônia como um todo.

Um outro ponto a ser destacado é que Galvão não toma a comunidade como um "isolado" no tempo e no espaço. Desse modo, considerando os limites da proposta da pesquisa, o autor procura se valer de documentação histórica promovendo um abordagem diacrônica das manifestações religiosas locais. Além disso, como não poderia deixar de ser, o autor procura dar ênfase ao estudo sincrônico da realidade local, estabelecendo, no entanto, comparações que lhe permitem romper as fronteiras da comunidade estudada.

A obra foi dividida em duas partes. Nos dois primeiros capítulos Galvão esclarece os objetivos de seu estudo, qual seja o de investigar a vida religiosa do habitante rural da Amazônia. Segue descrevendo a organização social da comunidade, com seu pequeno núcleo urbano e as freguesias, também chamadas de "sítios". Nos três capítulos seguintes trata das formas religiosas locais: o culto aos santos, a crenças nos "bichos visagentos" e a pajelança. Na segunda parte, em dois capítulos, Galvão procura analisar o

processo de formação e mudança cultural dessa forma de religiosidade.

"A forma de catolicismo (...) praticada em Itá, traduz muito de sua origem ibérica arcaica, distinguindo-se por uma ênfase peculiar no culto dos santos, festas de santos e irmandades religiosas. Nas festas como na organização das irmandades, elementos sagrados e profanos se misturam. Deus e Cristo recebem culto e reverência, porém são considerados entidades demasiado remotas. A devoção individual da comunidade se faz sentir sobre os santos, ou mais explicitamente sobre as imagens desses santos"<sup>28</sup>.

Galvão propõe uma caracterização do "catolicismo caboclo", imprimindo um tipo de leitura que alcançou ampla aceitação entre os intelectuais da região que estudaram o tema posteriormente. Raymundo Heraldo Maués, que mais recentemente, nos anos de 1970, realizou pesquisa equivalente no interior da Amazônia, assim comenta esse aspecto da obra de Galvão:

"Essa caracterização do catolicismo caboclo poderia ainda hoje ser aplicada a muitas comunidades rurais amazônicas, senão a todas. Dela parte Galvão para descrever a vida religiosa de Itá, abordando os santos mais populares na comunidade, o culto que lhes é dedicado, as orações as promessas, as irmandades, as folias e as festas religiosas. (...). Em seguida, vem o relato dos aspectos que singularizam a vida

religiosa de Itá, isto é, as crenças e práticas de origem indígena, também extremamente generalizadas na Amazônia rural"<sup>29</sup>.

A explicação de Maués para o sentido genérico das conclusões de Galvão reside, em grande medida, na construção de um modelo interpretativo sobre a religião do chamado caboclo da Amazônia. Leitura essa que já vinha sendo formulada bem antes da obra de Galvão. José Carvalho, por exemplo, autor amplamente citado pelo antropólogo, já em 1930, mostrava essa característica genérica da religião praticada no interior da Amazônia, baseada no temor ao poder dos santos de devoção, e a excessiva valorização de seus dias de festa<sup>30</sup>.

Mesmo considerando as enormes diferenças de interpretação, há uma estreita ligação entre as formulações de Carvalho, Galvão e Maués. Existe uma leitura, de certo modo, generalizante sobre as ligações entre o culto dos santos e as concepções religiosas da pajelança. Nessa explicação, os autores, de maneiras diferentes, enfatizam que os santos católicos apesar de serem considerados entidades benéficas e protetoras da comunidade, também podem ser vingativos quando profanados. Do mesmo modo, os "bichos visagentos" aparecem com entidades potencialmente malélicas, sendo, por isso, evitadas e esconjuradas pelos caboclos. Ainda assim, alguns desses seres sobrenaturais como os "caruanas" ou "companheiros do fundo" (com larga referência nesta dissertação) também mostram-se como

espíritos familiares dos pajés, imprescindíveis portanto à prática de uma forma de magia benéfica, através das sessões de cura e do tratamento das doenças<sup>31</sup>. Por fim, os três autores apostam na múltipla origem dessas crenças, combinando uma "matriz" indígena com as influências européias e africanas. A diferença é que Galvão e Maués procuram dar uma ênfase menor à questão das "origens", preocupando-se tanto quanto na compreensão do papel que essas concepções religiosas desempenham na vida do caboclo.

Para explicar toda essa multiplicidade de crenças, Galvão realizou uma minuciosa etnografia das concepções religiosas de Gurupá. Concluiu que essas crenças e práticas estão relacionadas a atitudes e tabus referentes aos chamados "ritos de passagem", para lembrar a clássica expressão de Van Gennep. O nascimento e a morte, a menstruação e o parto são momentos rituais mediados por entidades e forças mágicas. É muito difícil ler o trabalho de Eduardo Galvão e não ficar tentado a decifrar as longas descrições de Pádua Carvalho, José Veríssimo e Santa-Anna Nery para o século passado. É óbvio que há uma profunda relação entre todas essas descrições e interpretações, porém, meu objetivo aqui não é tentar explicar a existência da pajelança e seus ritos internos. O que pretendo é discutir o campo intelectual onde várias interpretações dessa forma religiosa, foi sendo construído e reelaborado ao longo do tempo.

Ainda assim, é importante mostrar como Galvão tentou como que sintetizar todas as descrições anteriores em sua pesquisa, procurando dar conta da maioria dos aspectos que cercam o que ele mesmo chamou de "a vida religiosa do caboclo amazônico". Desse modo, o leitor encontrará no livro, uma impecável descrição dos seres sobrenaturais que habitam as matas e os rios da Amazônia, entre os quais os "caruanas", entidades que podem assumir a forma de um boto, causando perigo às mulheres especialmente se menstruadas. Do mesmo modo, aparecem histórias de cobras-grandes, do curupira, do anhangá<sup>32</sup>, etc, etc. São figuras que assombram os caçadores e pescadores, que são capazes de roubar-lhes a alma ou ainda de causar-lhes doenças muito graves através do mau-olhado<sup>33</sup>. Esses seres dos rios e das matas tinham seus parceiros no pequeno núcleo urbano de Gurupá. Por lá, noite a dentro, apareciam o lobisomem, a matinta-pereira e o porco, figuras que seriam humanos metamorfoseados pois que possuíam o "fado" de "virar visagem".

Nisso tudo, o que mais chama atenção, levando em conta o que já pude discutir neste trabalho, é o "modelo" de pajelança a que se refere Galvão. Para ele, "os processos de cura utilizados pelos pajés de Itá, muito se aproximam dos grupos indígenas brasileiros"<sup>34</sup>. Aqui está o ponto fundamental da obra de Galvão. Por mais que esse autor considere todos os processos de "mudança social", por trás das crenças religiosas dos pajés está o índio tupi. Esta conclusão resulta da experiência de pesquisa de Galvão

entre Tapirapé do Araguaia e os Tenetehara ou Guajajara do Rio Pindaré. Este ponto chama atenção pela ambigüidade de referenciais que a figura do índio sempre exerceu em relação às muitas interpretações sobre a pajelança. Essa ambigüidade advinha dos vários significados em relação a essa "matriz" indígena, ou seja, se o índio continuava representando a figura ancestral do pajé, a leitura sobre significado dessa mesma ancestralidade havia mudado radicalmente.

Se para Galvão há um sentido "positivo" na ligação entre pajelança praticada em Gurupá, durante a sua pesquisa em 1948 e os rituais dos pajés Guajajara visitados por ele em 1941 e 1945, para Jorge Hurley que escreveu seu trabalho sobre pajelança em 1931 e visitou aqueles mesmos índios em 1919, a interpretação era completamente diversa. Ao contrário de Hurley, que propunha "esquecer" a presença indígena na pajelança, Galvão procurou reafirmar as raízes tupis da vida religiosa do caboclo.

Cheguei afinal aonde queria. Agora é possível mostrar como Galvão construiu uma "nova" frente para os estudos antropológicos sobre as manifestações religiosas da Amazônia. O "herói" do livro de Galvão é Sátiro (não Satiro, personagem de Oneyda Alvarenga), um pajé que não nasceu com o "dom", não chorou no ventre da mãe quando tinha 7 meses e nem fez "maravilhas" quando criança. Seu dom era tardio, somente depois dos 40 anos, começou na arte da pajelança. Contudo, Sátiro era um dos melhores de

Gurupá, mas precisava ainda conquistar seu maracá, missão que exigiria muito poder "para viajar até o fundo e consegui-lo, retirando-o da boca de uma cobra-grande"<sup>35</sup>.

Sátiro se tornou a principal referência de um pajé caboclo, bem ao modelo de Galvão. Satiro se tornou a referência de um pajé negro e africanizado bem ao modelo de Alvarenga. Desse modo, com suas construções intelectuais esses autores abriram uma encruzilhada nos estudos sobre as concepções religiosas da Amazônia. A partir de seus trabalhos, muitos pesquisadores sentiram-se na obrigação de escolher entre a pajelança e, do outro lado, o campo afro. Mas nenhum intelectual conseguiu retirar nem da pajelança, nem da mina, nem do batuque, nem do babassuê, a necessidade dos pajés (ou pais-de-terreiro) de visitarem a *Cidade dos Encantados* (como ilha de Mayandeua) ou quando no mínimo receber sob sua cabeça um desses "companheiros do fundo", seja ele uma cobra, um boto, índio velho ou Rei Português.

Aqui não vai qualquer noção de "relativismo", ou apologia da subjetividade da história, pois qualquer pesquisador que se puser a investigar uma história dos africanos e a dinâmica de sua experiência religiosa na Amazônia, terá um campo fértil de estudos pela frente. O mesmo pode-se afirmar em relação aos grupos indígenas, imigrantes europeus, etc. Deste modo, penso que Amazônia não deve ser entendida como um campo indecifrável de "mistura" cultural, refratária a qualquer discussão sobre os referenciais culturais de cada manifestação religiosa,

assim como em relação aos sujeitos históricos que viveram essas experiências com o sagrado. O importante é entender que cada uma dessas experiências estão cercadas por imbricada teia de relações sociais marcadas pela transformação e pela dinâmica cultural.

### *Notas.*

<sup>1</sup> Cf. Geertz, A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p.32. A método interpretativo da "descrição densa" formulado por Geertz procura discorrer sobre o "fluxo do discurso social", procurando resguardá-lo e "fixá-lo em formas pesquisáveis", p.31. Deste modo, a pesquisa antropológica elaborada sob a inspiração de tais pressupostos é antes de tudo um etnografia "microscópica" com preocupações descritivas e analíticas.

<sup>2</sup> Lilia Schwarcz procura estudar a constituição do pensamento raciológico no Brasil a partir dos debates e formulações gestados em determinadas instituições, como os museus etnográficos (entre os quais o Museu Goeldi, em Belém), as faculdades de medicina e de direito, e os institutos históricos e geográficos. Cf. Lilia Schwarcz, O nascimento dos museus brasileiros. In: Sérgio Miceli (org.). História das ciências sociais no Brasil. v.1. São Paulo, Vértice, 1989, pp.20-71; Idem, O espetáculo das raças... São Paulo, 1993.

<sup>3</sup> José Veríssimo fundou em 1879 a *Gazeta do Norte*, jornal que teve uma breve existência. Em 1883, ainda em Belém, fundou a *Revista Amazônica*, e em 1895 já no Rio de Janeiro fundou a *Revista Brasileira*, periódico que reunia alguns dos mais importantes intelectuais brasileiros da época, como o seu amigo Machado de Assis, Joaquim Nabuco, Taunay, Araripe Júnior, Silvio Romero, o conterrâneo Inglês de Souza, Capistrano de Abreu, Nina Rodrigues, Pandiá Calógeras, entre outros. Vide a respeito, Francisco Prisco, José Veríssimo: sua vida e suas obras. Rio de Janeiro, Bedeschi, 1937.

<sup>4</sup> O termo "polygrapho" utilizado por Francisco Prisco em relação à José Veríssimo, possui o mesmo sentido de polímata, aquele que é versado em muitas áreas do conhecimento e escreve sobre assuntos diversos. Agradeço a Mariza Corrêa por ter me chamado atenção para esse sentido na obra intelectual da chamada "geração de 70".

<sup>5</sup> Cf. Beatriz Góis Dantas, Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p.93.

<sup>6</sup> Esse trabalho ainda é o mais completo estudo sobre a presença africana no Pará, especialmente no que se refere ao século XIX. Cf. Vicente Salles, O Negro no Pará sob o regime da escravidão. Belém, Secult-FCPTN, 1988 [1971]. Sobre a importância de Edison Carneiro na obra do autor paraense, vide do próprio Vicente Salles, Edison Carneiro e folclore negro do Brasil. Brasília, Micro-edição do autor, 1994. Vale acrescentar que a primeira visita do africanista à Amazônia ocorreu apenas 1954, por intermédio do poeta Bruno de Menezes.

