



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

LILIA ROSE FERREIRA

**DINÂMICAS SOCIORRELIGIOSAS E EXPERIÊNCIAS NEGRAS
NA MACEIÓ PÓS-ABOLIÇÃO (1889-1899)**

Recife-PE

2021

LILIA ROSE FERREIRA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestra junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

Orientadora: Maria Emilia Vasconcelos dos Santos.

Recife-PE

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- F383d Ferreira, Lilia Rose
DINÂMICAS SOCIORRELIGIOSAS E EXPERIÊNCIAS NEGRAS NA MACEIÓ PÓS-ABOLIÇÃO (1889-1899). /
Lilia Rose Ferreira. - 2021.
128 f. : il.
- Orientadora: Maria Emilia Vasconcelos dos Santos.
Inclui referências.
- Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História, Recife,
2021.
1. Pós-abolição. 2. Primeira República. 3. Afrorreligiosidade. 4. Xangô. 5. Maceió. I. Santos, Maria Emilia Vasconcelos
dos, orient. II. Título

CDD 981



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

**DINÂMICAS SOCIORRELIGIOSAS E EXPERIÊNCIAS NEGRAS
NA MACEIÓ PÓS-ABOLIÇÃO (1889-1899)**

LILIA ROSE FERREIRA

APROVADA EM 06 / 05 /2021

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª Dr^ª Maria Emilia Vasconcelos dos Santos
Orientadora – Programa Pós-Graduação em História - UFRPE

Prof^ª. Dr^ª Irinéia Maria Franco dos Santos
Programa Pós-Graduação em História – UFAL

Prof. Dr. Gian Carlo de Melo Silva
Programa Pós-Graduação em História – UFRPE

Dedico este trabalho aos meus sobrinhos Yasmim e Benjamin.
Para Felícia Mendonça e Moisés Santana, que me acolheram
como uma filha em Recife, a vocês com todo carinho do mundo.

AGRADECIMENTOS

Acredito que todo estudante tem um (a) professor (a) que carrega como referência. O meu é o professor Daniel Alves. Quando eu era estudante de 8º ano, uma professora apontou o dedo em direção à turma inteira e disse: “nenhum de vocês vai entrar numa faculdade. Alguns concluirão o Ensino Médio, mas é isso”. Cheguei ao 3º ano do Médio, em 2013. No final do ano letivo, ganhei a biografia de João Cândido “o herói da rale” de Daniel Alves, meu professor de história naquele ano. Em dedicatória, ele assinou desejando que aquela leitura me servisse de suporte para o universo acadêmico. Em março do ano seguinte, fui aprovada no vestibular para o curso de História da Universidade Estadual de Alagoas, Daniel, então me apresentou com outra biografia “Gregório Bezerra: um lutador do povo”. A dedicatória se inscrevia como “Para minha nova colega de curso”. Contrariando a falta de expectativas de quem julgou que nenhum daqueles adolescentes de escola rural poderia chegar ao ensino superior, cheguei à fase final do Mestrado. Agradeço ao Daniel por ter me incentivado, acreditado em mim e me apoiado até mesmo durante o mestrado. Meu professor de história e colega de ofício, esse mérito também é seu.

Sabe-se que o processo de escrita de uma dissertação de Mestrado é individual. No entanto, isso não seria possível sem apoio. Quero agradecer aos meus pais, dona Neide e sr. Adelmo, pelo amor, apoio e a compreensão pelas tantas vezes que precisei me isolar para pesquisar e escrever. Meu pai sempre quis ser historiador, mas por ter tido a oportunidade de estudar somente até a antiga 4ª série, não realizou esse sonho. Às vésperas da minha qualificação me contou: “eu não pude ser historiador, mas você veio pra fazer essa vontade, você se formando eu também estou formado”. Mainha, também, não teve a oportunidade de estudar, contudo, sempre apoiou minhas escolhas e me deu forças. Agradeço, da mesma forma, a vó Linda, conhecedora do mundo e de histórias incríveis. Sou a primeira da família e da minha comunidade, entre homens e mulheres, a defender um Mestrado. Viva a Educação Pública!

As minhas irmãs, companheiras e incentivadoras, amo vocês Lidiane, Rosyneuma, Valdilene (Leninha) e aos demais 12 (doze) irmãos.

Sem me prolongar no reconhecimento das partes importantes neste trabalho, sou agradecida a Profa. Dra. Maria Emilia, minha orientadora, que de forma muito generosa, competente, exigente e responsável, acreditou no meu projeto e proporcionou o suporte necessário para executá-lo até o fim. Seu olhar sobre esta pesquisa, não só como cientista

muito bem qualificada, mas também, como mulher negra que conhece a história e escreve a sua própria, foi essencial para os resultados desta.

Agradeço a minha banca de qualificação composta pelos professores Irinéia Santos e Gian Carlo de Melo, pelas observações e direcionamentos valiosos que possibilitaram dar continuidade ao desenvolvimento trabalho.

Agradeço ao Rafael Cipriano, secretário do curso, pela competência e disposição em auxiliar da melhor maneira possível a resolução dos contextos burocráticos. Aos professores das disciplinas que contribuíram de modo fundamental nos aspectos teóricos da construção deste trabalho. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela colaboração.

Aos meus amigos resistentes da Universidade Estadual de Alagoas; à Sanadia Gama, minha querida amiga, companheira de vida e de lutas, tenho muito a agradecer-lá; ao Ives Leocelso, amizade que fiz no curso de História da UNEAL. Escrevemos nossos projetos de mestrados, revisamos e estudamos para as provas juntos; ao Marcelo Gois pelo apoio com as discussões e revisões do projeto de pesquisa; ao meu companheiro de embates na vida e na Ciências da Religião, Jeyson Rodrigues; aos colegas de curso de mestrado da Linha II; ao Lucas Medeiros, Artur Santana e Sebastião Rocha pelas partilhas acadêmicas e afetivas.

A Juliana Verçosa, pelas trocas acadêmicas, o café e a leveza com que sempre me recebeu durante todas as vezes em que fui ao Arquivo Público no Jaraguá fazer pesquisa. Conquistei uma grande amizade nesse percurso. Inclusive, agradeço aos funcionários do Arquivo Público de Maceió, especialmente pelas caronas até o ponto de ônibus Maceió-Arapiraca. Também a Luiza Sahara, do Arquivo da Cúria Metropolitana, minha gratidão.

Aos meus amigos e irmãos Cléo e Johnny, companheiros de trajetória de graduação e da vida. Dedico e reconheço suas importâncias na construção deste texto. Agradeço ao Johnny, também, pelo apoio de revisão na gramática inglesa para a tradução e escrita.

Aos membros do Laboratório Interdisciplinar de Estudos das Religiões (LIER), que foram lendo meu trabalho e colaborando à medida que eu o escrevia. Em especial, destaco Vanessa Elisa, que compartilhou comigo leituras, reflexões, risadas, momentos bons e ruins deste processo e sempre esteve à disposição para ler e comentar o que eu escrevia. Eis uma irmandade possibilitada pelo Mestrado. Também ao Cesar, nosso querido Cesinha, além de ler pelo LIER, me indicou leituras valiosas e foi um grande

parceiro. A professora Irinéia Santos, pelo acolhimento e o convite para fazer parte do LIER.

Ao Eudson, que chegou na minha vida contribuindo de forma significativa com sua generosidade ao emprestar livros, transcrever as fontes que eu não conseguia ler completamente, e mais do que isso: ser meu amor e meu parceiro de jornada. Obrigada, também, pelas boas risadas e o carinho dedicado a mim todos os dias. A Elenice, Manu e Belinha, com risadas e comidas. E, a todos e todas que contribuíram de forma direta e indireta, contudo, não foram mencionados.

Por fim, agradeço aos meus gatos. Mais do que ninguém, passaram noites inteiras acordados comigo enquanto eu escrevia.

RESUMO

Experiências de perseguição, conflito, estratégias de sobrevivência, bem como a recontextualização da cidadania e liberdade envolvendo africanos e afrodescendentes, marcaram a primeira década do imediato pós-abolição e da República na capital alagoana, entre os anos de 1889 e 1899. Esse contexto evidenciou a formação do xangô maceioense e as respectivas práticas e ascendências africanas que o fundamentaram. Dito isso, por meio do método onomástico e do paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg, identificamos através das fontes da Imprensa, bibliografias memorialistas, registros de óbitos e fotografias, alguns nomes de sujeitos associados às ações individuais e também promovidas pelos terreiros de xangô. Além disso, a operação realizada com o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil de 1890 e a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891, alinhada à análise das categorias curandeirismo, bruxaria e feitiçaria, ocupou papel preponderante na interpretação dos efeitos da legislação sob a população negra afrorreligiosa e outras práticas de fé e magia que foram apresentadas pelas fontes. Assim sendo, observando as questões abordadas, esta dissertação se concentrou no campo da História Social das Religiões, que teve como base o conceito de experiência, cunhado pelo historiador Edward. P. Thompson, a fim de mergulhar nos aspectos econômico, político, material, cultural e religioso, a qual estavam inseridos os agentes centrais deste estudo.

Palavras-chave: Pós-abolição. Primeira República. Afrorreligiosidade. Xangô. Maceió.

ABSTRACT

The Experiences of persecution, conflict, survival strategies, as well as the recontextualization of citizenship and freedom involving Africans and Afro-descendants, defined the first decade of the post-abolition period of the Republic in the Alagoas' capital, between the years of 1889 and 1899. This context influenced the formation of the *Maceioense's Xangô* and the respective African practices and ancestry that founded it. That said, through Carlo Ginzburg's onomastic method and the indicative paradigm, we identified through press sources, memorial bibliographies, death documentation and photographs, some names associated with individual actions and also promoted by *xangô terreiros*. In addition, the operation carried out with the Penal Code of the United States of Brazil in 1890 and the Constitution of the Republic of the United States of Brazil in 1891 aligned with the analysis of the categories of *curandeirismo*, witchcraft and witchery, played a major role in the law interpretation under the Afro-religious population and other practices of belief and magic that were found in the sources studied. Therefore, studying the issues addressed, this dissertation focuses on the field of Social History of Religions, based on the concept of experience, minted by the historian Edward. P. Thompson, in order to delve into the economic, political, material, cultural and religious aspects in which the central agents of this study were inserted.

Keywords: Post-abolition. First Republic. Afroreligiousness. Xangô. Maceió.

Lista de ilustrações

Figura 1: Desenho da planta da estação Great Western do Brasil Railway em Maceió (1892).	26
Figura 2: Cemitério de Jaraguá (1905).	28
Figura 3: Livraria Fonseca na rua do Comércio (1905).	32
Figura 4: Rua do Comércio (1905).	33
Figura 5: Quadro de governadores de Alagoas (1889-1912).	36
Figura 6: Vista panorâmica de Maceió (1905).	42
Figura 7 : Vendedor de perus (1905).	43
Figura 8: Vendedores de potes de barro	44
Figura 9: Assinatura de Celestino Felix da Costa (1906).	50
Figura 10: Pulseira de filha de santo, de latão, representando uma cobra.	105
Figura 11: Pulseira de filha de santo, de latão, representando uma cobra e peça de ferro composta de três lanças e duas foices, envolta delas, uma serpente.	106
Figura 12: Festa dos Mortos, dos malês.	110

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1: MACEIÓ, “UMA CIDADE COM FOROS DE CIVILIZADA”: MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NEGRAS, CIVILIZAÇÃO E MODERNIDADE NO ALVORECER DA REPÚBLICA (1889-1899).	21
1.1. Maceió na última década do século XIX: manifestações socioculturais e a cidade...	21
1.2. Civilização e modernidade na Maceió republicana.....	34
1.3. Maceió, uma cidade negra pós-abolição	42
CAPÍTULO 2: “BÁRBARA OU SANTA?”, FEITIÇARIAS NEGRAS, PERSEGUIÇÕES E DIVERSIDADE RELIGIOSA EM MACEIÓ.	52
2.1 Entre sambas e feitiçarias	52
2.2. Notas sobre os termos bruxaria, feitiçaria e curandeirismo na experiência de formação do xangô de Maceió	64
2.3. Diversidade religiosa e terapias populares.....	71
CAPÍTULO 3: CAMINHOS DE XANGÔ: ASCENDÊNCIAS AFRICANAS E A FORMAÇÃO DE UMA AFRORELIGIOSIDADE EM MACEIÓ-AL NO IMEDIATO PÓS- ABOLIÇÃO (XIX-XX).....	79
3. 1 Itinerários teóricos do Xangô alagoano	79
3.2 “História de feitiçaria entre negros da Costa e alguns creoulos”: práticas mágicas e ascendências africanas	90
3.3 O culto da Serpente em Maceió.....	103
3.4 Os filhos de Alá no Xangô de Maceió: influências do culto dos malês na formação do xangô alagoano.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS:	117

INTRODUÇÃO

Em 22 de julho de 1896¹, chegou à agência dos correios do Jaraguá, área portuária de Maceió, uma encomenda enviada ao sr. Manoel Félix da Costa. A embalagem endereçada a ele continha, segundo a primeira notícia publicada sobre o caso, algumas orações de efeito prodigioso, sementes de plantas desconhecidas, uma moeda antiga no valor de 10 réis e outras coisas relacionadas aos atos de sua fé.² Félix era um homem cuja fama de perigoso feiticeiro havia se consolidado entre a população local por meio de boatos. Além disso, trava-se de um africano, “um preto mina de cara lanhada” conforme sugeriu Abelardo Duarte (1974, p. 19). Dessa forma, sr. Félix teria recebido o pacote como qualquer cidadão das imediações e seguido com os objetos para a sua residência ou qualquer lugar que desejasse ir, se não fosse um africano e feiticeiro.

O pacote endereçado a Félix não passou despercebido e foi violado pelos carteiros, posteriormente, entregue à polícia por eles. Diante da querela firmada com os agentes da vigilância, Félix prometeu vingança³ aos curiosos agentes dos correios. Os boatos repercutidos nos jornais indicaram que os dois funcionários se encontravam enfermos e em leito de morte⁴.

O ocorrido gerou, ao longo do segundo semestre do ano de 1896, uma série de notas publicadas pelo jornal *Gutenberg: Orgão da Associação Typographica Alagoana de Socorros Mutuos* preocupadas com as práticas de feitiçaria cometidas por Félix da Costa, e por outros crioulos e pretos da Costa⁵. Casos semelhantes ao de Félix ilustraram algumas páginas dos periódicos no decorrer da última década do século XIX. Todas as notas imputavam epítetos pejorativos aos sujeitos e às suas práticas de fé.

O episódio supracitado é um exemplo das discussões que se seguirão neste trabalho: conflitos, perseguições, resistências, lutas sociais, formação de uma religiosidade afroalagoana, no período do imediato pós-abolição na Maceió republicana, ocuparão de modo central as páginas seguintes.

Mestre Félix aparece pela primeira vez nos estudos de Abelardo Duarte (1974), sobre os artefatos religiosos que restaram após o Quebra de Xangô de 1912. Recebeu tal alcunha o evento cuja multidão furiosa aos gritos de “rasga” e “quebra-quebra” seguiu em direção às casas afrorreligiosas, destruindo os objetos de culto e ameaçando a integridade física de homens e

¹ Gutenberg—Maceió, 22 de julho, 1896. **Feitiçaria.**

² Gutenberg—Maceió, 22 de julho, 1896. **Feitiçaria.**

³ Gutenberg—Maceió, 20 de agosto, 1896. **Feitiçaria.**

⁴ Gutenberg—Maceió, 20 de agosto, 1896 e Gutenberg, 21 de agosto, 1896,

⁵ O episódio ocorrido será discutido com maiores detalhes ao longo da dissertação.

mulheres devotos das divindades africanas. O evento se estendeu por cerca de 15 dias seguidos pela cidade de Maceió e localidades vizinhas (RAFAEL, 2004). Mais tarde, Félix surge nas pesquisas de Irinéia Santos (2016), em meios as notas periódicas do jornal alagoano *Gutenberg*, durante o ano 1896. Além de Félix, outras personagens relativas ao Quebra são apontadas pela bibliografia, sobretudo, no trabalho de Neves Rafael, como a célebre mãe de santo Tia Marcelina (2004). Entretanto, nosso fio condutor se baseou, inicialmente, em Félix da Costa e Joana Maria da Conceição. Esses dois africanos e praticantes de magia afroreligiosa, foram importantes para toda discussão a seguir. Seus nomes são os primeiros identificados na documentação referente aos anos imediatos do período pós-abolição em 1888 e sugerem questões como: as perseguições sofridas pelos afroreligiosos em Maceió, a cura pela prática mágica como um ofício remunerado, a magia instrumentalizada como arma de defesa contra as investidas violentas, a formação do xangô maceioense e as ascendências africanas que o fundamentaram, entre outras.

Ações obstinadas e os usos da magia como arma de defesa fizeram parte das estratégias de sobrevivência de africanos e afrodescendente pós-abolição, no século XIX. Assim como circular pelos espaços da cidade, promover festas e frequentar prédios públicos, estiveram associados à recontextualização da cidadania e liberdade. No entanto, as experiências de liberdade após 13 de maio não foram tão simples, elas se deram em meio a tensões e conflitos, como pontuou Maria Emilia Santos (2016). Na zona urbana e nas cidades, os escravizados se arranjavam reivindicando seus direitos que legalmente não o tinham. A historiografia da escravidão e da liberdade demonstrou como, no pós-abolição, a população negra permaneceu batalhando em busca da cidadania e liberdade plenas. Pensando nesse aspecto, Marcelo Mac Cord (2018) chamou atenção para o fato da importância em desconstruir o imaginário de que o 13 de maio foi um divisor de águas na história do trabalho, uma redenção da cidadania, da “civilização” e da “modernidade em solo brasileiro.

Perseguições envolvendo o exercício da religiosidade de origem africana praticada por homens e mulheres negros foram parte dos períodos ao longo da escravidão e durante os anos iniciais do período pós-abolição. Essas questões foram bem discutidas por pesquisadores como Luiz Mott (1997), Maria Cristina Wissenbach (1997), João Reis (2003; 2008), Gabriela Sampaio (2008), como outros autores presentes neste trabalho.

As discussões a respeito da escravidão e do trabalho africano, em Alagoas, tem ganhado maior visibilidade e empenho dos historiadores. Danilo Marques ao estudar a busca pela liberdade de africanas escravizadas, ponderou como a Maceió oitocentista, assim como boa parte das cidades brasileiras, tinha uma vasta população de africanos escravizados, forros, livres

e trabalhadores em obras públicas. Entretanto, quando se tratou, especificamente, da questão afrorreligiosa também no século XIX não houve o mesmo saldo de investigações sobre o tema. Cientes de que os debates nesse campo ainda são incipientes nas produções historiográficas, com ensejo, buscamos desenvolver um trabalho que pudesse contribuir com a história e as reflexões acerca da população negra e afrorreligiosa em Maceió, objetivando um diálogo mais amplo com a historiografia regional e nacional.

Dito isso, para este estudo, elegemos algumas questões centrais que nortearam nossas investigações e que serão respondidas ao longo desta dissertação: a) Quais espaços a população negra ocupou no imediato pós-abolição, na capital alagoana e os impactos sofridos com a influência dos ideais republicanos? b) c) Quais as querelas firmadas entre a medicina acadêmica e afrorreligiosos que exerciam práticas de cura? d) Frente as perseguições e tentativas de controle, quais estratégias de resistência se elaboraram pós-abolição?; e) Quais as ascendências étnicas desses religiosos e como influenciaram na formação do Xangô alagoano?

Nossas hipóteses para as questões acima foram elaboradas, a partir, da análise de literatura e de algumas fontes previamente consultadas. Em primeiro lugar, o período de imediato pós-abolição em Alagoas reservou, especificamente para os sujeitos da capital, maior possibilidade de circulação em busca de novos locais de moradia e trabalho, autonomia para responder às ofensas e formar grupos afrorreligiosos. Contudo, os discursos de civilização e modernidade influenciaram na continuidade das perseguições à população negra, que já existiam antes da abolição jurídica ser decretada em 13 de maio de 1888. Tais perseguições foram reforçadas no texto do Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil (1890). Em segundo, com a Proclamação da República em 1889, as relações entre Igreja e Estado se mantiveram firmes, ainda que a separação institucional tivesse ocorrido entre ambos. Esse movimento contribuiu para intensificar as tentativas de controle das manifestações religiosas afroameríndias e afrorreligiosas.

Em segundo lugar, a medicina acadêmica não só disputava espaço na capital maceioense com os curandeiros negros (afrorreligiosos), também, com o espiritismo que visava curar os sujeitos por meio da fé. A Igreja Católica defendia, nesse sentido, uma postura semelhante quando se tratava da recuperação física e espiritual da população. No entanto, as acusações de bruxaria, curandeirismo, feitiçaria e charlatanismo, recaíam com um peso maior sobre a população negra. Para sobreviver e resistir aos conflitos e criminalizações, uma das estratégias adotadas pelos afrorreligiosos era utilizar o imaginário de “feitiçaria perigosa” a seu favor, para responder às ofensas e afastar maledicentes, como as fontes sugerem a respeito de mestre Félix. Desse modo, a magia se apresenta como arma de defesa diante das querelas firmadas. Sobre as

ascendências étnicas africanas, grupos com as denominações de angola, jeje, mina, costa, sugerem ter contribuído de forma significativa com a formação do xangô de Maceió.

Desse modo, para melhor entender como se deu o curso da pesquisa, é necessário pontuar que este trabalho buscou se articular naquilo que pudemos chamar de *história social das religiões*. Convém tratar por *religiões*, no plural, a fim de evidenciar a vastidão que é tanto a religiosa de matriz africana, quanto o estudo das religiões propriamente dito. O debate a respeito do conceito *religião* é difuso. Segundo Derrida (2000), no campo do tronco latino, a etimologia do termo *religio* foi alvo de contestações infundáveis. O termo está, a priori, associado à concepção cristã. Conforme Irinéia Santos (2014) esse debate acerca da palavra *religião* é bastante conhecido e o consenso sobre seu uso resguarda algumas ressalvas. “O cuidado necessário reside no esforço para não se incluir na análise a perspectiva judaico-cristã, eurocêntrica ou etnocêntrica presente neste termo ao se referir às religiões afrobrasileiras” (SANTOS, I., 2014, p.118).

As religiões como objeto de análise são de interesse antigo dos pesquisadores⁶, especialmente, dos historiadores culturais. Segundo Peter Burke (2005), a Nova História Cultural trouxe uma gama vasta de temas quando ocorre a então, “virada antropológica”.⁷ Dentre tais temáticas, a História das Religiões. Contudo, a problemática das religiões não se restringiu ao campo da cultura⁸, como costumava estar localizada.

Sandra Pesavento considerou elementos semelhantes sintetizando a questão ao dizer que, “os historiadores franceses dos Annales e historiadores ingleses neomarxistas trabalhavam, do final dos anos de 1960 aos anos de 1980, com uma história social que avançava para os domínios do cultural” (PESAVENTO, 2003, p. 32). Nesse contexto, os historiadores e historiadoras buscavam elucidar como as práticas e experiências, especialmente de homens e mulheres comuns, podiam ser compreendidas ou interpretadas. Antoine Prost (2008), dessa forma, sublinhou que a História não elaborava mais uma explicação global dos acontecimentos. Se preocupava, todavia, com as dinâmicas locais, relações sociais e culturais em temporalidades de menor escala. Diante de tal cenário, destacaram-se figuras como Edward P. Thompson, que

⁶ As pesquisas sobre as religiões estiveram, inicialmente, ligadas à antropologia e a etnologia. De acordo com Belotti (2011), a pesquisa acadêmica e científica das religiões no Ocidente, inicia-se em meados do século XIX, inaugurada pelos estudos de antropologia e etnologia do filólogo e orientalista alemão Max Müller.

⁷ A “virada antropológica” na História ocorreu nas décadas de 1970 e 1980 com a ampliação e a incorporação de temas de pesquisa ligados as temáticas culturais. Esses temas se intensificaram com a Escola dos Annales, os historiadores, então puderam refletir em torno de objetos que, estavam mais fortemente relacionados às pesquisas antropológicas e etnológicas.

⁸ A terminologia “Cultural” em si, já sugere variadas formas de conceber o próprio campo. Conforme Silvia Lara (1997, p. 25), um rápido exame da produção mais recente da história cultural – no Brasil e no exterior – logo revela a grande variedade de significados atribuídos à palavra “cultural”. De modo que, não se refere apenas a uma questão prática de linguagem, é sobre modos de produzir a diligência histórica.

apresentou inovações caras ao panorama da teoria histórica, como o conceito de “experiência” e a perspectiva de uma “história vista de baixo”.

Ordenar uma *história social das religiões* é destacar que as análises em torno do objeto estão relacionadas às dinâmicas sociais, políticas, econômicas, culturais, ambientais, etc. como foram destacados pelos autores sobre a “nova história social”. Com efeito, ressalta-se as afirmações de Irinéia Santos (2014), sobre o fazer de uma *história social das religiões* das tradições religiosas afrobrasileiras. Para essa historiadora, ao se estabelecer a escrita de uma história social das religiões, afirma-se que a base de interpretação e explicação do processo histórico das religiões afrobrasileiras se encontra na “relação dialética entre o modo de produção, seu ambiente social, político, econômico, cultural e a presença e organização coletiva dos africanos escravizados e seus descendentes” (SANTOS, I., 2014, pp. 85-86). Assim, ainda conforme a autora, tais religiões só podem ser observadas considerando a formação histórica ao longo do processo relacionado à escravidão, às lutas pela liberdade, cidadania e igualdade de direitos no pós-abolição. Posto isso, além de evidenciar nossa proposta de escrever uma *história social das religiões* voltadas aos afroreligiosos em Maceió, no final do século XIX, deve-se demonstrar os métodos e fontes utilizados para o desenvolvimento da presente dissertação.

