

## ARTIGO

**Sendas da religiosidade afro-amazônica  
na *belle époque* amazônica\***

Por Clei Souza

Neste trabalho, propõe-se, por meio das manifestações do sagrado na Literatura, o questionamento de dois mitos presentes na história da Amazônia: uma identidade exclusivamente euro-indígena, e o de que as manifestações da afrodescendência quase não existiram durante o período do fausto da borracha na capital paraense, conhecido como *belle époque* amazônica, vindo a surgir somente com o declínio do referido ciclo.

Neste trabalho, interessa também perceber como, na Belém da *belle époque* e pós-ciclo gomífero, se intensificou uma estratificação que relaciona classe e raça, que, dentre outras manifestações afro-amazônicas, buscou ocultar a existência das expressões religiosas dessas comunidades na cidade. Para tanto, será analisada a obra *Belém do Grão Pará* (1960), ambientada em 1922, cujo autor, Dalcídio Jurandir, além de pesquisador sobre a questão da afrodescendência, estava relacionado ao universo afro-amazônico pela sua própria vivência familiar e também por ser natural dos campos do Marajó, onde a produção do gado desde o período colonial fez com que um grande número de africanos fosse lá escravizado, marcando fortemente a cultura daqueles campos.

Esse tensionamento social em Belém, exemplificado pelo racismo religioso institucionalizado desde a colônia, cujo auge seria o fechamento de todos os terreiros afro-amazônicos em Belém em 1937, vai ser um elemento exposto em *Belém do Grão Pará* (1960), e

\* Este estudo é parte da tese de doutorado do autor.

em todo o ciclo dalcidiano, composto de dez obras. No caso da obra em questão, tem-se os terreiros como espaços religiosos enquanto linhas de fuga, sempre afastados do centro da cidade, longe do controle do poder disciplinar, para usar uma expressão foucaultiana, e próximos de espaços dos quais os moradores brancos do centro não queriam aproximação, como um antigo lazareto e o lugar para onde se encaminhava o lixo da cidade, ficando os espaços brancos higienizados centrais reservados para as manifestações religiosas católicas, sem mistura com as manifestações de origem popular com marcas caboclas ou afrodescendentes. Além disso, há até hoje em Belém uma igreja cuja origem está relacionada à segregação à comunidade afro-amazônica desde o período da colônia, a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, cuja irmandade era a segunda mais antiga do Brasil.

Estudos históricos apontam o ciclo gomífero como sendo o momento em que Belém, juntamente com Manaus, recebeu a influência cultural apenas francesa, a tal ponto que até a expressão que denomina esse período é de origem da língua daquele país, *belle époque*, o que traz em si o ocultamento da influência afro-religiosa das Casas da Mina na capital paraense, migrada do Maranhão para a capital paraense também durante o referido ciclo, e reterritorializada na Amazônia a partir de elementos da região, gerando cultos com elementos advindo do Daomé, em rizoma com o sagrado indígena, o que chamou atenção de Mário de Andrade. Quando de sua ida a Belém, o autor percebeu que os cultos afro-religiosos naquela cidade apresentavam uma diferença em relação ao candomblé, mais conhecido nacionalmente e disseminado a partir da Bahia, o que nos faz lembrar que foram várias civilizações com diferentes deuses

que aqui foram escravizadas e não somente uma que muitos buscam homogeneizar como africana, como se a África não fosse um imenso continente com muitos povos.

Especificamente no romance ora estudado, temos Alfredo, protagonista em nove das dez obras que compõem o ciclo romanesco dalcidiano, que o autor batizou de *Ciclo do Extremo Norte*, conseguindo seu intento almejado nos dois romances precedentes, vir para Belém estudar, ficando na casa dos Alcântara, família decaída após a queda de Antônio Lemos, em 1912, homem forte do governo no período da Borracha. Castilo mostra que a personagem possui um drama, “Alfredo vive o drama da aproximação, de estar nessas zonas de contato, de ser pela metade. Meio pobre, meio rico; meio branco, meio preto” (2004, p. 164). Se a vinda da personagem tinha como expectativa a consolidação do ritual embranquecedor por meio do estudo, o que vai acontecer no decorrer do ciclo, contrariando essa expectativa, é uma aproximação gradual com o universo afro-amazônico.