<sup>7</sup> Em 1960, Bastide publica o livro Les Religions Africaines au Brésil, no qual traça uma "geografia das religiões africanas" (cap.1), incluindo a Amazônia na área da "Pajelança e Catimbó". Essa área, segundo o autor é marcada por profunda influência indígena, como por exemplo na pajelança do Pará e da Amazônia, no encantamento do Piauí e no catimbó das demais regiões, com exceção para o Maranhão onde, segundo Bastide, a influência jeje-daomeana predominou. Cf. Bastide, Op. cit., 1960, p.250. De certo modo, os autores que trabalharam na Amazônia depois de Bastide, apesar das críticas a esse autor, não conseguiram se distanciar de seus modelos interpretativos. Ver, por exemplo, Seth & Ruth Leacock, Spirits of the Deep..., 1972 e Chester Gabriel, Communication of the Spirits: Umbanda, Regional Cults in Manaus and the dynamics mediumistic trance. Ph.D. Diss. Montreal, McGill University, 1980. Para uma crítica das análises de Bastide e Carneiro em relação à Amazônia, ver Anaíza Vergolino-Henry, A Amazônia no discurso africanista (1960-1980). Trabalho apresentado no GT "Antropologia da Amazônia: avaliação e perspectivas". Curitiba, XV Reunião Brasileira de Antropologia, 1985 (mimeo).

<sup>8</sup> O Departamento de Cultura criou, em 1936, a Sociedade de Etnografia e Folclore com a participação de 64 sócios-fundadores. Os interesses, à época, eram bastante específicos: a valorização do trabalho de campo, o interesse pelo método da observação e, especialmente, no chamado "conhecimento da coisa nacional". Além de Mário Entre os membros da sociedade muitos intelectuais conhecidos atualmente como Claude Lévi-Strauss e sua mulher Dina Lévi-Strauss (secretária da Sociedade), Paulo Duarte, Oneyda Alvarenga, Luís Saia, entre outros. Cf. Paulo Duarte, Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, no Departamento de Cultura do Município de São Paulo, 1936-1939. Rio de Janeiro, Funarte-INF; São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1983; Flávia Toni, A

Missão de Pesquisas Folclóricas. São Paulo, s.d.; Mariza Peirano, As ciências sociais e os estudos de folclore. Rio de Janeiro, 1992, p.85-86.

- <sup>9</sup> Abguar Bastos é considerado um dos mais importantes ensaístas paraenses. Entre 1930-1931 foi chefe da Junta Governativa Militar e da Interventoria Federal de Magalhães Barata. Foi importante colaborador das principais revistas modernistas de Belém, especialmente, da *Guajarina*. Vide desse autor, Os cultos mágico-religiosos no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1979.
- <sup>10</sup> Juvenal Barbosa, atual presidente da Federação dos cultos afro-brasileiros do Pará tem opinião de que o culto dos voduns se desenvolveu tanto em São Luís como em Belém e foi trazido da África pelos escravos negros. Sua explicação reside nas lembranças de antigos terreiros de Belém que pouco tinham relação com os terreiros maranhenses, porém sempre cultuaram a mina (Inf. Pessoal). Vale lembrar também que é corrente em Belém a designação "Mina do Pará", para demarcar uma "tradição" local.
- <sup>11</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: autos. Doc. s.n. (não catalogado). Autos de inquérito policial de que é acusado Satyro Ferreira de Barros, como incurso no artigo 157, do Código penal da República. Belém, 6 de dezembro de 1926.
- <sup>12</sup> Idem, ibidem, grifos meus.
- <sup>13</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>14</sup> Cf. Seita Juca Roza. A Província do Pará. Belém, 10 de março de 1877, p.2, grifos meus. Agradeço a Eurípedes Fuñes a indicação desse precioso documento.
- <sup>15</sup> Cf. Feitiçaria. A República. Belém, 25 de agosto de 1891, p.1.
- <sup>16</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: autos. Carta de Adriano Augusto Corrêa ao Dr. Dionísyo Bente, Governador do Estado Pará. Pedreira [Belém], 24 de setembro de 1925, inclusa nos Autos de Inquérito Policial referente ao ferimento de que foi vítima Luiz Rufino Barboza e acusado autor Manuel de Freitas Bezerra.
- <sup>17</sup> Transcrito em Vicente Salles, O negro no Pará sob o regime da escravidão..., p.189-190, do mesmo modo em Pedro Tupinambá, Os Batuques de Belém..., 1973, p.14.

<sup>18</sup> Idem, ibidem.

<sup>19</sup> Cf. Sérgio Ferretti, Querebentan de Zomadonu..., 1985.

<sup>20</sup> Cf. Eduardo Galvão, Santos e Visagens, p.XII (prefácio). Julian Steward foi um dos mais importantes antropólogos americanos entre as décadas de 1940-1960, produzindo e orientando pesquisas na área dos assim chamados "estudos de comunidade", mudança cultural e aculturação. Junto com Melville Herskovits, Ralph Linton e Robert Redfield, Steward é um dos responsáveis pela força alcançada no Brasil dos estudos sobre "áreas culturais". Gene Weltfish é menos conhecido no Brasil, mas foi presença constante como intercolutor dos projetos de pesquisa em Columbia, por isso mereceu referência de Eduardo Galvão em sua tese de doutorado. Charles Wagley é a figura mais importante na obra de Galvão. Wagley foi aluno de Franz Boas e o substituiu na Universidade de Columbia, onde concluiu seu bacharelado em 1936. Na década seguinte, foi muito influenciado pelos trabalhos de Alfred Métraux e do próprio Ralph Linton. Vide, Julian Steward, Acculturation studies in Latin America: some needs and problems. American Antropologist. v.45. Menasha, Wisconsin, 1953, pp.198-204; Melville Herskovits, The process of culture change. In: Ralph Linton (ed.). The science of man in the world crisis. New York, Columbia University Press, 1954, pp.143-170; Robert Redfield; Ralph Linton & Melville Herskovits, Memorandum on the study acculturation. American Antropologist. v.38. Menasha, Wisconsin, 1936, pp.149-152; Gene weltfish, The ethnic dimension in hurban history. Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Philadelphia, 1956, pp.207-218. Uma análise sobre a influência desses autores na antropologia da Amazônia está em Eduardo Galvão, Estudos de Antropologia na Amazônia. Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica.v.2(Antropologia).Rio de Janeiro, CNPq., 1967, pp.13-28.

<sup>21</sup> Galvão refere-se especialmente a Mintz e Murphy. Vale notar que esses alunos fizeram parte de um amplo programa de estudos (Unesco/Columbia) orientado por Wagley e Steward. No período entre 1948-49, todos estavam em seus trabalhos de campo. Galvão juntamente com o orientador estiveram em Gurupá estudando uma "comunidade cabocla". Robert Murphy pesquisou junto com a mulher Yolanda a comunidade dos índios Mundurucu, também no Pará. Sidney Mintz realizou sua pesquisa de campo em Porto Rico, juntamente com Eric Wolf, de onde resultaram alguns dos trabalhos mais importantes estudos sobre "comunidades camponesas" e "comunidades negras" na região das antilhas e Caribe. Cf. Eduardo Galvão, Prefácio. In: Idem, ibidem. Sidney Mintz, Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat. In: Julian Steward, et al (eds).

The People of Puerto Rico. Urbana, University of Illinois Press, 1956, pp.314-417; Robert Murphy, As condições atuais dos Mundurucu. Publicações do Instituto Antropológico e Etnológico do Pará. n.8. Belém, 1954; Idem, Headhunter's heritage, social and economic change among the Mundurucu indians. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1960; Robert Murphy & Julien Steward, Tappers and Trappers: parallel process in acculturation. Economic Development and Cultural Change. V.4., 1956, pp.335-355; Eric Wolf, Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. American Anthropologist. v.57. Menasha, Wisconsin, 1955, pp.452-461.

<sup>22</sup> Em 1938, Charles Wagley foi recebido no Brasil pela Sra. Heloísa Alberto Torres, então diretora do Museu Nacional. Em 1939 fez a primeira visita aos Tapirapé, no Araguaia. Em 1940, Wagley volta aos EUA com a intenção de retornar ao Brasil. Neste mesmo ano, o Museu Nacional fez um acordo com a Universidade de Columbia, promovendo a vinda de quatro antropólogos para realizar pesquisas no Brasil. Além de Wagley, vieram Buell Quain, que estudou os índios Trumai, William Lipkind, que se dedicou aos Carajá e Ruth Landes que pesquisou os cultos afro-brasileiros de Salvador. Cf. Mariza Corrêa, Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos 60. Revista Brasileira de Ciências Sociais. V.3, n.6, 1988, pp.79-98 e José Carlos Sebe Bom Meihy, A colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica. São Paulo, Nova Stella, 1990, pp.61-77. Sobre o trabalho entre os Tapirapé, vide Charles Wagley, Os efeitos do despovoamento sobre a organização social entre os índios Tapirapé. Sociologia. v.4, n.4. São Paulo, 1942, pp.407-411; Idem, Xamanismo Tapirapé. Boletim do Museu Nacional. n.3. Rio de Janeiro, 1943; Idem, The Tapirapé. In: Julian Steward (ed.). Handbook of South American indians. V.3. Washington, 1948, pp.167-178; Tapirapé social and cultural change, 1940-1953. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. v.1. São Paulo, 1955, pp.99-106.

<sup>23</sup> Em 1941, Wagley visita os índios Tenetehara, um grupo localizado na região Rio Pindaré, no Maranhão, e que vivia em estreito contato com "brasileiros" da zona rural. Cf. Charles Wagley & Eduardo Galvão, The Tenetehara Indians of Brasil. New York, Columbia University Press, 1949. Vale lembrar, aos iniciados em antropologia indígena, que os Tenetehara também são de Guajajara, portanto são os mesmos índios envolvidos na polêmica de Curt Nimuendajú e Jorge Hurley na década de 20 [Cf. Apênd. icon.].

<sup>24</sup> No prefácio de Uma Comunidade Amazônica, Charles Wagley explica: "Naquele ano [1942], como parte de seu programa comum para o esforço de guerra, os governos do Brasil e dos

Estados Unidos estabeleceram (...) o SESP (Serviço Especial de Saúde Pública). O SESP foi concebido, a princípio, como uma medida de guerra e um de seus principais programas era fornecer assistência médica aos produtores de matérias-primas estratégicas - os seringueiros do vale amazônico, os emigrantes das zonas do Nordeste (...) que demandavam o Amazonas para extrair a borracha (...). Vivendo, a maioria dessa gente, no interior, um antropólogo social com grande experiência e conhecimento do sertão brasileiro seria de grande utilidade para o serviço", p.19-20. Wagley desempenhou várias funções para o SESP: foi membro do escritório regional na Amazônia, foi diretor do programa de migração e, por fim, diretor da Divisão de Educação Sanitária. O antropólogo voltou a Gurupá em 1945, em companhia de Eduardo Pinheiro (sanitarista) e Dalcídio Jurandir, talvez o mais romancista da Amazônia, que à época escrevia textos para os programas educativos do SESP. Vale lembrar, que esse literato irá se tornar uma das mais importantes referências para os antropólogos que realizaram estudos na região, especialmente Eduardo Galvão e Heloísa Alberto Torres.

<sup>25</sup> De Charles Wagley, *The Brazilian Amazon: the case for an under-developed area*. In: *Four papers presented to the Brazilian Institut*. Nashville, University of Vanderbilt Press, 1950; Idem, *Race relations in an Amazon Community*. In: *Race and Class in Rural Brazil*. Wormebeer et Amsterdam, UNESCO/Drikerij Meijer, 1951. De Eduardo Galvão, *Panema: uma crença do caboclo amazônico*. *Revista do Museu Paulista*. v.5. São Paulo, 1951; Idem, *Boi-bumbá: uma versão do Baixo-Amazonas*. *Anhembi*. v.3, n.8. São Paulo, 1951.

<sup>26</sup> Raymundo Heraldo Maués num artigo recente sobre a memória da antropologia da Amazônia, refere-se a Eduardo Galvão como uma das versões de um "mito" originário da antropologia da região, utilizando aqui o sentido levi-straussiano do termo, como o próprio autor esclarece. Maués também o considera como uma espécie de "pai fundador" dos estudos antropológicos na região. Cf. Raymundo Heraldo Maués, *Memória da Antropologia na Amazônia ou como fazer ciência no "paraíso dos etnólogos"*. *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste*. Recife, UFPE; Brasília, CNPq; Rio de Janeiro, FINEP/ABA, 1991, pp.29-55.

<sup>27</sup> Por causa dessa escolha, Galvão perdeu temporariamente o seu cargo como pesquisador no Museu Nacional.

<sup>28</sup> Cf. Eduardo Galvão, *Santos e Visagens*, 1976 [1955], p.29.