De antemão, em primeiro lugar, não nos ocorreu a ideia de empenhar uma perspectiva teleológica sobre o Quebra de Xangô, cuja experiência dos afroreligiosos no século XIX seria uma parte do processo inevitável que haveria culminado à destruição dos terreiros em 1912, ou seja, o Quebra como produto resultado da transição das perseguições da escravidão e do imediato pós-abolição, naquele ano. O intento foi demonstrar que embora o Quebra de Xangô de 1912 seja um evento imprescindível para a história dos povos negros e de terreiro no Estado de Alagoas, há episódios no pós-abolição ainda pouco explorados.

Em segundo plano, não há pretensão aqui, igualmente, de se fazer uma genealogia das casas de Xangô em Maceió, mas é possível pensar que as sociabilidades, especialmente a questão religiosa vivenciadas por elas no século XX, tiveram como referências as experiências, no século XIX, na escravidão e na luta pela Abolição como ponderou Fraga Filho (2014). Desse modo, atenta-se ao processo histórico, os movimentos dos sujeitos e aos acontecimentos.

Entendendo a história como processo e não como transição de um episódio a outro, fazemos nossas as palavras do historiador do Sidney Chalhoub sobre a pesquisa e escrita da História (1990). Para ele, é interessante falar em “processo histórico” não em transição”, porque o objetivo do esforço empreendido é de, pelo menos, recuperar a indeterminação, a imprevisibilidade dos acontecimentos. Esse movimento é necessário se quisermos

“compreender adequadamente o sentido que as personagens históricas de outra época atribuíam às suas próprias lutas” (CHALHOUB, 1990, p. 20).

Feita a devida observação, cabe sublinhar que o ponto inicial de motivação para desenvolver este trabalho se apresentou durante os estudos e pesquisas como membra do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, da Universidade Estadual de Alagoas, entre os anos de 2014 ao final de 2017. As pesquisas e leituras naquele período enveredavam para os terreiros de Arapiraca-AL. A intenção era promover um mapeamento das comunidades de terreiro na referida cidade e, diversas vezes, analisar por meio de entrevistas a relação dos sujeitos com a memória do Quebra do Xangô de 1912. Atenta a tais questões, o escrutínio tanto da bibliografia quanto da memória afrorreligiosa sobre tal evento, me fez concluir que certas questões permaneciam em aberto, como as experiências afrorreligiosas no século XIX.

Como fonte de inspiração, ancorei as reflexões e questionamentos nas obras de autores como João José Reis em “Domingos Sodré, um sacerdote africano” (2008), Nicolau Parés (2018) com “A formação do Candomblé Jeje na Bahia” com a primeira publicação em 2007. No curso da pesquisa de mestrado, trabalhos relevantes como de Maria Cristina Wissenbach (1997) “Ritos de Magia e Sobrevivência. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940)” e Lisa Earl Castillo (2010) “Entre a Oralidade e a Escrita: a etnografia nos Candomblés da Bahia”, dentre outros, vieram a somar de modo significativo para interpretar algumas fontes e estruturar argumentos.

As fontes privilegiadas para este estudo foram jornais acessados na Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional: *O Orbe*, *Gutenberg*, *Cruzeiro do Norte* e *Holophote*. Também notas periódicas do jornal *A Tribuna*, cedidas por Irinéia Santos e Ulisses Rafael. A maioria das consultas foram realizadas em notas publicadas em colunas de notícias da semana, policiais e de caráter jocoso (comentários corriqueiros e maledicentes). Fotografias encontradas no Sistema de Informação do Arquivo Nacional, bem como na obra de folcloristas como o Abelardo Duarte (1974), compuseram seções deste texto, além da bibliografia sobre os terreiros apresentada por esse autor. Registros de óbitos localizados no Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió, no Segundo Distrito do Cartório Registro Civil de Maceió e testamentos do Arquivo do Tribunal de Justiça da mesma cidade, cumpriram papéis decisivos ao longo do trabalho. A legislação com o Código Penal de 1890 e notas do Código de Posturas Municipais de Maceió, de modo semelhante às fontes citadas, veio a somar nesse estudo.

A preferência pelos jornais se deu em virtude de serem fontes com maior registro da presença de homens e mulheres negros praticantes da magia e da religiosidade de origens

africanas. Segundo João José Reis (2006), os jornais e documentos policiais⁹ são as fontes onde se identificam casos mais numerosos a respeito dessas experiências no Brasil oitocentista. Desta forma, permitem maior possibilidade de acompanhar trajetórias e experiências negras durante aquele século. Não podemos esquecer que esses registros eram marcados pelo olhar do exótico e da depreciação das práticas e modos de vida dos afrobrasileiros. Quando as informações, dessas fontes, são analisadas em diálogo com os estudos especializados, pode-se ir além da vigilância e da perseguição. De modo a ser possível aproximar às experiências religiosas da população negra urbana de Maceió, na década final do oitocentos.

Os caminhos desta pesquisa tomaram como base o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, buscando no menor detalhe informações que pudessem contribuir com a investigação. Além disso, o método onomástico (GINZBURG; PONI, 1989) foi utilizado como ferramenta fundamental. Partindo dos nomes de Félix da Costa e Joana Maria da Conceição, bem como de suas possíveis identificações étnicas nos jornais, pudemos encontrar outros sujeitos. O uso do conceito de “experiência” pensado por meio do historiador inglês E. P. Thompson, ocupou espaço preponderante neste trabalho. Através dele, foi possível analisar o contexto social considerando a experiência dos afroreligiosos em Maceió, como uma construção que atravessou os setores culturais, econômicos, políticos e os costumes inerentes aos grupos institucionalmente dominantes e não majoritários (THOMPSON, 1987; 1998).

Este trabalho tomou como reflexão o pensamento de Michel de Certeau sobre a produção da escrita acadêmica e as motivações que a conduziram. Segundo esse autor, as interpretações históricas fazem parte de uma teia, um “sistema de referência; que este sistema permanece uma “filosofia” implícita particular; que infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-o à sua revelia, remete à “subjetividade” do autor.” (CERTEAU, 1982, p. 56). Definir uma metodologia de análise é necessário, pois toda produção historiográfica está atrelada ao lugar de produção ocupado pelo historiador(a). Assim, o método contribui para que a pesquisa siga o rigor científico primordial à escrita da História e que obtenha reconhecimento entre seus pares.

O lugar social aqui posto, se identifica aliado às lutas dos povos negros e de terreiro. Ele definiu a escolha temática e direcionou os interesses para estudar aqueles considerados como “excluídos da história”, como bem tratou Michelle Perrot (1988). Ou, sob a perspectiva da “história vista de baixo”, como Thompson vigorosamente nos apresentou. Os tais marginalizados da história, disse Thompson (1987, p. 13), podiam ter ideais comunitários

⁹ Oficializamos às visitas ao Arquivo Público de Alagoas, porém não foram identificadas informações para este estudo, a partir de relatórios policiais pesquisados na referida Instituição.

fantasiosos e suas conspirações insurrecionais podiam ser temerárias, pois viveram em tempos de aguda perturbação social. Assim, também experimentaram as personagens estudadas nesta dissertação, africanos e afrodescendentes: contextos de intenso conflito social. Essas pessoas são homens e mulheres empobrecidos negros e, na maioria das vezes, identificadas como “curandeiras”, “feiticeiras” “bruxas” ou “charlatãs” por exercerem um sistema de crenças não dominante, ou não melhor, não católico.

E o que podemos aprender com eles? A pergunta é inspirada em “Ubuntu”, filosofia cara aos povos africanos viventes da antiga África Central. Segundo o filósofo africano Mogobe Ramose, (2002) “a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo”. Essa comunidade é dividida entre mortos, vivos e os que estão para nascer. Os mortos (as pessoas do passado histórico) cumprem um papel fundamental, sobretudo, em guiar a comunidade com suas experiências de vida e ensinamentos. Ubuntu representa a existência interconectada e interdependente. Há algo novo a ser ensinado e aprendido com quem não está mais entre nós, com está e quem virá. É a história das pessoas “comuns” que resistiram aos rechaços, perseguições, tiveram suas crenças marginalizadas e violentadas e nos ensinam: é preciso negociar, mas sobretudo resistir. Lição necessária frente à Pandemia do Novo Coronavírus que parou cidades e países inteiros a partir do mês de março, ano de 2020. Com Arquivos e instituições fechadas em virtude dos decretos de emergência em Saúde Pública para evitar a circulação do vírus, parcela da pesquisa referente às visitas e consultas de fontes em acervos de Maceió, foi prejudicada. No entanto, o trabalho seguiu e os resultados estão expostos pelas próximas páginas.

No capítulo I, procuramos analisar as ocupações da cidade pela população com as festas, ofícios, moradias, etc. A ideia é demonstrar a organização, cenário material e imaterial, localizado nas fontes de jornais, fotografias, testamento obituários e bibliografias especializadas, com a finalidade de explicitar sob quais condições a população negra e afroreligiosa experimentou a capital alagoana, na última década do século XIX. Nesse sentido, situar os discursos de modernidade e civilização, bem como a influência do papel da Igreja Católica na sociedade maceioense no imediato pós-abolição e anos iniciais da República recém-proclamada. Na última parte do capítulo, trouxemos a reflexão sobre Maceió como uma cidade negra e as experiências de cidadania recontextualizadas no pós-abolição.

No segundo capítulo, as perseguições, conflitos e disputas entre práticas religiosas serão discutidas no contexto da capital alagoana. Entender o panorama da diversidade religiosa, nesse sentido, foi imprescindível para refletir a respeito dessas questões. Desse modo, debates em torno dos termos feitiçaria, curandeirismo e bruxaria terão papel destacado. Os debates sobre

civilização e modernidade seguem nesta seção alinhados ao desenvolvimento da medicina acadêmica, na referida capital. Para realizar tais discussões, privilegamos o uso dos periódicos *Gutenberg*, *O Orbe*, *Holophote*, *Reformador*, *Cruzeiro do Norte* e *A Tribuna*, registros fotográficos, a legislação com o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil (1890) e o Código de Posturas Municipais de Maceió (1898).

No terceiro capítulo buscamos observar as ascendências africanas, práticas mágicas como prestação serviços para o amor e para vingança, realizadas no espaço doméstico, bem como a presença de grupos negros afroreligiosos na cidade de Maceió, na primeira década pós-abolição, são protagonistas do terceiro e último capítulo. A partir das fontes, buscamos bibliografias de africanistas para interpretar as possíveis ascendências africanas identificadas nas fontes e entender suas mobilizações e significados. O movimento de recorrer à história da África e ao período da colonização durante a América Portuguesa foi necessário para o engajamento de tais análises. Como também, avançar alguns anos do recorte temporal em busca dessas referências nos artefatos religiosos restados do Quebra de Xangô de 1912, localizados na Coleção Perseverança. Diferente dos outros capítulos, organizados em três seções, este possui quatro seguimentos, pois além da análise das fontes, foi preciso estabelecer a crítica aos autores, sobretudo aos estudiosos do “folclore”, cujas obras foram incorporadas como indícios da investigação.

CAPÍTULO 1: MACEIÓ, “UMA CIDADE COM FOROS DE CIVILIZADA¹⁰”: MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NEGRAS, CIVILIZAÇÃO E MODERNIDADE NO ALVORECER DA REPÚBLICA (1889-1899).

Alvitramos neste capítulo, de um lado, apresentar um breve histórico da organização administrativa e política da capital alagoana e, de outro, abordaremos alguns discursos de civilização e modernidade que acompanharam o pensamento republicano, anunciados nos periódicos entre os anos de 1889 e 1899. Tais ideias, uma vez efetuadas, trataram de respaldar a perseguição e as tentativas de controle às manifestações cotidianas da população negra em suas diversas esferas.

Posto isso, nosso objetivo é traçar um quadro material e imaterial da cidade, de modo a ser possível situar em tempo, espaço, contexto político, religioso e cultural, as práticas afroreligiosas. Assim, analisar as condições às quais se deram os combates, resistências e práticas religiosas da população negra maceioense.

1.1. Maceió na última década do século XIX: manifestações socioculturais e a cidade

Era janeiro de 1891, o jornal *Cruzeiro do Norte*, anunciou a procissão em homenagem a São Gonçalo no Alto da Jacotinga¹¹, noticiada para acontecer no dia 18. O evento católico prometia reunir muitos devotos do santo. Outro dia, domingo, dia 25 de janeiro de 1891, findava-se a festa de Nossa Senhora da Graça, no bairro da Levada, com a queima de fogos de artifícios¹² ao fim. Em 1895, ao longo do mês de abril, o *Gutenberg* noticiou a procissão da Semana Santa, no bairro do Jaraguá. No ano de 1896, em meados do ano, no mês de outubro, ocorreu a festa de Nossa Senhora do Rosário¹³. Esse movimento de festejos religiosos da Igreja

¹⁰ O Gutenberg Maceió—20 de agosto de 1896. **Feitiçaria**. 1896. Nota referindo-se ao fato de a população acreditar em “crendices” e isso ser inconcebível em uma cidade com “fóruns de civilizada”. A ideia do título é articular as questões de civilidade e “não civilidade”. No contexto da nota jornalística, “fóruns de civilizada” refere-se a uma a Maceió moderna, intitulada de civilizada, onde se encontra o centro administrativo do Estado de Alagoas.

¹¹ *Cruzeiro do Norte*, Maceió—Sexta-feira, 16 de janeiro de 1891. **Festa de S. Gonçalo**. Em alguns momentos, o nome do bairro Alto da Jacotinga, aparece escrito ora com “o”, ora com “u”. Utilizaremos a escrita conforme se apresentar nas fontes.

¹² *Cruzeiro do Norte*—Maceió, Sexta-feira, 28 de janeiro de 1891. **Festa da Levada**.

¹³ O Orbe—Maceió, Sexta-feira, de outubro de 1896. **Festa de N. S. do Rosário**.

Católica, pelos bairros de Maceió, ocorria ao longo de todo ano, como noticiavam os periódicos *Gutenberg*¹⁴, *Cruzeiro do Norte* e *O Orbe*.

Não eram as festas católicas as únicas a tomarem conta dos anúncios nos jornais e da cena urbana. Na rua do Comércio, a Loja do Sol, endereçada no número 120, anunciou “preços excepcionaes para os seguintes artigos, recebidos especialmente para a grande funcção: chapéus de palha para homem, enorme sortimento de 3\$ e 6\$! Idem de castor, feltro e massa, novidade em formatos”¹⁵. Além de uma variedade em perfumes, gravatas, lenços, fantasias próprias para bailes de carnaval, dentre outras novidades.

O carnaval, em 1895, foi noticiado pelo *Gutenberg* até 11 de abril¹⁶, com um último anúncio de baile para acontecer nas vésperas do Sábado de Aleluia, sem endereço e horário certo. No ano seguinte, a festa começava a ser divulgada em janeiro. O clube carnavalesco Phenix Alagoana, situado no bairro do Jaraguá, publicou no jornal a respeito das reuniões para o funcionamento do grande baile. Em primeira página do *Gutenberg*, exibia efetivamente o agendamento da reunião prestes a acontecer com os membros e colaboradores para a realização da festa.

O *quilombo*, um brinquedo popular de formação afroameríndia (confluência entre elementos africanos e indígenas), também aparecia com frequência nas notas sobre as festas populares na cidade. O *quilombo*¹⁷ era uma manifestação cultural que mantinha a reminiscência da Guerra dos Palmares em sua performance, mesmo com a perda da guerra. Essa memória indica a rebelião, ruptura e resistência dos escravizados em relação aos senhores escravistas (SANTOS, I., 2016). O periódico *O Orbe*, no ano de 1898 noticiou, pelo menos, cinco vezes no mês de janeiro aquela brincadeira. Uma das apresentações aconteceu no dia 30 daquele mês, no bairro da Levada.

Outra atividade recorrente era a chamada *serração de velho*¹⁸. Conforme uma nota¹⁹ publicada pelo jornal *Gutenberg* em 6 de abril de 1895, com o título “Urge providenciar”, o texto chamava atenção das autoridades do Estado, especialmente as policiais, solicitando medidas imediatas para conter, nas imediações do bairro do Jaraguá, o brinquedo que agregava

¹⁴ Gutenberg—Maceió, 5 de abril de 1895. **Procissão da semana Santa em Jaraguá**. *Orbe*, Maceió—Sexta-feira, de outubro de 1896. **Festa de N.S do Rosário**. Há uma série de outras notas correspondentes a essas festividades católicas ao longo dos últimos anos da década de 1890. Data de cesso em: 10 de nov. 2018.

¹⁵ Gutenberg—Maceió, sexta-feira, 8 de março de 1895. **A economia!** Data de acesso em: 12 de nov. 2018.

¹⁶ Gutenberg—Maceió, 11 de abril de 1895. **Grandes bailes, rapaziada! Sabbado de aleluia e domingo de ressurreição!** Data de acesso em: 15 de maio. 2020.

¹⁷ *Orbe*—Maceió, 1898. **Quilombo**. Data de acesso em: 05 de nov. 2028.

¹⁸ No jornal, a festa aparece escrita no singular e masculino. Para alguns autores, como o Câmara Cascudo, surge no plural e feminino. Embora haja tal diferença, refere-se a mesma manifestação.

¹⁹ Gutenberg—Maceió, Sábado, 6 de abril de 1895. **Urge Providenciar**. Data de acesso em: 06 de nov. 2018.

meninos e adultos empobrecidos. A *serração de velho* era uma brincadeira de rua praticada, segundo o jornal, por vadios e vagabundos. Eles faziam uso de latas, chocalhos, serrote, que perturbavam a tranquilidade pública.

Segundo Câmara Cascudo (1962), a *serração das velhas* era uma folia de origem portuguesa. Cascudo ponderou que essa manifestação existiu no Brasil desde o século XVIII. Para o antropólogo, um grupo de brincantes: “serrava uma tábua aos gritos estridentes e prantos intermináveis, fingindo serrar uma velha, que representada ou não por algum dos vadios da banda lamentava-se num berreiro ensurdecador [...]” (CASCUDO, 1962, p. 696-697).

A Maceió dos anos finais do século XIX até o início do XX, era uma cidade culturalmente diversificada. Tratava-se de um “Sangangú de Carço”, tal como postulou Irinéia Santos (2018), ao analisar a religiosidade em Alagoas, via imprensa local, entre os anos de 1870-1912 e constatar múltiplas manifestações de credos na capital. O termo “sangangú”, conforme a autora, é uma palavra de origem nagô, utilizado para se referir aos povos africanos originários da África Ocidental, de diferentes etnias de língua *iorubá*. Nas análises da historiadora, a palavra aparece nos jornais para se referir à confusão, a ajuntamento de pessoas que provoca brigas, desentendimentos, desordem. O elemento responsável para o uso do termo “sangangú”, foi a presença variante das religiões de matrizes africanas e indígenas. Maceió não era uma cidade “profundamente católica”, assim afirmou o padre Antonio Valente.²⁰

Essa variedade se consolidou, especialmente, por meio do contato que houve entre o catolicismo, os cultos africanos e indígenas. O espiritismo, doutrina postulada pelo pedagogo francês Alan Kardec, também marcou presença na cidade, chegando na região, durante a segunda metade do século XIX. Os primeiros centros espíritas registrados foram o Centro Espírita das Alagoas (1890) e o Centro Espírita Alagoano (1899), segundo Vanessa Correia (2020). Contudo, é preciso observar, que embora houvesse essa diversidade, o catolicismo exercia poder institucionalmente dominante na sociedade alagoana. Um exemplo disso é o crescimento exponencial da Igreja Católica mesmo em face da ruptura legislativa, entre Igreja Católica e Estado, com a Proclamação da República, como apontou Márcio Nunes (2016). Ainda que possamos destacar a forte presença de variadas denominações religiosas na cidade, não podemos perder de vista que o catolicismo interviu ou procurou intervir nessas tradições, aspecto que veremos mais adiante.

²⁰ Padre Antonio Valente (1888-1968) foi por cinquenta anos cura da Sé de Maceió e pároco na Catedral de Nossa Senhora dos Prazeres, como indicou Irinéia Santos (2018) no texto “‘Sangangú de Carço’: a diversidade e as relações de poder em Alagoas”. Tal afirmação foi feita em carta dirigida ao bispo D. Santino Coutinho, no ano de 1923.

Nesse sentido, a capital era um campo de lutas sociais, divertimentos, práticas de fé e sobrevivências. O século XIX foi fluído nesta área, não só em termos de manifestações culturais. Em no campo administrativo, as dinâmicas se colocaram a começar por ter recebido o *status* de Capital da Província em 1839, a qual foi se consolidando como principal pólo econômico e demográfico da região. O historiador Danilo Marques (2016), analisou a capital como sendo o local de residência de comerciantes, autoridades políticas, senhores de engenho e de “uma grande população de escravizados, forros, africanos livres e homens livres pobres” (MARQUES, 2016, p. 41).

Com a chegada da República, em 1889, Maceió experimentou maior autonomia econômica. “Dobram-se os orçamentos; as finanças, com renda própria os governos municipais, ofereceram à cidade possibilidades de progresso”, assim sublinhou Manuel Diegues Junior (1981, p. 200). Ao emergir da República, Maceió começou a sair do marasmo “de uma aldeia crescida ao abandono do poder público”, acrescentou Osvaldo Maciel (2004, p. 30).

A Maceió que se solidificou como cidade, Capital da Província e centro comercial da mesma, surgiu como um pequeno sítio às margens do riacho *Maçayó*, segundo o historiador Craveiro Costa (1981). Pelas imediações do local, foi construído um engenho para desenvolver os negócios do açúcar, mas foi com a construção do Porto de Jaraguá que a região começou a tomar vulto. A formação histórica de Maceió, perpassou os cenários de navegações, canais e lagoas. Dirceu Lindoso (2005) nesse contexto, afirmou que a história da população de Maceió é a de uma gente quase anfíbia, porque se contabiliza rios, lagoas, riachos e é banhada pelo Oceano Atlântico. Pelos idos de 1815, Maceió foi elevada à categoria de vila e a movimentação comercial existente ali fez com que sofresse um surto de crescimento, principalmente a partir de 1839 (MARQUES, 2016). Até 1830, a Vila de Maceió funcionava como centro comercial para onde eram encaminhados algodão, açúcar, fumo e farinha de mandioca das zonas do interior da Província (BARROS, 1991).

Contudo, é importante destacar: grande parte do desenvolvimento econômico de Maceió se deveu à construção do Porto de Jaraguá, em 1819. Moacir Sant’Anna (1970) nos auxilia com essa observação ao enfatizar o desenvolvimento comercial de Maceió como consequência de seu porto privilegiado, pois 1819 foi quando se estabeleceu a Alfândega do Porto de Jaraguá contribuindo para as transformações administrativas e econômicas.

Até o fim da segunda metade do século XIX a província alagoana era dividida em duas freguesias: Jaraguá e Maceió (atual cidade). Segundo Danilo Marques (2016), na freguesia de Jaraguá, concentravam-se as ruas do Saraiva, da Alfândega, da Igreja, da Ponte, de Santo Amaro, da Matriz, do Amorim, do Cafundó, da Pajuçara, do Araçá, do Jasmim, do Goitzeiro,

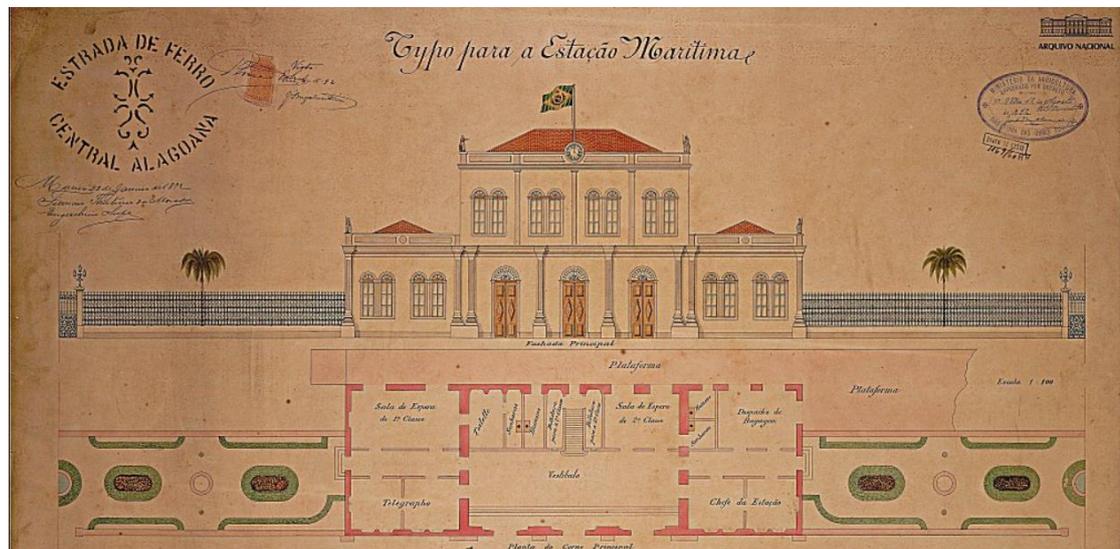
da Cacimba, do Bom Retiro e rua do Fogo. Em Maceió, se localizava o que atualmente é a área do centro da cidade, e as povoações ou arrabaldes que ficavam afastados do perímetro urbano: Trapiche da Barra, Poço, Bebedouro e Mangabeiras.

Segundo o Almanak do Estado das Alagoas (1891-1894),²¹ na área central da cidade, localizava-se a sede do governo e as principais repartições públicas. Além destas, a Estação Central, oficinas e depósitos da Estação Alagoas Railway, a Estação Telegráfica, a Caixa Comercial.

A seguir, tem-se a imagem da Estação Railway²², referente à sua planta, que interligava com o porto marítimo de Jaraguá e arrabaldes da cidade como o bairro Bebedouro. Essa linha foi inaugurada oficialmente, em 1884, mas desde o ano de 1871 estava pronta e em funcionamento. Dois anos depois, o governo imperial autorizou o funcionamento dessa empresa com o nome Companhia Anônima da Imperial Estrada de Ferro das Alagoas. A mesma, explorava bondes puxados por animais, pela cidade. Ainda de acordo com Tenório, em 1890, a Railway se envolveu em polêmicas por demitir trabalhadores nacionais em detrimento à contratação de ingleses na região. As ferrovias foram importantes para o desenvolvimento de Alagoas, principalmente para sua capital, na transição do século XIX ao XX. No entanto, evidenciava por outro lado, a expansão do capitalismo e as desigualdades de classes expressas entre os trabalhadores. As preferências pela contratação de ingleses, segundo o autor, porque a companhia sendo inglesa, buscava acomodar os seus, ainda que os trabalhadores nacionais estivessem atuando na empresa desde sua construção.

