

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA - UFU
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIS

ADRIANO MAGALHÃES TENÓRIO

PAJELANÇAS E CULTOS PRETOS EM MANAUS (1904 A 1940)

ADRIANO MAGALHÃES TENÓRIO

PAJELANÇAS E CULTOS PRETOS EM MANAUS (1904 A 1940)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Trabalhos e movimentos Sociais.

Orientador: Prof^o. Dr. Deivy Ferreira Carneiro.

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

T312 Tenório, Adriano Magalhães, 1985-
2021 Pajelanças e Cultos Pretos em Manaus (1094 a
1940)[recurso eletrônico] / Adriano Magalhães
Tenório. -
2021.

Orientador: Deivy Ferreira Carneiro.
Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal de Uberlândia, Pós-graduação em
História.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em:

<http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.262>Inclui
bibliografia.

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2: Gizele Cristine

Nunes do Couto - CRB6/2091



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, Sala 1H50 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: (34) 3239-4395 - www.ppghis.inhis.ufu.br - ppghis@inhis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	História				
Defesa de:	DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, Ata 8, PPGHI				
Data:	Doze de março de dois mil e vinte e um	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	11912HIS007				
Nome do Discente:	Adriano Magalhães Tenório				
Título do Trabalho:	PAJELANÇAS E CULTOS PRETOS EM MANAUS (1904 A 1940)				
Área de concentração:	História Social				
Linha de pesquisa:	Trabalho e Movimentos Sociais				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Violência, interdependência e microstoria				

Reuniu-se de forma remota através da plataforma Mconf RNP, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em História, assim composta: Professores Doutores: Carlos Eduardo Moreira de Araújo (UFU), Marcos Luiz Bretas da Fonseca (UFRJ), Deivy Ferreira Carneiro orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Deivy Ferreira Carneiro, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Deivy Ferreira Carneiro, Professor(a) do Magistério Superior**, em 12/03/2021, às 15:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º,

§ 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Luiz Bretas da Fonseca, Usuário Externo**, em 12/03/2021, às 15:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do

[Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Eduardo Moreira De Araujo, Professor(a) do Magistério Superior**, em 12/03/2021, às 16:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **2593996** e o código CRC **FF6DEA66**.

Referência: Processo nº 23117.012455/2021-07

SEI nº 2593996

Este exemplar da dissertação intitulada “Pajelanças e Cultos Pretos em Manaus (1904 a 1940) do mestrando ADRIANO MAGALHÃES TENÓRIO, corresponde à redação final aprovada pela Banca Examinadora em 12 de março de 2021, constituída pelos seguintes membros:

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Deivy Ferreira Carneiro-Presidente

Prof. Dr. Marcos Luiz Bretas da Fonseca

Prof. Dr. Carlos Eduardo Moreira de Araújo

DEDICATÓRIA

A minha mãe, *Odaliza Magalhães Tenório*, incansável me apoiando até aqui.

A meu pai, *José Barbosa Tenório*, meu respeito e gratidão.

A minha irmã, *Gisele Tenório*, minha gratidão.

A meus sobrinhos, *Gabriel Tenório Mota* e *Gustavo Tenório Mota*, meus grandes
amores

AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo ao CNPQ, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela bolsa disponibilizada para realização desta pesquisa. Os recursos me possibilitaram estar em Uberlândia/MG, no ano de 2020, onde cursei as disciplinas do mestrado.

Este agradecimento se estende ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Uberlândia (PPGHIS/UFU), na pessoa de Ana Paula Spini, nossa coordenadora, sempre muito atenciosa e compreensiva com todas nossas demandas. As secretárias do curso, também sempre disponíveis, educadas e gentis atendendo nas questões burocráticas do mestrado. Agradeço também aos docentes com quem tive contato por meio das aulas, foram momentos de muito aprendizado.

Agradeço também a banca de qualificação nas pessoas do professor Dr. *Carlos Eduardo Moreira de Araújo* e professor Dr. *Marcos Luiz Bretas da Fonseca*, que trouxeram questões importante que me ajudaram muito a avançar na pesquisa. Professor Marcos Bretas, tive oportunidade de ouvir o senhor comentar meus trabalhos por duas vezes e nos dois momentos o senhor foi muito generoso, agradeço seus conselhos.

Vou usar este espaço para agradecer as pessoas que começaram comigo em 2015, quando cheguei a Parintins/AM para cursar licenciatura em História. Acredito ser uma pessoa de muita sorte, porque desde que me lancei para estudar História em outra cidade, cruzei e convivi com pessoas muito generosas e que confiaram em mim, permitindo fazer parte de suas vidas.

Dessas pessoas, a primeira pessoa a quem agradeço muito é *Diego Omar da Silveira*, professor e amigo que tenho imensa admiração. Tenho boas lembranças daquele primeiro contato, em 2015, na recepção dos calouros na UEA. Lembro bem das palavras de incentivo aos novos alunos, da generosidade na acolhida e da linda explicação sobre o papel e as responsabilidades de um historiador. Aquela fala me tocou profundamente e tenho certeza que essa acolhida, naquele primeiro dia, foi meu maior incentivo de continuar (de não desistir) e hoje ser um historiador. Tive a oportunidade de conviver, de trabalhar e aprender com esse grande professor (e amigo) e atestar que aquela generosidade expressa lá em 2015, não era apenas um discurso. De todas as coisas que aprendi por meio de seus exemplos, a maior delas, é sobre ética e sobre conquistar meu espaço de forma honesta. Deixo registrado, mais uma vez, minha admiração, minha gratidão por todas as oportunidades.

Desta trajetória, outra pessoa que vai me acompanhar sempre é minha querida professora e orientadora na Iniciação Científica, *Clarice Bianchezzi*. Foi de uma conversa de

corredor, em 2016, que se iniciou as minhas motivações para estudar religiões afro-brasileiras. Professora Clarice é das pessoas mais justas que convivi, sempre ética, disponível e generosa. Foi através dela que tive tantas oportunidades para além de Parintins, foi por causa dela também que aprendi os primeiros passos na pesquisa. Disse uma vez, que ela vai me acompanhar para sempre e todas as vezes que eu falar sobre pesquisa, vou fazer essa referência. Professora Clarice, muito obrigado!

Aos meus queridos professores do colegiado de História do CESP/UEA *Mônica Xavier, Arcângelo Ferreira, Júlio Cláudio da Silva, João Marinho*, minha gratidão por todos os anos de aprendizado e contribuição na graduação.

Dos professores para os amigos. *Andressa Oliveira*, “mana” me faltam palavras para agradecer todo apoio que você me deu em Parintins e depois. De uma conversa de corredor viramos amigos, viramos irmãos, um torcendo pelo outro, um apoiando o outro. Eu me emociono muito quando penso em nossa amizade, obrigado por todo suporte, por toda confiança, por tanta generosidade e amizade, espero um dia poder retribuir tanto. Se tudo isso é realidade hoje eu devo muito a você. Obrigado também a sua mãe, *Maria Rosa*, acredito que sua generosidade veio dela, viu?

Outra grande amiga que merece muito estar aqui é *Priscila Ribeiro*. Priscila é de uma bondade imensa, não apenas comigo, mas com todo mundo que puder ajudar. É uma mão forte que também me segurou muitas vezes. Sempre divertida, autêntica e com uma força que nem ela mesmo sabe que tem. Prih, te respeito e admiro muito, se eu pudesse te definir em uma palavra, seria: parceira! Muito obrigado por tudo!

Gratidão aos outros amigos de Parintins, primeiro a *Gildilene Assis*, pessoa que eu tenho carinho, gratidão e amor que não cabe aqui. Foi minha parceira nos estudos, nas pesquisas e na vida, sua história é um exemplo pra muita gente que pensa em desistir. Depois, a *Mateus Duarte*, parceiro nestes anos de Parintins e além, obrigado pela força na reta final da dissertação, você é grande, amigo, certeza que tem muitas coisas boas ainda para chegar, admiro tua coragem. Por fim, ao meu amigo *Jr. Coimbra*, amigo acredito que temos uma boa parceria pela frente.

Deixar registrado também a minha gratidão aos meus amigos *Rodrigo Gonçalo e Adilson Azevedo*. Anos distantes fisicamente, mas nossa amizade e parceria continuaram a mesma. Meus melhores amigos, que estão comigo desde quando tudo isso ainda não era nem um projeto de vida. Rodrigo foi responsável por muitos movimentos de mudança na minha vida: assertivo, cirúrgico e sem rodeios, sempre teve as palavras certas para me motivar a avançar. Adilson, um companheiro das lutas da vida, sempre comigo e por mim. Meu 2020,

com vocês em Manaus foi ótimo, estava com saudades da convivência. Amigos, amo vocês demais, isso aqui também é de vocês.

Ramona Matos Araújo, obrigado por tudo! Deixo registrado aqui toda minha gratidão a nossa amizade, que é muito valiosa para mim. Você esteve comigo em muitos momentos de muita necessidade, foi meu suporte material e emocional, foi parceira. Você me proporcionou muitas coisas que nunca imaginei um dia conhecer e experimentar. Me trouxe amigos que entraram na minha vida e que almejo que estejam sempre por perto, como *Bruna Leão* e *Camila Golber*. Este espaço é pequeno. Te admiro e torço muito por você, de verdade! Muito obrigado!

Bruna Leão, não tenho palavras para agradecer o que você fez em 2020. Você é uma pessoa incrível que eu também admiro por conta de tudo que conquistou e aqui estou falando das suas conquistas emocionais, que me inspiraram muito. Estendo meus agradecimentos a *Camila Golber* por todo suporte nas vezes que precisei de um teto, você sempre foi receptiva e ótima anfitriã.

Não posso deixar de agradecer a *Felipe Lima dos Santos*, que esteve comigo no início da caminhada no mestrado, em 2019. Deixo registrado minha gratidão, por todo suporte no primeiro ano de mestrado, principalmente nos primeiros meses no Sudeste, por toda parceria nas lutas da pós-graduação e da vida, eu em Uberlândia, você em Ribeirão Preto, um ajudando ao outro, apesar da distância. Nossas vidas seguiram caminhos diferentes, mas saiba que carrego esses momentos na minha memória com muito afeto. Você é grande, torço para sua felicidade, suas conquistas e tenho certeza que ainda vou ouvir falar muito de você. Obrigado!

Em Uberlândia, agradeço aos amigos “satânicos” pela acolhida com o manauara recém-chegado. *Ricardo Petra, Alejandro Portillo, Drielle Veloso e Eduardo Petrucci, Murilo Borges* saudades do “almoço satânico”, obrigado por tudo, amigos! Além deles, meus amigos da pós, *Aline Lúcia, Bianca Guimarães, Luiz Loyla e Isabelle Dias*, vocês foram muito especiais pra mim, se possível quero tê-los sempre por perto. Torço pelo sucesso de vocês, muito obrigado por todos os momentos aí em UDIA.

Falei de sorte e generosidade e como isso tem me acompanhado na minha trajetória acadêmica. Isso me seguiu no mestrado, com meu orientador *Deivy Ferreira Carneiro*, que tenho muita admiração. Pessoa de uma generosidade imensa, acreditou no meu projeto e me deu uma grande oportunidade que definitivamente mudou a minha vida. Saí do meu estado, Amazonas e consegui ir além, aprendi muito, enxerguei outras possibilidades e vivi experiências que me marcaram profundamente. Obrigado professor, por toda sua generosidade, compreensão e empatia. Sua presença na minha vida foi muito especial, aprendi muito. Que eu consiga ser generoso com meus alunos, como o senhor foi comigo.

RESUMO

Esta é uma pesquisa histórica sobre a presença das religiões afro-brasileiras e pajelança na cidade de Manaus (AM), no período de 1904 a 1940. Segundo as pesquisas, no Brasil o período é caracterizado pela criminalização e perseguição aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares, promovidos pelo Estado, por meio da polícia e justiça. Aliada ao Estado, a imprensa escrita foi um braço forte neste processo, principalmente quando passou a investigar e denunciar em seu conteúdo os “exploradores da credulidade pública”, “curandeiros”, “feiticeiros” e congêneres exortando autoridades competentes para que agissem nas questões. Além da exposição, divulgou também amplamente as ações policiais, que prendiam praticantes e fechavam espaços de culto, foi característico também a criação de campanhas que se estendiam pelas publicações em longos textos contra as práticas. As fontes jornalísticas têm sido utilizadas em pesquisas deste tema há algum tempo e os resultados têm mostrado questões instigantes. Para esta pesquisa, as fontes históricas serão também as jornalísticas, notícias presentes no *Jornal do Comércio* do Amazonas, que trouxe em suas publicações as mesmas questões que trazem as pesquisas anteriores. Por meio delas, além de observar o processo de criminalização, notamos em meio ao discurso jornalísticos particularidades dos cultos e práticas exercidos em Manaus. São por meio da análise destes elementos e suas diferenças que a esta pesquisa se construiu e conseguimos atestar a presença de cultos pretos e locais.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões afro-brasileiras; pajelança; Manaus/Amazonas; criminalização; fontes jornalísticas.

ABSTRACT

This is a historical survey on the presence of Afro-Brazilian religions and shamanism in the city of Manaus (AM), from 1904 to 1940. According to research, in Brazil the period is characterized by criminalization and persecution of cults and / or popular magical religious practices, promoted by the State, through the police and justice. Allied to the State, the written press was a strong arm in this process, especially when it started to investigate and inform against the “exploiters of public credulity”, “healers”, “sorcerers” and suchlike in its content, urging competent authorities to act on the issues. In addition to the exposure, it also widely publicized police actions, which arrested practitioners and shut spaces of worship, it was also typical the creation of campaigns that went on through long texts publications against those practices. Journalistic sources have been used in researches on this topic for some time and the results have shown thought-provoking matters. For this research, the historical sources will also be the journalistic ones, news present in the *Jornal do Comércio do Amazonas*, which carry in its publications the same matters that brought up the previous researches. Through them, in addition to observing the criminalization process, we noticed, in the journalistic discourse, particularities of the cults and practices held in Manaus. It is through the analysis of these elements and their differences that this research was built and we can certify the presence of black and local cults.

KEYWORDS: Afro-Brazilian religions; shamanism; Manaus, Amazonas; criminalization; journalistic sources.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Planta da cidade de Manaus	45
---	----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Notícias sobre as práticas de pajelança (1904 a 1918)	40
Quadro 2 – Notícias sobre os cultos pretos (1913 a 1940)	44

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
1 O CÉNARIO HISTÓRICO MANAUARA DO INÍCIO DO SÉCULO XX	23
1.1 ASPECTOS HISTÓRICOS DA CRIMINALIZAÇÃO DOS CULTOS E/OU PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS POPULARES	28
1.2 O JORNAL DO COMÉRCIO COMO FONTE DE PESQUISA.....	35
1.3 PAJELANÇAS E CULTOS PRETOS EM NÚMEROS	39
2 “OS MISTÉRIOS DAS PAJELANÇAS” MANAURAS DO PRIMEIRO QUARTEL DO SÉCULO XX	49
2.1 PAJELANÇA E KARDECISMO	50
2.3 NA CACHOEIRINHA, EXPLORAÇÃO IGNÓBIL E PAJELANÇA: O CASO DO PAJÉ DESIDÉRIO.....	59
2.4 PAJELANÇA ASSOCIADA A CRIMES DE OUTRA NATUREZA.....	65
2.6 DE VOLTA À CACHOEIRINHA: O HIEROFANTE MARCOS DA CRUZ	74
2.7 A PAJELANÇA DA INDIANA: OS ESPÍRITOS <i>ENCANTADOS</i> DE UMA FEITICEIRA NA RUA EMILIO MOREIRA, CENTRO DE MANAUS	76
3 A PRESENÇA DOS CULTOS PRETOS EM MANAUS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	82
3.1 NA POLÍCIA: LINO ALVES DE SOUZA, PERNAMBUCANO, PAJÉ.....	84
3.2 EM MEIO A “PAJELANÇA”, NOVOS INDÍCIOS DE ATUAÇÕES DE CULTOS PRETOS.....	87
3.3 OS “BATUQUES DEBOCHADOS” DO POBRE DIABO	92
3.4 PERSONAGENS HISTÓRICOS DOS CULTOS PRETOS MANAURAS.....	95
3.5 JOANNA MARIA DA CONCEIÇÃO, MÃE JOANNA.....	96
3.6 JOÃO BORGES DE OLIVEIRA, PAI JOÃO	102
3.7 TERREIRO DE SANTA BÁRBARA, MARIA ESTRELA E ANTÔNIA LOBÃO	104
3.9 BATUQUE, CANDOMBLÉ OU MACUMBA? O QUE DIZEM OS DOCUMENTOS JORNALÍSTICOS SOBRE OS CULTOS PRETOS EXERCIDO EM MANAUS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX?	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	123

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta pesquisa histórica tem como objetos de investigação as religiões afro-brasileiras e as práticas de pajelança, na cidade de Manaus (AM), nas primeiras décadas do século do século XX – 1904 a 1940. A fonte que ampara este trabalho são os documentos jornalísticos do periódico amazonense o *Jornal do Comércio*, disponíveis no acervo da Hemeroteca Digital Brasileira. A escolha pelo periódico aconteceu pela disponibilidade naquele acervo de mais de cem anos de publicação, sendo ele o mais completo a disposição para pesquisadores.

A escolha pelo recorte temporal – 1904 a 1940 – é uma contribuição com as pesquisas anteriores, que trazem recortes após o ano de 1940. Ainda são escassas as investigações destes objetos na realidade manauara, sabe-se que o intelectual amazonense Geraldo Pinheiro foi o primeiro a estudar os cultos afro-brasileiros locais e em alguma medida também a pajelança, isso após os anos de 1940. Depois dele, o antropólogo canadense Chester E. Gabriel (1985), realizado nos anos de 1970, que mesmo focado na Umbanda praticada em Manaus, investigou a pajelança e os cultos de “Batuque”, essa pesquisa seguiu as informações de Geraldo Pinheiro, sendo atualmente a mais completa disponível. Importante registrar que não tivemos tanto acesso os escritos de Geraldo Pinheiro, o único encontrado é uma publicação de 1942, uma pequena comunicação no livro de Nunes Pinheiro (1979).

Os dois textos trazem informações valiosas sobre nosso recorte, mas, do ponto de vista histórico, trata-se de um levantamento muito geral que, apesar de extrema importância, apresenta poucos dados. Nesse sentido, nossa pesquisa vem explorar um pouco mais as informações presentes nessas pesquisas, trazendo dados mais concretos dos levantamentos e possibilidades apontadas pelos autores, dados como a presença de personagens apontados nas pesquisas, locais de atuações, características da pajelança e também dos cultos pretos exercidos no início do século XX.

Uma última questão importante referente ao recorte é acerca do momento histórico, caracterizado pelo processo de criminalização e perseguição do Estado aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares no Brasil. A perseguição esteve estampada nas páginas dos periódicos brasileiros, a imprensa escrita foi aliada do Estado na criminalização, denunciando praticantes e seus espaços, noticiando as prisões e fechamentos de locais é desse modo que os jornais se tornam uma fonte importante para compreender a história das religiões e práticas mágico-religiosas populares, desde pelo menos a segunda metade do século XIX. Um fato importante é que no caso das pesquisas sobre Manaus, estas questões pouco aparecem nas

investigações, nosso trabalho vai mostrar algumas nuances deste processo na cidade, informações que estiveram presentes nas notícias do jornal analisado.

Na concepção desta pesquisa, a problemática inicial era focada apenas nos estudos históricos das religiões afro-brasileiras em Manaus, no período mencionado. Interessava-nos muito este debate, uma vez que foi constatado em nosso levantamento um baixo número de pesquisas na realidade manauara, sobretudo, quando falamos do campo da História. Munidos de uma bibliografia sobre este primeiro tema em outras realidades, passamos a dialogar com as ferramentas de busca do acervo digital seguindo os apontamentos debatidos na literatura especializada.

De acordo com os textos de Yvonne Maggie (1992) e Lísias Negrão (1996), os cultos e/ou práticas mágico religiosas populares dos finais do XIX e início do XX eram genericamente chamados pelo discurso jurídico/policial e jornalístico de *curandeirismo*, *feitiçaria*, *bruxaria*, *magia negra* e outros e seus praticantes chamados de *curandeiros(as)*, *feiticeiros(as)*, *charlatões* e outros. Os dois autores notaram que no caso dos cultos e/ou práticas mágico-religiosas de matriz preta, as denominações foram as mesmas, realidade que começou a mudar nos anos de 1910 e efetivamente nos anos de 1920, onde os *macumbeiros(as)* e a *macumba/candomblé* passaram a estar mais específicos nos documentos da justiça/polícia e jornalísticos. Esse foi o primeiro caminho para a busca de informações sobre as religiões afro-brasileiras na Hemeroteca Digital.

No entanto, uma primeira percepção na busca, foi notar um número muito baixo de registros no periódico analisado, seguindo estes apontamentos. Algumas tentativas foram realizadas, usando sempre os termos genéricos mencionados nas pesquisas, mas continuávamos sem muitas informações. Porém, durante as buscas, percebemos em uma das fontes jornalísticas a presença dos termos “pajelanças” e “pajés”, termos que estavam atrelados a uma notícia de 1912, que relatava um possível crime de “feitiçaria” em Manaus. Foi da observação destes dois termos que refazemos a busca e assim encontramos grande parte das informações sobre as religiões afro-brasileiras manauaras.

A primeira coisa importante afirmar é que o discurso do *Jornal do Comércio* chamou genericamente de “pajelança” o conjunto de cultos e práticas mágico-religiosas populares exercidas no período mencionado. Quanto aos praticantes, os homens, denominou como “pajés”. Outros termos genéricos foram atribuídos, como *feitiçaria*, *magia*, *bruxaria* e congêneres, realidade também presente nas pesquisas em outras locais. Porém, no caso de Manaus é por meio da “pajelança” e dos “pajés” que é possível estabelecer uma visão histórica

ampliada do cenário de cultos e práticas mágico-religiosas populares, sobretudo quando falamos de religiões afro-brasileiras.

No entanto, para além da generalização do termo, a “pajelança” documentada nas páginas do periódico analisado aparece também como um tipo de prática mágico-religiosa exercida no período. Parece estranho que uma pesquisa histórica em uma região do Amazonas, imediatamente não apresentasse tal aspecto, uma vez que pajelança fala muito a região. Mas, é preciso afirmar que atualmente a pajelança, nestes termos, enquanto um tipo de prática mágico-religiosa, não é uma realidade vista no campo religioso manauara. Atualmente, muito se sabe sobre a presença de diferentes cultos na cidade, no caso das religiões afro-brasileiras, estas são em bom número, com muitos espaços de Umbanda, Candomblé e em menor quantidade o Tambor de Mina, mas, sobre pajelança, não há nenhuma informação concreta. Uma rápida apreciação na literatura especializada, nota-se que a prática ainda é muito presente nas zonas rurais, porém com outras denominações.

A constatação da presença da pajelança, enquanto um tipo de prática mágico-religiosa, nos fez imediatamente refazer as primeiras intenções da pesquisa e incluímos em nossos objetivos o estudo histórico da prática local. Com isso, um novo levantamento bibliográfico foi realizado e, de novo, assim como no caso das religiões afro-brasileiras, pouquíssimo se sabe sobre a prática em Manaus, sobretudo no campo da História, o que nos surge como motivo principal para também levantar um estudo histórico sobre este tema.

Entre as leituras, uma das primeiras percepções sobre pajelança é notar a pluralidade da prática na Amazônia; as pesquisas mostram particularidades da prática a partir de diferentes locais da vasta região. O tema é relativamente novo na História, a produção de maior fôlego ainda é do historiador paraense Aldrin Figueiredo (1996), focado no estado do Pará, aliás, local privilegiado nas pesquisas quando o assunto é Amazônia. Majoritariamente os estudos sobre pajelança estão concentrados na Antropologia, baseados nestes estudos passamos a fazer uma breve discussão sobre as pajelanças.

Nos anos de 1940, as primeiras etnografias geraram publicações hoje consideradas clássicas nos estudos sobre o tema. Tratam-se dos textos de Eduardo Galvão (1976) e Charles Wagley (1977), estudos concentrados em uma comunidade rural no Baixo Amazonas, a fictícia *Itá*. Essas pesquisas dedicam parte de suas análises a entender a vida religiosa do lugar, nesta investida aparecem as discussões sobre a pajelança. Eduardo Galvão tem outras publicações, como o também clássico texto sobre *A vida religiosa do caboclo da Amazônia* (GALVÃO, 1955), no qual efetivamente tratou destas questões. Depois deles, uma série de outras pesquisas têm seguido as reflexões destes autores.

Além dos estudos de Galvão (1955; 1976) e Wagley (1977), os pesquisadores de mais atuação sobre as pajelanças amazônicas são Raymundo Herald Maués, seguido de Gisela Macambira Villacorta (MAUÉS, 1994; 2004; VILLACORTA, 2008; MAUÉS; VILLACORTA 2008; 2011). Estes autores dedicaram grande parte de seus estudos à pajelança praticada em zonas rurais do estado do Pará¹. Sobre Manaus, a pesquisa mais completa é do etnógrafo canadense Chester E. Gabriel (1985), que, mesmo focado na umbanda exercida em Manaus, apresenta descrições de sessões de pajelança exercida nos anos de 1970.

Outras possibilidades podem ser vistas nos trabalhos de Sérgio e Mundicarmo Ferreti, sobre o estado do Maranhão, em que tratam de um tipo de pajelança chamada *pajelança negra* (FERRETI, 2008; 2014). O termo não é novo, Roger Bastide (1971), ao se referenciar às práticas e/ou cultos da região amazônica, denominou genericamente tudo de pajelança, porém, fez algumas distinções entre “pajelança negra” e “pajelança indígena” (BASTIDE, 1971, p. 33). No entanto, as investigações de Sérgio e Mundicarmo Ferreti apresentam características mais concretas desta “pajelança negra”, que, ao que parece, é característica do estado do Maranhão.

Analisando documentos criminais dos finais do XIX, os autores encontraram o processo criminal de Amélia Rosa, preta, forra e “Rainha da pajelança”, que realizava rituais de cura em São Luiz (MA) (FERRETI, 2004; 2008; 2011). Através das análises dos documentos sobre a praticante, notaram os autores um tipo de culto com características bem específicas, que não falavam da pajelança indígena ou do Tambor de Mina, culto preto típico do Maranhão, tratava-se, desse modo, de um tipo de culto chamado pelos praticantes, pretos e pretas, de “pajé” (FERRETI, 2008, p. 2).

O registo segue a lógica da criminalização e perseguição do Estado às práticas e/ou aos cultos populares, que no Maranhão foi também intensa nos finais do XIX e início do XX, como apontam as pesquisas dos autores. Segundo Mundicarmo Ferreti (2008), o culto da pajelança negra era:

muito procurados por pessoas negras (escravas e libertas) e de “classes baixas”, apresentados por jornalistas da época como sacerdotes de uma nova religião, realizavam festas de santo, faziam adivinhações e curavam doentes, usando ervas e procedimentos estranhos à medicina oficial (FERRETI, 2008, p. 2).

¹ Há uma série de outros pesquisadores dedicados ao tema das pajelanças amazônicas, ainda que as publicações sejam majoritariamente focadas no Pará, a organização de pesquisas feita por Maués e Villacorta (2008) *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia* é uma boa referência para acompanhar os debates.

Uma outra perspectiva de pajelança foi levantada nas zonas rurais do Pará, por Gisela Villacorta (2008) e Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2011), chamada pelos autores de *pajelança ecológica* (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 48). Por meio da observação e análise das atuações de duas mulheres pajés, os autores captaram uma nova concepção de pajelança, que, além de carregar um sistema de práticas e crenças mágico-religiosas, tem explicitamente um forte discurso ecológico e de defesa e preservação da natureza (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 49). Importa afirmar, que as mulheres analisadas pelos autores eram, além de muito conhecidas por suas atuações como pajés em seus locais, eram famosas em âmbito nacional com aparições nas grandes mídias brasileiras. Uma delas, publicou um livro, em 4º edição, sobre pajelanças, que depois foi a base do enredo de uma escola de samba carioca que se consagrou campeã², o que, efetivamente, lhe garantiu espaço no debate público.

Das pajelanças investigadas nas pesquisas, a mais recorrente, principalmente quando se fala das zonas rurais do Amazonas e Pará, é a *pajelança cabocla* que é “uma forma de pajelança praticada por populações rurais ou de origem rural não indígenas” (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 12). Este tipo de pajelança carrega uma série de práticas e crenças de influência indígena, católica e negra e acredita em seres invisíveis ligados a natureza, sobretudo dos rios, seres que chegam ao “pajé”, sob forma de transe, chamados pela literatura de *encantados*. A principal atividade destes seres é em favor de curas de doenças. Esta breve descrição está em todos os trabalhos sobre pajelança cabocla.

A ideia central em torno dos termos “pajé” e “pajelança”, remete diretamente a grupos indígenas e suas práticas de xamanismo. Autores dedicados aos estudos da pajelança cabocla alertam sobre as diferenças entre as duas. A cabocla é praticada pelo caboclo amazônico, homens e mulheres que vivem, sobretudo, nas zonas rurais da Amazônia (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 17), enquanto a pajelança indígena é praticada pelos diversos grupos indígenas, onde cada grupo opera sob diferentes formas e crenças. Não é nosso intuito adentrar tanto nessas questões, uma vez que nossos documentos falam muito mais a pajelança cabocla, mas é importante ressaltar estas diferenças.

O mesmo Heraldo Maués (2008) problematiza o termo “pajelança cabocla” afirmando ser “inadequado” (MAUÉS, 2008, p. 121), uma vez que ele não consegue abarcar toda a pluralidade de crenças. Em sua análise sobre o conjunto de trabalhos que tratam deste tipo de pajelança, o autor percebeu o dinamismo de práticas e crenças em lugares diferentes da

² A pajé é D. Zeneida, que produziu um livro, à época em 4º edição, sobre pajelanças. O livro ficou conhecido por ser utilizado no enredo da Escola de Samba Beija Flor de Nilópolis em 1998, ano em que saiu vitoriosa. Os relatos afirmam ser esse a única publicação do tema produzido por um pajé (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 39).

Amazônia, estas pesquisas, em maioria, falam sobre as zonas rurais amazônicas. Porém, foi este termo que, desde pelo menos o século XIX, folcloristas, jornalistas, ficcionistas, antropólogos e outros escritores têm se reportado a este tipo de crença praticada pelo caboclo da Amazônia (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 12), de modo que é consenso entre os pesquisadores se reportarem como *pajelança cabocla* ou *rural*.

Ainda que majoritariamente as pesquisas tratem do tema focados nas zonas rurais, autores como Galvão (1955; 1976) e Wagley (1977), nos anos 1940 e, mais atuais, como Maués (2008) e Maués e Villacorta (2011), afirmam que a pajelança cabocla esteve muito presente nos grandes centros urbanos do Norte, como Belém e Manaus (GALVÃO, 1977, p. 106). As pesquisas realizadas nos anos de 1940, relatam, ainda que brevemente, o trânsito entre as zonas e como nas grandes cidades a pajelança cabocla sofreu forte influência dos cultos e práticas mais urbanos, principalmente dos afro-brasileiras tradicionais (candomblé, tambor de mina e outros) e mediúnicos (kardecismo e umbanda).

Os autores Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2011), ao citarem a cidade Belém, lembram que é pouco provável que atualmente se encontre este tipo de atuação naquela cidade³, mas que no passado, finais do XIX e primeira metade do século XX, a pajelança cabocla era muito presente em Belém (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 26). Aldrin Figueiredo (1996) mostra em sua pesquisa alguns casos de pajés perseguidos neste período, um destes casos é sobre um “pajé cearense” que foi preso em Belém por atuar com curas. Ao analisar os elementos ritualísticos descritos nas fontes sobre o episódio, notou o autor a forte influência de elementos africanos na pajelança (FIGUEIREDO, 1996, p. 10).

Os mesmos Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2011), ao mencionarem a realidade manauara, relatam a mesma perspectiva, que na atualidade não há mais atuações de pajelança cabocla em Manaus. Além disso, levantam a possibilidade do antropólogo canadense Chester E. Gabriel, nos anos de 1970, ter sido um dos últimos a descrever práticas desta natureza (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 26). De fato, em sua publicação Chester E. Gabriel (1985), descreve uma sessão de pajelança em Manaus, mas, nos anos de 1970, período em que a prática já havia sofrido forte influência do Kardecismo, do “Batuque” (culto preto manauara) e, principalmente, da Umbanda (GABRIEL, 1985, p. 98). Perspectiva que havia sido levantada

³ Tivemos informações, por meio das lideranças de cultos afro-brasileiros na cidade de Belém (PA), que atualmente na cidade há espaços dedicados a pajelança. Chamados na cidade como espaços de cura ou cultos de cura. Quando perguntando qual a diferença entre os cultos a resposta foi o “tambor”. Nestes locais onde se pratica pajelança não se usa tambor, principal característica que os difere dos cultos afro-brasileiros.

nos anos de 1940, nas pesquisas de Galvão (1977) e Wagley (1977) e que Maués e Villacorta (2011) alertam sobre Belém.

Se foi um dos últimos, não é possível afirmar, mas atualmente, como levantado acima, não há relatos sobre a presença de práticas de pajelança em Manaus, principalmente como foi descrita no trabalho de Chester E. Gabriel (GABRIEL, 1985, p. 98). Algumas pesquisas, sobretudo sobre as zonas rurais do Amazonas, mencionam o culto aos *encantados*, seres invisíveis característicos da pajelança cabocla, porém, os praticantes não se reconhecem como pajés, geralmente são espíritas, umbandistas ou rezadores/benedores⁴.

Apesar de ter observado a pajelança manauara e ter analisado todos os elementos ritualísticos daquela sessão, Chester E. Gabriel (1985) não afirma ser a prática manauara do tipo cabocla. O termo já era consagrado pelas pesquisas no momento de sua investigação, mas ao classificar a prática chamou de “culto misto” por entender as diferentes influências de outras experiências religiosas nas práticas locais, sobretudo, quando menciona os cultos de matriz preta e o kardecismo. A investigação histórica sobre a vida cultural de Manaus, desde o início do século XX, permitiu a este autor o entendimento dos cultos regionais como “mistos”.

O levantamento histórico da vida cultural de Manaus apresentada por este autor é de extrema importância para nossa pesquisa, uma vez que ele mostra dados sobre a dinâmica dos cultos exercidos em Manaus, desde pelo menos 1900. Os apontamentos de Chester E. Gabriel (1985) foram pautados nas pesquisas do etnógrafo amazonense Geraldo Pinheiro, que estudou os cultos regionais nos anos de 1940, momento em que ele percebeu o início de mudanças significativas na vida cultural da cidade. Foi Geraldo Pinheiro o primeiro a afirmar que o culto preto exercido em Manaus no início do século XX foi o “Batuque”, tradição religiosa de matriz africana derivada do tradicional Tambor de Mina, do Maranhão.

Durante sua pesquisa em Manaus, Chester E. Gabriel afirmou que teve a colaboração de Geraldo Pinheiro com manuscritos e informações colhidas nos espaços de cultos, com os praticantes dos anos de 1940. Infelizmente, tivemos acesso apenas a um texto deste autor, de

⁴ Este autor teve a oportunidade de acompanhar em 2020, na cidade de Parintins (AM), uma espécie de momento religioso dedicado aos *encantados*. Aproximadamente por 15 minutos, durante uma celebração de Umbanda, uma série de entidades se manifestaram no local fazendo gestos que lembravam sereias, uma representação mais ou menos fiel do que se entende destes seres: mulheres de cabelos longos, sentadas em algo que parece uma pedra, balançando o que também parece uma calda e com as mãos passando pelos cabelos longos. As entidades não falavam, apenas cantavam. Quando perguntado do que se tratavam, um dos responsáveis pelo culto respondeu que se tratavam de “sereias”. O responsável afirmou também ser um culto aos “encantados”, momento que sempre se dedicavam em suas celebrações. Os encantados fazem parte da gama de entidades da pajelança cabocla, mas, apesar disso, o local onde acontece as práticas é uma conhecida casa de Umbanda. Pesquisas como de Maria Aldirene Cordeiro (2017) sobre os processos de cura em Parintins/AM, trazem questões importantes sobre a presença dos *encantados* na região; Júnior (2020), também mostra esta presença em uma região de Parintins, através das festas populares locais chamadas “Pássaros” (JÚNIOR, 2020).

1942, no qual ele trata muito brevemente sobre as questões. No entanto, na pesquisa de Chester E. Gabriel (1985), há muitas informações e referências de Geraldo Pinheiro que oportunamente iremos citar.

As características do “Batuque” manauara, descritas por Geraldo Pinheiro estão presentes nas pesquisas de Chester E. Gabriel (1985), que também se baseou em entrevistas com alguns informantes (religiosos e clientes) e em etnografias nos espaços de culto. O autor afirma que o “Batuque” manauara é muito semelhante aos cultos afro-brasileiros tradicionais (Candomblé, Tambor de Mina, Xangô) e nele se cultuava os *orixás*, além disso não haviam sessões de atendimento ao público, a celebração acontecia em datas específicas, ao longo do ano e em maioria como festas de devoção a algum “santo católico”, fato mencionado por uma de seus interlocutores (GABRIEL, 1985, p. 110).

Infelizmente, não há nesta pesquisa detalhes mais aprofundados, como ritual de iniciação ou outras especificidades que poderiam mostrar melhor a aproximação do culto manauara com as outras tradições religiosas afro-brasileiras presentes no Brasil. No entanto, estas pequenas descrições nos ajudam a começar entender a dinâmica do culto manauara, possibilitando a análise dos elementos encontrados em nossas fontes.

Citamos Chester E. Gabriel (1985), mas os “Batuques” manauaras também estão brevemente mencionados nas pesquisas de Sérgio Ferreti (2013) e André Vidal (2003). Sérgio Ferreti, também apoiado em Geraldo Pinheiro, cita alguns nomes de praticantes atuando em Manaus no início do século XX (FERRETI, 2013, p. 133). Em André Vidal (2003), as descrições ora falam dos “Batuques”, ora de “Candomblés”, como a religião professada por sua interlocutora na pesquisa, uma remanescente africana de Angola *Guilhermina Monteiro de Lima* (ARAÚJO, 2003, p. 76), não sabemos de fato do que se tratava, efetivo mesmo é que o autor trabalhou cultos pretos.

O fato é que, nas pesquisas, são unânimes a presença dos “Batuques” como a expressão religiosa de matriz preta exercida em Manaus na primeira metade do século XX. Atualmente muito pouco se sabe sobre os “Batuques” manauaras, Gabriel (1985) estudou a religião em um momento onde identificou seu processo de desaparecimento ou substituição por outras denominações religiosas, uma vez que a Umbanda se firmava com força no campo religioso local e o Candomblé começava a se estabelecer, isso nos anos de 1970. A percepção deste fator foi também um aspecto que conduziu a busca nas fontes, interessava-nos muito encontrar a presença dos “Batuques”, que mencionam as pesquisas, entender suas especificidades, identificar seus praticantes e sua presença histórica em meio ao momento de criminalização tão característico do período.

Ao procurar por “Batuque” ou “Batuques” no acervo digital, algumas menções aparecem atreladas a atividades religiosas. São relativamente poucas as menções e quase sempre com pouquíssimas descrições, o que efetivamente não ajudou a entender a dimensão do “Batuque”, apenas atestar sua presença. No Brasil, o período, como dito, é caracterizado pela forte perseguição do Estado e da imprensa escrita aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares. No caso da imprensa escrita, isso refletiu no conteúdo das matérias que tratavam do tema. Os textos traziam quase sempre conteúdo negativo, de denúncia ou exortação das autoridades policiais, uma vez que a imprensa escrita foi aliada do Estado na perseguição, e quase nenhuma descrição dos cultos e/ou práticas, no caso do jornal amazonense aqui analisado isso não foi diferente.

A questão dos “Batuques” como culto preto exercido em Manaus, na primeira metade do século XX, é uma questão que precisa ser muito investigada. Em nossa análise, atestamos sua presença, mas importa afirmar que é uma presença muito plural, cheia de possibilidades de observação. Isso porque, ora notamos como um culto, ora notamos como som de tambor, que, claro, está atrelada a atividades religiosas de matriz preta, mas há também outras formas de presença como em dança, como carnaval, ou nas festas populares.