<sup>29</sup> Cf. Raymundo Heraldo Maués, *A religião do caboclo amazônico (resenha de Santos e Visagens)*. *Religião e Sociedade*. n.9. Rio de Janeiro, 1983, p.85.

<sup>30</sup> Cf. José Carvalho, O Matuto Cearense..., p.5, vide também a nota 74 da segunda parte.

<sup>31</sup> Deve-se esclarecer, no entanto, que as diferenças de interpretação e exposição do significado das crenças religiosas aparecem de modo bastante diverso entre os autores, especialmente, Galvão e Maués em relação a Carvalho.

<sup>32</sup> Galvão apresenta o *anhangá* como "um sobrenatural que habita a mata. Pode aparecer como um espírito que se faz pressentir por um assobio peculiar. Outras vezes toma a forma de pássaro ou de veado com olhos de fogo". Idem, p.145.

<sup>33</sup> O mau-olhado ocorre quando o encantado fixa o olhar sobre a cabeça da vítima. Isto pode acontecer por maldade (malineza) ou ainda por descuido ou desrespeito da vítima da parte da vítima. A explicação é a de que qualquer pessoa, ao passar por um rio, deve pedir licença à mãe-do-rio, o encantado que governa e protege aquele local. Cf. Galvão, Op. cit.; Maués, A Ilha Encantada..., 1990 [1977]. A noção do mau-olhado, *ojo*, *mal de ojo*, *evil eye*, *mauvais oeil*, etc é encontrada em várias partes do mundo e tem sido referida e estudada por inúmeros antropólogos. Cf. Marcel Mauss & H. Hubert, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. In: Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie. Paris, Press Universitaires de France, 1973, p.19; Richard Adams, *Un análisis de las creencias y practicas medicas em un pueblo indigena de Guatemala*. Publicaciones Especiales del Instituto Indigenista Nacional. n.17. Tegucigalpa, 1952, pp.33-44; George M. Foster, *Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine*. Journal of American folklore. v.66., 1953, p.207, entre outros.

<sup>34</sup> Idem, p.97.

<sup>35</sup> Idem, p.104, grifo de Galvão.

*Fontes e Bibliografia.*

1. Arquivo Público do Pará, Belém.

1.1. Autos de Inquérito e Diligência Policiais.

Autos de diligência policial acerca da queixa formulada por Alexandre contra Carlos Antônio dos Santos, datado de 21 de março de 1918. APEP. Fundo: Chefatura de Polícia, série: autos de diligência policial. Doc. s.n.

Autos de Inquérito policial referente ao fereimento de que foi vítima Luiz Rufino Barboza e acusado autor Manuel de Freita Bezerra, datado de 24 de setembro de 1925. APEP. Fundo: Chefatura de Polícia, série: autos de inquérito policial. Doc. s.n.

Autos de Inquérito policial em que é acusado Satyro Ferreira de Barros, como incluso no artigo 157, do Código Penal da República, datado de 6 de dezembro de 1926. Doc. s.n.

1.2. Livros de Ocorrência Policial.

Livro de Ocorrências Policiais. V.110. Fundo: Chefatura de Polícia. Série: Ocorrências policiais. Doc. S.n., 19-20 de agosto de 1912.

1.3. Ofícios de Autoridades Religiosas.

Ofício do Cônego Francisco Bernardino de Souza ao Presidente da Província Dr. Pedro Vicente de Azevedo, datado de 14 de Janeiro de 1875. APEP, fundo: Secretaria da Presidência da Província, série: ofícios, caixa 349, anos 1875-78, doc. 4.

2. Hemeroteca e Sessão de Micro-filmagem da Biblioteca Pública "Arthur Vianna", Belém.

2.1. Jornais.

*Diario Oficial do Estado do Pará*, 1919.

*Diário de Notícias*, 1885, 1886, 1887, 1888, 1893, 1894.

*O Estado do Pará*, 1920

*A Folha do Norte*, 1922, 1927, 1947

*Jornal do Pará*, 1870.

*Liberal do Pará*, 1876, 1877.

*A Província do Pará*, 1877.

*A República*, 1891, 1894.

3. Bibliotecas e Acervos Particulares.

3.1. Biblioteca e Divisão de Documentação do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

. Coleções de Napoleão Figueiredo, Expedito Arnaud, Eduardo Galvão, Mário Simões e Protásius Friel.

3.1. Biblioteca do Conselho Estadual e Cultura do Pará.

- . Coleção da Revista Amazônica (1883, 1884) e da Revista Guajarina (1937, 1938).
  - 3.3. Biblioteca da Academia Paraense de Letras.
    - . Coleção da Revista Belém Nova (1923, 1924, 1925).
  - 3.4. Biblioteca do Campus Univeristário de Bragança-UFPA, Bragança, Pará.
    - . Acervo do Professor Armando Bordallo da Silva.
  - 3.5. Biblioteca do Memorial Luís da Câmara Cascudo, Natal, RN.
    - . Coleção de Luís da Câmara Cascudo
  - 3.6. Biblioteca da Faculdade de Direito do Recife, Recife, PE.
    - . Publicações de Silvio Romero e Nina Rodrigues.
  - 3.7. Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros, USP, São Paulo, SP.
    - . Acervo de Mário de Andrade.
  - 3.8. Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, SP.
    - . Referências Gerais.
  - 3.9. Biblioteca Central da Universidade Estadual de Capinas.
    - . Coleções Especiais de Sérgio Buarque de Hoalanda e Peter Eisenberg.
4. Fontes Impressas Citadas.
- 4.1. Correspondências (publicadas).
- Carta de Curt Nimuendajú ao Ilmo. Sr. Dr. Luiz Bueno Horta Barbosa, diretor do Serviço de Proteção ao Índio. Belém, 23 de julho de 1920. In: Nimendajú, *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*, 1993.
- Carta de Curt Nimuendajú ao Dr. Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi. São Gabrile da Cachoeira, Amazonas, datada de 1927. *Wayuri*. n.31. São Gabriel da Cachoeira, jul-ago, 1995.
- Carta de Eurico Valle a José Carvalho, data de 28 de novembro de 1929. In: José Cavalho, *O matuto cearense e o caboclo do Pará: contribuição folk-lore nacional*, 1930.
- Carta de Gastão Vieira a Mário de Andrade. Belém, 31 de julho de 1931. In: Mário de Andrade, *Música de Feitiçaria no Brasil*, 1983.
- 4.2. Coleções de Leis.
- Códido de Posturas Municipaes da Câmara de Belém, 1880. *Colleção de Leis da Província do Pará*. Tomo XLI, parte 1, 1880.

Código de Polícia Municipal, 1900. Conselho Municipal, *Leis e Resoluções Municipaes*. Belém, 1900.

#### 4.3. Iconografia.

Mapa da localização Ilha de Maiandeuá, Município de Maracanã, Pará. Acervo de Maria de Nazaré Bastos, Departamento de Botânica, Museu Goeldi, Belém, Pará.

Fotografias da Praia da Princesa, Lago da Princesa e Dunas da Praia da Princesa com a vegetação natural (ajuru). Ilha de Maiandeuá, Maracanã, Pará. Acervo de Maria de Nazaré Bastos, Departamento de Botânica, Museu Goeldi, Belém, Pará.

Cópia da Folha de Rosto do Livro Ensaio de leitura de Joaquim Freitas, 20a. Ed., Paris, 1890.

Desenhos de Langlois representando "A descoberta da América" e "A Primeira Missa no Brasil", "o tupy" e "o tapuya". In: Joaquim Freitas, *Ensaio de Leitura*, 1898.

Oléo sobre tela de Theodoro Braga, *A Fundação de Belém*, de 1908. Acervo do Museu de Arte de Belém. Palácio Antonio Lemos, Belém, Pará.

Cópias de microfilme da primeira página do Jornal Sylvio Romero, edições de 6 e 28 de julho de 1890. Acervo da Hemeroteca e Sessão de Microfilmagem da Biblioteca Pública "Arthur Vianna", Belém.

Grafia musical da "Linha do Rei Nagô", pajelança de Satiro Ferreira de Barros, anotada por Mário de Andrade, em Belém do Pará, em 1927. In: Mário de Andrade, *Música de Feitiçaria no Brasil*, 1983.

Desenhos de Luis Saia da planta do Babassuê Satiro Ferreira de Barros, e dos instrumentos musicais utilizados no terreiro, em 1938. In: Oneyda Alvarenga, *Babassuê*, 1950.

Desenhos de Satiro Ferreira de Barros dos "distintivos" das bandeiras de Iemanjá e Obaluaiê, em 1938. In: Oneyda Alvarenga, *Babassuê*, 1950.

#### 5. BIBLIOGRAFIA CITADA.

ADAMS, Richard. Un análisis de las creencias y praticas médicas en um pueblo indígena de Guatemala. *Publicaciones*

- Especiales del Instituto indigenista Nacional*. n.17. Tegucigalpa, 1952.
- ABREU, J. C. da Gama. (Barão de Marajó). *As Regiões Amazônicas: estudos chorographicos dos Estados do Gram Pará e Amazonas*. Lisboa, Impressão de Libânio da Silva, 1895.
- AGASSIZ, L & Agassiz, E.C. *Journey in Brazil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1985 [1865].
- \_\_\_\_\_. *Conversações científicas sobre o Amazonas, feitas na sala do externato Pedro II... durante o mês de maio de 1866*. Rio de Janeiro, Typ. de J. Villeneuve, 1866.
- ALAPINI, M. *Le culte des voodoo et des oricha chez les Fon et les Nago du Dahomey*. Paris, Présence Africaine, 1962.
- ALENCAR, José de. *O Nosso Cancioneiro*. Campinas, Pontes, 1993 [1874].
- ALVARENGA, Oneyda. *Tambor de Mina e Tambor de crioulo: registros de folclore musical brasileiro*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Babassuê: registros de folclore musical brasileiro*. São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1950.
- ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- ALVES, Henrique L. Arthur Ramos e a escola de Nina Rodrigues. *Revista Brasiliense*. n.24, mai-jun, 1962.
- AMARAL. Afrânio do. *Serpentes Gigantes*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. v.10. Belém, 1949.
- AMORIN, Antonio B. *Lendas em Nheêngatú e em Portuguez*. *Revista do Intituto Historico Geographico Brasileiro*. v.100, n.154. Rio de Janeiro, 1892.
- ANDERSON, R.L. *Folloving Curupira: Colonization and Migration in Pará (1758-1930)*. Ph.D. Diss. Davis, University of California, 1976.
- ANDRADE, Mário. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Florianópolis, UNESCO/UFSC, 1988 (Col. Arquivos, 6) [1928].
- \_\_\_\_\_. *Música de Feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; Brasília, INL, 1983 [1933].
- \_\_\_\_\_. *Danças dramáticas no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; Brasília, INL, 1982 [1934]. 3 v.
- \_\_\_\_\_. *O turista aprendiz*. 2. ed. São Paulo, Duas Cidades, 1983 [1942].
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1959.
- ARAÚJO LIMA, José F. *Amazônia: a terra e o homem., com uma introdução à antropogeografia*. 4a ed. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1975 [1937].
- ASSIS, Rosa. *O vocabulário popular em Dalcídio Jurandir*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1992.

- AZEVEDO, José Eustachio de. *Anthologia Amazônica (poetas paraenses)*. 2a. ed. Belém, Liv. Clássica, 1919 [1904].  
 \_\_\_\_\_. *Literatura Paraense*. 3a. Ed. Belém, Secult-FCPTN, 1990 [1922].
- AZZI, Riolando. O movimento de reforma católica durante o século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, set, 1974.  
 \_\_\_\_\_. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Vozes, 1977.  
 \_\_\_\_\_. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, Vozes, 1978.  
 \_\_\_\_\_. A reforma católica na Amazônia (1850-1870). *Religião e Sociedade*. v.10. Rio de Janeiro, ISER/CER, 1983.  
 \_\_\_\_\_. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- BALDUS, Herbert. (sel. e org). *Estórias e lendas dos índios*. São Paulo, Literart, 1960.
- BARBOSA RODRIGUES, João. *Exploração dos Rios Urubu e Jatapu*. Relatório apresentado ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1975.  
 \_\_\_\_\_. *Idolo Amazônico achado no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro, Typ. de Brown & Evaristo, 1975.  
 \_\_\_\_\_. *Exploração e estudo do valle do Amazonas*. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1975.  
 \_\_\_\_\_. *Lendas, crenças e superstições*. *Revista Brasileira*. v.3, n.10. Rio de Janeiro, 1881.  
 \_\_\_\_\_. *Pacificações dos Crichanas*. Rio de Janeiro, Imp. Nacional, 1885.  
 \_\_\_\_\_. *O Muirakitã: estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos*. Manaus, Typ. do Cruzeiro, 1889.  
 \_\_\_\_\_. *Poranduba Amazonense*. *Annaes da Bibliotheca Nacional*. v.14, n.2. Rio de Janeiro, 1890.  
 \_\_\_\_\_. *Muirakitã: precioso coevo do homem ante-colombiano*. Rio de Janeiro, Typ. Do Cruzeiro, 1892.  
 \_\_\_\_\_. *Vocabulário indígena com a orthographia correcta*. *Annaes da Bibliotheca Nacional*. v.16, n.2, 1894.  
 \_\_\_\_\_. *O Muyraquitã e os ídolos simbólicos*. Rio de Janeiro, Imprensa nacional, 1899.
- BARREIRA, Dolor. *A Padaria Espiritual*. In: *História da Literatura Cearense*. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1986 [Fac-símile de 1947].
- BARRETO, Djalma. *Parapsicologia, curandeirismo e lei*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: natureza e costumes do norte*. Rio de Janeiro, B. de Aguila, 1912.  
 \_\_\_\_\_. *Ao som da viola: folk-lore*. Rio de Janeiro. Ed. Leite Ribeiro, 1921.