²¹Almanak do Estado das Alagoas (AL) -1891 a 1894. Disponível em: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional Digital do Brasil. Data de acesso: 10 de dez. 2020.

Figura 1: Desenho da planta da estação Great Western do Brasil Railway em Maceió (1892).



Fonte: site Estações Ferroviárias do Brasil ²³.

Ainda conforme o Almanak, no bairro do Jaraguá, além de parte dos edifícios citados anteriormente, contava-se quatro trapiches; cinco armazéns de gêneros alimentícios e dois para depósito de construção; a estação da via-férrea Alagoas Railway, já apresentada acima. Havia também, duas fundições de ferro e bronze a vapor; uma fábrica de sabão; duas agências bancárias; a Associação Comercial, escritório da Companhia de Trilhos Urbanos, os escritórios das Companhias de Navegação das Lagôas e União Mercantil e o edifício da sede do Clube Carnavalesco Phenix Alagoana. O Bairro da Levada ou Ponta Grossa, abrangia a área do canal da Levada. De acordo com o Almanak, a Levada era o bairro mais novo da cidade, porém muito povoado. Importante pontuar, que existia uma divisão tênue entre o Jaraguá e a Levada. Os bairros pareciam ser um só, mas eram distintos.

Nesse bairro, não estavam concentrados apenas os divertimentos da população, como o Clube Carnavalesco Phenix Alagoana, nem somente as agências comerciais e administrativas. Espaços para se celebrar a vida e a morte, também se localizavam no bairro. Assim aconteciam as festas dos terreiros afroreligiosos para celebrar as divindades africanas que protegem a vida e resguardavam as almas dos falecidos. Nessa mesma região, estava instalado o Cemitério de Jaraguá, nomeado como Cemitério Nossa Senhora Mãe do Povo. Félix Lima Júnior (1983) em seu livro “Cemitérios de Maceió”, demonstrou que a Lei nº 341, de 6 de maio de 1858

²³ Estações Ferroviárias do Brasil. Desenho da estação em 1892. Disponível em: <<http://www.estacoesferroviarias.com.br/alagoas/maceio.htm>>. Embora os nomes Estação Central e Estação Railway possam confundir e parecer que são distintas, referem-se a mesma. Estação Central era, possivelmente, modo simplificado de nomear.

responsável pela fundação do cemitério de Jaraguá, foi resultado das solicitações da Irmandade de Nossa Senhora Mãe do Povo, a fim de garantir o sepultamento adequado de seus irmãos.

Em 06 de agosto de 1906, um leitor do jornal *Gutenberg* enviou uma nota ao periódico reclamando das condições em que o cemitério se encontrava. Conforme o texto, havia grave manifestação de desleixo para com o Cemitério de Jaraguá, “soubemos que o actual coveiro e zelador no mesmo, não pode desempenhar-se a sua ardua missão, por ser um homem doente e aleijado, que recebe a ínfima remuneração de trinta mil réis mensaes”.²⁴ Segundo a informação, não havia uma pessoa em boas condições físicas, robusta e apta que se submetesse a ganhar “semelhante ninharia”.

A situação de descaso com o cemitério ia de encontro com os princípios da higiene pública e da civilização. Fazia-se então, um apelo ao Prelado Diocesano, único competente a providenciar as melhorias possíveis da instituição²⁵. O argumento do articulista a respeito do Prelado tomar a posse do cemitério é interessante. Primeiro, porque até a Proclamação da República e a criação da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1890, os cemitérios eram de responsabilidade da Igreja, a partir de então, que se iniciou o processo de secularização dos cemitérios. Segundo, o texto utiliza os termos higiene pública e civilização no contexto das duas primeiras décadas da República. Tais preceitos eram centrais nas ideias da constituição de um Estado republicano desde os anos finais do Império, como indicou Tereza Mello (2009). Acontece que, no Império, a instituição Católica desfrutava do privilégio de ser a religião oficial, responsável por ser a mantedora da ordem social e transmissora de dogmas e preceitos morais. Esses preceitos atribuídos à Igreja permaneceram (mesmo questionados) mediante a ascensão da República, e se manifestaram ainda mais bem-sucedidos no caso alagoano, de acordo com César Gomes (2019) em sua pesquisa de mestrado sobre o projeto de reestruturação católica no bispado de Dom Antônio Manoel Castilho Brandão, em Alagoas (1901-1910).

Ao evocar os sentidos de higiene pública e civilização e atribuir para a responsabilidade do prelado diocesano os cuidados do cemitério, o jornal reforça o argumento da influência da Igreja nas instituições públicas em Alagoas. Além de demonstrar como o Estado dialogava com a Instituição Eclesial, mesmo havendo a ruptura legal, entre Igreja e Estado, na Constituição de 1889, via decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, no Artigo 1 (BRAZIL, 1890). Essa forte presença da instituição católica diante do Estado, permaneceu, mesmo com o processo de

²⁴ Gutenberg—Maceió, domingo de agosto de 1906. **Cemitério de Jaraguá.**

²⁵ Gutenberg—Maceió, domingo de agosto de 1906. **Cemitério de Jaraguá.**

secularização “em que são estabelecidas as normas para se reestruturar o universo religioso e a retirada do controle social do poder eclesiástico”, conforme indicou o historiador André Moura (2015, p. 26) Ainda nessa argumentação, Moura reforça que a independência entre os poderes político e eclesial não representou a efetividade desse deslocamento, mas a adaptação à nova ordem social.

Ao contrário do distanciamento efetivo entre Estado e Igreja, em Alagoas, se percebeu o crescimento do Bispado. Com projetos ambiciosos, Dom Antônio Brandão buscou ampliar a influência da Igreja na capital. Não criou apenas o Seminário Episcopal de Maceió, se debruçou em um plano para instituir escolas católicas destinadas a formar a juventude masculina e feminina (NUNES, 2016, p. 155). Os financiamentos para construir e fazer funcionar as instituições, eram provenientes do Governo. Com a Proclamação da República, esse quadro não mudou, os insumos do Governo, “agora republicano, continuaram mesmo sendo preciso passar pelo crivo da Assembleia, que diga-se de passagem, era sempre favorável”, assim constatou Márcio Nunes (2016, p. 171).

Figura 2: Cemitério de Jaraguá (1905).



Fonte: Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN).

A fotografia acima, é o registro do cemitério citado pelo jornal *Gutenberg*, no início do século XX. Nele, o famoso feiticeiro africano Félix da Costa Vasconcellos, mais conhecido como mestre Félix ou Tio Félix, foi sepultado. Há uma diferença de nomes entre o que os jornais

apresentam, com Manoel Félix da Costa e o registro de óbito por Félix da Costa Vasconcellos. Pelos indícios, acreditamos que se trata da mesma pessoa. As informações onde ocorreram os conflitos com os carteiros e onde Félix morava, remetem ao mesmo espaço geográfico e social da cidade: o bairro de Jaraguá.

Refletindo esse problema referente aos nomes com Maria Santos e Flaviane Silva (2020), é possível conceber que a mudança parcial do nome tenha relação com as condições “mais ou menos favoráveis para acesso à recursos e para inserção em categorias classificatórias” (SANTOS, M.; SILVA, 2020, p. 417) e fugir de represálias. Quando as circunstâncias exigiam, continuam as autoras, o nome completo era emitido. Assim, o exemplo da certidão de óbito para executar o sepultamento de Félix, cujo nome verdadeiro foi apresentado.

Consta nas informações obtidas através do registro de falecimento de Félix²⁶, que ele faleceu em 23 de maio de 1906, de morte provocada por parada cardíaca, aos 84 anos de idade. Félix era um homem preto, natural da África, o declarante do atestado médico de óbito de Félix foi Celestino Felix da Costa, que apresentou o documento ao Cartório de Registro Civil, 2º Distrito Maceió. Possivelmente, Celestino era filho de mestre Félix. Ele, mestre Félix e Rosa Maria da Conceição, esposa de Félix, moravam na rua do Amorim, nº 11, bairro de Jaraguá. De acordo com os dados coletados, o terreiro de mestre Félix era situado no mesmo endereço, rua do Amorim, nº 11, bairro de Jaraguá (DUARTE, 1974, p. 19).

A morte de Félix foi anunciada por um jornal católico, *A Fé Christã*²⁷ e forte inimigo das religiões afro-brasileiras e de tudo que os membros do periódico consideravam como “males do mundo”, como ponderou Irinéia Santos. Ainda segundo a autora, o hebdomadário *A Fé Christã* era um importante divulgador dos interesses católicos e combatente das “superstições”. Assim, “construía com seus artigos, notícias e notas uma ‘visão social de mundo’ em que as heranças africana e indígena, gradualmente, se transformavam em ‘superstições’, coisas dos tempos antigos” (SANTOS. I., 2019, p. 183). Dentro dessa perspectiva, o jornal noticiava não só a morte de um feiticeiro africano poderoso, mas também a chegada do fim das “coisas dos tempos antigos”.

²⁶ Cartório de Registro Civil, 2º Distrito Maceió—23 de maio de 1906. **Registro Civil de Óbito de Félix da Costa Vasconcellos**. Endereço: Av. Comendador Leão, 788 - Poço, Maceió - AL, CEP 57025-000.

²⁷ *A Fé Christã*, 2 de junho de 1906. **Falleceu em Maceió com 80 anos, o celebre feiticeiro africano, conhecido por Mestre Felix**. Fonte cedida por Irinéia Maria Franco dos Santos.

Abelardo Duarte (1974) e Neves Rafael (2004) indicaram que seu terreiro manteve atividade até o Quebra de Xangô de 1912 e a comunidade era de procedência Jeje-Mina²⁸. Contudo como o terreiro de Felix foi atingido pelo Quebra-quebra se ele faleceu antes? A resposta a questão está na possibilidade do terreiro de Félix ter sido herdado por seus filhos de santo e sua imagem se mantido de modo dominante entre os adeptos.

Conforme a pesquisa realizada no Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió²⁹, outros africanos foram sepultados no mesmo local. Manoel da Costa, natural da Costa D'África, falecido com 84 anos de idade, em outubro de 1897 e Guilherme da Costa Bomfim, com 90 anos, em 1901, são alguns desses sujeitos. Podemos inferir, a partir das datas dos falecimentos, que esses sujeitos foram libertos com a Lei do Sexagenário, antes da abolição em 13 de maio de 1888.

A distância entre o bairro de Jaraguá, o Cemitério Nossa Senhora Mãe do Povo e o Centro Comercial varia, mas não é tão significativa. Os bairros são próximos um do outro. Atualmente, o Cemitério de Jaraguá fica na área de Pajuçara, mas que até a primeira metade do século XX, pertencia ao Jaraguá, conforme consta nos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. De acordo com a divisão administrativa referente ao ano de 1933, o município era constituído de 5 distritos: "Maceió, Bebedouro, Fernão Velho, Jaraguá e Meirim. Em divisões territoriais datadas entre 1936 e 1937, o município aparece constituído de 8 distritos"³⁰.

As ruas Dias Cabral, antiga rua do Reguinho, e do Comércio, compõe um percurso curto de uma para outra. O mesmo acontece com a rua do Amorim, onde Félix viveu e as outras áreas do Jaraguá. Essa rua, conforme aparece nos anúncios de venda dos periódicos, ficava aos fundos da rua Cafundó. Ambas, próximas ao centro comercial.

Maceió era o grande centro comercial de Alagoas no último quarto do século XIX, como bem ponderou o historiador Osvaldo Maciel (2004). Isso ocorreu porque o estado alagoano, nesse período, contemplava o aparecimento de um dos principais símbolos do progresso humano e da integração de economias regionais ao mercado capitalista mundial: os caminhos de ferro e as locomotivas (MACIEL, 2004). Nas discussões do autor, as linhas ferroviárias e

²⁸ A mistura entre as nações é algo comum nas casas de culto do Xangô e de variados terreiros de candomblé. Assim acontece com os de procedência banto, com a mistura entre Congo e Angola. Essa mistura de nações na contemporaneidade se dá por algumas razões, como a liderança de dois sacerdotes iniciados em matrizes diferentes, que passaram a dirigir o mesmo templo. O caso de casamentos entre religiosos é um exemplo bastante comum.

²⁹ Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió. **Livro de Assentamentos de óbitos da Igreja Nossa Senhora Mãe do Povo (1889 a 1920)**. Esses nomes foram identificados ao longo processo de busca pelo registro de óbito de mestre Félix. Procurando Félix da Costa, encontramos outros africanos com o sobrenome semelhante.

³⁰ Núcleo virtual da Rede de Memória do IBGE. Biblioteca do IBGE, Maceió-Alagoas.

locomotivas inglesas trouxeram a modernidade para centro da então província. O objetivo das estradas era ampliar a capacidade de escoamento da produção em direção aos portos do comércio marítimo mundial, interligando-se entre as regiões produtoras e o porto do Jaraguá. Tais informações evidenciam a participação de Maceió como uma cidade em curso da modernização e banhada pela ordem do capitalismo, como pontuou Osvaldo Maciel.

Como Capital e centro comercial promissor, as ruas e monumentos de Maceió passaram a aparecer nos retratos turísticos. De acordo com a historiadora Mariana Muaze (2017), a fotografia foi inventada na França, nos anos finais da década de 1830 e esteve relacionada ao avanço do capitalismo moderno e a constante demanda social por imagens capazes de expressar a individualidade dos sujeitos num mundo em transformação. Desse modo, a fotografia surge como produto voltado ao consumo. No Brasil, esse artefato se difundiu em duas modalidades: “retratos, como meio de distinção social pelos membros da classe dominante, e as vistas ou paisagens que auxiliavam na elaboração de uma imagem da nação brasileira a ser projetada nos quadros da cultura ocidental” (MUAZE, 2017, p. 36).

Em Alagoas, a fotografia se demonstrou presente desde a segunda metade do século XIX, assim como em outras regiões do Brasil. Entretanto, foi aos fins do XIX para o XX que a imagem de Maceió passou a ser difundida com maior intensidade por meio dos negativos de vidro. Foi através dos cartões-postais produzidos pelas máquinas fotográficas de Luiz Lavenère Wanderley³¹ que a cidade se projetou. Nas assertivas da pesquisadora e arquiteta Fátima Campello (2014), uma parcela das séries de Maceió pode ser enumerada sem dificuldades, pois, a maioria delas é das ruas da cidade, registradas sempre com pouca circulação de pessoas. Contudo, há também, “as séries voltadas para os acontecimentos do lugar, a chegada, os pescadores em atividade, a missa na Catedral, a chegada na Ponte de Embarque, sempre cheias de gente.” (CAMPELLO, 2014, p. 10). A pesquisadora observou, por outro lado, a existência de outra Maceió além dos postais expressa nas lentes de Lavenère. Tratava-se uma cidade dos coqueirais, das carroças, das cacimbas, das casas de palha, das galinhas soltas nas ruas, com um ar ainda rural; diferente da Maceió dos cartões-postais, vista pelo melhor enquadramento e ângulo da cidade, restrito ao espaço urbanizado. Fátima Campello (2009), a respeito das fotografias da década de 1880 em Maceió, constatou que estas, se encontravam em péssimo estado de conservação e sem identificação no acervo do Instituto Histórico e Geográfico, totalizando um conjunto de 23 documentos. Assim, em seu trabalho de doutorado, optou por utilizar registros produzidos entre os anos de 1903 e 1934, período que ela considerou como

³¹ Luiz Lavenère Wanderley (1868-1966) era jornalista e funcionário aposentado dos telégrafos em Maceió (CAMPELLO, 2014).

mais fértil da fotografia em Alagoas. Além disso, Campello, sublinhou que há uma espécie de “lacuna” na produção de mapas, plantas e até mesmo fotografias da cidade da década de 1880 até o início do século XX.

Aqui, optamos, da mesma forma, por fazer uso dos cartões-postais do início do século XX, especialmente aqueles produzidos por Lavenère. Em primeiro momento, porque foram registros mais acessíveis, identificados no site do Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN). Em segundo, por estarem em boas condições visuais e de uso. Em terceiro instante, e não menos expressivo, a busca dos rastros de humanidade na região fotografada, como defendeu Mariana Muaze (2017), ao estudar escravidão e cultivo do café nas fotografias de Marc Ferrez (1882-1885), durante a cultura do café na região do Vale do Paraíba Fluminense.

As fotografias de Lavenère, difundidas em formato cartão-postal, nos auxiliam com a missão de apresentar Maceió em seus aspectos materiais e imateriais, como veremos mais adiante. Abaixo, um registro, feito pelo fotografo, da fachada da Livraria Fonseca.

Figura 3: Livraria Fonseca na rua do Comércio (1905).



Fonte: Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN).

A Livraria Fonseca, endereçada na rua do Comércio, n° 40, possuía, como uma de suas finalidades, o estúdio para edição de cartões-postais, como os de Lavenère e o exemplo da fotografia acima.

Figura 4: Rua do Comércio (1905).



Fonte: Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN).

Foi preciso editar a imagem para tornar a identificação da livraria mais adequada, de modo que as bordas do cartão-postal foram removidas. Entretanto, há outra fotografia da rua do Comércio que evidencia essa modalidade de registro, além de demonstrar como essa rua e seus respectivos prédios, foram capturados pelas lentes do fotógrafo para apresentar uma Maceió comercial, moderna e atrativa.

No postal acima, a fachada da Casa Colombo, comércio voltado à confecção de roupas, tecidos, linhas, agulhas, botões para produção, com fácil identificação pelas páginas do jornal *Gutenberg* durante o ano de 1896.

O acervo de fotografias de Lavenère Wanderley é vasto, só no fundo Afonso Pena, no SIAN há 56 cartões-postais de Maceió anexados. Segundo Jaianny Duarte (2018), em sua pesquisa de mestrado concentrado na área de Arquitetura e Urbanismo, observou que o autor, entre cartões-postais, portava um quantitativo de 492 negativos de vidro. Nem todos os registros possuíam a finalidade de serem cartões de visita da cidade, mas a maioria, sim. O intuito era mostrar uma paisagem atrativa, que exalasse modernidade e desenvolvimento (DUARTE, J., 2018).

Por trás das imagens de uma Maceió moderna, em desenvolvimento e festiva, estavam os embates sociais. Disputas narrativas e políticas entre o “civilizado” e o “selvagem”, a “modernidade” e o “atraso”, entre o sobreviver e resistir diante de posturas políticas institucionais da aniquilação do Outro. A abolição decretada por meio da Lei Áurea em 13 de maio de 1888 e os ideais republicanos juntamente com a Proclamação da República em 1889,

foram contextos que dialogaram concomitantemente para a manifestação de tais conflitos, discutidos nas páginas seguintes.

1.2. Civilização e modernidade na Maceió republicana

Os períodos do imediato pós-abolição e republicano são muito próximos em termos temporais. Contudo, nem sempre o interesse dos republicanos foi o mesmo dos abolicionistas, embora Abolição e República pareçam estar o tempo todo associadas. De modo que, por vezes, alguns republicanos não enxergavam as manifestações culturais negras como símbolos de sua liberdade e direito de existir. A historiografia especializada (CHALHOUB, 1990; SCHWARCZ, 1994; MELLO, 2007; ALBUQUERQUE, 2009) cuidou de demonstrar como as experiências desses sujeitos, viventes em contextos tão aproximados, podiam divergir, em como pessoas e classes sociais atribuíram sentido próprio aos eventos experimentados (THOMPSON, 1987).

A experiência do imediato pós-abolição e da recém-proclamada República, ocorreu por todo país. Se tratou de um fenômeno nacional, inserido e influenciado em uma dinâmica internacional permeada pelos ideais de modernidade, civilização e progresso. Bem como da crise do escravismo, do processo de transformação dos meios de produção e da mão de obra, como acentuou Walter Fraga Filho (2014), a respeito, tanto das expectativas de mando dos antigos senhores quanto da saga por maior liberdade e autonomia de ex-escravizados e libertos, no recôncavo baiano entre os anos de 1870 e 1910. Contudo, é preciso compreender os ensinamentos de Edward Thompson (1987), quando fala da “consciência de classe” ao nos dizer que ela pode surgir em tempos e lugares diferentes, mas nunca exatamente da mesma forma. Ainda que tais eventos políticos sejam patentes da experiência nacional, ela foi elaborada, refletida e reivindicada de maneira própria pelos grupos sociais e regiões de interesse. Nesse sentido, importa especificar como tais processos ocorreram na Maceió do imediato pós-abolição e da República. Se lembrarmos ainda do que diz Thompson, veremos que a experiência social é construída a partir das relações culturais, econômicas, políticas e dos costumes inerentes a um povo no tempo e no espaço em que viveu (THOMPSON, 1987; 1998).

No caso da República, Félix Lima Júnior (2001) afirmou que, tal evento político não foi recebido com entusiasmo pela população alagoana. Poucos clubes republicanos foram fundados na Província para disseminar as ideias políticas da República. Em Maceió, apenas um e na sequência em Pão de Açúcar, Penedo e Palmeira dos Índios (LIMA JÚNIOR, 2001). Parece haver consenso por parte dos historiadores sobre o processo republicano em Alagoas ter sido

pouco agitado, como sugeriu César Gomes (2019). Gomes também reforçou o argumento dos poucos núcleos republicanos na Província e assinalou a instabilidade política que Alagoas atravessou ao longo dos primeiros onze anos de proclamação. Contudo, as notícias dos periódicos, particularmente, d'*O Orbe* e *Gutenberg*, demonstraram que mesmo diante de um quadro de poucos republicanos na Província, como Lima Jr sublinhou, as informações políticas a respeito do assunto circulavam.

O Orbe, em novembro de 1889, ano da Proclamação, publicou uma nota direcionada a todos os cidadãos alagoanos. O texto falava da união entre o povo, o exército e a armada nacional, em comunhão com os sentimentos dos concidadãos residentes provinciais que acabaram por decretar o fim da “dinastia imperial” e por consequência do sistema monárquico. A nota fala, ainda, do caráter patriótico o qual instituiu o governo provisório, cuja principal missão era garantir a ordem pública, liberdade e direitos dos cidadãos.

Conforme César Gomes (2019), comentários como o citado, fizeram parte de uma edição especial d'*O Orbe*, que possuía o objetivo de relatar à sociedade os acontecimentos da nova realidade política. Segundo as notícias do periódico, os republicanos locais, entre eles o clube Centro Popular Republicano Maceioense, saíram em desfile com a banda marcial do corpo de polícia e filarmônica artística, em direção ao vigésimo sexto batalhão, para celebrar a posse dos cidadãos nomeados a compor a junta administrativa de Alagoas. A referida junta administrativa foi composta por Aureliano Augusto de Azevedo Pedra, militar, major do 26º batalhão de Maceió; o também major Ricardo Brennad Monteiro e pelo senhor Manuel Ribeiro Barreto de Meneses (GOMES, 2019). O trio permaneceu no comando durante exatos quatro dias.

Em 21 de novembro, Tibúrcio Valeriano de Araújo assumiu o governo provisório, mas também fez pouco de usufruto do cargo de governador, demonstrou o economista Cícero Péricles de Carvalho (2019). O processo de instabilidade no executivo do estado prosseguiu. Abaixo, segue um quadro demonstrando a lista de governadores de Alagoas até o ano de 1899. Entre 1889 e 1899, o executivo do estado mudou 21 vezes.

Figura 5: Quadro de governadores de Alagoas (1889-1912).

QUADRO 1: LISTA DE GOVERNADORES DE ALAGOAS DURANTE OS ANOS DE 1889 A 1912			
Nº	NOMES	Início do Mandato	Fim do Mandato.
1	Aureliano Augusto de Azevedo Pedra Manuel Ribeiro Barretos de Meneses Ricardo Brenand Monteiro	18 de novembro de 1889	21 de novembro de 1889
2	Tibúrcio Valério de Araújo	21 de novembro de 1889	2 de dezembro de 1889
3	Pedro Paulino da Fonseca	2 de dezembro de 1889	18 de dezembro de 1890
4	Manuel de Araújo Góis	18 de dezembro de 1890	12 de junho de 1891
5	Pedro Paulino da Fonseca	12 de junho de 1891	14 de junho de 1891
6	Manuel de Araújo Góis	14 de junho de 1891	23 de novembro de 1891
7	José Correia Teles Manuel Ribeiro Barreto de Meneses Jacinto de Assunção Pais de Mendonça Carlos Jorge Calheiros de Lima	23 de novembro de 1891	28 de novembro de 1891
8	Manuel Gomes Ribeiro	28 de novembro de 1891	24 de abril de 1892
9	Gabino Besouro	24 de abril de 1892	16 de junho de 1894
10	Manuel Sampaio Marques José Tavares da Costa Francisco Soares Palmeira	16 de junho de 1894	17 de julho de 1894
11	Tibúrcio Valeriano da Rocha Lins	17 de julho de 1894	17 de outubro de 1894
12	Manuel Gomes Ribeiro	17 de outubro de 1894	14 de janeiro de 1896
13	José Vieira Peixoto	14 de janeiro de 1896	12 de junho de 1897
14	Manuel José Duarte	12 de junho de 1897	12 de junho de 1899
15	Francisco Manuel dos Santos Pacheco	12 de junho de 1899	12 de junho de 1900
16	Euclides Vieira Malta	12 de junho de 1900	12 de junho de 1903
17	Joaquim Paulo Vieira Malta	12 de junho de 1903	12 de junho de 1906
18	Euclides Vieira Malta	12 de junho de 1906	3 de junho de 1909
19	José Miguel de Vasconcelos	3 de junho de 1909	12 de junho de 1909
20	Macário das Chagas Rocha Lessa	12 de junho de 1909	12 de junho de 1912
21	Clodoaldo da Fonseca	12 de junho de 1912	12 de junho de 1915

Fonte: (GOMES, C., 2019, p. 20).