Uma ótima análise sobre os “batuques”, em sua dimensão de possibilidades, pode ser acompanhando no texto de Sérgio Ivan Gil Braga (2002), sobre os Bois Bumbás de Parintins, onde autor vai buscar as raízes do termo (BRAGA, 2002, p. 134). Mario Ypiranga Monteiro (2016), também menciona os “batuques” ao falar de Boi Bumbá em Manaus, no início do século XX, mas também faz referência do termo a religião (MONTEIRO, 2016, p. 519). O termo “Batuque” pode esconder uma série de práticas e outras questões importantes associadas a vida dos pretos e pretas no Amazonas, em nossas pesquisas o termo aparece muito atrelado aos “pretos”, mas infelizmente a fonte não apresenta muitos dados, apenas possibilidades, questões que merecem atenção dos pesquisadores.

No entanto, voltando as questões das religiões afro-brasileiras, mais genérica que a presença dos “Batuques”, é notar no discurso jornalístico outras possíveis tradições religiosas de matriz preta em Manaus, no período analisado. Como afirmado, a dimensão das atividades religiosas da cidade só foi percebida por meio da “pajelança” e foi através dela que chegamos aos “*domblés* africanos” no ano de 1914. O termo remete ao Candomblé, manifestação religiosa afro-brasileira, nascida na Bahia no século XIX e mais tradicional e conhecida do grupo das religiões afro-brasileiras. Para Reginaldo Prandi (2004) o candomblé é:

religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX [...] uma espécie de instituição de resistência cultural,

primeiramente dos africanos, e depois dos afrodescendentes, resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravatura. Eram religiões de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos escravos (PRANDI, 2004, p. 223).

Este primeiro indicio da presença de um culto tão tradicional em Manaus no primeiro quartel do século XX, incitou uma série de questionamentos. Desde pelo menos 1900, as pesquisas identificam a presença destes cultos baianos em outros locais do Brasil. João do Rio (1908) menciona o Rio de Janeiro no início do século XX, Reginaldo Prandi (2004) também na cidade de São Paulo. Para nós seria um achado atestar tal presença em Manaus, por isso passamos nos dedicar a analisar os detalhes da descrição do culto feito pelo jornal e apresentar este “candomblé” descrito nas fontes.

Para analisar tanto a presença do “Batuque” como do Candomblé é preciso levar em consideração as características destas religiões. Acima vimos rapidamente que o “Batuque” era uma religião de celebração e devoção as suas divindades, no caso do Candomblé a perspectiva é parecida. Dizemos “parecida” porque é preciso afirmar que há muitas variações destes tradicionais cultos afro-brasileiros que foram se moldando a partir dos diferentes locais, porém algumas características são comuns a todos.

Grosso modo, o Candomblé é também uma religião festiva e devocional que tem apenas o intuito de cultuar suas divindades, os *orixás*. Dentro da dinâmica da religião, seus praticantes têm também apenas que cumprir suas “obrigações” para com seus respectivos *orixás*, obrigações que podem ser oferendas específicas, como sacrifícios de animais e, além das celebrações ou festas, momento onde o culto é de fato professado. São específicas as datas em que o Candomblé é público e quando isto acontece tratam-se de momentos de devoção aos *orixás*. Este é um resumo mínimo, pois o candomblé é extremamente complexo e cheio de segredos. Aliás, são nos ritos de iniciação de um praticante que os segredos começam a ser revelados, uma vez iniciado o praticante precisa avançar na hierarquia da religião.

Quando falamos de religiões afro-brasileiras, uma primeira questão quando imaginamos sobre os cultos é a presença de espíritos incorporados em praticantes, que conversam, ajudam e tentam solucionar questões do cotidiano das pessoas. Esse não é o caso do Candomblé e nem do “Batuque”, como mostrado acima, pelo menos segundo as pesquisas. As duas manifestações são tradicionais em seus cultos e têm apenas a função de adoração a suas divindades. Essa percepção das características dos cultos é importantíssima para quando analisarmos as presenças dos cultos pretos no material jornalístico. No último capítulo mostraremos todo este processo.

Uma última questão a mencionar sobre as religiões afro-brasileiras é com relação a umbanda, outra manifestação muito popular e também muito cultuada no Brasil. Segundo as pesquisas, sua formação aconteceu no primeiro quartel do século XX, no Rio de Janeiro e de onde se espalhou para o restante do Brasil (PRANDI, 1996, p. 68). Para Gabriel (1985), a Umbanda chegou a Manaus nos anos de 1940 e rapidamente se fixa na cidade, amalgamando para si os rituais locais e se estabelecendo com uma religião ativa, com presença pública e lideranças engajadas, ela também foi muito cultuada pelos manauaras a partir dos anos de 1970.

A Umbanda é considerada uma religião brasileira fruto das influências religiosas de matrizes pretas (candomblé e macumba) e brancas (catolicismo e kardecismo) (NEGRÃO, 1991, p. 101). Existem muitos debates bibliográficos sobre sua formação e características, mas todas são unânimes quanto as matrizes da religião. Autores como Roger Bastide (1968), Lísias Negrão (1991, 1996) e Reginaldo Prandi (1996), analisam melhor a formação da umbanda a partir de um olhar sociológico:

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazer das classes sociais, numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária; culturalmente europeia; que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente; que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral; e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja Católica. “Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já, porém há muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica, publicizando-se as festas ao compasso desse calendário (PRANDI, 1996, p. 69).

Em nosso recorte, não identificamos a presença da umbanda, mas é válido trazer esta diferenciação, dada a complexidade e pluralidade das religiões afro-brasileiras. Analisando o conjunto de matérias jornalísticas sobre o tema, vamos encontrar “umbanda” no ano de 1952, em um registro que não mostra mais perseguição do estado e/ou jornal. Segundo a literatura, nos anos de 1950, religiões como Umbanda e Candomblé e outras ainda estavam na mira das autoridades (MAGGIE, 1992, p.23), mas o momento era outro, era o início de uma reação destes grupos para se firmarem no campo religioso brasileiro, que aconteceria a partir dos anos 1960.

Antes deste período, o que é realidade no Brasil é a criminalização e perseguição aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas, promovidas pelo Estado em parceria com outros setores hegemônicos da sociedade brasileira. Como dito, a imprensa escrita teve papel significativo neste processo, por meio da observação das notícias de jornal do período é possível constatar essa perspectiva. Este é o pano de fundo no qual vamos encontrar as pajelanças e cultos pretos em Manaus nas primeiras décadas do século XX. A elaboração desta pesquisa seguiu este momento histórico.

Sendo assim, dividimos o trabalho em três partes, que além de mostrar a presença histórica dos cultos pretos e da pajelança, vão apresentar algumas questões sobre o processo de criminalização destas nas primeiras décadas do século XX. Pelo jornal analisado não é possível captar todo o processo, notamos a ação e atenção da polícia para as questões, notamos também a parceria do jornal e, em pequena proporção, outras instâncias do estado para conter o “grave problema” das “pajelanças”. Muitas questões ficaram em aberto como a presença da Igreja Católica, além de outras ações da justiça, questões que podem ser resolvidas analisando outras fontes, como processos criminais e inquéritos policiais, instrumentos que foram muito usados pela polícia contra os praticantes, segundo nossa observação nas fontes jornalísticas.

Esta pesquisa, em suas primeiras intenções, tinha como objetivo chegar até estas fontes e trazer um debate de maior fôlego, mas infelizmente por conta da pandemia do Coronavírus (Covid-19) a ida até os arquivos se tornou inviável. Manaus, foi uma das cidades mais atingidas pelo novo vírus e o Amazonas esteve como epicentro da doença, noticiada na mídia brasileira pelo caos da administração pública local e federal que não deu conta de salvar vidas. Infelizmente, muitas vidas foram perdidas e uso esse espaço para deixar registrado este momento. Por conta disso, a análise da pesquisa foi toda alterada ficando apenas o jornal como fonte de trabalho.

Desse modo, o primeiro capítulo tratará de mostrar o cenário manauara do início do século XX, momento onde se viva a prosperidade da economia da borracha e a chegada da República que trazia novos ares com o ideal de modernidade para o Brasil. Dentro deste quadro estão inseridas as práticas analisadas e discutiremos estes dados a partir dos números, ou seja do quantitativo. Além disso, mostraremos aspectos do *Jornal do Comércio* que foi um importante porta-voz das elites locais com seus ideais modernos/científicos que, entre muitas questões, viam as práticas que analisamos como “atrasadas” e “perigosas”.

Discutidos tais dados, passamos a mostrar primeiro a pajelança e como a prática estava documenta do *Jornal do Comércio*. A presença foi atestada por meio da análise dos elementos ritualísticos descritos nas fontes, seguindo os apontamentos apresentados aqui e que serão

devidamente debatidos no capítulo. A investigação permitiu, além da explicação de algumas características da pajelança exercida em Manaus, mostrar a atuação de alguns praticantes, seus locais e de apresentar como a prática esteve documentada no jornal.

Por fim, encerremos a pesquisa com o debate sobre a presença dos cultos pretos. Como aqui mostrado, entender o “Batuque” mencionado nas pesquisas era uma questão que norteou as análises. Mas para além disso, deixamos registrado as atuações dos praticantes, apresentando mais dados para os conhecidos através das pesquisas e documentando novos nomes. Acreditamos que a maior contribuição deste capítulo são os questionamentos que ele pode gerar e que podem ser um caminho para ampliação dos estudos sobre a presença das religiões afro-brasileiras em Manaus.

Esperamos ter conseguido contribuir para os estudos destas religiões, que carecem ainda de mais investigações.

1 O CÊNARIO HISTÓRICO MANAUARA DO INÍCIO DO SÉCULO XX

Neste capítulo, apresentaremos uma análise quantitativa referentes ao número de fontes encontradas no *Jornal do Comércio* do Amazonas, que mostram a presença histórica das práticas de pajelança e dos cultos e/ou práticas de matriz preta, da primeira metade do século XX. No entanto, antes de tratar destes números, importa uma breve discussão sobre a conjuntura histórica brasileira e manauara, marcadas por fortes transformações econômicas, sociais e culturais. Em Manaus, a cidade viveu a prosperidade e expansão em todas as direções, fruto dos dividendos da economia da borracha, momento onde transformações estruturais estavam em pleno movimento.

Todas estas mudanças ocorridas no Brasil se deram com o advento da República e foram também sentidas quando observamos o campo religioso brasileiro. Um principal ganho foi o direito a laicidade, o que, efetivamente, abriu caminho para a pluralidade religiosa no país. Todos os trabalhos que trazem o tema religiões populares no período, sobretudo, das religiões afro-brasileiras, mostram que as mudanças estruturais no Brasil republicano foram propícias ao desenvolvimento organizacional de novas e muitas formas de cultos e devoções.

De um ponto de vista mais ampliado, é preciso retomar algumas características estabelecidas com a chegada da República. O ideal de modernidade foi imposto como meta dos republicanos, que fomentaram mudanças em toda as direções no mundo social brasileiro. Foi o momento das trocas de símbolos e nomes, não mais os heróis do Império, agora os heróis da República. A bandeira nacional ditava “ordem e progresso”, um ideal inspirado no positivismo de Augusto Comte; aliás a ciência surge no contexto valorizada também como instrumento da modernidade. O mundo moderno brasileiro perseguia o ideal de mundo moderno europeu.

Foi em meio a estas questões que tratam de ciência e saúde que Yvonne Maggie (1992) percebeu que se constituíram 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. No próximo tópico, mostraremos esta discussão de forma mais detalhada.

É característico do período também o crescimento populacional, principalmente nas zonas urbanas, sobretudo após os incentivos do Estado a 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 a 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 os negros sem trabalho passam a se movimentar na direção das zonas urbanas a procura de possibilidades ou de fatores naturais, falando das grandes secas que atingiram o Nordeste no início do século XX (STARLING; SCHWARCZ, 2015).

Os espaços das cidades cada vez mais populosas passaram a ser reordenados para atender ao anseio dessa modernidade tão almejada. É do momento o “embelezamento” de cidades como Rio de Janeiro, então capital do Brasil, o centro do poder; São Paulo, a “metrópole do café” e a construção de Belo Horizonte, cidade pensada para ser símbolo da modernidade (STARLING; SCHWARCZ, 2015). Manaus e Belém também passaram por significativas transformações estruturais patrocinadas pelos dividendos da borracha amazônica.

Paralelo a isso, é evidente que o “embelezamento” dos espaços não foi destinado a massa da população, composta majoritariamente por negros, imigrantes e brancos pobres. Importa lembrar a “bota-abaxo” às casas, cortiços e hotéis baratos das regiões centrais das cidades, que expulsou o grosso da população pobre para áreas periféricas resultando na formação das favelas nos idos do primeiro quartel do século XX. A ideia “civilizatória” do presidente Rodrigues Alves, pensada para a capital Rio de Janeiro, seguia três comandos: a modernização do porto; saneamento da cidade e reforma urbana (STARLING; SCHWARCZ, 2015, p. 32). Essa última seguiu inspiração do modelo urbanístico parisiense de ruas largas, de espaços públicos como as praças, por exemplo.

Os efeitos do crescimento populacional aliados a expulsão da população para locais sem nenhuma infraestrutura trouxeram problemas sociais de toda ordem, mas são das pautas 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 questões alarmantes à época. A revolta da vacina é um evento que ilustra bem o momento.

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 também 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 (VICENTE, 2002, p. 2).

Em Manaus, a *Paris dos trópicos*, todos estes ideais republicanos de modernidade foram devidamente reproduzidos graças a forte economia da borracha que tornou a cidade a capital

do Norte. Não apenas sua modernização, com a construção de uma cidade toda inspirada nos modelos europeus, com símbolos arquitetônicos que mostravam a situação econômica local, mas com seus contrastes, que são os inúmeros problemas sociais gerados pelo número substancial de pessoas a cidade a novas oportunidades.

No caso de Manaus, uma cidade inteira foi construída para abrigar esta nova elite econômica que estruturou também um espaço que atraísse o capital estrangeiro. As pesquisas sobre Manaus, pautadas nas descrições dos viajantes do século XIX, afirmam que até os finais 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, se tornou uma cidade moderna muito rapidamente.

A personificação da modernidade manauara está na estruturação física do centro da cidade. É desse período a chegada da iluminação elétrica (sendo a segunda cidade brasileira a receber), 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:

a prosperidade começaria a mostrar-se em Manaus na última década do século XIX. A renovação dos prédios públicos, as construções monumentais, os aterros e desaterros, a abertura de ruas e avenidas foram acompanhadas pela incorporação, em alguns casos pioneira, de tecnologia urbana moderna como o sistema de bondes, a iluminação elétrica, a comunicação telefônica, sistema de galerias para drenagem de águas e esgotos, além da abertura de espaços destinados ao lazer refinado, hipódromo, teatro, clubes e etc. (PINHEIRO, 1999, p. 30).

É do período a construção do Teatro Amazonas (1894), do Palácio da Justiça, da modernização do prédio da Alfândega, um prédio imponente no centro da cidade e da construção do moderno porto em 1902, que contava com docas que se ajustavam segundo os períodos de cheia e seca do rio (GABRIEL, 1985, p. 145). Lendo o jornal para esta pesquisa, é comum encontrar esta realidade documentada nas páginas do periódico. A vida moderna e cosmopolita pensada pela elite manauara, fortemente inspirada nas cidades europeias, esteve estampada no jornal, com notícias que apresentam Manaus como uma cidade agitada, rica, quase que como uma extensão de Paris e Londres.

Maria Luiza Ugarte Pinheiro (1999), a partir da análise dos estivadores – trabalhadores braçais do porto de Manaus – evidenciou bem esse aspecto moderno de Manaus através da construção do porto. O local, construído em 1902, era mais um dos símbolos da força econômica da cidade, era através dele que a economia se movimentava, através dele também que Manaus “se abria ao mundo para o sopro do progresso” (PINHEIRO, 1999, p. 41). A cidade

se orgulhava de ter um dos portos mais modernos do Brasil, construído por uma companhia inglesa criada especificamente para essa função a *Manáos Harbour Limited*. O projeto caro e arrojado, criado pela companhia inglesa, só havia sido posto em prática em Sidney, na Austrália e contava com uma tecnologia onde era possível superar todos os problemas de ancoragem de navios de grande porte (PINHEIRO, 1999, p. 41).

A Inglaterra foi muito ativa nas transações comerciais em Manaus e a presença inglesa era muito comum no cotidiano dos manauaras. Pinheiro (1999) dá exemplos dos nomes dos serviços públicos e privados da cidade geridos por companhias inglesas que tinham a concessão de quase todos os serviços, como transporte, telefonia e outros: *Manáos Markefs, Manáos Tramways and Light, Manáos Improvements, Amazon Engineering, Amazon Telegraph, Booth Line, Amazon River* (PINHEIRO, 1999, p. 38).

O fato é que para a movimentação da economia e a construção desta cidade moderna e cosmopolita eram necessários braços para gerar o movimento. Toda constituição da infraestrutura desta cidade em transformação, bem como a extração da borracha e os serviços para atender as elites locais, exigiu numerosa mão de obra para as execuções. Desse modo, o governo incentivou a imigração para a capital. Assim, além dos grupos atraídos para extração da borracha, muitos outros chegaram à cidade para ocupar outros postos de trabalho, seja na construção civil ou no porto, como analisado por Pinheiro (1999), ou em outras funções. O fato é que o contingente de pessoas em Manaus subiu significativamente no período, sendo a maioria trabalhadores que estavam nas classes mais baixas.

A mesma autora afirma que a mão de obra majoritária, que constituiu os postos de trabalho disponíveis em Manaus, veio da migração nordestina, que chega à cidade afetada pela seca em suas regiões (PINHEIRO, 1999, p. 58). A autora segue sua análise mostrando que, no caso dos estivadores do porto de Manaus, os nordestinos eram maioria neste trabalho. Ao reconstituir os locais onde viviam estes estivadores, identificou que a maioria deles habitavam os bairros de expansão da cidade, como a “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 vamos encontrar o maior número de atuações de cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares, na primeira metade do século XX. Como será possível notar, a maior concentração de notícias sobre criminalização e perseguição das práticas em questão estava concentrada nos bairros periféricos de Manaus, sobretudo o bairro da Cachoeirinha.

Outro fator desta pesquisa que se liga aos apontamentos de Pinheiro (1999), sobre a presença nordestina em massa nos trabalhadores do porto de Manaus, está relacionada com o

que afirma Chester E. Gabriel (1985) sobre a organização dos cultos pretos em Manaus. Segundo este autor, foram os nordestinos, que chegaram a Manaus nos finais do XIX e início do XX, atraídos pela economia local, que começaram a organização dos cultos pretos locais, os chamados “Batuques”. Quando começamos a identificar a presença dos cultos de matriz preta no material jornalístico o local de maior incidência é o bairro da Cachoeirinha, local onde Pinheiro (1999) mostra a forte presença dos trabalhadores nordestinos do porto.

Todas estas transformações, que trazem a ideia de uma cidade moderna, prospera, onde possivelmente todos têm acesso ao capital da economia da borracha, foram uma “falácia”, segundo Pinheiro (1999). A modernização fazia contraste com uma forte exclusão social, sentida pela massa de trabalhadores e pessoas pobres que foram empurradas para locais longe dos espaços urbanizados:

é importante ressaltar que essas transformações físicas traziam consigo todo um movimento de pessoas na cidade que, ao reestruturar-se, buscava adequar em espaços diferenciados seus habitantes, amparando-se na nova hierarquia socioeconômica que foi se estabelecendo. Queremos dizer com isso que a modernidade manauara, apresentava em seu bojo, e de forma marcante, a exclusão social. Emblemático, nesse sentido, é a constatação de que a modernidade fazia-se por sobre os escombros do que era percebido como antigo, arcaico ou atrasado, em geral identificados nos hábitos e nas tradições populares de uma cidade que insistia em ainda mostrar seu lado primitivo de antiga tapera (PINHEIRO, 1999, p. 50).

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

Esta perspectiva foi também observada em outras realidades. Práticas e cultos populares foram duramente perseguidos a partir da instrumentação de aparatos legais que criminalizarão estas atuações. A premissa era expurgar esse tipo de medicina popular, chamada genericamente de curandeirismo, que estava diretamente atrelada as práticas e/ou cultos populares. Essa foi a principal motivação do Estado para constituir este processo, que foi longo e cheio de especificidades.

1.1 ASPECTOS HISTÓRICOS DA CRIMINALIZAÇÃO DOS CULTOS E/OU PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS POPULARES

Com a Proclamação da República em 1890, promulgou-se também, em 1891, uma nova Constituição⁵, que entre muitas mudanças, separou em definitivo Igreja Católica e Estado, abrindo caminho para a liberdade e pluralidade religiosa. Apesar disso, em 1890, ao se instituir um novo Código Penal⁶, o Estado republicano estabeleceu três artigos – 156, 157 e 158⁷ - que regulavam principalmente práticas de medicina, mas também experiências mágico-religiosas, sobretudo de base mediúnica, o chamado espiritismo, muito associado a magia, a feitiçaria e congêneres.

Desse modo, estabeleceu-se uma verdadeira “guerra” aos *curandeiros(as)*, *feiticeiros(as)*, praticantes do “*baixo-espiritismo*”, *macumbeiros(as)* e, na realidade amazônica, *aos(as) pajés*, tidos pelo Estado e pela imprensa como “exploradores da credulidade pública”, “charlatões” e “agentes de malefício” e outros. Yvonne Maggie (1992), ao estudar os processos criminais referente aos artigos mencionados, documentou o uso intenso do instrumento no Rio de Janeiro, até meados de 1950:

o Estado imiscui-se nos assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando juízos especiais e pessoal especializado. À medida que os anos passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificar e punir os produtores de maléfico (MAGGIE, 1992, p. 23).

⁵ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, 24 de fevereiro de 1891.

⁶ Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Promulgado pelo decreto 847, de 11 de outubro de 1890.

⁷ **Art. 156.** Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: **Penas** - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: **Penas** - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades físicas: **Penas** - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.

Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e posso qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro: **Penas** - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único: Se o emprego de qualquer substancia resultar a pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de suas faculdades físicas ou funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: **Penas** - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

Se resultar a morte: **Pena** - de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

A mesma Maggie (1992) afirma que os debates em torno da formulação dos artigos 156, 157 e 158 surgiram de um momento em que o tema da saúde, da higienização e sanitarismo eram pautas preocupantes e urgentes no cotidiano da Primeira República (MAGGIE, 1992, p. 43). Importa lembrar que os três artigos estão inseridos no Capítulo III, *Dos Crimes Contra a Saúde Pública*. A regulamentação dos artigos partiu de uma discussão difusa, proposta por médicos e juristas que misturavam questões religiosas e questões de medicina (MAGGIE, 1992, p.42). A pauta principal foi a regulamentação da atuação dos profissionais da medicina, de seus locais de trabalho e de demarcar quem era religioso, quem usava magia, quem era médico, quem era curandeiro(a) (idem). O discurso e a implementação dos artigos dividiram as práticas: legalizado e verdadeiro era a medicina científica, a falsa e perigosa eram as práticas mágico-religiosas dos curandeiros e curandeiras, que eram talvez a única forma de cura acessível a massa da população.

Entre 1900 e 1945, diversas ações seguiram na direção do controle das práticas e cultos; algumas instituições foram criadas para tal. 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(as), feiticeiros(as); Maggie (1992) observou, na realidade do Rio de Janeiro, que os processos criminais, dentro dos artigos mencionados, se intensificaram depois da criação dessas instituições (MAGGIE, 1992, p. 44).

Em 1927, Maggie (1992) cita um relatório policial que refletiu sobre a necessidade de criar outras instituições de combate aos praticantes do denominado “baixo espiritismo” e suas “crendices grotescas” (apud. MAGGIE, 1992, p. 44). Nesse mesmo ano, a polícia já controlava a atuação de vários centros espíritas, locais onde acontecem práticas das religiões mediúnicas, como o kardecismo (MAGGIE, 1992, p. 46). Em Lísias Negrão (1996), vemos na realidade de São Paulo, alguns espaços de práticas africanas/afro-brasileiras se transvestiam de centros espíritas para poderem professar suas crenças e passarem despercebidos pelas batidas policiais, o ano em que se encontrou a primeira evidência desse processo é também em 1927 (NEGRÃO, 1996, p. 64).

Entre 1934 e 1945, as instituições de combate e controle aos praticantes do baixo espiritismo, macumbeiros(as), charlatões e congêneres estavam fortemente equipadas pelo Estado. Comissões com jurisdições prorrogadas para todo Brasil, regularam acusações. Na capital da República, entre 1934 e 1945, a 1º Delegacia Auxiliar cuidou desses tipos de caso. Em 1937, também no Rio de Janeiro, criou-se a Seção de Tóxicos e Mitificações, dentro da

Delegacia de Costumes e, em 1941, os chefes de polícia passaram a exigir que, além de registros nas Delegacias Distritais e Delegacias Especializadas, os praticantes, ou responsáveis pelos cultos precisavam registrar-se também na Delegacia Geral de Investigações. Esta, por sua vez, poderia ou não liberar os cultos, as autorizações eram despachadas pelo chefe de polícia do Estado, Filinto Muller (MAGGIE, 1992, p. 46).

Mas, que tipo de práticas e/ou cultos eram o alvo da perseguição do Estado? Guiados pelos trabalhos de Roger Bastide (1973), Yvonne Maggie (1992) e Lísias Negrão (1996) é possível traçar (sem rigidez) alguns padrões que ajudam a visualizar quais foram as matrizes religiosas destas práticas e/ou cultos e suas especificidades. Essas pesquisas têm como local de análise o Rio de Janeiro, então capital do Brasil, e São Paulo, dentro do recorte histórico entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX.

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, como mencionado. As matrizes religiosas documentadas nestas pesquisas falam das de (1) matrizes africanas e afro-brasileiras, (2) europeias e brancas e, por fim, (3) das experiências religiosas que acreditam na evocação de espíritos, as chamadas religiões mediúnicas. Em alguns casos, uma manifestação religiosa pode carregar os três aspectos apontados, como foi no caso da umbanda, que é caracterizada por ser uma religião mediúnica, com matrizes pretas e brancas (NEGRÃO, 1991, p. 113). Esse processo carrega uma certa complexidade, uma vez que falamos de práticas plurais, que, em muitos casos, eram professadas individualmente, o que lhe confere um caráter muito particular.

Uma outra percepção levantada através das pesquisas está relacionada a dinâmica histórica da perseguição/repressão. É possível notar que, em cada período, os alvos do controle foram direcionados e muito específicos. Essa afirmação também tem as bases nas pesquisas aqui mencionadas e trazem os pontos de vista do Estado, que teve como agentes de controle a justiça e polícia (BASTIDE, 1973; MAGGIE, 1992), e dos meios de comunicação, os jornais impressos (NEGRÃO, 1996). Estes tiveram um papel fundamental como aliada do Estado no combate as práticas/cultos, seja por meio de denúncias, que apontaram locais, práticas e praticantes, seja nas divulgações das ações da justiça e polícia⁸.

⁸ Lísias Negrão (1996) em suas pesquisas aponta que na realidade do estado de São Paulo, a Igreja Católica também entrou como aliada do Estado no combate as práticas religiosas dessa natureza, nos anos de 1950, quando já temos bem definido o que era cada religião, nos moldes do que se entende de uma. Coincidentemente, esse fato aconteceu em um momento onde os números censitários apontavam uma grande adesão a religiões como o kardecismo, candomblé, mas, sobretudo, a umbanda, que começava a se estabelecer no campo religioso brasileiro.

Nas realidades do Rio de Janeiro e São Paulo, *grosso modo*, o processo de criminalização e perseguição se deu em três momentos: (1) um primeiro momento, a segunda metade do século XX, práticas mágico-religiosas de matriz preta; depois, dada a Abolição e a chegada dos imigrantes, sobretudo os europeus, nos finais do XIX e início do XX, (2) as práticas de origem europeia e, a partir de 1910, (ainda em pequenas aparições) mas efetivamente (3) nos anos de 1920 a retomada da perseguição aos cultos de matriz africana/afro-brasileiras, que durou até meados dos anos de 1950/1960, como apontam as pesquisas.

Foi em Roger Bastide (1973), engajado na investigação das *macumbas paulistas*, a primeira percepção da presença de práticas europeias/brancas como alvo da perseguição. O autor, com base em obituários policiais, levantou dados estatísticos que mostraram, entre algumas questões, a expressiva presença de estrangeiros europeus e em menor quantidade de chineses, brancos, “detidos” por crimes de curandeirismo e/ou feitiçaria, na primeira metade do século XX (BASTIDE, 1973, p. 202). Em São Paulo, muitos foram os grupos europeus que chegaram para o trabalho nas lavouras de café e depois para as indústrias. Bastide (1973) entende que as práticas mágico-religiosas dos brancos vão se misturar a práticas locais “o imigrante [...] trouxe consigo da Itália, de Portugal ou de algures sua cultura de *folk*, sua magia rural, seus remédios caseiros, juntará, pois, sua contribuição étnica ao vasto sincretismo católico-fetichista que encontra na nova terra (BASTIDE, 1973, p. 203).

Este cenário é melhor debatido na investigação de Lísias Negrão (1996), também circunscrito ao estado de São Paulo, mas com foco na umbanda. A pesquisa contou com um número substancial de fontes, nisso se inclui um farto material jornalístico, de 1854 até 1989, dividido em vários períodos e subperíodos que foram classificados à medida das mudanças de comportamento da umbanda na sociedade paulista e, em certa medida, na sociedade brasileira, uma vez que a umbanda paulista teve um papel significativo na expansão da religião pelo Brasil (ORTIZ, 1999, p. 11). No entanto, por ora, interessa-nos debater o recorte de 1854 a 1928.

Como método para perceber esse processo histórico, Negrão (1996) dividiu o material jornalístico, referente ao período de 1854 a 1928, em dois subperíodos: 1854 a 1890, momento da Abolição, queda da Monarquia e implementação da República; e um segundo, 1891 a 1928, pós-Abolição, Primeira República, implementação dos artigos 156, 157 e 158 e a chegada dos imigrantes europeus. Nesta divisão, analisou o material jornalístico separadamente de forma quantitativa e qualitativa e foi percebido que em cada período as notícias se referiam a práticas de matrizes culturais e religiosas determinadas. Os resultados foram obtidos a partir de uma visão da predominância de práticas descritas nas fontes.

Os resultados do primeiro bloco, 1854 a 1890, percebidos pela leitura do conjunto das notas dos jornais revelam que a ênfase das notícias foi “predominantemente relativa as práticas mágico-religiosas negras” (NEGRÃO, 1996, p. 45). Grande parte delas é relacionada a questões de cura ou curandeirismo, mas há menções de “magia negra” e “feitiçaria”. Práticas brancas, de fundo europeu, apareceram uma única vez das *vinte* (20) menções encontradas (idem.).

Para o autor, essa predominância de notícias pode estar relacionada a fatores como a crença dos senhores brancos a magia dos pretos, mas, para além disso, existiu o medo iminente de revoltas organizadas contra os senhores brancos e a escravidão, esse período antecede a Abolição. O trabalho de Luiz Alberto Couceiro (2008), *Magia e feitiçaria no Império do Brasil*, dedicado ao processo de perseguição/repressão no período imperial, mostra que ainda que não houvesse por parte do Império um aparato jurídico, com leis específicas, para o controle das práticas mágico-religiosas dos pretos, isso não impossibilitou o Império de persegui-las e puni-las. Esse trabalho mostra alguns casos que revelam o medo real das revoltas contra os senhores brancos e a crença dos brancos nas magias e feitiços dos negros.

Sobre o segundo bloco referente aos anos de 1891 a 1928, período mais relacionado ao recorte desta pesquisa, algumas considerações antes de trazermos a predominância de práticas documentadas no material jornalístico. Assim como em Maggie (1992) sobre o Rio de Janeiro, Negrão (1996), na cena paulista, percebeu que após a implementação do regime republicano e a formulação dos artigos 156, 157 e 158 o processo repressivo se tornou intenso, sistemático e organizado, uma vez que os artigos subsidiavam o controle. Mas esse aumento de casos pode ter também outras razões, como o crescimento da sociedade brasileira tanto em parâmetros populacionais, como estruturais, além da modernização da imprensa e a maior circulação de jornais (NEGRÃO, 1996, p.59).

Dito isso, vale apontar os números encontrados pelo autor em *cinquenta* (50) notícias, nas quais a predominância ficou para as práticas de fundo europeu e branco, atestado pela presença de imigrantes italianos, espanhóis, portugueses e alemães. Afirmo o autor que a maior incidência se deu a práticas mágicas, mas há uma certa indefinição quanto ao tipo, que foi classificada no discurso jornalístico de forma “genérica e confusamente chamada de feitiçaria, bruxaria, espiritismo e curandeirismo” (NEGRÃO, 1996, p.61), sobre práticas negras, *oito* (8) foram as menções nos jornais (idem.), esse resultado se liga as conclusões de Bastide (1973).

A discussão proposta no trabalho de Lísias Negrão (1996), trouxe a perspectiva dos meios de comunicação, os jornais impressos que atuaram como aliados do Estado no combate das práticas mencionadas. A pesquisa de Yvonne Maggie (1992), circunscrita ao Rio de Janeiro, entre 1890 a 1945, apesar de ter usado também de material jornalístico, melhor debateu a ponto

de vista do Estado, por meio das ações da justiça e polícia. Focalizou a autora nos documentos criminais referentes aos artigos 156, 157 e 158, e registrou, desse modo, o longo processo de perseguição e repressão na capital do Brasil, mostrando como se desenvolveu a crença na feitiçaria/magia. Para ela, o Brasil republicano tinha *medo do feitiço*.

Quando falamos de repressão neste contexto, a ideia em torno desta ação está muito associada a suprimir e liquidar aos cultos e/ou práticas e praticantes em questão, mas as análises de Yvonne Maggie (1992) relativizaram essa percepção. Uma primeira leitura do conjunto dos processos criminais deu a autora um entendimento de que se tratava de processos que mostravam ações repressivas; depois, em uma segunda análise mais detida, percebeu que o Estado não tinha interesse em liquidar as crenças, havia por parte dos operadores da lei a necessidade, sim, de identificar quem eram os praticantes e quais deles agiam como agentes de malefício (MAGGIE, 1992, p. 24).

Por meio de suas análises percebeu também a autora que a justiça dividiu as práticas entre boas e ruins, verdadeiras e falsas. Os casos estudados em sua pesquisa mostraram uma clara distinção entre magia e feitiçaria, tidas em aspectos negativos (mal, falso ou baixo) e um tipo de culto aos espíritos, pensados como o bem, o alto e verdadeiro (MAGGIE, 1992, p. 25). Nesse contexto muito se falou sobre o “alto espiritismo”, uma denominação dada ao culto dos espíritos pela classe média e alta, ideal que foi a base usada pelos primeiros porta-vozes da umbanda para fugir das repressões. Nesse mesmo contexto, surge a oposição ao “alto espiritismo”, o denominado “baixo espiritismo”, sem dúvida, cultos e/ou práticas professadas pelas camadas sociais inferiores.

O que nos interessa das análises de Maggie (1992) é perceber a dinâmica do Estado no processo repressivo e ver, assim como em outros autores, as mudanças nessa trajetória. Em sua publicação a autora traçou uma cronologia da crença e nela estabeleceu os momentos de mudança vistos a partir da observação dos discursos presentes nas fontes criminais. Importa lembrar os processos criminais, segundo diz a autora, são fontes que permitem captar as formulações de diferentes segmentos sociais envolvidos (MAGGIE, 1992, p. 24). Por isso, ao se deter nessa perspectiva e observando as representações, principalmente dos peritos dos casos, viu-se estabelecendo uma certa inteligência sobre as práticas. A medida que os anos avançaram e os casos chegaram à justiça, os operadores da lei demonstravam ter mais conhecimentos sobre os elementos dos cultos e as práticas (MAGGIE, 1992, p. 189), isso permitiu a autora visualizar a dinâmica histórica das perseguições.

No Rio de Janeiro, entre 1890 e 1920, os documentos jurídico-policiais retratam as práticas mágico-religiosas nos mesmos parâmetros da pesquisa de Lísias Negrão (1996), ou

seja, o curandeirismo, uma forma generalizada. A maioria dos casos se enquadrou no artigo 156. Maggie (1992) também menciona alguns casos de feitiçaria e magia, além de algumas referências a invocação de espíritos, mas, em maioria, os casos se relacionam com questões de práticas ilegais de medicina, o curandeirismo (MAGGIE, 1992, p. 188). A autora não especificou a que matrizes pertenciam as práticas, ou suas origens, mas, ao ler o conteúdo das fontes descritas pela autora, nota-se desde 1904 elementos que falavam a práticas pretas, como no uso em rituais “de galinhas pretas, milho de pipoca, azeite de dendê, búzios, figas da Guiné e outros (idem.)

No entanto, a partir dos anos de 1920, mais especificamente no ano de 1927, ano que autora afirma ter sido o período de início da complexificação das instituições de combate (MAGGIE, 1992, p. 44), houve a percepção da introdução de novos elementos nos discursos criminais que apontam para uma mudança no foco das ações da justiça e polícia. Termos antes não mencionados, como “macumba, candomblé, macumbeiro e macumbeira” passam a estar presentes nos discursos da justiça, cada vez melhores definidos pelos peritos. Um bom exemplo é perceber, de novo a partir dos peritos, a definição dos objetos apreendidos com os praticantes nas batidas policiais, que passaram a ser caracterizados como pertencentes as práticas de “baixo espiritismo” ou de “magia negra” (MAGGIE, 1992, p. 188) ou de ver através dos discursos dos operadores da lei, os juízes e promotores, com claras definições do que seria macumba ou candomblé:

candomblé e macumba são reuniões de baixo espiritismo realizadas clandestinamente por pais-de-santo que trabalham com espíritos africanos e caboclos, atraídos por pontos riscados ou cânticos. As manifestações de caboclos, africanos ou santos são feitas espetaculosamente (apud. MAGGIE, 1992, p. 189).

Nas pesquisas de Lísias Negrão (1996), na realidade paulista, os anos 1920 também são percebidos como de início de mudança no foco das perseguições e repressões. A partir desse momento, as fontes jornalísticas cada vez melhor articulavam as descrições das práticas, o que em um primeiro momento remetia a generalizações, a partir desse período há uma percepção mais complexa com descrição de elementos ritualísticos, além da presença de cultos, ou seja, de grupos mais organizados em torno de uma prática.

Em sua publicação, o autor retratou o período pós 1920, 1929 a 1952, classificado por “tempos heroicos”, por entender que “a repressão às práticas mágico-religiosas [...] continuou após 1930, mais do que isto, tornou-se mais intensa e, no caso dos cultos afro-brasileiros tornou-se mais específica” (NEGRÃO, 1996, p. 69). Vale lembrar que nesse período os cultos afro-brasileiros já eram uma realidade nestes locais: nascia a umbanda, mas ainda em processo de

formação; o candomblé era uma realidade, nascida na Bahia, mas com presença atestada nesses locais do Sudeste (RIO, 1906; PRANDI, 1996), além dos cultos da macumba, também no Rio nos finais do XIX (PRANDI, 1996) e que em 1927 já aparecia nos documentos em São Paulo (NEGRÃO, 1996).

Resumindo esta discussão, vimos a partir de outras realidades que a perseguição e repressão do Estado aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares foi organizada e sistemática e que, além da polícia e justiça, diversas instituições foram criadas pelo Estado para coibição, isto até meados dos anos de 1950. Através da literatura, percebemos também quais as matrizes culturais e religiosas foram tornadas alvo da perseguição e como se comportou historicamente o processo repressivo, inclusive de como, ao avançar dos anos, mais se conhecia sobre as práticas e/ou cultos, principalmente observando as análises que tratam das fontes jurídico-policiais.