Segundo Furtado (2002), o romance se divide em dois núcleos familiares. Um primeiro de brancos decaídos, os já referidos Alcântara, e um segundo, de maior interesse para este estudo, pois se constitui de afro-amazônidas, que é o núcleo familiar ligado à d. Amélia, mãe de Alfredo, residente na travessa Rui Barbosa, número 72. A expectativa embranquecedora de Alfredo com a vinda para Belém, como já antecipado, vai ser aos poucos convertida em uma gradativa identificação afrodescendente por intermédio principalmente do lado familiar materno.

Do universo do núcleo afro-amazônico, interessa para este estudo a personagem Mãe Ciana. Tal interesse se dá pelo fato de a

mesma ser a mais velha do referido núcleo, tendo mais experiências de vivência afro-amazônica. Mãe Ciana representa o campo da memória coletiva afro-amazônica. A partir da mesma, a referida memória acaba por fazer uma (re)visão sobre o afro-amazônida na cidade na passagem século XIX para o XX, rasurando o projeto de uma memória e história apenas euro-indígena pretendido pelo Estado.

Um conceito importante para o entendimento do que neste trabalho está sendo chamado de afro-amazônico é o rizoma. O rizoma, enquanto proposição conceitual, interessa a este estudo para que possa haver um distanciamento do conceito de identidade amazônica homogeneizante e de narrativa original retilínea e progressiva, como propõe o modelo de narrativa de origem majoritário na Amazônia. Interessa para este estudo, portanto, o caráter antigenealógico dessa teoria como forma de entender a complexidade dos processos identificatórios do ser amazônico. O rizoma está relacionado à conexão, heterogeneidade e multiplicidade, ou seja, os signos entendidos como significações fechadas são desconstruídos.

Vê-se, portanto, que, na perspectiva do rizoma, qualquer tentativa de se apresentar a possível identidade amazônica como sendo composta por uma origem genealógica arborescente exclusivamente européia e indígena não corresponde à complexidade que a cultura e os processos identificatórios assumem. Assim, os diferentes grupos desterritorializados de diferentes regiões do continente africano se reterritorializaram em diferentes localidades amazônicas, gerando diferentes manifestações culturais.

## As Sendas sagradas afro-amazônicas na Belém de Mãe Ciana

Dentre as mulheres do núcleo afro-amazônico da Rui Barbosa, destaca-se Luciana, ou Mãe Ciana, como é conhecida. A mesma representa a experiência dos mais velhos no referido núcleo. O vocábulo “mãe” colocado em seu apelido tem a conotação matriarcal, mas também pode ser uma sutil alusão aos terreiros de babassuês frequentados por Mãe Ciana, em que a direção dos terreiros é feita por “pais” e “mães” de santo.

A propósito do nome “Ciana”, pode-se ler um anagrama da palavra “anciã”. Enquanto anciã, Mãe Ciana é uma mulher com grande experiência de vida e de saber na comunidade afro-amazônica, representando a força dessas mulheres na luta pela sobrevivência. Ela é responsável por repassar a Alfredo as narrativas que transmitem experiência dessas comunidades e mantém viva a memória, como afirma Benjamin (1987, p. 198). Trata-se do mais velho contando aos mais novos as genealogias e as histórias dos membros da comunidade. Viúva de um primeiro marido, perdeu um filho e uma filha. Após o fim mal resolvido do relacionamento com seu Lício, velho afro-amazônida militante anarquista e encadernador, teve de deixar seu casebre em um então bairro de periferia, o Umarizal, passando a morar com o núcleo que não por acaso foi colocado pelo autor na travessa de nome Rui Barbosa. Às vezes mora na casa da filha Galdina, casada e residente na Antônio Barreto, ainda no Umarizal\*, sendo este à época conhecido como um bairro de pretos. Dalcídio reconhece a mistura que hoje chamamos rizoma como presente na personagem

