



**“TE AJEITA, PAJÉ!”: A IMPRENSA JORNALÍSTICA E OS
SIGNIFICADOS DA PAJELANÇA NA CIDADE DE MANAUS-AM
(1904-1918)**

***“TE AJEITA, PAJÉ!”¹: THE JOURNALISTIC PRESS AND THE
MEANINGS OF “PAJELANÇA” IN THE CITY OF MANAUS-AM (1904-
1918)***

Adan Renê Pereira da Silva²

Adriano Magalhães Tenório³

RESUMO

Em Manaus, a pajelança será um termo genérico usado pela imprensa para nomear o conjunto de práticas específicas de contato com o mundo extracorpóreo. O texto objetiva investigar os significados de tais práticas na capital amazonense atribuídos por periódicos entre 1904 e 1918, época de intensificação da perseguição aos pajés, por meio de três casos relatados na imprensa escrita. Percebeu-se que os responsáveis pela obtenção de informações da espiritualidade foram tratados como charlatães (desde que não a serviço dos periódicos, aí serão profetas): um mal a ser erradicado. Conclui-se que a perseguição de práticas religiosas consideradas “populares” lastreou-se pela história brasileira como alvo de preconceito e marginalização – dados que também fazem parte da realidade manauara.

PALAVRAS-CHAVE: Pajelança; Imprensa jornalística; História; História das Religiões; Manaus.

ABSTRACT

In Manaus, “pajelança” will be a generic term used by the press to name the set of specific practices of contact with the extracorporeal world. The text aims to investigate the meanings of such practices in the capital of Amazonas attributed by periodicals between 1904 and 1918, a time of intensification of the persecution of shamans, through three cases reported in the written press. It was noticed that those responsible for obtaining information on spirituality were treated as charlatans (as long as they are not at the service of periodicals, then they will be prophets): an evil to be eradicated. It is concluded that the persecution of religious practices considered “popular” was based on Brazilian history as a target of prejudice and marginalization - data that are also part of the Manaus reality.

¹ Optou-se por não traduzir para o inglês o texto literal do jornal, por entender-se que não há termos equivalentes para o regionalismo amazonense.

² Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas (2016-2020). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (2012-2013). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). adansilva.1@hotmail.com

³ Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia (PPGHI/UFU). Licenciado em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Professor da Secretaria Municipal de Educação do município de Barreirinha/AM (SEMED). tenorioadriano1@gmail.com



KEYWORDS: “Pajelança”; journalistic press; History; History of Religions; Manaus.

INTRODUÇÃO

“Toma o nome de pajelança (oriundo de pajé) o conjunto de práticas supersticiosas saídas das tabas indianas do Brasil e da Católica Apostólica Romana”. Assim definia a pajelança o jornal *A Marreta*, na edição 00007, de 17/11/1912. O autor da matéria não economiza nas palavras para desqualificar a pajelança: as práticas são “asnáticas⁴ e estragadoras” e “[...] os homens que vivem na malandragem dedicam-se a elas como ministros e sacerdotes. E também as mulheres de vida fácil que já não prestam para coisa alguma, passam a viver do altar da pajelança” (A MARRETA, 17/11/1912, p. 2).

Ainda segundo *A Marreta*, os explorados pela pajelança são mulheres e pessoas com pendências amorosas. Os valores cobrados são exorbitantes. Até contra o jornal, supostamente, são lançados feitiços: “Agora mesmo chegou ao nosso conhecimento que um sapo foi costurado, e adubado, para tirar-nos a força natural de reprodução”, ao que o autor retruca: “Cozam todos os sapos, todas as gias e cururus que a nós não nos importa. Aqui nos encontrarão sempre firmes, lutando pela causa justa do povo e gritando em alta voz – abaixo a pajelança!” (A MARRETA, 17/11/1912, p. 2).

Perseguição e repulsa. Palavras que marcam o período de 1904-1918 em Manaus, capital do Amazonas, quando se trata de cultos e práticas mágico-religiosas, com destaque para a pajelança. Neste universo, dois mundos estão especialmente contemplados: a pajelança cabocla e as religiões de matrizes afro-brasileiras (TENÓRIO, 2021). No ano da nota acima mencionada, 1912, Tenório (2021) percebe no principal periódico circulando à época, o *Jornal do Comércio*, que se instaura uma campanha mais intensa da imprensa escrita contra as práticas de pajelança.

As pesquisas históricas na cidade de Manaus acerca das realidades de práticas chamadas pajelanças caboclas⁵ e dos cultos afro-brasileiros começam a aparecer após a década de 1940. Significativo é o nome de Chester Gabriel, antropólogo canadense que focou a Umbanda, mas também os chamados “cultos de Batuque” e a própria pajelança cabocla. Do ponto de vista histórico, a obra de Gabriel traz informações generalistas, pois o foco é antropológico, o que

⁴ Asnático origina-se de asno, mostrando o grau de desprezo para com as práticas, tidas como burrice.

⁵ O uso do termo “pajelança cabocla” é fonte de debates e não representa unanimidade sobre como nomear o fenômeno de pajés que entram em contato com os encantados e caruanas, geralmente com objetivos de cura. Filiamo-nos aqui ao uso feito por Heraldo Maués nas obras apresentadas no decorrer do artigo.



aguçou a curiosidade acadêmica dos autores deste artigo em pelo menos dois pontos: como se davam as práticas de pajelança cabocla antes de 1940 e em que situações elas aconteciam?

Analisando-se o contexto histórico manauara antes da aparição dos primeiros estudos, percebeu-se que, de 1904 a 1940, houve um processo de criminalização e perseguição do Estado aos cultos mágico-religiosos praticados pelas camadas populares. A perseguição era amplamente divulgada nos meios de comunicação escritos, jornais que ajudavam o Estado no empreendimento da fazanha (TENÓRIO, 2021). Tal constatação acaba por se tornar uma justificativa histórica importante, especialmente em Manaus. Desta feita, trouxeram-se matérias de três periódicos que circulavam no período investigado, quais sejam: o *Jornal do Comércio*, *O Chicote* e *A Marreta*, sendo assim objetivo do presente artigo investigar os significados das práticas de pajelança cabocla na cidade de Manaus atribuídos por estes periódicos durante os anos de 1904 a 1918.