A pesquisa de Lísias Negrão (1996) apresentou a perspectiva dos jornais, como dito acima. 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*, seguiu as mesmas premissas apontadas no trabalho deste autor. A partir de 1905, começamos a notar as primeiras aparições das questões no periódico, mas antes de falarmos destes dados, passemos a observar mais sobre o *Jornal do Comércio*.

1.2 O JORNAL DO COMÉRCIO COMO FONTE DE PESQUISA

Como dito nas considerações iniciais, a fonte histórica usada para esta pesquisa é o acervo do *Jornal do Comércio*, disponível na Hemeroteca Digital Brasileira. A escolha pela fonte aconteceu por ser o 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.

O uso das fontes jornalísticas pelo historiador segue alguns critérios que ajudam a ampliar a compreensão sobre seu objeto de estudo. Luca (2014) aponta alguns caminhos que, entre algumas indicações, alertam para importância em situar os indivíduos e ideias por trás das publicações:

jornais e revistas não são, no mais das vezes, obras solitárias, mas empreendimentos que reúnem conjunto de indivíduos, o que os torna projetos coletivos, por agregarem pessoas em torno de ideias, crenças e valores que se pretende difundir a partir da palavra escrita [...] daí a importância de se

identificar cuidadosamente o grupo responsável pela linha editorial, estabelecer os colaboradores mais assíduos (LUCA, 2014, p. 140).

Os apontamentos da autora nos ajudam, sobretudo, a entender as motivações por trás das notícias sobre “pajelança”. Mostramos acima algumas características da Manaus dos finais do XIX e início de XX. uma cidade moderna cheia de inovações tecnológicas que respira o ideal de modernidade trazida com o advento da República. Obviamente que isso refletiu também nos jornais, sobretudo o *Jornal do Comércio*, que segundo Ribeiro (2014), foi um dos jornais a ter inovações tecnológicas a sua disposição.

O *Jornal do Comércio* do Amazonas, foi fundado em 2 de janeiro de 1904, por Joaquim Rocha dos Santos, português que chegou ao Brasil com 11 anos de idade (RIBEIRO, 2014, p. 27). O periódico surge em Manaus no mesmo momento em que estão operando na cidade transformações em todas as direções. A pesquisa de Priscila Ribeiro (2014) apresenta uma boa discussão histórica sobre este periódico amazonense. Segundo a autora, a história do jornal deve ser entendida em dois momentos: primeiro a partir de seu fundador, Joaquim Rocha dos Santos, que morre em 1905; depois a partir de seu outro dono o carioca Vicente Reis (RIBEIRO, 2014, p.27). Seguimos o roteiro da autora para apresentar os ideais por trás do *Jornal do Comércio*.

O jornalista Joaquim Rocha dos Santos exercia significativo papel social em Manaus. Além de jornalista e fundador do *Jornal do Comércio*, foi delegado de polícia, juiz de paz, deputado na Assembleia, Administrador do Trapiche da Recebedoria, provedor da Santa Casa de Misericórdia e atuou como presidente da Irmandade do Santíssimo Sacramento (RIBEIRO, 2014, p. 27).

Como jornalista, atuou não apenas em Manaus, mas colaborou com matérias sobre o Amazonas e Pará para os principais jornais do Brasil. Sua atuação foi documentada no trabalho de Ribeiro (2014) que mostrou a forte ligação do jornalista com os jornais mais populares do Brasil. A autora menciona uma série de aparições do jornalista em outros periódicos brasileiros, mostrando como era ativa sua presença na imprensa nacional. Antes do *Jornal do Comércio*, Joaquim Rocha dos Santos atuava como jornalista em outro jornal, também de sua propriedade, o *Commercio do Amazonas*.

Além de todas estas atuações, Rocha dos Santos era muito conhecido por sua atuação enquanto abolicionista, lutou pelos direitos civis dos cidadãos e contra o preconceito. Um fato curioso, narrado por Ribeiro (2014), foi na ocasião de uma viagem do jornalista feita em 1895 até Recife para atuar junto ao Tribunal de Justiça de Pernambuco defendendo 13 pessoas presas e deportadas do Rio de Janeiro e Bahia por estarem praticando capoeira, prática considerada

vadiagem (RIBEIRO, 2014, p. 33). Os fatos estão registrados nas páginas dos jornais brasileiros.

O interessante deste fato é pensa-lo a partir da primeira observação feita em nossas pesquisas, nas quais não encontramos indícios de criminalização de práticas de matriz preta no primeiro quartel do século XX. Não sabemos em que medida este combate ao preconceito se estendia para as manifestações religiosas de matriz preta, a menção da “capoeira” e de como o jornalista atuou em favor do grupo, que possivelmente eram pretos, pode mostrar que Joaquim Rocha dos Santos reconhecia a cultura africana e por isso não levou ao jornal estas questões.

Como vimos, Rocha dos Santos era alguém com forte trânsito entre as instituições manauaras. Isso foi observado por Ribeiro (2014) ao mencionar as redes e relações de poder do jornal. O jornalista tinha grande relação com a comunidade portuguesa que no período era forte por conta da economia da borracha. Além disso, por ser católico e participar de grupos da religião, usou o jornal para levar as mensagens da Igreja Católica local. Aliás, dentro destes grupos haviam outras pessoas importantes que ampliavam ainda mais a rede de Rocha dos Santos (RIBEIRO, 2014, p. 53).

As relações de Rocha dos Santos com Igreja Católica, podem ser um fator a se observar quando falamos do espiritismo kardecista. Na única fonte encontrada em 1904, onde vamos ter a presença de indícios de pajelança e kardecismo, a nota que traz as questões é super depreciativa a religião mediúnica. Em nossas observações, vimos que no período de Rocha dos Santos são poucas as menções sobre a religião que passa a aparecer de forma constante na gestão de Vicente Reis. Mostraremos que o grupo kardecista de Manaus fazia também parte da elite manauara, mas talvez por conta desta ligação, eles não tivessem acesso ao jornal.

No caso das práticas mágico-religiosas populares essa presença é mínima. Nos anos de Rocha dos Santos, apenas um caso foi encontrado e sobre cultos pretos não temos nada. Por meio desses apontamentos não conseguimos dimensionar os motivos desta falta de presença. O fato é, como apontado por Ribeiro (2014), a gestão de Rocha dos Santos estava alinhada aos interesses das elites manauaras, ainda que o jornal tivesse o foco em questões econômicas, as ideias da elite estavam estampadas no periódico. No entanto, o jornalista morreu onze meses após fundar o jornal e passa em 1907 para as mãos de Vicente Reis, que inaugura uma outra fase do *Jornal do Comércio*.

A fase de Vicente Reis é particularmente importante para nós, uma vez que é em sua direção que há uma mudança na relação do seu jornal para com as práticas e cultos populares. Vicente Reis assume o jornal em 1907. Vicente Torres da Silva Reis, era carioca, nascido em 1871. Foi no Rio de Janeiro que iniciou sua vida jornalística, foi também bacharel em direito e

delegado de polícia por oito anos. Chegou ao Amazonas, em 1904 a convite do então governador Constantino Nery, na cidade foi Secretário da Prefeitura da Capital e depois Prefeito da Polícia e também Deputado (RIBEIRO, 2014, p. 62).

Foi através da experiência de Vicente Reis em outras áreas que o *Jornal do Comércio* teve outra cara a partir de 1907. Ribeiro (2014) aponta algumas mudanças na estrutura física do periódico que entre 1907 e 1909 tinha o formato 59x44cm e as páginas eram divididas por sete colunas cada. A autora informa também que não era usual o jornal divulgar quantas vendas foram realizadas, mas descobriu em uma edição de 1907 que o jornal havia vendido *três mil quatrocentos e vinte dois* (3422) exemplares. Entre 1910 e 1914 o jornal passou a ter oito páginas com sete colunas cada página em um formato 53x38 cm. (RIBEIRO, 2014, p. 63).

Todas essas mudanças, segundo Ribeiro (2014) foram inspiradas nos maiores jornais brasileiros do período. A mesma autora conta que não apenas a estrutura foi inspirada, mas o conteúdo das matérias que, entre 1907 e 1914, exploravam muito o Jornalismo Popular e o Sensacionalismo. A partir de 1912, as capas traziam notícias sobre morte, tragédias, conflitos e a aparição das primeiras imagens, feitas em máquinas de linotipos que aumentavam ainda mais atenção dos leitores. É neste mesmo ano que vamos notar a presença da “pajelança” a partir de um forte sensacionalismo, sempre presente na capa do jornal.

Aquele ano é simbólico na trajetória analisada, porque notamos inaugurar a campanha do jornal contra as “pajelanças”. Infelizmente, não é claro em nossas fontes os motivos que levaram o jornal a adotar tal postura. Intuímos que na gestão de Vicente Reis o *Jornal do Comércio* tenha seguido os grandes jornais brasileiros no combate as práticas e cultos populares. Como mostramos acima, no início do século XX isto já era uma realidade nos grandes centros brasileiros. Lísias Negrão (1996) mostra como em São Paulo as grandes e pequenas mídias seguiam uníssonas no combate.

No entanto, como dito, Vicente Reis foi também um agente da lei, o que efetivamente lhe rendia ligações nas instâncias policiais. No conteúdo pós 1912, notamos que imprensa e jornal estão alinhados no processo de criminalização das práticas. O jornal foi o principal propagador das denúncias que chegavam à redação, além de divulgar, fez investigações com a presença de seus repórteres nos locais de prática, se passando por “clientes” e assim obter as informações. Não sabemos em que medida uma coisa confluía com a outra, as questões ficam em aberto.

Por fim, algo que vale mencionar e que ficou bem explícito por meio do trabalho de Ribeiro (2014) é que, independentemente das atuações dos dois responsáveis pelo periódico, o *Jornal do Comércio* foi um forte veículo de propagação da modernidade pensada no período

(RIBEIRO, 2014, p. 124). Como vimos, práticas e cultos como estes que temos analisado, não cabiam no discurso moderno que privilegiou o científico e relegou práticas populares.

Todas estas questões foram fundamentais para a análise de nossas fontes, uma vez ser necessário entender também as motivações por trás das notícias sobre “pajelança”. No entanto, para chegar aos resultados desta pesquisa, a análise das fontes jornalísticas seguiu forte inspiração no trabalho de Lísias Negrão (1996) que catalogou um número substancial de fontes sobre o tema.

Acima, mostramos um pouco como o trabalho do autor foi feito, o qual primeiro levantou dados numéricos que revelaram algumas particularidades do cenário paulista, depois observou os conteúdos e como eles estavam postos no discurso jornalístico.

1.3 PAJELANÇAS E CULTOS PRETOS EM NÚMEROS

Através dos mecanismos de busca da Hemeroteca Digital encontramos o total de *dois mil cento e vinte e duas* (2122) sentenças que tratam dos objetos desta pesquisa histórica. O arquivo do *Jornal do Comércio* disponível na plataforma é entre 1904 a 2011, divididos em dois blocos, esses números são referentes ao arquivo de 1904 a 1976. Lembrando que a busca foi primeira feita usando as palavras-chave mencionadas nas pesquisas – *curandeirismo, feitiçaria, bruxaria, magia negra, espiritismo, baixo espiritismo* e, no caso de Manaus, *pajelança* – além disso, a busca também aconteceu usando as alcunhas dadas aos praticantes – *curandeiros(as), feiticeiros(as), charlatões, bruxos(as) e pajés*. Os maiores registros estão em o “espiritismo” (1327), seguido do “pajé” (468) e feitiçaria (100).

O número encontrado é consideravelmente expressivo e, mesmo que o disponível ultrapasse nosso recorte, é preciso registrar que a leitura de todas as sentenças foi necessária para visualizar historicamente o cenário dos cultos e/ou práticas mágico-religiosas manauaras. No decorrer das análises, recorreremos a estas leituras para concluir os argumentos, isso fica perceptível no caso da discussão sobre espiritismo kardecista, acerca da presença de hierofantes na cidade e no levantamento sobre os praticantes de cultos pretos que recorreremos a outras fontes jornalísticas disponíveis na plataforma digital.

O fato é que temos um recorte e uma discussão bem específica e, em meio a este número expressivo de documentos, foi necessário fazer triagens e retirar o que cabia para a pesquisa. Como debatido acima, o foco é mostrar a presença histórica da pajelança e dos cultos pretos, intrincados ao processo de perseguição promovidos pelo *Jornal do Comércio*. Seguindo esta premissa chegamos ao número de *cinquenta e quatro* (54) notícias que em maioria trazem documentadas as questões que aqui analisamos.

Para compreender a conjuntura, a análise foi dividida a partir dos objetos – pajelança e cultos pretos – tendo como norte a identificação dos elementos ritualísticos descritos nos documentos encontrados. O objetivo é visualizar as práticas, a partir do que dizem os números, para então nos próximos capítulos trazeremos o debate mais para as especificidades relatadas nos documentos. Essa análise permite, em alguma medida, notar a dinâmica da perseguição do jornal, quem foram os alvos principais do periódico, além de mostrar quem mais atuava, se homens ou mulheres, os locais onde estavam estes praticantes e outras abordagens possíveis.

Sobre a pajelança enquanto prática mágico-religiosa, foram encontradas *treze* (13) notícias entre 1904 a 1918 que, de alguma maneira, trazem em seu contexto esta presença. Outras menções foram encontradas, mas não é possível identificar a natureza da prática ou elas estão mais caracterizadas a cultos pretos, como será possível notar a frente. Todas estas fontes carregam em seus contextos elementos ritualísticos que falam a pajelança. Sobre os números dos registros acerca da pajelança, a saber:

Quadro 1: Notícias sobre as práticas de pajelança (1904 – 1918)

ANO	QUANTIDADE
1904	1
1905	1
1906	4
1907	1
1910	1
1912	2
1913	1
1914	1
1918	1
TOTAL	13

Fonte: TENÓRIO, 2021.

Uma primeira questão que surge destes números é notar um valor relativamente baixo sobre pajelança, principalmente se comparado aos cultos pretos que começam a aparecer no periódico analisado a partir de 1913. Esse número pode ainda ser mais reduzido se olharmos os dados a partir de outras perspectivas. Analisando por casos documentados no periódico – entendendo “caso” como um registro de atuação – são *nove* (9) casos dentro de 36 anos de fontes. Em 1906, onde há *quatro* (4) registros, as fontes falam apenas de um caso que foi

repercutido no jornal em várias edições e, em 1904, a fonte não mostra um caso, trata-se apenas de um indício que apresenta questões sobre pajelança que serviram para nós para explicar a prática.

Se olharmos por local, uma vez que neste conjunto de fontes há menções sobre outras localidades, como no Pará (1907) e nas cidades do interior do Amazonas (1910, 1914), este número se reduz ainda mais. Em Manaus, temos registrados *sete* (7) casos, também dentro do recorte analisado, o que atesta um número relativamente baixo da presença de pajelança. Os dados que vamos discutir a partir daqui, são referentes a estes *sete* (7) casos que falam de Manaus, nosso recorte espacial na pesquisa. As fontes que falam de outras localidades nos ajudaram na análise à medida que mostram elementos ritualísticos necessários para compreender a prática estudada.

Sobre estes *sete* (7) casos, uma primeira afirmação possível é dizer que eles não tratavam de uma perseguição do periódico. Analisando o conjunto das matérias, apesar de termos a presença da polícia e de termos negativos para designar a prática, nenhum deles mostra uma atuação neste sentido. Os casos estão atrelados majoritariamente a situações de outros crimes, que não os mágico-religiosos previstos no Código Penal de 1891. São casos que, por conta de uma prática, ocorreu um incidente que emergiu a pajelança, mas perseguição institucionalizada não ocorreu. Os outros casos de que temos notícias sobre a presença efetiva da prática por meio de um praticante, estes aparecem sim atrelados à polícia, mas não em tom de perseguição, apenas em forma de atenção as autoridades.

Essa perspectiva gera a afirmação de que a pajelança, enquanto prática mágico-religiosa, não foi o alvo da polícia e principalmente do jornal no período analisado. Os números atestam isto, uma vez que vemos em maioria apenas uma menção a cada ano. Observando tanto os números como o conteúdo das matérias a perspectiva é exatamente esta. Um outro fator que corrobora para esta afirmação é a comparação com os cultos pretos que, como veremos logo a frente, além de números mais expressivos, o conteúdo das matérias apresenta evidências concretas de perseguição e criminalização.

No entanto, uma questão que pode derrubar esta afirmação é com relação as fontes onde não foi possível identificar o tipo de prática. Isso porque, a partir de 1912, notamos a campanha do jornal contra as “pajelanças”, por meio da percepção muito clara deste contexto no conjunto das fontes, os textos se dedicaram muito mais a perseguir, criminalizar e exortar as autoridades, do que descrever as práticas. Encontramos números significativos de menções sobre “pajelança”, mas, por conta deste fato visto no conteúdo das matérias, não é possível notar a natureza da prática. Só para se ter uma dimensão disto, no recorte 1904 a 1918, momento que

vimos presença de pajelança enquanto prática mágico-religiosa, *oito* (8) casos foram encontrados, sendo os de maior incidência justamente nos anos de 1912 *quatro* (4), seguido de 1917 *três* (3). A questão fica em aberto e para melhor visualizar isto seria necessário compulsar outras fontes.

Ampliando um pouco mais estes *sete* (7) casos sobre pajelança, alguns dados revelados mostram questões de gênero, cor e locais de atuação. No caso de gênero, a presença masculina é bem expressiva, são mencionados *cinco* (5) homens e *duas* (2) mulheres. Esta diferença, entre homens e mulheres na pajelança é um tema pouco debatido nas pesquisas segundo Maués e Villacorta (2011). Acima mostramos rapidamente as referências a duas pajés atuantes no interior do estado do Pará, estudadas pelos autores; as mulheres serviram de mote para que os autores mencionassem algumas questões de gênero:

a discussão do papel feminino na pajelança não é frequente na literatura antropológica. Porém nossa experiência de campo e dos trabalhos por nós conhecidos podemos dizer que, de forma geral, o papel feminino, na pajelança, é passivo e subordinado em relação ao do homem. Um ponto a ser destacado, nesta questão, é a construção simbólica que é feita em relação ao corpo feminino, que, por toda sua ambiguidade, remete aspectos fisiológicos, como menstruação, gravidez e etc., fazendo com que a mulher, nas populações amazônicas, por nós investigadas, seja vista como um elemento de perturbação, poluição e desordem, num universo essencialmente dominado pelo masculino (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 53).

Uma coisa importante a dizer sobre a presença feminina no conjunto de documentos desta pesquisa é que em todos os casos estas mulheres vêm atreladas a termos como “bruxas”, “feiticeiras”, “curandeiras” e nunca são colocadas como “pajés”. Os casos encontrados, que mostram a prática de pajelança a partir de mulheres, são bem emblemáticos para esta pesquisa. No próximo capítulo mostraremos detalhes destas atuações femininas.

Referente a cor, de antemão, não conseguimos encontrar nestes casos muitas menções acerca desta questão. Os documentos dos casos de pajelança pouco falam da cor dos praticantes, sabemos apenas de um homem “moreno escuro”. No entanto, como veremos a frente, no caso das evidências de cultos pretos, a presença de indivíduos e grupos de “pretos”, aparece expressivamente nos documentos. Este foi um dos fatores que nos ajudou a colher mais informações sobre estas atuações.

Sobre os locais documentados, as notícias apontam unânimes para os bairros periféricos manauaras: *um* (1) na Avenida Ayrão, antigo bairro dos Tocos e *três* (3), no bairro da Cachoeirinha. Importa ressaltar, que os cultos e/ou práticas mágico-religiosas perseguidas e criminalizadas eram professadas majoritariamente pelas classes populares e pobres, pessoas localizadas principalmente nos espaços periféricos das grandes cidades, afastas das áreas

centrais. Na figura 1, o mapa da cidade de Manaus em 1938, mostra a perspectiva que aqui discutimos, uma vez que os dois locais estão no entorno do centro da cidade. O círculo verde e o círculo vermelho, representam mais ou menos as localidades onde encontramos a presença da pajelança, em azul a Avenida Ayrão, no antigo bairro dos Tocos, atual Presidente Vargas e em vermelho o bairro da Cachoeirinha, local onde teremos a maior incidência tanto de pajelança, quanto dos cultos pretos.

Mencionamos acima, por meio da pesquisa de Pinheiro (1999), que a massa de trabalhadores do porto de Manaus esteve concentrada principalmente nas zonas de ampliação da cidade, como Cachoeirinha, Tocos, Educandos e outros. Francisca Deusa da Costa (2000) também menciona aos bairros ao tratar dos fatores que impulsionaram a exclusão das pessoas pobres que habitavam a área central de Manaus. Ao se estabelecer os Códigos de Postura, instrumento que disciplinou a presença dos transeuntes e moradores o espaço central urbanizado, muitas pessoas, não conseguindo se adaptar, saíram do centro chegando até as periferias mais próximas como “o bairro dos Tocos, a Cachoeirinha e mais tarde para mais distantes como Mocó, Girau, estrada do telégrafo, São Raimundo, Flores, Educandos ou Constantinópolis e Colônia Oliveira Machado” (COSTA, 2000, p. 93). Como será possível também notar na figura 1, os bairros mencionados nas pesquisas e percebidos nas fontes analisados estavam no entorno do centro de Manaus.

Uma última coisa a falar sobre estes casos que relatam pajelança é quanto a posição que ocupavam as notícias nas páginas do jornal analisado. Majoritariamente, *doze* (12), das *trezes* (13) fontes, ocuparam a capa do jornal. No geral eram matérias longas, principalmente aquelas que registram casos de crime, de onde emergiu a prática (1910, 1913, 1914, 1918), o interessante é que a chamada das matérias sempre deu ênfase a “Pajelança”. No caso de 1906, a série de reportagens que vai apresentar a atuação de um pajé ganhou significativo destaque no periódico e as outras tratam de pequenas notas.

Agora, falando sobre a presença de práticas de matriz preta, quanto aos números estes são bem mais expressivos. Ao todo encontramos *vinte e três* (23) documentos que relatam de alguma maneira esta presença. No entanto, deste número reduzimos para quatorze (14) documentos, seguindo a premissa das pajelanças, que foram analisadas por casos. Outra questão é que dos *vinte e três* (23) documentos, *nove* (9) foram usados para complementar as análises, sobretudo ao tratar da investigação dos personagens históricos levantados em pesquisas anteriores. Sobre os números, a saber.

Quadro 2: Notícias sobre os cultos pretos (1913 – 1940)

ANO	QUANTIDADE
1913	1
1914	4
1915	2
1916	1
1917	2
1919	1
1920	1
1926	1
1940	1
TOTAL	14

Fonte: TENÓRIO, 2021.

Comparado as sentenças sobre pajelança, a referente aos cultos pretos é bem mais documentada, apesar dos números muito próximos, *treze* (13) e *quatorze* (14), respectivamente. No entanto, se na pajelança temos *sete* (7) casos, aqui o total são *treze* (13) casos, uma vez que uma situação foi documentada duas vezes no periódico. Esses números também nos colocam diante de algumas questões importantes que passamos a debater aqui.

Uma primeira constatação é que todos estes registros falam da criminalização e perseguição que, a partir de 1912, é muito presente no conteúdo do jornal. O conjunto das fontes mostra claramente a perseguição do periódico amazonenses para as “pajelanças” que eram consideradas um perigo a cidade e deveriam ser urgentemente “expurgadas”. Entre investigações do jornal aos locais onde aconteciam práticas, geralmente denunciadas por moradores, pequenas notas policiais e notícias com divulgação de prisões e fechamento de espaços, foi possível atestar a investida do jornal as questões. No caso dos cultos pretos isso foi percebido se iniciando no ano de 1914.

Em 1912, o *Jornal do Comércio* em campanha contra este “grave problema” apontou que no bairro da Cachoeirinha, “subúrbio de Manaus”, como o local onde mais aconteciam as “pajelanças”. Neste ano temos significativo número de menções a presença de práticas, mas não foi possível identificar a natureza. Observando o conjunto de fontes que relatam a presença de cultos pretos, esta indicação apontada pelo jornal corrobora diretamente com os números por nós analisados. Dos *treze* (13) casos noticiados, *dez* se passaram naquele bairro (1913, 1914,

1917, 1919, 1920, 1926), os outros ficaram no centro da cidade (1915) e um no bairro de Educandos ou Constantinópolis (1916).

Na figura 1, o círculo vermelho representa o bairro da Cachoeirinha, local supracitado nas fontes, o quadrado dentro do círculo é Praça Floriano Peixoto, em frente à capela do Pobre Diabo, onde vamos encontrar indícios da presença de cultos pretos. O círculo amarelo representa o bairro de Educandos ou Constantinópolis; o azul a área central de Manaus e, por fim, o roxo o bairro de São Raimundo. Essa imagem é uma projeção da cidade de Manaus em 1938, seria necessário ampliar a discussão para ver os locais exatos da cidade aqui discutidos

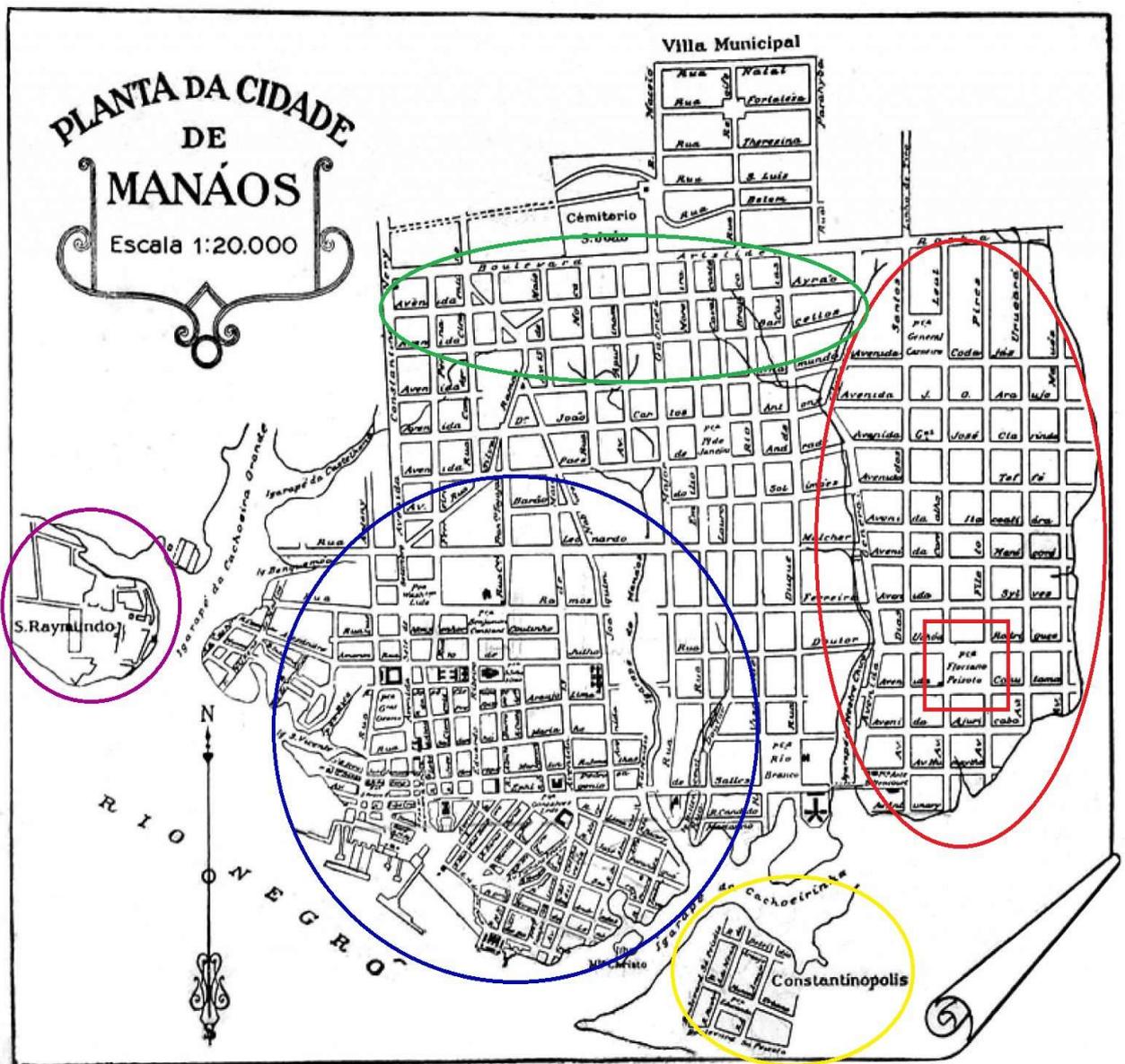


Figura 1: Planta da Cidade de Manaus
Fonte: Duarte, 2009.

Ao longo do texto, temos tratado de algumas questões que relatam os bairros periféricos de Manaus e neles falamos da Cachoeirinha. Observando grande parte do material jornalístico, notamos que muitos problemas sociais estavam atrelados àquele bairro. Agressões das mais variadas, assassinatos, roubos, briga entre vizinhos e toda uma série de outras questões aparecem no período analisado. Pelas pesquisas sabemos que no local habitavam grande parte dos trabalhadores braçais do porto de Manaus, principalmente nordestinos, além de pessoas pobres que habitavam o centro e que foram empurrados para o local. Além destas questões, o bairro aparece também muito atrelado a festas, sejam populares ou festas católicas. Pelo jornal, nota-se um movimento intenso no bairro para festejos dos mais diversos, festejos que pareciam também ser usufruídos pelas classes mais altas que habitavam o centro.

Um outro fato relevante destes números é a presença de pessoas “pretas” no mesmo discurso das práticas. Em *cinco* (5) casos foram mencionados a cor do praticante, o que não aconteceu no caso da pajelança. Os “pretos” também aparecem em maioria cultuando “Santa Bárbara”, santa católica muito atrelada aos cultos afro-brasileiros. Há menções da presença de “africanos e seus descendentes”, “sangue africano” o que remete efetivamente ao debate aqui levantado. Os praticantes presentes nas pesquisas locais analisados são mencionados nos jornais a partir de sua cor.

Uma outra questão é com relação as alcunhas encontradas para caracterizar o culto preto. Como dissemos nas considerações iniciais, há uma certa confusão quanto ao tipo de culto exercido. Na maioria dos casos, isto não foi mencionado, mas elementos como “mãe”, “pai”, que indicam mãe ou pai de santo, nos indicam a presença, o uso de “tambores” que também são característicos. As pesquisas dizem “Batuque” e encontramos a menção do termo envolto a alguma atividade religiosa *sete* (7), seguido do “candomblé” *seis* (6) e da “macumba” *uma* (1) vez.

Apresentamos brevemente nas considerações iniciais também as questões sobre a presença do culto preto do “Batuque”, manifestação religiosa de matriz preta, exercida em Manaus no período analisado. Segundo as pesquisas, este culto é uma derivação do tradicional culto Tambor de Mina do Maranhão que a Manaus chegou e se organizou pelas mãos dos nordestinos, sobretudo, os maranhenses. Interessava-nos observar a partir dos números a naturalidade dos praticantes, mas nos casos aqui discutidos estes aparecem apenas *duas* (2) vezes, uma em Pernambuco e Alagoas, nada sobre o Maranhão ou outros estado foi encontrado.

Do ponto de vista de gênero, no caso dos cultos pretos, a presença feminina é mais expressiva, com *seis* (6) mulheres atuando, contra *quatro* (4) homens. O interessante deste recorte também é a presença de grupos que atestam cultos mais organizados, característico dos

cultos analisados. Estes aparecem noticiados *cinco* (5) vezes, sendo a primeira menção no ano de 1914, um “bando de pretos” no bairro da Cachoeirinha.

Do ponto de vista das pesquisas, a presença feminina também é mais acentuada. No levantamento histórico de Chester E. Gabriel (1985), as mulheres aparecem protagonistas como as percussoras dos cultos em Manaus. Em nossa observação do conjunto das notícias disponíveis no acervo digital sobre o tema, entre 1904 e 1976, as mulheres também estão muito atuantes, inclusive mencionadas como fundadoras de bairros famosos na cidade por meio de suas atuações religiosas. No capítulo 3, trataremos estas questões, que de antemão, levantamos com um caminho para novos questionamentos acerca desta trajetória.

Por fim, vale levantar também como estes registros estão impressos no jornal analisado. Se no caso das pajelanças a maioria das menções está atrelada a um crime de outra natureza, este não é o caso dos cultos pretos. As *vinte e três* (23) fontes encontradas dão um panorama da presença dos cultos em Manaus e na maioria dos casos o relato é específico sobre alguma prática e/ou atuação. São diferentes formas de notícia, mas se podemos apontar um padrão, principalmente pensando a perseguição e criminalização, em *seis* (6) casos (1914, 1915, 1916, 1917, 1920, 1926) as notícias mostram ações policiais seguidas de prisões e, em *oito* (8) casos são denúncias publicadas no periódico que apontam praticantes e exortam autoridades policiais para cuidar dos casos (1913, 1914, 1915, 1917, 1919).

Outro fator referente a presença no impresso é com relação ao local onde estavam publicizados. Por se tratar de “pajelanças”, termo genérico atribuído as práticas, em maioria as chamadas trazem em título este termo. As notícias estão envoltas em torno do sensacionalismo, as reportagens investigativas que denunciavam praticantes, geralmente, estavam com muito destaque na primeira página. O jornal tinha uma sessão que apresentava os principais conteúdo do dia e nelas, em maioria, estavam anunciadas a “pajelança”.

As chamadas geralmente eram sensacionalistas e chamavam atenção para os casos. Títulos como “No mundo das pajelanças”, ou apenas “Pajelanças” “Pajelanças?”, quando a notícia não sabia do que se tratava. Além disso, termos comuns a época como “Prestidigações de um pajé”, “Exploração Ignóbil, Pajelança, Cachoeirinha” ou apontando locais “Pajelança na Ayrão”, “Pajelança no Interior”. Mas, o título mais recorrente era nas matérias era “Os Mistérios da Pajelança” que apareciam sempre como título principal seguido de alguma informação.

Esta última discussão, sobre a presença do local da impressão das notícias, foi debatida por Luca (2014), ao mencionar o uso das fontes jornalísticas pelo historiador. Lembra a autora

que o pesquisador que trabalha com estas fontes deve estar atento ao local e como isto foi impresso, se há destaque, se presente na capa e qual o valor que isso tem para o público:

é muito diverso o peso do que figura na capa de uma revista semanal ou na principal manchete de um grande matutino e o que fica relegado às páginas internas. Estas, por sua vez, também são atravessadas por hierarquias: trata-se, por exemplo da seção ‘política nacional’ ou da “policia” (...). Em síntese os discursos adquirem significados de muitas formas, inclusive pelos procedimentos tipográficos e de ilustração que os cercam. A ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissociam do público que o jornal ou revista pretende atingir (LUCA, 2014, p. 140).

Nos dois casos – pajelança e cultos pretos – majoritariamente estes registros estiveram na capa do *Jornal do Comércio*. Mesmo quando não há uma grande investigação, que sempre tinha destaque, as práticas vinham em colunas que estavam presentes na capa, principalmente *Na Polícia* ou *Denúncia que nos fazem*. Isso ficou mais evidente a partir de 1912, quando o jornal chamava atenção para os casos que aconteciam em Manaus, principalmente no bairro da Cachoeirinha.

Olhando ano a ano, no caso dos registros sobre práticas pretas, os números mostram que a perseguição do jornal não foi tão sistemática quanto se imaginava. Em maioria temos um caso por ano, exceção apenas para 1914, onde temos mais registros. No entanto, é preciso olhar atentamente o conteúdo das matérias. Como mencionado, nos casos que trazem cultos pretos, todos falam a criminalização específica da prática. Na pajelança as coisas seguiram outra perspectiva.

Até aqui, mostramos a partir de outras realidades brasileiras como foi a dinâmica do processo de criminalização e perseguição aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas. No “novo” Brasil, Republicano e moderno não havia mais espaço para estas práticas que foram criminalizadas e tidas como “atrasadas”, realidade estampada nas páginas dos jornais da época. Através dos números, vimos que em Manaus as coisas seguiram o mesmo tom, apesar dos poucos números encontrados nas fontes, ainda assim, é possível afirmar que houve na cidade perseguição e criminalização a cultos e práticas mágico-religiosas populares.

O “mesmo tom” pode ser visto nos conteúdos difamatórios direcionados a “pajelança”, no jornal amazonense, a partir de 1912. Nos próximos capítulos mostramos isso detalhadamente, passemos a ver isso a partir da pajelança, enquanto prática mágico-religiosa.

2 “OS MISTÉRIOS DAS PAJELANÇAS” MANAURAS DO PRIMEIRO QUARTEL DO SÉCULO XX

Neste capítulo trataremos da pajelança manauara apresentando-a como prática mágico-religiosa encontrada no material jornalístico do primeiro quartel do século XX. Temos enfatizado ao longo do texto que o discurso do *Jornal do Comércio* chamou ao conjunto de cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares exercidas nesse período de “pajelança”. No entanto, analisando caso a caso é possível notar algumas particularidades, de modo que conseguimos extrair dos registros indícios, evidências e informações sobre a presença de práticas de pajelança no período analisado.

No caso das pajelanças manauaras, a maioria das menções sobre a prática esteve presente em documentos que relatam sim questões policiais e criminais, mas não o mágico-religioso, aquela descrita no Código Penal de 1891, discutido no capítulo anterior. Os registros falam a crimes de outra natureza como homicídios, mortes, agressões e outros. Mesmo em meio a todo o processo, alguns elementos ritualísticos foram descritos nestas matérias, elementos que são de extrema importância e foram usados como foco de análise para identificação dos tipos de práticas.

Neste capítulo, além de mostrarmos como a pajelança esteve presente nas páginas do *Jornal do Comércio*, trataremos também de explicar algumas particularidades da prática exercida em Manaus. Nas considerações iniciais mostramos por meio das pesquisas as diferentes formas de pajelança na Amazônia brasileira: *Pajelança negra*, *Pajelança ecológica*, mas, principalmente, a *Pajelança cabocla*, identificada como a mais exercida no Amazonas e Pará.

Autores como Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2011) atestam que mesmo falando de pajelança cabocla, são inúmeras as variações dentro desta prática dependendo do local que se observa da Amazônia, sobretudo, nas zonas rurais, onde as pesquisas estão mais concentradas e que atualmente ainda há notícias sobre a presença desta prática. Nosso intuito é contribuir para debate geral do tema mostrando, além do processo histórico de criminalização da crença, algumas das características da prática na zona urbana.

Por meio desta investigação tudo leva a crer que, em Manaus, o tipo de pajelança exercida no período analisado é a *pajelança cabocla*. Ainda que a base bibliográfica de nossa pesquisa seja focada nas pajelanças exercidas nas zonas rurais, as descrições apresentadas nestas investigações corroboram com o que foi encontrado nos relatos jornalísticos analisados.

Vale lembrar que estas mesmas pesquisas enfatizam a questão do trânsito entre as zonas e como isso influenciou muito a forma das práticas em ambos locais.

Manaus, no primeiro quartel do século XX, vivia a efervescência econômica da borracha que, como mencionado, trouxe uma série de grupos a cidade atraídos pela prospera economia. Obviamente isso influenciou muito a vida cultural da cidade, por meio do contato e das trocas entre os diferentes grupos. Em outras realidades, como as apontadas por Maués e Villacorta (2011) no caso de Belém, a pajelança cabocla sofreu forte influência dos cultos pretos e mediúnicos, como a umbanda e o kardecismo. No caso de Manaus, Chester E. Gabriel (1985) também notou a mesma realidade, mas ambas as pesquisas falam da segunda metade do século XX.

Deste modo, interessa-nos muito debater estes elementos ritualísticos presentes nas fontes jornalísticas e assim apresentar algumas características da pajelança exercida no primeiro quartel do século XX. Nossa investigação tentou visualizar possíveis trocas ou influências com outras práticas, sobretudo as de matriz preta. Mas, ao que parece, seguindo nossa análise das fontes nesse período, tanto a pajelança manauara como os cultos pretos eram práticas muito centradas em si e no momento analisado as trocas ainda eram poucas. A ideia não é nossa, foi concluída por Chester E. Gabriel (1985) em seu levantamento histórico sobre a vida cultural de Manaus, o qual o autor afirma que até meados dos anos de 1940 os cultos manauaras eram muito centrados em suas próprias experiências com pouquíssimas trocas com outras experiências religiosas (GABRIEL, 1985, p. 150). Em nosso material notamos um forte indício que corrobora com a perspectiva levantada pelo pesquisador.