O quadro apresentado resume o cenário politicamente instável do executivo de Alagoas até 1899. Das 21 nomeações, nenhuma delas cumpriu o mandato devidamente, período estimado de três anos. Segundo as análises de César Gomes (2019) o período que vai da administração de Pedro Paulino da Fonseca, em 2 de dezembro de 1889, ao mandato de Manuel José Duarte, em 12 de junho de 1899, foi assinalado por deposições, afastamentos, vacâncias, renúncias e duas juntas administrativas provisórias. Somente com a eleição de Euclides Malta, em 1900, que esse cenário político se estabilizou.

Na ponte entre o núcleo diminuto de republicanos e a inconstância política na jovem República em Alagoas, estão os periódicos e seus respectivos articulistas republicanos, realizando trabalho de divulgadores e agitadores políticos. É possível concordar com os autores a respeito da contagem de poucos entusiastas da República, em Alagoas, mais especificamente,

na Capital. Contudo, a presença de discursos e intenções sobre a mesma, sobretudo nos jornais em circulação da época, é patente. E, não só isso, os pensamentos e anseios dos ideais de modernidade e civilização, intrínsecos de tal regime, ocuparam seriadas páginas das redações ao longo da década de Proclamação. Algumas notas trataram a instauração do governo republicano como uma revolução. Isso se dava porque parte do diretório republicano de Maceió se encontrava trabalhando nas redações, como é o exemplo dos dois maiores jornais em circulação, *O Orbe e Gutenberg*. O segundo periódico, foi fundado por Pedro Nolasco Maciel escritor, jornalista, tipógrafo ligado ao movimento abolicionista³² e republicano, como salientou Ana Aymoré Martins (2012). Outrossim, era redator d'*O Orbe* e em vários órgãos da imprensa maceioense como *Tribuna do Povo*, *Jornal de Notícias* e *O Popular* (MARQUES, 2013).

Não identificamos, ao certo, quem foram os autores de muitas notas desses jornais. Não obstante, o conteúdo delas, de algumas reproduzidas a seguir, é interessante, porque demonstra aspectos pertinentes do pensamento republicano nos veículos de imprensa.

Assim, em 28 de fevereiro de 1890, *O Orbe*³³ lançou uma publicação intitulando a Proclamação da República de “revolução de 15 de novembro”. Esse entendimento de caráter revolucionário era parte do pensamento daqueles que acreditavam na monarquia como representação do atraso social. A Proclamação da República, teria sido, então, a concretização do efeito de trabalho árduo realizado por homens idealistas e corajosos que conseguiram integrar o país nas tendências do século. O articulista da nota citada, deixou evidente esse sentido quando seguiu dizendo ser preciso continuar “a grande obra de regeneração da pátria apellando para o patriotismo de todos os brasileiros, desprezando os odios do velho monarchismo, sepultado nas sombras da noite de 15 de novembro”³⁴. A “grande obra da regeneração da pátria”, acusava a Monarquia de ter sido condenada ao fim por sua própria índole, de suas arbitrariedades e abusos de poder. Os monarquistas, por lado, argumentavam que a Proclamação não passava de um levante militar, alheio à vontade do povo, conforme apresentou Emília Viotti da Costa (1999). A historiadora sublinhou ainda que “cronistas e historiadores de tendências republicanas foram unânimes em apontar as deficiências do regime extinto como a causa primordial da Proclamação da República.” (COSTA, E., 1999, p. 400). Golpe ou revolução, civil ou militar, foram termos debatidos por republicanos e monarquistas durante os primeiros anos de República brasileira, como apontou

³² Foi um dos fundadores da Sociedade Libertadora Alagoana, em 1881, e da Sociedade Libertadora Artística, em 1884 (MARQUES, 2013).

³³ Orbe—Maceió, 28 de fevereiro de 1890. **Liberdade de imprensa**. Data de acesso em: 25 de out. 2020.

³⁴ Orbe—Maceió, 28 de fevereiro de 1890. **Liberdade de imprensa**. Data de acesso em: 25 de out. 2020.

a autora. Emília da Costa considerou que, no caso dos historiadores, ao analisar um processo revolucionário ou de golpe, é preciso calcular além dos atos aparentes, as razões estruturais, se houve transformações relevantes para as camadas amplas da sociedade ou se satisfez apenas uma minoria. Assim, é preciso indagar quais grupos sociais estavam envolvidos para dar o golpe ou fazer revolução, contra quem o movimento se dirige, em favor de quem e de que, e quais as forças aglutinam na resistência. Ao se debruçar em uma análise esmiuçada relacionando fontes e historiografia brasileira sobre a proclamada República, Emília Viotti da Costa, em sua célebre obra “Da Monarquia à República (1999)”, concluiu que a Proclamação foi consequência do processo histórico, da abolição, declínio do fazendeiro tradicional e do surgimento da classe urbana. A República emergiu sob o signo do exército, a conjunção dos fazendeiros do Oeste paulista e representantes das classes médias urbanas que para a obtenção dos seus desígnios contaram indiretamente com desprestígio da Monarquia e o enfraquecimento das oligarquias tradicionais, anunciava-se assim, o golpe (COSTA, E., 1999, p. 489).

O 15 de novembro de 1889, não representou uma ruptura do processo histórico brasileiro. Ainda de acordo com Emília da Costa (1999) as condições dos trabalhadores rurais continuaram as mesmas, a dependência do mercado interno em relação aos capitais estrangeiros, não houve transformação significativa na vida dos homens e das mulheres negros. Os jornais republicanos insistiam na ideia de revolução, porque era de interesse próprio forjar o quadro de uma necessidade irremediável para a derrocada de Dom Pedro II. Mesmo partindo da premissa de uma revolução, também nos periódicos maceioenses, não se pode ignorar que os mais interessados eram as classes médias e militares, como alguns estudos sobre as dinâmicas³⁵ políticas em Alagoas sugerem.

A imprensa cumpriu um papel exemplar ao disseminar ideias a favor da República e críticas a respeito quando julgou necessário. Tereza Mello (2008; 2009) afirmou, além disso, as noções de modernização, civilidade e culto à ciência estavam atreladas à propaganda divulgada pelo movimento republicano nos jornais.

O jornal *Holophote*, em sua coluna de caráter jocoso, nos fornece dados a respeito das críticas que a imprensa era capaz de fazer quando os anseios de seus redatores e leitores não eram atendidos pela nova administração republicana. Nesse cenário, o periódico lançou uma nota de 8 de março, em 1897, expressando em formato de poema sarcástico a insatisfação a respeito do que havia se tornado a República, ao seu ver.

³⁵ Cícero Péricles (2019), em “Formação Histórica de Alagoas”, apontou para o processo republicano em Alagoas como a concentração de um movimento típico da classe média letrada, envolvendo jornalistas, estudantes, professores e militares. Esses sujeitos, foram os fundadores do Centro Republicano, sediado em Maceió, em 1888.

Surgiu na aurora brilhante
 No mundo negro das trevas!
 A Republica brasileira
 Sem a crueza das guerras!..
 Surgiu! Surgiu! Luminosa
 Resplandecente de luz!
 A Republica brasileira
 Acobertada de puz!
 Surgiu! Surgiu! De improviso!
 Assombrando o mundo inteiro.
 Esta Republica de impostos
 Deita a pezo do dinheiro.
 Mas que! Não é a Republica
 Sonhada por Silva Jardim,
 É um governo sem nome
 Amaldiçoado!...Isto sim!...
 Maceió, 30—97,³⁶

A nota acima, inicia o roteiro anunciando que a República surgiu em meio a um contexto complexo e decadente, a Monarquia. A insatisfação manifesta, na última parte do texto, remete a instabilidade política e ao personalismo que Alagoas vivenciou na primeira década. Os governos provisórios experimentaram do nepotismo à ausência de ações efetivas na administração pública. O primeiro caso escancarado de nepotismo em uma das unidades da República recém-proclamada foi em Alagoas, quando marechal Deodoro substituiu Tibúrcio Valeriano por seu irmão, Pedro Paulino da Fonseca. (CARVALHO, 2019, p. 240).

Examinando os relatórios de presidentes dos Estados³⁷, encontramos uma mensagem dirigida ao Congresso Alagoano por Gabino Besouro, em 15 de abril de 1893, então governador de Alagoas. Uma parcela do conteúdo da mensagem se referia à saúde pública: a) necessidade de construir gabinetes de experimentação e análise para a verificação do saneamento de substâncias alimentares e medicamentos destinados ao consumo público, b) a falta de uma enfermaria específica para cuidar dos doentes acometidos por “moléstias pestilenciais”, a urgência de cuidar da higiene pública da Capital cujo governo do Estado entrou em acordo com o Poder do Municipal; c) fechar o cemitério de Maceió, pois estava cercado de edifícios públicos importantes, era próximo à praia e se produzia com facilidade infiltrações; d) a derivação do riacho Maceió, para facilitar a comunicação com o oceano; e) aterrar as áreas banhadas circunvizinhas do centro da cidade, dos mangues que margeavam a Levada; f) construção de esgotos, abolir os depósitos usados no quintal das casas; g) fornecer à população água saudável e abundante, tornando obrigatório aos proprietários de estabelecimentos, fornecer água nos prédios de suas propriedades. Além da saúde pública, o militar Gabino

³⁶ Holophote: crítico e noticioso—Maceió, 8 de março, 1897. **A Republica**. Data de acesso em: 26 de maio. 2020.

³⁷ Relatório dos Presidentes dos Estados Brasileiros—Alagoas, 15 de abril de 1893. **Mensagem dirigida ao Congresso Alagoano**. Data de acesso em: 26 de maio. 2020.

Besouro tinha planos para a instrução pública, o desenvolvimento de novas estradas e regularizar a arrecadação das rendas do Estado. Parte desse plano foi posto em prática, como as duas últimas obras citadas. Contudo, de acordo com Félix Lima Júnior (2001), se Besouro não fez mais de seu plano, foi porque não houve tempo, entrou no executivo do Estado em 1892 e foi deposto em 1894. É interessante pontuar, que Besouro foi o único governador republicano, no período, que não disponibilizou dinheiro para a Igreja Católica. A passagem desse governador em Alagoas foi marcante, não só pelas obras públicas que se dispôs a executar, mas pelo quadro de violência acentuado atribuído à sua forma de gerir. Lima Júnior (2001, p. 98) elogiou Besouro e sua gestão, mas confirmou que ele era agressivo, pois “não há criatura perfeita”. Irritado com os insatisfeitos de seu governo, Besouro revidava mandando a cavalaria derrubar cadeiras das calçadas, à noite, espancando quem encontrasse, senhoras e crianças não escapavam dos revides do governador.

Alguns estudiosos da República em Alagoas, consideraram o seu advento como feito significativo para o progresso do Estado, especialmente da Capital. Como o fez Manuel Diégues Júnior (1981). Diégues Júnior também apontou que até o final do século XIX, a maioria dos prédios na Capital eram do Segundo Reinado. Segundo Douglas Apratto Tenório (2009), a primeira década do novo regime não teve tempo de cumprir a promessa de modernizar a cidade e instaurar efetivamente o progresso. A sonhada modernização, para Douglas Apratto, passou primeiro pela Capital, mas somente no início do século XX, precisamente se exibindo com a construção do Palácio do Governo em, 16 de setembro de 1902, prédio que foi iniciado em 1893.

Maceió foi, ao longo do século XX, se urbanizando de modo mais significativo, adotando inovações e tomando carona nas mudanças que esse século proporcionou, de acordo com Apratto Tenório (2009). Entretanto, mesmo sem a efervescência no plano administrativo de uma modernidade republicana na primeira década, no campo da imprensa e das posturas cotidianas, a exigência por uma sociedade moderna se manifestava. Muitas vezes, as reivindicações de modernidade e civilização, recaíam sobre a população negra de Maceió que era vista como mal-educada e bárbara.

O mesmo jornal *Gutenberg* de cunho abolicionista e republicano, permitia a publicação de notas depreciativas a respeito dos africanos quando, por vezes, o discurso se dirigia ao caráter civilizado da Capital. Um exemplo é a circulação da matéria ao longo do ano de 1896, a respeito de Félix da Costa e os boatos de feitiçaria que ele teria cometido e levado os agentes dos correios à enfermidade e morte.

O texto intitulado “Feitiçaria”, publicado em 20 de agosto de 1896, lamentou que as pessoas da Capital estivessem convencidas da feitiçaria e ressaltava: “Se o fato se propalasse lá para o sertão de nada nos surpreenderia; mas dentro desta capital que tem foros de civilizada!”³⁸ O foro de civilizada se referia à Capital como detentora do desenvolvimento, social e econômico, por concentrar nela a administração do Estado e o circuito comercial, como já vimos. Nas próximas seções, se observará mais atentamente como discursos e ações buscaram coibir e invisibilizar, determinadas práticas e manifestações da população negra na cidade.

A abolição foi decretada em meio a impactos e tensões, como demonstrou Maria Santos (2016) ao estudar os significados do 13 de maio para trabalhadores dos engenhos da Zona da Mata Sul de Pernambuco, entre os anos de 1884 e 1893. Outros autores que se debruçaram entre a escravidão e a liberdade reforçaram esse argumento como Wlamyra Albuquerque (2009), Walter Fraga Filho (2014), Marcelo Mac Cord e Robério Souza (2018). Em Alagoas, tal movimentação não foi diferente. Com os anos próximos da abolição, a população liberta crescia, assim sublinharam Danilo Marques (2016), Irinéia Santos (2016) e Gustavo Santos (2017). A abolição oficializada juridicamente a nível nacional em 13 de maio de 1888, pela princesa Isabel, foi o último passo na reivindicação da liberdade. Ao analisar os movimentos sociais abolicionistas, Wlamyra Albuquerque ponderou a respeito do papel da Lei Áurea como parte do processo da campanha abolicionista. A luta pela liberdade não foi concluída em 1888, restava, ainda, a construção da igualdade.

³⁸ Gutenberg—Maceió, 20 de agosto de 1896. **Feitiçaria**. **Data de acesso em:** 05 de abril. 2018.

1.3. Maceió, uma cidade negra pós-abolição

Figura 6: Vista panorâmica de Maceió (1905).



Fonte: Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN).

A fotografia, acima ilustrada, feita por Lavenère Wanderley apresenta uma visão ampla de Maceió. A posição do registro, sugere ter sido captado o centro da cidade em direção ao mar. Já vimos com Mariana Muaze (2017) como os cartões-postais ocuparam a função de apresentar regiões como exóticas e atraentes ao exterior. Como no caso do Vale do Paraíba Fluminense, na década de 1880, a intenção era demonstrar a imagem de um Brasil agrícola e orgulhoso com o papel que lhe cabia em relação à sociedade europeia (MUAZE, 2017, p. 42). No caso de Maceió, o objetivo dos postais produzidos na virada do século XIX ao XX, era exibir uma cidade moderna ou em modernização.

Muaze pontuou que é preciso identificar os rastros de humanidade nas fotografias comerciais. Quais são os rastros do nosso estudo? Respondendo a essa pergunta, cabe sublinhar que é muito mais que isso. São presenças robustas de homens, mulheres e crianças africanas e afrodescendentes que construíram a capital alagoana. Em nome desses sujeitos, ousamos chamá-la de “cidade negra”. Todavia, o que caracteriza uma cidade negra? Responderemos a indagação ao longo da corrente discussão.

Atravessando as ruas de Maceió, através das fontes, é inevitável não reparar nas pessoas, costumes e crenças. Pelas áreas do centro, Lavenère registrou vendedores de perus, água, panelas de barro, mulheres circulando com potes de barro na cabeça, blocos de carnaval, festas

das mais diversas e prédios públicos. Os cartões-postais do autor tinham o objetivo de apresentar uma cidade dinamizada pelo trabalho e o progresso.

Figura 7 : Vendedor de perus (1905).



Fonte: Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN).

A imagem acima, parte do acervo “Lembranças de Maceió” de Lavenère, ilustra um jovem vendendo perus pelas ruas da cidade. Segundo Osvaldo Maciel, no percurso dos trilhos e *bonds*, que ligava os bairros de Jaraguá e Maceió com os arrabaldes, passavam os mais diversos tipos de produtos e vendedores: de peixes, aves, legumes, frutas, leite, mel de abelha, pela manhã (2004, p. 36). No turno da tarde, outros tipos se apresentavam como as vendedoras de vatapá, caruru, camarões ensopados, cuscuz, tapiocas, sururus, arroz de coco. Elas eram chamadas de “Negras da Costa”. (MACIEL, 2004)

A fotografia acima e as seguintes, são valiosas, pois elas possuem a capacidade de demonstrar alguns aspectos da dinâmica comercial de Maceió e quem eram as pessoas que a mobilizavam. Tanto as imagens, quanto as reflexões de Osvaldo Maciel, sugerem a presença da população negra na cidade ocupando os cenários do comércio local.

Figura 8: Vendedores de potes de barro



Fonte: Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN).

Nas duas imagens, há pessoas negras trabalhando como vendedoras. A primeira é um menino negro, a segunda possui uma diversidade de participantes, mas a presença negra é patente. Possivelmente, os sujeitos foram posicionados para que o fotógrafo pudesse captar o melhor ângulo. Lilia Schwarcz (2019, p. 51) ao analisar as fotografias das décadas finais do regime escravista, observou que houve muita elaboração intelectual e visual nos registros fotográficos para exaltar de maneira oposta, uma região que padecia. No caso de Maceió pegamos emprestado as ponderações da autora com a intenção de aplicá-la, no contexto analisado, considerando a organização do cenário para disseminar a ideia de modernidade que a capital experimentava com a República recém-chegada.

Homens, mulheres e jovens negros trabalhadores do ganho pelas ruas da capital alagoana ainda eram visíveis no pós-abolição. A cidade negra emergiu a partir da forma como os africanos e seus afrodescendentes lutaram para se organizar e expandir seus espaços de autonomia, como sugeriu Matheus Gato (2018).

Processos de emancipação por meios jurídicos³⁹, compras de alforrias, redes de solidariedade, fluxos e refluxos do tráfico de africanos escravizados, marcaram as experiências

³⁹ Os estudos da escravidão e da liberdade em Alagoas nos vêm demonstrando como a população africana e afrodescendente se estabeleceu nessa região. Como conduziram seus destinos, sobreviveram, resistiram durante a

negras no território alagoano (SILVA, M., 2013; SANTOS, I., 2016; TEIXEIRA, 2016; SILVA, W., 2017; MARQUES, 2016; 2018). Na Alagoas do oitocentos não foi diferente. Os estudos de Luana Teixeira (2016) a respeito do comércio interprovincial no Segundo Reinado, contribuíram para compreender Maceió, na condição de capital da província, inserida na rota do comércio ilegal de africanos. A autora observou que o quantitativo de africanos escravizados foi reduzindo gradativamente ao longo do séc. XIX. Até 1880, a população cativa em Alagoas ainda era ampla. Nas idas e vindas do comércio, Teixeira pontuou que Alagoas exportava mais mão de obra escravizada do que importava. Havia aqueles que passavam pelo comércio e permaneciam no território, mas a maior parte da população desse circuito, não. “Quando senhores da província buscavam comprar escravos, eles o faziam no âmbito da província, sem necessidade de recorrer à importação de cativos” (2016, p. 59). Esse destaque nos levar a crer que havia uma população escravizada fixa na província.

Para entender os processos de redução dos cativos em Alagoas, Wellington Santos (2017) analisou o Fundo de Emancipação e os critérios de classificação para libertar homens, mulheres e crianças. Sem adentrar nos aspectos peculiares e complexos desse contexto, o pesquisador demonstrou como o Governo imperial interviu nas relações escravistas colocando em prática o projeto de liberdade gradual daquela população, a partir de 1871. (SANTOS, W., 2017). Mesmo financiando a liberdade de uma parcela dos sujeitos, tanto Governo quanto os senhores escravistas buscaram tutelá-los; em parte, isso se dava pelo sistema de classificação⁴⁰. Essa iniciativa objetivou resguardar a autoridade dos senhores sobre os futuros libertos, manter a hierarquia dentro do império, a estrutura econômica e a ordem pública. Ao longo do processo de emancipação na província de Alagoas, houve queda nos incentivos à liberdade pelo Governo nos últimos anos da escravidão. Apenas a capital, Maceió, manteve a concessão de alforrias até 1888, “emancipando onze pessoas, mesmo com os recursos reduzidos” (SANTOS, W., 2017, p. 12).

O processo de emancipação gradual fez parte dos trâmites da abolição em 1888, a tentativa era não comprometer a ordem senhorial, como assinalou Wellington Santos (2017) ao

escravidão e redefiniram seus caminhos com a liberdade. As pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo Escravidão e Sociedade na Época Moderna, da Universidade Federal de Alagoas (NESEM-UFAL), trouxeram novas perspectivas e têm auxiliado os mais recentes estudiosos. Alguns exemplos dos trabalhos desenvolvidos são “A liberdade requer limites: Fundo de Emancipação e a liberdade na Província das Alagoas (1871-1886), de Wellington da Silva, dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFAL, em 2017; “Sob a ‘sombra’ de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista”, de Danilo Luiz Marques, tese de doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no ano de 2018.

⁴⁰ O sistema de classificação considerava aspectos como, se o escravizado possuía família, critérios de idade, moral e comportamento, conforme sublinhou Fabiano Dauwe (2004).

analisar o caso alagoano. Mas, ainda assim, os conflitos entre senhores e escravizados não deixavam de ocorrer. Além disso, vale o destaque que entre os trabalhadores escravizados, livres e os libertos, fossem por meio do Fundo de Emancipação ou por outras iniciativas, como o exemplo das alforrias conquistadas, estavam os africanos ganhadores. Ainda com o autor, essas personagens, geralmente, eram especializadas, como o liberto Joaquim, que tinha o ofício de padeiro. Joaquim forneceu uma parte da compra de sua liberdade. Diferente dos trabalhadores agrícolas, “tais escravizados poderiam possuir maior flexibilidade ao trabalhar como ganhadores ou mesmo serem alugados, fato que pode ter sido determinante na formação do pecúlio” (SANTOS, W., p. 90). Danilo Marques, sobre as alforrias, observou que havia as alforrias por testamento, como foi a situação da escravizada Feliciano, estudada por ele. Feliciano foi reescravizada em 1872 e compareceu a Junta de Polícia para denunciar seu caso. Os casos de insubordinação por parte das mulheres escravizadas não ficaram de fora. Muitas foram as querelas que atravessam a escravidão e a liberdade em Alagoas, assim como em outras províncias do Império brasileiro.

O panorama traçado entre o comércio de escravizados, as dinâmicas da emancipação jurídica, as obtenções das alforrias por meio de compra pelos próprios cativos, as concessões por meios de testamentos, gratidão paternalista e as insurgências pela liberdade, nos auxiliam em como compreender o surgimento da “cidade negra”.

Não é por acaso os usos das fotografias que apresentam vendedores negros pelas ruas de Maceió. Trabalhadores escravizados e livres desempenhando a função de ganhadores é um episódio notável na história da escravidão e do trabalho, tal como assinalou João José Reis (2003; 2008), pesquisando tais experiências na Bahia Oitocentista. Foi evidente, também, nas experiências da capital da província de Alagoas e sobreviveram até a conjuntura de imediato pós-abolição, como vimos nos cartões-postais de Lavenère.

Os trabalhadores homens e mulheres negros, com a abolição oficial, tinham a possibilidade de circular, de migrar de uma região à outra sem tantos empecilhos, de reivindicar novas formas de trabalho e moradia. Entretanto, de acordo com Maria Emilia dos Santos (2016) que estudou uma área rural em Pernambuco entre a abolição e o imediato pós-abolição, os egressos do cativeiro experimentaram uma série de restrições nos seus deslocamentos cotidianos. A pecha de vadios era o termo para designar pessoas que perambulavam sem destino certo, por vezes, pegadas envolvidas em jogos, bebedeiras e sem ligação direta com atividade regular na lavoura canavieira. “A circulação de indivíduos em um mundo fortemente marcado pela escravidão por vezes resultou em constrangimentos e interdições no ir e vir dos homens de

cor.” (SANTOS, E., 2016, p. 77). Ao administrar o cotidiano dessas pessoas, o Estado colocava em xeque a conquista maior da abolição, a liberdade.

As queixas de vadiagem em Maceió, eram noticiadas pelos jornais ainda no começo da segunda metade do século XIX e aumentaram com a chegada da abolição, conforme Gustavo Bezerra (2017). O autor destacou a frequência dos periódicos como *Gutenberg* e *Cruzeiro do Norte* em lançarem notas com trechos do Código Penal de 1890 referentes às punições para aqueles que praticassem a vadiagem e a capoeiragem. Textos na imprensa sobre crianças ociosas também marcavam presença em suas colunas. Em 1896 o jornal *Gutenberg*⁴¹ se referiu à urgência de instalar uma Escola de Aprendizes Marinheiros na capital⁴². Nesse sentido, o periódico sugeria que imediatas providências eficazes deveriam ser tomadas para combater o ajuntamento de meninos vadios pelas ruas e praças da cidade. Segundo o jornal, esses meninos eram causadores de algazarras e depunham contra a índole e educação do povo maceioense. O articulista do periódico acrescentou, ainda, ser notório que os “meninos de cor” compunham o grupo predominante dos sujeitos entregues à ociosidade e a atos censuráveis. Para conter a prática da vadiagem, solicitava-se as autoridades públicas a imediata iniciativa para “demolir o mal que ameaçava a educação cívica do povo”⁴³.

A Escola de Aprendizes Marinheiros poderia funcionar como um dispositivo de controle dessa população, na tentativa de manter os padrões de uma sociedade moderna e educada, dentro do que se pretendia no contexto social de Maceió.

Refletindo com os argumentos de Walter Fraga Filho (2014), a constante tentativa de controlar o tempo livre dos escravizados, formou um campo de luta, no qual os “cativos contestavam a condições de dominação e exploração” (2014, p. 222-223). No pós-abolição, os patrões utilizaram estratégias diversas para manter em suas propriedades esses ex-cativos. Entre elas, conceder alguns pedaços de terra, a posse de alguns bens, e os produtos do engenho dividindo entre ambos. Quando as alternativas não funcionavam e, nem sempre funcionavam, os patrões buscavam fazer uso da legislação e do aparato policial. Assim, se construíram as leis de criminalização da vadiagem no Código Penal de 1890.⁴⁴

⁴¹ Gutenberg—Maceió, 31 de março de 1896. **Educação popular**. Data de acesso em: 02 de out. 2019.