Este período (1904-1918) foi delimitado pela ênfase na presença da pajelança enquanto prática mágico-religiosa pelos periódicos, sendo os casos representativos dos modos de construção da imprensa escrita sobre a religiosidade popular neste contexto. Expressa também um momento importante antes da década de 1940, data do aparecimento das pesquisas sobre a temática em Manaus.

Para realizar o objetivo proposto, passou-se a averiguar a leitura da imprensa escrita acerca da vida de três personagens que, de alguma maneira, estavam envolvidos com crenças mágico-religiosas, sendo possível notar como o discurso jornalístico tratou das questões: Marcos da Cruz; dona Felica (a Indiana) e Chico Trahira. Por meio deles, serão trazidas, além do modo como a imprensa construía as narrativas sobre tais curadores, pistas de suas práticas e relações com o mundo extrafísico que os guiava.

Estes casos foram encontrados na Hemeroteca Digital. Durante as buscas, percebeu-se, em uma das fontes jornalísticas, a presença dos termos “pajelanças” e “pajés”, atrelados a uma notícia de 1912, a qual relatava um possível crime de feitiçaria em Manaus. Foi da observação dos dois termos que a busca foi efetivada, encontrando-se parte das informações sobre a pajelança manauara. Os documentos dos casos de pajelança pouco falam do pertencimento racial dos praticantes: sabe-se apenas de um homem “moreno escuro”. No entanto, no caso das evidências de cultos pretos, a presença de indivíduos e grupos de pessoas negras aparece expressivamente nos documentos.



Em Manaus, é por meio da pajelança e dos pajés que se torna possível estabelecer uma visão histórica ampliada do cenário de cultos e práticas mágico-religiosas populares, pelo menos nas fontes jornalísticas, o que surge como motivo principal para também levantar um estudo histórico sobre o tema.

Manaus e a tecedura histórica do início do século XX: as religiões populares como objetos de perseguição

Nesta primeira seção, esboçar-se-á uma breve discussão sobre a conjuntura histórica brasileira e manauara, marcada por fortes transformações econômicas, sociais e culturais que englobam o período em comento finalizando-se com a contextualização dos periódicos e seus modos de entender os saberes populares.

Em Manaus, a cidade viveu a prosperidade e a expansão em todas as direções, originárias dos dividendos da economia da borracha, momento no qual alterações estruturais estavam em pleno movimento. Todas estas mudanças ocorridas no Brasil se deram com o advento da República e foram sentidas quando se observa o campo religioso brasileiro. Afinal, o ideal de modernidade foi imposto como meta dos republicanos, que fomentaram mudanças pluridirecionadas no mundo social brasileiro. Foi o momento das trocas de símbolos e nomes, exaltando-se a República e a Ciência como instrumento da modernidade. O modelo ideal era o europeu (TENÓRIO, 2020).

Foi em meio a estas questões que tratam de ciência que Yvonne Maggie (1992) percebeu se constituírem os mecanismos institucionais de perseguição e criminalização de cultos e/ou práticas mágico-religiosas no Brasil. Realidade também documentada em alguma medida por Roger Bastide (1973) e mais pormenorizada em Lísias Negrão (1996), ao tratarem do estado de São Paulo.

É característico do período o crescimento populacional, principalmente nas zonas urbanas, após os incentivos do Estado à imigração estrangeira, que inicialmente foi mão de obra no trabalho no campo, nas lavouras de café do Sul e Sudeste. Em meados do início do século XX, uma crise na economia cafeeira, paralelamente à instalação de novas indústrias nas grandes cidades, intensificou um forte movimento de deslocamento da população da zona rural para a zona urbana. Falou-se da imigração estrangeira, mas importa também o movimento de migração interna, produto de fatores como a lenta dissolução do sistema escravocrata, no



qual negros e negras sem trabalho passam a se movimentar na direção das zonas urbanas à procura de possibilidades ou de fatores naturais em que pudessem reconstruir a vida, sendo este último ponto crucial para entender, em específico, a realidade da migração nordestina, tendo em vista as grandes secas que atingiram a região no início do século XX (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Estas grandes secas impactaram inclusive o cenário amazônico: migrantes para cá vieram em busca de melhores condições, encontrando e fomentando o ideário de uma Manaus europeizada aos modos franceses, ao desejo das elites, com espaços reproduzindo o cenário francês e londrino. Manaus e Belém também passaram por significativas transformações estruturais patrocinadas pelos dividendos da borracha amazônica e moldados pelo eurocentrismo em torno de conceitos de civilidade, ciência e estética.

Os efeitos do crescimento populacional aliados à expulsão da população para locais sem nenhuma infraestrutura trouxeram problemas sociais de toda ordem, mas são das questões sanitárias e de saúde pública a urgência das autoridades que posteriormente reagiram com incentivos de controle e medicalização social. Epidemias como febre amarela, peste bubônica, varíola e sífilis foram situações alarmantes à época. Até 1940, muitas iniciativas públicas foram tomadas no sentido de organizar as necessárias pautas da Saúde Pública, da Higienização e Saneamento, órgãos e instituições levantaram campanhas direcionadas na tentativa do controle social. Faz parte dessa fase a reedição dos Códigos de Postura Municipais, instrumento que também entrou na luta pelo controle da população, seja na vida cotidiana, seja na vida pública (SAMPAIO, 2016).

Em Manaus - a *Paris dos trópicos* - todos estes ideais republicanos de modernidade foram devidamente reproduzidos graças à forte economia da borracha que tornou a cidade a capital do Norte. Entre modernização e problemas sociais, Manaus foi construída para abrigar a nova elite econômica que estruturou um espaço para atrair o capital estrangeiro. As pesquisas sobre a capital amazonense, pautadas nas descrições dos viajantes do século XIX, afirmam que até os fins deste século, a cidade era uma “pequena e miserável vila” (GABRIEL, 1985, p. 145) e que após as transformações dos finais do XIX e início do XX, tornou-se uma cidade moderna rapidamente. Contudo, isso não foi suficiente para deter os conhecimentos tidos como primitivos dos trabalhadores e trabalhadoras que para cá vieram, incluindo os saberes religiosos e de cura.