Este autor apresenta historicamente alguns cultos exercidos no período. Além da pajelança, a presença dos cultos pretos, chamados por ele de “Batuque” e do espiritismo kardecista que no início do século XX estava bem organizado em Manaus. Mencionamos também em debate anterior o papel do kardecismo dentro do processo de criminalização e perseguição dos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares/mediúnicas desde 1890. Em Manaus, atestamos a forte presença da religião no contexto jornalístico, começamos assim por analisar a pajelança com base nesta primeira perspectiva.

2.1 PAJELANÇA E KARDECISMO

Uma primeira questão que emerge das buscas por fontes é a intensa presença do espiritismo kardecista com menções no *Jornal do Comércio* desde 1904. Ao procurar nos instrumentos de busca do acervo digital o termo “espiritismo”, uma das alcunhas genéricas

associadas às práticas mágico-religiosas populares dos finais do XIX e início do XX, sobretudo quando se falou sobre o “baixo espiritismo”, encontramos um número significativo de sentenças, sempre elas atreladas aos termos “kardecista” e “kardecismo” o que efetivamente remete ao espiritismo kardecista, doutrina de Allan Kardec.

Importa afirmar que o espiritismo kardecista, em sua gênese, foi caracterizado como uma experiência científico-religiosa e seu nome deriva do fundador (ou codificador) Allan Kardec (1804 -1850) que no século XIX, na França, dedicou-se a estudar cientificamente os fenômenos mediúnicos que começavam a se popularizar pelo mundo. O kardecismo chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, nas proximidades de 1863 (BASTIDE, 1975, p. 432). No país, teve um caráter mais religioso do que em sua terra natal, onde esteve visto mais por um viés científico (GABRIEL, 1985, p. 77). Trata-se de uma experiência religiosa que acredita e cultua espíritos denominados “desencarnados”, sendo caracterizado como uma religião mediúnica. Por muito tempo, o espiritismo kardecista foi taxado como magia, feitiço e congêneres, ou seja, práticas consideradas criminosas, segundo o texto do artigo 157, do Código Penal de 1891.

No entanto, o espiritismo kardecista, após organização institucional e federativa, alçou outros patamares. Estabeleceu-se no Brasil como religião se estendendo para todo território, onde passou a ser muito cultuado pelas elites brasileiras. Em Manaus, data de 1894 sua chegada e, em 1904, a inauguração da Federação Amazonense Espírita (FEB-AM). Esta federação ocupou um local onde paralelamente funcionava também um centro espírita, fundado em 1894 chamado Templo da Verdade, situado no centro de Manaus. A federação amazonense é a terceira mais antiga do Brasil (GABRIEL, 1985, p. 127).

Na única fonte encontrada em 1904, as questões do espiritismo kardecista emergiu no mesmo discurso de práticas de pajelança e, por conta disso, a importância desse primeiro debate. Sobre esse primeiro registro, ainda que ele não traga explicitamente uma atuação de um(a) pajé, mas a descrição de uma “receita”, no texto tipo crônica remete algumas questões que passamos a observar. A “receita” é apresentada na articulação jornalística como solução para um “grave problema”, identificado pelo autor de um “pobre quarteirão enfeitiçado”, um espaço localizado no centro de Manaus, da “rua 10 de Julho a rua São Clemente”, local onde habitava e transitava a elite manauara.

O “feitiço”, segundo diz a nota, é um problema que, além de atingir as pessoas, “também pega nos objetos, nas coisas, nas casas ou no ajuntamento destas que são os quarteirões”. Ao ler o texto entende-se que a “feitiçaria” era provinda da “sinagoga de *Allan Kardec*”, instalada

no quarteirão “enfeitado” e que vinha “diabolicamente infelicitando esse espaço da cidade” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/08/1904, p. 1).

Duas são as questões levantadas para o debate nesse primeiro indício histórico. A primeira é referente a “receita”, um registro que apresenta elementos ritualísticos que remetem a especificidades das práticas de pajelança. Já a segunda, está relacionada a presença do espiritismo kardecista que, dentro do processo histórico da criminalização e perseguição de cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares, sobretudo quando falamos do início do século XX, contrastou como religião aceita e cultuada como tal, apesar de carregar características (culto aos espíritos) que poderiam facilmente colocá-la como infratora.

Na publicação de 1904, o articulista segue a crônica, presente na capa do jornal, afirmando ser “preciso a acabar com os sortilégios”, “dar um remédio ao quarteirão” e “fazer uma lavagem por lá” e indica o uso de um “banho” como solução, fórmula que o mesmo afirma ser “ensinado no livro de São Cipriano”. O livro mencionado trata-se de um instrumento que ainda hoje é percebido por um viés negativo, acredita-se que suas “receitas”, que são mais orações, são capazes de produzir todo tipo de mal, inclusive a morte. O livro é uma publicação de 1846 e que efetivamente remete a práticas mágico-religiosas de matriz europeia, no Brasil muito foi associado as religiões afro-brasileiras. Como será possível acompanhar, o *Livro de São Cipriano* estará presente em outros indícios históricos encontrados, falaremos sobre ele sempre que oportuno.

Recorremos a publicação de 1846 procurando a fórmula descrita na fonte, mas nada foi encontrado, como era de se esperar. Além disso, nenhuma das indicações do *Livro de São Cipriano* sequer remetem a algum dos elementos descritos no documento. Pelo relato, o “banho” se aproxima muito mais das características da pajelança cabocla descrita por Eduardo Galvão (1976) e Charles Wagley (1977) na comunidade rural do Baixo-Amazonas. Eduardo Galvão (1977), ao descrever as características da pajelança cabocla exercida em *Itá*, evidenciou o uso das ervas e plantas locais, usadas pelos pajés locais como terapêutica em cura de doenças físicas (GALVÃO, 1977, p. 86). Importa reproduzir o “banho” descrito na fonte e notar esses elementos que aqui discutimos:

uma mistura de cipó-catinga, piripirioca, trevo de cheiro, catinga da mulata, magerona, mucuracaá, pegadinho, pau-santo, cheira-cheira, vergamota, pataqueira, miudinho, pega não me larga, erva de cheiro, torcidinho, pau rosa, capim marinho, palma-benta, uma garrafa de água florida, dois olhos de boto e um dente de onça fervendo três dias e derramando sobre esse pedaço de Manáos, acaba com tudo isso e tapa os arrombamentos passados, presentes e futuros. É eficaz e pronto. Acabem com esse feitiço (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/08/1904, p. 1).

O uso de plantas e ervas com fins terapêuticos é algo muito comum ainda hoje na Amazônia, principalmente, em zonas rurais. Os *benzedores*, *rezadores* e outros “agentes de cura” (CORDEIRO, 2017) típicos destes locais têm a ciência de manipulação das plantas e ervas como farmácia. Porém, quando observamos as descrições sobre pajelança cabocla, um primeiro elemento descrito é este tipo de manipulação. Em etnografias de sessões desta natureza, o elemento manipulação de plantas e ervas quase sempre aparece ditado pelos *encantados*, quando não, o pajé muito experiente pode também receitar uma combinação (GABRIEL, 1985, p. 99)

Ainda que este indício não traga efetivamente a descrição de uma pajelança, como acima mencionado, os elementos registrados no texto nos ajudam a apresentar esta característica da prática. Eduardo Galvão (1977) lembra que, no caso de *Itá*, quase toda população sabia das combinações de ervas, usadas quase sempre para doenças não tão graves “qualquer dor, chá de folhas de baunilha, dor de cabeça, chá de folhas de lima, vassourinha [...] coqueluche, chá de folhas de atuirá” (GALVÃO, 1977, p. 87). No entanto, nos casos de maior gravidade, recorre-se ao pajé mais experiente, que pode receitar outras combinações de ervas e plantas, que não aquelas já conhecidas pela população geral.

Além de enxergar os elementos de identificação da pajelança, é necessário, porém, ampliar essa discussão e passamos a observar a segunda questão presente na fonte. Há, por parte do articulista, um pedido para que “acabem com esse feitiço”, dissemos que o “feitiço”, ao qual se refere o autor da crônica, é a presença de um centro espírita kardecista no centro de Manaus, Templo da Verdade, situado à Rua São Clemente, local que a publicação afirmou começar o “quarteirão enfeitado”. Dissemos acima que, por muito tempo, o kardecismo foi associado a práticas de magia, feitiçaria e congêneres, mas no caso de Manaus, essa, talvez, seja a única notícia em tom negativo sobre o espiritismo kardecista, pelo menos vindo dos articulistas do jornal analisado. A partir do ano seguinte (1905), o centro espírita usa o mesmo veículo para convidar a população para as “sessões espíritas” estas “cada vez mais concorridas” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 08/05/1905, p. 2).

No primeiro quartel do século XX (e isso se estenderá por muitas décadas, segundo nossa observação), o espiritismo kardecista presente nas páginas do *Jornal do Comércio* é uma religião de forte expressão pública. Foram inúmeras as intervenções de seus agentes nas páginas do jornal, quase que diariamente publicando longos textos ou atuando através de colunas, como no caso do espaço *O Espiritismo*. Este último foi o local dedicado a assuntos diversos que iam desde questões políticas a temas como medicina e divulgações científicas, descobertas que vinham dos grandes centros europeus como Paris e Londres.

Suas maiores divulgações, porém, foram direcionadas na explicação da doutrina kardecista e os atos de caridade por seus agentes organizados. O kardecismo das páginas do periódico manauara é o kardecismo dos intelectuais, da classe alta e letrada que era capaz de traduzir textos do francês e/ou inglês e traçar debates intelectuais que ligavam Manaus ao cenário europeu. Uma religião que se dizia “científica”, mas que quando confrontado pela Igreja Católica local passou a recorrer e reforçar a figura de Jesus por meio das articulações no jornal, segundo consta nossa observação. Vale apontar que, ainda que não seja nosso foco adentrar em uma discussão histórica mais articulada sobre o espiritismo kardecista manauara, é preciso trazer a referência a religião no período analisado, isso porque ela traz algumas questões que também foram fundamentais na busca das fontes.

A pesquisa de Lísias Negrão (1996), analisando o estado de São Paulo, informa sobre o kardecismo ou espiritismo científico cultuado como “alto espiritismo”, professada pela elevada elite social paulista (NEGRÃO, 1996, p. 57); em Maggie (1992), o “alto espiritismo” também foi mencionado nos mesmos parâmetros da pesquisa de Lísias Negrão. Em oposição, surgiu no período o termo “baixo espiritismo” que, *grosso modo*, denominava uma série de práticas mágico-religiosas de caráter popular caracterizadas, sobretudo, por suas experiências mediúnicas ou evocação de espíritos, essas últimas, duramente perseguidas e reprimidas pelo Estado (NEGRÃO, 1996, p. 57).

A expressão “baixo espiritismo” caiu em desuso, mas durante a primeira metade do século XX, sobretudo ao falar de Rio de Janeiro e São Paulo, foi muito expressiva no pensamento médico e socioantropológico, no discurso dos aparatos de repressão do Estado (polícia e justiça), na imprensa, por meio dos jornais impressos e também dentro do discurso do espiritismo kardecista, patrocinado pela Federação Espirita Brasileira (FEB) (GIUMBELLI, 2003)⁹. Para Emerson Giumbelli (2003), qualquer que seja “incursão, mesmo que seja superficial, pela história das práticas e dos cultos mediúnicos no Brasil – seja grupos espíritas, sejam afro-brasileiros – não pode deixar de esbarrar [...] no baixo espiritismo” (GIUMBELLI, 2003, p. 248). Seguindo essa pista, passamos a observar em nossas fontes a possibilidade de ampliar a percepção do cenário de práticas em Manaus.

Como mencionado, a pajelança cabocla acredita na evocação de seres invisíveis e na possibilidade desses atuarem nas vidas dos vivos, principalmente para cura de moléstias físicas

⁹As análises de Emerson Giumbelli (2003), perceberam o aparecimento da expressão “baixo espiritismo” no seio das formulações do pensamento da Federação Espirita Brasileira (FEB), o autor identifica que o termo deriva de uma outra expressão “falso espiritismo”, expressão usada para identificar práticas dissidentes com as estipuladas pela FEB. Sobre o assunto ver Giumbelli (2003, p. 258 a 268).

e/ou de espirituais, de modo que a prática pode ser considerada uma experiência mediúnica. Os seres invisíveis característicos da pajelança cabocla são denominados principalmente por *encantados* (GALVÃO, 1953, 1977; WAGLEY, 1977; GABRIEL, 1985) e algumas pesquisas falam de variações segundo a forma de manifestação no pajé, podendo ser denominados *caruanas* ou *bichos/companheiros do fundo* (MAUÉS, 1994; 2008; 2011). Voltaremos a tratar do assunto quando estas evidências surgirem em nosso material jornalístico.

Tentando perceber se a pajelança ou outras práticas relacionais foram tratadas nos parâmetros do “baixo espiritismo”, como assim foram as práticas e/ou cultos populares, como a macumba e o candomblé e outros, como relatam as pesquisas, buscamos a expressão no material jornalístico. A primeira menção do termo “baixo espiritismo” no *Jornal do Comércio* aconteceu em 1929 em uma pequena nota que não fala sobre o Amazonas, mas sobre Pernambuco. Sempre que o termo surge ele se refere a outros estados como no caso do Pará em 1937, Ceará em 1941, Rio de Janeiro em 1945 e 1949, São Paulo em 1948. Sobre o Amazonas o termo aparece apenas em 1948, na perseguição policial a “Mãe Biló” uma “macumbeira” que vinha praticando crimes de “baixo espiritismo” em Manaus (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 20/05/1948, p. 6), depois disso não volta a aparecer. O levantamento destes dados surge com um indicativo de que a pajelança e/ou outras práticas relacionais não foram tratadas nos termos do “baixo espiritismo”, pelo menos no campo do discurso jornalístico, precisaríamos consultar outras fontes para visualizar melhor essa questão¹⁰.

Observando a realidade de Manaus a partir das fontes jornalísticas, é possível afirmar que houve as duas perspectivas, ainda que não empregados nos termos de alto/baixo, como foram nas realidades das pesquisas mencionadas. Em nossas observações não encontramos menções no *Jornal do Comércio* do termo “alto espiritismo”, apesar disso o espiritismo kardecista manauara se aproximou muito dessa perspectiva que mencionam as pesquisas. A religião gozou de um certo prestígio e aceitação na sociedade manauara, cultuada inclusive por uma elite intelectual e política que atuou fortemente pelos feitos do kardecismo manauara/amazonense.

Pelas divulgações no periódico são possíveis observar algumas questões que corroboram para essa afirmação. Uma delas é identificar, além do grau social de seus adeptos (vivos), o grau elevado dos espíritos cultuados (mortos) nas sessões mediúnicas. Por meio de mensagens psicografadas e publicadas no periódico, percebe-se também o alto grau dos

¹⁰ Emerson Giumbelli (2003) observou o uso da expressão em diferentes discursos, primeiro nos trabalhos acadêmicos, dos campos da saúde, sociológico e antropológico, seguido dos inquéritos policiais e processos criminais, depois em jornais impressos, e por fim, nos documentos sobre o kardecismo.

espíritos (grau no sentido social), quase sempre ditadas por escritores, poetas, médicos ou pessoas ligadas a medicina científica – esses últimos, inclusive, versavam sobre muitas possibilidades de cura e perspectivas que alinhavam espiritismo kardecista a medicina científica. Um exemplo, percebendo medicina e kardecismo, vem do ano de 1910, no texto *Espiritismo na academia de Medicina (JORNAL DO COMÉRCIO, 10/01/1910, p. 1)* uma publicação que inaugurou o debate que, inclusive, esteve presente por muitas décadas no espaço do jornal.

No caso da pajelança e/ou outras práticas relacionais, apesar de não serem denominadas por “baixo espiritismo”, isso não significa que não foram tratadas de forma depreciativa e criminosa. A partir do ano de 1905, identificamos polícia, pajés/pajelanças lado a lado no discurso jornalístico. Em maioria, quando houve presença de “pajés” no jornal estes estavam associados a alguma ação policial ou a crimes de outra natureza. Quando não, o jornal surgiu chamando atenção e denunciando às autoridades policiais para os fatos em que praticantes estavam em exercício, empreendendo uma verdadeira campanha contra os “exploradores da credulidade pública” e “charlatões do ocultismo”, os “pajés selvagens” que, segundo o periódico amazonense, estavam cada vez mais se “espalhando por nossa culta Manaus”, o jornal atento aos fatos empreendeu sua força denunciando a atuação destes praticantes.

Por fim, importa afirmar que do ponto de vista das fontes jornalísticas não identificamos um embate entre o kardecismo e outras experiências mágico-religiosas populares, como a pajelança e os cultos pretos. O que é perceptível, olhando o conjunto substancial de fontes sobre o kardecismo, é o trabalho por parte dos agentes da religião que atuaram naquele espaço em se diferenciar e se distanciar de tais práticas e/ou cultos. Trata-se de um distanciamento discreto, velado, marcado massivamente por um discurso científico e, em alguma medida, também religioso, enfatizado na figura de Jesus Cristo para desse modo se aproximar do catolicismo.

2.2 “DENUNCIANDO” PRATICANTES

A partir de 1905, encontramos no periódico a presença de práticas, praticantes e polícia juntos no discurso jornalístico. Como se tratava de ações policiais ou denúncias, quase sempre, o jornal amazonense divulgou em suas matérias informações sobre os(as) praticantes, dados como nomes, locais de atuação e em alguma medida descrições da prática/culto, esses últimos de extrema importância para compreender o tipo ou matriz da prática documentada. Como mostrado anteriormente, neste momento ainda não era explícita, no jornal analisado, uma

perseguição mais organizada e sistemática a estas práticas, mas importar ressaltar que esta presença aparece quase sempre atrelada a polícia ou algum nesta direção.

No único relato encontrado de 1905 temos um bom exemplo de como isso se deu nas fontes, isso porque, além de registros que trazem traços característicos de um tipo de prática, neste temos também identificado dados, como na figura de um homem, o indivíduo de nome *Juvenal*, que segundo o relato jornalístico “fez-se pajé” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 21/03/1905). Esse é o primeiro indício em nossas pesquisas com informações mais articuladas. Pela fonte, temos definidos além da alcunha do praticante, seu local de atuação.

Ainda que pareçam mínimas essas informações, esses primeiros dados, somados a algumas de nossas referências bibliográficas, permitiram-nos refletir sobre a possibilidade de continuar ampliando a discussão e, desse modo, angariar novos dados sobre o cenário de cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares de Manaus. É desse modo que adotamos mais uma possibilidade de busca nas fontes, embasados nas propostas metodológicas da *microhistória* que, entre muitas possibilidades, indicam o uso do *nome* próprio ser o indicador na busca das fontes.

O método empregado é uma abordagem proposta em Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1989), expoentes da *microhistória italiana*, em um clássico texto *O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico*. Indicam os autores a possibilidade do *nome* – o nome próprio - ser a baliza que permite a construção de uma modalidade nova de uma história social, atenta aos indivíduos percebidos em suas relações com outros indivíduos:

se o âmbito da investigação for suficiente circunscrito, as séries documentais podem sobrepor-se no tempo e no espaço de modo a permiti-nos encontrar o mesmo indivíduo ou grupos de indivíduos em contextos sociais diversos. O fio de Ariana que guia o investigador no labirinto documental é aquilo que distingue um indivíduo do outro em todas as sociedades conhecidas: o nome. (GINZBURG; PONI, 1989, p. 174).

É evidente que as propostas metodológicas de Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1989) são bem mais abrangentes, uma vez que eles sugerem reunir o maior número possível de fontes, e consultar o maior número de arquivos, tendo como caminho de pesquisa o *nome*. No entanto, lembram os autores que um simples *nome* pode recompor uma série de relações e de perceber uma “espécie de teia de malha fina que dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido” (GINZBURG; PONI, 1989, p. 175). Com base nessa percepção, sempre que um novo *nome* surgiu nas fontes, uma nova busca acontecia e em alguns casos chegamos a outras informações.

No caso de *Juvenal*, infelizmente nada foi encontrado, nem um outro indício de sua atuação. No entanto, é necessário deixar registrado seu *nome*, por entender que esse seja uma primeira informação de praticantes atuando no período. O uso dos *nomes* neste trabalho tem mais uma função, deste ponto em diante todos os *nomes* encontrados nas fontes serão devidamente registrados; a ideia é criar uma lista com as alcunhas destes praticantes, apontando também, quando descrito na fonte, suas práticas e seus locais de atuação, isso posteriormente poderá servir para avançar nas discussões¹¹.

Dito isso, passemos a analisar o indício de 1905, apresentando algumas particularidades que tratam a fonte. A descrição apresenta alguns rituais exercidos por Juvenal, um conhecimento desenhando no texto, ao que parece, por alguém que observou de perto os feitos ou que tem bastante conhecimento sobre o tema. O texto, apesar de curto, mostra com clareza alguns elementos ritualísticos, além dos já mencionados “banhos” e o *livro de São Cipriano*, esse relato aponta um outro tipo de técnica: a de “tirar bichos”:

[...] o Juvenal, que pretende ser celebre com seu antigo homônimo, arranhou lá pra Cachoeirinha uma casa que transformou em “templo” de extraordinárias descobertas e curas maravilhosas. Fez-se pajé, o homem. E começou a aplicar na clientela inexperiente certos banhos frios e mornos, defumadores de fortuna, pontificando o nome de S. Cipriano, fazendo rezas a S. Gonçalo para prender no lar os esposos vadios e a chamar à obediência os amantes ingratos e infiéis. Depois arranja umas pantomimas para tirar bichos e o diabo do corpo alheio: arranca besouros da perna de um, gafanhotos do braço de outro, aranha da orelha destes, bolas do cabelo do cangote daquele e espinhos de tucumã, lagartos, pedaços de vidro, agulhas, pregos, dentes de porco da barriga, das mãos, do nariz, da leva que o procura para “curar-se” [...]. Para essa indecorosidade (sic) chamamos a atenção da polícia” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 21/03/1905, p. 1).

Heraldo Maués (1994) lembra que um(a) pajé, em suas experiências, carrega uma série de funções e a principal destas é a de curador(a), em muitos casos o(a) pajé atua como médico, sobretudo em regiões afastadas, onde o acesso a medicina hegemônica é quase nulo (MAUÉS, 1994, p. 77). Autores como o citado entendem a pajelança do tipo cabocla, principalmente, como uma prática mágico-religiosas de cura, na qual o(a) pajé pode atuar por meio de processos mágico-religiosos como rezas (geralmente católicas), banhos, defumações e/ou combinações de plantas e ervas ou através desta técnica mencionada na notícia, a de “tirar bichos” e/ou objetos dos corpos de pessoas doentes.

¹¹ O pioneiro trabalho de Chester E. Gabriel (1985) que investigou a umbanda e os cultos regionais em Manaus, na década de 1970, apresenta uma lista sobre a atuação de praticantes de cultos pretos em Manaus, os chamados Batuques, no primeiro quartel do século XX. Seus dados ajudaram no cruzamento das informações e de perceber outros contextos em nossas pesquisas. Esse debate estará presente nesta pesquisa.

Segundo Eduardo Galvão (1955), a técnica de “tirar bichos” é uma lógica ameríndia, que entende que o mal que se instala no indivíduo, por meio do sobrenatural ou de feitiçaria, se materializa no corpo através de objetos, mas principalmente insetos. “Tirar bichos” é extrair o mal e, neste sentido, para que haja cura deve ser feita a remoção dos “bichos” por um pajé experiente. A cura acontece quando o pajé, com a boca, faz a extração do animal ou objeto no local onde acreditam estar situado o mal. A natureza desse “bicho” varia, pode ser um objeto, um fragmento de madeira ou osso e no caso de animis, insetos pequenos como besouros (GALVÃO, 1955, p. 98). A frente veremos um caso onde um “calango” é identificado na barriga de uma pessoa como um desses “bichos”.

As descrições de Chester E. Gabriel (1985) sobre Manaus relatam o uso da técnica nas sessões de pajelança dos anos de 1970 (GABRIEL, 1985 p. 100). Heraldo Maués (1994, 2008) menciona também o uso da técnica nas zonas rurais do Pará. Eduardo Galvão (1977) relata alguns indivíduos curados pela extração dos “bichos”, inclusive os curados guardam os insetos retirados de seus corpos (GALVÃO, 1977, p. 100). Charles Wagley também apresenta explicações e descrições da técnica (WAGLEY, 1977, p. 223). Segundo Gabriel (1985), a técnica vem sendo observada desde pelo menos a segunda metade do século XIX, o autor apresenta uma descrição do naturalista inglês Henry Walter Bates (1975) realizada em 1848, na qual relatou o procedimento. É possível perceber através das pesquisas posteriores que a descrição é a mesma:

todas as doenças cuja origem não é muito evidente, supõem-se sejam causadas por um verme instalado na parte afetada. É isso que o pajé pretende extrair: sopra o ponto que dói [...] e depois chupa a parte doente, cuspidando da boca, no fim algo que ele diz ser um verme (BATES, 1975, p. 225 apud. GABRIEL, 1985, p. 149).

Este é um primeiro indício em que podemos notar características da presença de pajelança cabocla no primeiro quartel do século XX. Se acima isso não ficou muito claro, a partir daqui os elementos ritualísticos documentados no material jornalístico vão apresentar outras características que corroboram para esta afirmação. O próximo caso, também no bairro da Cachoeirinha, vai acrescentar novos elementos a nossa discussão.

2.3 NA CACHOEIRINHA, EXPLORAÇÃO IGNÓBIL E PAJELANÇA: O CASO DO PAJÉ DESIDÉRIO

Foi no bairro da Cachoeirinha que em 1906, o *Jornal do Comércio* apresentou o caso do pajé *Desidério*, personagem central da série de reportagens intituladas *Na Cachoeirinha: exploração ignóbil – pajelança*. A primeira delas, de 14 de junho de 1906, inaugura a série de

reportagens que se estendeu por algumas edições, mas que infelizmente foi encerrada sem sabermos o final ou o motivo de seu desaparecimento da publicação. Essa evidência encontrada é uma primeira ação mais organizada percebida no jornal para informar seus leitores sobre as questões da pajelança.

Um fato que chama atenção nas reportagens, que mesmo com um caráter informativo/descritivo, a série sobre o pajé soou muito mais como entretenimento aos leitores do periódico, quase que como um folhetim narrando uma grande aventura que se passava no bairro periférico manauara. Ainda assim, como as outras notícias até aqui apresentadas, as matérias referentes ao caso da Cachoeirinha descreveram, a cada nova reportagem, muitos aspectos que remetem efetivamente a práticas de pajelança cabocla, alguns aqui já discutidos. Interessa-nos, porém, evidenciar os dados históricos que mostram a atuação de Desidério e outros personagens que foram descritos pelas matérias.

Dissemos que a história do pajé se tornou quase como um folhetim. Lendo o jornal é comum encontrar em suas páginas a publicação de histórias ficcionais, em tons romanceados ou de aventura, sejam diárias ou semanalmente, mas no caso de Desidério, tudo leva a crer que realmente os fatos aconteceram, dado o conjunto de informações descrita pelo articulista. Como será possível acompanhar, a narrativa da reportagem carrega certos exageros, mas relevados tais aspectos fica possível levantar muitos dados sobre a atuação desse pajé. A primeira reportagem data de 14 de junho, mas desde 11 do mesmo mês já se anunciou esse caso misterioso:

A nossa arguta reportagem, após arriscadas diligências, conseguiu penetrar a fundo num caso complicado e misterioso, que tem por teatro o longínquo bairro da Cachoeirinha. A coisa é de tal ordem que não podemos sequer arriscar as primeiras linhas desse romancinho escandaloso que, certo vai empolgar a atenção dos leitores, pelas altas personagens que nele figuram. Iremos a seguir desvendar *Petit a Petit*. Esperem, pois. (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 11/06/1906, p. 1).

A primeira reportagem, de 14 de junho, dedicou-se a revelar algumas informações sobre o homem. Através dela, sabemos que se trata de “um mulato escuro, alto magro, de feições grosseiras, nada simpático”, oriundo da cidade de Belém (PA) e “há 25 dias chegou a Manaus” para morar no bairro da Cachoeirinha (*JORNAL DO COMÉRCIO*, Manaus, 14/06/1906, p. 1). Além disso, diz o texto que Desidério tinha em sua companhia uma mulher, sem especificar o vínculo, mas, ao que parece, tratava-se de uma companheira nas “sessões”, seu nome era *Joanna Grande*, conhecida como “Rainha do fundo”.

A simples menção “do fundo” nos serve como gancho para apresentar as primeiras características presente nas pesquisas sobre o tema que é referente aos seres cultuados na pajelança cabocla, os já mencionados *encantados*. Pelas pesquisas, sabe-se que o “fundo” é relacionado ao fundo dos rios, morada dos *encantados* que atuam junto aos pajés nas curas. Segundo Heraldo Maués (1994):

os “encantados do fundo” são designados como “bichos do fundo”, “oiras” ou “caruanas”. A denominação “bicho do fundo” provém da crença de que os “encantados” podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como peixes, cobras, botos etc. Manifestando-se, porém, com forma humana, geralmente nas zonas de “mangal” (manguezais), à margem dos rios, igarapés, os encantados, surgem na condição de ‘oiras’. Já os “caruanas” são aqueles que se manifestam sem que se possa visualizar sua forma (...) nestes casos surgem como entidades benéficas com a finalidade de curar (MAUÉS, 1994, p. 75).

As perspectivas dos “bichos de fundo” podem ser observadas em todas as referências bibliográficas aqui citadas, onde as descrições sobre estes seres mostram as mesmas características apontadas por Maués (1994). Este mesmo autor levanta uma série de outras entidades, divididas por “linhas” (MAUÉS, 1994, p. 75), porém, importa lembrar que no momento de seus estudos a pajelança cabocla já havia sofrido significativa influência dos cultos de Umbanda, mesmo em zonas rurais. As “linhas” são características da organização dos cultos de Umbanda que dividem seus espíritos a partir deste método.

Uma outra questão possível de atribuir a “Rainha do Fundo” é o fato de sua experiência como pajé. Por ser “rainha do fundo”, isso pode significar que a mulher tem o domínio da morada dos *encantados*, que, como dito, habitam os fundos dos rios amazônicos. Charles Wagley (1977), afirma que só um(a) pajé muito experiente tem tal domínio e dentro da hierarquia dos(as) pajés, alguém com este poder é chamado de *sacaca*. O(a) *sacaca* é alguém tido com muitos poderes, manipula muitos *encantados*, curam muitas pessoas, se diz também que são capazes de viajar longas distâncias com muita rapidez através dos rios, não morrem como as pessoas normais, desaparecem para viver no “reino dos encantados” (WAGLEY, 1977, p. 224).

Outra função atribuída aos *sacacas* é de formação e acompanhamento de novos pajés, dada a sua experiência e poder. São eles e elas que vão ajudar estes iniciantes no processo de “domar” e conquistar seus *encantados*. Na terceira matéria sobre o pajé Desiderio, a descrição relata que o homem menciona que Joanna Grande era sua “protetora” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 17/06/1906, p. 1), o que pode evidenciar ainda mais sua experiência como pajé. Aliás, a presença desta mulher como “pajé” é um primeiro indício de atuações femininas, ainda

que o jornal não as mencione como tal, apenas como “feiticeiras”, “curandeiras” e “bruxas”, estes elementos aqui discutidos corroboram para esta informação.

Observando a alcunha da “Joanna” nas fontes, algumas menções atreladas a práticas mágico-religiosas foram encontradas, porém, nenhuma delas menciona seu sobrenome “Grande”. No entanto, através da alcunha “Joanna” conseguimos captar um paralelo práticas que, entre algumas questões, mostra a presença de cultos de matriz preta. Essa percepção foi também decisiva na ampliação da discussão e, sobre esse fato, nos dedicaremos melhor no próximo capítulo quando abordaremos os cultos e/ou práticas mágico-religiosas de matriz preta.

Voltando a série de reportagens, o primeiro texto sobre o pajé também revelou algumas práticas exercidas no local, afirma que há “curas, adivinhação embromada, cura por especulação, os banhos cheirosos [...] o deitar das cartas” e enumera os feitos milagrosos do homem, como o de “tirar bichos” e objetos das pessoas, além de operar uma série de outras curas. O articulista se dedica a explicar como acontecia aquilo chamou de “exploração ignóbil” e “exercício da falcatrua” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, Manaus, 14/06/1906, p. 1) termos como este sempre aparecerão atrelados as práticas de natureza popular.

Na edição de 15 de junho de 1906, um novo texto foi publicado em pleno destaque na capa do periódico e descreveu algumas ações e também o local “luxuoso” onde atuavam Desidério e Joanna Grande. O relato é minucioso, detalhando cada cômodo da casa, suas funções nos rituais e aponta os elementos religiosos espalhados pela casa, o citado *São Cipriano* é localizado no altar “ladeado pelo Espírito Santo”, como descreveu o repórter. O intrigante deste segundo texto é o relato da presença de uma “caveira humana” presente em um dos aposentos, é possível que o relato foi posto ali a fim de chamar a atenção dos leitores. Interessa afirmar, que a ideia de cadáveres humanos como instrumento da pajelança/feitiçaria vai aparecer em relatos posteriores, existia uma crença por parte da polícia e do jornal que cadáveres humanos eram usados para fins de pajelança/feitiçaria, falaremos sobre quando trouxermos os casos que atrelam as práticas a crimes de outra natureza.

Sobre a casa onde atuavam Desidério e Joanna Grande, vale reproduzir um trecho dessa descrição, que mostra uma série de elementos regionais misturados a elementos católicos:

o interior da moradia de Desiderio é revestido de quadro de santos e uma infinidade de telas mal pintadas, figurando jacarés, cobras, grandes peixes e etc. a barra da sala tem uma lista de galão que se aplica aos caixões de defunto [...] a sala, aos cantos, tem latas que serviram para querosene, mas estão cheias de terra e de onde se elevam folhas de tajá. Não somente ali, mas pela casa toda está espalhada essa planta numa profusão que impressiona [...] junto a porta da sala dá pra uma espécie de corredor que fica um altar de pinho, coberto por pano largo encarnado [...] entre as luzes se eleva uma caveira

humana encimada por uma moeda de cobre antiga (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 15/06/1906, p. 1).

Pela descrição, elementos como “santos” e “espírito santo” remetem diretamente ao catolicismo e, mesmo que estejamos falando de uma prática “composta por um conjunto de práticas de cura xamanísticas de origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás”, as pesquisas mostram que pelo menos desde a segunda metade do século XVIII a prática teve contato com práticas de matrizes pretas e brancas (MAUÉS, 1994, p. 73). Aqui, sem dúvidas, falando desta última, o catolicismo. Evidenciamos a função de curador que caracteriza um(a) pajé, função presente nas pesquisas e em nossas fontes, mas, como afirma Heraldo Maués (1994), antes de se identificar como pajé, o praticante é também um religioso que muitas vezes irá se identificar como católico (MAUÉS, 1994, p. 77).

Este mesmo autor, ao descrever uma sessão de pajelança cabocla, em uma zona rural do estado do Pará, menciona elementos ritualísticos de matriz católica, realidade que aparece no trabalho de Chester E. Gabriel (1985) ao relatar uma atuação em Manaus, nos anos de 1970 (GABRIEL, 1985. 98). Diz, Maués (1994) que “o “trabalho” começa com “uma oração, onde são colocadas as imagens e estampas de vários santos católicos” e durante toda a sessão sempre há menções a cosmologia católica (MAUÉS, 1994, p.73).

A história de Desidério rendeu ainda mais algumas reportagens que, quando não publicadas, o jornal lançava pequenas notas informando seus leitores que continuariam a falar do caso. No dia seguinte, na capa, mais uma reportagem era publicada sobre “as explorações na Cachoeirinha”. O terceiro texto da série narra o encontro de um repórter, disfarçado de cliente, com o homem. Neste, há descrições em detalhes sobre os “trabalhos” feitos em favor do cliente-repórter. Uma série de pedidos e valores em dinheiro foram documentados neste texto, além disso as já citadas “receitas” servindo como solução dos problemas do cliente-repórter, problemas esses que o mesmo criou na tentativa de visualizar as habilidades de Desidério.

O caso do pajé Desidério, continuou ativo no *Jornal do Comércio* e, no de 21 de junho de 1906, voltou a figurar as manchetes, porém não mais na capa, agora em segunda página, local com pouco destaque. Neste, a descrição são os “trabalhos” identificados pelo repórter-cliente. Como dito na primeira reportagem, de 14 de junho, que contou todas as habilidades de Desidério, neste o interlocutor abordou sua capacidade de trabalhar com cartas, “cartas pelo poder de São Cipriano”. Interessante essa descrição, quando menciona o uso de cartas, ela

indica práticas de cartomancia que são atreladas a práticas de origem europeia – cartomancia consiste em fazer adivinhações por meio do uso de cartas (baralho ou tarô).

As questões relacionadas a “adivinhação” foram mencionadas por Eduardo Galvão (1977) ao se relatar sobre os pajés de *Itá* “o poder de adivinhar é uma capacidade atribuída a todos os pajés” (GALVÃO, 1977, p. 96). No entanto, este autor atribui aos *encantados* esta capacidade. No caso aqui relatado, a presença de cartomancia mostra uma outra perspectiva de adivinhação que pode ter a ver com o trânsito de pajés entre as zonas rurais e urbanas. Este pode ser um forte indício que pode mostrar as particularidades da pajelança cabocla em zonas urbanas. Maués e Villacorta (2011), mencionam que em Belém os pajés poderiam ter tal habilidade, que é característica dos centros urbanos (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 23). Importa lembrar, segundo a nota: Desidério era paraense.

Ao que afirma a reportagem, Desidério, descrito agora como “bruxo”, usou suas habilidades de “adivinho” estendendo “21 cartas, de costas para cima” e fazendo “umas gatimonhas (sic)” para responder o questionamento do cliente-repórter sobre seu relacionamento amoroso. Pela leitura das cartas “concluiu que ideal enamorado do consulente lhe era infiel” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 21/06/1906, p. 2), constatação que o repórter afirmou não acreditar. O texto encerra afirmando “continuar” as matérias, mas não o fez, o caso se encerra e não voltamos a ver mais Desidério nem Joanna Grande.

O caso do “pajé” da Cachoeirinha e de *Juvenal* (1905) são dois exemplos de como a pajelança enquanto prática mágico-religiosa aparece nas fontes jornalísticas do início do século XX. No decorrer da análise, outras matérias como esta aparecem no conjunto das fontes, porém não mais em séries como foi no caso de Desidério. Esta fonte, corrobora com os números que mostram que na primeira década do século XX, o *Jornal do Comércio* não tinha ainda sistematizado uma forte perseguição as práticas. Os longos relatos sobre Desidério e Joanna Grande, apesar de toda carga negativa a prática, não mencionam e nem exortam a polícia para esta atuação, apesar de desde 1905, já perceber a polícia atrelada as práticas, o texto apenas se resume a mostrar o caso e entreter seus leitores.

Este também é um dos poucos casos onde temos noticiados fatos em torna apenas das práticas de pajelança. Como veremos a partir daqui a maioria dos registros que trazem elementos que atestam a presença da prática em Manaus, estão muito mais atrelados a crimes de outra natureza, crimes hediondos como morte, assassinatos, agressões e outros.

2.4 PAJELANÇA ASSOCIADA A CRIMES DE OUTRA NATUREZA

Sobre esses registros, vale ressaltar que as notícias aparecem sob um cenário onde um crime de outra natureza é noticiado e disso emerge algum tipo de prática mágico-religiosa. Nos casos levantados, em maioria, trata-se mesmo de pajelança, dado o conjunto expressivo de elementos descritos nas matérias. Em outros registros isso não fica perceptível pela falta de detalhes, mas há associações dos fatos a “pajelança”. Outros fatores percebidos nestes registros estão atrelados às questões de saúde e cura, ao se relatar mortes, por exemplo, majoritariamente, essa se deu após algum tipo de intervenção relacionada a alguma prática.