- BASSALO, Célia C. *O art nouveau no Pará*. Belém, Grafisa, 1984.
- BASSALO, Célia C. & COELHO, Joaquim F. Mário de Andrade no Pará: os sucessos e documentos da viagem e algumas considerações sobre o modernismo. *Revista de Cultura do Pará*. Ano 3, n.12-13. Belém, 1973.
- \_\_\_\_\_. Mário de Andrade no Pará. Minas Gerais. Suplemento Literário. Belo Horizonte, 4/3/1974.
- BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris, PUF, 1960.
- \_\_\_\_\_. La recontre des dieux africaines et des esprits indiens. In: Desroche, Henri. (org.). Roger Bastide: ultima scripta. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. n.38, Paris, 1974.
- BASTOS, Abguar *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- BATES, Henry Walter. *The naturalist on the river Amazons*. New York, E. P. Dutton, 1921 [1862].
- BATISTA, Alcione Fernandes. *O povo capturado na apreensão do Brasil: uma releitura dos estudos brasileiros de folclore (1945-1964)*. Diss. de Mestrado. Niterói, CFCH-UFF, 1994.
- BAUN, Vick. *A árvore que chora: o romance da borracha*. Porto alegre, Globo, 1946.
- BELLIDO, Remijo. *Catálogo dos Jornaes Paraenses (1822-1908)*. Belém, Imprensa Oficial, 1908.
- BELMONT, Nicole. Arnold Van Gennep (1873-1957). In: Hainard, Jacques & Kaehr, Naître, vivre et mourir: actualité de Van Gennep. Neuchâtel, Suisse, Musée d'Etnographie, 1981.
- BENCHIMOL, Samuel. O Cearense na Amazônia: inquérito antropogeográfico sobre um tipo de imigrante. *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia*. v.3. Rio de Janeiro, IBGE, 1952.
- BERNARDINO DE SOUZA, Francisco. *Lembranças e Curiosidades do valle do Amazonas*. Belém, Typ. do Futuro, 1873.
- \_\_\_\_\_. *Comissão do Madeira, Pará e Amazonas, pelo encarregado dos trabalhos etnográficos*. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1874. 3v.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993 [1924].
- BRAGA, Theodoro. *Apostillas de História do Pará*. Belém, Imprensa Oficial, 1915.
- \_\_\_\_\_. *Guia do Estado do Pará*. Belém, Officinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1916.
- \_\_\_\_\_. A arte decorativa entre os índios selvagens da foz do Amazonas. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Pará*. v.1. Belém, 1917.
- \_\_\_\_\_. *Noções de corographia do Estado do Pará*. Belém, Empreza Graphica Amazônia, 1919.

- \_\_\_\_\_. História do Pará. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Pará*. anno 3, fase 3. Belém, out, 1920.
- \_\_\_\_\_. *História do Pará: resumo ditático*. São Paulo, Melhoramentos, 1931.
- BROLEZZI, Renato. *A construção da realidade: Silvio Romero e a busca da identidade nacional*. Campinas, IFCH-Unicamp, 1991. (Série Monografia, v.1, n.1).
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. São paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.
- CAMPOS, Hermenegildo L. de. *Etnographia*. In: *Climatologia Medica do Estado do Amazonas*. Manaus, Imprensa Official, 1903.
- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo, Edusp, 1988 [1945].
- \_\_\_\_\_. *A formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1975.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo, Centro Cultural São Paulo, 1993.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Evolução dos estudos de folclore no Brasil*. *Revista Brasileira de Folclore*. v.2, n.3 e v.2, n.4, 1962.
- CARVALHO, José. *Faro: contribuição lendária e ethnographica*. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Pará*. v.2. Belém, 1918.
- \_\_\_\_\_. *O matuto cearense e o caboclo do Pará*. Belém, Off. Graphics do Inst. Lauro Sodré, 1930.
- CARVALHO, João Marques de. *Hortência*. 2a. ed. Belém, FCPTN/Secult, 1989 [1888] (Lendo o Pará, 3).
- \_\_\_\_\_. *Contos Paraenses*. Pará, Pinto Barbosa & Cia., 1889.
- \_\_\_\_\_. *Contos do Norte*. Belém, Typ. da Papelaria Silva, 1900.
- CARVALHO, Rita Laura S. de. *Folclore e Cultura Popular: uma discussão conceitual*. *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro, IBAC, 1992.
- CARVALHO, Silvia M. S. de. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo, Ática, 1979.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Barão de Santa Anna Nery*. *Revista do Instituto Geographico e Histórico do Amazonas*. anno 5, v.5, n.1-2, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Jurupari*. *Cultura Política*. ano 2, n.19. Rio de Janeiro, set, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre magia branca no Brasil*. RJ, Agir, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Em memória de Stradelli*. Manaus, Governo do Estado do Amazonas, 1967.

- \_\_\_\_\_. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 6a. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro et al. Os estudos de folclore no Brasil. *Seminário Folclore e Cultura Popular no Brasil: as várias faces de um mesmo debate*. São Paulo, IBAC, 1992.
- CHALHOUB, Sidney. *A cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. Tese de Livre do Docência. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1994.
- CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Diccionario de Medicina Popular*. 5a. ed. Paris, Casa do Autor, 1878.
- CID, Pablo. *O Tapiri: amazonologia*. São Paulo, Ed. Safady, 1987.
- CLOUGH, R. Stewart. *The Amazons: Diary of a twelve month journey up the river Amazon*. London, South American Mission Society, 1873.
- COELHO, Geraldo Mártires. Um pouco aquém da belle-époque ou quando o francesismo se insinua no Pará noventista. In: Cunha, José C. (org.). *Ecologia, desenvolvimento e cooperação na Amazônia*. Belém, UNAMAZ/UFPa., 1992 (Série Cooperação Amazônica, 11).
- COPANS, Jean. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa, Ed. 70, 1974.
- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos 60*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.3. n.6, 1988.
- CORRÊA PINTO, Clóvis. *Belém: imagens e evocações*. Rio de Janeiro, s.ed., 1968.
- COUDREAU, Henri. *Les Français en Amazonie*. Paris, Picard-Bernheim et Cie., 1887.
- \_\_\_\_\_. *L'Avenir de la capitale du Pará*. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*. v.8. Pará, Typ. do Instituto Lauro Sodré, 1913.
- CRULS, Gastão. *A hiléia amazônica*. 4a ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1976 [1944].
- CRUZ, Ernesto. *Ethnologia Indígena*. *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Pará*. v.10. Belém, 1936.
- \_\_\_\_\_. *A Estrada de Ferro de Bragança*. Belém, SPVEA, 1955.
- \_\_\_\_\_. *A colonização do Pará*. Manaus, INPA; Belém, Falângola, 1958.
- \_\_\_\_\_. *História do Pará*. Belém, Universidade Federal do Pará; Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1963. 2v.
- \_\_\_\_\_. *As obras públicas do Pará*. Belém, Governo do Estado do Pará, 1967. 2v.

- \_\_\_\_\_. *A ação do Dr. José Vieira Couto de Magalhães no Governo da Província do Pará (1864-1866)*. Belém, Governo do Estado, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Ruas de Belém*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1970.
- \_\_\_\_\_. *História de Belém*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1973. 2v.
- CUNHA, Euclides da. *À Marjem da História*. Porto, Liv. Chardron, 1922 [1909].
- \_\_\_\_\_. *Os Sertões*. São Paulo, Brasiliense, 1985 [1902].
- CUNHA, Maria Clemetina Pereira. *A Tradução da Tradição: cultura popular, tradições e folclorismo no Brasil do século XIX*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1993.
- CUNHA, Osvaldo et al. *O Museu Paraense Emílio Goeldi*. São paulo, Safra, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Talento e atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi*. v.1. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989.
- DA MATTA, Roberto. *Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira*. In: *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco, 1987.
- DANTAS, Beatriz Goes. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. RJ, Graal, 1988.
- DARMON, Pierre. *Médicos e assassinos na belle-époque: a medicalização do crime*. RJ, Paz e Terra, 1991.
- DIAS, Edinéia Mascarenhas. *Manaus - 1890/1920: a ilusão do fausto*. Diss. de Mestrado. São Paulo, PUC-SP, 1988.
- DUARTE, Abelardo. *Sobrevivências do culto da Serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*. v.26. Maceió, 1952.
- DUARTE, Paulo. *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, no Departamento de Cultura no Município de São Paulo, 1936-1939*. Rio de Janeiro, Funarte-INF; São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1983.
- DURHAN, Eunice. *A reconstituição da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowsky*. São Paulo, Ática, 1978.
- EDUARDO, Octavio da C. *The negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. New York, J.J. Augustin Publisher, 1948.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Oxford University press, 1965.
- FALCON, Paul. *Religions du Vodun. Études Dahoméennes (Nouvelle Série)*. Institut de Recherches Appliquées du Dahomey, 1970.
- FARIA, Alberto. *Aérides: literatura e folk-lore*. Rio de janeiro, Jacintho Ribeiro dos Santos, 1918.

- \_\_\_\_\_. *Accendalhas: literatura e folk-lore*. Rio de Janeiro, Ed. Leite Ribeiro & Maurillo, 1920.
- FARIA, Nogueira de. *O trabalho dos mortos: o livro do João*. 5ª ed. Brasília, Federação Espírita Brasileira, 1990 [1943].
- FERNANDES, Rúbem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria?: a importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina*. In: Moura, Carlos E.M. (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo, Edicon/Edusp, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Repensando o Turco no Tambor de Mina*. *Afro-Ásia*. n.15. Salvador, 1992.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís, UFMA, 1985. (Col. Ciências Sociais, Série Antropologia, 1).
- \_\_\_\_\_. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo, Edusp; São Luís, Fapema, 1995.
- FERREIRA DA SILVA, Moacir F. *A emigração nordestina para a Amazônia em 1877: uma tentativa de colonização pela administração provincial*. Rio Branco, Acre, 1977.
- FERREIRA DE CASTRO, J.M. *A Selva*. Lisboa, Guimarães, 1949.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Menina Santa de Paraitinga*. *D.O. Leitura*. v.12, n.135. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. *Uma Criança Visionária: a notícia sobre a Menina Santa de São Paulo (1881)*. *Cadernos de História*. v.5, n.5. Uberlândia, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A Mensageira do Céu: notas etno-históricas sobre uma Menina Santa*. Trabalho apresentado XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, ABA. Belo Horizonte, UFMG, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Imagens negras de um rito branco: uma leitura do sincretismo no ritual do Marambiré*. Trabalho apresentado no IV Congresso Afro-brasileiro. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, abril, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Pajés, Médicos e Alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará Oitocentista*. Trabalho apresentado na XII Reunião da ANPUH, Núcleo de São Paulo. Campinas, Unicamp, jun, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Bruxas e Pajés na Belle-Époque: confitos urbanos e religiosidade popular em Belém do Pará (1870-1912)*. Trabalho apresentado na IV Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste, ABA. João Pessoa, UFPb, mai, 1995.
- FIGUEIREDO, Napoleão. *Religiões mediúnicas na Amazônia: o batuque*. *Journal of Latin American Lore*. v.1, n.2, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Presença Africana na Amazônia*. *Afro-Ásia*. v.8. Salvador, 1976.