A personificação da modernidade manauara estará na estruturação física do centro da cidade. É desse período a chegada da iluminação elétrica - sendo a segunda cidade brasileira a recebê-la -, dos transportes públicos como o sistema de bondes elétricos – uma novidade no Brasil que chegou primeiro a Manaus – e os barcos a vapor que, no início do século XX, tinham linhas regulares para Europa e América (PINHEIRO, 1999). Lendo os jornais para esta pesquisa, é comum encontrar esta realidade documentada nas páginas dos periódicos: apresenta-se Manaus como uma cidade agitada, rica, quase que como uma extensão de Paris e Londres.

O fato é que para a movimentação da economia e a construção desta cidade moderna e cosmopolita eram necessários braços para gerar o movimento. A mão de obra majoritária constituinte dos locais laborais disponíveis em Manaus veio da migração nordestina, chegando afetada pela seca em seus estados (PINHEIRO, 1999). O destaque fica para os estivadores do porto de Manaus, com maioria do Nordeste. Eles se distribuíam pelos bairros de expansão, como “Cachoeirinha, Mocó, São Raimundo, Tócos, Flores, Girão e Educandos” (PINHEIRO, 1999, p. 63). Essa observação é importante, à medida que se iguala aos locais onde será encontrado o maior número de atuações de cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares, na primeira metade do século XX. Aliás, a maior concentração de notícias sobre criminalização e perseguição das práticas em questão estava concentrada nos bairros periféricos, sobretudo na Cachoeirinha (TENÓRIO, 2021).

Tais cultos eram lidos genericamente pela imprensa escrita amazonense como atraso e engodo. A premissa era expurgar esse tipo de medicina popular, chamada genericamente de curandeirismo, atrelada diretamente a práticas e/ou cultos das classes empobrecidas. Essa foi a principal motivação do Estado para promoção do expurgo, que foi longo e cheio de especificidades.

Em 1891, uma nova Constituição seria promulgada, separando em definitivo Igreja Católica e Estado, abrindo caminho para a liberdade e pluralidade religiosa. Mas, a liberdade não era para todos os cultos, sendo mais formal do que material.

Entre 1900 e 1945, diversas ações seguiram na direção do controle das práticas e cultos mágico-religiosos com algumas instituições sendo criadas para obter o intento. Em 1904, por exemplo, no Rio de Janeiro, foi criada a Polícia Sanitária, instituição que atuava diretamente na fiscalização, inclusive com autorização legal para adentrar qualquer espaço, público ou privado,



para averiguações. Além dela, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública, órgão que regulou sistematicamente as ações dos curandeiros e feiticeiros (MAGGIE, 1992). Maggie (1992) observou, na realidade do Rio de Janeiro, que os processos criminais intensificaram-se depois da criação dessas instituições.

De uma forma geral, as perseguições e repressões se deram aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas de caráter popular, ou seja, professadas pelas classes baixas da sociedade brasileira. As matrizes religiosas eram, em geral, africanas, afro-brasileiras, europeias de caráter mediúnico e experiências religiosas que acreditam na evocação de espíritos. Em alguns casos, uma manifestação religiosa pode conjugar os aspectos apontados, como a Umbanda, que é caracterizada por ser uma religião mediúnica, com matrizes africanas e europeias (NEGRÃO, 1993).

Uma outra percepção oriunda das pesquisas está relacionada à dinâmica histórica da perseguição/repressão. É possível notar que, em cada período, os alvos do controle foram direcionados e bem específicos, trazendo pontos de vista do Estado, que teve como agentes de apoio a justiça e a polícia (BASTIDE, 1973; MAGGIE, 1992) e, dentre os meios de comunicação, os jornais impressos (NEGRÃO, 1996).

Estes últimos foram aliados no combate às práticas/cultos, seja por meio de denúncias, que apontaram locais, práticas e praticantes, seja nas divulgações das ações da justiça e polícia, de modo a construir uma narrativa que nutrisse o imaginário popular contra os praticantes dos cultos e toda a ideologia religiosa que sustentava os fazeres. Como sintetiza Maggie (1992), o Brasil republicano tinha “medo do feitiço”, especialmente “feitiços” que remetiam a práticas pretas, como no uso em rituais “de galinhas pretas, milho de pipoca, azeite de dendê, búzios, figas da Guiné e outros” (MAGGIE, 1992, p. 188).

Focando-se agora nos periódicos, a pesquisa de Lísias Negrão (1996) apresentou o debate sobre os jornais. Por meio de um número substancial de notícias, mostrou que a imprensa escrita atuou como forte parceira da justiça e polícia durante o processo. No caso de Manaus, o *Jornal do Comércio*, *A Marreta* e *O Chicote* também assim o fizeram. A partir de 1905, começamos a notar as primeiras aparições das questões no *Jornal do Comércio*.

Como dito nas considerações iniciais, a fonte histórica usada para esta pesquisa é o acervo dos periódicos, disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira. No caso do *Jornal do Comércio* trata-se do acervo jornalístico mais completo sobre Manaus na plataforma, disponível



dos anos de 1904, ano da primeira publicação, até 2011. O acesso é simples e por meio de ferramentas de busca é possível procurar notícias por temas. Por meio dele chegou-se aos demais, também disponíveis na Hemeroteca – porém, menos completos.

O discurso do arcaico, do atraso, foi o parâmetro dirigido pelo periódico *Jornal do Comércio* ao analisar os cultos e práticas mágico-religiosas populares da primeira metade do século XX. Quase sempre os articulistas lembravam que as pajelanças eram um tipo de prática de uma Manaus primitiva: uma crença não condizente com o moderno e científico pensado para aquele momento. Importa lembrar que muitas pessoas recorriam a tais tipos de saberes para cura de doenças, que era uma questão tão cara nas primeiras décadas do século XX.

Em relação aos outros dois periódicos, *O Chicote* e *A Marreta*, nascidos no início do século XX, Rodrigues (2014) salienta tratar-se de jornais que escarnecem da realidade, satirizando-a, com o propósito de moralizar a sociedade e tecer críticas de acordo com julgamentos valorativos. Quando comparados ao *Jornal do Comércio*, aproximam-se em demasia dos modos de construir as narrativas acerca das religiões populares.