\* Hoje o Umarizal é área nobre de Belém, não havendo nenhuma alusão ao fato de o mesmo ter sido outrora conhecido como bairro de “pretos”, de onde saíram várias manifestações populares que até hoje marcam a cidade. Participando de eventos sobre a história da ocupação da cidade, ouvi de pesquisadores que essas áreas eram desabitadas, sendo depois ocupadas por palacetes e grandes moradias na belle époque.

Mãe Ciana, percebendo elementos africanos reterritorializados a partir da experiência colonial amazônica, o que confirma aquilo que aqui vem se chamando de afro-amazônico,

Menos preta que cafuza, beijuda e de roupa sempre limpa, fazia cheiro de papelinho para freguesia certa, certas casas da Independência. Rui Barbosa e Reduto. Isso depois que enviuvou, sim, que antes, ainda de luto, teve de amassar açaí na Domingos Marreiros, por algum tempo com a bandeirinha no portão. Trazia no rosto e na voz, no corpo vergado, trabalhos e penas de sua família de escravos. O ramo da Mãe Ciana, de onde vinha o de d. Amélia, de Muaná, não se sabia se diretamente da África, do Maranhão ou, por compra em Belém, espalhara-se em Araquiçaua e Santana, engenhos da boca do Arari, hoje acabados, que pertenceram aos frades, sítios dos brancos (JURANDIR, 2005, p. 185).

A personagem dalcidiana Mãe Ciana recupera uma figura afro-amazônica comum das ruas de Belém na passagem do século XIX para o XX, mas que foi esquecida da história que veio mais tarde a narrar o cotidiano da cidade naquela época, a vendedora de cheiros de papel, figura descrita pelo pesquisador Raimundo Moraes em seu famoso *O meu dicionário de cousas da Amazônia*, de 1931,

Cheiro de papel – Serradura perfumada. Compõe-se de raízes, rizomas, cascas, paus aromáticos, ralados e misturados a trevos, jasmims e rosas. Acondicionado em invólucro delgado de papel, quase como envelopes, é vendido em balaios de talas, por mulatas, em Belém. (MORAES, 2013, p. 59).

No que diz respeito à localização dos terreiros frequentados por

Mãe Ciana, são citados dois, um vizinho do asilo dos Lázaros, e o já referido de d. Luiz de França, no bairro da Cremação. Este era então distante do centro, por isso escolhido para o forno crematório do lixo da cidade pela intendência 1900, o que deu origem ao nome do bairro. Já o Asilo dos Lázaros, na verdade, foi o Leprosário do Tucunduba, fundado em 1815, para onde iam os doentes. De início a maioria era de escravizados abandonados pelos seus senhores. Localizado nas margens do igarapé Tucunduba, já próximo ao rio Guamá, no bairro de mesmo nome (HENRIQUE, 2012, p. 154). Estar em um bairro para onde segue o lixo ou onde estão aqueles de quem a maioria quer distância era uma estratégia para se fugir aos olhos vigilantes da polícia, e dos dispositivos disciplinares dos códigos de postura de lógica disciplinar (FOUCAULT, 1987).