- \_\_\_\_\_. Pajelança e catimbó na Região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*. n.32, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Rezadores, Pajés & Puçangas*. Belém, UFPa/Boitempo, 1979.
- \_\_\_\_\_. Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém. In: Pellegrini Filho, Américo (org.). *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Edart; Belém, UFPa; João Pessoa, UFPb, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Banhos de Cheiro, Ariachés & Amacis*. Rio de Janeiro, Funarte/Inst. Nac. do Folclore, 1983.
- \_\_\_\_\_. Los bichos que curan, los animales y la medicina popular en Belem do Pará - Brasil. *Montalbán*. v.20. Caracas, 1988.
- FIGUEIREDO, Napoleão & VERGOLINO E SILVA, Anaíza. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. v.2. Antropologia. Belém, MPEG/CNPq, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Festas de Santo e Encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972.
- FOSTER, G.M. Relationships between Spanish and Spanish-American Folk medicine. *Journal of American Folklore*. n.66, 1953.
- FRANCO, Geogenor. José Veríssimo: este mundo foi muito mal feito. *Amazônia*. v.3, v.27. Belém, mar, 1957.
- FREITAS, Joaquim Pedro C. de. *Ensaio de Leitura*. 20a. ed. Paris, Jablonsky, Vogt & Cia, 1898.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 9a. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1958 [1934].
- FRIEDENTHAL, Alberto. *Musik, Tanz und Dichtung bei den Kreolen Amerikas*. Berlin, H. Schinippel, 1913.
- FURUYA, Yoshiaki. Entre a "Nagoização" e a "Umbandização": uma síntese do culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. *Annals*. v.6. Tokio, Japan Association for Latin American Studies, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Caboclo Spirits in an Afro-Amazonian Cult*. Trabalho apresentado no 46th Interntional Congress of Americanist. Amsterdam, jul, 1988.
- GABRIEL, Chester E. *Communications of the spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Ph.D. diss. Montreal, McGill University, 1980.
- \_\_\_\_\_. Spiritism in Manaus: the cults and catholicism. In: Bruneau, T. et al. (ed.). *The Catholic Church and Religions in Latin America*. McGill University, 1984. (Monograph Series, 18).
- GALVÃO, Eduardo. Boi bumbá: uma versão do Baixo Amazonas. *Anhembi*. v.3, n.8. São Paulo, 1951.
- \_\_\_\_\_. Panema: uma crença do caboclo amazônico. *Revista do Museu Paulista*. v.5. São Paulo, 1951.

- \_\_\_\_\_. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional*. N.S. Antropologia, n.15. Rio de Janeiro, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo, Nacional, 1955. (Brasiliense, 284).
- \_\_\_\_\_. Estudos de Antropologia na Amazônia. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. v.2, Antropologia. Belém, MPEG/CNPq.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GENNEP, Arnold Van. *Mythes et légendes d'Australie*. Paris, Guilmoto, 1906.
- \_\_\_\_\_. *Les rites de passage*. Paris, Picard, 1909.
- \_\_\_\_\_. *La formations des légendes*. Paris, Flammarion, 1910.
- \_\_\_\_\_. *Le folklore*. Paris, Stock, 1924.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e sultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987 [1966].
- \_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987 [1976].
- \_\_\_\_\_. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991 [1989].
- \_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- GLÉLÉ, Alfred Kpazodji A. O vodum na cultura do Daomé e sua implantação nas Américas. In: *Culturas Africanas*. Paris, Unesco, 1986.
- GOMES, Lindolfo. *Folk-lore e tradições no Brasil*. Juiz de Fora, Typ. do Diário do Povo, 1915.
- GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris, Press Universitaires de France, 1951.
- GUIMARÃES, Argeu. *Presença de Silvio Romero*. Rio de Janeiro, Simões, 1955.
- HARDMAN, Francisco Foot. *O Trem Fantasma: a modernidade na selva*. São paulo, Companhia das Letras, 1988.
- HARTT, Carlos F. *Amazonian Tortoise Myths*. Rio de Janeiro, William Scully Publisher, 1875.
- \_\_\_\_\_. Contribuição para a ethnologia do valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional*. v.6. Rio de Janeiro, 1885.
- HERSKOVITS, Melville. The process of cultural change. In: Linton, Ralph (ed.). *The science of man in the world crisis*. New York, Columbia University Press, 1954.
- HOBSBAWN, Eric & Ranger, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- HOBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973 [1936].
- \_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Nacional/Edusp, 1969.
- HOONAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1990.
- HURLEY, Jorge. *Nos Sertões do Gurupy*. Belém, Oficinas Gráficas do Instituto Lauro Sodré, 1928.
- \_\_\_\_\_. *Amazônia Cyclopica*. Rio de Janeiro, Castelo Branco, 1931.
- \_\_\_\_\_. Prol da catechése do aborigene brasileiro. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. v.7. Belém, 1932.
- \_\_\_\_\_. Itarãna, lendas, mitos, itarãnas e "folk-lore" amazônicos. *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. Belém, 1934.
- JOBIM, Anísio. João Barbosa Rodrigues. In: *Aspectos Sócio-Geográficos do Amazonas*. Manaus, Sérgio Cardoso, 1950.
- JURANDIR, Dalcídio. Alguns aspectos da Ilha de Marajó. *Cultura Política*. v.2, n.14. Rio de Janeiro, abr, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Marajó* (romance). 3.ed. Belém, Cejup, 1992 [1947].
- \_\_\_\_\_. *Belém do Grão-Pará*. São Paulo, Liv. Martins, 1960.
- LACERDA, Franciane. *Nos trilhos da modernidade: a instalação da Estrada de Ferro de Bragança*. Castanhal, DH-UFPa, 1991.
- LADISLAU, Alfredo. *Scenas da Vida Paraense: ligeiros contos*. Belém, Imp. Oficial, 1904.
- \_\_\_\_\_. *Terra Immatura*. Belém, Livraria Clássica; Livraria do Porto, 1933.
- LEACOCK, Seth. Fun-loving deities in afro-brasilian cult. *Anthropological Quartely*. v.37, n.3, 1964.
- \_\_\_\_\_. A cerimonial drinking in a afro-brasilian cult. *American Anthropologist*. v.66, n.2, 1964.
- LEACOCK, Seth & Ruth. *Spirits on the deep: a study of an brasilian cult*. New York, The American Museum of Natural History, 1972.
- LIMA, E. da Costa. *O filho da cobra grande (folclore marajoara)*. 2a. ed. RJ, Coeditora Brasília, 1944.
- LIMA, J.A. Pires de. A influência dos Mouros, Judeus e Negros na Etnografia Portuguesa. *Congresso do Mundo Português*. v. 18, n.2, Porto, Imprensa Portuguesa, 1940.
- LOPES, Telê Porto Ancona. Viagens etnográficas de Máriode Andrade: itinerário fotográfico. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n.11. São paulo, 1972.
- \_\_\_\_\_. Viagens etnográficas de Mário de Andrade. In: Andrade, Mário. *O Turista Aprendiz*. 2ª ed. São Paulo, Duas Cidades, 1984.
- LOPES, Raimundo. Os tupis do Gurupy. *Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas, La Plata, 1932*. v.1. Buenos Aires, 1934.

- LUSTOSA, Dom Antônio de A. *Dom Macêdo Costa (Bispo do Pará)*. 2a. ed. Belém, Secult-FCPTN, 1992 [1939].
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*. 3a. ed. São Paulo, Cia. ed. Nacional, 1935 [1876] (Brasiliana, 52).
- MAGALHÃES, Raymundo. *Vocabulário Popular*. Pará, Typ. da Livraria Bacelar, 1911.
- MALINOWSKY, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo, abril, 1984 [1922].
- MAUÉS, Raymundo Herald. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém, Ed. da Univ. Federal do Pará, 1990 [1977].
- \_\_\_\_\_. *A Tensão constitutiva do Catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ. 2 v. (Tese de Doutorado).
- \_\_\_\_\_. *Catolicismo popular e controle eclesiástico*. *Comunicações do ISER*. v.6, n.26. RJ, jul, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Amazônias": regional identity and national integration. *Ciência e Cultura*. v.43, n.1. jan-feb, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na virada do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica*. *Revista de Cultura do Pará*. Belém, v.12, n.1, jun, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Memória da Antropologia na Amazônia ou como fazer ciência no "paraíso dos etnólogos"*. *Anais da IIª Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste*. Recife, UFPe; Brasília, CNPq; Rio de Janeiro, FINEP/ABA, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Catolicismo popular e pajelança na Região do Salgado: as crenças e as representações*. In: Sanchis, Pierre. (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. SP, Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Malineza: um conceito da cultura amazônica*. Trabalho apresentado no Ciclo de Debates "A temática do mal no Brasil contemporâneo". Rio de Janeiro, ISER/UERJ, 1994. (Mimeo).
- \_\_\_\_\_. *A categoria "jesuíta" no embate entre liberais e católicos no Pará do século XIX*. Trabalho apresentado na IV Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste. João pessoa, UFPb, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e Controle eclesiástico*. Belém, Cejup, 1995.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. In: Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Paris, Press Univesitaires de France, 1973.

- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *A colônia brasilianista: his'toria oral de vida acadêmica*. São paulo, Nova Stella, 1990
- MEIRA, Clóvis. *Médicos de outrora no Pará*. Belém, Grafisa, 1986.
- MEIRA, Silvio. *Couto de Magalhães e integração da Amazônia. O Liberal*. Belém, 21/06/1981.
- MENDONÇA, Carlos Sússekind de. *Silvio Romero: sua formação intelectual (1851-1880)*. São Paulo, Nacional, 1938.
- MENEZES, Bruno de. *Poesia*. Belém, Typ. Guará, 1931.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e sua relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1979 [1950]. (Brasiliana, 267).
- \_\_\_\_\_. *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard, 1958.
- MEYER, Marlise. *Voláteis e versáteis: de variedades e folhetins se fez a crônica*. *Boletim Bibliográfico Mário de Andrade*. v.46, n.1-4, jan-dez. São Paulo, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Tem Mouro na Costa: ou Carlos Magno, reis do Congo". *Anais do 1 e 2 Simpósio de Literatura Comparada*. v. 2. Belo Horizonte, UFMG, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante do rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda*. São paulo, Duas Cidades, 1993.
- MILLER, Darrel. *Itá em 1974: um epílogo*. In: Wagley, C. *Uma comunidade amazônica*. 3a. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São paulo, Edusp, 1988.
- MINTZ, Sidney. *Cañamellar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat*. In: Steward, Julian et al. (eds.). *The People of Puerto Rico*. Urbana, University of Illinois Press, 1956.
- MIRANDA, Vicente Chermont de. *Glossário Paraense ou coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à ilha do Marajó*. Belém, Univ. Fed. do Pará, 1968 [1905].
- MOLLIÈRE, *Oeuvres complètes*. Paris, Garnier Frères, 1922.
- MONTEIRO, Benedicto. *O cancionero de Dalcídio*. Belém, Cejup, 1985.
- MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e Assombrações de Belém*. 2ª ed. Belém, Cejup, 1993 [1985].
- MORAIS, Raimundo. *Na planície amazônica*. 7a ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1987 [1926].
- \_\_\_\_\_. *No Paiz das Pedras Verdes*. Manaus, Imprensa Oficial, 1930.
- \_\_\_\_\_. *O meu dicionário de cousas da Amazônia*. Rio de Janeiro, Alba, 1931.
- \_\_\_\_\_. *Amphiteatro Amazônico*. São Paulo, Melhoramentos, 1936.
- MORAES, Rubens & BERTIEN, William. *Manual bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro, Souza, 1949.
- MORAIS FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1979 [1889].

- MOREIRA, Eidorfe. Obras escolares paraenses de história. *Revista de Cultura do Pará*. v.7, n.23-24. Belém, 1977.
- \_\_\_\_\_. O livro didático paraense: breve notícia histórica. [1979]. In: *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1989.
- MORGAN, Lewis, *La société archaïque*. Paris, Anthropus, 1971 [1887].
- MOTT, Luiz. Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (século XVI ao XVIII). *Religião e Sociedade*. v.12, n.2. Rio de Janeiro, 1985.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Trabalhadeiras e Camarados: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém, CFCH/UFPa, 1993 [1977]. (Col. Igarapé, 4).
- \_\_\_\_\_. O dom xamanístico e a sujeição feminina numa comunidade amazônica. *Cadernos do Centro de filosofia e Ciências Humanas*. série A. Antropologia, n.1. Belém, 1980.
- \_\_\_\_\_. Amazônia & Amazônidas: várias imagens, um só discurso. *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Recife, UFPe; Brasília, CNPq.; Rio de Janeiro, Finep/ABA, 1991.
- MOURA, Ignácio Baptista de. Sur le progrès de l'Amazonie et sur ses Indiens. *Internationalen Amerikanisten Kongress*. v.16. Wien, 1908. Wien, Leipzig, A. Hartleben, 1910.
- \_\_\_\_\_. *De Belém a São João do Araguaia (Vale do Rio Tocantins)*. 2a. ed. Belém, FCPTN/Secult, 1989 [1910].
- \_\_\_\_\_. *Ethnographia Histórica do Pará*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. v.9. Belém, 1934 [1922].
- MOURA, Levi Hall de. Posição dos remanescentes do índio e do negro nos ritos bárbaros da planície. *Folha do Norte*. Belém, 31/08/1947.
- MOURA, Silvio Hall. *Elementos para a história da magistratura paraense*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1974.
- MURPHY, Robert. As condições atuais dos Mundurucu. *Publicações do Instituto Antropológico e Etnológico do Pará*. n.8. Belém, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Headhunter's heritage, social and economic change the Mundurucu indians*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. & Steward, Julian. Tappers and Trappers: parallel process in acculturation. *Economic Development and Cultural Change*. v.4, 1956.
- NAKAMAKI, Hirochika. Quem não toma chá não tem alucinações: epidemias de religiões alucinógenas no Brasil. In: Nakamaki, H. & Pellegrini Filho, A. *Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka, National Museum of Ethnology, 1994.