As chamadas geralmente eram sensacionalistas e colocavam ênfase para os casos. Títulos como “No mundo das pajelanças”, ou apenas “Pajelanças”, “Pajelanças?”, quando a notícia não sabia exatamente do que se tratava eram comuns. Além disso, termos da época como “Prestidigações de um pajé”, “Exploração Ignóbil, Pajelança, Cachoeirinha” ou apontando locais - “Pajelança na Ayrão”, “Pajelança no Interior” - mostravam como eram construídos os artigos de modo a colocar a razão ao lado do jornal. Aliás, o título mais recorrente nas matérias era “Os Mistérios da Pajelança”, que aparecia como título principal seguido de alguma informação. Analisemos concretamente os casos.

O hierofante da Cachoeirinha: o caso de Marcos da Cruz

Em 08 de abril de 1912, o *Jornal do Comércio* publicou a descoberta do hierofante Marcos da Cruz, residente do bairro da Cachoeirinha. Grosso modo, o hierofante é um adivinho, alguém que domina certas artes e ciências ocultas.

Não se sabe muito sobre eles ou elas, mas importa ressaltar que atuavam, sobretudo, como videntes, prática que também foi criminalizada. É no *Jornal do Comércio* que se nota a aparição da alcunha “hierofante”, a partir do ano de 1912, justamente no texto que relata a



experiência de Marcos da Cruz. Depois disso, volta a aparecer em 1913, em outras atuações referentes ao Rio de Janeiro e em alguns casos na Europa. As notícias brasileiras falavam sobre hierofantes famosos que faziam vidências sobre o cenário político.

Sobre o “hierofante da Cachoeirinha”, sabe-se que ele é amazonense e que, apesar de não ser um abastado, é um homem muito instruído, leitor assíduo do *Jornal do Comércio*, por meio do qual acompanha as notícias políticas. Além disso, foi um viajante. O texto relata suas andanças pela América do Sul: na Bolívia, discutiu política com os bolivianos, andou bastante até chegar a Manaus, onde descansou “das labutas do mundo e começou a pensar no futuro da Pátria” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912, p. 1). A figura é comparada com famosos videntes à época: a francesa Madame de Thèbes e os brasileiros Múcio Teixeira e Madame Zizina, do Rio de Janeiro. Ainda pelo *Jornal do Comércio*, descobre-se, ao pesquisar os nomes na fonte, que a fama era oriunda de previsões sobre o futuro político.

O hierofante Marcos fala ao *Jornal* que andava tendo algumas visões e que as havia traduzido no papel. Tratava-se de desenhos, rabiscos e coisas sem muito sentido, que foram entregues ao repórter. O repórter pediu ao “profeta” que explicasse o material, ao que se disse não ser ainda oportuno adentrar o significado, só podendo adiantar que aquilo representava as “muitas mudanças políticas em nossa pátria” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912, p. 2).

Os desenhos de Marcos causaram muito alvoroço entre os leitores que foram até o jornal ver os rabiscos. Depois da publicação, ele passou a figurar em outras edições comentando sobre política por meio de suas adivinhações. Falou de uma possível invasão da Argentina no Brasil, mas que o Amazonas não se preocupasse, “pois, lá não chegaria” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912, p. 2).

Importa frisar o tratamento que o jornal deu ao homem. Apesar de ser um adivinho, Marcos nunca foi tratado como prestidigitador, explorador da credulidade pública ou teve seu nome atrelado à polícia. Não foi acusado de pajelança, apesar de estar fazendo adivinhações. Pelo contrário, foi tratado por profeta e todas as vezes que apareceu no jornal, com destaque, estava envolto em exaltação, na linha dos europeus e brasileiros conhecidos. O jornal, inclusive, comparou Marcos a outros famosos hierofantes, enfatizando sua “humildade” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912). A descrição da atuação de Marcos carregava elementos que poderiam facilmente identificá-lo como um explorador da credulidade pública, acusação comum aos pajés noticiados nos periódicos. Marcos morou no bairro da Cachoeirinha,



considerado de maior concentração de práticas de pajelança.

O *Jornal do Comércio*, por meio do relato relativamente laudatório, ajuda a visualizar os discursos de que se utiliza para fornecer prestígio ao hierofante. Captar essas nuances auxilia o entendimento de como será feito o processo oposto com os demais analisados nos próximos tópicos que foram chamados de “pajés”, no caso dos homens, e “feiticeiras, bruxas”, no caso das mulheres.

Para a construção da imagem positiva de Marcos, salienta-se o fato de que ele é viajado e instruído, condições que os pajés que atuam em Manaus não reúnem, afinal, são pobres. Nas próximas notícias, não ter instrução formal e não ser alfabetizado serão características da população da capital: algo bem negativo, pois proporciona facilmente o engodo do povo pelos pajés.

Também não passa despercebido que Marcos é *leitor do jornal*. Isso é um fato lido como bom, porque o periódico se vê como divulgador de informações de qualidade, da verdade sobre os fatos. Neste viés, como ele passará a escrever para o meio de comunicação, a informação é quase um andar em círculos: ser leitor do jornal dá a Marcos o *status* de alguém que adquire a verdade, ao mesmo tempo em que torna o hierofante apto a escrever para os demais leitores. E sobre o que o hierofante escreverá? Sobre algo que o dom dele permite: ele faz *vidência política*.

O uso político que será feito de Marcos mostra os interesses por detrás da construção do “hierofante de verdade”: se Marcos é alçado a condição de verdadeiro, os *outros* precisam ser adjetivados como falsos, dando-se a ideia de uma exclusividade do veículo em tê-lo consigo.

Aqui entra a necessidade de descrever Marcos como viajado. Ele passou pela Bolívia e *discutiui política*. É imprescindível para o *Jornal* associá-lo a alguém com sólidos conhecimentos práticos, para o caso de que alguém desconfie do dom. Outro ponto é a imagem nada ingênua de que Marcos tem as características de um *profeta*. Em uma sociedade majoritariamente forjada nas influências do cristianismo, a associação com personagens bíblicos capazes de prever o futuro com base nas ordenações do Deus bíblico é potente. Quem ousaria calar a voz de um profeta? Ou melhor: quem ousaria não ouvir um profeta?