Crimes gerais associados a algum tipo de culto e/ou práticas mágico-religiosas populares foram observados por Roger Bastide (1975), ao se reportar *as macumbas paulistas*, culto religioso de matriz preta, exercido na primeira metade do século XX. Em seu levantamento acerca da *macumba e criminalidade*, o autor apresentou alguns casos relatados nos periódicos paulistas, que mostravam uma clara associação da macumba a crimes de outra natureza, como assassinatos, mortes, estupros e outros. Para o autor, esse tipo de crime não deve ser visto como criminalidade mágica, aquela imposta nos artigos do Código Penal de 1891, deve ser vista sim como crimes comuns (BASTIDE, 1975, p. 236).

As conclusões a que chega o autor sobre a macumba e a criminalidade vêm pautadas por uma percepção psicológica ou pelos “estudos dos delírios” como afirma o autor (BASTIDE, 1975, p. 238). Sua interpretação não levanta a possibilidade dos discursos hegemônicos, no caso da imprensa escrita, em associar a macumba ao crime, uma vez que no recorte de sua pesquisa, os anos de 1940, os cultos afro-brasileiros estavam duramente sendo perseguidos no estado de São Paulo. Concluiu o autor que “a macumba ou a superstição limitam-se a demolir o frágil prédio da razão, a desprender desse modo, a atividade criminosa; a despertar os instintos sanguinários e também os instintos lúbricos” (BASTIDE, 1975, p. 238). Não trata de nosso objetivo fazer tão profunda análise, limitaremos a apresentar os casos que mostram, além do fator criminalidade associado a práticas, novos indícios históricos de atuação. Assim como em outros casos, apesar do pano de fundo criminoso, temos evidentes novos dados, com nomes e locais de atuação.

Sobre os casos, o primeiro deles, de 30 de março de 1910, relata a *Tortura e Assassinato em uma pajelança em ação no Autaz*, local próximo a cidade de Itacoatiara, 270 km de Manaus. Essa é uma primeira evidência referente ao interior do estado. A matéria policial narra o assassinato de uma moça, articulado por um lavrador, o homem Manoel Faria, que descobriu

por um “pajé”, que a mesma lhe tinha enviado um “feitiço”, a morte é uma vingança, além do lavrador, sua esposa e dos índios foram noticiados participando da morte da mulher.

Antes de trazer o relato da morte, o texto descreve o percurso de Manoel Faria até o pajé. Esse caso, assim como a maioria dos próximos, tem como característica alguma questão relacionada a saúde, a procura de cura de alguma enfermidade. Segundo o relato, o lavrador estava acometido por uma doença “onde nenhum dos médicos locais conseguiu tratar”, foi então “expor seu caso a *sabedoria* de um pajé”, homem sem nome divulgado. A matéria apenas a afirmar que o pajé “tem feito a vida à custa dos incautos e ignorantes”.

Segundo o relato o pajé, conseguiu diagnosticar o problema de saúde de Manoel Faria, tinha ele “um calango na barriga”, que o praticante afirmou ser um tipo de “feitiço”, além de identificar o problema, apontou o autor da “feitiçaria”, uma mulher, a “infeliz Vivência”. O homem, “indignado com o que lhe contou o pajé” e também pressionado por sua esposa, mulher de “personalidade violenta”, capturou Vivência e com ajuda de “dois índios” lhe aplicaram “oito dúzias de bolo”; depois, prenderam-na por seis dias, vindo a óbito por fim. O casal, o “pajé”, que, ao que parece, não participou das agressões e da morte e os dois índios foram denunciados e criminalizados, porém o pajé fugiu, sem ser preso (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 30/03/1910, p. 1). Pela notícia não fica claro o real motivo da criminalização do “pajé”, se por conta da sua atuação que desencadeou a morte ou por outro fato.

Interessa-nos, porém, os relatos das atividades exercidas pelo pajé, uma vez que por elas é possível afirmar que sua prática se tratava de pajelança cabocla. Assim como no caso de *Juvenal* (1905), que tinha a habilidade de “tirar bichos” e objetos dos corpos das pessoas, o relato jornalístico apontou também a capacidade do pajé de Autaz de “tirar bichos”, vale lembrar que Manoel Faria tinha em seu corpo um “calango”, produto de um “feitiço”, como afirmou o relato jornalístico. A próxima evidência, também ocorrida no interior do estado, apresenta outro caso de morte e assassinato atrelado a práticas de pajelança.

Os trabalhos de um pajé causaram a morte de uma mulher, desta vez no município de Fonte Boa, 602 km de distância da capital Manaus. A longa reportagem apresenta os fatos em torno de um casal e um “famoso pajé” local, *José Firmino das Flores*. O relato, assim como o primeiro, envolve saúde, neste caso, da esposa que, sem ter sido curada pelos médicos locais, procurou o famoso pajé, com a ajuda do marido. A matéria é longa e relata, além da história do casal e de como eles chegaram a *José Firmino*, toda a série de práticas realizadas pelo “pajé” para curar a mulher. O texto conta sobre os “gênios e os bichos do fundo” a “legião de espíritos que lhe davam forças”, além das “garrafadas”, “defumações” e “beberagens”, instrumentos

usados na tentativa de cura para a enfermidade da mulher (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 06/07/1914, p. 1).

Esses elementos que dizem a fonte, alguns deles aqui discutidos, como “defumações”, “garrafadas” e outros, indicam que a prática se tratava mesmo de pajelança cabocla. Galvão (1955) descreveu algumas “beberagens” produzidas como terapêutica na cura de doenças (GALVÃO, 1977, p. 87). Porém, é na percepção da presença dos “bichos do fundo” que podemos confirmar que a prática é desta natureza. A partir de 1913, os “bichos do fundo” começaram a ganhar destaque nas notícias do periódico analisado.

Voltando ao caso, o relato conta que dias após realizada as intervenções de cura pelo pajé, a mulher veio a falecer, deixando viúvo seu esposo, homem “atormentado de dor” e que estava “a ruminar uma vingança” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 06/07/1914, p. 1). Além da morte da esposa, a matéria relatou outra morte: a do “pajé”, assassinado pelo marido tomado de “raiva e cólera”. Pelo título, imaginamos ser um caso de morte por conta da pajelança, mas temos um caso ainda mais complexo. A matéria descreve os “requintes de perversidade” do esposo na morte de *José Firmino*. A notícia afirma que o homem abandonou o corpo do pajé e se entregou a polícia, foi preso, mas, dia depois estava na rua “livremente, numa impunidade revoltante” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 06/07/1914, p. 1). Essa talvez seja a única fonte onde temos registrado um praticante sendo morto por suas práticas.

Um último caso envolvendo mortes, apresenta *uma jovem assassinada, pela feitiçaria de um peixe que vira gente*, exercida pelo “pajé do Puraquequara”, conhecido por *Baré Grande*¹² (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 19/07/1918, p. 1). Esse relato é bastante interessante, pois revela uma crença local muito popular: a lenda do boto (os golfinhos dos rios amazônicos). Segundo dizem, pode o peixe transformar-se em homem e, desse modo, aproximar-se das mulheres com intenção de seduzi-las para a prática sexual. O caso segue as nuances da lenda, um homem seduz uma moça, que após envolvimento sexual com o “boto” a engravida, porém o fim da história é trágico para moça, que acabou falecendo.

A presença dos botos é também recorrente nas descrições antropológicas sobre pajelança cabocla, que indicam o animal presente na cosmologia dos *encantados*. Wagley (1977), afirma que a relação do boto com as populações amazônicas é muito associada ao sexo e enumera todas as possibilidades de produção de “feitiços” com o corpo do animal, destes “feitiços”, todos estão, de alguma forma, relacionados ao sexo ou atração sexual (WAGLEY, 1977, p. 234). Além disso, a figura do boto também está no conjunto de seres que podem se

¹² Coincidentemente, o sobrenome do praticante é “Grande”, é o mesmo de *Joanna Grande*, companheira de prática relatada no caso do pajé *Desidério* (1906).

manifestar através de pajé, os *encantados* tem diferentes formas de se manifestar, uma delas é através de animais.

Mas, voltando ao caso, este começa apresentando uma demanda dos moradores locais sobre o conhecimento de “vulto estranho”, que andava a noite pelo lugar, assustando os moradores. Eles, “temerosos de uma desgraça ou de um maléfico”, foram logo perguntar ao pajé *Baré Grande* qual sua opinião sobre o acontecimento. A resposta do pajé veio de uma forma diferente. Segundo o relato, o pajé, “transfigurado” disse ser um “boto” e que este, depois de se transformar em homem, havia se apaixonado pela filha de um dos pescadores que habitavam o lugar e que, inclusive, já havia se adiantado e engravidado a moça, de nome Maria. Esse seria o real motivo de todos os dias ele andar a noite no lugar. O pai da menina ficou indignado com a situação, mas temeu pela filha e pediu ao “feiticeiro” que lhe ajudasse com o caso, *Baré* prometeu que ajudaria a moça “devolvendo a ela sua alegria e castigando o boto” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 19/07/1918, p. 1).

A moça foi submetida a várias intervenções do pajé, a notícia fala de “deglutinações diversas”, de “beberagens manipuladas”, além do uso de ervas, defumações e banhos. O fato é, que cinco dias após as investidas do pajé, a moça veio a falecer em casa. O pai, indignado com os fatos, foi a procura do pajé, que afirmou ao pescador que a menina não estava morta, que todos os rituais aplicados na jovem haviam lhe posto para dormir, porque assim “os espíritos assim queriam” e logo a moça “ressuscitaria” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 19/07/1918, p. 1).

Por fim, a notícia conta das tentativas do pajé em trazer a jovem de volta a vida, por meio de um ritual, realizado em cima “do corpo rijo e morto”. Depois de muitas tentativas o “pajé” diz ao pai que de fato a moça havia morrido, que “o grande espírito não quer que ela volte a vida” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 19/07/1918, p. 1). A notícia não apresenta um desfecho, não sabemos se foi preso ou criminalizado, ficando em aberto os fatos sobre esta atuação.

Outros casos foram encontrados no periódico amazonense, porém, nestes outros registros não é possível identificar o tipo de prática exercida. Ao longo do texto temos enfatizado que o discurso jornalístico colocou a pluralidade de cultos e/ou práticas mágico-religiosas exercidas no período no mesmo bojo, chamando assim tudo de “pajelança”. Os casos a seguir surgem nas fontes identificados ao termo, mas analisando o conteúdo não é possível perceber a natureza da prática, ou mais, se tratavam mesmo de algum culto e/ou prática mágico-religiosa.

Os *mistérios da pajelança*, matéria de 12 de setembro de 1913, apresenta a notícia acerca da *curandeira acusada de haver concorrido para a morte do seu cliente*, mulher conhecida

como *Chica Curandeira*, que atuou no bairro de Educandos. Sobre *Chica*, há poucas informações, o jornal a aponta como “feiticeira”, “curandeira” e “bruxa” e, apesar de a matéria afirmar ter certeza de que em seu local se praticava “pajelança”, *Chica* não é mencionada como pajé. Além disso, são poucos os elementos ritualísticos descritos nesta fonte, o que não dá conta de perceber qual a prática.

O episódio relata sobre a morte de um jovem, de nome Pedro, que após procurar a “curandeira”, pois estava acometido de grave doença, veio a falecer. Importa lembrar, que todos os casos até aqui levantados seguem a mesma perspectiva: casos de saúde, seguidos de uma intervenção de alguma prática e um óbito. No caso de Pedro, segundo o jornal, a “curandeira” receitou-lhe alguns remédios, não especificados quais; sabe-se apenas que um deles foi produzido com uma “garrafa de vinho do Porto”. O cliente após ingerir “as drogas e panaceias” voltou para casa e faleceu. O jornal questiona se “teria a curandeira, concorrido com suas drogas, para a morte de Pedro?” e afirma que as providências foram tomadas para solucionar o caso (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 12/09/1913, p. 1), infelizmente, nada foi encontrado sobre este caso em edições posteriores.

Outros crimes envolvendo “pajelança” e morte foram notícia no periódico manauara no primeiro quartel do século XX, como em a *Pajelança? Esqueleto de criança*, publicação de 30 de julho de 1910. O texto trata da ação policial, após ter “chegado ao seu conhecimento” da existência de um cadáver infantil em uma mercearia de nome *Diamantina*, localizada na Avenida Ayrão, antigo Bairro do Mocó. “Ao seu conhecimento” será um discurso permanente nas notas encontradas a partir de 1910, as notícias ou grandes reportagens sobre “pajés”, sempre serão acompanhadas pelo jornal após denúncia, posto em seguida equipes do jornal para averiguar as acusações, as denúncias renderam longas matérias ao periódico, como será possível acompanhar à frente.

Voltando ao caso, a notícia informa sobre um esqueleto infantil encontrado em uma gaveta que apresentava os dizeres “não mexa; deixa está o que está”, segundo a reportagem, os ossos eram zelados por *Wenceslau Henrique*, que foi autuado em flagrante e preso. Informa o jornal também que a polícia estabeleceu um inquérito para apurar os fatos e que por meio das investigações descobriu as autoridades que o “cadaverzinho é um excelente feitiço” chegando, desse modo, a polícia à conclusão que o acusado praticava “pajelança” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 30/07/1910, p. 1). Pelo relato jornalístico não é possível estabelecer a que práticas se dedicou *Wenceslau*, ou se ele de fato era praticante de algum culto ou algo nessa direção, a reportagem informou que voltaria a tratar do caso, mas também nada foi encontrado em edições posteriores.

A ideia de esqueletos humanos como objeto de pajelança/feitiçaria apareceu pela primeira vez no caso do pajé *Desidério* (1906), da Cachoeirinha. Na matéria, o repórter relatou ter visto um esqueleto humano em meio aos objetos da prática do pajé, ao que parece existia uma crença de que esqueletos humanos eram parte de rituais de pajelança/feitiçaria. A questão volta a aparecer no periódico em 1928, na mesma avenida Ayrão do fato relatado acima. A nota de 1928 revela um “caso curioso” do achado, por um dos moradores do lugar, de um crânio e dois fêmures enrolados em jornais e deixados em um terreno baldio da avenida. A notícia é curta, mas informa sobre a ação da polícia que abriu inquérito para apurar os fatos, porém para o jornal importava apenas saber se “ossada humana, seria feitiçaria?” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 12/06/1928, p. 1).

Os dados aqui levantados mostram casos entre os anos de 1910 e 1913, segundo nossa observação, este é o momento em que o jornal já estava em campanha contra os pajés manauaras. Para o periódico e as autoridades esta era uma questão urgente e que deveria ser resolvida “expurgando” de Manaus estes praticantes, tratados como criminosos pelo discurso jornalístico. Junto com as notícias sobre estes crimes, que envolviam a “pajelança”, encontramos outros, no mesmo período, que denunciam de fato atuações desta natureza, as matérias tinham o objetivo apontar locais e praticante, mas, principalmente, chamar a atenção das autoridades para solução dessa “indecorosidade”.

2.5 A PAJELANÇA NA MIRA DO JORNAL DO COMÉRCIO E DA POLÍCIA

Entre 1912 e 1927, é possível identificar o movimento mais enérgico do periódico amazonense para as questões da “pajelança”, uma constatação percebida observando o tom das matérias jornalísticas sobre o tema. Desde reportagens mais elaboradas a pequenas notas, todas as notícias do período são permeadas em contextos criminais, denunciativos e de criminalização. Em 1912, percebemos inaugurar uma verdadeira campanha do periódico amazonense contra os “charlatões do ocultismo”, os “pajés selvagens” que vivem a “explorar a toda sorte a credulidade pública” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 25/07/1912, p. 1).

A partir deste mesmo ano, apesar de um número bem maior de notícias, ficou cada vez mais difícil perceber efetivamente o tipo de prática estava documentada no jornal. Isso porque, estes registros estão muito mais focados em denunciar praticantes e chamar a atenção das autoridades para as questões, que são colocados como um problema grave, do que descrever ou informar sobre a prática e/ou culto. Vimos no caso *Desidério* (1906) a iniciativa do jornal em

explicar os feitos do pajé transformando o caso quase que em um folhetim de entretenimento, porém, depois deste ano, este tipo de matéria some das páginas do periódico.

A nota de 25 de julho de 1912, é um bom exemplo para perceber o teor de denúncia do jornal para os cultos e/ou práticas mágico-religiosas. O texto, em tom de campanha, aponta para ação dos “pajés”, anunciando-as como exploração da credulidade pública, chamando a atenção das autoridades policiais e coloca o bairro da Cachoeirinha como local de maior incidência de atuações. Em pleno destaque na capa da publicação, desde o título da nota, fica perceptível a ação do jornal em conjunto com a polícia: *A pajelança: a obra dos feiticeiros e a ação da polícia*:

Tem sido objeto constante da atenção da polícia civil, desde muito tempo, a obra desses muitos charlatões do ocultismo, que vivem de extorquir criminosamente o dinheiro dos papalvos e supersticiosos com toda a sorte de mentiras, arquitetadas à sombra, refesteladas de aparatos fantásticos e misteriosos. Inúmeras vezes os jornais têm noticiado as façanhas desses pajés selvagens, no meio dos quais pontificam os curandeiros incongruentes e os hierofantes de fancaria, contando circunstanciadamente os crimes por eles praticados. Ontem, teve a polícia denúncia de que no bairro da Cachoeirinha têm se verificado diversos casos desse gênero. O Dr. chefe de polícia oficiou imediatamente ao delegado do 1º distrito, recomendando diligências prontas e enérgicas no sentido de ser posto termino a ação dos repelentes charlatães. (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 25/07/1912, p. 1).

Na edição de 28 de julho de 1912, dois dias depois, por meio da coluna *Várias*, é possível saber que a polícia tomou as providências denunciadas pelo jornal “a vista do ofício do Dr. Delegado do 1º distrito, designou o subdelegado Theodoro Campos para extinguir uma pajelança existente no bairro da Cachoeirinha” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/07/1912, p. 2). Na mesma edição o jornal aponta mais um “antro de pajelança”, dessa vez, no centro da cidade, como assim relatou ao jornal um “cavalheiro que oculta o nome” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/07/1912, p. 1). Uma outra característica do período é perceber a ação da população em apontar os locais de prática, em anos posteriores, ao encontrar novas evidências de atuação, grande parte, esteve presente em colunas chamadas, por exemplo, de “Queixas do Povo” ou “Denúncias que nos fazem”. Além disso, as grandes investigações com intuito de denunciar praticantes se articularam a partir de delações que chegaram ao jornal.

Sobre o caso do “antro de pajelança”, o articulista responsável em apresentar a delação do “pajé misterioso do centro” relembra os leitores as ações do jornal, que vem a algum tempo denunciando esses fatos “grotescos”, sobretudo os episódios acontecidos no bairro da Cachoeirinha. A nota informa que os “pajés” estão sendo “denunciados à polícia civil e recomendados pelo Dr. chefe aos cuidados do delegado do primeiro distrito”. Apesar de ser

uma notícia de denúncia, a matéria tem mais o intuito de reiterar a campanha levantada pelo periódico manauara, tratando as práticas sob um ponto de vista que as coloca como um crime, como um problema urgente. A notícia não se deteve a apontar minúcias da prática e sequer mencionou a alcunha do praticante, resume-se o texto em apontar o “exercício criminoso” dos “mágicos curandeiros”, “charlatões do ocultismo” que vem “castigando os faquires de mentiras” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/07/1912, p. 1).

A simples menção de um curandeiro na nota retoma uma questão aqui debatida, que trata do exercício ilegal de medicina, ação dada como criminosa e que foi o principal motivo de perseguição aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares da primeira metade do século XX. A denúncia segue a premissa da perseguição, uma vez que se observa no contexto da notícia o exercício ilegal de medicina. Diz a nota que o local denunciado, no centro de Manaus, à Rua São Vicente, vinha recebendo “uma multidão de beócios e ingênuos” de “papalvos, leigos” que acreditavam no poder do “pajé”, que produzia “banhos milagrosos e garrafadas milagrosíssimas” esses, sem medo, se submetiam a tomar os “líquidos perigosos e banhos asquerosos”, muito provavelmente o exercício de prescrições de remédios. Por fim, a nota pede “para que a polícia tenha conhecimento do caso e aja no sentido de ser a nossa população expurgada dessa patifaria” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/07/1912, p. 1).

Novas denúncias de atuação de “pajés” continuam a figurar os jornais de 1912. Desta vez, de volta a Avenida Ayrão, no antigo bairro do Mocó, há duas (2) notícias sobre uma “pajelança”, publicadas nos 29 e 30 de outubro daquele ano, as quais uma complementa a outra, sob o título *Pajelança na Avenida Ayrão: feitiçeiro que opera alta noite*. A primeira notícia é uma denúncia sobre o exercício de práticas de “feitiçaria e pajelança” confirmadas pelo repórter que foi ao local e viu alguns objetos que afirma ser pertencentes à prática. Nenhum nome é citado, o texto apenas aponta um possível lugar onde aconteciam as “feitiçarias” e acredita que possa vir de um homem, um “feitiçeiro que opera alta da noite” e que estava “amedrontando os pacatos moradores daquela via ordeira”. Em conversa com os moradores, o repórter descreveu sua percepção, o medo e o receio dos moradores sobre a presença desse possível “feitiçeiro”, todos suspeitavam “de um atentado evidente de pajelança”. O jornal, que naquele ano seguia alinhado às autoridades, apela à polícia e reforça a necessidade de que seja “reprimida a pajelança” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 29/10/1912, p. 1).

No dia seguinte, “um morador dessa via, denuncia uma mulher, acusando-a da autoria dos fatos” que o jornal relatou em notícia anterior. O homem, *Alfredo Jayme Rocha*, apresentou na delegacia de polícia uma queixa contra a mulher, *Maria Pitta*, que vinha há algum tempo ofendendo sua família. Aproveitando a estada na delegacia, o homem afirmou perante as

autoridades que Maria Pitta era a “feiticeira misteriosa denunciada pelo *Jornal do Comércio*” e o caso passou a ter outra abordagem. Afirmou a notícia que o delegado convocou as duas pessoas para esclarecimentos. Perante o delegado Maria Pitta e Alfredo Jayme trocaram acusações. Ela afirmava que ele era um “pajé”, ele dizia que ela era “feiticeira”. “É aí o fio da meada”, pois o jornal e as autoridades queriam saber quem era culpado, os dois foram submetidos a investigações para identificar quem era o autor. O que começou com uma briga entre vizinhos, virou mais um caso de pajelança. Ao culpado “caso quem for, necessita de um corretivo forte, requerem uma providência enérgica, afim de que não se alastre o abuso inqualificável de enganar os incautos, com tais artimanhas condenáveis” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 30/10/1912, p. 1).

A mulher *Maria Pitta*, volta a aparecer no jornal em 1917, em três denúncias sobre a sua atuação. Os moradores do entorno onde ela atuava, levaram ao jornal queixas sua presença e de outro “pajé” que não teve nome divulgado. Intercalado, na coluna *queixas do povo*, a jornal chamou a atenção da polícia para conter a ação da “feiticeira” e seu companheiro (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 26/10/1917, p. 1; 28/10/1917, p. 1 e 30/10/1917, p. 1). Depois disso, não há outras menções sobre sua atuação, pelos relatos não sabemos também que tipo de prática se dedicou a mulher e seu companheiro.

Na mesma perspectiva das notícias acima, nas quais é possível notar o teor de denúncia dirigido as questões da “pajelança”, as *crônicas da rua, os casos policiais*, de 06 de maio de 1912, mostram uma “caverna”, no bairro Colônia Oliveira Machado, onde atuava um “sedutor” de nome *José Raymundo*, que segundo afirma a notícia foi preso no “xadrez da primeira delegacia” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 06/05/1912, p. 1). Esse é um primeiro indício que mostra efetivamente um praticante preso por conta da sua prática. Nos casos em que a pajelança aparece associada a crimes de outra natureza, e que temos alguns praticantes presos, como no caso de *Wenceslau* (1910), deve-se levar em consideração que a natureza da prisão não se trata do crime mágico e sim o crime comum.

Deste ano em diante, 1912, foram recorrentes as notícias sobre a prisão de praticantes envolvidos diretamente com a prática. Inicialmente foram identificados casos isolados, nos quais um ou dois foram detidos; com o passar dos anos, notamos prisões mais articuladas, com fechamento de espaços e detenção de grupos maiores. Esses indícios, nos quais percebemos prisões de grupos maiores e que remetem a atuações de cultos de matriz preta, voltaremos a falar quando dedicados aos indícios de cultos e/ou práticas dessa natureza.

Em 20 de março, surgem os primeiros relatos sobre a detenção de praticantes. Duas mulheres, *Corina Alves* e *Augusta* de tal, foram presas por se agrediram em via pública e que,

conforme conta o jornal, se agrediram por causa de “feitiçarias”, o jornal foi apurar o que disse a polícia e que as duas eram de fato “feiticeiras” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 20/03/1912, p. 1). A notícia é mais um relato sobre a briga do que efetivamente denúncia de práticas, mas as questões aqui debatidas aparecem neste contexto. Outro fato interessante, é notar a alcunha dada quando mulheres estão documentas no jornal “feiticeira”, veremos casos também “curandeiras”, “bruxas” e congêneres. No caso de mulheres, estas nunca foram chamadas de “pajés” no *Jornal do Comércio*.

Sobre outras prisões, um caso notório, acontecido no mesmo 1912, no dia 10 de maio, documentado na matéria *Prestidigitações de um pajé*, um relato policial sobre a prisão de um “pajé” atuando no bairro de São Raimundo. A notícia apresenta *Luiz de França*, um “baiano” que o jornal afirmou ter a habilidade de “tirar bichos do corpo de qualquer pessoa” e também de ser “adivinho e curador”. Por meio de denúncia, a polícia soube da existência desse “estranho personagem” e após checagem da delação, “prende” o homem “por estar exercendo as funções de curandeiro”, o local da detenção foi o “xadrez da 2º delegacia” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/05/1912, p. 1).

Um repórter foi deslocado a delegacia de polícia para entrevistar o “pajé baiano” e no texto temos reproduzido o diálogo estabelecido com o homem. Na entrevista, o jornal relatou que o baiano confirmou a possibilidade de “tirar bichos”, mas, quando perguntando sobre outras habilidades, o texto afirma que Luiz França “é muito reservado quanto aos processos que emprega na sua esquisita ciência de curar”. Por meio do relato, sabemos que o homem foi também cozinheiro, trabalhou em diversas casas, tanto em Manaus como na Bahia (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/05/1912, p. 1). Nesse registro não temos uma descrição das práticas de Luiz França, a matéria se resume a apontar os crimes cometidos pelo baiano e continuar sua campanha contra esses “exploradores”.

2.6 DE VOLTA À CACHOEIRINHA: O HIEROFANTE MARCOS DA CRUZ

Um outro dado presente no texto e que chama atenção é um *nome* presente no início da matéria, *Marcos da Cruz*, que segundo a notícia é “um singular hierofante da avenida Tefé”, bairro da Cachoeirinha, “um tipo representativo da classe menos abastada dos profetas mais em voga no mundo” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/05/1912, p. 1). Entendendo o contexto da presença de *Marcos* na publicação, o texto fez a menção a figura fazendo uma comparação entre as práticas de *Marcos*, de hierofante/profeta e de Luiz França, que também tinha a

habilidade de adivinho, mas lembramos, foi preso. Por meio do *nome* de *Marcos*, chegamos a esse paralelo de discursos que vale discutir.

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 (a) hierofante é um (a) adivinho, alguém que domina certas artes e ciências ocultas e que tem sua gênese atrelada ao universo egípcio e grego. Não sabemos muito sobre eles ou elas, mas importa ressaltar que atuavam, sobretudo, como videntes, prática que também foi criminalizada. Através do *Jornal do Comércio*, notamos 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”, rapidamente sabemos 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 como a francesa Madame de Thèbes, ou os brasileiros Múcio Teixeira ou Madame Zizina, que atuavam no Rio de Janeiro; pelo *Jornal do Comércio* descobrimos ao pesquisar seus nomes na fonte que estes eram famosos por fazerem previsões sobre o futuro político na então capital do Brasil.

Nesse texto, o hierofante Marcos fala ao *Jornal do Comércio* que andava tendo algumas visões e que havia traduzido isto no papel. Tratavam-se de desenhos, segundo o relato jornalístico, rabiscos e coisas sem muito sentido, que foram entregues ao repórter. O repórter pediu ao profeta que explicasse o material e este disse que não era ainda oportuno adentrar ao significado, mas que poderia 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 do profeta. Depois dessa publicação, Marcos passou a figurar o jornal em outras edições comentando sobre política a partir 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*, 12/04/1912, p. 2).

Não é nosso intuito adentrar muito na questão, mas é muito importante frisar o tratamento que o jornal deu ao homem. Apesar de ser um adivinho, Marcos nunca foi tratado

como prestigiador, ou explorador da credulidade pública ou teve seu nome atrelado a polícia, muito pelo contrário, foi tratado por profeta e todas as vezes que apareceu no jornal, sempre com muito destaque, estava envolto de prestígio e exaltação, na mesma linha dos europeus e brasileiros famosos. O jornal, inclusive, comparou Marcos a outros famosos hierofantes, dando sempre ênfase em sua “humildade” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 14/05/1912. p. 1). A descrição da atuação de Marcos carregava elementos que poderiam facilmente identificá-lo como um explorador da credulidade pública, esses duramente perseguidos no periódico manauara. Importa lembrar também que Marcos morou no bairro da Cachoeirinha, local considerado pelo jornal como o de maior concentração de práticas de pajelança.

2.7 A PAJELANÇA DA INDIANA: OS ESPÍRITOS *ENCANTADOS* DE UMA FEITICEIRA NA RUA EMILIO MOREIRA, CENTRO DE MANAUS

Em 1913, o *Jornal do Comércio* apresentou em sua capa o caso da “feiticeira” *Feliscissiana Gomes de Oliveira*, conhecida como *D. Felica* ou *Indiana*, que atuou no centro de Manaus, à rua Emilio Moreira n. 21. O caso de D. Felica é uma importante evidência para nós, porque, além de trazer uma atuação feminina efetiva, ele relata um fator importante sobre a pajelança, que são suas características mediúnicas, por meio da presença dos *encantados*. Além disso, os registros de D. Felica nos direcionaram para o próximo momento desta pesquisa, que são os levantamentos das evidências de cultos e/ou práticas de matriz preta.

A publicação do texto a *Pajelança da “Indiana”* ocupa relevante espaço na capa do jornal em um texto de três colunas que descreveram toda ação do jornal para desvendar mais uma casa onde se pratica “pajelança”. O relato vai desde a delação (sempre não mencionando os delatores) até a chegada e saída do repórter do local onde aconteciam as práticas. A abordagem à praticante é semelhante às outras: primeiro a queixa ao jornal, depois o deslocamento de um repórter ao espaço, onde este se passava por “cliente” e entrava em contato com a denunciada, o que rendia um diálogo que era publicado na matéria. É da conversa que passamos a fazer algumas observações.

A primeira parte do texto se dedica a reiterar os efeitos nocivos de práticas dessa natureza e reforça que esses personagens atuam na extorsão da população, que “em grande maioria, ignorantes e inexperientes, mormente neste país em que é espantoso o coeficiente de analfabetismo” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 03/03/1913, p. 1). Por fim, continua lembrando seus leitores dos grandes esforços empreendidos pelo jornal em apontar estes locais e “charlatões” e mais uma vez convoca as autoridades policia para intervirem nas questões.

No ano de 1913, o jornal seguiu sua campanha contra os feitos da “pajelança”. Em matérias anteriores, vimos as articulações do periódico informando seu público sobre as ações policiais, articulações que seguiram o mesmo tom no ano seguinte, as notícias dos textos dão conta de informar que a campanha havia funcionado, porém ainda apareciam atuações nos subúrbios manauaras:

Há tempos, deve estar o público lembrado, abrimos forte campanha contra os curandeiros e feiticeiras que enxameiam pelos subúrbios dessa cidade, valendo-se da credulidade do povo para viver vida folgada, à custa das importantes somas, que de toda parte lhe vem. Os esforços de nossa reportagem muito conseguiram naquela época, desvendando retiros escondidos onde se praticam os mistérios da pajelança. Os exploradores vendo que, dia a dia, eram seus antros expostos à vista do público e da polícia, tomaram precauções retraindo-se, não mais patenteando, como os faziam, os seus *laboratórios* e *santuários*, onde ia a massa popular, descrente da ciência médica ou perseguida pela desventura, procura lenitivos (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 12/09/1913, p. 1).

Voltando ao caso, passemos a discutir os elementos ritualísticos da prática de *D. Felica* afim de que seja possível detalhar sua atuação como pajé. Nos aspectos das descrições jornalísticas, pela manchete do caso, a reportagem anunciou que *D. Felica* operava “curas pelo mistério” e ao ler o conteúdo, se entende que as curas se davam através de “espíritos”, denominados pela matéria como “encantados”. Ao avançar no texto, antes de chegar na presença de *D. Felica*, o repórter relata ter visto em seu espaço um oratório e alguns “enfeites de penas multicoloridos e bugigangas de toda sorte” e, depois da descrição, finalmente tem o contato com a mulher.

Um das questões levantadas pelo repórter é sobre a natureza de sua prática, como se tratava de uma investigação, era necessário saber que tipo de “espíritos” atuavam na casa da mulher. Desse modo, pergunta o repórter-cliente “a senhora trabalha pelo *espiritismo*, não é?”, talvez o reporte estivesse se referindo ao espiritismo kardecista, tão atuante em Manaus na primeira metade do século XX. A mulher confirma sua habilidade em trabalhar com os “espíritos” e diz “sim”, mas com “os *espíritos encantados*”. Dito isso o cliente-repórter apontou uma série de problemas, que eram criados para observar e investigar as habilidades da praticante. Entre muitos pedidos, o repórter deixa o recinto afirmando ter certeza de que ali era mais uma “casa de pajelança” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 03/03/1913, p. 1).

Todas as matérias produzidas pelo jornal não apresentam, até 1913, uma melhor articulação sobre o elemento mediúnico que especifica as práticas da pajelança do tipo cabocla: os *encantados*. No caso *Desidério e Joanna Grande* (1906), há um pequeno indício, mas sem grandes detalhes São uníssonas na literatura especializada a menção desses seres invisíveis,

entendendo que “a crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura do encantado (MAUÉS; VILLACORTA, 2011 p. 17). Para Chester E. Gabriel (1985) os *encantados* “parecem constituir um grupo particular do Norte, Amazonas e do Pará” (GABRIEL, 1985, p. 103).

Para Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2011), que se dedicaram a analisar o material produzido sobre pajelança cabocla, ainda que os *encantados* tenham uma série de variações de acordo com cada região, há uma característica que comum a todos. Esta se baseia na crença destes seres invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, em uma região abaixo da superfície da terrestre, subaquática, chamada por uns de “encante” (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 17) ou “reino dos encantados” (WAGLEY, 1977). A partir das pesquisas, algumas dessas variações, como encantados “da mata”, “do rio” (MAUÉS, 1994 p.73), que podem ter sido acrescentadas após influência de outras religiões. Em Eduardo Galvão (1953; 1977) e Charles Wagley (1977), não há menções de seres da mata, apenas referências aos rios.

Uma outra questão sobre os *encantados* é entender como estes seres se manifestam, principalmente no transe dos(as) pajés. Apesar da fonte falar sobre “espiritismo” e “espíritos”, referências ao kardecismo e, conseqüentemente, a sua concepção de espírito desencarnado, um *encantado* se manifesta por meio do(a) pajé de forma bem mais abrangentes e diferente deste ideal da manifestação mediúnica do kardecismo ou outras religiões mediúnicas, como no caso da umbanda. A pesquisa de Maués e Villacorta (2011), identificaram três formas: a principal delas é (1) como “bicho do fundo”, sob forma de animais aquáticos, como cobras, peixes, botos, jacarés; (2) sob forma humana, geralmente, surge como um conhecido dos envolvidos em uma sessão de pajelança ou (3) de forma invisível, ou não identificada onde não é possível saber a forma incorporada no(a) pajé (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 21).

Infelizmente, a fonte não revela mais detalhes do culto aos *encantados* exercidos por D. Felica. O texto resume-se a mencionar a presença destes seres, mas não aprofunda os detalhes. Como mencionado acima, os textos publicados neste período, tinham o foco mais em exortar as autoridades, denunciar e expor praticantes, do que efetivamente relatar prática. No caso de D. Felica, a matéria segue estas nuances, a investigação tinha o intuito de apontar a mulher e suas “façanhas” no centro de Manaus.

Mas, o relato da atuação de D. Felica, trouxe outros elementos ritualísticos que relevam que a prática da mulher se tratava mesmo de pajelança. Observando os instrumentos relatados pelo repórter, objetos que compuseram a cena descrita, a nota menciona uns “enfeites de penas multicoloridos”. Em seu levantamento sobre os elementos do ritual da pajelança manauara, Chester E. Gabriel (1985), identificou a constância do uso de penas e de um chocalho, feito de

cabaça, chamado “maracá” (GABRIEL, 1985, p. 102). As penas têm sua função no ritual, elas são colocadas no maracá, que é levado até a cabeça do(a) pajé e sacudidas para chamar os *encantados*, chamadas pelo autor de “espíritos” (idem). O uso de penas no ritual aparece também 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).

Esses elementos descritos no texto jornalístico, uma vez explicados, nos ajudam a visualizar a que práticas se dedicava D. Felica. Mas há outras informações no texto que corroboram para confirmar que a mulher atuou como pajé. No início da conversa entre o repórter e D. Felica, o interlocutor afirmou a mulher já conhecer seu trabalho “Dona Felica, tive a informação de que a senhora trabalhava muito bem e por isso vim lhe fazer uma consulta”, porém, menciona o repórter o nome de uma outra pessoa, que ao que parece também trabalhava em algo parecido com o que se dedicava a mulher “já estive com *Pai João*, da Cachoeirinha, e ele não me deu remédio”. A resposta da *D. Felica* mostra que ela sabia exatamente quem era o mencionado pelo repórter-cliente e que havia diferença de crenças “Pai João trabalha com tambores, muito diferente de cá do nosso serviço” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 03/03/1913, p. 1).

A fala de D. Felica, sobre a diferença entre a sua prática e as exercidas por “Pai João” corrobora com uma questão importante levantada por Chester E. Gabriel (1985), mencionada acima. Em seu debate histórico sobre a vida cultural manauara do início do século XX, o autor afirma que ainda que as diferentes crenças tivessem se influenciado entre si, principalmente as locais e de matriz preta, do início do século XX, até meados dos anos de 1940, os cultos exercidos na cidade eram muito fechados entre si, sobretudo, quando se fala dos cultos pretos “por um breve período, nesses primeiros tempos, parecia que os centros de ‘Batuque’ em Manaus, como os do Maranhão, fossem de fato fechados sobre sua própria vida cultural, com pouca ou quase nenhuma influência dos centros de pajelança” (GABRIEL, 1985, p. 149).

O autor segue neste argumento, pautado nos levantamentos de Geraldo Pinheiro, que nos anos de 1940, havia notado as influências trocadas entre os vários cultos. Este último autor relata em seu texto algumas experiências do período, onde negros usavam “penas e maracás”, trabalhando em sessões de cura dentro de terreiros de “Batuque” (PINHEIRO, 1940, apud. GABRIEL, 1985, p. 151). Para Gabriel (1985), ainda nas primeiras décadas no século XX, era possível estabelecer quando um culto se tratava de uma matriz ou de outra, após os anos de 1940, isso se tornou quase impossível (GABRIEL, 1985, p. 150). No momento de sua pesquisa, nos anos de 1970, esta realidade de confusão entre as práticas ainda era notada, situação que

começou a mudar com a chegada da Umbanda com toda sua instrumentalização por meio das federações.

Até aqui, nosso trabalho nos documentos jornalísticos foi o de levantamento e separação de dados referentes a pluralidade de cultos e/ou práticas exercidas em Manaus, na primeira metade do século XX. Através da análise dos elementos ritualísticos é possível atestar a presença das duas manifestações religiosas. Neste capítulo mostramos como isso aconteceu quando falamos de pajelança, que mesmo em meio a generalidade do discurso jornalístico, foi possível captar informações, apresenta-las e discuti-las.