- NIMUENDAJÚ, Curt. The Turiwara and Aruã. In: Steward, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians*. V.3. Washington, 1948.
- NUNES PEREIRA, Manoel. A língua de Macunaíma. *Rio Magazine*. V.8. Rio de Janeiro, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Curt Nimuendajú: síntese de uma vida e de uma obra*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1946.
- \_\_\_\_\_. *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*. Petrópolis, Vozes, 1979 [1947].
- \_\_\_\_\_. A introdução do negro na Amazônia. *Boletim Geográfico*. v.7, n.77. Rio de Janeiro, 1949.
- \_\_\_\_\_. *O sahiré e o marabaixo*. Rio de Janeiro, Emreza Gráfica Ouvidor, s.d. [1951].
- \_\_\_\_\_. Negros Escravos na Amazônia. *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia*. v.3. Rio de Janeiro, IBGE, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Moronguetá: um decameron indígena*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967. 2v.
- OLIVEIRA, José Coutinho de. *Lendas Amazônicas*. Belém, s.ed., 1916.
- \_\_\_\_\_. Contribuição aos estudos folclóricos. *Belém Nova*. v.2, n.23. Belém, 04/10/1924.
- \_\_\_\_\_. Orações e Ensalmos. *Belém Nova*. v.2, n.27. Belém, 03.01.1925
- \_\_\_\_\_. *Folclore Amazônico: lendas*. Belém, São José, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Folclore Amazônico: sentenças populares e adivinhas*. Belém, Imp. Oficial, 1951.
- OLIVEIRA, Rosângela. *Ferrovia e modernidade nos campos de Castanhal*. Castanhal, DH-UFPa, 1991.
- OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco de. O caboclo e o Brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica. *Encontros com a Civilização Brasileira*. v.11. Rio de Janeiro, mai, 1979.
- ORICO, Osvaldo. *Mitos Ameríndios e credices amazônicas*. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1975.
- ORTIZ, Renato. Memória coletiva e sincretismo científico  
\_\_\_\_\_. *Românticos e folcloristas*. São Paulo, Olho d'água, 1992.
- PEIRANO, Mariza. As ciências sociais e os estudos de folclore. *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um mesmo debate*. Rio de Janeiro, IBAC, 1992.
- PEREIRA, Leonardo. Literatura e História Social: a "geração boêmia" no Rio de Janeiro no fim do Império. *História Social*. v.1. Campinas, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Carnaval das Letras*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- PINHEIRO, José de Andrade. Os índios de Ourem. In: *Ensaio Religiosos e Litterarios*. Paris, Guillard, Aillaud & Cia., 1886.

- RAIOL, Domingos Antonio. *Motins Políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970. 3v [1865].
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1934.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1947.
- RANGEL, Alberto. *Inferno Verde: cenas e cenários do Amazonas*. Tours, Typ. Arrault & Cia., 1927 [1908].
- REDFIELD, Robert; Linton, Ralph; Herskovits, Melville. *Memorandum on the study acculturation*. *American Anthropologist*. v.38. Menasha, Wisconsin, 1936.
- REIS, Arthur C. F. *A formação espiritual da Amazônia*. *Cultura*. v.1, n.1. Rio de Janeiro, set-dez, 1948.
- \_\_\_\_\_. *O negro na Amazônia*. *Jornal do Brasil*. 3 cad., 1. Rio de Janeiro, 23/11/1958.
- \_\_\_\_\_. *Ainda o negro na Amazônia*. *Jornal do Brasil*. 3 cad., 1. Rio de Janeiro, 11/01/1959.
- \_\_\_\_\_. *O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia*. Lisboa, Papelaria Fernandes, 1961.
- RÊGO JR., José Pires de Moraes. *Pajelança da Vigia*. Belém, Imprensa Oficial, 1973.
- REVEL, Jacques; Certeau, Michel de e Julia, Dominique. *La beauté du mort: le concept de "culture populaire"*. *Politique d'aujourd'hui*. V.12, 1970.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios Urubus: ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical*. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. v.1. São Paulo, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Atividades científicas da secção de estudos do Serviço de Proteção aos Índios*. *Sociologia*. v.13, n.4. São Paulo, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Os índios e a civilização*. São Paulo, Círculo do Livro, 1985.
- RIBEIRO, João. *Frases feitas: estudo conjectural de locuções, ditados e provérbios*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1908. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *O folklóre: estudos de literatura popular*. Rio de Janeiro, Jacintho Ribeiro dos Santos, 1919.
- ROBBINS, Rossel Hope. *The encyclopedia of witchcraft and demonology*. 3a. ed. London, Peter Nevill Limited, 1963.
- ROCHA, Alonso et al. *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição*. Belém, Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995.
- ROCQUE, Carlos. *Antônio Lemos e sua época*. Belém, Amada, 1973.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Estudo sobre o regime alimentar no Norte*. São Luís, Typ. da Pacotilha, 1888.

- \_\_\_\_\_. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. SP, Cia. Ed. Nacional, 1938 [1894].
- \_\_\_\_\_. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. RJ, Civ. Brasileira, 1935 [1896].
- \_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1933.
- ROMERO, Sylvio. *Cantos populares do Brasil*. Belo Horizonte, Iatiaia; São Paulo, Edusp, 1987 [1883].
- \_\_\_\_\_. *Ethnographia Brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theóphilo Braga e Ladisláo Netto*. RJ, Liv. Classica de Alves & Cia, 1888.
- \_\_\_\_\_. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1953 [1888]. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre poesia popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1977 [1888].
- \_\_\_\_\_. *Zeaverissimações ineptas da crítica (repulsas e desabafos)*. Porto, Officinas do Commercio do Porto, 1909.
- \_\_\_\_\_. *Novas contribuições para o estudo do folclore brasileiro*. *Revista da Academia Brasileira de Letras*. v.1, n.2. Rio de Janeiro, 1910.
- \_\_\_\_\_. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.
- ROMERO, Sylvio & Ribeiro, João. *Compêndio de História da Literatura Brasileira*. 2ª ed. refundida. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1909.
- RUBEL, A. J. *Concepts of disease in Mexican-American culture*. *American Anthropologist*. V.62, 1960.
- SÁ, Samuel & Sá, Elisa Vianna. *Eduardo Galvão: His career and his presence as an anthropologist in the Brazilian Amazon Area*. *Florida Journal of Anthropology*. v.4, n.2, 1979.
- SAAKE, Guilherme. *O mito do jurupari entre os Baniwa do Rio Içana*. In: Schaden, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1976 [1958].
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- SALLES, Vicente. *Cachaça, pena e maracá*. *Brasil Açucareiro*. v.2. Rio de Janeiro, ago, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Música e Músicos do Pará*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1970.
- \_\_\_\_\_. *O "boi bumbá" no ciclo junino*. *Brasil Açucareiro*. v.38, n.75-76. Rio de Janeiro, 1970.
- \_\_\_\_\_. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém, Secult-FCPTN, 1988 [1971].
- \_\_\_\_\_. *José Veríssimo e o folclore*. *Revista Brasileira de Folclore*. v.11, n.29. Rio de Janeiro, jan/abr, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Ritos populares: pajelança e catimbó*. Rio de Janeiro, 1975. (Mimeo).
- \_\_\_\_\_. *O chão de Dalcídio*. Belém, Conselho estadual de Cultura, 1978.

- \_\_\_\_\_. *A Música e o Tempo no Grão-Pará*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Repente & Cordel: literatura popular em versos na Amazônia*. Rio de Janeiro, Funarte/INF, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Bento Aranha: história de um jornalista revolucionário*. Brasília, Micro-edição do autor, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Edison Carneiro e o folclore do negro*. Brasília, Micro-edição do autor, 1994.
- \_\_\_\_\_. Antônio de Pádua Carvalho. *A Província do Pará*. 2. cad., 5. Belém, 27/02/1994.
- \_\_\_\_\_. O folclorista Pádua Carvalho. *A Província do Pará*. 2. cad., 5. Belém, 06/03/1994.
- SALLES, Vicente & Salles, Marena Isdebsky. Carimbó: trabalho e lazer do caboclo. *Revista Brasileira de Folclore*. v.9, n.25, set-dez, 1969.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da Viagem que em visita, e correição das povoações das povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor. E intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775*. Lisboa, Typographia da Academia, 1825.
- SANTA-ANNA NERY, F.J. de. *Le pays des Amazones. L'El Dorado. Le terres à caoutchouc*. Paris, L. Frinzine et Cie., 1885.
- \_\_\_\_\_. *Folk-lore brésilien. Poésie populaire. Contes et légendes. Fables et mythes. Poésie, musique, danses et croyances des indiens*. Paris, Perrin et Cie., 1889.
- \_\_\_\_\_. *O folclore brasileiro*. 2a. Ed. Recife, Massangana, 1992.
- SANTIAGO, Manoel. *Lendas Amazônicas*. Manaus, Gov. do Estado, 1967. (Sér. Torquato Tapajós, 12).
- SANTOS, Roberto A. *História Econômica da Amazônia, 1800-1920*. São Paulo, T.A. Queiróz, 1980.
- SANTOS FILHO, Lycurgo Castro. *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo, Hucitec; Edusp, 1976.
- SARGES, Maria de Nazaré. *Riquezas produzindo a Belle-Époque: Belém do Pará, 1870-1910*. Diss. de Mestrado. Recife, UFPe, 1990.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. O Nascimento dos Museus Brasileiros (1870-1910). In: Miceli, Sérgio. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice, 1989. v.1
- \_\_\_\_\_. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, V. A. *Medicina rústica, tradição e bebidas da Amazônia*. *Brasil Açucareiro*. v.76, n.2. Rio de Janeiro, 1970.