Um dos momentos importantes do romance em que é dada vazão à memória afro-amazônica de Mãe Ciana é durante a trasladação do Círio de Nazaré, procissão que acontece na noite anterior à que se dá no dia seguinte, considerada esta a maior manifestação religiosa da Amazônia, sempre no segundo domingo de outubro. A idosa vai desde o início ao fim da procissão caminhando também pelas suas memórias pessoais, que se confundem com a memória coletiva da comunidade afro-amazônica a que pertence. Já na catedral da Sé, no fim do percurso da trasladação, Mãe Ciana vai mergulhando numa profusão de imagens, em que os diferentes tempos-espacos da memória invadem o tempo e o espaço presente, dentre elas destacam-se as dos

Negros do Mazagão com seus tam-bores, suas vacas de promessa urravam no porto. Os tambores, dentro da Sé, a modo que estrondavam. Mãe Ciana trazia

também seus pretos do Araquiçaua, os afo-gados e desaparecidos tirava do fundo e do invisível, todos eles na Sé, guardando a imagem, falando suas tantas recla-mações, seus ais (JURANDIR, 2004, p. 484).

As imagens da memória de mãe Ciana vão invadindo o espaço oficial religioso de origem europeia, fazendo com que os tambores afrodescendentes imaginalmente ocupem e ecoem na catedral da Sé. O fato de Dalcídio ter inserido na memória de Mãe Ciana durante a trasladação os engenhos marajoaras de Santana e Araquiçaua, e mais a comunidade afrodescendente de Mazagão mostram o conhecimento por parte do autor de regiões para onde foram grandes levas de africanos, seja como escravizados, seja como quilombolas fugidos da escravidão, o que é comprovado por Salles (2005, p. 105).

Durante a trasladação, a caminho da catedral metropolitana, em alguns momentos, Mãe Ciana faz alusão à igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, mostrando uma relação de íntima devoção da comunidade afro-amazônica para com Nossa Senhora do Rosário, por meio de sua igreja. Tal devoção pode ser percebida no momento em que Mãe Ciana, vendo o desrespeito por parte de alguns fiéis à Nossa Senhora de Nazaré em plena procissão, compara o ritual do Círio de Nazaré com o ritual da igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos,

Por semelhantes abusos, preferia fazer as suas melhores devoções com Nossa Senhora do Rosário, a imagem dos pretos, na velha igreja feita pelos escravos. Com esta santa, a pretada inteira se pegava, sem os alvoroços e atropelos de trasladação e Círio (JURANDIR, 2004, p. 472).



Em Dalcídio Jurandir, tem-se a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos como o espaço religioso para essas irmandades, em uma estratégia de reorganização dos processos identificatórios. Além disso, tais irmandades tinham a função de agir de forma beneficente em prol dos escravizados. Com relação ao culto a Nossa Senhora do Rosário, afirma Quintão,

O culto de Nossa Senhora do Rosário fora criado por São Domingos de Gusmão, mas estava fora de moda, sendo restabelecido justamente na época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África, o que explica a sua introdução e generalização progressiva no grupo de negros escravizados (QUINTÃO, 2007, p.16).

A existência de igrejas para escravizados desde a colônia mostra que a separação entre brancos e africanos e afrodescendentes na cidade desde o começo foi institucionalizada, seja pela lei, seja pelo cotidiano colonial. A evidência dessa segregação institucionalizada faz perder força a afirmação de Gilberto Freyre (2005) de que, na colônia, não foi o aspecto da raça, e sim o aspecto religioso que unificou diferentes sujeitos. Essa segregação foi registrada em Belém,

A discriminação de raças trazida para o Brasil pelos portugueses levou a administração da colônia a impedir os colonos negros – escravos trazidos da África como mercadoria – de frequentar os templos religiosos então existentes. No fim do século XVII, a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, entidade autorizada a cuidar das vicissitudes dos negros, decidiu solicitar uma área para construir um templo de culto religioso específico para os escravos (SOARES, 2009, p. 24-25).

Veja-se que, apesar de o batismo e a conversão ao cristianismo ser uma exigência àquele tempo, o espaço que é dado para o exercício religioso desse sujeito escravizado não é o mesmo dos seus opressores, pelo contrário, o espaço que lhe é dado é no limite da cidade com a selva. Essa localização se relaciona com a própria imagem do africano escravizado perante o chamado branco, alguém que estaria a meio caminho entre a selvageria e a civilização.