Porém, para as mentes impregnadas pelos ideais de progresso e contra o atraso intelectual pressuposto nas práticas e cultos mágico-religiosos, este poderia não ser um caminho profícuo. Assim, o *Comércio* apela para a singularidade do hierofante, com a credibilidade direcionada aos pressupostos ideológicos vindos da França, espelho da modernidade e



evolução. Além de comparado com uma vidente francesa, será também equiparado a famosos do Rio de Janeiro, capital do Brasil e centro do poder (SCHWARCZ; STARLING, 2015), vistos como bons. Todo este arsenal de alusões positivas caracterizará Marcos como alguém apto a fazer previsões políticas para o *Jornal do Comércio*, no que, provavelmente, o editor-chefe, antenado com outros jornais nacionais do período, tinha seus interesses.

Não deve ter passado sem maiores considerações o poder de alcance do hierofante, mobilizando os leitores a irem em busca dos desenhos que fez para o jornal. Marcos deixava, em tons de misticismo, um pretenso saber guardado sobre o “futuro da Pátria”, que só deveria ser revelado posteriormente. O que deveria fomentar, no imaginário popular, uma previsão de que a Argentina invadiria o Brasil?

Marcos não é identificado como pajé ou com as práticas de pajelança em nenhum momento. Tampouco com charlatanismo. Isto leva a inferir pelo menos duas coisas: o *Jornal do Comércio* sabia exatamente como construir as imagens de seu interesse para os leitores, conclamando-os a comprarem o discurso veiculado, de acordo com as próprias idiossincrasias, e captava aprofundadamente o espírito da época veiculado aos ideais de progresso e modernização, posto que conhecia em detalhes como “vendê-los” atrelados a símbolos de uma humanidade melhorada. Neste sentido, as associações *não feitas* com as características da pajelança popular passam longe de ser detalhes. Se Marcos era um *singular hierofante*, tal sorte não terão os próximos pajés.

A Pajelança da “Indiana”: os espíritos encantados de uma feiticeira da Rua Emílio Moreira, centro de Manaus.

Em 1913, o *Jornal do Comércio* noticiava, na capa, “A Pajelança da ‘Indiana’: os espíritos encantados de uma feiticeira, na rua Emílio Moreira”. Por meio de uma denúncia anônima, o Jornal decidiu abrir o que chamara de uma sindicância – apuração das atividades de uma mulher nomeada pelo jornalista de bruxa (JORNAL DO COMÉRCIO, 03/03/1913, p. 1).

Na visão do *Jornal*, as pessoas que procuram os serviços ofertados pelos pajés são “indivíduos ingênuos”, presas fáceis das “astúcias dos espertos” e da “manha dos exploradores”. A notícia vai sendo escrita de modo a circundar uma imagem da sessão plenária referente às eleições presidenciais francesas, com intenso destaque, tornando evidente que a referência do “civilizado” é justamente a Europa. Imagens não são ingênuas, como bem advertem Benjamin (1985), Didi-Huberman (2004) e Lima Júnior e Silva (2020), cabendo



também ao historiador analisá-las, descobrindo conexões e significados (nem tão) ocultos (assim). No caso, o “trajeto” da notícia em torno da imagem é feito de maneira a deixar a imagem ao centro ampliada, traçando uma evidente relação de antinomia entre o progresso (eleições presidenciais francesas) e o atraso (a prática de pajelança).

Associando a ingenuidade da maioria inculta da população ao alto índice de analfabetismo e resignado com a impossibilidade de uma outra população - letrada e culta - o *Jornal* não poupa os pajés e bruxos, chamando-os “hierofantes de fancaria” (bom lembrar que Marcos, acima, era somente *hierofante*, e as reportagens não distam sequer um ano uma da outra), extorquidores de “nescios e seus meios de subsistência”, o que seria obtido por meio da “ilusória força do mistério, com a sugestão dos falsíssimos Poderes Ocultos”.

O jornal se ergue como o guardião da população inculta contra esses charlatões, alertando para que as pessoas se precavenham contra tais seres humanos sem caráter. O alvo, neste dia, é a feiticeira Feliscissima Gomes de Oliveira, moradora do Centro, a qual será investigada com o intuito de que não se tenha dúvida de seu exercício como “charlatã”, “bruxa” e pajé. O repórter do *Comércio* foi pessoalmente ao encontro da investigada, de modo a apurar o caso.

Chegando lá, foi recebido por “duas caboclinhas”, sendo informado de que a pajé encontrava-se doente. Mesmo assim, Feliscissima o recebeu. Enquanto esperava, o jornalista deparou-se com “um oratório, tendo em derredor enfeites de penas multicores e bugigangas de toda a sorte”.

Aqui, cabe um adendo importante. Provavelmente o repórter encontrou uma prática de pajelança cabocla. Se, por um lado, o investigador não descreve o oratório, nem as “bugigangas de toda a sorte”, por outro, deixa explícito os “enfeites de penas multicores”, o que sugere o pertencimento religioso da mulher. O uso de penas no ritual aparece nos trabalhos de Maués (1994), ao relatar uma sessão de cura por pajelança: “após a oração o pajé senta em um banquinho [...] em sua mão direita está o *maracá* e, na esquerda, três penas coloridas” (MAUÉS, 1994, p. 74, grifos nossos).

Neste ponto, torna-se importante recorrer ao trabalho de Eduardo Galvão (1955), que esteve no Baixo Amazonas realizando pesquisa de campo entre junho e setembro de 1948, período próximo ao aqui estudado. A ênfase é antropológica e recai na religiosidade do caboclo amazônico, como ele nomeia as pessoas que habitam a região pesquisada. Nas práticas de pajés



caboclos por ele assistidas, a ênfase nas penas também é presente: “[...] substitui-se algumas vezes o maracá por um amarrado de penas vermelhas de arara ou um ramo de folhas de vassourinhas [...]” (GALVÃO, 1955, p. 134), com as penas sendo utilizadas para benzer.

Outros relatos usando penas são apresentados na obra, como “apanhou o maço de penas de arara que estavam sobre a mesa e com ele benzeu o dente”, mostrando, por intermédio da cura de um segundo pajé que o uso de penas é algo deste sistema de crenças (GALVÃO, 1955, p. 137). Neste mesmo texto, Galvão (1955) conta da presença de práticas católicas, como altar e orações cristãs para cura. Tal aproximação parece ser comum.