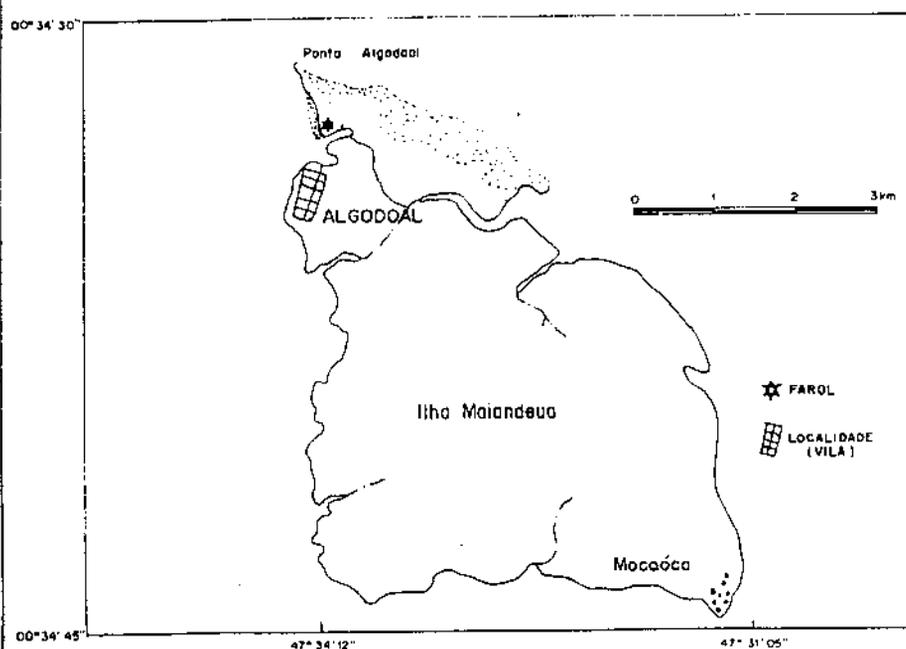
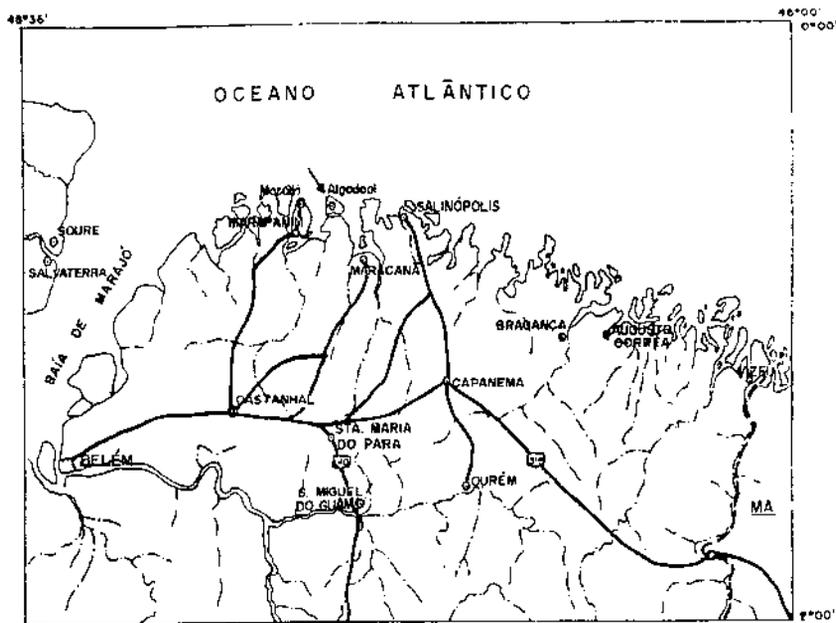
- SIMPSON, George Eaton. *Black religions in the new world*. New York, Columbia University Press, 1978.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- SLENES, Robert. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. *Revista da USP*. n.12. São Paulo, 1991.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *O Tupi e o Alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo, Duas Cidades, 1979.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- \_\_\_\_\_. The devil in Brazilian history. *Portuguese Studies*. V.6, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Marlene Lopes de. *O desmonte da maravilha de ferro: a extinção da Estrada de Ferro de Bragança*. Castanhal, DH-UFPa, 1991.
- STRADELLI, Ermano. *Legenda dell'Jurupary*. *Bolletino della Società Geografica Italiana*. v.3, n.27. Roma, 1890.
- \_\_\_\_\_. Vocabulário da língua geral português-nheengatu e nheengatu-português. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v.104, n.158. Rio de Janeiro, 1929.
- STEWART, Julian. Acculturation studies in Latin America: some needs and problems. *American Anthropologist*. V.45. Menasha, Wisconsin, 1953.
- SUSSEKIND, Flora. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro, Achiamé, 1984.
- TATESVIN, Constant. La légende de bôyussu en Amazonie. *Revue d'Ethnographie et the Traditions Populaires*. v.22. Paris, 1925.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- TAVARES, Juvenal. *A Vida na Roça*. 2a ed. Belém, Pinto Barbosa & Cia., 1900 [1890].
- \_\_\_\_\_. *Serões da Mãe Preta: contos populares para crianças*. Belém, Secult, 1990 [1897].
- TAVARES BASTOS, Aureliano C. *O valle do Amazonas...* 2a ed. São Paulo, Nacional, 1937.
- THOMPSON, Edward Palmer. Anthropology and the discipline of historical context. *Midland History*. v.1, 1972.
- \_\_\_\_\_. Rough Music: le charivari anglais. *Annales E.S.C.* V.27, n.2. Paris, 1972.
- \_\_\_\_\_. Folklore, anthropology and social history. *The Indian Historical Review*. v.3, n.2, 1977.

- \_\_\_\_\_. Rough music et charivari: quelques réflexions complémentaires. *Civilization et Sociétés*. n.67. Paris, 1981.
- TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria de Belém do Grão Pará*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- TONI, Flavia Camargo. *A Missão de Pesquisas Folclóricas*. São Paulo, Centro Cultural São Paulo, s.d.
- TUPINAMBÁ, Pedro. *Mosaico Folclórico*. Belém, Imprensa Oficial, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Batuques de Belém*. Belém, Academia Paraense de Letras, 1973.
- TYLOR, Edward. *Primitive Culture*. New York, Harper Torchbooks, 1958 [1871].
- VALENTE, José. *História das ruas de Belém*. Belém, Cejup, 1993, 3 v.
- VALENTE, Waldemar. *Sobrevivências daomeanas nos grupos de culto afro-nordestinos*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1964.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Recife, UFPe/Pimes. (Diss. de Mestrado), 1975.
- VENTURA, Roberto. *O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia et en Afrique*. Men. IFAN, n.51. Dakar, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Orixás: Deuses yorubanos na África e no Novo Mundo*. São Paulo, Corrupio/Círculo do Livro, 1981.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. *Alguns elementos novos para o estudo do Negro na Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1968. (Publicações avulsas, 8).
- \_\_\_\_\_. *O Negro no Pará: a notícia histórica*. In: *ANTOLOGIA da Cultura Amazônica*. v.6, Antropologia e Folclore. Belém, Amada, 1971.
- \_\_\_\_\_. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação espírita, umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1964-1974)*. Diss. de Mestrado em Antropologia Social. Campinas, UNICAMP, 1976.
- \_\_\_\_\_. *A Amazônia no discurso africanista*. Trabalho apresentado no GT "Antropologia da Amazônia: avaliação e perspectivas". Curitiba, XV Reunião Brasileira de Antropologia, 1985. (mimeo).
- \_\_\_\_\_. *Nenhum outro som no ar: nota sobre a exposição "Santos, Orixás e Voduns: um axé amazônico"*. *O Liberal*. Belém, 11/02/1990.
- \_\_\_\_\_. *19 de março: qual é o santo do dia?* Trabalho apresentado no Simpósio "Repensando o Sincretismo". XVII Reunião da ABA. Florianópolis, 1990. (mimeo).

- \_\_\_\_\_. São Sebastião: o santo, o orixá e o rei fidalgo encantado. *A Província do Pará*. (coluna da Comissão Paraense de Folclore). Belém, 20/01/1991.
- \_\_\_\_\_. História comum, tempos diferentes. In: D'Incao, M.A. & Silveira, I.M. da. *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. et al. Orixás das águas. *Comunicações do ISER*. v.7, n.28. Rio de Janeiro, 1988.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *Presença Africana na Amazônia: a notícia histórica*. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.
- VERGOLINO E SILVA, Anaíza. (Ver Vergolino-Henry, A.)
- VERÍSSIMO, José. Visita a Monte Alegre. In: *Estudos Amazônicos*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970 (Col. Amazônica, Série José Veríssimo).
- \_\_\_\_\_. Do Pará a Óbidos. [1877] In: *Estudos Amazônicos*, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Primeiras Páginas*. Belém, Typ. Guttemberg, 1878.
- \_\_\_\_\_. Raças cruzadas do Pará. [1878]. In: *Estudos Amazônicos*, 1970.
- \_\_\_\_\_. Os ídolos Amazônicos. [1883] In: *Estudos Amazônicos*, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Scenas da Vida Amazônica*. Lisboa, Tavares Cardoso & Irmão, 1886.
- \_\_\_\_\_. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. [1887] In: *Estudos Amazônicos*, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Estudos Brasileiros*. 1ª Série. Belém, Soares Cardoso & Cia., 1889.
- \_\_\_\_\_. O folclore do selvagem amazônico. [1894] In: *Estudos Amazônicos*, 1970.
- VERÍSSIMO, Ignácio José. *José Veríssimo visto por dentro*. Manaus, Governo do Estado do Amazonas, 1966.
- VIANNA, Arthur. *Pontos de História do Pará*. Belém, Typ. e Ed. da Casa Pinto Barbosa, 1898.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, UnB, 1980.
- VIEIRA, Gastão. Subsídio para o estudo da língua nacional no Pará. *Anais do Congresso da Língua Nacional Cantada*. São Paulo, Departamento Municipal de Cultura, 1938.
- \_\_\_\_\_. Curiosidades da Amazônia. *Cultura e Política*. v.2. n.19. Rio de Janeiro, 1942
- \_\_\_\_\_. Folclore Marajoara. *Cultura Política*. ano 3, n.23. Rio de Janeiro, 1943.
- WAGLEY, Charles. Xamanismo Tapirapé. *Boletim do Museu Nacional*. n.3. N.S. Antropologia. Rio de Janeiro, 1943.
- \_\_\_\_\_. The Tapirapé. In: Steward, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians*. v.3. Washington, 1948.

- \_\_\_\_\_. The Brazilian Amazon: the case for an under-developed area. In: *Four papers presented to the Brazilian Institut.* Nashville, University of Vanderbilt Press, 1950.
- \_\_\_\_\_. Race relations in an Amazon Community. In: *Race and Class in Rural Brazil.* Wormeveen et Amsterdam, UNESCO/Drikkerij Meijer, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Amazon Town: a study of Man in the Tropics.* New York, Columbia Univ. Press, 1953.
- \_\_\_\_\_. Tapirapé social and cultural change, 1940-1953. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas.* v.1. São Paulo, 1955.
- \_\_\_\_\_. & Galvão, Eduardo. *The Tenetehara Indians of Brazil.* New York, Columbia University Press, 1948.
- WALLACE, Alfred R. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro.* London, 1853.
- WARREN, Donald. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil no século XIX. *Religião e Sociedade.* v.13, n.1. Rio de Janeiro, ISER/CER, 1986.
- WEINSTEIN, Barbara. *The Amazon Rubber Boom (1850-1920).* New York, Columbia University Press, 1983.
- WHITE, Newman, *American Negro Folk-Songs.* Cambridge, Harvard University Press, 1928.
- WOLF, Eric. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist.* V.57. Menasha, Wisconsin, 1955.
- YOURCENAR, Marguerite. *Notas à margem do tempo.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.
- ZALUAR, Alba. *Homens de Deus: um estudo sobre os santos e as festas do catolicismo popular.* Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

*Apêndice Iconográfico.*



Localização geográfica da Ilha de Maiandeuá,  
Município de Maracanã, Pará.

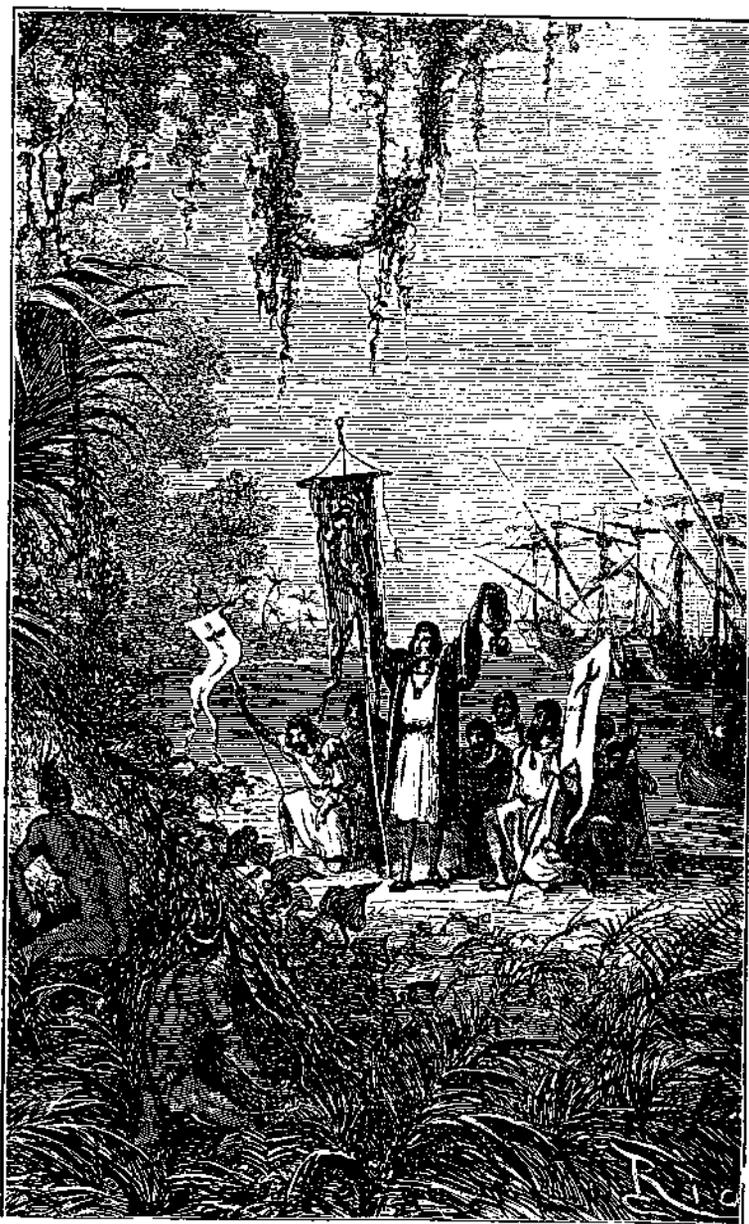
No alto, região nordeste do Pará, também chamada

Região do Salgado, com uma seta apontando a  
localização da ilha. Embaixo, o mapa da ilha de Maiandeuá  
com a indicação da Vila de Algodal.

Acervo de Maria de Nazaré Bastos, Departamento de Botânica,  
Museu Goeldi, Belém.