Veja-se uma das matrizes dos babassuês frequentados por Mãe Ciana nas periferias de Belém, a Casa das Minas, que cultuam os voduns. Dentre estes destaca-se, Nochê Sobô. Esta é “também chamada de Iansã pelos nagôs, é considerada a mãe dos voduns dessa família. Representa o raio e o trovão, adora Santa Bárbara e, em todo o Maranhão, é a chefe dos terreiros de Mina” (FERRETI, 2008, p. 02). Assim, em Belém, os terreiros de Bárbara Soeiro, com o tempo, passaram a ser chamados de babassuês. Estes eram também chamados de batuques. Essa reterritorialização africana em elementos amazônicos, que aqui se tem afirmado como afro-amazônico, como já referido, já havia sido também percebido por Mário de Andrade,

Outra zona em que inesperadamente o africano colabora muito na feitiçaria brasileira, é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado de pagelança. Tanto nesta palavra, como no chamarem de pagé ao pai de santo é visível a influência ameríndia (ANDRADE, 1963, p. 28).

Mário de Andrade, diante de uma manifestação religiosa de influência africana em Belém diferente das que se consagraram nacionalmente a partir de cultos da Bahia, surpreendeu-se com a falta

de interesse da maioria da intelectualidade local sobre o que para ele era um grande achado. Dentre os poucos intelectuais interessados no tema está justamente Dalcídio Jurandir. Mas o problema não era apenas a falta de interesse de muitos pesquisadores, pois tanto pais quanto mães de santo eram alvos de perseguições por parte do aparelho de Estado e seus dispositivos de controle na Belém da passagem do século XIX para o XX, e nas primeiras décadas deste.

Um elemento que chama a atenção na citação de Mário de Andrade é que o pai de santo também pode ser identificado como pajé, mostrando a aproximação com elemento de origem indígena do sagrado afro-amazônico. Além de frequentar os babassuês, Mãe Ciana também tem relação com os referidos pagés, como Maria Brasilina, da região do Baixo Amazonas. Esta, além de manipular “cascas e raízes para remédios”, mostra bem o processo rizomático presente na inserção dessas civilizações africanas na Amazônia.

Quando se ouve a palavra pagé, pensa-se de imediato em um universo indígena, mas algumas observações com relação ao ritual de Maria Brasilina fazem com que essa leitura seja transformada. Essa outrora famosa pagé, assim como Mãe Ciana, era chamada de “mãe”, o que nos faz lembrar a também já referida expressão “mãe de santo”, mas outro elemento no ritual da pagé que remete à afro-religiosidade nos seus rituais é o fato de a pagé receber um mestre que se denomina Pai João. Segundo o referido pesquisador, “Pai João, pela fala, pelas atitudes e andar, parecia africano. Começava sempre a ‘sessão’ ou os ‘trabalhos’ por uma oração em uma linguagem absolutamente desconhecida, ou intraduzível” (CARVALHO, 1930, p. 34).

Assim como pais e mães de santo, os pagés eram mal vistos

e perseguidos, significando o atraso de uma cidade que queria rapidamente se modernizar de maneira afrancesada. Essa perseguição também foi percebida por José Carvalho, “Condenado pelo padre romano e pela polícia civil o Pagé 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. (CARVALHO, 1930, p. 30)”. Veja-se que o autor elenca a polícia, a igreja e a medicina, instituições que se pretendem incorporadas à modernidade.

Portanto, como a palavra “pajé” passou a possuir um cunho negativo, a palavra curador, como seu sinônimo, passou a ser utilizada. A nota 187 do estudo de Figueiredo mostra o processo de criminalização da figura do pagé,

Código de posturas da câmara municipal de Belém. In: Colleção de leis da província do Gram-Pará. Anno de 1880, tomo XLII, 1. Parte. Capítulo 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” (citado em FIGUEIREDO, 1996, p. 199).