⁴² Alguns jornais indicam a nomeação de diretores e docentes, ao longo da década de 1890. O *Gutenberg*, por exemplo, notificou as seguintes ações: 5 de novembro de 1895. “E. de aprendizes: Foram nomeados: José Coelho de Almeida Sampaio, professor da Escola de Aprendizes Marinheiros do Estado de Alagoas e José dos Santos Silva. Nomeação a mestre da Escola de Aprendizes Marinheiros deste Estado, o 1º sargento Frederico de Paula Arruda Brandão.” Embora a Escola só tenha se organizado efetivamente em 1930, a atuação para disciplinar jovens já existia no século XIX.

⁴³ Gutenberg—Maceió, 31 de março de 1896. **Educação popular**. Data de acesso em: 02 de out. 2019.

⁴⁴ O estudo de Walter Fraga tem como cenário o Recôncavo Baiano, entretanto as análises produzidas pelo autor podem ser tomadas como auxiliares para as reflexões sobre Maceió, nas questões apresentadas ao longo desse capítulo, como por exemplo, as maneiras de se experimentar a liberdade pós-abolição. Nesse contexto, a vadiagem

Entre trabalhadores do ganho e ociosos, as prostitutas também estavam presentes nos bairros da cidade e com frequência nas colunas dos jornais da época. Assim aconteceu em um domingo, 22 de novembro de 1896, quando o jornal *Gutenberg*⁴⁵ produziu uma nota direcionada às autoridades policiais para que tomassem alguma posição a respeito das ações ocorridas no Becco da Moeda, localizado no centro da cidade. A nota se referia a uma carta que o jornal teria recebido denunciando a atividade de duas meretrizes e de uma preta⁴⁶ residente no mesmo local que constantemente, alarmavam a tranquilidade pública com algazaras. Como já visto anteriormente, a rua do Comércio é uma área movimentada pelas lojas, circulação de mercadorias e transeuntes, possivelmente, por essa razão havia constante vigilância. O articulista registra em outro texto publicado na data do dia seguinte, 23 de novembro, que Olindina e Maria Zoiro, duas mulheres “malfeitoras”, provocavam ativas algazaras e nenhuma providência foi tomada até aquele momento. Com a ausência de medidas punitivas à situação, o articulista seguiu:

A ultima hora vieram informar-nos que ultimamente alliou-se as duas infelizes de que nos ocupamos uma **preta mettida a valente**, o que veio fazer com que aquellas ficassem cada vez mais audaciosas. As tres...mettidas na cadeia disse-nos o nosso informante, pois nunca se viu tanta desbragamento nem tanta audacia. **Em nome da moralidade**, urge que a autoridade tome as promptas e energicas providencias que o caso está a reclamar.⁴⁷

Não é à toa que o jornalista acrescenta: somente pessoas acostumadas com a presença de ambientes “prostitucionais”⁴⁸ circulariam pela região. E qual não seria a população habituada a tais espaços? A resposta segue na mesma nota ao postular a respeito de uma moralidade e pedir urgência em medidas para preservá-la. Essa moralidade é aquela formatada pelas bases do higienismo social, do ideal de civilidade e bons costumes de classes abastadas e brancas. Segundo o texto do periódico, as duas mulheres se uniram a outras duas, uma delas, uma mulher “preta e mettida a valente”. Essa mulher preta, ao que sugere a nota, incitava às outras a se manifestarem de forma arredia. Aqui, o jornal reforça a ideia de incivilidade de pessoas negras atribuindo, a ela, a responsabilidade pelo comportamento de revide das outras.

em Maceió pode ser entendida como uma expressão da liberdade para aqueles que preferiam, porventura, enfrentar os desafios da sobrevivência na cidade a manterem-se no universo dos engenhos onde eram remetidos ao passado da escravidão.

⁴⁵ Gutenberg—Maceió, domingo, 22 de novembro, 1896. **A Polícia**. Data de acesso em: 02 de out. 2019.

⁴⁶ Gutenberg—Maceió, domingo, 22 de novembro, 1896. **A Polícia**. Data de acesso em: 02 de out. 2019.

⁴⁷ Gutenberg—Maceió, domingo, 23 de novembro, 1896. **Com a Polícia**. [grifos nossos] Data de acesso em: 24 de nov. 2018.

⁴⁸ Denominamos por “ambiente prostitucional” da moradia ao contato com as pessoas que solicitam os serviços, como considerou o antropólogo Edson Bezerra (1992) estudando a praça Bonfim no bairro Poço, em Maceió-AL. Neste aspecto específico, pensamos o Becco da Moeda como ambiente prostitucional pelas dinâmicas postas, entre prostitutas, clientes, não clientes, trabalho e recusa.

O saber médico que defendia a regulamentação da prostituição entendia a atividade sexual como comércio. Assim, o produto comercializado deveria estar em condições adequadas à venda. Nesse sentido, era necessário estabelecer medidas que pudessem transformar a prostituição em atividade útil, higienizada, visto que era imprescindível para satisfazer os desejos masculinos, ajuíza Engel (2004).

O pós-abolição na, capital alagoana, trouxe um quadro de perseguições e tentativas de controle social oriundos da escravidão, que tomaram apenas outros contornos com o Código Penal da República de 1890. No cerne dessa questão, considerando os papéis do Estado, senhores e escravizados aos fins da escravidão e anos iniciais da abolição, Hebe Mattos e Ana Lugão Rios (2004), incluíram nas análises a recontextualização de conceitos como cidadania e liberdade, e seus possíveis significados para os diversos atores sociais (2004, p. 171). A possibilidade de votar, assentar testamentos e proteger os seus, reivindicar a prática da religião, bem como circular nos espaços e repartições públicas⁴⁹, fizeram parte dessas experiências de afirmação da liberdade e recontextualização da cidadania, em Maceió.

Os bairros que abrangiam a cidade de Maceió eram permeados por africanos e pardos. Esses sujeitos, dentro das limitações que os códigos morais e legislativos impuseram às suas liberdades, experimentaram festas, negócios, compras, vendas, assinalavam testamentos e a concessão de heranças para os seus. Assim o fez Romana da Costa, com sessenta anos de idade, africana, moradora da rua do Reguinho, que achando-se doente, queria fazer seu testamento.⁵⁰

Segundo o tabelião e as testemunhas presentes, Romana estava “com efeito doente, mas em perfeito uso de suas faculdades mentais”. Então, o testamento ocorreu da seguinte forma:

deixou uma casa na rua do Reguinho, nesta cidade, com duas portas e uma janela de frente, de sua propriedade, afei (?) o africano José Pereira da Costa Maceió vendel-a para affectuar seu enterro que do restante do dinheiro da dita casa deixando duzentos mil reis (200.000) para seu afilhado Rufino de tal, residente no município do Muricy, por acaso resta esta importância; dez mil reis (10:000) para a missa do 7º dia, e vinte e cinco mil reis (25:000) para a Maria Aurelia de Araujo, ficando os moveis existentes na dita casa, para o mesmo africano José Maceió, e que por meio deste revogo qual quer testamento ou concilio que porventura apareça.⁵¹

A historiografia demonstrou como africanos livres e libertos, no período ainda da escravidão, puderam atestar bens assegurando as despesas do próprio funeral e heranças para os seus familiares e amigos. Um exemplo disso é o de Domingos Sodré, estudado por João José

⁴⁹ Ver o caso de Chico Foguinho que tinha proximidade com o governador Euclides Malta e, vez ou outra, frequentava o Palácio do Governo (RAFAL, 2004).

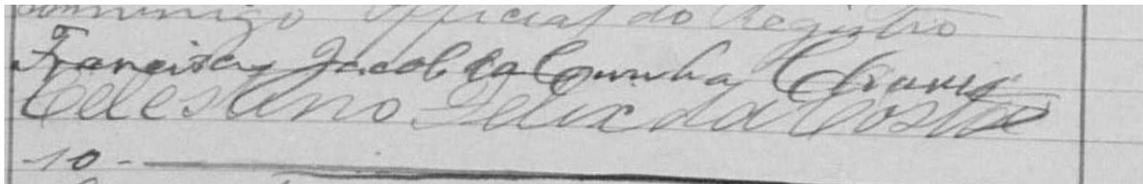
⁵⁰ Arquivo Judiciário de Maceió, **Testamento de Romana da Costa**, 20 de maio de 1901. Fonte concedida pela profa. Dra. Irinéia Maria Franco dos Santos.

⁵¹ Arquivo Judiciário de Maceió, **Testamento de Romana da Costa**, 20 de maio de 1901. Fonte concedida pela profa. Dra. Irinéia Maria Franco dos Santos.

Reis (2008). Sodré nasceu na Costa D'Àfrica, em Onim e faleceu na Bahia, às vésperas da abolição, em 1887 (2008, p. 308). Embora saibamos desses acontecimentos, interessa-nos enfatizar como o pós-abolição possibilitou que as pessoas africanas e seus descendentes, no espaço da capital alagoana, redirecionassem suas experiências.

Num universo marcado por um número alto de analfabetos onde esses eram impedidos de votar⁵², encontramos Celestino Félix da Costa no ano de 1905, em uma lista de 28 pessoas ajuntadas para as eleições, publicada pelo jornal *Gutenberg*⁵³. Esse dado chamou atenção, porque os indícios sugeriram, até aqui, que Celestino era filho de mestre Félix. Inclusive, ele foi o responsável por assinar o assentamento de óbito do homem que acreditamos ser seu pai.

Figura 9: Assinatura de Celestino Felix da Costa (1906).



Fonte: Cartório de Registro Civil, 2º Distrito Maceió.⁵⁴

A população analfabeta em Alagoas, no ano de 1900, totalizava um quantitativo de 519.710 sob 129.563 alfabetizados (MACIEL, 2004, p. 9). Maciel considerou que em Maceió, esse número era menor, mas não expressou dados a respeito.

A importância das informações, a respeito de Romana e Celestino, se concentra na capacidade que elas têm de demonstrar alguns aspectos das ocupações e sociabilidades da população negra do pós-abolição em Maceió. Os elementos apresentados, no decorrer desse texto, buscaram evidenciar como se formou a teia de relações e experiências possíveis que constituiu Maceió como uma cidade negra. Processos de escravidão e liberdade, permeados por festas, óbitos, perseguições, e até mesmo o alistamento do voto, revelaram que, para além de discursos modernizadores e belos cartões-postais, há o “engendramento de um tecido de significados e práticas sociais que politiza o cotidiano dos históricos” (CHALHOUB, 1990, p.

⁵² A primeira Carta republicana, de 24 de fevereiro de 1891, reafirmou essa proscricção. Por ela, os analfabetos não podiam se alistar, compartilhando o destino também reservado aos mendigos; aos religiosos das ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação.

⁵³ Gutenberg—Maceió, 20 de junho de 906. **Alistamento eleitoral**. Data de acesso em: 04 de nov. 2018.

⁵⁴ Cartório de Registro Civil, 2º Distrito Maceió—23 de maio de 1906. **Registro Civil de Óbito de Félix da Costa Vasconcellos**. Endereço: Av. Comendador Leão, 788 - Poço, Maceió - AL, CEP 57025-000.

186). Em suma, territórios negros ou “cidades negras”, não eram apenas números, tratava-se de dinâmicas próprias e identidades reinventadas cotidianamente, como assegurou Flávio Gomes (2006).

Contudo, os debates sobre as pessoas que ocupavam essa cidade negra, não acabam por aqui. No próximo capítulo, discutiremos as dinâmicas das perseguições contra religiosos aos não católicos e como esses sujeitos, possivelmente, reagiram aos ataques. Veremos, ainda, que a maioria dos prejudicados pela ordem “moderna” e “civilizada” de uma capital republicana que mantinha laços estreitos com a Instituição Católica, eram homens e mulheres de matriz indígena, africanos e afrodescendentes. No calor dos debates que seguirão, demonstraremos a diversidade religiosa existente em Maceió, nos primeiros anos pós-abolição.

CAPÍTULO 2: “BÁRBARA OU SANTA?”⁵⁵, FEITIÇARIAS NEGRAS, PERSEGUIÇÕES E DIVERSIDADE RELIGIOSA EM MACEIÓ.

Perseguições aos africanos por seus ofícios de curar, acusações de feitiçaria e bruxaria, relação entre sambas, maracatus e xangôs, além da diversidade religiosa e disputas pela fé, marcaram a Maceió na passagem do século XIX ao XX. Os ideais de civilização, modernidade e o culto à ciência, imbuídos pelo longo processo de escravização e demonização das práticas religiosas dos africanos, buscaram extinguir as práticas afroreligiosas durante o imediato pós-abolição e os primeiros anos da República e estiveram estampadas nos periódicos com notícias sobre prisões, acusações jocosas e depreciativas. Entretanto, quando se tratou das religiões de origem europeia, especificamente o espiritismo que também fazia uso de métodos semelhantes aos adotados pelos afroreligiosos e condenados pelo Código Penal de 1890, não receberam o mesmo tratamento. Ao contrário disso, algumas vezes, era comum a presença de espíritas nos projetos do Estado de Alagoas, como a construção do Palácio do Governo Floriano Peixoto, na capital. Desse modo, lugares sociais e religiosos, a posição da medicina acadêmica no século XIX, embates e negociações, tomarão conta das próximas páginas, deste capítulo.

As análises a seguir, serão articuladas por meio dos periódicos *Gutenberg*, *O Orbe*, *Holophote*, *Reformador*, *Cruzeiro do Norte* e *A Tribuna*, também, por registros fotográficos, Código Penal dos Estados Unidos do Brasil (1890) e o Código de Posturas Municipais de Maceió (1898). A operação desses jornais realizada com a bibliografia nos possibilitou compreender alguns aspectos das experiências no contexto da cidade, como perceber os lugares de produção das fontes utilizadas, tal qual nos assegurou D’Assunção Barros (2020).

2.1 Entre sambas e feitiçarias

As religiões negras estiveram, historicamente, na linha de frente das perseguições durante a escravidão no Novo Mundo e no pós-abolição. Esse problema foi investigado, além dos estudos antropológicos do século XX⁵⁶, também por pesquisadores da história social como João José Reis (2008), e antropólogos que buscaram se voltar aos estudos históricos como Nicolau Parés (2018) e, que trouxeram para o debate o processo histórico com as lutas, resistências e a recriação da experiência religiosa e formação de famílias do candomblé.

⁵⁵ Fragmento retirado do jornal *A Tribuna*—Maceió, 06 de dezembro de 1904. **Bárbara ou santa.**

⁵⁶ Alguns exemplos são “A cidade das mulheres” de Ruth Landes (1947); “As religiões africanas no Brasil” de Roger Bastide (1960); “Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil” de Yvonne Maggie (1994) e “Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912” de Ulisses Neves Rafael (2004).

João Reis (2008) nos ensinou que a religiosidade africana era, além da devoção, uma prática de resistência, um espaço para organizar rebeliões, ajuntar fiéis, rebeldes e festejar. Reis, pesquisando o século XIX, a partir das primeiras décadas, observou que os batuques africanos passaram por um processo de proibição porque as autoridades acreditavam que eram espaços para organizar a revolta escrava. Paralelo a isso, posturas municipais, editais policiais, justificavam a proibição pelo incômodo que os tambores causavam aos moradores de cidades e vilas, além de supostamente mobilizarem comportamentos indecorosos, bebedeiras, desordens e desviar escravos de seus afazeres (REIS, 2008, p. 26). Nosso contexto é do imediato pós-abolição, mas a liberdade nas letras da lei não significou o pleno fim das perseguições, hierarquias sociais e raciais, como ponderou Wlamyra Albuquerque (2009). As tentativas de acomodar a população negra e suas práticas religiosas, permaneceram com outras palavras, não obstante com o sentido similar aquele da escravidão.

Tanto os cultos individuais, quanto aqueles organizados que receberam inicialmente o nome de *calundu* e que depois ficou amplamente conhecido como *candomblé* (PARÉS, 2018), sofreram recorrentes investidas de combate e aniquilação com maior intensidade ao longo do século XIX. Esse fenômeno ocorreu em razão do número de africanos livres e libertos, que segundo João Reis, constituíam maioria entre os afrorreligiosos, no caso baiano, entre os candomblés. Em Alagoas, Irinéia Santos (2016) apontou para a organização de culto religioso de matriz africana na primeira metade do século XIX, com o mesmo perfil de fundadores semelhante àquele indicado por Reis: homens e mulheres livres e libertos. Um exemplo evidente, é o culto praticado por africanos fugitivos e libertos em Alagoas, no texto referente à “Caverna do Diabo” (SANTOS, 2016).

Para estudar as questões pertinentes aos casos dos afrorreligiosos, os jornais compõem o principal acervo de fontes, até o presente momento. Os inquéritos policiais para o caso do Xangô Alagoano, têm se apresentado como desafio. A documentação do Arquivo Público do Estado de Alagoas-APA é dispersa e deteriorada. Os relatórios da chefatura de polícia, acessados, quase sempre estavam incompletos. Os jornais quando fizeram menção aos casos policiais anunciaram, muitas vezes, prisões por distúrbios e averiguação⁵⁷, raras notas descrevem, com precisão, casos relacionados à feitiçaria e afins. Esses dados poucos dizem

⁵⁷ Informação encontrada na tabela de averiguações policiares identificadas no jornal *Tribuna* entre os anos de 1901 a 1912. Fonte concedida por Irinéia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael. Para os anos entre 1890 e 1899, os dados sobre averiguações policiares, nos jornais alagoanos da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, são raros. Identificamos poucos casos, mas que remetem ao espiritismo, como a nota sobre “Dr. Eduardo Silva”, no jornal *Gutenberg*, em 1899.

respeito à problemática, mas são capazes de conjecturar que essas prisões não evoluíram em processos crime porque tratava-se de uma perseguição que, talvez, fosse até ilegal.

No entanto, voltemos à imprensa que cumpriu papel fundamental na divulgação de notícias sobre prisões, averiguações e levantamento de suspeitas a respeito de comportamentos contrários ao pensamento dominante da época. Além disso, é importante ressaltar que esse pensamento estava ligado ao lugar social da população negra, marcado pela escravização, pelo empobrecimento e a perseguição de suas práticas culturais e religiosas.

Nos anos iniciais da República, as notícias se intensificaram para combater a “incivilidade e os maus costumes”. Flávia Pereira (2015) estudou a repressão aos espíritas e candomblecistas na Capital baiana do início do século XX, e observou que a imprensa caçava e delatava as práticas e aspirações incompatíveis com os discursos que mobilizavam o ideal de civilização e progresso. Estudando a capoeira em Alagoas, Gustavo Santos (2017) apontou que a repressão às manifestações negras estava presente no Código de Posturas Municipais de Maceió, ainda em 1870 e se intensificou aos fins do século XIX, particularmente no imediato pós-abolição e início da República. Não somente os vadios, capoeiras, ébrios e meretrizes foram perseguidos e criminalizados, os praticantes da magia de matriz africana também estavam na mira do controle social em Maceió. Com a promulgação do Código Penal de 1890, não só os afrorreligiosos tiveram suas práticas impressas e penalizadas nesse código, o Espiritismo também foi incluso. Contudo, a perseguição aos espíritas não se deu do mesmo modo em relação aos afrorreligiosos, discussão que veremos um pouco mais adiante.

As ideias europeias de progresso e civilização estavam imbrincadas no imaginário da elite desde a primeira metade do século XIX. A chegada da República reforçou a intensidade com que os jornais divulgaram suas aspirações. Os jornais *O Orbe* e *Gutenberg*, foram principais divulgadores de ideias e intenções de promover uma cidade “civilizada”, “limpa”, e livre de “crendices” e de qualquer pensamento e prática que remetesse ao regime imperial e escravista, como se observou no capítulo anterior.

As “crendices” às quais, muitas vezes, os jornais se referiam, tratavam-se das crenças não cristãs, sobretudo não católicas. As manifestações da fé de matriz africana, por homens e mulheres negros, seguiam como alvos da imprensa com termos e tons irônicos e pejorativos, porque simbolizavam o atraso social, cultural e econômico. Com a ampla divulgação da ideia de progresso e civilização em sincronia com a promulgação do Código Penal de 1890 e o Código de Posturas de Maceió publicado em 1892, a imprensa reforçou, em algumas páginas, as condutas que deveriam ser penalizadas. As expressões da cultura afrorreligiosa marcaram muitas destas páginas.

Durante a década de 90 do século XIX, o Jornal *O Cruzeiro do Norte* tratou de publicar alguns artigos atentando para as posturas da população. Entre eles, o Artigo 120, que criminalizava os diversos nomes de crenças, especialmente aqueles ligados ao som dos tambores, uso de práticas mágicas, homeopáticas, etc.

De ordem do cidadão dr. Intendente d' este município, faço público que é terminantemente proibido pelo Código de Posturas:

Artigo 120. É proibido:

1° Fazer bulhar ou vozerias, dar altos gritos à noite, sem necessidade ou utilidade reconhecida

2° Fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou das povoações

3° Contender ou sustentar controvérsias em altas vozes na rua.

4° Tocar tambor, caixa ou qualquer instrumento pelas ruas, ainda que seja com o fim de anunciar espetáculo ou qualquer outro divertimento publico ou particular

Fiscalização do município de Maceió em 6 de outubro de 1892 –Hermogenes de Araújo Leite, Fiscal Geral⁵⁸

Notas referentes a este artigo do Código de Posturas foram publicadas pelo mesmo jornal até dezembro daquele ano. A maior frequência se deu no mês de novembro⁵⁹, findando as ocorrências em 11 de dezembro.

Este mesmo jornal trouxe informações a respeito dos impostos da intendência municipal. A partir do decreto de 25 de novembro de 1891 o governo aprovou um orçamento para o ano de 1892 que custeava as licenças para bailes, pastoris, quilombos, fandangos e reisados. A esse respeito, Irinéia Santos (2016) observou que ali se regulamentava os festejos populares negros no espaço da cidade, no caso do *quilombo*. Contudo, o mesmo não teria ocorrido com a religião. Os artigos referentes à repressão aos cultos e manifestações afroreligiosas se mantiveram.

Notas sobre a danças, sambas e pagodeiras circularam pelos jornais e a intenção, na maioria das vezes, era de denúncia e exigência para tomada de providência policial. Assim aconteceu em 31 de maio de 1898, quando o jornal *O Orbe* noticiou a casa do Sr. Félix, onde ocorriam danças todos os sábados até de manhã.

Uma providencia: solicita a tomada de uma providência da parte das autoridades policiais sobre a casa onde habita Sr Felix e o outros no endereço da Rua General Hermes (Cambona), onde ocorrem danças todos os sábados até às 5 horas da manhã.⁶⁰

⁵⁸ Cruzeiro do Norte—Maceió, domingo, 30 de outubro, 1898. **Código de Posturas**. Data de acesso em: 05 de nov. 2018.

⁵⁹ Mais precisamente ente os dias 8, 11, 13, 18, 20, 23, 27.

⁶⁰ O Orbe—Maceió, Terça-feira, 31 de maio, 1898. **Uma providencia**. Data de acesso em: 05 de nov. 2018.

Essa não foi a única nota que denunciava os divertimentos populares e não por acaso, os locais onde mais se registraram ocorrências dessas ações eram povoações de pessoas empobrecidas e negras.

No jornal *Holophote*, um comentário em tom irônico ocupou um pequeno espaço na coluna de notas ligeiras chama *Secção Electrica* em 1897 com a seguinte mensagem:

LEVADA, 24 – Neste pitoresco arrabalde pretendem hoje e amanhã festejarem S. João. Realizando-se em diversas casinhas sambas de todas diversidades. Na rua victoria continua o descaramento e consta-nos que haveria ali também o formidável! *Samba* para maior desfecho. Uh! Uh! A prosa é de venda? Traz cá –*Lunga* ⁶¹

O bairro da Levada foi construído nos arrabaldes da cidade. Ao desenvolver uma pesquisa de Mestrado, a arquiteta Bárbara Nascimento (2008), constatou que ali, se agruparam as populações mais empobrecidas, porque era próximo da cidade e da lagoa. Além da mobilidade pela via fluvial, havia a possibilidade dessas pessoas garantirem a subsistência com as atividades ligadas à pesca. Outro texto publicado nesse mesmo jornal, o *Holophote*, em 5 de junho, daquele ano, discorria a respeito das festividades de São Pedro e destacava que no quesito de festas e sambas, a “Levada era de ponta”⁶².

O “samba”, descrito pelo jornal, se revela como uma das manifestações de divertimento da população naquela localidade. A nota, acima, foi escrita com tom de desdém, ironia e denúncia, quando se observa as passagens “descaramento”, “formidável” e a frase “Uh! Uh! A prosa é de venda? Traz cá”. O tratamento por “pitoresco arrabalde” também é capaz de sugerir a ideia de um bairro cujas festividades poderiam ser tratadas como folclóricas por pertencerem às populações negras. Mas ao contrário desse entendimento, Martha Abreu (2018) apontou para o samba e as danças originárias da cultura africana como mecanismo de resistência, além do aspecto do divertimento e da religião, como também eram associados. A autora observou que as reuniões com batuques eram tratadas como propensas ao crime e colocavam em risco a civilização, no contexto do Império do Brasil. Também, os investimentos das autoridades municipais, provinciais e imperiais, no decorrer do século XIX, não pouparam esforços para proibir os batuques ou qualquer manifestação semelhante, em lugares públicos (ABREU, 2018). Não apenas durante o Império, mas nos primeiros anos da República ao longo do regime provisório, tais práticas eram criminalizadas em Maceió, como bem foi possível notar no Código de Posturas no artigo 120, indicava que era proibido fazer sambas ou batuques em qualquer espaço da cidade.

⁶¹ Holophote—Maceió, 28 de junho, 1897. **Levada**. Data de acesso em: 06 de nov. 2018.