O debate histórico sobre a presença histórica da pajelança neste contexto é extremamente relevante, uma vez que, como mencionamos, não há atualmente em Manaus, notícias sobre o exercício deste tipo de prática, pelo menos denominada como pajelança. Há notícias por meio das pesquisas de pessoas em muitas realidades amazônicas, principalmente nas zonas rurais, atuando com os *encantados*, porém, seus praticantes não se identificam como pajés ou fazendo pajelanças. O trabalho de Maria Aldirene (2017), no município de Parintins/AM, mostra bem esta realidade, ao levantar um número substancial de pessoas que atuam em processos de cura naquela cidade. Sua pesquisa identificou pessoas atuando com os *encantados*, mas que não se veem (ou não quero ser vistos) nem como pajés, nem com pajelança, preferem ser chamados de “puxadores”, “benzedores”, “rezadores” e outros.

A autora relata em sua etnografia as dificuldades em encontrar essas pessoas, um trabalho de muito folego que percorreu todas as ruas dos bairros periféricos da cidade Parintins/AM. Ela relata também o quão difícil foi encontrar cada um, que não queriam ser expostos. Foi em um trabalho de pesquisa rigoroso, procurando informações e através de muitas andanças conseguiu localizar os “agentes de cura”.

Voltando a Manaus, Chester E. Gabriel (1985), como mencionado, pode ter sido o último a descrever uma sessão de pajelança na cidade, porém, já fortemente influenciada pelos cultos de Umbanda. Uma questão que fica é ainda a tentativa de recuperar historicamente mais características das pajelanças manauaras do primeiro quartel do século XX, que como dizem as pesquisas e os poucos dados poderia ela ter nuances próprias, particulares sem muitas influências externas de outras matrizes. Não se quer com isso falar em “pureza” da prática, como também dito aqui, a pajelança sofreu influências de outras matrizes desde pelo menos o século XVII. Porém, vale ressaltar que esse resgate histórico pode mostrar a organização religiosa e suas formas de atuação em Manaus no início do século XX.

Uma última coisa importante sobre a notícia de *D. Felica* (1913) é que este foi um último registro que traz de forma consistente dados sobre a presença da pajelança enquanto

prática mágico-religiosa. Após este ano, apenas em 1918, no caso de *Baré Grande* (1918) que apresenta fortes elementos de pajelança, mas a prática esteve atrelada a outras questões. Essa lacuna apresenta muitas questões que podem levar a mais pesquisas.

Após 1920, a “pajelança” aparece com certa frequência nas matérias jornalísticas, porém, atreladas principalmente ao seu universo de origem: indígena. Os registros após este ano, mostram duas perspectivas sobre “pajelança”: a primeira delas sobre questões dos diferentes grupos indígenas que habitavam a região, geralmente conflitos, mas há outros tipos de relatos, como notícias sobre pesquisadores estudando tribos locais. Um segundo, ainda associado a práticas mágico-religiosas, mas que falam a matriz preta, realidade percebida até os finais dos anos de 1950. Após, o caso de *D. Felica* (1913), que como vimos atuou com pajelança, todas menções do termo “pajelança” que falam a algum tipo de culto e/ou prática mágico-religiosa, trazem em seu conteúdo outras características que mostram a presença de outra matriz.

O último capítulo, vai mostrar que mesmo em meio a “pajelança” a presença dos cultos pretos em Manaus foi intensa e com praticantes atuantes, mas que estavam na mira da polícia e do jornal. Vimos até aqui que isso não se deu tão intensamente quando falamos de pajelança, que esteve mais atrelado a outras situações do que efetivamente perseguição a prática, mas no caso dos cultos pretos a realidade foi outra.

3 A PRESENÇA DOS CULTOS PRETOS EM MANAUS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Neste capítulo a discussão é a presença histórica dos cultos e/ou práticas mágico-religiosas de matriz preta em Manaus, na primeira metade do século XX. A partir de 1913, notamos no *Jornal do Comércio* os primeiros indícios desta presença, para efetivamente nos anos de 1914, encontrarmos evidências concretas de atuações. Ainda que o discurso jornalístico denominasse o conjunto de práticas mágico-religiosas e/ou os cultos populares do período de “pajelança”, a análise dos elementos ritualísticos descritos nestes documentos nos permitiu atestar a presença histórica deste grupo.

Como vimos parcialmente na introdução, do ponto de vista das pesquisas de Geraldo Pinheiro (1942), Chester E. Gabriel (1985), André Vidal (2003) o culto preto exercido em Manaus, entre o início do século XX e até meados dos anos de 1980, foi o “Batuque”, tradição religiosa organizada pelos nordestinos, sobretudo os maranhenses, que chegaram à cidade atraídos pela economia da borracha. A manifestação religiosa, segundo estes autores, é uma derivação do tradicional Tambor de Mina maranhense e, em Manaus, apesar da denominação diferente, seguiu quase com os mesmos rituais e especificidades de sua matriz de origem, pelo menos até meados dos anos de 1940, como aponta Chester E. Gabriel (GABRIEL, 1985, p. 109), apoiado nos trabalhos de Geraldo Pinheiro, que analisou os cultos regionais populares nos anos de 1940.

A questão dos cultos pretos em Manaus, foi bastante debatida no texto de Chester E. Gabriel (1985), que no momento de sua pesquisa, nos anos de 1970, havia percebido mudanças significativas no cenário macro de cultos populares em Manaus. Ao analisar a vida cultural da cidade, atestou que os espaços onde se praticou o “Batuque” estavam gradativamente desaparecendo, dando lugar a outros tipos de cultos pretos, como Candomblé baiano, mas, principalmente, a Umbanda (GABRIEL, 1985, p. 151). Nos anos de 1970, a partir de nossa observação no conjunto de dados sobre religiões afro-brasileiras no jornal analisado, a Umbanda era uma religião muito ativa e em Manaus, com lideranças engajadas, atuando na política institucional e a frente das organizações federativas, que aglutinaram os muitos espaços religiosos da cidade, dando segurança aos praticantes, deixando de lado os tempos de criminalização e perseguição característicos da primeira metade do século XX.

Dissemos no capítulo anterior que este autor talvez tenha sido um dos últimos a registrar sessões de pajelança em Manaus e isso pode ter também acontecido com relação aos “Batuques”. Atualmente, assim como não há na cidade notícias sobre sessões de pajelança,

como aquelas descritas por Gabriel (GABRIEL, 1985, p.89), o mesmo acontece com os “Batuques” (GABRIEL, 1985, p. 109). Em conversa com algumas lideranças atuais das religiões afro-brasileiras manauaras, este pesquisador ouviu repetidamente que os “Batuques” nunca existiram, que o que existiu foi o Tambor de Mina, mas que agora tudo é Candomblé. O fato é que na cidade é forte a presença da Umbanda e Candomblé e, em menor presença, cultos de Tambor de Mina maranhense.

É preciso registrar que há poucos trabalhos sobre o tema na realidade manauara, aos que tivemos conhecimento e acesso, apenas os três autores citados, onde o mais completo deles é de Chester E. Gabriel (1985). Esta publicação, além de ser a base teórica, também foi usado como fonte de pesquisa, uma vez que este autor apresenta uma série de dados que serão também devidamente apresentados neste capítulo. Assim como o trabalho deste autor, as comunicações de Geraldo Pinheiro também nos servem como fonte histórica, uma vez que sua pesquisa também apresenta dados sobre atuações na primeira metade do século XX.

Registrar os indícios e evidências nos ajudam, sobretudo, a levantar mais questões sobre a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras manauaras. Uma das principais aqui levantada era compreender as particularidades deste “Batuque” mencionado nas pesquisas, de modo a ampliar a discussão e trazer mais possibilidades para compreensão histórica das manifestações religiosas afro-brasileiras na cidade. No entanto, ao chegar nas fontes e notar a generalização do discurso jornalístico sobre o conjunto das práticas e/ou cultos e a perseguição do periódico, que em grande medida dificultou uma melhor percepção destas questões, o que encontramos foi um emaranhado de possibilidades que infelizmente apresentam poucas informações.

No entanto, apesar deste fato, isso não inviabilizou as análises e acreditamos que bons questionamentos e alguns caminhos foram levantados neste capítulo. Isso porque, através das fontes, identificamos o “Batuque”, mas também identificamos registradas outras manifestações como o “Candomblé” e a “Macumba” que, do ponto de vista teórico, são três tradições religiosas de matrizes pretas, mas, diferentes e com especificidades que as diferem. De antemão, não é possível definir com precisão o tipo ou os tipos de cultos exercidos em Manaus na primeira metade do século XX. Ainda que com poucas respostas e mais dúvidas, este pode ser um início para começar a construção da trajetória histórica das religiões afro-brasileiras em Manaus.

Mas, antes da discussão destas questões, é importante mostrar o que dizem os dados jornalísticos sobre os cultos e/ou práticas de matriz preta. A premissa segue a mesma: criminalização e perseguição e no caso dos cultos pretos, isso foi intenso. Isso porque, a maioria dos documentos falam a práticas desta natureza, diferente do que aconteceu com a pajelança,

mostrada em capítulo anterior. Ainda que os textos jornalísticos sigam o tom de campanha contra as “pajelanças” e tenham se dedicado mais a denunciar praticantes ou exortar as autoridades policiais, foi possível levantar dados sobre esta presença e perceber formas de atuação, como, por exemplo, em grupos maiores, o que mostra a presença de cultos organizados desde a segunda década do século XX.

Este capítulo também se dedicará a levantar informações sobre a atuação dos primeiros praticantes em Manaus, praticantes estes que estão documentados nas pesquisas. Os dados vêm principalmente das investigações de Chester E. Gabriel (1985), informações que foram usadas também como um dos caminhos na busca por mais documentos. Por meio das fontes do autor, foram possíveis também captar outros *nomes*, que também serão devidamente registrados neste capítulo. Para o feito de levantar mais dados sobre estes praticantes, decidimos por usar outros periódicos que estão disponíveis na Hemeroteca Digital, o propósito era angariar o máximo de informações.

Das muitas questões levantadas para esse momento da dissertação, a primeira delas foi a percepção da falta de fontes referentes a primeira década do século XX. Como mostrado anteriormente, por meio dos números referentes a primeira década do século XX, não há no *Jornal do Comércio*, nenhuma evidência da presença de atuações de cultos ou práticas de matriz preta. Se segundo as pesquisas, há atuações desde pelo menos 1900, a questão é onde estariam os registros relativos ao período. Nada substancial foi de fato encontrado, mas a análise de um pequeno indício de 1907, referente ao homem de nome *Lino Alves*, convocado a delegacia para esclarecimentos com o delegado de polícia, nos possibilitou problematizar este número.

3.1 NA POLÍCIA: LINO ALVES DE SOUZA, PERNAMBUCANO, PAJÉ

Durante a primeira década do século XX, são pouquíssimas as menções sobre atuações de práticas ou praticantes no *Jornal do Comércio*, o caso de maior expressão foi o de *Desidério* (1906), discutido no capítulo anterior, que indica atuação de pajelança. Entre 1907 e 1909, por exemplo, temos apenas duas aparições, em 1907, onde uma apresenta notícias sobre a prisão de um pajé e seus clientes em Belém (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 12/08/1907, p. 2) e a segunda, uma pequena nota da coluna *Na Polícia*, que convocou o homem *Lino Alves de Souza*, “76 anos, casado, pernambucano, pajé”, a comparecer na delegacia para averiguações com o “Dr. Delegado do 3º distrito, Victor de Souza” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 16/03/1907, p. 1).

Analisando todo o material referente a primeira década do século XX, uma percepção inicial é de que não há nas fontes qualquer referência que mostre a presença de cultos e/ou

práticas mágico-religiosas de matriz preta, como dito acima. Pelo pouco número de fontes referentes a este período, fontes estas que não trazem tantas descrições, chegamos de fato a esta conclusão. As aparições desta presença, começaram a dar os primeiros sinais a partir dos anos de 1913, e efetivamente nos anos de 1914. A questão principal que surge dessa primeira observação é: onde estavam afinal essas atuações?

No entanto, observando a pequena nota policial de 1907, no detalhe referente a naturalidade de Lino Alves de Souza, que o relato afirmou ser do estado de Pernambuco, retomamos a discussão presente nas investigações locais que afirmam, em consenso, de que os cultos pretos dos “Batuques”, se organizaram em Manaus, a partir da chegada dos nordestinos, durante a forte economia da borracha (PINHEIRO, 1942; GABRIEL, 1985). Esta indicação, somada a percepção de que o discurso jornalístico chamou todos os cultos e/ou práticas de “pajelança” e os praticantes de “pajé”, intuímos a possibilidade de este ser um primeiro indício de um praticante de cultos e/ou práticas de matriz preta na primeira década do século XX.

Em 1877, o Nordeste passou por uma calamitosa seca que estimulou um movimento de migração intenso para outros lugares do Brasil. Neste momento, o Norte vivia a febre da economia da borracha e muitos nordestinos vieram a Belém e Manaus atraídos pela economia local que seguia em ampla expansão. Júnior (2011) afirma que o período é onde se observa grandes levadas de nordestinos chegando ao Amazonas (JÚNIOR, 2011, p. 282). Não há consenso nas pesquisas para os números exatos de nordestinos que chegaram a Manaus, Benchimol (1977) apresenta dados estimados, entre 1850 a 1915, *trezentos e cinquenta mil* (350.00) migrantes (BENCHIMOL, 1977, p. 251), oriundas em massa do Maranhão, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Ceará (GABRIEL, 1985, p. 144).

As pesquisas de Geraldo Pinheiro (1942) e Chester E. Gabriel (1985), ao levantarem os primeiros dados sobre os cultos pretos em Manaus, mostram que em maioria os praticantes eram de fato oriundos do Nordeste, principalmente, do estado do Maranhão. Pinheiro (1970), entende que os maranhenses foram os responsáveis pela implementação em Manaus dos cultos mais organizados:

a penetração dos negros maranhenses no vale amazônico operou-se, em grande escala, com o ‘rush’ da borracha em fins do século passado e começo do presente, fator que deu origem aos Batuques da Amazônia ocidental, principalmente os de Manaus, com vida estruturada em condições de culto permanente, no conhecido estilo afro-brasileiro (PINHEIRO, 1970, apud. GABRIEL, 1985, p. 146).

Os dois autores afirmam que os cultos, nesses moldes mais “afro-brasileiros”, se instalaram em Manaus a partir de 1900, com a fundação do primeiro terreiro de “Batuque”,

iniciado por *Joana Maria da Conceição*, conhecida por *Joana Gama*, nascida em São Bento, Maranhão (GABRIEL, 1985, p. 147). Outros dados, sobre fundação de espaços religiosos de matriz preta datam de 1908, com iniciados também no Maranhão, mas há informações sobre outros praticantes oriundos do estado Alagoas (GABRIEL, 1985, p. 147-149).

Voltando a Lino Alves de Souza, infelizmente esse pequeno indício nos deixa mais questões do que certezas. Não é possível afirmar que este caso mostre uma atuação de um praticante de cultos pretos na primeira década do século XX. Procurando por sua alcunha nos registros jornalísticos nada mais foi encontrado. Se foi um praticante de cultos pretos e chegou a Manaus entre 1870, primeira onda de nordestinos na cidade, ter “76 anos” de idade é possível que pelo menos desde a segunda metade do século XIX, estivesse em atividade religiosa no local, não se sabe se com cultos ou práticas, se era mesmo dedicado a mesmo a alguma atividade religiosa. O fato é que interpretamos ser relevante registrar seu nome, à medida que esse pequeno indício pode possibilitar caminhos para a compreensão histórica das religiões afro-brasileiras e locais.

Mas, é claro que um nordestino poderia ser um pajé, poderia ter incorporado a sua prática os elementos locais da pajelança e, desse modo, ter se identificado como tal. No trabalho de Chester E. Gabriel (1985), o autor aponta que muitos nordestinos, que atuavam nos “Batuques”, incorporam em suas manifestações elementos da pajelança local, em seu levantamento histórico afirma que isso foi mais forte após os anos de 1940 (GABRIEL, 1985, p. 151). O mesmo autor afirma também que, no processo de volta a suas terras, depois do colapso da economia da borracha, muitos nordestinos incorporavam (no sentido mediúnico) em seus rituais os *encantados* (GABRIEL, 1985, p. 103), que são característicos da pajelança cabocla. Na pesquisa de Aldrin Figueiredo (1996), sobre o Pará, há também menções de pajés nordestino, como no caso de “Raimundo de Belém, o pajé do Ceará” (FIGUEIREDO, 1996, p. 10).

No capítulo anterior, temos o caso de *Luiz França* (1912), o “pajé baiano”, preso por curandeirismo e adivinhações e que o jornal afirmou ter ele confirmado sua habilidade em “tirar bichos” das pessoas. A técnica também remete a pajelança cabocla, mas, como a notícia é focada em divulgar a prisão de mais um “explorador da credulidade pública” e o mesmo também era muito “reservado quanto aos processos que emprega em sua esquisita arte de curar” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/05/1912, p. 1), não é possível ir além na compreensão das especificidades do tipo de culto ou prática, este indício também suscita ainda mais questões.

No entanto, outros indícios a respeito de praticantes aparecem registrados no material jornalístico da primeira metade do século XX. Em meio ao discurso da “pajelança” e dos

“pajés”, além da forte campanha do *Jornal do Comércio* contra esses “exploradores da credulidade pública”, conseguimos captar outras atuações, que desta vez, falam mais aos cultos pretos, do que de fato a pajelança.

3.2 EM MEIO A “PAJELANÇA”, NOVOS INDÍCIOS DE ATUAÇÕES DE CULTOS PRETOS

Entre 1912 e 1927, identificamos como o momento em que o *Jornal do Comércio* estava em campanha contra as “pajelanças”, chamando a atenção das autoridades policiais para o “sério problema”. Os articulistas do periódico dedicaram-se a construir narrativas que mostravam todo o empenho do jornal em denunciar atuações, espaços religiosos e mostrar a ação da polícia para “dar fim” ao “problema”, que, “espantosamente”, cada vez mais se “espalhava por nossa culta Manaus” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/03/1913, p. 1). O número mais substancial de fontes encontradas, sobre a primeira metade do século XX, está concentrada durante esse período.

Para perceber as matrizes religiosas registradas nas fontes, em meio a toda esta generalização de termos, seguimos por observar as descrições dos elementos ritualísticos presentes nas matérias jornalísticas. É preciso afirmar, que o teor das notícias deste período é muito mais denunciativo do que descritivo, as articulações jornalísticas eram mais focadas em narrar os fatos sobre a prisão de “pajé”, em apontar os locais onde se praticava “indecorosidade”, os “antros de pajelança”, quase sempre denunciado pela população, do que descrever os aspectos do culto e/ou prática. Há investigações patrocinadas pelo periódico, onde os repórteres foram deslocados até os locais denunciados, conversaram com praticantes, mas o objetivo foi mesmo noticiar as atividades religiosas dentro de uma perspectiva sensacionalista.

Por todos esses fatores, na maioria dos casos, ficou muito difícil captar elementos ritualísticos mais consistentes, o que nos ajudaria a ampliar percepção da presença histórica, bem como apresentar mais características das práticas documentadas. Em algumas situações as características sequer aparecem, uma vez que o texto jornalístico está muito mais dedicado ao sensacionalismo e/ou a exortação das autoridades policiais. Por isso, para identificar a matriz do culto e/ou prática, vamos nos ater aos detalhes das narrativas jornalísticas e explicar algumas os elementos ritualísticos que falam a matriz preta.

De volta ao supracitado bairro da Cachoeirinha, um primeiro caso surge após denúncias dos moradores locais, sobre uma “celebre curandeira”, nas “imediações do esquadrão da cavalaria”, a “muito conhecida Mãe Luzia”. A publicação sobre esta “feiticeira”, é fruto de uma

investigação do jornal, que deslocou seus “repórteres” para “sondar o terreno e apurar os fatos denunciados”. A notícia tinha a intenção de apontar a praticante e desvendar mais um “antro de pajelança” em Manaus, sem deixar de lembrar seus leitores sobre os “perigos dessa gente”, que leva a “vida fácil”, “explorando a boa fé da população” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/03/1913, p. 1).

Assim como em todas as investigações do jornal, os repórteres foram ao local apontado se passando por “clientes” e, uma vez na presença da responsável pelas atividades religiosas, articularam uma conversa baseada em pedidos (geralmente amorosos), de onde se retiravam as informações para desvendar “os mistérios da pajelança”. Sobre os relatos, não há descritos tantos elementos sobre as práticas de Mãe Luzia, há uma pequena descrição sobre o espaço físico, onde se nota a presença de um altar religioso, caracterizado apenas por santos católicos, velas e flores, sem animais ou plantas, como em outras descrições, (ver caso *Desidério*, 1906). Depois afirmou o repórter ter ouvido também rezas católicas e, por fim, registrou os valores pagos pelos “trabalhos” realizados no local (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/03/1913, p. 1).

Outras informações dão conta de apresentar as características físicas da mulher, relatos que afirmam ser ela uma “negra velha”, uma “preta”. Até aqui são raros nos relatos jornalísticos indicações sobre a cor dos praticantes, mas, nos casos sobre as “pajelanças”, que trazem “algazaras” e/ou “barulhos infernais”, “batuques” e “grotescas credices”, os “pretos” em maioria estavam apontados. Após mencionar a cor de Luzia, o articulista passa a se referir a mulher sempre por sua cor, além disso usou outros adjetivos como “curandeira”, “feiticeira”. Após ter presenciado todos os processos no espaço, afirmou categoricamente que naquela casa que se praticava “pajelança”, mas, pelos poucos elementos a atividade religiosa fala a outra matriz, neste caso preta.

Não tanto pelos elementos ritualísticos descritos na investigação, que falam ao catolicismo (santos e rezas católicas) e que podem caracterizar qualquer culto e/ou prática popular, mas ao fator cor e, não podemos esquecer, era “muito conhecida” como “Mãe Luzia”. Estes indicativos nos levam afirmar ser esta uma forte evidência da presença de praticantes de cultos pretos. A simples menção de “mãe”, a frente do nome de Luzia, indica a possibilidade de ser a mulher uma sacerdotisa de algum tipo de culto preto, uma mãe de santo. Na hierarquia das religiões afro-brasileiras, as mães ou pais de santo, são considerados líderes tanto espirituais, quanto matérias de um espaço religiosos. Por serem “mães” ou “pais”, quase sempre tem seus “filhos”, os “filhos de santo”, que dentro da religião estão condicionadas as estas figuras capazes de conduzir nos ensinamentos e segredos destas religiões. Todos estes fatores, conferem a estas figuras uma alta posição dentro da dinâmica das religiões afro-brasileiras.

Infelizmente não foram encontradas outras menções sobre Luzia e o relato de 1913, não apresenta outros dados que pudessem nos ajudar a seguir sua atuação. Dentro dos levantamentos sobre praticantes de cultos pretos (tema que trataremos à frente), presente na bibliografia especializada, não há também qualquer menção sobre Mãe Luzia. Desse modo, registramos mais uma atuação de praticantes de cultos pretos na primeira metade do século XX.

Por fim, a matéria encerrou informando seus leitores que continuaria a mostrar os “antros da pajelança” e que o jornal havia designado um “repórter especial” para cuidar destes casos, o que realmente aconteceu nos anos posteriores. No entanto, mesmo com novas indicações, ainda assim, continuaram sendo raras as matérias que trazem descrições densas sobre os cultos e/ou práticas. Em maioria, as articulações dedicavam grande parte dos textos em alertar seus leitores para o problema, tido como grave e que já estava espalhado pelo Amazonas, cultuado por todo tipo de gente, seja:

gente boa e gente de baixa condição. Desde a dama de auto coturno a preta de pés descalços. Do ancião venerando a criança inocente. Homens, mulheres e meninos, muitos, inúmeros, infinita é a quantidade dos que, aqui e por toda parte do Amazonas, como pelo vasto Brasil à fora, acreditam, temem, procuram os mistérios ocultos e tremendo da ‘pajelança’ ou da ‘mandinga’ ou do ‘catimbó’ e dezenas de outras denominações. Ah! as bizarras curiosos e incuráveis da gota de sangue africano [...]” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 04/03/1914, p. 1).

Neste mesmo ano da nota acima, 1914, a dupla *Marcelino Ramos e Izabel Pereira da Silva* era acompanhada, sem saber, por um repórter do *Jornal do Comércio*, que observou de perto as atividades religiosas do casal, em um local onde “há muito tempo vem se praticando pajelança” e também “é explorada a credulidade pública”, o local era o bairro da Cachoeirinha. A investigação deu conta de apresentar alguns relatos de uma cerimônia realizada pelos citados, onde proferiram-se alguns cânticos, um deles reproduzido na matéria “eu vi um *caboclo*/chupando um maracujá/ foi quem me livrou da morte e dos caboclos do Pará”. Os cânticos, soube o repórter, que eram “rezas” que presenciou sendo feitas em volta de uma fogueira, onde se jogavam folhas secas e aromáticas que perfumavam o local, terminada a “sessão” afirma ter certeza serem essas práticas de uma “pajelança” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 11/10/1914, p. 1), em indícios posteriores, os cânticos, os caboclos e outros elementos descritos voltam a ser citados.

As descrições não apresentam detalhes da prática da dupla, mas a presença de um *caboclo* mencionado em um dos “cânticos” também são indicativos da presença de cultos de matriz preta. O *caboclo*, é uma entidade espiritual que remete aos indígenas, muito associada

ao universo da umbanda¹³, mas, importa ressaltar, que no período, a umbanda ainda estava em seu processo de formação, muito provavelmente não ainda presente no Amazonas. No entanto, autores como Lourival Andrade Junior (2014), afirmam que o *caboclo* também esteve presente em outras denominações religiosas de matriz africana/afro-brasileira, mais antigas que a umbanda, como na jurema sagrada, manifestação comum ao nordeste e o candomblé de caboclo (JUNIOR, 2014, p. 224), este último, uma das vertentes do tradicional Candomblé baiano.

Há duas possibilidades de identificar o *caboclo*, em uma cerimônia, a primeira por meio de seus pontos riscados¹⁴ ou por seus pontos cantados. Os cânticos são instrumentos que permitem que a entidade espiritual se manifeste no médium, como um “chamado”. Os cânticos são carregados de informações que identificam qual caboclo que irá se manifestar, segundo os praticantes os pontos cantados são sagrados, não podendo ser utilizado de forma aleatória (JUNIOR, 2014, p. 226). Importa ressaltar a descrição do repórter sobre os “cânticos” professados pelo casal, que soube, na verdade, serem “rezas”. No tópico final, retomaremos a discussão da presença dos *caboclos* na religião, mostrando a possibilidade deste ser um elo importante que liga a religião professada em Manaus com sua matriz maranhense.

Outros indícios aparecem na mesma perspectiva destes mencionados até aqui. As *coisas policiais* informaram, em 1915, o “fim de um pajé”, o homem *José Raymundo da Mota*, “que tem mania de ser pajé” e “de descobrir o passado e o futuro”, foi preso porque todas as noites, na casa de *Pedro Nolasco Bacury*, na Avenida Urucará, Cachoeirinha, fazia “um barulho infernal com sua feitiçaria terrível”. A nota é um pequeno informativo sobre a prisão do homem e de seu ajudante, *Sebastião Gomes de Lima* (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 27/02/1915, p. 1).

Observando os “barulhos infernais”, é possível que se trate do uso de tambores, instrumento comum aos cultos pretos. Vale apontar, que em todas as descrições sobre sessões de pajelança, não há menções sobre barulhos, assim como não há menção do uso de tambores. Vale relembrar a fala de *D. Felica* (1913), discutida em capítulo anterior, onde ela se difere do “Pai João” ao afirmar que ele “trabalha com tambores, muito diferente de cá do nosso serviço” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 03/03/1913, p. 1).

Nesta situação de 1915, não é possível afirmar que os barulhos vinham mesmo deste instrumento, mas, em relatos posteriores, que trazem a presença de “barulhos demoníacos”, de “algazarras” e, novamente, os “barulhos infernais” os “tambores e gambás” apareceram como

¹³ Segundo o mito fundador da Umbanda, o espírito que incorporou no médium carioca Zélio de Moraes, no ano de 1908, foi um caboclo, conhecido como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Segundo relatos, a entidade se dizia indígena; as representações acerca do espírito também o colocam como um indígena.

¹⁴ Pontos riscados podem ser identificados como um conjunto de símbolos dentro de um círculo e tem como função mostrar a marca da identidade espiritual e suas características. (JUNIOR, 2014, p. 225).

causadores do “barulho”, que, claro, chamou a atenção de vizinhos, do jornal e da polícia. Aliás, os “barulhos” foram uma constante nas evidências sobre cultos de matriz preta.

Isso foi o que ocorreu com uma “profetiza preta”, denunciada pelos moradores e apontada pelo jornal, atuando no centro de Manaus. A mulher, sem nome divulgado, andou incomodando seus vizinhos, fazendo muita “algazarra” e “barulho” no local. Segundo as denúncias dos moradores ela “grita esbraveja”, isso porque, se dedica a um rito “misterioso”, que ninguém soube informar do que se tratava. Além dela, havia em sua companhia, um ajudante, que os locais descobriram ser um “pajé” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 26/05/1915, p. 1), a nota não dá outras informações sobre estes praticantes, resume-se a chamar a atenção das autoridades policiais para os fatos.

Outros “barulhos demoníacos”, desta vez no bairro de Educandos, foram a queixa dos moradores a polícia, que denunciaram uma certa “pajelança” de uns “estranhos religiosos”, que, segundo a notícia foram “trancafiados” após uma operação polícia no local. Pelo título, *A pajelança: treze espertalhões foram trancafiados*, temos a noção da prisão de um grupo maior de praticantes. Apesar de serem denominados por “pajés”, os indícios mostram que a prática exercida pelo grupo tinha mais características de um culto preto, principalmente pela presença de um “grupo” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 21/08/1916, p. 1).

Pela notícia, o “bando” cultuava Santa Bárbara, santa católica, que aparece com frequência em outros indícios de cultos pretos. Além disso, há relatos da prisão dos instrumentos usados pelos praticantes, “tambores e gambás”, instrumentos usados na cerimônia dos religiosos dos flagrados. Na prisão, o jornal conta que os religiosos, prometeram aos policiais que estes seriam castigados, pois eram todos eram filhos de Santa Bárbara e que a santa traria justiça aos praticantes. Seus nomes: *Domingos Gomes da Silva, Raymundo José Dias, José Guerra, Francisco Batista Rodrigues, José Gomes da Silva, Manoel Raymundo da Conceição, Francisco Marques da Silva, Zacharias Laurindo Barbosa, Joaquim José Mesquita, Maria Santos, Theophilo Silva, Victorina Silva e Anezia Paula*. (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 21/08/1916. p. 1).

Outro “culto a Santa Bárbara” voltou a ser mencionado, desta vez envolvido em uma outra situação, que não a de criminalização, mas de uma briga entre um casal. A matéria relata uma agressão física de um marido a sua esposa, que ao que parece, tinham uma vida conjugal muito conturbada. Em um “belo dia”, *José Paiva de Oliveira*, sem qualquer explicação, chegou em casa e começou a espancar a mulher, colocando-a para fora da residência do casal. A matéria seguiu relatando todos percalços da mulher, cheia de indagações sobre os motivos desta agressão. Depois de muito investigar, ela descobriu que seu marido havia entrado em uma “seita

de Santa Bárbara”, “na Cachoeirinha”, “onde [eles] moram”. Neste local, segunda a notícia se devociona espíritos “com grotescas vozes e infernais batuques todos os sábados”. Foi participando em uma dessas “sessões”, que José Paiva descobriu, por meio dos espíritos cultuados na “seita”, que sua esposa era infiel e, por conta do que soube, voltou em casa e agrediu a esposa expulsando-a de casa. A história termina com a presença da esposa na Delegacia, que prontamente prendeu o homem, ele prometeu que “Santa Bárbara” iria vingá-lo (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 14/08/1914, p. 1).

A Cachoeirinha continuou nas manchetes, quando o assunto era “pajelança”. A notícia é sobre um comerciante do bairro que notificou a polícia que estava sendo prejudicado por conta de alguns “pajés”. Afirmou o homem as autoridades, que depois de terem os “pajés” colocados um “galo” na frente de seu comércio e ter ele que conviver com a “roncaria cavernosa de uns porcos, altas horas da noite, sob influências das “rezas de pajés” seu estabelecimento e vida começaram a ir muito mal. Recebida a denúncia, o delegado foi averiguar a situação e constatou mesmo “o trabalhinho” dos “pajés”, prendeu todos e logo confessaram as práticas, afirmou o jornal. Uma das “bruxas” levou o investigador ao lugar onde fazia “seus trabalhos”, o local era uma “encruzilhada”, onde foram “encontradas quatro velas queimadas, uma garrafa de cachaça, uma garrafa de azeite de dendê e no centro o galo entaniçado”, apesar do jornal afirmar ser mais uma “pajelança” os elementos mais concretos que remetem aos cultos pretos (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 04/06/1920, p. 1).

Mais uma “infernalar algazarra” foi notícia nas *queixas do povo, as reclamações que nos trazem*, coluna de denúncias do periódico analisado. A informação apontou mais um local, no conhecido “Pobre Diabo”, no bairro da Cachoeirinha. O “Pobre Diabo” é um local daquele bairro que abriga ainda hoje uma das mais famosas capelas de Manaus, o espaço é dedicado ao culto de Santo Antônio e por muito tempo abrigou uma série de festejos católicos e eventos culturais. Apesar de curta, a nota informou a descoberta do jornal sobre um “bando de pretos” reunidos no local para “festejar Santa Bárbara” e que “a noite, em batuque” vem “promovendo infernal barulho que perturba o sono dos moradores do lugar” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 25/07/1914, p. 1). Ao que mostra outras fontes, o “Pobre Diabo” estava na mira das autoridades políticas quando o assunto era os “batuques”.

3.3 OS “BATUQUES DEBOCHADOS” DO POBRE DIABO

Temos mencionado até aqui, que a expressão religiosa afro-brasileira, que as pesquisas afirmam ter sido praticada em Manaus, desde o início do século XX, foi o “Batuque”. Em nossas pesquisas, as primeiras menções de um “Batuque”, aconteceram no ano de 1914, no episódio referente na briga de um casal e, depois, no relato dos pretos que festejavam Santa Bárbara. Nos dois casos, o “batuque” mencionado, parece estar mais associado ao som, possivelmente de um tambor, do que uma manifestação religiosa propriamente dita, apesar dos dois relatos estarem associados a algum tipo de atividade religiosa. Os “Batuques”, como uma possível expressão religiosa começam a aparecer no *Jornal do Comércio* a partir de 1917.

Temos afirmado também, que a partir de 1912, o *Jornal do Comércio* levantou uma verdadeira campanha contra as “pajelanças” manauaras, onde imprensa e polícia seguiam aliadas neste processo. No entanto, a partir de 1917, notamos outras intervenções na tentativa de conter o “problema”, desta vez, vindos da câmara municipal, por meio das autoridades políticas. Até aqui, não havíamos encontrado outras instituições atuando no combate, porém, através da coluna *Nos baixos do Palácio Velho*, espaço dedicado a noticiar as pauta debatidas na câmara municipal, em 16 de outubro de 1917, o edil Sérgio, pediu a palavra:

Caro senhor presidente: sendo representante do povo nesta casa, não posso deixar de fugir a defesa de seus interesses, mormente quando os seus usos e costumes estão sendo achincalhados com desrespeito flagrante a moralidade e o sossego público. Quem se der ao trabalho ou a curiosidade de passar pela praça Floriano Peixoto, na Cachoeirinha, conhecida outrora por Santo Antônio e hoje denominada Pobre Diabo, verá levantada diversas barracas onde se joga¹⁵ e se faz batuques debochados encobertos com a capa de homenagens a Nossa Senhora de Nazaré (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 16/10/1917, p. 1).

O principal pedido de edil Sérgio, para o presidente do conselho municipal, Dr. J. Ribeiro, era para que a autoridade acatasse seu requerimento, pedindo ao Dr. superintendente municipal, para que este informasse a Casa sobre essas “barracas” onde se pratica “batuque”. O edil convocou não apenas as autoridades presentes, mas exortou as autoridades eclesiásticas para que proibissem os católicos de participar das festas do Pobre Diabo. O principal receio do edil era que por conta destas manifestações, Manaus voltasse a ser considerada uma terra não “civilizada”, como era apontada pelos viajantes dos finais do século XIX, o discurso de modernidade imperou em toda sua fala, para ele, esse tipo de prática levava Manaus ao passado e isso não poderia jamais ser mais admitido (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 16/10/1917, p. 1).

Contextualizando o Pobre Diabo, neste local da Cachoeirinha, há, ainda hoje, uma capela dedicada a Santo Antônio, onde, no passado, eram realizadas uma série de eventos e

¹⁵ Em nossas observações uma outra questão muito presente nas notícias do *Jornal do Comércio* sobre o Pobre Diabo era a jogatina, que rendeu muitas prisões no período.

festas religiosas em seu entorno. São inúmeras as menções do lugar no *Jornal do Comércio*, mostrando as diferentes atividades ocorridas naquele espaço. Além de festas religiosas, aconteciam exposições de teatro e atividades culturais das mais diversas. Ao que parece, a praça Floriano Peixoto, que ficava em frente a capela e também onde ocorriam as atividades culturais e religiosas, era bastante frequentada pela população manauara, inclusive haviam linhas de bonde que iam do centro até o lugar. Na figura 1, presente no primeiro capítulo, o quadrado em vermelho mostra onde estava localizado a capela do Pobre Diabo.

Este indício, nos levantou uma possibilidade de visualizar a atuação dos praticantes dos “Batuques”, usando os festejos dos santos católicos do Pobre Diabo para encobrir o culto de suas próprias divindades. Quando o edil mencionou que os “batuques debochado” estavam “encobertos com a capa de homenagens” a uma santa católica, voltamos as fontes para tentar ampliar essa discussão. Através da análise dos documentos é expressivo nos registros que falam aos cultos pretos, a associação com algum santo católico ou a festas. Isso é expressivo no caso de Santa Bárbara, a evidência de 1914, da “algazarra dos pretos” é um exemplo. Mas, há outros, na mesma Cachoeirinha, onde uns “pajés” estavam cultuando Santa Bárbara “perturbando o sossego público” naquele “subúrbio” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 12/07/1919, p. 1).

Levantando as características de um “Batuque”, Chester E. Gabriel (1985) afirmou que a religião devociona santos católicos, cultuados em festejos especiais, que eram os momentos em que o culto era professado. Uma das praticantes entrevistadas em sua pesquisa, afirmou que as festas aconteciam sempre nos dias de “Santa Bárbara, 3 de dezembro; de Santa Lúcia, 13 de dezembro; São Benedito, 3 de abril; Sant’Ana, 20 de julho; São Cosme e Damião, 27 de setembro (apud. GABRIEL, 1985, p. 111). Ela não menciona, nem o autor, que no passado os praticantes usassem deste artifício para professar sua fé, mas o fato de termos este tipo de devoção pode corroborar para a possibilidade que temos levantado.

Outro pesquisador a apontar a presença de santos católicos nos cultos do “Batuque” manauara, foi André Vidal (2003):

em todos esses ‘Batuques’ vivem superstições em torno de Santa Bárbara, São Sebastião, São Cosme e Damião, São Jorge, São Bonfim, São Jerônimo, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora dos Prazeres, São Paulo, Divino Espírito Santo e etc. Santa Bárbara é a padroeira geral (ARAÚJO, 2003, p. 86).

Infelizmente, pelo periódico não conseguimos avançar nesta possibilidade, seria necessário compulsar outras fontes. Porém, observando o conjunto de indícios, estes continuam nos levar a crer neste caminho. Isso porque a maioria das fontes sobre os “Batuques” foram registradas nos arredores do Pobre Diabo, na Cachoeirinha, além disso, a presença de “festas”

também é expressiva nestes indícios. A primeira praticante levantada nas pesquisas e que também está presente em nossas fontes, a mulher *Joanna Gama*, em maioria também aparece envolvida em festas, que no decorrer dos tempos tornaram-se “celebres” no local. Segundo as pesquisas *Joanna Gama*, morava e atuava com sua religião atrás da capela do Pobre Diabo, as margens de um rio que passa no bairro (ARAÚJO, 2003, p. 86).