Folha de rosto do livro Ensaio de Leitura,  
de Joaquim Pedro Corrêa de Freitas,  
publicado em Paris, pela Jablonsky, Vogt & Cia.,  
2a. Ed., 1898.



Representação da "Descoberta da América",  
inclusa no livro de Joaquim Freitas.  
Para este autor, "os índios do lugar ficaram captivos  
da benignidade de Colombo e de seus companheiros", p.14.



## Tapuya.

Desenho do "typo racial tapuya", constante no livro de Freitas. Segundo este, "os tapuyas eram errantes, sem habitação de qualidade alguma e desconheciam os mais singelos rudimentos de lavoura", p.33.



## Tupy.

Desenho a do "typo racial tupy", constante no livro de Freitas. Para esse autor, "os tupys sacrificavam seus prisioneiros para satisfazer ao ódio e à vingança, fazendo acompanhar este horrivel acto de certas ceremonias religiosas; os tapuyas commettiam o mesmo nefando peccado por ferocidade e para satisfazerem aos instictos da gula", p.34.



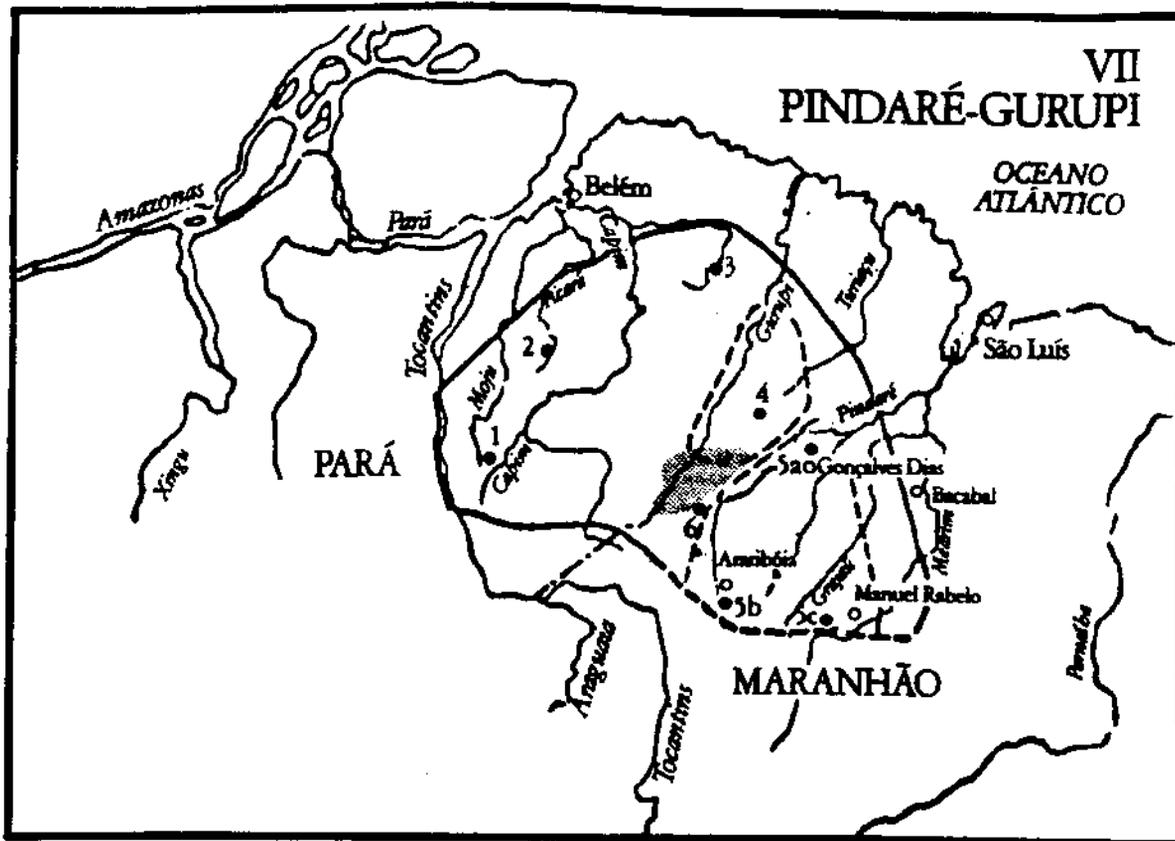
# Sylvio Romero

CAIXA DO CORREIO Nº 317

DIRECTOR DE MEZ OLYMPIO LIMA



Cópia de Microfilme do jornal Sylvio Romero, edição de 28/7/1890. Diretor do mês: Olympio Lima. Edição Especial. Acervo: Hemeroteca e Sessão de Microfilmagem da Biblioteca Pública "Arthur Vianna", Belém.



Mapa da "área cultural" do Pindaré-Gurupi, onde vivem os grupos Amanayé, Turiwára, Tembé, Urubu-Kaapor, Guajajara [Tenetehara] e Guajá. Área central na polêmica dos anos 20 entre Hurley e Nimuendajú.  
 Fonte: Darcy Ribeiro, *Os índios e a civilização*, p.413.

## XLV Linha de Rei Nagô

Pajelança

Belém, Pará

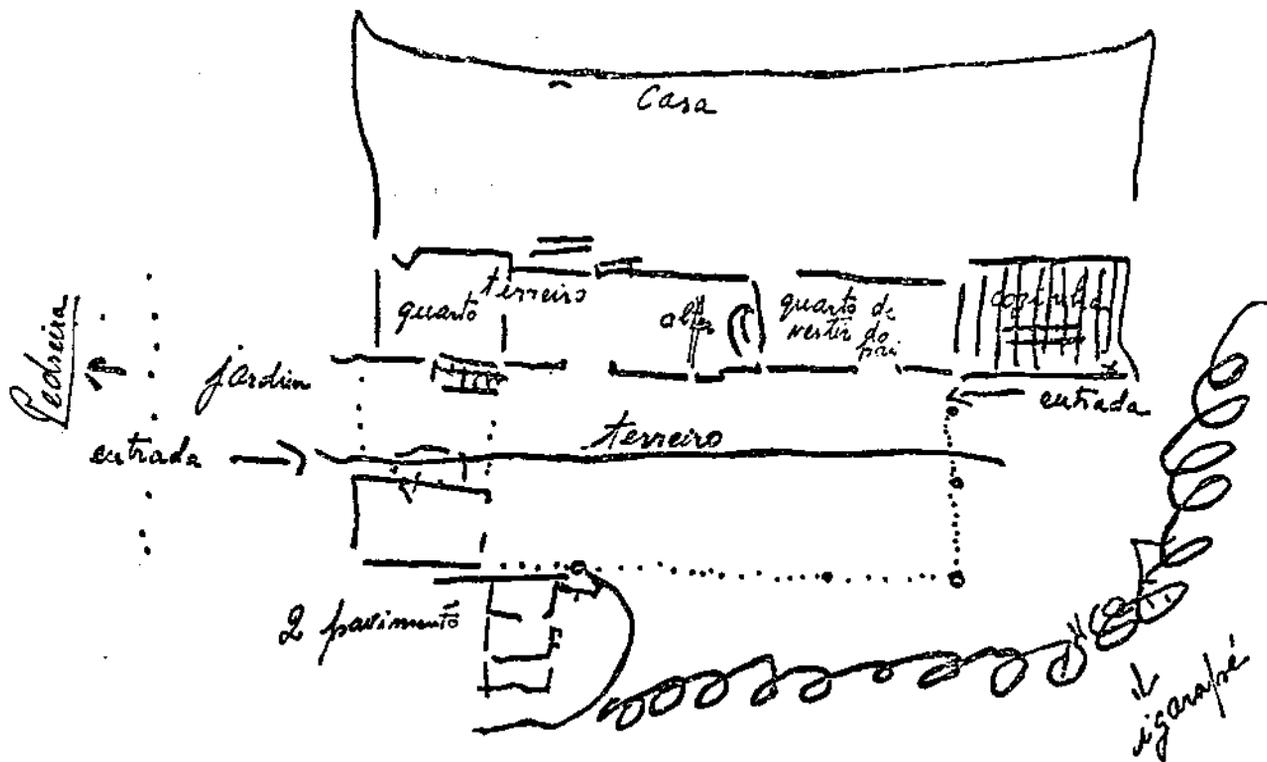


Rei Na - gô, Rei Na - gô, Já can - tei, já be - beu!  
Rei Na - gô, Rei Na - gô, Queim can - tou já mor - - reu!

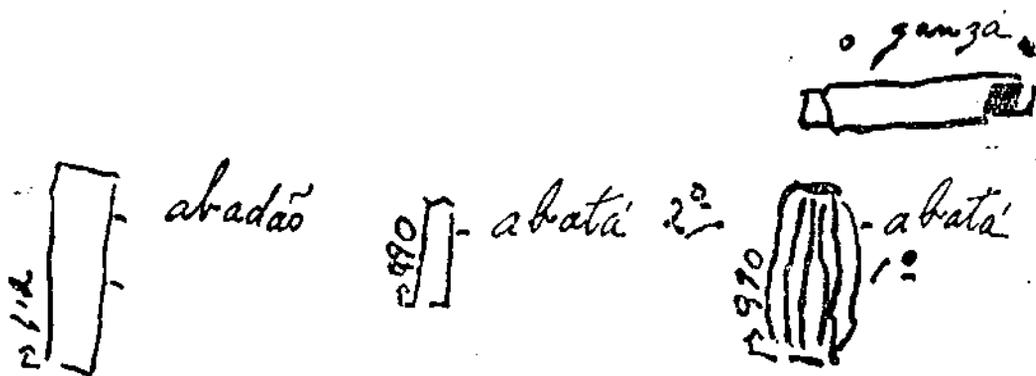


Rei, rei, rei re-al! Rei, rei, rei re-al! rei re-al!

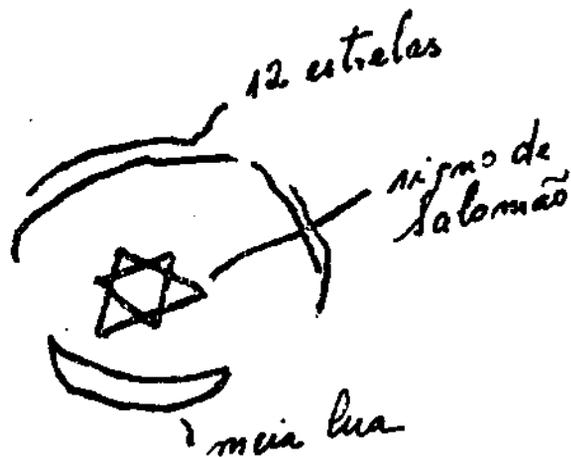
Anotação de Mário de Andrade da "doutrina" do Rei Nagô,  
cantada na pajelança de Satiro Ferreira de Barros,  
em Belém do Pará, em 1927. Fonte: Mário de Andrade,  
*Música de feitiçaria no Brasil*, p.101.



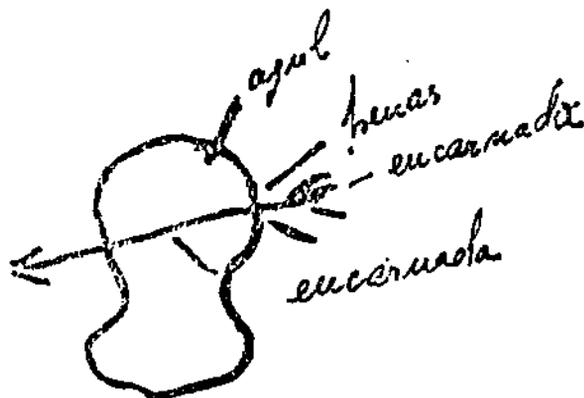
Planta do Babassuê de Satiro Ferreiro de Barros, localizado à Trav. Marquês de Herval, bairro da Pedreira, feita por Luis Saia, durante à coleta da Missão Folclórica Paulista, em Belém do Pará, em 1938. Fonte: Oneyda Alvarenga, *Babassuê*, p.28.



Desenho feito por Luís Saia dos instrumentos musicais utilizados no Batuque de Santa Bárbara, em Belém do Pará, em 1938. Segundo Saia, existiam três abatás [anotados como abadans], ou seja, três tambores de palmeira mucajá; xequeré, uma cabaça coberta com um rede de contas; agogô, dois cones de ferro unidos e soldados pelas bases com cabo, e o xéque, chocalho cilíndrico de folha de Flandres. Fonte: Oneyda Alvarenga, *Babassuê*, p.48.



Desenho à lápis feito pelo próprio pai-terreiro Satiro Ferreira de Barros, represento os "distintivos" da Bandeira de Emajá [Iemanjá], com "uma meia-lua e um círculo de doze istrelas e signo-de-Salomão".  
 Fonte: Oneyda Alvarenga, Babassuê, p.25-26.



Desenho feito pelo "pai-de-terreiro", representando o distintivo da Bandeira de Obaluaiê,