⁶² Holophote—Maceió, 5 de junho, 1897. **Um repórter do Holophote perante os seus queridos leitores**. Data de acesso em: 05 de nov. 2018.

O Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, promulgado em 1890, pelo Governo Provisório de Manoel Deodoro da Fonseca em outubro daquela década, semelhante ao Código de Posturas adotado em Maceió, imputava pena criminal conforme o Capítulo XIII⁶³, às pessoas que estivessem em ajuntamentos de bandas, maltas ou capoeiras. Vale à pena observar: o Código Penal sofreu uma alteração em 1892, mas só tomou proporção significativa na mudança em 1940⁶⁴, quando finalmente, os batuques, capoeiras, sambas, principalmente a capoeira, saiu do referido código e passou a ser entendida como prática desportiva.

Nos agravantes das perseguições e penalidades, estavam as práticas mágico-religiosas da população negra e a relação com as festividades. Para ilustrar que brinquedo popular, lutas sociais e afroreligiosidade estavam intrinsecamente ligados, na noite de 24 de abril de 1904⁶⁵, por volta das 2 horas as autoridades policiais foram até uma casa situada no Alto do Jacutinga, de Maria Thereza de Jesus, conhecida como Bico Doce. Ela era uma mulher afamada por ser curandeira, vidente e outras funções ligadas ao cuidado dos espíritos e das pessoas, e também, mestra de Maracatu.

A nota do jornal *A Tribuna* sugere que o Maracatu podia ser a solenidade para a invocar os espíritos ancestrais, mas também uma festa com maracatu.IVALDO FRANÇA LIMA (2005) discutindo a respeito dos Maracatus-Nação, nos informou que é complexo indicar uma origem para o surgimento dos maracatus, porque ela possui pontos diversos. Além disso, essa busca, “não só torna linear uma história de inúmeros acontecimentos, que necessariamente não foram um acúmulo de fatos em linha reta, como também oculta e homogeneiza aspectos que são importantes para o entendimento daquilo que se pretende buscar (LIMA, I., 2005, p. 50). A palavra “maracatu” também indica proximidade étnica com os povos do Congo, um pouco mais precisamente com a festa da Coroação dos Reis do Congo, que acontecia na América Portuguesa, como veremos no próximo capítulo.

Xangô e Maracatu, em Alagoas, parecem ter significações distintas. A primeira ligada ao culto dos ancestrais africanos e a segunda um brinquedo popular. Todavia, aqui, identificamos dois caminhos que se cruzam na encruzilhada das experiências negras na Capital: brinquedo popular e afroreligiosidade. Ambos, na mira da perseguição.

⁶³ Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890. **Vadios e capoeiras, Capítulo XIII**. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=847&ano=1890&ato=a2a0TPR5EenpWT4f9>

⁶⁴ Código Penal, Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm>

⁶⁵ A Tribuna—Maceió, 26/04/1904. p. 1. **Feiticeiros e feiticeiros**. Fonte cedida por Irinéia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael.

Além de Maria Thereza, ligada às práticas mágico-religiosas e ao maracatu, havia mestre Félix. Mestre Félix era um feiticeiro africano, que segundo Abelardo Duarte (1974), era pai de santo de um terreiro em Maceió, pelas imediações do bairro do Jaraguá, no início do século XX. Pela titulação de *mestre*, é possível conjecturar que Félix podia ser mestre de maracatu naquela cidade. A relação entre Maracatu e Xangô em Maceió, são capazes de sugerir que os afroreligiosos circulavam entre o universo religioso e o brinquedo popular. Neves Rafael (2004) levantou a questão de que o articulista do jornal, quando noticiou o caso de Maria Thereza, a Bico Doce⁶⁶, havia confundido Maracatu com Xangô. É possível que houvesse tal confusão, de modo que a imprensa era um veículo de informação importante, mas que não representava a totalidade dos fatos e das opiniões. Como bem ponderou D'Assunção Barros (2020), quando seguramente analisou, que as fontes históricas são produtos de seu tempo. Pensando nisso, é possível conceber que o jornalista teria se confundido por desconhecimento. Todavia, não se anula a presença de mestres e mestras de maracatu no culto xangô, assim como líderes afroreligiosos do xangô no maracatu, o que nos leva a considerar a relação entre ambos.

O elemento religioso está ligado no imaginário e no cotidiano de muitos batuqueiros, como vem apontando os dossiês sobre Maracatus Nação (IPHAN, 2014). Os instrumentos de percussão dos maracatus se encontram nos terreiros e vice-versa. Assim, observamos quando o jornal *A Tribuna* publicou uma queixa a respeito dos festejos de Santa Bárbara que ocorriam na rua Barão de Maceió e Dias Cabral, as duas situadas na região central de Maceió. A reclamação era de que os moradores das respectivas ruas.

Charo amigo e Sr. Cel. José Gatto. – Os habitantes das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral pedem-nos para que leve ao conhecimento de V. Sa. o desgosto que elles sentem, apesar de serem bons catholicos, de não poderem commungar na mesma taça, **com os ardorosos e muito entusiastas devotos de Santa Bárbara**. Os reclamantes têm a allegar não concordarem com o rito dessa igreja, **pois as festas que ella promove são abrilhantadas por uma orchestração de adufos, chocalhos e latas que ferem o tympano da humanidade todo um dia e toda uma noite quase freqüentemente.**⁶⁷

Não é feito menção ao maracatu explicitamente, nesta nota, e pode estar referindo somente a uma manifestação pública sobre os festejos de Santa Bárbara, que pela forma como é citada, sugere uma celebração à Iansã, deusa africana de origem Iorubá, que foi associada à Santa Bárbara nas dinâmicas de conflito com a Igreja Católica no Novo Mundo. Em Alagoas, Iansã e Xangô, são duas divindades muito presentes nos cultos dos afroreligiosos.

⁶⁶ No próximo capítulo, Maria Thereza aparecerá nas discussões sobre as ascendências africanas e as possíveis interpretações para suas práticas mágico-religiosas ligadas ao xangô.

⁶⁷ *A Tribuna*—Maceió, 18\03\1903. **Rapsódias**. Ano VIII, n. 1810, p. 2. Fonte cedida por Irinéia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael. [Grifos nossos]

Possivelmente, a popularidade de tais divindades teria dado nome aos terreiros conhecidos como *casas de xangô* (ARAÚJO, 2015).

Os objetos citados na matéria, sobre a festa de Santa Bárbara, se assemelham com os utilizados no maracatu. É viável considerar a relação entre maracatu e xangô, nesse contexto, pensando naquilo que a historiadora Isabel Guillen (2011) argumentou, de que uma nação de maracatu tem “fortes vínculos com uma comunidade de afrodescendentes, relações identitárias com suas religiões e vincula-se fortemente a um sentido de tradição.” (GUILLEN, 2011, p. 4).

As informações seguintes contidas, ainda, nessa mesma nota, apontam para reforçar nosso argumento da festa de Santa Bárbara como uma manifestação negra e afrorreligiosa, mas travestida de catolicismo popular⁶⁸ ou poderia ser uma prática desse catolicismo. Contudo, o texto sugere a presença da “possessão”⁶⁹ nos termos que se pode imaginar uma ação mágico-religiosa ao apontar que “**o santo, entra quase sempre na cabeça dos crentes** e os increos, que são os reclamantes, tem de sofrer encomodos pela alta recreação dos *devotos*.”⁷⁰. Na sequência, a impressão que há é que os devotos de Santa Bárbara que não eram adeptos do modelo religioso com a possessão⁷¹, denunciam a prática por se sentirem incomodados, uma vez que, de acordo com os dogmas católicos, as experiências de possessão não são aceitas como práticas religiosas.

Nos embates que seguiram naquele texto no jornal, que foi escrita e publicada por Pedro Nolasco Maciel, o jornalista se posicionou a respeito da “liberdade religiosa”. Maciel argumentou que como conhecedor e obediente à Lei, “talvez não fosse de encontro ao preceito constitucional que estabelece a liberdade dos cultos, pois até a Carta Outorgada em 1824, a

⁶⁸ O catolicismo popular se forja nas dinâmicas sociais e culturais entre a população empobrecida, africana, afro-brasileira e indígena, que foi se ressignificando ao longo dos oitocentos (SANTOS, I, 2016).

⁶⁹ Sobre isso, veremos no próximo capítulo, a presença e a possível ascendência do elemento “possessão” nas práticas afrorreligiosas.

⁷⁰ A Tribuna—Maceió, 18 de março de 1903, p. 2. **Rapsódias**. [Grifos nossos]

⁷¹ Embora, também, existam relatos de “possessão” nos documentos da Igreja Católica, há diferenças singulares e que tornam o fenômeno católico, africano e afrobrasileiro, díspares. No caso católico, quando ocorre a possessão, inicia-se um rito de exorcismo cuja finalidade é expulsar do corpo do sujeito a manifestação demoníaca. Conforme o historiador Philippe Sartin, ao estudar possessões demoníacas e a prática dos exorcismos no catolicismo contemporâneo, essa situação se refere ao demônio quando toma posse de um corpo. Ele faz agir ou falar de acordo com sua vontade, não podendo a vítima resistir e não sendo moralmente responsável por isso. Nesse evento, a questão é estritamente ligada à expulsão do corpo de uma pessoa o espírito indesejado, não convidado e não divino. De modo que, explica Sartin, “expulsão do espírito invasor é o meio através do qual a sua presença é designada, nomeada, assinalada; o cristianismo compreende a tomada do corpo por um espírito na perspectiva implícita de sua expulsão” (SARTIN, 2016, p. 451). Ainda segundo o historiador, tal realidade construiu-se ao longo da Idade Média. Já nas religiões africanas e afro-brasileiras, como o Candomblé, a possessão do corpo de um devoto por um espírito ancestral faz parte dos rituais que fundamentam a lógica devocional. Segundo James Sweet (2007), a possessão entre africanos da região Central da África, faziam ritos dessa natureza a fim de realizar consultas para saber a respeito de diversos, como adivinhações relacionadas à saúde, amor, vencer ou não uma guerra, dentre outras informações. O espírito, no caso africano é convidado a estar presente, por meio da “possessão”, enquanto no catolicismo, sua chegada não era bem-vinda e devia ser expurgado.

permitia, sem forma exterior de templo.”⁷² É importante lembrar que Nolasco Maciel era ligado ao movimento abolicionista e adepto dos ideais republicanos (MARTINS, 2012). Contudo, a postura de Maciel, talvez, tivesse outras motivações, já que ser abolicionista e republicano não significava, necessariamente, ser a favor das manifestações da cultura africana e afrodescendente. Alguns republicanos, como o caso de Rui Barbosa, por exemplo, considerava as presenças negras como resquícios do atraso social (CHALHOUB, 1990). Todavia, a nota de Maciel revela, na virada do século XIX ao XX, as querelas entre a noção de liberdade de culto e perseguição. Nesse sentido, o jornalista continua:

Mas o povo daquellas bandas tem confiança illimitada no tino e nas maneiras delicadas com que o amigo tem sabido exercer o cargo. **Chegando mesmo um dos mais ladinos da *troupe* reclamante dar-me lição proveitosa de Direito Público – objectando que os *devotos* alteram o socego da maioria.**

Nada prometi aos que me deram a honra de fazer a V. S. esta queixa, que o amigo tomará na consideração merecida.

Devo registrar também – e o faço com particularíssimo interesse de aproveitar o ensejo – que muito esperam e confiam os meus constituintes dos bons serviços da actividade e da energia do digno comissário Sr. Capitão Norberto Braga, a quem, oportunamente, farei presente o elevado conceito dos seus concidadãos.

Sem outro assumpto, envio a V. As. Com os meus respeitos, o agradecimento unânime de todos quantos fazem votos nas ruas Dias Cabral e Barão de Maceió, por sua feliciada (sic) pessoal (Pedro Nolasco Maciel).⁷³

Nos grifos apontados da corrente carta, o autor explicitou o incômodo com as reclamações daqueles que manifestam insatisfação com a festa popular e que, aparentemente, tentam justificá-las por meio da legislação no que se referia à perturbação à ordem pública. Além disso, ao fim da nota, o autor cumprimenta os devotos que festejavam nas ruas Dias Cabral (antiga rua do Reguinho)⁷⁴ e Barão de Maceió em homenagem à Santa Bárbara, demonstrando possível respeito por eles.

É “Bárbara ou santa?”⁷⁵, questionou *A Tribuna* no ano seguinte, em fevereiro de 1904. Tratava-se de mais uma festa promovida por Chico Foguinho em honrarias à Santa Bárbara. A celebração acontecia, novamente, na rua Dias Cabral e suas imediações. A nota seguinte, descreve com riqueza de detalhes o acontecimento do dia 04 de fevereiro naquele ano. No referido dia, o repórter foi até à rua e chegando lá, atravessou um arco de flores e folhas até a casa de Chico Foguinho, onde se encontrava uma parte da multidão, carregando uma charola

⁷² A Tribuna—Maceió, 18 de março de 1903. **Rapsódias.**

⁷³ A Tribuna—Maceió, 18\03\1903. **Rapsódias.** Ano VIII, n. 1810, p. 2. [Grifos nossos]

⁷⁴ Conforme Luiz Otávio Gomes (2012), Dias Cabral foi membro do movimento abolicionista em Alagoas, além de Secretário Perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

⁷⁵ A Tribuna—Maceió, 06 de dezembro de 1904. **Bárbara ou santa.**

com uma estátua pequena e delicada de uma santa. “Na algaravia africana dos influentes da tal festa, era a Santa Bárbara”⁷⁶. Finalmente, o repórter entrou na casa e conseguiu falar com Chico Foguinho. Conforme o relato, o pai de santo se apresentou descalço, com uma camisa de mangas e disse não ser possível a entrada, pois o santo (divindade africana), estava em terra, conversando com o mestre Adolpho, *pajé* baiano. Do lado de fora, o povo se aglomerava em gritos e vivas à Santa Bárbara.

Em meio às animações da festa, o termo “*pajé*” merece destaque. Este sujeito é entendido como o especialista, curandeiro, sacerdote, santo, mago da tribo, conforme demonstrou a antropóloga francesa Véronique Boyer (1999), ao realizar uma pesquisa de campo sobre a pajelança e presença do caboclo, no contexto de Belém do Pará. Ao tratar da denominação “*pajé*”, é necessário certo cuidado, pois pode possuir significações diversas no complexo cultural, alertou o sociólogo Thiago Santos (2014). Resguardemos então, as assertivas de Nicolau Parés (2011) a respeito do assunto. O autor observou a existência de, pelos menos, três níveis: uma pajelança indígena, uma cabocla – derivada do ritual indígena e com elementos do catolicismo popular ibérico, e a terceira pajelança, mais difundida no caso do Maranhão, especificamente em São Luís, formada a partir da apropriação da pajelança cabocla pelos negros (2011, p. 125). Essa última, ocorreu por meio do processo de caboclicização⁷⁷ e crioulicização⁷⁸, favorecendo o grande número de convergências existentes entre as tradições tupi-caboclas e as africanas, sobretudo quando se tratou das partilhas de cura e feitiçaria. Contudo, se nos determos à especificidade do cenário baiano, de onde vem mestre Adolfo, perceberemos que há uma multiplicidade de elementos na composição de alguns terreiros de candomblé.

Candomblé é uma palavra bantu⁷⁹, segundo Parés (2005, p. 165) foi a “persistência e recriação de práticas religiosas africanas trazidas para a Bahia pelos escravos, o Candomblé é uma religião de possessão que envolve processos de adivinhação, iniciação, sacrifício, cura e

⁷⁶ A Tribuna—Maceió, 06 de dezembro de 1904. **Bárbara ou santa.**

⁷⁷ Maria Sylvania Porto Alegre (1993), indicou em seu estudo sobre população indígena do Nordeste, um processo chamado de “caboclicização”: a perda da visibilidade do indígena como categoria étnica que tem “relação direta com a emergência da categoria denominada “caboclo”, produto da dinâmica cultural do contato (PORTO ALEGRE, 1993, p. 214).

⁷⁸ Para o professor Gian Carlo de Melo, o crioulo é entendido como “uma variável das misturas, não necessariamente é um escravo, ou muito menos um filho de mãe africana já que, estas, geraram vários filhos pardos, o que mostra uma lógica diferenciada das dinâmicas das misturas biológicas” (MELO, 2014, p. 165). Ver a tese de doutorado: Na cor da pele: o negro. Conceitos, Regras, Compadrio e Sociedade Escravista na Vila do Recife (1790-1810).

⁷⁹ Quando nos referirmos aos bantus, povos da África Central, utilizaremos a grafia “bantu” e não “banto”. Trata-se de atualizar a escrita conforme a nova historiografia da escravidão e da liberdade, a partir de trabalhos como os de Luís Nicolau Parés (2018) e Robert Slenes (2018).

celebração”. Entre os candomblés baianos, existiram os chamados “candomblés de caboclo”, que segundo Édison Carneiro, era fusão central entre bantus e ameríndios (1991, p. 133). Adolfo era baiano, como já se pôde notar, todavia, é possível que ele estivesse ligado a esse culto, especialmente, pela indicação da nota a respeito do título de “pajé”. Mas, ainda que se considere tal sugestão, não se deve levar a cabo determinados apontamentos feitos pelos jornais porque podem atravessar níveis de chacota e ironia. Anda assim, a presença de um sacerdote baiano sugere que a abolição permitiu, inclusive, a maior circulação de homens e mulheres negros que eram escravizados. Entre eles podiam ter pessoas habilitadas nas questões religiosas de matriz africana.

Chamou nossa atenção, igualmente, o fato de o repórter ter se direcionado ao Chico Foguinho como pai de santo e Adolfo como “pajé”. A diferença de tratamento entre os sujeitos nos levou a refletir a respeito do título discutido, haja vista, que pai de santo, é a versão popular de “babalorixá”. Segundo João Reis (2006, p. 63), provavelmente o termo deriva do iorubá, babalorixá significava pai de orixá, liderança religiosa masculina.

Após informar ao jornalista que não o receberia naquele exato momento, Chico Foguinho subiu em um banco e discursou provocando a simpatia do grupo⁸⁰. Não se sabe o conteúdo de sua fala, todavia, a ação relatada no período confirma a postura de liderança que o afrorreligioso exercia.

Depois, a reunião foi dispersando, e o nosso representante pôde entrar no recinto, sendo recebido com **zumbaias de adufos e danças macabras, nas quaes uma creola nova fez taes piruetas que abateo-se estafada no solo.**

Diversas africanas velhas, ornadas de rosários e colares de ouro, acudiram a limpar o rosto da pretinha com alvas toalhas rendadas⁸¹.

As últimas informações do relato demarcaram a presença africana na celebração, com as africanas vestidas de colares de ouro e zelando de uma outra africana, que pela descrição, estava em transe ou possessão religiosa. A respeito disso, ver o capítulo a seguir, na discussão sobre as ascendências africanas.

“Danças macabras” foi a alcunha atribuída, pelo jornal *A Tribuna*, à manifestação festiva dos africanos composta de músicas e danças. A denominação exposta, aparece com frequência nos estudos medievais. De acordo com Juliana Schmitt, estudiosa do imaginário macabro na Idade Média, apontou que uma das aparições das “danças macabras”, é na associação com o carnaval. Para ela, a festa carnavalesca era justamente o espaço-tempo da inversão simbólica e os temas macabros são impregnados de inversão. Assim, os mortos

⁸⁰ A Tribuna—Maceió, 06 de dezembro de 1904. **Bárbara ou santa.**

⁸¹ A Tribuna—Maceió, 06 de dezembro de 1904. **Bárbara ou santa.**

retornam à terra e conversam, dançam, riem e se divertem—uma transgressão impossível na realidade tangível (SCHMITT, 2017, p. 209). O contexto do surgimento dessas danças é o momento de passagem entre o século XIV e o século XV, com a crise do sistema feudal na Europa. Superpopulação, escassez de alimentos, fome, guerra dos cem anos, peste, revoltas urbanas, esse é o contexto que produz as danças macabras. A literatura é a sua principal difusora, os mortos apareciam dançando e tocando instrumentos musicais, a inversão é, em si mesma, uma sátira: os mortos, animados, aparecem muito mais vivos que seus pares, destacou Schmitt (2017, p. 211). Sem prolongar essa discussão, parece que o repórter, imbuído de imaginação pela literatura europeia sobre as danças macabras, intitulou a manifestação negra como tal.

As contendas que envolviam sambas, celebrações públicas dos religiosos cruzaram a última década do século XIX até o início do XX, como pudemos observar. Entre as notícias que marcam as perseguições, Félix da Costa, se destacou no ano de 1896, como já estamos acompanhando. As notas periódicas possuíam um caráter depreciativo e acusador. Entre elas, de acusações de “feitiçaria”, envenenamento, à imediata prisão do sujeito.

“Basta de Feitiço!”⁸², foi a solicitação feita por um leitor, não identificado, ao jornal *Gutenberg* em 22 de agosto de 1896. O texto, publicado no referido periódico, objetivava denunciar as práticas mágico-religiosas. Segundo a nota, feiticeiros negros tinham a intenção de enfeitiçar a população de Maceió, de modo, a exigir que as autoridades deveriam tomar alguma postura contra aqueles sujeitos.

No ano seguinte, com o mesmo engajamento de criminalizar os afroreligiosos, o jornal *Holophote*, retomou as notícias sobre Félix com um comentário publicado em sua coluna de fofocas cujo objetivo era provocar os leitores (SANTOS. I., 2016). O texto de caráter jocoso estava anunciado com o nome intitulado de “Jaraguá”, referente ao bairro onde ocorreu o conflito entre Félix e os carteiros. O autor do comentário assinava por “macaco” e dizia que “enquanto ao tio Felix, o fim de feiticeiro é a detenção.”⁸³

Esse quadro de perseguições se estendeu para outros grupos sociais e religiosos na capital, mas que tiveram suas experiências e particularidades no tempo e no espaço. Inclusive, nos processos para se firmarem como terapeutas populares legitimados pela ciência ou não. Não obstante, antes de avançarmos nas problemáticas das outras denominações religiosas, é importante tecer alguns apontamentos sobre a noção de feitiçaria, bruxaria e curandeirismo.

⁸² Gutenberg—Maceió, 22 de agosto de 1896. **Feitiçaria**. Data de acesso em: 05 de nov. 2018.

⁸³ Holophote—Maceió, 1892. **Jaraguá**. Data de acesso em: 25 de abril. 2018.

Essas questões são centrais para nossa análise, uma vez que as repressões aos afrorreligiosos se deram, em parte, em virtude delas como representações do “mal” e da “incivilidade”.

2.2. Notas sobre os termos bruxaria, feitiçaria e curandeirismo na experiência de formação do xangô de Maceió

As notícias da imprensa alagoana que se referiam aos africanos e africanas exercendo práticas de cura, eram categorizadas como casos de bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo. Tais elementos fazem parte de um capítulo, ainda, pouco aprofundado na historiografia do pós-abolição, em Alagoas. Ainda se faz imprescindível pesquisar sobre a trajetória de homens, mulheres e crianças⁸⁴ envolvidos com os exercícios culturais de fé de origem africana, aos fins do oitocentos. Assim é o caso de Joana Maria da Conceição, identificada pelo periódico como uma africana *mina* e acusada de praticar bruxaria ou curandeirismo. Também foi o famoso episódio de Manoel Félix da Costa, acusado pela morte de dois carteiros da agência de correios do Jaraguá nos últimos anos do século XIX.

Essas pessoas, nem sempre viviam exclusivamente do ofício de curar. Eram homens e mulheres trabalhadores de outras modalidades. Mestre Félix, por exemplo, aparece em 1904 na tabela de despesas das obras realizadas na Igreja de São Gonçalo do Amarante, em Penedo. Nesse documento, consta que mestre Félix trabalhou por 35 dias recebendo à diária de 2.500 réis, contabilizando o total de 87.500. E mais cinco dias a 2.500, totalizando 12.500⁸⁵.

A noção de feitiçaria adotada pelos periódicos é pejorativa, utilizada desde a Idade Média para julgar e condenar pessoas na Inquisição e passou a ser trabalhada no Brasil, durante a escravização e permaneceu no pós-abolição. O epíteto de bruxo ou feiticeiro, foi empregado diversas vezes às pessoas escravizadas que resistiam ao regime escravista (REIS, 2003). Silvia Federici refletiu a relação próxima entre as bruxas europeias nos séculos XVI e XVII e a população africana escravizada, comunidades camponesas expropriadas na América Latina e na África e povos indígenas massacrados na América do Norte. A proximidade é que esses grupos vivenciaram a fome produzida pela mudança para agricultura comercial, tiveram suas terras confiscadas e “viram sua resistência ser perseguida como sinal de um pacto diabólico” (FEDERICI, 2019, p. 41).

⁸⁴ No que se refere a presença de crianças nos cultos afrorreligiosos, não há, até o presente momento, registros para o final do século XIX. Contudo, não se descarta a possibilidade da existência de crianças ligadas aos religiosos.

⁸⁵ A Fé Christã—Maceió, 9 de abril de 1904. **Igreja de São Gonçalo de Amarante. Obras realizadas na Igreja de São Gonçalo do Amarante.** Data de acesso em: 20 de dez. 2020.

Os ideais de modernidade e civilização investidos nos anos iniciais da República formaram combustível potente para a popularizar discursos e práticas contra a população afroreligiosa. A historiografia especializada a exemplo dos estudiosos Luiz Mott (2012), Laura de Mello e Souza (1986), James Sweet (2007), apontou que as categorias bruxaria e feitiçaria foram disseminadas pejorativamente quando relacionadas às manifestações religiosas de matrizes africanas, a partir, do contexto da América Portuguesa. Ao longo do processo, parece ter ocorrido uma soma entre os pensamentos e comportamentos da monarquia com os ideais republicanos, quando se tratou da população africana e afrodescendente. O antropólogo Evans-Pritchard (2005), quando estudou o grupo Azande e a feitiçaria, indicou o uso de objetos ritualizados para a obtenção de resultados urgentes como sanar uma doença ou gerar uma mazela, sendo essa uma prática cultural comum para o grupo, livre das ideias católicas europeias.