Feliscíssima é descrita como uma mulher morena corpulenta e jovem, envolvida em uma colcha. Ela se descreve por seus apelidos, também é conhecida como *Felica* ou *Indiana*. O jornalista apresenta-se como um demandante, que já tentara uma consulta com Pai João, outro pajé, mas sem sucesso. Neste ínterim, Felica explica que Pai João trabalhava *com tambores*, sendo um modo *muito diferente* da forma com a qual trabalha.

Certamente, a menção aos tambores não é aleatória ao delimitar diferenças de fés. Os tambores eram utilizados nos chamados cultos pretos, majoritariamente associados ao barulho, tido como infernal, o que dava preponderância aos instrumentos. Aliás, nas descrições sobre sessões de pajelança indígena (tanto as de cunho histórico, quanto as de cunho antropológico), não há menções a barulhos, assim como não há menção ao uso de tambores (BRAGA, 2002).

Outra questão importante é que, conforme discutido na introdução, as pessoas negras eram racializadas nas reportagens sobre os cultos, sendo apontadas como pretas. Aqui, Felica é destacada como *morena*, algo comum na menção da população indígena e cabocla. Além disso, Felica usa o Pai João como distintivo, para firmar-se como praticante de outra ligação com o extracorpóreo.

Ao se buscar informações sobre o homem citado, tem-se que ele era um “conhecido feiticeiro” e gozava da fama de “feiticeiro nomeado”. O local de culto era frequentado por “pessoas boas” de Manaus (JORNAL DO COMÉRCIO, 03/03/1913, p. 1). Segundo Gabriel (1985), foi o segundo praticante mais antigo da capital a abrir um terreiro. Isto ajuda a compreender porque o repórter da matéria o descreve como alguém muito conhecido.

Merece debate o modo como se nomeou a pajé. Se, de um lado, Felica faz jus à redução do prenome Feliscíssima, ser chamada de Indiana pode levantar maiores curiosidades. Entretanto, acredita-se que esta curiosidade já esteja sanada no parágrafo que abre a introdução



deste texto: para referir-se a práticas de origem indígena, é este o designativo proposto no jornal *A Marreta - tabas indianas*.

Tendo em vista o uso dos instrumentos utilizados por Felica, como as penas, o tipo de espíritos com os quais lida, a diferenciação que faz de suas práticas em relação aos cultos afros, as práticas de pajelança cabocla que deve desempenhar (MAUÉS, 2011), não é de se estranhar sua associação aos povos indígenas. Vale lembrar, inclusive, que o nome dado pelo colonizador aos povos originários – índio – refere-se à confusão feita com o entendimento equivocado de que haviam chegado às Índias, não sendo surpreendente que os índios também recebam o designativo de indianos.

Um último argumento a ser acrescentado é o de que os populares e os jornais – especialmente os satirizadores (estilo que o *Jornal do Comércio* adotou) como *A Marreta* e *O Chicote* - pareciam ter o hábito de criar apelidos jocosos aos seus desafetos, associados ao primeiro nome, ora toponímicos, ora debochados, procurando caracterizar a pessoa a quem se referiam. Na edição 00015 de *A Marreta* (16/08/1913), aparece uma ilustração do que se diz: “No sábado último a Joana *Mineira* e a não menos esbogue Enedina *Bahiana*, ajuntando diversas qualidades de Mattos no bairro do Girau, para melhor poderem arranjar as suas feitiçarias, como é de costume” (grifos nossos).

Deste trecho, pode-se depreender que Enedina é baiana e que Joana é Mineira. Já nosso próximo relato, de um pajé odiado pela imprensa, o adjetivo dado é Chico *Trahira*, sobrenome jocosos que se refere a uma pessoa ardilosa, que trai outra. Estes apelidos, feitos sobrenomes, devem ter se popularizado nas inúmeras rodas de conversas por conta do forte apelo dos jornais. Neste caso, nada mais natural que Felica ter recebido o designativo de *Indiana* por uma pretensa associação a práticas lidas socialmente como indígenas. Imagine-se uma mulher benzendo com penas multicores e como isto deve ter sido associado a uma pretensa pajelança indígena, em um período que as crenças não eram explicitamente demarcadas.

Voltando à reportagem, ainda compondo o conjunto da pajelança cabocla, o autor tenta investigar de modo mais aprofundado, questionando se Felica trabalha com o espiritismo, ao que é respondido que o trabalho é com os “espíritos encantados”. Evidencia-se que Felica sabe, mais uma vez, definir o que é próprio da religião dela. Nessas digressões, já se consegue inferir que não se tratava de um culto de origem africana, tampouco se trata do espiritismo kardecista.



Para caracterizar seus saberes, ela apela para os “espíritos encantados”, sendo estes “encantados” algo que remete peremptoriamente à pajelança cabocla.

A pajelança cabocla acredita na evocação de seres invisíveis e na possibilidade de que atuem nas vidas dos vivos, principalmente para cura de moléstias físicas e/ou espirituais, tratando-se de experiência mediúnica. Os seres invisíveis característicos da pajelança cabocla são denominados principalmente por encantados, havendo variações da forma de manifestação no pajé (MAUÉS, 1994; LIMA JÚNIOR; SILVA, 2020; SILVA; NAKANOME, 2021).

O repórter finge ter um amor não correspondido. Obtendo a confirmação de que há práticas de pajelança pela Indiana, despede-se, comprometendo-se a voltar, o que não ocorreria, porquanto a *sindicância* terminara. Ele enfatiza o valor alto cobrado pela feiticeira, confirmando o caráter de estelionatária, largamente propagandeado, como se viu no Jornal *A Marreta* que abre o texto.