Mas mesmo em meio a todo esse processo disciplinar, os afro-amazônidas encontraram sendas, linhas de fuga, para se afirmarem identitariamente, com destaque para as manifestações no campo do sagrado, sendo possível perceber na obra de Dalcídio Jurandir os rastros dessa afirmação afro-amazônica.

## REFERÊNCIAS:

ANDRADE, Mário de. Música de feitiçaria no Brasil. São Paulo: Martins, 1963.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. Trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, José. O matuto cearense e o caboclo do Pará. Belém: Oficinas Gráficas Belém, 1930.

CASTILO, Luis Heleno Montoril Del. Lanterna dos Afogados: literatura, história e cidade em meio à selva. 2004. Tese (Doutorado em Estudos Literários) - Universidade Federal de Minas Gerais.

DELEUZE, Gilles. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. 2. ed. Trad. Aurélio Guerra Neto e Ana Lúcia de Oliveira, Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

FERRETTI, Sergio F. Estórias da casa grande das minas jeje. n.16, 2018 Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Maranhão.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia ; a constituição de um campo de estudo 1870-1950. 1996. 428f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Trad. Lúcia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREYRE, Gilberto. CASA-GRANDE & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 20 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2005.

FURTADO, Marli Tereza. Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir. Campinas, SP: [s.n.], 2002.

HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HENRIQUE, Márcio Couto. Escravos no purgatório: o leprosário do Tucunduba (Pará, século XIX). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p.153-177.

JURANDIR, Dalcídio. Belém do Grão Pará. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2004.

MORAES, Raimundo. O meu dicionário de cousas da Amazônia. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. História, memória e poder feminino em povoados amazônicos. In: XI Encontro Nacional de História Oral: Memória, Democracia e Justiça, 2012, Rio de Janeiro - Brasil. Anais eletrônicos do XI Encontro Nacional de História Oral: Memória, Democracia e Justiça. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral, 2012. v. 1. p. 1-10.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. Professora, existem santos negros? histórias de identidade religiosa negra. São Paulo: USP, v. 8, 2007.

SALLES, Vicente. O negro na formação da sociedade paraense. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SALLES, Vicente. O negro no Pará sob o regime da escravidão. 3 ed. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SARGES, Maria de Nazaré. Belém: riquezas produzindo a Belle Époque. 3. ed. Belém: Paka-Tatu, 2010.

SOARES, Elizabeth Nelo. Largos, coretos e praças de Belém – PA. Brasília, DF: Iphan / Programa Monumenta, 2009.

ZIEGLER, Jean. Os vivos e a morte. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1997.



[www.revistablecaute.com](http://www.revistablecaute.com) *Novo!*  
[www.facebook.com/revistaBlecaute](https://www.facebook.com/revistaBlecaute)  
[revistablecaute@gmail.com](mailto:revistablecaute@gmail.com)  
[@revistablecaute](https://www.instagram.com/revistablecaute)

---

**Clei Souza** (PA), é escritor e professor doutor em literatura na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), em Marabá-PA. Já teve como premiações: 2010, menção honrosa no prêmio Dalcídio Jurandir de Literatura na categoria poesia, tendo como resultado a publicação do livro Úmido; 2010 e 2012, prêmio Inglês de Souza de Literatura, da UFPA, na categoria poesia; 2012, concurso de Literatura de Castanhal na categoria poesia; 2015, prêmio Dalcídio Jurandir de Literatura na categoria poesia, tendo como resultado a publicação do livro Poema Pássaro e outro versos migratórios. Em 2019 foi selecionado na V mostra nacional de projeções da Fotoativa, com o videopoema O devir é devaneio líquido, teve o videopoema À Ilha selecionado na categoria vídeo experimental do V Festival de Audiovisual Tóro, e foi selecionado no salão primeiros passos com a série De-composição, na galeria do CCBEU. É professor doutor. Seus materiais estão hospedados blog <https://cleisouza.wordpress.com>.