As notas jornalísticas citadas até aqui e outras expostas, mais adiante, explicitaram essa materialidade ritual característica da feitiçaria, de determinados grupos africanos, como a exemplo dos Azande e de outros povos da África Central. Ora pode ser percebida como o exercício da fé e da cultura de um povo para fins aparentemente comuns, como por exemplo, curar uma pessoa. Ora pode ser entendida como uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais, como buscamos demonstrar no caso dos usos da magia nos conflitos entre afroreligiosos e outros sujeitos, em Maceió. A feitiçaria como uma ação eficaz, ou o medo, dentro de uma dinâmica psicológica entre quem ameaça e o ameaçado, se dá justamente pela crença na efetividade da manipulação de objetos e forças mágicas, tanto para quem aplica, quanto para quem, supostamente, a recebe.

Acompanhamentos desde a introdução deste trabalho o caso de Félix da Costa, onde os agentes dos correios abriram a correspondência, vasculharam seus objetos e encaminharam os mesmos à polícia. Pela narrativa do articulista do jornal *Gutenberg*, Félix ameaçou se vingar e na sequência, pelo menos dois dos funcionários da agência foram internados no Hospital Santa Casa enfermos. Um deles, segundo o periódico, faleceu.

No entanto, teria mesmo Félix da Costa ameaçado se vingar dos carteiros?⁸⁶ Sendo verdade ou não, a nota adverte um embate entre os sujeitos, onde Félix faz uso do medo da feitiçaria para se defender. A ideia de ameaçar e de se espalharem boatos sobre o adoecimento e a morte dos carteiros alvitra a fama de Félix enquanto feiticeiro perigoso. A prática religiosa

⁸⁶ Gutenberg—Maceió, 20 de agosto de 1896. **Feitiçaria.** Esse episódio será mais bem explorado no capítulo seguinte, nas abordagens a respeito das ascendências africanas a partir dos objetos religiosos e das práticas mágico-religiosas.

de origem africana foi permeada pelo estigma negativo, cotidianamente empenhado pela imprensa que insistia em demonizar e criar uma situação de medo aos olhos da população leitora. Pensando com Irinéia Santos sobre o caso de Félix da Costa e os episódios narrados ao longo da notícia, se pode inferir “a elaboração fantasiosa ou não do ocorrido, ao mesmo tempo em que apresentava um discurso negativo das práticas afro-brasileiras, reforçava em contramão o poder de Tio Félix” (SANTOS. I., 2016, p. 102). O “medo” parece ter sido ressignificado pelos afroreligiosos em Maceió como mecanismo de sobrevivência e teria sustentado a formação das casas de Xangô aos fins do século XIX e início do XX.

Essa ressignificação de sentidos, pegando emprestado as reflexões de E. P. Thompson se articulou através da experiência partilhada dos sujeitos, tanto dos afroreligiosos quanto daqueles que tomaram tempo para depreciá-los. Assim, homens e mulheres no passado sentiram e articularam a identidade de seus interesses entre si, “e contra outros homens cujos interesses diferem (geralmente se opõem) dos seus,” (THOMPSON, 1987, p. 10). Ainda nesse sentido, conversamos com Carlo Ginzburg (1989), quando analisou os processos de acusação de bruxaria na Idade Média⁸⁷ e ponderou o uso da feitiçaria como mecanismo de sobrevivência nas lutas de classe. O termo feitiçaria, empregado depreciativamente às práticas afroreligiosas como meio de promover o mal, foi transformado, no campo de disputas que foi a cidade de Maceió, como uma arma potente de defesa.

João Reis (2008), investigando o caso de Domingos Sodré, observou que a magia ou a feitiçaria, era amplamente divulgada com a finalidade de amansar os senhores e ajudar aos cativos no processo de obtenção da alforria. *Em negociação e conflito*, pesquisa conjunta de João Reis e Eduardo Silva (1989), sugeriu que o mesmo pode ser verificado quando tratou do Candomblé do Accú. Nesse exemplo, o terreiro era um espaço de resistência e foi igualmente utilizado como estratégia de sobrevivência, tanto com as práticas mágico-religiosas quanto na incorporação de pessoas brancas dentro da comunidade.

Apesar do poder institucional da Igreja Católica e o sistema inquisitorial, os africanos conseguiram preservar alguns elementos de suas religiões encontrando brechas no contexto da época. Luiz Mott (2012) observou que muitos homens e mulheres recorriam aos chamados

⁸⁷ A base para punir qualquer ação mágico-religiosa não católica era a ideia europeia de feitiçaria. As acusações de feitiçaria baseadas nas concepções da Igreja Católica faziam parte das heranças da Idade Média e os julgamentos do Santo Ofício e se estenderam à Idade Moderna. Qualquer atividade não católica poderia possuir ligação com o culto de Satã e o sujeito indiciado ao Tribunal do Santo Ofício. Um exemplo clássico é o caso de Chiara Signorini e seu esposo Bartolomeo, narrado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (1989). Chiara e seu marido teriam lançado um feitiço à sua antiga patroa, fazendo com que ela caísse enferma após ter expulsado de sua propriedade os dois trabalhadores camponeses. A evidência é que esse embate releva os conflitos sociais em suas hierarquias. A respeito da Inquisição no Idade Moderna, Anita Novinsky (1982) e Luiz Mott (2010), apresentam discussões com maior profundidade sobre o tema.

feiticeiros e feiticeiras quando os remédios de boticas ou o exorcismo da Igreja não surtiam efeito para curar as doenças.

No período colonial, um conjunto de crenças sustentava a noção popular de que as mazelas físicas e mentais eram castigos divinos. As pessoas procuravam os africanos feiticeiros/as para que encontrassem alguma solução para os mais variados problemas de saúde. Para livrar a população dos tais castigos divinos, a ação mágica dos africanos africanas era o que socorria a muitos católicos e não católicos. Luiz Mott (2012), indicou um episódio ocorrido em Pernambuco que revelou haver frequência de encontrar pelas ruas africanos, pardos e forros benzendo objetos e pessoas. Esse foi o caso de “João, preto, escravo, que benzia panos para estancar sangue das feridas, os pardos Faustina e João Dias faziam quimbandos enquanto Joana, também parda mas forra, benzia quebranto, olhado, quebra-carne, ventre caído e bicheira[...]” (MOTT, 2012 p, 194). Na América Portuguesa, nem mesmo os católicos fervorosos escapavam de recorrer a tais medidas curativas, como sublinhou Luiz Mott, a respeito de uma freira que teria sido curada com rezas de uma africana⁸⁸. As ações da Inquisição se estenderam à terra das Alagoas, como Mott (1992), também, indicou.

Em matéria de curandeirismos e bruxarias, as mulheres eram alvos constantes das acusações, pois estavam frequentemente sob suspeita. Mulheres benzedeiras, parteiras e curandeiras eram associadas ao culto do demônio. Na dinâmica das curas e medicamentos informais, as mulheres detinham conhecimentos sobre ervas, medicamentos caseiros, trocas de saberes e solidariedades que “levava às autoridades médicas e religiosas a caricaturar não só os tratamentos como também a figura das mulheres que curavam” (SILVA; SAMPAIO, 2014, p. 13). No cerne da questão a respeito da bruxa e da curandeira, Silvia Federici (2004) reforça esse argumento ao destacar que a bruxa, no geral, era uma mulher parteira, a médica, a advinha ou a feiticeira da região que possuía uma ou mais dessas áreas de competência. Nos processos de condenação, não se perseguiu somente a “bruxa má” “que supostamente maldizia e deixava o gado coxo, arruinava cultivos ou causava a morte dos filhos de seus empregadores. A “bruxa boa”, que havia feito da feitiçaria sua carreira, também foi castigada, muitas vezes com maior severidade.” (FEDERICI, 2004, p. 366)

As bruxas eram mulheres capazes de proporcionar curas diversas, fossem elas para o bem ou para o mal. Bruxa e curandeira, são duas etimologias que caminham juntas. Longe de

⁸⁸ Narra-se o caso de Soror Maria Bernardina de Santa Tereza com a freira Maria Teresa Josefa, “Soror Maria Bernardina de Santa Teresa, do convento do Desterro, Salvador, denuncia que no mesmo convento ‘veio 3 rezarmo, no mês de setembro de 1758, entrou no Convento a curar uma religiosa chamada Maria Teresa Josefa com abusos de sua terra, pondo-lhe o pé em cima de uma caveira de carneiro, lavando o pé e cantando a sua língua e mandando esfregar o corpo da religiosa com o tostão de cobre’ (MOTT, 2012, p. 200).

realizarmos uma discussão a miúdo no campo da linguagem, a bruxa surge como uma versão pejorativa em relação à curandeira, mas que representam a mesma categoria, como salientou Federici (2004). Contudo, certos exemplos, como Joana Maria da Conceição⁸⁹, que é tratada como curandeira e como bruxa na mesma nota, nos levam a crer, que em determinados contextos, bruxas e curandeiras sofreram o mesmo estigma, pelo menos no caso de Maceió. O aspecto da bruxa, nos assegura Federici, surge de qualquer forma assombrando a imaginação da classe dominante. Os modelos construídos pela imprensa variavam: nas áreas ocupadas pelo exército de Versalhes, era preciso apenas que uma mulher fosse pobre, mal vestida e que carregasse um cesto, uma garrafa de leite, etc. para que fosse suspeita (FEDERICI, 2004). Ou como “a bruxa, a *pétroleuse*, era representada como uma mulher mais velha, descabelada, de aspecto bárbaro e selvagem.” (FEDERICI, 2004, p. 380). No Brasil escravista e pós-abolição, até os primeiros anos do século XX, não somente as mulheres eram acusadas e perseguidas de bruxaria e termos afins, os homens negros, também, eram vítimas disso.

Mesmo com o pós-abolição em 1888, a década que finda o século XIX até o início do XX, demonstram que as perseguições sob a acusação de bruxaria, feitiçaria e curandeirismo seguiram. Porém, com um formato um pouco diferente daquele impresso na colonização pela Igreja e as ações inquisitórias promovidas pelo Santo Ofício. O Código Penal de 1890, os ideais de modernidade e civilização republicanos, a moda brasileira, respaldaram a perseguição aos religiosos não católicos. Principalmente, à população não branca.

O próprio processo de consolidação e afirmação da medicina acadêmica se fundamentou na perseguição e nas tentativas de aniquilar a curandeira popular, como demonstrou Lilia Schwarcz (1993) em “Espetáculo das Raças”. No caso das mulheres, Silvia Federici analisou que elas foram “expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração” (FEDERICI, 2004, p. 377). As mulheres foram amplamente perseguidas por serem portadoras de tais conhecimentos. Os problemas da cor, do gênero, da religião de matriz africana e da classe social, determinavam o grau de repressão. Quando se tratava das mulheres, os jornais eram capazes até dizer que além de bruxas, exerciam a função de satisfazer sexualmente⁹⁰ os homens de poder que procuravam os terreiros, como indicou Neves Rafael (2004). O nível de difamação contra as mulheres de terreiro, no contexto político em que Alagoas se encontrava na disputa pelo Executivo do

⁸⁹ Cruzeiro do Norte—Maceió, quarta-feira, 7 de dezembro de 1892. **Ainda a feitiçaria.**

Estado, produzia comentários do tipo que “Havia um quarto reservado com exclusividade para essa autoridade onde, além dos serviços religiosos, outros favores menos sagrados lhe eram prestados.” (RAFAEL, 2004, p. 31). A autoridade referida, era Euclides Malta, que concorria ao cargo de governador. Chegava-se a dizer, ainda conforme o autor, que Malta, vez ou outra, dispunha de uma filha de santo para satisfazer os seus anseios sexuais, na sequência, a mesma filha de santo era sacrificada⁹¹ para uma divindade. Os conflitos políticos em Alagoas, na primeira década do século XX, acirraram as perseguições contra os xangozeiros e xangozeiras.

Antes de avançarmos para o próximo capítulo registramos, de antemão, que o termo “xangozeiros”, antes impresso pelos periódicos como depreciativo, é adotado, nesta pesquisa, como alcunha de identificação e da própria identidade dos afroreligiosos. Trata-se de uma referência ao culto da divindade do fogo e trovão, Xangô, o obá (rei) da cidade de Oyó, que foi o mais poderoso dos impérios iorubás (PRANDI, 2010). Para Nicolau Parés (2014, p. 149), “tanto em Recife como em Trinidad, Xangô tornou-se o nome local para designar as religiões de matriz africana”. Segundo a análise do autor, a evidência sugere que esse espírito tutelar do império de Oyó, atingiu uma popularidade simultânea e semelhante em ambos os lados do Atlântico. Assim aconteceu, em partes, na Bahia, Pernambuco e em Alagoas, também não foi diferente.

Retomando o caso dos jornais, esses, aparentemente, sempre que podiam, publicavam algo depreciativo a respeito da imagem dos africanos e afro-brasileiros. A nota a seguir, publicada no jornal *Cruzeiro do Norte*, em 26 de maio de 1896, demonstra uma narrativa carregada de estereótipos a respeito da africana, além de sugerir que essa mesma africana seria uma bruxa, feiticeira ou curandeira.

O casamento: Frei Mesquita do convento da Lama, é um fradeco mindinho, porém devoto e passa sua [?] em penitencias e orações, sahindo raras vezes a visitar Santo Antonio Preto e celebrar suas missas nos altares estreliados. Este fradeco inspira compaixão a quem o vê: olhos de sapo espremido, pernas de massarico, falla de jaçanan, pescoço de sory ema e... lysico, coitado. Todos o tem como um exemplo de virtude, mas, que engano! O fradeco é endemoniado toma seus grags, e até as vezes, o retratista, tirando photographias nem immoraes. Que tal é o devoto?! Um desses dias, fez frei Mesquita um casamento monstruoso!... Casou uma creança, de alguns

⁹¹ É interessante pontuar, que nas pesquisas e leituras feitas até aqui, não identificamos qualquer indício de que havia sacrifício humano entre os afroreligiosos. Possivelmente, o caso mencionado acima, se trata de alguma criação fantasiosa e difamatória da oposição contra Malta e contra os terreiros, especialmente o de Tia Marcelina, citado na matéria. Dados sobre algumas filhas de santo se prostituindo em Maceió, também, são pouco precisos. Contudo, essa possibilidade não se descarta quando se pensa nas comunidades de terreiro. O caso de Juca Rosa, no Rio de Janeiro Imperial, analisado por Gabriela Sampaio (2003), demonstra a presença de prostitutas que procuravam o pai de santo e que eram prostituídas por ele, numa dinâmica de em que Juca Rosa exercia grande poder. Os relatos das moças no texto, descrevem que elas não se afastavam de Juca Rosa “por medo, já que, sendo tão poderoso, podia usar seus poderes tanto o bem como para o mal” (SAMPAIO, 2004, p. 398). A questão de Juca Rosa é complexa, porque agia como prestador de serviço, pai e amante dessas mulheres. Todavia, vale salientar, que a relação de submeter as mulheres à prostituição em favor dele, era de direção exclusiva ao próprio Juca Rosa, não dele prostituindo as “filhas” para outros homens.

mezes de idade, com um velho mercantil, feroso e d'este da pá virada. O velho gostou. Poderá não, uma gorduxa menina. Linda como os amotes de uma inteligencia invejavel. Isto nada admira para a epocha, o que é de monstrosidade o que faz espantar foi a causa extraordinaria que se deu. A creança poucos dias depois do casamento, sofria muito, chorava e extorria-se em terriveis dores. **Foi chamada logo uma preta africana que, por ser mãe de Santo Antonio Preto, devia ser se não feiticeira, mas curandeira provecta. Examinou a bem, e como as beiçolhas gosmentas** diz toda alerrada: "Essa menina tá prenhe" Onde tá o marido d'elle? Ou gú lelê babá u á, u a"! Nisto, deu a luz a pobresinha e com espanto de todos em vez dam interessante menino, um moleque feio, endiabrado pulando e fallando até. A preta corre alterrada e a creança desaparece como por encanto. Iremos procural-a e se não formos infelizes, traremos em outro numero algumas revellações que por ventura nos fizer. Xico Leite.⁹²

O texto se refere a uma crônica e as personagens são fictícias. Procuramos por Frei Mesquita em outros jornais com a finalidade de identificar sua paróquia e alguns aspectos de sua vida religiosa, contudo, o sujeito existe apenas como personagem em algumas notas. Um exemplo disso, é que Frei Mesquita aparece quando há a intenção de fazer alguma crítica, com sarcasmo e ironias, ao Manuel Araújo Góis, que pretendia disputar as eleições para o cargo executivo do Estado, em 1892. O articulista diz “Amigos do snr. Goes. Amigos numerosos de frei Mesquita, do Frasquinho de Veneno, não deveis votar na eleição de vinte!”⁹³. A nota é finalizada com o seguinte pedido “Povo alagoano! As urnas! Gabino Bezouro. Barão de Traipú, são os nomes que devem ser escriptos em vossas chapas para a felicidade e honra de nossa terra.” Frei Mesquita é uma personagem criada quando se tem a intenção de depreciar alguém ou indicar uma crítica irônica, como acontece com o Manuel Góis.

A nota anterior, que descreve o “casamento monstruoso” realizado por Frei Mesquita, mesmo sendo uma narrativa inventada, desvenda traços de um tempo e de uma sociedade. Um exemplo disso é o casamento infantil⁹⁴, mesmo matrimônio sendo realizado entre um homem velho uma recém nascida. O articulista demonstra sentimento de horror sobre a união, apontando para o exagero da construção do texto. Ainda assim, o texto cumpre, aos olhos do historiador ou da historiadora, a função de revelar aspectos de tal sociedade onde foi produzido. Assim sendo, quando o articulista, que se identifica por Xico Leite, chama atenção para a africana que segundo ele, era mãe de Santo Antonio Preto. Conforme Marina de Mello e Souza (2001), o culto de Santo Antônio nasceu em Portugal e foi difundido pelos missionários tanto pela África quanto na América Portuguesa. Essa autora demonstrou, que na região do Vale do Rio Paraíba, São Paulo, no século XIX, também houve a presença do culto de Santo Antonio, difundido mais amplamente por meio de estatuetas. Essas formas de culto ao santo católico,

⁹² Cruzeiro do Norte—Maceió, Sexta-feira, 29 de janeiro de 1892. **Irrisorio!**

⁹³ Cruzeiro do Norte—Maceió, Sexta-feira, 29 de janeiro de 1892. **Irrisorio!**

⁹⁴ Para iniciar a compreensão das querelas que envolveram a história das crianças no Brasil, ver “História das crianças no Brasil de Mary Del Priore (org) publicado pela editora Contexto em 2002.

tanto na África, América Portuguesa e Vale do Rio Paraíba no oitocentos, não tomaram as mesmas significações da devoção ao santo em Portugal. Nessas ocasiões, os sujeitos atribuíram formas e significados próprios frente a presença católica imposta. Desse modo, podemos intuir que em Maceió, nos anos imediatos pós-abolição, poderia ter se manifestado a devoção de um Santo Antonio Preto, com significados e formas próprias.

A constatação de que se a africana não fosse uma feiticeira, seria uma curandeira, provém da ligação imediata entre a africana e a feitiçaria, como argumentamos acima com o auxílio de Federici. Além do destaque sobre os lábios da africana como “beißolas gosmentas”, evocando uma ideia de incivilidade, da africana como suja, ideia que foi amplamente construída ao longo do século XIX pelos teóricos raciais. Talvez, um dos mais influentes entre esses teóricos teria sido o médico e psiquiatra Nina Rodrigues (1862-1906), com as teorias penais e sobre a loucura relacionadas aos africanos no Brasil. Ele mobilizou uma geração de pesquisadores sobre os negros no Brasil que reforçou estereótipos e preconceitos a respeito daquela população, como Artur Ramos, Gilberto Freyre, Abelardo Duarte, dentre outros, conforme estudou o antropólogo Luiz Rossi (2011).

Entre os últimos anos do século XIX para o XX, em Maceió, no universo dos jornais, vê-se uma presença diversificada das práticas religiosas. Uns na disputa pela sobrevivência, outros na busca da legitimidade e divulgação de seus serviços. As pessoas afrorreligiosas, quando apareciam nas notas da imprensa, carregavam medo ou o rebaixamento de suas práticas à condição de “primitivo” e “incivilizado”, o aspecto da raça e da origem de suas manifestações era fator determinante para tais epítetos, como já foi possível perceber, até aqui. A partir de então, veremos também como os jornais se comportaram diante dos outros grupos citados.

2.3. Diversidade religiosa e terapias populares

No Alto do Jacotinga⁹⁵, onde morava e realizava curas em sua “singular terapêutica, o médico Fidelis Ferreira de Oliveira foi preso por fazer uso de mezinhas e orações e não ter registrado seu diploma na repartição competente. Naquele mesmo ano, o crioulo Thomé Santiago da Costa⁹⁶, também foi preso, pelas imediações do Alto do Jacotinga por exercer a profissão de curandeiro. “Bem lhe faça a prisão; que aquella autoridade não esqueça os taes curandeiros”, assim o articulista encerrou a nota sobre o caso.

⁹⁵Gutenberg—Maceió, 9 de maio de 1896. **Curandeiro**. Data de acesso em: 12 de abril.2018.

⁹⁶ Gutenberg—Maceió,1 de julho de 1896. **Curandeiro**. Data de acesso em: 05 de nov. 2018.

Ambos os sujeitos foram detidos, como se pôde reparar, todavia, há diferenças sutis no tratamento em relação a eles. Fidelis Ferreira foi reportado como médico, sendo médico ou não, a nota sugere que seu problema foi não ter apresentado o diploma para exercer a terapêutica. De acordo com Tânia Pimenta (2003), em seu estudo sobre terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX, para exercer as profissões de médico, cirurgião, boticário, sangrador, parteira e curandeiro, existiam cartas de autorização ou licenças que deveriam ser apresentadas à Comissão de Saúde Pública, na Câmara dos Deputados. Foi na primeira metade desse século que a organização dos médicos em torno das faculdades de medicina, sociedades de medicina e periódicos especializados foram se consolidando e visaram monopolizar o discurso médico. Ainda segundo a autora, havia hierarquia entre a distribuição das funções: curandeiros sabiam menos que os cirurgiões, que sabiam menos que os médicos.

A respeito da função de curandeiro, no Código Criminal do Império, publicado em 1830, a “única referência existente aos praticantes das artes de curar advertia que, se alguém ajudasse a cometer aborto e fosse médico, boticário, cirurgião ou praticasse tais artes` receberia penas dobradas em relação a quem não exercia esses ofícios” (PIMENTA, 2003, p. 318). A partir do Código Penal da República de 1890, o “curandeirismo” aparece de modo evidente como elemento criminoso, no Artigo 158, entre os crimes contra a saúde pública: “Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro”. O jornal maceioense, *Gutenberg*, ao publicar sobre o crime de curandeirismo, era enfático no sentido pejorativo que empregava. Em 1891, o jornal *Cruzeiro do Norte*⁹⁷ havia iniciado as publicações de partes do Código Penal formulado em 1890, junto a Constituinte republicana, com destaque ao Capítulo III: Dos Crimes Contra a Saúde Pública, onde se enquadrava o “ofício de curandeirismo” como infração.

Outro aspecto nos chamou atenção nas duas notas citadas no início desse tópico, o elemento da cor. Thomé da Costa foi identificado como “crioulo”, enquanto Fidelis Ferreira não tem sua cor relevada. A ausência e presença de informações, neste caso, são reveladoras. Tânia Pimenta observou, nas situações em que há registro das práticas de curandeirismo, a maior parte de pessoas exercendo essa profissão era de gente negra e empobrecida. Já o ofício de médico, de modo geral, estava ocupado por homens economicamente abastados e brancos. Não só pela indicação das ocupações, há intencionalidade em distinguir a população negra e mestiça, por isso, a cor aparece como referência, na circunstância da pessoa não branca. Nesse

⁹⁷ *Cruzeiro do Norte*—Maceió, 21 de janeiro de 1891. **Capítulo III: dos crimes contra a saúde pública.** Data de acesso em: 10 de dez. 2020.

sentido, Maria Cristina Wissenbach pontuou haver, ao longo dos processos de reformas e urbanizações, “uma visão excludente e elitista, carregada de preconceitos e de desvalorização, atingiu tudo aquilo que não contivesse as marcas da modernidade ou que não deixasse transparecer um certo ar europeizado” (WISSENBACH, 1997, p. 17).

Enquanto os sujeitos que atuavam como curadores apareciam nas notícias como criminosos pelo exercício de sua profissão e fé, pois tinham uma visão espiritualizada da arte de curar, os espíritas não só anunciavam as maravilhas do espiritismo⁹⁸ como prática religiosa, também, a cura de doenças, através de meios como o magnetismo animal (CORREIA, 2020). O Código Penal de 1890 punia as formas de tratamento utilizadas pelo Espiritismo. A legislação penal não deixa dúvidas referente à condenação da prática espírita. Ainda no Capítulo III, sobre os crimes contra a saúde pública, o artigo 157 diz: “Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica”.⁹⁹ O Espiritismo foi perseguido durante o Império em alguns estados do Brasil e inserido no código de 1890 (MAGGIE, 1992). Contudo, em Alagoas, não há registro de prisões ou perseguições incisivas, que tenham sido identificadas até o momento, ainda segundo Vanessa Correia (2020).

O espiritismo chega ao Brasil mobilizado pelas ideias europeias do século XIX de acordo com Marion Aubrée e François Laplatine (2003), com influência cultural direta da França. Ainda que a contatação de espíritos em celebrações religiosas não fosse uma novidade, considerando que as práticas afroreligiosas dos africanos e seus descendentes já lidavam com isso, o Espiritismo buscou se afirmar “exigindo crescimento intelectual e defendendo o cientificismo, além de evidenciar a diferenciação em relação aos tipos de espíritos cultivados” (CORREIA, 2020).