Após estes relatos, há apenas mais quatro menções a Felica nos jornais. São elas: a de que a pajelança por ela praticada continua em vigor (JORNAL DO COMÉRCIO, 28/11/1914), conforme número do *Jornal do Comércio* publicado posteriormente, a de que ela possui um *companheiro de pajelanças*, nomeado de Chico Trahira, o qual aparecerá em outros jornais sempre em tom depreciativo e como um sujeito desprezível, que ambos não estão em boas condições financeiras (O CHICOTE, 19/06/1913). E, a quarta e última menção aparecerá no *A Marreta* (A MARRETA, 16/08/1913, p. 2), esta última muito interessante, posto que insinua ser Chico Trahira um discípulo de Felica: “Tomem cuidado com o Chico Trahira, porque ele não admite que ninguém lhe tire os seus direitos de pajé diplomado pela Faculdade *Felica* da Cachoeirinha” (grifos nossos).

“Te ajaíta, pajé!”: a perseguição incessante a um pajé mercenário

E é justamente com Chico Trahira que encerramos o artigo, elencando três situações quase em gradação: um protegido do jornal, uma mulher perseguida e, agora, provavelmente o “pajé de uma fíga” mais ridicularizado pela imprensa. A ofensiva a ele direcionada é uma constante em todos os periódicos nos quais seu nome aparece e faz dele o elemento ideal para bem caracterizar os modos como os jornais significavam a pajelança e seus pajés.



É o escarneador *O Chicote* que descobrirá o paradeiro de nosso pajé: “[...] o Chico Trahira está lá para as bandas da Cachoeirinha, arvorado a curandeiro juntamente com uma tal Felica, dando banhos, fazendo orações etc. Toma cuidado com a polícia, pajé!” (*O CHICOTE*, 19/06/1913, p. 3). Mais acima, viu-se que Chico estava bastante associado a Felica, o que aparece aqui confirmado pelo *Chicote*.

Aliás, *O Chicote* (16/06/1913, p. 3) ajuda a visualizar os serviços ofertados:

No domingo último, o Chico Trahira foi visto aconselhando uma portuguesa de um Café do Mercado, para ir em seu ateliê de pajelança, tomar uns banhos de cheiro, para assim poder adquirir bastante freguesia no seu Café, e que fazia tudo isso muito baratinho. Te ajeita pajé, olha que o CHICOTE não dorme.

Duas coisas chamam atenção na construção das práticas de Chico pelo jornal: a primeira, é a recomendação dos *banhos de cheiro*, o que, consoante Galvão (1955), aparece como uma prática de pajelança cabocla, junto dos chás, defumações e banhos de ervas.

A segunda é o uso de *ateliê*. Em outros momentos, os pajés têm seus locais de culto associados a *bazar*. Um ateliê refere-se a um local onde um artista ou um grupo de artistas trabalha, manipulando objetos, experimentando, dando forma a algo feito com as mãos. Em uma época na qual as interpretações de mundo eram europeias, usar um termo oriundo da língua francesa deve comportar uma carga interpretativa maior. O jornalista provavelmente está dando *ênfase* aos modos como entende as práticas de pajelança: algo intrinsecamente ligado ao *tocar* do pajé, aos seus poderes de *bruxo* para moldar o feitiço e, ao seu produto final, os banhos, chás, infusões e benzeções, os quais não deixam de comportar uma forte carga de criatividade, assim como o são os produtos finais dos artistas.

Por sua vez, *bazar* remete àquilo que se faz nos mercados, uma espécie de tenda montada onde se vende toda sorte de objetos. Outra imagem sugestiva das práticas de pajelança cabocla, pois ajuda a sintetizar e dar inventividade aos modos de relação entre os pajés e as pessoas que os procuram, complementando aquilo que se fez nos ateliês. Os crédulos dirigem-se aos locais onde se encontram com os sacerdotes populares, saindo com a resolução dos problemas: os jornalistas que espionavam as práticas certamente não deviam deixar passar batido que os clientes saiam de lá com utensílios contendo plantas, banhos, chás, papéis com receitas de longos produtos que deveriam chegar nas mãos dos curandeiros para que o ateliê funcionasse a todo o vapor.

Na saga da construção da imagem de Chico Trahira como um charlatão, *O Chicote* (12/07/1913, p. 3) relata o encontro de Chico com uma personagem de nome Sete Saias



(provavelmente mais um apelido jocoso): “A Sete Saias conversando com Chico Trahira, certamente para ver se ele, como mestre da pajelança pode acabar com a seringueira da rua Municipal. Te ajeita velha, depois... não diga que S. Trahira te enganou”. Em outra edição, a pajelança é vista como conversa fiada e se aconselha que duas pessoas que procurariam Chico Trahira em busca de uma informação vazada ao jornal procurassem “outro meio”, tendo em vista o engodo.

Já no número 00011 *d’O Chicote* (13/09/1913, p. 1), é relatado que Chico Trahira andava procurando pessoas doentes de espinhela caída, para curar em poucos dias com um preço em conta. Entretanto, para o jornal, aquilo não seria boa ideia tendo em vista que “com aquela quitandinha de bananas, não arranjas nem para a cachaça”. Sobre isto, mais duas ressalvas fazem-se necessárias: a primeira, acerca da doença (espinhela caída⁶), passível de ser curada pela pajelança cabocla (CORDEIRO, 2017), a segunda, a situação de pobreza em que deveria estar mergulhado Chico – condição que o jornal atribui ao uso de bebidas alcoólicas (cachaça). Em outro artigo apresentado anteriormente neste texto, já se havia dito que ele e Felicia precisariam se mudar, tendo em vista que não havia ganhos financeiros suficientes para ambos.

As investidas dos jornais contra Chico não conseguem acabar com a credibilidade dele. Incansável, *O Chicote* exporá as clientes: “Que a Leoneza *Pescada no Gêlo* andava domingo último na Cachoeirinha, junto com as esbrogues Maria *Caramurú* e Antonietta *Porrista*, a procura do Chico Trahira para ver se este lhe fechava o corpo” (*O CHICOTE*, 01/11/1913, p. 3). Não há grifos no original, o que se colocou aqui para enfatizar como os sobrenomes seguem a linha da associação da pessoa a uma característica pejorativa que os jornais usam para defini-la. *Pescada no Gêlo* refere-se a uma origem nada elogiosa, *Caramurú* é um tipo de peixe de mordida perigosa e *Porrista* refere-se a alguém que toma porres com frequência. Se a procura é pelo fechamento do corpo jamais se saberá, tendo em vista que o texto é estruturado na difamação.