Na pesquisa de Lísias Negrão (1996), na realidade de São Paulo, há uma situação semelhante, onde muitos religiosos de cultos pretos se travestiam de centro espírita kardecista para passarem despercebidos pela polícia, isso foi notado pelo autor no ano de 1928 (NEGRÃO, 1996, p. 65). É claro que a ideia de uma “capa” para esconder um culto ou uma prática mágico-religiosa não é algo novo na trajetória das religiões afro-brasileiras, mas seria muito válido perceber estes fatores na trajetória analisada.

Mas, o edil Sérgio voltou a falar sobre os “Batuques” na câmara municipal, em um outro momento, após ter sido atendido seu requerimento solicitando relatórios sobre os “Batuques” da Cachoeirinha. Em sua fala, mostrou-se indignado com o relatório do Superintendente Municipal, não é possível entender exatamente o porquê, mas ao que parece, a indignação veio porque a autoridade municipal não ia suprimir os festejos do Pobre Diabo, pois as festas eram tradicionais no local. Além disso, segundo o edil, o relatório afirmou que isso não existia naquele local esse tipo de “coisa” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 19/10/1917, p. 1). Depois desta intervenção, não notamos mais outras instâncias atuando no combate.

O fato é, que naquele 1917, há outras menções de “Batuque” na Cachoeirinha, quase sempre envolvendo polícia, há casos, por exemplo, onde as autoridades fecharam espaços e conversaram com espíritos em “sessões” naquele bairro. Estes relatos trazem novos dados sobre personagens conhecidos nas pesquisas. Em um destes casos, notamos mais uma vez a presença *Joanna Gama*, praticante aqui citada e que aparece nas pesquisas como a primeira a abrir um terreiro de “Batuque” (GABRIEL, 1985, p. 147). Mas, além dela há outros levantados por Gabriel (1985), que também estão presentes nas fontes.

3.4 PERSONAGENS HISTÓRICOS DOS CULTOS PRETOS MANAURAS

No capítulo anterior, levantamos o início da discussão sobre a importância de registrar todos os *nomes* encontrados nas fontes. *Grosso modo*, nossa ideia é criar uma lista de praticantes atuando nesse momento histórico e, assim, abrir possibilidades de novos questionamentos para a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras em Manaus.

Este levantamento tem inspiração no trabalho de Chester E. Gabriel (1985), que como dissemos em outro momento, compulsou em suas investigações dados históricos sobre os primeiros praticantes dos cultos pretos em Manaus. Estas informações foram imprescindíveis em nossas pesquisas, uma vez que, por meio dos *nomes* registrados em seu trabalho, abriu-se um caminho na busca das fontes, o que efetivamente nos permitiu ampliar a percepção do cenário de cultos e/ou práticas em Manaus, da primeira metade do século XX. O *nome*, como guia foi inspirado no trabalho de Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1989), como mencionamos em capítulo anterior.

Do mesmo modo que nos foi útil, pensamos em somar, ampliando os dados da pesquisa de Chester E. Gabriel (1985) e apresentando novos *nomes* de praticantes atuando primeira metade do século XX. Acima, apresentamos *Mãe Luzia* (1913), praticante atuando na Cachoeirinha, assim como outros praticantes, personagens que não estão no levantamento do autor. No entanto, interessa-nos também, buscar outras informações sobre os praticantes levantados na pesquisa do autor, cruzando informações e acrescentando o maior número de dados possíveis. Para isso, recorreremos a outras fontes jornalísticas presentes na coleção de jornais amazonenses disponíveis no acervo da Hemeroteca Digital.

Até o momento, trabalhamos com o acervo do *Jornal do Comércio*, que é nossa principal fonte no trabalho e que sustenta toda a investigação. Porém, como mencionado, interessava-nos muito colher o máximo possível de informações sobre estes praticantes, de modo que procuramos nos outros periódicos disponíveis no acervo digital. É preciso afirmar que os outros jornais disponíveis na plataforma são incompletos, alguns deles só há três ou quatro edições ou um e dois anos disponíveis. A forma de chegar aos dados foi por meio da alcunha do praticante nas ferramentas de busca do acervo, e em alguns casos chegamos a novos dados.

As informações da pesquisa de Chester E. Gabriel (1985) são baseadas em seu trabalho de campo, que entrevistou os praticantes remanescentes destes terreiros, nos anos de 1970. Além destes dados, usou também as informações colhidas pelo intelectual amazonense Geraldo Pinheiro, que estudou os terreiros de cultos pretos em Manaus, nos anos de 1940 (GABRIEL, 1985, p. 147). Aqui trataremos as atuações da primeira metade do século XX, momento onde as pesquisas afirmam estar se desenvolvendo os cultos pretos em Manaus.

3.5 JOANNA MARIA DA CONCEIÇÃO, MÃE JOANNA

Segundo Chester E. Gabriel (1985) a primeira em Manaus a fundar um terreiro de “Batuque” foi a maranhense, de São Bento, *Joanna Maria da Conceição*, conhecida como

“Joanna Gama” ou “Mãe Joanna”. A praticante, estabeleceu um local de culto por volta de 1900, tendo sua formação religiosa na da tradicional Casa Nagô (GABRIEL, 1985, p. 147), famosa em São Luiz do Maranhão como uma das três mais tradicionais daquele estado. Segundo este mesmo autor, Joanna Gama foi iniciada nos tempos da africana Mãe Josefa e uma outra mulher também de nome Joanna, identificadas no trabalho de Mundicarmo Ferreti (2001) pertencendo a primeira aos nagôs e a segunda aos cabindas ou “agrone”, que alguns dizem que era de Angola (FERRETI, 2001, p. 77). Para Mundicarmo Ferreti (2001) as origens das mulheres fundadoras à frente da Casa Nagô trouxeram particularidades a religião professada naquele local.

Os levantamentos de Chester E. Gabriel (1985), não trazem tantos dados sobre a atuação desta praticante. Indicações como o local onde se estabeleceu seu centro religioso, ou o nome deste espaço, mas principalmente particularidades sobre seu culto. Suas informações dão conta apenas de mostrar resumidamente sua formação religiosa, que corrobora com a discussão bibliográfica do autor que as maranhenses foram as principais responsáveis pelos cultos pretos dos “Batuques”, em Manaus. Em nossas pesquisas não encontramos dados sobre as particularidades do culto professado pela mulher.

“Mãe Joanna” foi notícia nos jornais amazonenses desde pelo menos 1912, e ao que parece, era muito conhecida em Manaus. A busca usando o “Mãe Joanna” mostra que para os periódicos a mulher era conhecida na cidade por sua atuação religiosa. São poucos os relatos sobre esta personagem, mas na maioria deles, o termo “celebre” aparece para denominá-la. A primeira menção encontrada de “Mãe Joanna” nos periódicos, colocou a mulher como alguém que poderia resolver uma questão de amor de um cronista, “Amador”, do jornal *A Lanceta*, a crônica descreve a amor não correspondido deste autor. Para resolver a situação “o único recurso, o meio único é recorrer ao Pai João e a Mãe Joanna, da Cachoeirinha [...] feiticeiros de nomeada, frequentados por muita gente boa *cá da terra*” (*O LANCETA*, 18/09/1912, p. 2).

Joana também era conhecida pelas “costumeiras” festas que realizava na Cachoeirinha. Na pequena coluna *Noticiário*, do jornal *O Chicote*, a informação sobre a “celebre festa da preta ‘Mãe Joana’, no bairro da Cachoeirinha” como “solenidade costumeira”, ganhou certo destaque. Sobre a festa pouco relatos, mas sabemos que “como era de se esperar, não faltou fuzuê”, a notícia apontou pessoas indo em “direção ao ‘batuque’ (*O CHICOTE*, 14/12/1913, p. 2).

A data desta notícia é 14 de dezembro de 1913, o texto afirmou que a “festa” havia acontecido uma semana antes, entre 7 e 8 de dezembro. Neste mês, é tradição nas religiões afro-brasileiras comemorar divindades como Iemanjá, Oxum e Iansã. Tanto Iemanjá, quanto Oxum

e Iansã, ainda são muito associadas as santas Católicas, Iemanjá era ligada à Nossa Senhora da Conceição, comemorada no dia 8 dezembro e Iansã foi muita associada a Santa Bárbara, celebrada no dia 3 ou 4 de dezembro.

Como mencionado acima, os “Batuques” cultuavam santos católicos principalmente nas festas, através da fonte não sabemos que tipo de festa era a celebrada por Mãe Joanna, mas pelas datas tudo leva a crer que foi dedicada a Santa Bárbara. Este indício se liga a nossa percepção, de que os praticantes do “Batuque” “encobriam” suas divindades nos santos católicos para realizar seus próprios festejos. Lembremos que Mãe Joanna estava no Pobre Diabo, onde eram comuns estes tipos de festa.

Em 1926, “Mãe Joanna” voltou a ser notícia por conta de suas festas, mas, desta vez, como caso de polícia, publicado em pleno destaque na capa do *Jornal do Comércio*. O Título da notícia *Mãe Joanna: os fubaqueiros desse candomblé viram-se ontem em palpos de aranha*, mostrou mais uma ação policial que fechou um espaço de culto, a ação foi deflagrada após denúncia dos moradores. Pelo texto, é possível notar que o espaço era monitorado pelas autoridades policiais.

Sobre a festa, esta foi colocada no discurso como “bagunça” e estava lotada de “homens, mulheres, pirralhos, pretos e brancos, até turcos” que “pagodeavam uns com querequexes, gambas e mais instrumentos apropriados para essas farras”. A farra “nada mais era do que um dos celebres ‘batuques’ da ‘Mãe Joanna’ no perigoso antro dos confins da Cachoeirinha”. O articulista afirmou que os tambores ao “Belzebu” eram tão fortes que chegaram a repercutir “ao ponto de repercutir, cá na cidade”, a cidade mencionada pelo articulista era o centro de Manaus, distante razoavelmente para ouvir os tambores (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/09/1926).

A ação foi comandada por um grupo de autoridades policiais, neles o delegado “Dr. Cruz Camarão”, o delegado auxiliar “Juca de Barros”, do chefe dos investigadores “Lindolfo Marques” e mais “quatro guardas civis, da patrulha da força policial”. A batida fechou o “cerco” e prendeu todos os “chefes e chefas” e mais “23 homens, 32 mulheres e sete meninos”, todos levados para delegacia onde foram “fotografados” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/09/1926, p. 1), a notícia publicou o nome de todos os presos, mas não citou a prisão de *Joanna Gama*.

Mário Ypiranga Monteiro (2016), ao levantar algumas questões sobre o uso de tambor nas festas do Boi-Bumbá em Manaus e também dos “Batuques” enquanto religião, cita a ação da polícia, por meio de intervenção política, para parar o uso do instrumento. Neste contexto, brevemente, cita Mãe Joanna ao afirmar que seu terreiro, nos anos de 1920, foi um dos locais onde a proibição chegou “em Manaus, na década de vinte a Oligarquia Rego Monteiro proibiu

drasticamente o uso dos tambores tanto nos Batuques, como nos Bois Bumbás [...] houve o arrasamento de terreiros da conhecida Mãe Joanna, na Cachoeirinha (MONTEIRO, 2016, p. 519).

Não é possível afirmar que o relato de Mario Ypiranga Monteiro (2016) seja o mesmo da notícia, mas vale afirmar que a notícia de 1926 e esse é um último registro encontrado sobre a praticante, que só volta ao jornal em outro momento das religiões afro-brasileiras no Amazonas. Uma última coisa a falar sobre a informação de Monteiro (2016) é que não encontramos intervenções dos Rego Monteiro em nenhum dos periódicos analisado, os Rego Monteiro estiveram à frente da política no Amazonas pelo menos desde os anos de 1916 até meados da década de 1920.

Um último relato sobre Mãe Joanna foi percebido no trabalho de Bárbara Lira (2014), que se dedicou a investigação das prostitutas na cidade de Manaus, entre os anos de 1890 a 1925. Em uma de suas evidências, a autora apresenta um caso, em 1917, de “uma preta velha, conhecida como Mãe Joanna” que tomou” parte de uma briga de algumas prostitutas” (LIRA, 2014, p. 37). Voltamos a notícia levantada pela autora, para perceber mais informações sobre esta “Mãe Joanna” presente nesta pesquisa.

No trabalho de Lira (2014) a autora fala dos “Batuques”, mas não cita a mulher como uma líder religiosa, seu objetivo na argumentação era notar os discursos proferido pelos jornais as prostitutas. Lendo atentamente a notícia, há de fato naquele discurso um termo associado a prostituição “mulheres de vida fácil”. A expressão foi cunhada naquele contexto para identificar a mulheres presentes no “Batuque”, que estavam envolvidas na confusão noticiada, mas não é possível captar o motivo da desordem.

A ideia de ganhar “a vida fácil” também foi empregada aos praticantes de cultos populares desde 1910, como consta em nossa observação. Muitos “exploradores da credulidade pública”. foram presos acusados de estarem ludibriando a população e assim ganhando a “vida fácil”, mãe *Luzia* (1913) foi acusada de ganhar a “vida fácil”. Não é improvável que os discursos moralizadores da primeira República, não tenha tratado as praticantes de cultos populares como prostitutas, mas, neste caso específico, ao que parece, a “vida fácil” está mais atrelada ao universo dos cultos e práticas mágico-religiosas populares do que a prostituição. O próprio título da matéria remete a esta questão, *Batuques*. Esse debate seria interessante para perceber as questões do gênero, uma vez que, como mencionamos, a maioria das praticantes documentadas eram mulheres.

A confusão noticiada no jornal *O Capital*, também apareceu no *Jornal do Comércio*, neste último, é a primeira menção encontrada sobre “Mãe Joanna”. Assim como em *O Capital*,

o *Jornal do Comércio* se reportou a mulher como uma “preta velha”, que costumava “fazer batuques em devoção a Santa Bárbara”, sempre “aos sábados”, com “participação de “rapazes qualificados de nosso meio social” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/12/1917, p. 1). Em *O Capital*, o articulista também menciona a presença de alguns “moços de nossa sociedade” e lamenta que estes rapazes frequentemente este tipo de lugar que é “um valhacouto habitual da mais baixa escoria” (*O CAPITAL*, 10/12/1917, p. 2). Vimos acima, que no jornal *A Lanceta* o cronista já havia mencionando também a presença de “gente boa” frequentando não só a casa da mulher, mas de outros “feiticeiros”, nesse sentido ler “gente boa” como pessoas da sociedade manauara.

Rapidamente sobre a confusão, nesta notícia sabemos melhor sobre os fatos, que relatam sobre a invasão do espaço por algumas pessoas, que não estão claras na matéria, mas que dispararam tiros para o ar para dispersar os presentes, não sabemos exatamente fazendo o que. As duas notícias se resumem a denunciar o caso e chamar atenção da polícia para esses “batuques”, em *O Capital*, a matéria vai além e aponta outras atuações “lá para as bandas da Cachoeira Grande”, onde havia mais um “antro de vagabundos” comandados por “Maria Antônia” (*O CAPITAL*, 10/12/1917, p. 2), esta mulher é mais uma das personagens históricas dos cultos pretos em Manaus, personagem que trataremos a seguir.

Depois do episódio de 1926, Mãe Joanna desapareceu dos jornais, como dito acima, voltando a ser notícia em 2006, agora homenageada em um texto do *Jornal do Comércio*, sobre o 337º aniversário de Manaus. A matéria especial está dentro do caderno, chamado *Zonal Sul – Morro da Liberdade*, este local é um bairro tradicional de Manaus. Sobre a “Sra. Joana Gama” foram atribuídos muitos feitos, como uma das responsáveis pela formação do bairro Morro da Liberdade. Pelas informações aqui apresentadas, a praticante atuou na “Cachoeirinha”, as margens de um rio que passa no bairro, segundo Araújo (2003).

Seriam necessárias mais pesquisas para entender o papel de Mãe Joanna na formação do que hoje é o bairro do Morro da Liberdade. O fato é, que se a mulher atuou as margens do rio como dizem as pesquisas, hoje este rio é a divisa do bairro da Cachoeirinha, com o bairro do Morro da Liberdade. Na história narrada nesta publicação de 2006, outras mães de santo, da linhagem de Mãe Joanna, também atuaram na formação do bairro, depois dela houve Mãe Quintina, substituída depois por Mãe Zulmira (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 24/10/2006, p. 40), esta última foi homenageada com enredo de 1989, pela escola de samba do bairro, Reino Unido da Liberdade, que, inclusive, se consagrou campeã daquele ano (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 09/02/1989, p. 9).

Na pesquisa Chester E. Gabriel (1985) há uma outra mulher que foi atribuído a formação de um bairro famoso de Manaus, o bairro de São Francisco, em meados dos anos de 1950. A mulher conhecida por Mãe Astrogilda, também maranhense e que começou sua formação religiosa no terreiro de outras mulheres, *Maria Estrela e Antônia Lobão* (GABRIEL, 1985, p. 148). Reiteramos a possibilidade de um debate histórico sobre a atuação destas mulheres na formação, não só das religiões afro-brasileiras em Manaus, mas no meio social manauara. Assim com estas, outras também apareceram nas fontes. Se nos casos de pajelança, temos registrados a maioria expressiva de homens e apenas duas mulheres, no caso dos cultos pretos a realidade é bem diferente.

O número expressivo de atuações femininas corrobora com uma característica muito particular dos cultos maranhenses, lugar de onde se atribui a matriz da religião manauara. Segundo Mundicarmo Ferreti (2001), as casas tradicionais do Maranhão - Casa Nagô e Casa das Minas - eram chefiadas desde sua origem por mulheres, isso porque elas não permitiam a presença masculina na roda dos *Orixás* ou *Voduns* (divindades africanas cultuadas no tambor de mina) a mesma autora afirma que as lideranças femininas tentaram evitar a proliferação dos terreiros, o que não conseguiram, uma vez que há muitos indícios de mulheres abrindo espaços em várias regiões, principalmente no Norte (FERRETI, 2001, p. 78).

Um último fator atribuído a Mãe Joanna na publicação de 2006, foi a responsabilidade de trazer a Manaus o culto de umbanda, em meados dos anos de 1892. Neste momento, muitos nordestinos e nordestinas chegavam à cidade para trabalhar na economia da borracha, como aqui já debatido. O texto enfatiza o papel destes grupos na formação dos cultos afro-brasileiros em Manaus (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 24/10/2006, p. 40), as pesquisas também corroboram para esse fato, mas, sobre a umbanda, isso precisaria de melhor investigação, uma vez que as datas não coincidem. Historicamente, a umbanda começou suas atividades no primeiro quartel do século XX, em meados dos anos de 1920, no estado do Rio de Janeiro e sua expansão se deu a partir da primeira metade do século XX, para Gabriel (1985) ela chega em Manaus nos anos de 1940.

Por fim, é importante deixar registrado que Joanna Gama é uma unanimidade quanto precursora dos cultos de “Batuque” em Manaus. Tanto nas pesquisas, como com os praticantes atuais, todos reconhecem que ela foi a primeira em Manaus. Infelizmente ainda há muitas lacunas sobre sua atuação, mas registrar sua presença pode apontar mais caminhos para a compreensão da história das religiões afro-brasileiras em Manaus, e em alguma medida no Amazonas.

3.6 JOÃO BORGES DE OLIVEIRA, PAI JOÃO

Na primeira notícia sobre Mãe Joanna, temos também naquele contexto um “conhecido feiticeiro” que dividia com a mulher a fama de “feiticeiros nomeados” e frequentados por “pessoas boas” de Manaus. O homem em questão é Pai *João*, que segundo as fontes de Chester E. Gabriel (1985), foi o segundo praticante mais antigo de Manaus a abrir um terreiro (GABRIEL, 1985, p.147). Pai João apareceu também em outros relatos, como no caso de *D. Felica* (1913), debatido no capítulo anterior, na situação o repórter da matéria também se reportou sobre o homem como alguém muito conhecido em Manaus (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 03/03/1913, p. 1).

Nos levantamentos do autor há pouquíssimas informações sobre este praticante, ele afirma que o homem era natural do estado de Alagoas e seu centro era conhecido como Centro das Alagoanas, referência ao seu local de nascimento. Não há informações sobre o tipo de culto ou prática, sua formação religiosa, seu local de atuação ou outros dados, termina o autor afirmando que o espaço religioso de Pai João havia desaparecido a muito tempo e nenhum de seus informantes tinha qualquer pista sobre ele (GABRIEL, 1985, p. 147).

Em nossas buscas nas fontes jornalísticas também encontramos poucas referências sobre este personagem histórico, observando os relatos, pequenos relatos, a sensação é de que o homem era realmente alguém bem conhecido em Manaus. Alguns destes registros trazem situações em que o homem é figurado como alguém capaz de resolver situações cotidianas, principalmente os referentes ao amor, como foi percebido nas crônicas do jornal *A Lanceta*, em 1912. No mesmo jornal, apareceu também citado em canções “[...] velha vá-se embora, sem demora ... ela vai consultar ao Pai João, consultar a bruxaria, para ver se tira ou não, sua alma da enxovia [...]” (*O LANCETA*, 29/07/1914, p. 2). A maioria dos relatos sobre Pai João ele esteve presente como uma referência ou nesses como nos casos relatados acima, nenhum deles envolvendo polícia ou perseguição de algum jornal. No entanto, há uma matéria, vinculada no *Jornal do Comércio*, em 1914, que mostrou uma situação de Pai João se encontrava “em apuros” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 29/08/1913, p. 1).

Este registro, não trata sobre questões mágico-religiosas, nem sobre qualquer atuação do “famoso feiticeiro”, a notícia é um relato sobre uma briga entre Pai João e seu vizinho, que entre vários fatos, acabou por receber um tiro do vizinho e foi hospitalizado, mas não morreu. Apesar da nota não falar sobre sua atuação religiosa, o tratamento dado ao homem na matéria é algo importante de mencionar, além disso, esta fonte apresentou algumas informações sobre quem foi Pai João.

Em 1912, percebemos que a campanha do *Jornal do Comércio* e da polícia contra os pajés e congêneres que se “espalhavam pela culta Manaus”, temos mostramos estes episódios. Em nossas análises, entre os anos de 1912 e 1927, tivemos o auge das perseguições, mostramos o tratamento dado pelo jornal e pela polícia aos praticantes da primeira metade do século XX. No entanto, ainda que o momento fosse de perseguição e que o articulista soubesse ao que se dedicava Pai João, em nenhum dos registros da matéria ele aparece de forma tão depreciativa, exceção apenas quando tratado por “feiticeiro”, que era um dos termos negativos para designar praticantes. A articulação trata o homem sempre por “Pai João” ou “conhecido feiticeiro” ou “velho feiticeiro” e em nenhum momento é citado algo de negativo sobre sua “profissão”.

Ao final do texto, depois de narrar todos os fatos da briga entre os vizinhos, o articulista dedica o fim da longa matéria para informar aos leitores quem era “Pai João”, além de também informar sobre o atirador. Segundo a nota, seu nome completo era *João Borges de Oliveira*, contava 80 anos e casado com *Margarida Borges de Oliveira*, “ambos africanos” e residiam em Manaus há cerca de 24 anos (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 29/03/1913, p. 1). Infelizmente, este é o único registro encontrado no *Jornal do Comércio* sobre Pai João.

A presença de Pai João se trata de mais um desses casos que levantam mais dúvidas que trazem respostas. Analisando os dados, que afirmam que ele residia em Manaus há pelo menos 24 anos, é possível pensar que sua atuação religiosa esteve estabelecida na cidade pelo menos entre os anos de 1890, muito anterior a data de Mãe Joanna, nos anos de 1900, como aponta Gabriel (1985). Este fato, lhe confere um certo tempo atuando e, conseqüentemente, pode ser disso sua fama.

Por fim, importa salientar que nenhum dos documentos lhe coloca atribuído a algum tipo de “batuque”. Não há informações sobre o tipo de culto exercido, não encontramos também indícios de perseguição, repressão e nada nesta direção. Pelos relatos sabemos apenas sua idade, seu nome e que morou na Cachoeirinha.

No caso de Mãe Joana, mostramos sua presença em um momento posterior das religiões afro-brasileiras em Manaus, vimos seu nome atribuído a muitos feitos, inclusive, além, quando começou a atuar na fundação de um famoso bairro manauara, o Morro da Liberdade. No caso de Pai João, não encontramos a mesma realidade, o homem nunca foi citado em nenhuma dessas matérias que exaltaram os primeiros religiosos manauaras, a última menção encontrada de Pai João foi a de 1913, depois disso não há qualquer registro sobre ele.

Uma questão instigante presente nas fontes sobre esses dois personagens é notar a presença de “pessoas boas”, de “rapazes qualificados de nosso meio social” ou “moços de nossa sociedade”, atrelados a estes praticantes. Seria válido perceber a rede e a ligação entres os

praticantes e a “gente boa” de Manaus, muito possivelmente a elite manauara. As próximas personagens, ao que parecem também estavam ligadas a “pessoas boas” da cidade.

3.7 TERREIRO DE SANTA BÁRBARA, MARIA ESTRELA E ANTÔNIA LOBÃO

Para as pesquisas, o terceiro local de culto preto de “Batuque” mais antigo de Manaus, é o Terreiro de Santa Bárbara, no Seringal Mirim, fundado por *Maria Rita Estrela da Silva* e *Antônia Lobão*. Segundo Gabriel (1985) ambas eram maranhenses, sendo Maria Rita de São Luiz, filha de escravos e Antônia Lobão ex-escrava de Codó, ambas chegaram a Manaus entre 1900 e 1906, fundando seu terreiro no dia 18/01/1908 (GABRIEL, 1985, p. 112). O espaço religioso funciona até os dias de hoje, conhecido como um dos primeiros e mais tradicional de Manaus, na placa de identificação do espaço, logo na entrada, há o registro de fundação que diverge das pesquisas, sendo, portanto, 19/01/1908. Atualmente o terreiro é conhecido como Templo de Candomblé Terreiro de Santa Bárbara Ilê Axé opô Messán Orun e tem como chefe o Babalorixá Ribamar de Xangô, figura de muito respeito das religiões afro-brasileiras no Amazonas.

No trabalho de Sérgio Ferreti (2013), há menções das mulheres, baseados nas informações de Geraldo Pinheiro. No texto, Ferreti (2013), em uma nota de rodapé, menciona que Maria Estrela teve a “cabeça lavada” por Mãe Luísa da tradicional Casa das Minas, afirma também que a mulher chega na cidade em 1910 (FERRETI, 2013, p. 132), portanto as datas não coincidem. Sobre Antônia Lobão o autor apresenta as mesmas informações que Gabriel (1985). Este último autor afirma que Maria Estrela cuidava da parte espiritual do terreiro, enquanto Lobão cuidava das questões financeiras (GABRIEL, 1985, p. 112), pelos relatos é possível mesmo atestar esta realidade.

Chester E. Gabriel (1985), narra alguns fatos acerca da fundação do Terreiro de Santa Bárbara, dados que lhe chegaram por *Margarida*, dirigente do terreiro no momento de suas investigações nos anos de 1970 (GABRIEL, 1985, p. 111). Segundo o relato, Antônia Lobão era cozinheira¹⁶ na casa de um homem muito importante do Amazonas, Álvaro Maia (1893-1969), político, intelectual, articulista de vários jornais, inclusive do *Jornal do Comércio* e também foi deputado e governador do Estado.

Em uma certa ocasião, Álvaro Maia, acometido por graves problemas ouviu de Antônia Lobão que sua amiga, Maria Estrela, poderia lhe ajudar em suas questões, intercedendo por ele

¹⁶ No caso de Luiz França (1912), o “pajé baiano” apresentado no capítulo anterior, a profissão do praticante também era de cozinheiro. Na matéria o mesmo afirmou que era cozinheiro e trabalhou em casas tanto na Bahia como em Manaus.

junto a alguns espíritos que ela cultuava. Resumindo, Álvaro Maia, aceitou a ajuda das mulheres e conseguiu resolver seus problemas e em forma de retribuição, prometeu que ajudaria as duas a montarem seu terreiro. Assim foi feito, segundo o relato toda a estrutura do espaço e o local foi dado por Álvaro Maia, que durante os vinte e três anos que foi político ajudou as mulheres com presentes e dinheiro, sempre nos dias 13 de junho, aniversário de Antônia Lobão e 1º de maio, data da libertação dos escravos (GABRIEL, 1985 p. 112).

Se os fatos narrados por Gabriel (1985) são reais, não há nas fontes qualquer indício claro dessa história e isso pode ter a ver com o fato desse possível apadrinhamento deste homem importante na história do Amazonas, Álvaro Maia. É claro que não podemos afirmar essa questão, mas, ao observar, as fontes do primeiro quartel do século XX, quase nada é encontrada sobre as mulheres. As poucas menções que surgiram, em maioria, não colocam as duas em qualquer situação característica do momento histórico, nem criminalização ou perseguição, muito pelo contrário, a polícia permitia algumas atividades de culturais promovida por Antônia Lobão.

Na coluna *Diversões, teatros, cinemas e clubes* do *Jornal do Comércio*, em 1917, sabemos que “o chefe de polícia concedeu licença à Dona Antônia Lobão, para fazer sair à rua, nas noites de cinco e seis de janeiro entrante, o cordão pastoril denominado Triunfo e Paz (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 23/12/1917, p. 1). A expressão cultural do cordão pastoril, as pastorinhas, apareceu ainda algumas vezes no *Jornal do Comércio*, que noticiou a disponibilidade dos bondes para chegar até a festa promovida por Antônia Lobão.

O trabalho de Beatriz Góis Dantas (1982), *Vovô Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil* apresenta um caso em Sergipe que se iguala um pouco com este caso, no sentido desse possível apadrinhamento. Em suas análises, a autora percebeu que enquanto alguns terreiros eram duramente perseguidos pela polícia, outros foram alçados por puros e legítimos da cultura africana, tornados e cultuados como religião e protegidos das batidas policiais. A publicação revela toda a trama em torno da produção desta legitimidade, neles estavam envolvidas pessoas da elite sergipana, intelectuais, médicos, praticantes e também políticos.

Infelizmente, não temos fontes que pudessem nos levar a perceber os fatos em torno das informações de Chester E. Gabriel (1985), fontes que poderiam mostrar um outro lado da trajetória histórica das religiões afro-brasileiras manauaras, onde praticantes e seus espaços estariam “protegidos” da perseguição e repressão. O fato é que observando os indícios sobre os praticantes aqui apresentados, com exceção de Mãe Joana, que teve seu espaço revirado pela polícia, mas não sabemos se ela foi presa, os indícios não mostram estes praticantes em situação

de perseguição policial ou atacados pela imprensa. Em todos os casos, notamos que estes eram em certa medida respeitados, “conhecidos” e sempre tratados no jornal sob seus os designativos “Pai” e “Mãe”, que indicam serem sacerdotes e sacerdotisas de seus cultos, o cargo de maior respeito na religião.

Em outros casos, como o de Mãe Luzia, não encontramos outros indícios, além daquele debatido aqui. Em outros nomes apontados por Gabriel (1985), também muito pouco ou nada foi encontrado. Quando observamos todo o conjunto de fontes, que apontam para atuações de cultos e/ou práticas de matriz preta, poucos nomes aparecem de fato, temos algumas alcunhas, mas quando procuramos pelos nomes nada aparece. Uma boa possibilidade de encontrar dados sobre estes praticantes seriam os processos criminais e inquéritos policiais, na maioria das notícias, a reportagem afirmou a abertura de processos.

Voltando aos indícios sobre as praticantes, há outras menções sobre Antônia Lobão, no *Jornal do Comércio*, uma delas, no dia 13 de junho de 1914, data que Gabriel (1985) afirmou ser o aniversário. Há uma publicação, com destaque no topo da página, trazendo felicitações a mulher por sua passagem de ano, ainda que não dedicada com o nome de alguma personalidade da época, este registro mostra que a data de seu aniversário era mesmo 13 de junho. Por estar publicado em um jornal isso pode indicar um certo prestígio de Antônia Lobão “Salve! 13 de junho! A Antônia Lobão ... Pelo dia que hoje transcorre saúdo-te, fazendo votos a Deus para que te conceda longos anos de existência sempre ao lado de tuas amigas. Rosa Baia” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 13/06/1914, p. 2). A mulher que assina as felicitações aparece em um texto dos anos de 1970, como também uma das precursoras do Terreiro de Santa Bárbara.

No relato do jornal *O Capital*, de 1917, sobre Mãe Joanna, mostrado acima, apontou uma certa “Maria Antônia”, que estava atuando com “batusques”, “no antro de vagabundos” em um local chamado “Cachoeira Grande” (*O CAPITAL*, 10/12/1917, p. 2). Este, talvez, seja o relato mais negativo sobre a mulher, que é denominada “Maria Antônia”, procurando por esta indicação, não encontramos outras fontes sobre a praticante.

Sobre Maria Estrela, nada de muito concreto foi encontrado na primeira metade do século XX. Uma possível exceção, são para duas menções no caderno *Manaus Social* que parabenizou uma certa “Maria Rita Estrella” pela passagem de seu aniversário (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 18/08/1921 p. 1; 17/08/1930, p. 1), vale lembrar que *Maria Rita Estrella da Silva* era o nome completo da religiosa. Mais informações sobre ela vem das notícias, após os anos de 1950, onde a líder religiosa começa a figurar o jornal com uma certa frequência, descrita sempre com uma grande líder religiosa acompanhada por sua companheira de fundação.

Antônia Lobão e Maria Estrela aparecem pela primeira vez juntas em 1959, convidando a sociedade manauara para os festejos de Santa Bárbara, no Seringal Mirin “as mães de santo Maria Estrela e Maria Lobão (sic.) convidam todas as filhas de santo para a festa de Santa Bárbara em seu terreiro no Seringal Mirin que levarão a efeito hoje [...]” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 4/12/1959, p.3). Depois disso, as duas passaram a figurar o jornal sempre juntas, cultuadas como as precursoras do tradicional Terreiro de Santa Bárbara, do Seringal Mirin, além de outros feitos das religiões afro-brasileiras manauaras.

3.8 AS LACUNAS SOBRE OUTROS PRATICANTES

Chester E. Gabriel (1985), apresenta outros praticantes atuando em Manaus, na primeira metade do século XX, são pouquíssimas as informações, o máximo possível de extrair são seus nomes e os locais de onde vieram: Mãe *Rosário*, de Minas Gerais; Mãe *Efigênia* (*Maria Alfa de Jesus*), do Maranhão; *Pedro Tartarugueiro*, que foi discípulo de Joana Gama; Mãe *Miguelina*, amazonense; Mãe *Angélica*, de Alagoas; Mãe *Dejanira*, sem muitas informações e Mãe *Astrogilda* (GABRIEL, 1985, p. 147-148).

Sérgio Ferreti (2013), na nota de rodapé sobre o trânsito das maranhenses para Manaus, cita estes nomes e algumas poucas informações, além de outras mulheres não citadas por Gabriel (1985), as informações também são de Geraldo Pinheiro e Hubert Fitchet (1989). Segundo Sérgio Ferreti, Mãe Efigênia era de Curupu/MA, Mãe Astrogilda era neta de uma religiosa, Mãe Inez de São Luiz/MA. Outros nomes não conhecidos como *D. Laura de Poliboji*, *D. Laurentina de Apori* e *D. Arcângela de Aporjevó* que passaram tempos em Manaus. Segundo as informações estas mulheres mandavam de Manaus para o Maranhão, plantas e objetos vindos direto de África (FERRETI, 2013, p. 132).

Fizemos uma busca com todas as informações levantadas por este autor, mas muito pouco foi encontrado. Não há informações sobre Mãe Rosário, sobre Pedro Tartarugueiro (único homem desta lista), Mãe Miguelina, Mãe Angélica, Mãe Dejanira, Mãe Astrogilda e as outras. A única que apareceu nos documentos referentes a primeira metade do século XX, foi Mãe Efigênia, que segundo relato teve seu “barracão” atacado por um homem de nome “Vadinho” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/10/1945).

Pela notícia, sabemos que “Vadinho” ateou fogo no espaço religioso de Mãe Ifigênia, o caso parece ser de intolerância religiosa. Segundo a nota, a polícia prendeu o “incendiário” que entrou no terreiro e com uma faca, tipo “peixeira” rasgou “os couros dos tambores daquela mãe de terreiro”, a notícia afirmou também que o homem cometeu várias “diabruras” no local, a

polícia identificou o criminoso, abriu inquérito para apurar os fatos e manteve o homem preso. Depois desta menção nada mais foi encontrado sobre este episódio, a única coisa possível de extrair da fonte foi o local do terreiro a “Vila Municipal” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 10/10/1945).

Em 2001, um texto publicado no *Jornal do Comércio* no dia 20 de novembro, traz uma longa articulação sobre a presença negra na Amazônia. O texto foi assinado pela socióloga amazonense Lúcia Puga, que à época, estudava a contribuição sociológica de André Araújo Vidal, já mencionado aqui. A autora lembra em seu texto toda a contribuição do intelectual para entender a constituição da sociedade amazônica, observada a partir dos grupos sociais, e levanta a contribuição dos negros neste processo, contribuindo a partir da cultura, da religiosidade e outros (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 20/11/2001, p. 10).

O que chama atenção neste texto é menção de todos os praticantes aqui citados (essa a única vez que aparecem no material jornalístico). A fala é uma reprodução do clássico texto do autor, *Introdução à Sociologia da Amazônia* de 1956, onde comenta sobre os “Batuques”, a partir de uma remanescente africana, nascida em Angola e que morava no bairro da Raiz. A mulher contava 80 anos, quando foi entrevistada pelo pesquisador:

Depois de muita luta, [ela] falou dos candomblés, dos terreiros de Mãe Angélica, adiante da ponte da Raiz; Mãe Joana, hoje Quintina, que esteve nos fundos da Igreja de Santo Antônio, no Pobre Diabo, Cachoeirinha; Mãe Maria Estrela, no Seringal Mirin. Fala muito de Mãe Joana, mulata escura, já morta, cujo o terreiro funcionava nas matas da Cachoeirinha, igarapé da Raiz; Pedro Tartarugueiro, que era um preto, também já falecido, cujo o terreiro fechou, para os lados da Raiz, na zona de Mãe Joana. Mãe Rosária, também velha preta. Este terreiro era lugar ‘Crespo Castro’, quase em frente do Marapatá. Mãe Ifigênia, outra preta cujo terreiro tinha funções perto do Adrianópolis, [próximo ao atual São Francisco] para os lados da Praça 14. Antônia Lobão, outra preta muito conhecida. O terreiro dessa era para os lados do Seringal Mirin, rumo da Cachoeira Grande (ARAÚJO, 1956, apud. *JORNAL DO COMÉRCIO*, 20/11/2001, p. 10).

Uma última coisa a falar sobre esta questão, é que a maioria dos locais mencionados pela entrevistada do pesquisador - Raiz, Crespo, Adrianópolis, Praça 14 – são próximos a Cachoeirinha, local onde temos a maior incidência de atuações. Deste debate ficam muitas lacunas que propiciam novas investigações.

3.9 BATUQUE, CANDOMBLÉ OU MACUMBA? O QUE DIZEM OS DOCUMENTOS JORNALÍSTICOS SOBRE OS CULTOS PRETOS EXERCIDO EM MANAUS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX?

A primeira menção efetiva de um culto preto em Manaus, aconteceu em 1914, em uma notícia que apresentou os fatos envolvendo a morte de moça: *Um caso a apurar: um “candomblé” na Cachoeirinha foi talvez a causa da morte de uma pobre moça (Jornal do Comércio, 17/08/1914)*. De início, a manifestação religiosa descrita pela fonte é o “candomblé”, a mais tradicional e conhecida religião de matriz africana no Brasil. Segundo as pesquisas o candomblé, nasceu na Bahia, no século XIX (PRANDI, 2004, p. 223) e de lá se espalhou para o restante do Brasil. A simples menção da religião nos faz questionar sobre a presença deste culto tão tradicional em Manaus, na primeira metade do século XX.