Vale ressaltar que Chico Trahira não era um desafeto apenas *d’O Chicote*. Também o jornal *A Marreta* o tinha por inimigo, o que, como se pode perceber pela próxima citação, era

⁶ Sobre a “espinhela caída”, Audirene Cordeiro (2017), pesquisadora das práticas de *ingerar-se* em Parintins, município amazonense, narra a complexidade desta enfermidade e os desafios postos aos curadores de práticas caboclas: difícil de ser diagnosticada, é um domínio localizado entre a benzeção e os dons herdados pelos mestres da cura.



recíproco: “O Chico Thahira dizendo que se soubesse quem era o redator d’A *Marreta* daria uma surra, que para isso ele é... *homem*. Sai ratuino, deixa de pretensão, e se tiveres coragem para isso, entra com o teu jogo” (A MARRETA, 16/08/1913, grifos no original).

Nada passará em branco da vida de Chico Trahira. Até sua vida pessoal fora exposta em outra edição de *A Marreta*: “Que de Parintins, chegou uma “viuvinha” lá pela rua Cearense, onde o “pontão” Chico Trahira é o bicho eleito”. Até um “verso” chegou a ganhar: “[...] O girafa Chico Trahira/Não passa de um indecente/Pois só a presença dele/Avacalha toda gente” (A MARRETA, 16/08/1913).

Provavelmente, esteve-se, até aqui, diante do pajé mais perseguido do período.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi um período muito fácil para os genericamente conhecidos pajés. Como se pôde acompanhar até aqui, o trabalho da imprensa mostrou-se resoluto em combatê-los. Depreende-se das reportagens que se trata de pessoas pobres, que faziam da pajelança um meio de vida, sendo descritos como ardilosos, feiticeiros, bruxos, pajés, charlatões.

Os casos escolhidos para serem noticiados são tendenciosos, tendo o viés de corroborar a visão dos jornais. Prova disso é que o único artigo encontrado de um bom hierofante é o de Marcos da Cruz, que cumpre um papel importante para o *Jornal do Comércio*, como corroborador de que o veículo difunde a *verdade*, até mesmo quando se trata de *profecia*.

Não se pode deixar de informar que a institucionalização da perseguição dos pajés e da pajelança serviu como ideário para afastar pessoas que representavam problemas à ideologia da modernidade, de avanço, progresso e ciência. A perseguição atua como instrumento que consolida a inabilidade e a recusa do Estado em enfrentar os problemas sociais mais prementes de uma época que *guetizava* a população pobre graças a uma ausência de solução para problemas concretos: desemprego, fome e ausência de políticas de saúde. A saída era a eliminação via mecanismos repressores.

No caso de Manaus, os migrantes nordestinos formaram uma massa sem qualquer tipo de amparo estatal após a decadência do ciclo da borracha. Ao invés de lidar com os problemas sociais advindos do empobrecimento, o Estado criou um aparato jurídico e ideológico para criminalizar pessoas e não ter que lidar com as contradições do próprio sistema. Nesse diapasão,



a pajelança e seus pajés (leia-se aqui todo o conjunto das práticas mágico-religiosas) foram os bodes expiatórios. Perseguidos pelas leis, polícia e jornais, ainda assim tais *bodes* não foram apagados da História: afinal, a rede de solidariedade entre eles e os demais populares seguia existindo. E era a eles, os pajés, que uma população desprovida de afetos e recursos financeiros seguia recorrendo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A MARRETA. **A Pajelança**. Edição 00007, Manaus, 17 de novembro de 1912.

A MARRETA. **Sem título**. Edição 00011, Manaus, 07 de julho de 1913.

A MARRETA. **Sem título**. Edição 00015, Manaus, 16 de agosto de 1913.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. Coleção Ciências Sociais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BENJAMIN, Walter. **Pequena história da fotografia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 91-107.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os Bois Bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte, 2002.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. **“A canoa da cura ninguém nunca rema só”**: o se *ingerar* e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM). 282f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imágenes pese a todo**: memoria visual del Holocausto. Barcelona: Paidós, 2004.

GABRIEL, Chester. **Comunicações dos Espíritos**: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

JORNAL DO COMÉRCIO. **Um novo hierofante? O que nos diz Marcos da Cruz, habitante da avenida Teffé. Que segredos são esses da natura?!** Edição: 02862, Manaus, 08 de abril de 1912.



JORNAL DO COMÉRCIO. **A Pajelança da “Indiana”**: os espíritos encantados de uma feiticeira, na rua Emílio Moreira *Jornal do Comércio*. Edição 03178, Manaus, 03 de março de 1913.

JORNAL DO COMÉRCIO. **As queixas do povo (reclamações que nos trazem)**. Edição 3805, Manaus, 28 de novembro de 1914.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; SILVA, Adan Renê Pereira da. Mulheres e práticas de cura: vivências no Mocambo do Arari - Parintins, Amazonas. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, [S. l.], v. 14, n. 28, p. 164–190, 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/12183>. Acesso em: 10 maio. 2022.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília (Orgs.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 73-82.

_____. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 60-82.

NEGRÃO, Lísias. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo social**. [S. l.], v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951>. Acesso em: 10 maio. 2022.

_____. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Sem título**. Edição 00007, de 19 de junho de 1913.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Sem título**. Edição 00008, de 12 de julho de 1913.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Sem título**. Edição 00011, de 13 de setembro de 1913.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Dizem na rua**. Edição 00018, de 01 de novembro de 1913.



PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. **A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1889-1925.** Manaus: Valer, 1999.

RODRIGUES, Caroline de Souza. **Sombras da noite: as mulheres marginalizadas da Belle époque manauara (1960-1920).** 135p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

SAMPAIO, Patrícia de Melo. **Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967).** Manaus: Edua, 2016.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloísa. **Brasil: uma biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Adan Renê Pereira da; NAKANOME, Ericky da Silva. Encantados na arte Caprichosa: resistências da fé azul e branca parintinense. In: **(Re)existências: anais do 30º encontro nacional da ANPAP.** Anais... João Pessoa (PB) ANPAP, 2021.

TENÓRIO, Adriano. **Pajelanças e cultos pretos em Manaus (1904-1940).** 132p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

Artigo recebido em: maio/2022

Artigo aceito em: setembro/2022