A notícia que apresenta o candomblé, é uma longa reportagem com o objetivo de apurar a morte de “Anna Alice da Silva,” uma jovem de quinze anos de idade, solteira, natural do Rio Grande do Norte. A matéria narra os acontecimentos em torno da jovem, que apenas acompanhou a mãe a um local, no bairro da Cachoeirinha, onde se praticavam algumas “sessões de cura”. A mãe, que afirmou estar acometida por fortes dores de cabeça, chegou ao local, depois da indicação de uma vizinha. O texto é formatado com base no depoimento da mãe da menina, que o jornal afirmar estar “temerosa” em falar, pois havia sido ameaçada pelo responsável do culto, o homem *Luiz Bibiano*, e também a ida do repórter ao espaço noticiado.

Conta a notícia, que logo que chegou ao local com a mãe a moça descobriu pelos religiosos que era “médium vidente” e que por conta disso, ela foi obrigada pelo responsável do culto a estar em todas as “sessões” que aconteciam sempre as “terças, quintas e sábados”, assim ocorreu e, a moça e a mãe passaram a frequentar o local. Entre alguns acontecimentos, a narrativa jornalística chega até a morte da jovem, que faleceu por conta de uma série de processos vivenciados no espaço religioso, intervenções dos praticantes para que ela assumisse sua “mediunidade” e começasse a trabalhar em favor dos espíritos, depois de tanto ser “maltratada”, veio a óbito.

O texto, assim como os outros, é caracterizado pelas articulações da campanha do jornal contra as “pajelanças” e antes de descrever os participantes, o local e as atividades exercidas no espaço, apresenta a percepção do culto exercido no lugar:

Tivemos ocasião de nos referir ao culto grotesco que a diversas divindades se vem fazendo com o cego fetichismo, bem próprio dos espíritos incultos que o praticam. É isso toda uma vivaz reminiscência dos *domblés* africanos, com seus batuques ensurdecedores, as suas rezas esquisitas, as suas feitiçarias,

numa invocação aos espíritos senhores dos espaços e fies dessa seita pretendem mascarar e grandemente desvirtuadora da doutrina de Allan Kardec (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 17/08/1914, p. 1).

Um primeiro fator importante, são os elementos ritualísticos da prática exercida em grupo, que a investigação jornalística seguiu chamando de “sessão”. O repórter, narrou como acontecia estas “sessões”: os participantes ficavam juntos, em torno de uma mesa e após acenderem velas e folgareis pelo espaço, entoavam “rezas” e um “aglomerado de passes e danças exóticas”, além da presença de alguns “batuques”, que tinha como função a invocação de “seus deuses”. A reportagem também descreve o uso de alguns elementos como “tabaco, vinho do Porto, arruda, cachimbos e sal” e por fim fala do processo de “defumação” e de alguns preparos que estavam na mesa (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 17/04/1914, p. 1).

Alguns desses elementos mencionados na fonte, aparecem em outros casos, onde não é foi possível estabelecer a precisão de qual práticas e/ou cultos estavam dedicados os acusados. Em 1914, uma certa *Eponina do Espírito do Santo* (1914), “feiticeira”, bruxa”, foi presa por colocar na porta de uma vizinha “seis pedras, pedaços de corda, folhas velhas e pedaços de ossos”, jurou “por seus deuses” que se vingaria da denunciante (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 18/07/1914, p. 2). No episódio de *Chica Curandeira* (1913), onde não há descrições muito articuladas, há a presença de “vinho de Porto”, na preparação de remédios para seu cliente adoentado, que acabou por falecer e no caso do casal *Marcelino Ramos e Izabel Pereira da Silva* (1914) há descrições do uso da fogueira e defumações, além da presença de um *caboco*, tudo leva a crer que se tratava de um culto com atendimento.

O que mais chama a atenção no caso de *Luiz Bibiano* é notar a referência de um culto caracterizado por “sessões”, a ideia de sessão está mais relacionada ao universo espírita kardecista do que a uma tradição religiosa como o candomblé, a própria matéria faz uma associação aos espíritos e a Allan Kardec. Uma característica importante sobre o candomblé e outras religiões afro-brasileiras tradicionais é que elas não são cultuadas em forma de “sessões”, suas reuniões têm um caráter cerimonial, de celebração as suas divindades, os *orixás*, no caso do candomblé, mas, que podem ter outras denominações dependendo da região brasileira.

A etnografia de Chester E. Gabriel (1985) sobre os “Batuques”, mostra que este culto também não era organizado por sessões ou atendimentos “não há sessões semanais, ou duas vezes por semana, em que fazem curas ou consultas [...] nos Batuques são realizados em certos dias marcados ao longo do ano, normalmente na festa de algum santo específico que é protetor (GABRIEL, 1985, p. 110). O autor também reproduz a fala de uma das dirigentes de um “Batuque” que confirmou a percepção do autor:

a gente apenas bate tambor, nas principais festas de santo do ano: a festa de Santa Bárbara, 3 de dezembro; a festa de Santa Lúcia, 13 de dezembro; São Benedito, 3 de abril; Sant’Ana, 20 de julho; São Cosme e Damião, 27 de setembro. A gente também pode bater batuque quando alguém tem uma obrigação a cumprir, quando alguém faz promessa (apud. GABRIEL, 1985, p. 111).

A questão central em torno desta primeira evidência é tentar entender melhor o tipo de culto era exercido no espaço de *Luiz Bibiano*. O jornal afirmou ser um tipo de “domblés africanos” ou “candomblé”, fala dos “batuques”, menciona “espíritos” e praticantes em volta de uma “mesa” e aponta os tambores como instrumento religioso. Afirmamos, que em maioria, as características descritas nesta fonte mostram de fato um culto de matriz preta, principalmente por causa da presença de um tambor e pela ênfase ao africano, imagina-se, desse modo, que o culto era professado por pretos e pretas, mas a matéria não apresenta este registro. Dito isso, apesar de sabermos se tratar de um culto preto, não é possível afirmar qual era a manifestação religiosa exercida neste caso, pelos registros jornalísticos esse não fala ao candomblé, e pelas descrições de Gabriel (1985), também não ao “Batuque”.

Observando os elementos descritos na matéria, este culto tende a parecer mais uma sessão mediúnica, no sentido da presença de espíritos, interagindo com pessoas e resolvendo questões, vale lembrar que no local havia curas, motivo pelo qual a mãe e a menina chegaram até o espaço. Além disso, vale ressaltar que as reuniões eram semanais, sempre as “terças, quintas e sábados”, o que demonstra uma regularidade nos cultos, muito diferente do que dizem as pesquisas sobre o candomblé e o “Batuque”. Se esta descrição fosse entre os anos de 1940/1950, ela se encaixaria perfeitamente a um culto de Umbanda, mas para o período, 1914, a religião estava em seu processo de formação no Sudeste brasileiro.

Outras informações descritas nesta matéria enfatizam a presença de um número maior de participantes no culto, ou seja, de um grupo, realidade anterior a dos “pajés” presos no bairro de Educandos em 1916. É importante documentar seus nomes: *Luz Bibiano*, que o jornal afirmou ser um “pajé ou espírita”, *Bernardino José de Almeida*, *Malaquias de tal*, *Maria Francisca*, *Maria Caetana*, *Antônio Guedes* e uma “Joanna de tal”, que o jornal afirmou ser “amante de Bibiano” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 17/08/1914, p. 1).

A presença de uma certa “Joana de tal” nos faz abrir alguns caminhos para melhor entender o culto aqui relatado. De antemão, não sabemos se essa “Joanna de tal” é a mesma Mãe Joanna, tratada acima como sendo a primeira em Manaus, mas alguns indícios nos levam a um debate. Primeiro observando as datas a primeira menção de “Mãe Joanna” no *Jornal do Comércio* aconteceu 1917, onde a mulher foi relatada desta forma. Mostramos por meio de

outros periódicos a presença dela também como “Mãe Joanna” desde 1912, ao que parece ela já era conhecida de outros periódicos também deste modo. A presença de “mãe” ou “pai”, antes dos nomes, possibilita notar as primeiras presenças de praticantes de cultos pretos, vale relembrar “Mãe Luzia” e “Pai João” no *Jornal do Comércio* em 1913, ainda que os dois relatos pouco falem dos cultos esses são nossos primeiros indícios de presenças neste periódico.

O *Jornal do Comércio* só passa a apresentar dados concretos de cultos pretos a partir de 1914, nesta notícia que aqui discutimos. Nossa percepção, pelo conjunto de fontes encontradas, nos faz entender que o *Jornal do Comércio* em 1914 ainda não conhecia tanto sobre estes cultos, bem como seus praticantes, genericamente chamados de “pajés” e “pajelanças”. Pode ser que o discurso e a ação de perseguição tenham imperado o que inviabilizou a melhor descrição dos cultos, como apontando, em 1912, temos muitas menções, mas não sabemos quase nada dos cultos naquele ano documentados. A própria nomeação do culto de 1914 como “candomblé”, sendo que ele não parece um culto desta natureza, é uma dessas questões que atestam nossa percepção. Essa questão precisa ser melhor estudada, para tanto, são necessárias outras fontes para comparação.

Uma segunda questão importante para o debate sobre “Joanna de tal” é pensar sua presença como a possível mãe de santo de *Luiz Bibiano* e como sacerdotisa ter lhe iniciado na religião. Pelas pesquisas, Mãe Joana teve filhos de santo homens, como *Pedro Tartarugueiro* (GABRIEL, 1985, p. 147), praticante que as únicas informações dão conta de dizer que ele atuava próximo à casa de Mãe Joanna, no bairro da Cachoeirinha (ARAÚJO, 2003, p. 87), a bibliografia não apresenta outros homens, muito menos fala de *Luiz Bibiano*. Porém, voltando as características do culto de *Bibiano*, somadas ao que se sabe das origens de Mãe Joana e a bibliografia especializada nos fazem continuar ampliando este debate.

Como dito acima, a bibliografia afirma que Mãe Joanna foi iniciada na tradicional Casa Nagô, do Maranhão, isso quer dizer que a religiosa traz referências religiosas do local de formação. Segundo Mundicarmo Ferreti (2001), a tradicional Casa Nagô maranhense, entre muitas características, desde sua formação não aceitava homens nos cultos, como acima relatado. Isso pode ser um diferencial em Manaus, ainda que a presença masculina seja baixíssima e que deles não tenhamos informações (exceção ao Pai João de Alagoas), isso pode indicar que as mulheres maranhenses em Manaus expandiram seus cultos colocando homens, muito diferente das doutrinas estabelecidas na casa de sua formação.

Uma outra especificidade importante vista no trabalho de Mundicarmo Ferreti (2001) sobre a Casa Nagô maranhense, de onde se atribui a formação religiosa de Mae Joanna, é a presença no culto de espíritos “não africanos gentis e caboclos”, introduzidos naquela Casa por

sua fundadora angolana (FERRETI, 2001, p. 77 - 78). Essa especificidade é bem debatida nos trabalhos de Mundicarmo Ferreti, que mostram a diferença da casa maranhense de matriz Nagô com as outras tradições Nagô como Candomblé da Bahia, o Xangô de Recife e a própria Mina do Maranhão além de outros. Chester E. Gabriel (1985), ao relatar os “Batuques” manauaras não apresenta essa especificidade no culto local. Lendo suas descrições o “Batuque” se assemelha muito ao Candomblé baiano que não apresenta esta característica, a presença de entidades não africanas.

O que se quer dizer com tudo isso? Percebendo os elementos do culto de *Bibiano* descritos na fonte, principalmente quando relato a presença de espíritos interagindo com pessoas, isso é um forte indicio de Mãe Joanna ter participação naquele culto. Se ela traz essa característica religiosa da sua matriz de iniciação, o culto aos espíritos, pôde facilmente reproduzir isso com seus iniciados. Infelizmente isso é apenas uma suposição, já que não por meio das fontes não temos mais dados, mas não podemos deixar de levar em considerações essas características e retomar outras, como o local, onde tudo se passou: o bairro da Cachoeirinha.

Importa lembrar, que neste mesmo ano, 1914, outros cultos com a presença de espíritos foram noticiados no *Jornal do Comércio*, vide os casos de *Marcelino Ramos e Isabel Pereira*, com a presença de um “caboco” e *José Paiva* que descobriu pelos espíritos a infidelidade da esposa. Os dois casos se passam no bairro da Cachoeirinha, mesmo local onde estava *Luiz Bibiano e Mãe Joanna*. Este fato pode propiciar outras análises pensando a rede de relações entre os religiosos do período, principalmente porque todos estavam no bairro da Cachoeirinha. No caso a seguir, em 1917, vamos ter as mesmas referências até aqui debatidas e mais uma vez o bairro supracitado volta as notícias.

Mas antes de avançarmos, vale informar que o caso do “candomblé da Cachoeirinha” ainda teria um desfecho, organizado pela ação do inspetor Raymundo Saraiva que prendeu todos os participantes daquele culto. *O candomblé: A polícia deu caça, ontem aos principais vultos de um batuque da Cachoeirinha*. A notícia foi mais informar a prisão do “bando” e “clamar a atenção das autoridades policiais para o fato, que pormenorizamos”, para o jornal era preciso liquidar “aquele do antro de candomblé africano, mascarado com o rótulo de sessão espírita” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 23/08/1914, p. 1). A notícia, por fim, relata a prisão dos participantes, principalmente o líder *Luiz Bibiano*, todos os detidos foram submetidos as diligências policiais.

Por meio de uma notícia de 1917, conseguimos seguir mais um culto onde espíritos estavam interagindo com pessoas em “sessões”. A evidência mostra outra presença de um culto

preto, chamado pelo jornal de “missa negra”, de “Batuque”, onde “um fantasma”, o “espectro vulgo Zé Bento”, estava realizando “sessões espíritas” no bairro da Cachoeirinha (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 04/08/1917, p. 1). A publicação é mais uma das divulgações do periódico sobre as ações policiais para conter este “grave problema”, pela narrativa é possível saber que o espaço havia sendo monitorado a algum tempo pelas autoridades policiais, que inclusive procurava praticantes dentro das matas próximas ao local.

As características do culto descritas na matéria, que desta vez não foram percebidas por um repórter que acompanhou o culto, mas de uma “velhinha supersticiosa”, que morava próximo e passou todas as informações para o colaborador do jornal. Segundo a mulher, o culto era um “Batuque”, uma “reunião secreta de alguns pretos que passam dois, três dias naquelas redondezas a dançar o batuque [...] em que são invocadas as almas do purgatório” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 04/08/1917, p. 1). Nesta situação específica, não há menção sobre candomblé, apenas dos “batuques”, e, ao que parece se trata de uma manifestação religiosa. A mesma senhora, disse que nestes “batuques” acontecem manifestações onde “os espíritos penetram nos corpos dos dançarinos, caindo estes no solo com ataques horríveis” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 04/08/1917, p. 1).

Pelas duas descrições, o que percebemos é um relato de uma festa, de uma celebração, muito diferente das “sessões” reportadas no caso de *Luiz Bibiano* (1914). Mesmo o texto trazendo as informações sobre “sessões” onde o “espectro Zé Bento” atuava, as primeiras descrições da senhora entrevistada dão conta de uma festa. O que é importante frisar é que as religiões como o candomblé, o “Batuque”, assim como as tradicionais religiões afro-brasileiras, cultuam seus espíritos, que são divindades da natureza, de forma muito específica, sempre em datas específicas, em festas ou celebrações, como temos enfatizado. Nestas celebrações, a divindade manifesta-se em uma pessoa apenas para dançar, sempre acompanhadas pelo ritmo do tambor, quase nunca falam, e se falam são com pessoas específicas da hierarquia religiosa, além disso não fazem atendimentos, curas ou algo nesta direção, sua função é apenas se expressar corporalmente.

Por estas descrições, a “missa negra” fala muito mais a um tipo de culto mais tradicional das religiões afro-brasileiras, que pode sim ser um “Batuque”. A percepção da festa, das danças e incorporações, das batidas do tambor, são uma forte evidência para se afirmar isso. Mas, as descrições da entrevista dão conta de afirmar a presença de outras formas de culto, desta vez com a presença de um espírito chamado “Zé Bento”, que aparece na matéria atuando e fazendo “sessões”. Se olharmos pelas descrições de Gabriel (1985), sobre o culto de “Batuque”, o espírito “Zé Bento” não cabe nas descrições.

No entanto, se olharmos por meio do trabalho de Mundicarmo Ferreti (2001), pensando as características da Casa Nagô e entendendo a presença em Manaus de uma religiosa, desde 1900, que vem deste local e estabelece o culto na cidade, a percepção é outra. O relato de 1917 pode ser uma forte evidência de como eram os cultos manauaras, que poderiam estar divididos em festas e também por sessões de atendimento. Não sabemos a natureza do espírito “Zé Bento” o que dificulta a percepção, não sabemos os responsáveis suas naturalidades ou outros, mas se é possível afirmar algo sobre os cultos pretos exercido em Manaus nos primeiros anos do século XX era de que eles traziam a presença de espíritos atuando com pessoas, característica muito semelhante com o que se entende atualmente.

Procuramos por mais indícios no período para tentar ampliar a análise, buscamos por “candomblé”, uma vez que foi citado em 1914, mas não encontramos tantas informações. O termo veio ligado a questões religiosas e apareceu na primeira evidência efetiva de cultos pretos em Manaus, depois disso apareceu em mais dois casos, que não relatam detalhes do culto, aparecem mais com uma denominação para algum tipo de manifestação religiosa, mas muito superficial. Depois disso, esteve associado a brigas corporais entre homens, duas vezes (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 16/07/1919, p. 1 e 01/04/1923, p. 1), na coluna especial sobre carnaval, aparece como dança, também duas vezes (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 05/02/1921, p.1 e 11/02/1922, p. 1) e depois como dança específica dos pretos, em um texto sobre a Abolição da escravidão (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 24/07/1923, p. 1).

Como religião, nos moldes do que se entende o Candomblé, ela só passa a ser mencionada no jornal nos anos de 1947, mas, nada sobre Manaus. As matérias falam sobre a expressão religiosa tanto no Rio de Janeiro, como na Bahia, sua cidade de origem. Há longos textos, com sacerdotes historicamente conhecidos como o Joãozinho da Gomeia, Mãe Menininha do Gantois ou de personalidades intelectuais como Jorge Amado, além de outros intelectuais ligados a religião. É apenas nos anos de 1970, que vamos ter presença nos registros jornalísticos analisados de Candomblé de Manaus, mesmo período em que Chester E. Gabriel (1985, p. 159) começa a notar os primeiros cultos desta religião.

No caso do “Batuques”, a questão também segue parecida. Até 1927, encontramos menções que fazem alusão a um tipo de religião, depois disso desaparecem. Os pouco relatos sobre os “Batuques”, após este ano, aparecem na mesma tendência do “candomblé”, como dança, como carnaval, mas são raríssimas estas aparições após os anos de 1927. Entre 1927 e mais ou menos 1940, há algumas menções sobre “feitiçaria” e congêneres, mas nada tão substancial. O que percebemos é que entre 1927 e 1940 há uma lacuna na presença destes cultos e/ou práticas mágico-religiosas.

No entanto, em 1940, temos pela primeira vez no *Jornal do Comércio* a aparição do termo “macumba”, para designar a presença de culto e/ou uma prática mágico-religiosa. O título da matéria, em pleno destaque na capa do jornal, traz apenas como título *Macumba*, a notícia é um relato de uma ação policial que prendeu o “pajé” *José Feliz de Souza*, “presidente da sessão” e mais um grupo de 10 pessoas que estavam em seu local. Assim, como em todas as matérias sobre cultos e práticas, “pajés” e “pajelanças” apareceram para denominar a prática exercida. Uma outra coisa interessante é que por mais que a “macumba” seja algo relativamente novo no discurso jornalístico, o conteúdo do material é igual a tudo que foi registrado até aqui.

O que é interessante deste relato são os elementos ritualísticos descritos na fonte, que revelam um pouco sobre o tipo de prática exercida pelo “pajé”. Como a denominação é “macumba”, a primeira percepção é de que o registro fala de um algum tipo de culto ou prática de matriz preta. Antes de mostrarmos estas questões, é preciso falar brevemente sobre a Macumba, tentando entendê-la para além de uma denominação pejorativa e preconceituosa atribuída ao culto.

Há muitos debates sobre a macumba, o primeiro deles é atribuído a Roger Bastide (1971) que entendia a manifestação religiosa como “degradação” do tradicional Candomblé baiano (BASTIDE, 1971, p. 407). Outros autores contestaram essa afirmação, uma vez que o autor acabou por atribuir em suas pesquisas ao Candomblé como legítimo e “puro” da cultura afro-brasileira (PRANDI, 1990; NEGRÃO, 1996). Vale lembrar que Roger Bastide, foi iniciado no Candomblé. O que importa afirmar é que a Macumba foi um tipo de culto preto, que surgiu no Rio de Janeiro, na virada do século XIX e que depois foi uma das matrizes religiosas de formação da Umbanda, no primeiro quartel do século XX (PRANDI, 1990, p. 53).

Para Prandi (1990), a macumba era a designação carioca para o culto dos orixás, que em outros locais tinham outros nomes (PRANDI, 1990, p. 53), como no caso do “Batuque” em Manaus, mas há outros como mencionado aqui. Para Roger Bastide (1971), a principal característica da Macumba foi a manipulação de espíritos, herdada do espiritismo kardecista. Por mais que tenha sido uma “degradação” do tradicional Candomblé baiano, a macumba carregava a fusão de outras matrizes religiosas como o catolicismo popular e do espiritismo kardecista (BASTIDE, 1971, p. 407), posteriormente essas seriam também as matrizes religiosas da Umbanda.

Por ora, importa saber que a Macumba era um tipo de culto preto onde se manipulavam espíritos, não divindades, como no caso do Candomblé baiano. Apesar das pesquisas, como a de Prandi (1990), afirmarem que na Macumba se cultuou os *orixás*, no ritual eles não se manifestavam, como se manifestam no Candomblé, por exemplo. A Umbanda também cultura

os *orixás*, mas até onde se sabe, uma divindade desta não se materializa em sessões de Umbanda. É preciso lembrar que para um praticante receber uma divindade como um *orixá*, ele ou ela precisa passar por um longo processo iniciático extremamente complexo e cheios de segredos, que são muito característicos dessas religiões tradicionais.

Mas, voltando ao relato da “macumba” do ano de 1940, encontrada no *Jornal do Comércio*, passemos a observar os elementos que fala a fonte. O “pajé”, para ludibriar sua “plateia” utilizou uma serie de “bugigangas”, um “espectro simbólico com uma grande estrela e duas medalhas nas extremidades”, elemento que não conseguimos captar, “um vaso, como inúmeras penas de arara espetada, uma espada de pau, seis rosários grandes”, rosário são os terços católicos, um “maracá, uma caveira de gato, garrafas de cachaça” e “cinco lenços simbólicos com inscrições (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 22/10/1940, p. 1). Além disso, vale relembrar que José Feliz trabalhava com “sessões”, segundo a notícia o homem atuava para todo tipo de questão, saúde, casamento e fortuna.

Olhando rapidamente, o que se percebe são elementos mais característicos da pajelança cabocla. No capítulo anterior, no caso de *D. Felica* (1913), tratamos destes objetos ao mencionar as penas de arara, o maracá e os elementos católicos, nesta fonte representados pelo rosário. Porém, quando observamos estes lenços simbólicos algumas dúvidas surgem. Chester E. Gabriel (1985) documentou uma sessão de pajelança nos anos de 1970, momento onde os cultos de pajelança haviam sofrido significativa interferência da Umbanda. Nele, o autor menciona o uso de uns lenços usado pelo pajé, chamados *espadas*, mesmo nome dos lenços usado na Umbanda e também o uso de símbolos como “estrelas de Davi” usadas pelo pajé analisado na sessão (GABRIEL, 1985, p. 98).

As descrições anteriores a este autor, não mencionam o uso de lenços como este nos rituais de pajelança. A *espada* e algo significativo na Umbanda, principalmente vinculada aos espíritos dos *caboclos*, que apresenta especificidades quanto ao uso, dependendo da entidade o lenço tem uma determinada cor.

O fato é que em mais um caso não conseguimos visualizar com efeito o culto descrito na matéria, o que deixa ainda mais questões. Analisando atentamente notamos uma atuação de pajelança, mas outros elementos levam a possibilidade deste ser um outro tipo de culto. Apesar de denominada “macumba”, os elementos mostram uma outra prática pode parecer pajelança, mas parecer outra. É preciso afirmar que no período desta última notícia todas estas manifestações religiosas já haviam sofrido significativa influências entre si, principalmente as de matrizes pretas com as locais (GABRIEL, 1985, p. 151).

Deste último registro aqui apontados, podemos tirar uma conclusão que se liga a uma levantada por Chester E. Gabriel (1985) em seu debate histórico sobre os cultos populares manauaras. Mencionamos no capítulo anterior que autor, afirma que antes dos anos de 1940, os cultos e práticas em Manaus eram muito centrados em si, com pouca influência externa. Após a data, porém, as coisas mudaram e as influências foram muito fortes entre os cultos:

havia aspectos da pajelança, as práticas de culto mais indígena, nos centros tipo africano, enquanto elementos dos centros mais africanos eram incorporados nos ritos de cura da pajelança. Nessa época teria sido muito difícil para o observador objetivo identificar claramente os vários tipos de culto prevaletentes na região. Isso transparece na literatura sobre os cultos da região. Os pesquisadores tinham dificuldades em identificar claramente que grupos pertenciam aos cultos afro-brasileiros mais tradicionais e quais grupos praticavam pajelança. Os centros (locais onde de culto) de culto tidos como pertencentes a um ou a outro dos dois tipos gerais continham uma tal mistura de elementos de ambos que era impossível fazer a separação e identificação precisa (GABRIEL, 1985, p. 151).

Por fim, esta última fonte sobre “macumba”, mesmo que pareça mais uma pajelança, é bem possível pudesse ser um primeiro culto de Umbanda. Para Chester E. Gabriel (1985) a Umbanda chegou à Manaus, nos idos dos anos 1940 (GABRIEL, 1985 p. 154) e rapidamente absorveu para si os rituais das práticas locais. Para o autor este foi, inclusive, o principal fator do sucesso e desenvolvimento da religião em Manaus. Em nossa pesquisa só vamos encontrar indícios efetivos sobre a Umbanda em 1952, em um pequeno convite que chama a “sociedade manauara para participar dos festejos religiosos da seita de Umbanda” (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 12/05/1952, p. 8).

A partir dos mesmos anos de 1950, segundo nossa observação no conjunto de fontes analisadas, os tempos começam a mudar para as religiões afro-brasileiras manauaras. Se antes, temos um processo de perseguição e criminalização, a partir desta década o que vemos é um processo novo que caminha para uma consolidação dos cultos que passam a ser tratados pela imprensa e pelo Estado como religião. Esse processo é lento, ainda teremos perseguição e controle da polícia aos espaços religiosos e terreiros em Manaus, mas, após a chegada das primeiras federações, mais ou menos nos anos de 1964, ano que a Umbanda é reconhecida no censo brasileiro, as coisas mudam significativamente.

Mostramos neste trabalho algumas evidências do processo de criminalização e perseguição aos cultos e/ou práticas mágico religiosas em Manaus, notamos que os cultos pretos foram o alvo a partir de 1913 até 1927. Depois, nos anos de 1940, essas evidências de perseguição voltam a aparecer no *Jornal do Comércio* noticiadas com outras que trazem

situações opostas. Um bom exemplo disso são as notícias que mostram a atenção de pesquisadores internacionais interessados nas manifestações culturais e religiosas locais.

A volta dos “Batuques” ao *Jornal do Comércio*, aconteceu em 1948, na notícia sobre a chegada do antropólogo suíço Alfred Métraux, que visitou os terreiros remanescente e propôs estudar mais sobre o tema (*JORNAL DO COMÉRCIO*, 28/05/1948, p. 6). No mesmo período o americano Charles Wagley e seu orientando Eduardo Galvão chegam ao norte para os estudos em *Itá*, que contemplam a pajelança. No mesmo período que Geraldo Pinheiro, intelectual consagrado no Amazonas, estava dedicado aos estudos dos “Batuques”.

Depois disso, as religiões afro-brasileiras caíram definitivamente nas graças da intelectualidade amazonense que abraçou as manifestações como expressão cultural brasileira/amazonense. Isso é notável, quando observamos o conjunto de notícias do *Jornal do Comércio* após 1950. Da *criminalização* passaram a outro momento: de *consolidação*. Mas essa é outra história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões afro-brasileiras e a pajelança manauara são um tema relativamente novo no campo da História, como dito a maioria das contribuições são da Antropologia, contribuições inegáveis para a compreensão dos temas que aqui tratamos. Felizmente, temos notado avanços nestas questões e, no caso do Amazonas, a produção acadêmica no campo da História tem movimentado o início de um debate necessário. Essas pesquisas têm contribuído, no sentido de mostrar a presença destas manifestações religiosas em outras realidades do cenário amazônico, uma vez que a maioria da produção sobre Amazônia ainda está concentrada no estado Pará.

Desse modo, essa investigação teve como principal motivação contribuir para a discussão das religiões afro-brasileiras e pajelanças em Manaus, uma vez constatado a baixa nas pesquisas nessa realidade. Como mostrado no decorrer do debate, tivemos acesso apenas a três textos, onde o mais fácil acesso foi de André Vidal (2003), que apresenta poucas informações. O acesso as pesquisas é outra questão fundamental, o texto de Gabriel (1985), o mais completo sobre o tema, hoje é difícil para compra e as bibliotecas locais não possuem os textos deste autor. Mesma questão quando falamos de Geraldo Pinheiro, que segundo sabemos, tem um material rico sobre suas pesquisas nos anos de 1940, mas infelizmente não tivemos acesso.

Nesse sentido, nossa pesquisa abordou e discutiu algumas das questões presentes nestas pesquisas, colaborando com mais informações, mas, sobretudo, abrindo outros questionamentos. No geral, é possível afirmar que deixamos mais dúvidas, que nosso trabalho trouxe mais questões do que respostas. Os questionamentos em aberto, surgem como possibilidade de que novas pesquisas sobre o tema surjam, de modo que a discussão possa se ampliar. Quanto as respostas, vale apontar, aqui nas considerações finais, algumas percebidas segundo nossas análises.

Se na realidade das pesquisas brasileiras vemos que os cultos e práticas mágico-religiosas foram genericamente chamadas de *curandeirismo*, *feitiçaria*, *magia negra* e congêneres, no caso de Manaus, isso não seguiu bem essa forma. A constatação do termo “pajelança” como genérico para designar o conjunto dos cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares exercidas no período foi uma das principais observações em nossas pesquisas. Isso porque, foi através dela que chegamos à presença dos cultos pretos, o que nos possibilitou ampliar a percepção do cenário de cultos e/ou práticas mágico-religiosas manauaras, o que também motivou a mudança em nossos objetivos iniciais da pesquisa.

Se há algo no contexto manauara que seguiu outras realidades brasileiras, foi com relação a generalização do discurso jornalístico para o conjunto de práticas. Lísias Negrão (1996), mostra em suas análises, que em um determinado momento foi difícil notar a natureza da prática documentada nos jornais, percepção que também notamos em meio a generalidade da “pajelança”. Os dados onde não foi possível atestar a natureza da prática, poderiam dar mais informações sobre o processo repressivo aos quais estavam submetidas no recorte analisado.

Sobre a criminalização e perseguição, esta precisa melhor ser investigada. Em nossa análise mostramos partes deste processo, que envolvia o jornal e apenas a polícia. Tudo leva a crer que no caso de Manaus, os casos chegaram até as instâncias policiais. Mostramos algumas prisões e abertura de inquéritos policiais, mas não há notícias sobre a presença da justiça, como foi observado por Maggie (1992), no Rio de Janeiro.

Uma outra questão, presente também no trabalho desta última autora, assim como em Lísias Negrão (1996), foi a presença do “baixo-espiritismo” nas realidades por eles estudadas. O “baixo-espiritismo” foi uma modalidade de prática mágico-religiosa de caráter mediúnico, muito perseguida no primeiro quartel do século XX, como apontam estas pesquisas. A criação do termo segue uma série de discussões, que estavam muito atrelados ao espiritismo kardecista e que depois reverberaram em outros discursos. Em Manaus, não encontramos a presença do “baixo-espiritismo” como nas realidades mencionada, mostramos que na cidade, os cultos e/ou práticas mágico-religiosas não foram tratadas nos termos do “baixo-espiritismo”, pelo menos no discurso jornalístico

Em meio a todas essas perspectivas, uma outra resposta possível foi notar a presença dos praticantes no período analisado. Tanto aqueles descritos nas pesquisas, onde trabalhamos por trazer mais dados, tanto novos personagens até então desconhecidos. Decidimos por registrar todos, entendendo a importância de historicizar estes personagens históricos. Os novos *nomes* e também os já conhecidos nas pesquisas, foram um fator decisivo no debate histórico proposto, suas presenças podem levar a outras atuações e possibilitarem ampliar o debate históricos destas religiões.

No entanto, sobre estes personagens, ao mesmo tempo que são atestadas suas presenças e atuações, eles e elas nos surgem como uma dessas dúvidas que mencionamos a pouco. Perguntas como a presença masculina para os “pajés”, mas onde estavam as mulheres pajé? As mulheres parecem que estavam mais dedicadas aos cultos pretos. Aliás, a presença feminina marcante em nossos documentos e nas pesquisas é um caminho importante para avançar nas pesquisas, historicizar a presença dessas mulheres e como elas atuaram em favor de suas crenças é uma questão em aberto nesta pesquisa e que merece mais atenção.

Por fim, os cultos pretos. Afinal que culto ou cultos, eram exercidos em Manaus? “Batuque”, “candomblé”, “macumba”, um? todos? Ou há outros? Inegável a contribuição dos nordestinos para a formação dos cultos manauaras, mas que contribuições religiosas foram essas? Onde estavam? Outras questões: Por que sumiram dos jornais após 1927 e reaparecem depois nos anos de 1940? Os religiosos usaram mesmo das festas profanas e católicas para professarem sua fé? E a pajelança? Sumiu? Se transformou? Onde estava a Igreja Católica? A elite política? Definitivamente são muitas as questões.

Uma última coisa a registrar é a presença marcante dos cultos pretos no bairro da Cachoeirinha. É presente no senso comum manauara que o bairro da Praça 14 é o berço da cultura preta em Manaus, lá nasce o samba e os registros mostram presença de capoeira. Há época era chamado “Vila Maranhense” e em nossas pesquisas não encontramos nenhuma referência atrelada ao local. Tanto Praça 14, como Cachoeirinha são bairros próximos, um estudo sobre estes locais a partir das práticas religiosas é também necessário.

Fica em aberto estas perguntas, que queremos continuar a pesquisar e apresentar mais respostas. Mas, mais do que isso, levantar mais e mais dúvidas. Esperamos ter contribuído com os estudos das religiões afro-brasileiras e pajelança no Amazonas. Entender Manaus pode nos ajudar a olhar melhor o estado, uma vez que o movimento urbano pode ter se espreado para todo o local. Esta é também mais uma dúvida.

Esta pesquisa não encerra aqui, pelo contrário, ela começa aqui.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, André Vidal de. Introdução aos estudos sociológicos da Amazônia. 2. ed. **Revista – Manaus**: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/ Editora da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003.
- BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. Vol.1. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971.
- _____. **As religiões Africanas no Brasil**. Vol.2. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971.
- _____. **Estudos Afro-brasileiros**. Coleção Ciências Sociais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: um pouco antes e além-depois**. Coleção Amazônia 1, Manaus, 1977.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Os Bois Bumbás de Parintins. Rio de Janeiro: Funarte, 2002.
- COSTA, Francisca Deusa Sena da. Quando o Viver Ameaça a Ordem Urbana. In: ENELON, Déa (Org.) São Paulo: **Olho D'Água**, 2000.
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. **Magia e Feitiçaria no Império do Brasil**: o poder da crença no Sudeste e em Salvador. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, PPGSA, Rio de Janeiro, 2008.
- DE LUCA, Tânia Regina. História Dos, Nos e Por Meio Dos Periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-153.
- DUARTE, Durango. Manaus, entre o passado e o presente. Manaus: Mídia Ponto Comum, 2009.
- FERRETI, Mundicarmo. Pureza Nagô e Nações no Tambor de Mina do Maranhão. **Ciencias Sociales y Religión**/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 75-94, oct. 2001. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2170>
- _____. Brinquedo de cura em terreiros de Mina. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 59, p. 57-78, dez. 2014. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78>
- _____. Cura e pajelanças em terreiros do Maranhão (Brasil) **I Quaderni del CREAM**, v.8, 2008.
- _____. Pajelanças e cultos afro-brasileiros em terreiros do Maranhenses. **R. Pós Ci. Soc.** v.8, n.16, jul./dez. 2011.

FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Arché Editora, 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. A constituição de um campo de estudos 1870 – 1950. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996.

GABRIEL, Chester E. **Comunicações dos Espíritos. Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúcnico**. Trad. Margarida M.C. Oliva. Edições Loyola, São Paulo, 1985.

GALVÃO, Eduardo. **A vida religiosa do caboclo da Amazônia**. *Boletim do Museu Nacional*, N.S. Antropologia nº 15, 1955.

_____. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de *Itá*, Baixo Amazonas. Coleção Brasileira. São Paulo, 1976.

GIUMBELLI, Emerson. **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9 n.19 p. 247 -281, julho, 2003.
<https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100011>

GUINZBURG, Carlo. PONI, Carlo. *O nome e o como troca desigual e mercado historiográfico*. o. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p. 169- 178.

JÚNIOR, Andrade L. Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 15, n. 34, p. 224-240, 10 jul. 2015.

JÚNIOR, Josivaldo Bentes Lima. Ressuscitando o pássaro e curando gente: pajelança nas festas dos pássaros da Amazônia. **Religare**. V17 n.2, dez de 2020 p. 404 – 430.

JÚNIOR, Paulo Marreiro dos Santos. **Cotidiano da Suspeita: etnia e criminalização na Belle Époque amazonense**. Portugueses, índios, tapuios, cabocos e nordestinos, 1890 – 1920. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

LIRA, Bárbara Rebeka Gomes de. **A difícil vida fácil**: o mundo da prostituição e as suas representações na cidade de Manaus (1890-1925). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

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**. Saúde e doença: um olhar antropológico [online]. Editora FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 1994.

_____. A Pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.) **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.) **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. EDUFPA, Belém, 2008.

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

MONTEIRO, Mário Ypiranga. História da Cultura Amazonense: I e II. Manaus: Fundo Municipal de Cultura, 2016.

NEGRÃO, Lísias. Entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social, Revista Sociológica USP**, São Paulo 5(1-2): 113 -122, 1991.

<https://doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951>

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

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda e Sociedade brasileira. São Paulo: Editora Brasiliens PINHEIRO, Geraldo, 1999.

PINHEIRO, Geraldo. Apêndice. In: PEREIRA, Nunes. A Casa das Minas: contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. **A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1889-1925**. Manaus: Valer, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Modernidade como feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX**. Tempo Social, Revista Sociológica USP, São Paulo 2 (1):49 -74, 1 set. 1990.

<https://doi.org/10.1590/ts.v2i1.84787>

_____, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**. São Paulo (28): 64 -83, dezembro/fevereiro 1995/1996.

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83>

_____, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudo Avançados**. São Paulo, 18 (52): 223 a-238, 2004.

<https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>

RIBEIRO, Priscila Daniele Tavares. **Do Burgo Podre ao Leão do Norte: o Jornal do Comércio e a modernidade em Manaus (1904 – 1914)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

RIO, João. As religiões do Rio. Coleção Biblioteca Manancial nº 47. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-brasileiro**. 3ed. São Paulo: Ed. Nacional 1977.

VILLACORTA, Gisela Macambira. Novas Concepções de pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, Raymundo Heraldó; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.) **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém. EDUFPA, 2008.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidades Amazônica**. Coleção Brasileira. São Paulo, 1977.