As pesquisas a respeito do Espiritismo em Alagoas, ainda carecem de maior desenvolvimento. Entretanto, as informações até aqui, sugerem a formação de tal denominação religiosa em Maceió no século XIX. O jornal *Reformador*, vinculado à Federação Espírita do Brasil, informou, no ano de 1889, a visita de um espírita em Alagoas,

É com grande prazer que noticiamos a nossos leitores a adesão que acaba de prestar à doutrina espírita assinando o *Reformador* e oferecendo-se para seu correspondente em Alagoas, o distinto filho daquela Província, coronel Vasco Marinho da Gama e Mello, consumado magnetizador e espírita, cujos trabalhos datam de 1858¹⁰⁰

⁹⁸ Gutenberg—Maceió, 19 de fevereiro de 1899. **Colaboração.** A nota se referia a produção de um artigo para tratar do Espiritismo como exemplo da diversidade religiosa de Maceió.

⁹⁹ Código Penal dos Estados Unidos do Brazil, 1890. **Capítulo III: Dos crimes contra a saúde publica.**

¹⁰⁰ *Reformador*, Rio de Janeiro—maio de 1889. Fonte cedida por Vanessa Elisa Correia, mestranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas.

Conforme Vanessa Correia, os primeiros centros oficialmente registrados surgem em 1890 e 1899, localizados em Maceió. A presença de profissionais liberais, intelectuais, médicos, advogados, jornalistas, dentre outras figuras de prestígio, fez com que o espiritismo, em Alagoas, fosse rapidamente difundido, aos anos finais do século XIX, reforçou Correia (2020). Tais apontamentos sugerem que, no contexto maceioense, o Espiritismo não tenha sofrido sanções por ser socialmente aceito em meio às classes abastadas.

As pesquisas a respeito da experiência dos adeptos do espiritismo em Maceió, ainda, são incipientes. Os dados encontrados no percurso nosso trabalho e o artigo de Vanessa Correia nos dão uma base interessante para refletir sobre a presença desses sujeitos e os lugares que ocuparam na sociedade maceioense. Também, nos ajuda a entender que os atos de perseguição no campo policial, jurídico e no âmbito do estado contra os espíritas, não foram mais intensos do que quando se tratou dos africanos e seus descendentes. Mesmo constando na legislação penal as práticas do espiritismo como passíveis de punição, não há indícios de tais ocorrências para a última década do século XIX e primeiros anos do século XX, apontadas por Correia, com já se demonstrou. Nossas buscas, do mesmo modo, não registraram maiores conflitos. Em nível nacional, há registros das contenções e coerções em Pernambuco (OLIVEIRA, 2007) e Bahia (PEREIRA, 2015), por exemplo, mas a ênfase nessas questões é apontada a partir de 1920. No entanto, são contextos particulares que não correspondem à realidade de Maceió. É importante ressaltar, para que não haja confusão de termos, que entendemos por doutrina Espírita, aquela desenvolvida por Allan Kardec, na França, em meados do século XIX e suas subdivisões históricas, a partir da codificação de Kardec. Assim, se distanciando das religiões de segmentos de matrizes africanas e afroameríndios.

As razões que levaram as pessoas a procurarem curandeiros, espíritas, feiticeiros, médicos eram diversas. Alagoas esteve entre os estados que vivenciaram grandes epidemias ao longo do século XIX, como a da cólera, febre amarela e varíola. Maceió, especificamente, foi cenário de muitos debates em razão da influência dos alagadiços na proliferação de doenças. A teoria miasmática, de acordo com Oseas Figueira Júnior, estudioso das epidemias em Alagoas entre os anos de 1850 e 1882, relacionou as enfermidades às emanações proveniente dos pântanos, riachos, lagoas, substâncias vegetais e animais. O termo “miasma” traduzia quase tudo que estava associado com a insalubridade (FIGUEIRA JÚNIOR, 2018, p. 72).

Diante da conjuntura de doenças infecciosas e contagiosas ao longo do século XIX, alguns autores consideraram que não havia atendimento médico formal para toda a população, particularmente para a camada mais empobrecida. Assim o fez o historiador alagoano Álvaro

Queiroz (2001) analisando as condições de saúde e higiene em Alagoas, nos anos de 1850, sublinhou não haver um número significativo de médicos na Província e os poucos existentes “exigiam honorários altos e os pobres dispunham de recursos materiais para pagar” (QUEIROZ, 2001, p. 37). Desse modo, a consequência era que recorressem aos “benzedores, rezadeiras, curandeiras, charlatães ou a remédios caseiros baratos, geralmente, preparados à base de ervas e raízes – as chamadas ‘garrafadas’” (2001, p. 37). Acompanhando as condições de saúde e higiene até o final do século XIX expostas pelo autor em sua pesquisa sobre a história do Hospital de Caridade, a Santa Casa de Maceió, nota-se, igualmente, não ter ocorrido grandes alterações no quadro demonstrado. As condições de insalubridade e a proliferação de doenças ainda eram patentes. Conforme um dado exposto pelo autor, em 1895, o secretário interino dos Negócios do Interior, Idelfonso Cantidiano da Silva, indicou num relatório a situação precária em que se encontravam as sarjetas na capital. O cenário era repugnante, era urgente tomar providências a respeito da insalubridade naquela área.

Seria a circunstância de insalubridade, proliferação de doenças e pobreza que, já no final do século XIX, fizeram a população procurar os terapeutas populares? As pesquisas a respeito dessa questão vêm demonstrando (PIMENTA, FIGUEIREDO, DINIZ, MARQUES, 2003), mesmo existindo as instituições médicas, até as pessoas com poder aquisitivo recorriam, muitas vezes, aos curandeiros mais diversos. Isso se deve em razão de que se acreditava na eficiência da cura por meio da manipulação de forças espirituais, plantas, objetos, etc. Tânia Pimenta (2003), por exemplo, observando as ocorrências no início do século XIX, indicou a relação entre cura e confiança, porque em parte, os clientes acreditavam numa causa cósmica para suas doenças e nisso, se valiam de quem dominasse a arte e o ofício de curar por meio da magia. Essa situação independia da condição econômica. Os médicos buscaram o monopólio de suas atividades e os terapeutas populares continuaram a exercer seu ofício (PIMENTA, 2003, p. 326).

Em meio às experiências entre curandeiros negros, médicos e espíritas, a presença afroameríndia, pouco estudada até o presente no contexto do século XIX de Alagoas, parece se firmar como prática de fé e de cura no campo religioso. As observações nos levam a crer que a presença religiosa com características africanas e indígenas ou um culto da Jurema Sagrada já se apresentava pelas terras alagoanas, especificamente em Maceió e nas suas proximidades. Assim, vimos no bairro do Bebedouro, em 1883, quando o jornal *O Orbe*¹⁰¹ noticiou um “caboclo” chamado de Bernardo se banhando com sangue em uma gamela. Aparentemente,

¹⁰¹ O Orbe—Maceió, quarta-feira, 16 de maio de 1883. Data de acesso em: 12 de abril de 2018.

tratava-se de um ritual curativo. A informação sugere que o evento ocorreu na rua. Se fosse o caso de um ritual de iniciação, aconteceria em um espaço restrito, assim algumas práticas de cura e as iniciáticas, geralmente, são restritas, pois o segredo é um fator presente nas religiões afro-brasileiras, segundo Lisa Castillo (2010) e a Jurema Sagrada, tanto por influência da cultura indígena, quanto da africana, preservou o segredo como forma de resguardar determinados rituais.

Outra nota importante trata-se de um folhetim intitulado *A Caverna do Diabo: ensaio romântico*, publicado entre janeiro e março de 1884 pelo jornal *O Orbe*¹⁰². No ensaio escrito por Valeriano de Souza, irmão de Carlos Valeriano de Souza, responsável pelo jornal *O Orbe* e também articulista do jornal (SANTOS, I., 2016), há uma série de elementos que nos chama atenção. A capacidade de sugerir a existência da organização de pessoas em rituais afroameríndios nos interessa, de modo a sugerir a presença desses sujeitos no campo da diversidade religiosa naquela Estado.

Conforme o folhetim, a “caverna do diabo”, como era chamado o espaço de realização das práticas rituais, se localizava num “lugar chamado Jurema”, constando pelas imediações da Serra da Barriga. A narrativa da nota segue apontando à participação de pessoas que eram tratadas como demônios e feiticeiros, em culto que se apresentou, aparentemente, organizado. Além disso, a demonização das práticas afroameríndias demarca espaço no texto.

Ao anoitecer não havia quem se atrevesse a aproximar-se dela. Alguém afirmava que já havia visto os diabos reunidos em conselho na caverna. Pintavam **Lúcifer um negro corpulento de um tamanho desproporcional, com os olhos injetados de fogo, deitando brasas pela boca, tendo dois chifres retorcidos na testa, pés de pato e outras coisas filhas da superstição grosseira de um povo não civilizado.** Não eram só os diabos que faziam suas reuniões na caverna, **os feiticeiros também lá iam quando queriam invocar os espectros das trevas para seus feitiços. [...] Alguns negros tinham sido vistos dirigirem -se para o lado da caverna e isto bastou para que fossem logo espalhadas relações deles com os diabos.** Sabiam os negros disto e pareciam alimentar esses boatos. **A caverna do diabo, guardada como estava pela superstição do povo, era um ponto de refúgio para os negros fugitivos.**¹⁰³

A “caverna do diabo” ou espaços de práticas afroameríndias demonstra ser um campo de acolhimento e proteção aos africanos e afrodescendentes fugitivos da escravização. A demonização ocorria justamente por se tratar de uma manifestação não católica, negra e resistente à escravidão. Ao analisar o texto citado, é necessário resguardar algumas questões como: a dinâmica da presença africana e indígena produziu uma realidade afroameríndia e não afrorreligiosa. Uma vez que se entende por afrorreligiosas às experiências cujo lastro

¹⁰² O Orbe—Maceió, janeiro e março de 1884. **A Caverna do diabo: ensaio romântico.**

¹⁰³ O Orbe—Maceió, domingo, março de 1884. **A Caverna do diabo: ensaio romântico.** [Grifos nossos]

central é o africano. Além disso, trata-se de uma espécie de folhetim literário inspirado na realidade social e cultural, então é relevante considerar, até que ponto as informações se referem ao real ou à imaginação do escritor.

Apontados os devidos cuidados, a “Jurema” é um termo popular entre os afroameríndios alagoanos. Alguns estudiosos como Adriana Lima (2016), que pesquisou as experiências dos filhos-de-santo do xangô de Maceió, no século XX, através da oralidade, ponderou a Jurema Sagrada em Alagoas, como culto organizado. Esse culto religioso se formou a partir da convergência entre ascendências mágico-religiosas europeias, africanas e indígenas, especialmente indígena. Jurema é uma árvore, e a religião Jurema Sagrada, recebe esse nome em virtude da planta. Conforme Irinéia Santos (2016), se faz amplo uso da jurema para fazer chás com fins “de cura mística e contato com os mestres espirituais.” (SANTOS, I., 2016, p. 56). A autora apontou, também, que as casas de axé em Maceió no século XX resguardavam datas específicas no calendário religioso para o culto da Jurema. Zuleica Dantas Campos e Clelia Joron (2018) sobre o aspecto simbólico da Jurema, ponderaram ser uma “deidade telúrica, do tipo vegetal, que repousa no imaginário índio/negro do Nordeste brasileiro”. Para o antropólogo Rodrigo Grunewald (2008) da raiz e cascas dessa planta se faziam beberagens ingeridas no ritual entre as comunidades indígenas do Nordeste. Os grupos que não faziam uso da bebida atribuíam a ela, mesmo assim, forças mágicas cultuadas ou, pelo menos, reconhecidas enquanto salvaguarda de influências das matas nativas. Por fim, existe a ideia de que a jurema é uma entidade, a personificação dos espíritos (caboclos e índios) da floresta brasileira. “Este último sentido é mais próprio às religiões afro-ameríndias (ou afro-brasileiras), que substituíram a planta bebida por uma representação de forças nativas” (GRUNEWALD, 2008, p. 1).

Apontamos, até aqui, dados contidos nos jornais que sugerem a circulação de pessoas como o “caboclo” Bernardo, em exercício de uma prática ritual, em Maceió, no bairro do Bebedouro, considerado por pesquisadores como bairro quilombo (SANTOS, I., 2016), igualmente, as observações sobre jurema, feiticeiros africanos e indígenas¹⁰⁴ no folhetim “A

¹⁰⁴ Pensar a presença cabocla e indígena na formação de um ritual afroameríndio na área urbana, requer considerar o processo de aldeamento e desaldeamento das populações indígenas em Alagoas, bem como as estratégias de resistência e sobrevivência empreendidas para preservar a vida física e cultural. Os aldeamentos foram as interferências do Estado português nas relações indígenas durante o período de colonização. Esse nome foi dado ao processo de reunir índios em povoações elaboradas pelo Estado. Tais povoações eram, geralmente, próximas das aldeias e buscavam incentivar o contato dos índios com os portugueses. Com expedições intituladas de descimentos, os missionários convenciam os índios através da retórica a descerem de suas aldeias para se juntarem a novos aldeamentos, mas o processo nem sempre ocorria dessa forma. Pela legislação, essa maneira de organização garantia a liberdade indígena, no entanto, nesse ambiente, os indígenas foram forçados a adaptar-se a novos elementos culturais, sofrendo interferência religiosa e moral. Esse espaço também modificou as relações de

Caverna do Diabo”. Essa informação, datada na década de 1880 sistematizada com a historiografia especializada sobre os índios em Alagoas pode ser um indício de como práticas indígenas se integraram à cena urbana e na relação com os africanos e afroreligiosos, produziram a Jurema Sagrada na cidade.

Os estudos sobre a população indígena em Alagoas têm demonstrado avanço, na área da História¹⁰⁵. Todavia, ainda é comum a que alguns estudiosos como o fez Aldemir Silva Júnior (2013), indiquem a necessidade de mais pesquisas voltadas à essa questão. Quando se trata da presença indígena e cabocla na perspectiva religiosa, também no campo da História, as investigações parecem ser mais escassas ainda.

A busca por evidenciar a presença de uma manifestação da Jurema Sagrada, mesmo que incipiente, faz parte da construção do panorama da diversidade religiosa entre o final do século XIX e o início do século XX, na relação com Maceió. Os dados apresentados são capazes de inferir essa denominação religiosa ou, pelo menos, sujeitos dispersos em práticas afroameríndias em meio às disputas no campo da cidade, onde se encontravam afroreligiosos, espíritas, médicos formais, terapeutas populares e a dominação institucional do catolicismo no poder político e na concorrência pela fé.

Os casos discutidos conferem uma demonstração das relações de poder que perpassaram religiões em Maceió, especialmente àquelas ligadas às práticas negras no contexto de imediato pós-abolição. O instigante, nesse processo, é que até os ricos recorriam às artes e aos ofícios de curar não ligados à medicina acadêmica da época, a fim de receberem uma cura ou adivinhação. No contexto das querelas envolvendo sambas, feitiçarias, curas, embates políticos e

trabalho e parte de elementos da tradição, conforme salientou Beatriz Perrone-Moisés (1992). Esses aldeamentos começaram a desaparecer no século XIX, concomitante a isso, a invisibilidade dos índios e a proletarização étnica acelerada por meio da extinção desses espaços. Aldemir da Silva Júnior (2013, p. 36), ao estudar os Xukuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano, entendeu por proletarização étnica a integração do índio ao sistema capitalista por meio da venda forçada da sua força de trabalho. No entanto, a população indígena elaborou sua resistência e traçou formas de sobreviver fora das aldeias de origem. Parte desses sujeitos foram parar nas cidades, às vezes agrupados, outras dispersos. A dinâmica do desaldeamento ocorreu em períodos diferentes pelo Brasil. Conforme Silva Júnior (2013), em Alagoas, esses povoamentos tiveram seus fins decretados em 1872, enquanto em Pernambuco, em 1869 e no Ceará, em 1860. Essas experiências são complexas e carecem de maior atenção. Contudo, para quem busca o estudo da formação de uma religião cuja influência indígena é central, precisa considerar essas questões e compreender as transformações decorrentes da tentativa de inserção dos índios na sociedade nacional, a partir da segunda metade do século XIX. Os estudos sobre a população indígena em Alagoas têm demonstrado avanço, na área da História. Todavia, ainda é comum a que alguns estudiosos como o fez Aldemir Silva Júnior (2013), indiquem a necessidade de mais pesquisas voltadas à essa questão. Quando se trata da presença indígena e cabocla na perspectiva religiosa, também no campo da História, as investigações parecem ser mais escassas ainda. Nesse sentido, há por exemplo, as pesquisas de Aldemir Barros (2013; 2018) sobre aldeamentos e políticas de proteção aos índios entre os séculos XIX e XX.

perseguições, o Xangô Alagoano buscou se firmar. As ascendências africanas, na formação ritual do xangô maceioense, serão os principais objetivos do capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3: CAMINHOS DE XANGÔ: ASCENDÊNCIAS AFRICANAS E A FORMAÇÃO DE UMA AFRORELIGIOSIDADE EM MACEIÓ-AL NO IMEDIATO PÓS-ABOLIÇÃO (XIX-XX).

Práticas religiosas fundamentadas no uso de objetos de culto, adoração aos espíritos ancestrais da terra, às forças da natureza, plantas diversas, cura de malefícios físicos e espirituais, prestação de serviços para o amor e para vingança, realizadas no espaço doméstico, tendiam a se organizar e permanecerem restritas entre seus adeptos e clientes. As personagens centrais de nosso trabalho são homens e mulheres negras, que ocuparam, muitas vezes, a posição de liderança e também, de clientes. Contudo, cabe pontuar que homens e mulheres brancos, como foi o caso de Euclides Malta, governador de Alagoas na década de 1910, semelhantemente, compuseram a clientela dos xangozeiros maceioenses. A complexidade ritual e a articulação desses espaços religiosos exigiam o dispêndio de recursos como a força da feitiçaria e por conseguinte, de pessoas.

O surgimento de uma rede de grupos afroreligiosos na Maceió aos fins do oitocentos, as ascendências africanas e outras influências na composição religiosa dos sujeitos, interações sociais e os fios que nos conduzem a formação do Xangô Alagoano, serão os temas deste capítulo.

Nossa discussão nesse capítulo se concentrará na análise dos periódicos alagoanos *O Orbe*, *Gutenberg*, *Cruzeiro do Norte* e *A Tribuna*, além do livro “Legba, a guerra contra o Xangô em 1912” de Fernando Andrade (2015), o “Catálogo da Coleção Perseverança” de autoria de Abelardo Duarte (1974) e, também, a partir do livro “Festas e tradições populares no Brasil”, com a narrativa a referente à “Festa dos Mortos” no ano de 1888, do memorialista Melo Morais (1901). Em diálogo com as fontes, a bibliografia especializada nos auxiliará de modo teórico-metodológico a respeito da problematização sobre as diversas experiências das pessoas relacionadas ao xangô de Maceió. Alguns exemplos dessa historiografia, são os estudos de Nicolau Parés (2007), João José Reis (2008), James Sweet (2007), Irinéia Santos (2016), dentre outros.

3. 1 Itinerários teóricos do Xangô alagoano

Até recentemente, os estudos que marcaram a presença religiosa dos africanos e afrodescendentes em Alagoas foram pouco desenvolvidos, sobretudo aqueles que fazem

menção a essa presença no século XIX. Em grande medida, as produções ficaram restritas aos trabalhos de pesquisadores do folclore, com estudos publicados notadamente na primeira metade do século XX, como foi o caso de Arthur Ramos (1903-1949), Alfredo Brandão (1874-1944), Abelardo Duarte (1900-1992) conforme Gabriela Dias (2018),¹⁰⁶ e Théo Brandão (1907-1981). Estes sujeitos foram colocados como porta-vozes da cultura negra alagoana e ao traduzirem as manifestações negras como “folclore”, negaram em seus escritos, o sentido histórico e político das expressões simbólicas dos sujeitos.

O estudo do folclore, para esses autores, era entendido como pesquisa a respeito daquilo que, genericamente, chamaram de cultura popular. O objetivo centralizava-se na valorização do “tradicional” e o que permanecia, “como traços de uma identidade cultural e étnica, marcada pela integração cultural sincrética das 3 raças”, conforme refletiu Martha Abreu (2003). As diretrizes do estudo do Folclore foram definidas no 1º Congresso Brasileiro do Folclore, em 1951, a partir da Carta do Folclore Brasileiro (CFB) que estabelecia o reconhecimento de tal campo de pesquisa como integrante das ciências antropológicas e culturais, e pontuaram que deveria ser considerado como folclórico não só a dimensão religiosa, mas também, todos os aspectos da “vida popular em toda sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual.” (CFB, 1951). Além do mais, a CFB enfatizou constituir o “fato folclórico”, as maneiras de pensar, agir, sentir de um povo, preservadas pela tradição população que não fosse influenciada pelos chamados, círculos eruditos e instituições dedicadas à renovação e conservação do patrimônio artístico.

O antropólogo Luís Rodolfo da Paixão Vilhena (1994), elaborou um estudo a respeito dos folcloristas e o movimento folclórico brasileiro intitulado, “Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964), ponderando sobre os sujeitos pesquisados considerarem como “missão”, construir o projeto de promoção da cultura nacional e da sociedade nacionais. Isso ocorreria por meio da integração cultura dos diversos povos, sobretudo, a partir da ideia de fundição das três raças: branco, negro e índio. “O Movimento Folclórico, entre 1947-1964, produziu uma vertente significativa do pensamento antropológico (maioria dos livros de antropologia publicados na época)” (ABREU, 2003, p. 5). O objetivo de tais estudos era a construção nacional. Nesse sentido, nomes relevantes destacaram-se dentro do folclorismo: Renato Almeida, Arthur Ramos, Câmara Cascudo, Abelardo Duarte e Edson Carneiro (VILHENA, 1995). Esses agentes, passaram a ter suas ideias consideradas obsoletas em razão

¹⁰⁶ Para mais informações a respeito desses intelectuais, consultar a dissertação de Gabriela Torres Dias “Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)”_Mestrado-PPG-UFAL, 2018.

da influência da Escola de Sociologia das décadas de 1950 e 1960, liderada pela Universidade de São Paulo (USP) de Florestan Fernandes. Fernandes passou a considerar as culturas populares no contexto da modernização, da mudança social e das desigualdades sociais. (VILHENA, 1995; ABREU, 2003).

Dentre os autores citados, somente Abelardo Duarte se propôs a tratar da religiosidade com ênfase. Alfredo Brandão, embora não seja um estudioso específico da questão religiosa, se propôs a elaborar uma história dos negros em Alagoas baseada, em parte, pela perspectiva folclórica. Desse modo, cabem alguns apontamentos sobre suas pesquisas. Arthur Ramos, ainda que discutisse a problemática negra, não publicou nenhum material específico sobre Alagoas. As informações a respeito das práticas afroreligiosas em Maceió, que podem ser encontradas em sua obra “O Folk-lore negro do Brasil” (1935), estão inseridas no quadro de abordagem nacional, a qual o autor se dedicou. Conforme Gabriela Dias (2018) “o fato de Ramos ter desenvolvido boa parte de sua carreira intelectual fora de Alagoas, possivelmente, o afastava da realidade da população negra de Alagoas e dos terreiros alagoanos” (DIAS, 2018, p. 73). Ainda conforme Dias, para Arthur Ramos, médico e antropólogo, o “folclore” era a junção de fragmentos de “aspectos mítico-religiosos e sociais africanos” (DIAS, 2018, p. 68). Partindo da psicanálise, Arthur Ramos relacionou suas pesquisas com as categorias emocional, irracional, pré-lógica e lógica. Nessa perspectiva, as representações folclóricas são consideradas por Ramos como “sobrevivências emocionais”, que integram a mentalidade pré-lógica. Deste modo, continua a autora, não só o Quebra de Xangô de 1912 teria ficado de fora dos assuntos de Ramos, mas os temas relacionados às manifestações religiosas dos africanos e afrodescendentes em Alagoas. Havendo alguma menção, se direcionava ao plano das discussões sobre folclore a nível amplo, como já foi sublinhado. Cabe ressaltar que Arthur Ramos conhecia a temática do Quebra de Xangô, não obstante, não se ateve a ela.

A respeito de Alfredo Brandão, de acordo com Gabriela Dias (2018), esse estudioso compreendeu a presença do negro em Alagoas partindo da colonização, período em que o território pertencia à capitania de Pernambuco. Com o texto intitulado “Os Negros na História de Alagoas” (1934), Brandão buscou, como tese central, investigar e demonstrar as procedências étnicas, por meio do que ele denominava como as sobrevivências da cultura negra. Considerando o vocabulário local, o nome de bairros, rios e outros espaços, apontou para a predominância banto. Procurou analisar esses elementos observando a linguagem e as manifestações culturais. A ideia de “passividade” das pessoas africanas e afrodescendentes na formação da sociedade, é algo presente no pensamento desse autor. Para ele, a população escravizada vinda da África Central não se rebelou contra as violências da escravidão. Quando

tratou do aspecto religioso, lidou com o mesmo de maneira sutil e ainda assim. Para ele, os africanos bantus, nos engenhos, cidades ou vias, praticavam vagamente feitiço de mandingas. Adotaram, na maior parte das vezes, “uma caricatura da religião católica” (BRANDÃO, 1988, p. 22). É possível que o autor estivesse se referindo ao “catolicismo negro” no universo colonial, como tratou Marina de Mello e Souza, a respeito “cortejos e danças que acompanhavam a coroação de um rei negro pelo padre, por ocasião de festas em torno dos santos padroeiros de irmandades nas quais a comunidade negra se agrupava.” (SOUZA, 2002, p. 219). Contudo, essa ideia do autor, corroborava com o projeto de integração das três raças, até porque, Brandão valorizava a figura do “mestiço” e o folclore teria se formado pela influência da população mestiço. Tal pensamento era vinculado ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, de qual Brandão era membro e os outros Institutos. Nesse período, da primeira metade do século XX, exatamente a partir dos anos 20, vigorava o discurso de que o mestiço era a saída de emergência para os “problemas” raciais brasileiros, conforme problematizou Gabriela Dias (2018). Na perspectiva de Brandão, a “passividade” dos bantus justificava a ausência da presença religiosa de matriz africana dos povos da África Central em Alagoas. O aparecimento da afrorreligiosidade, nessa visão, ocorreu tardiamente, após a abolição com os africanos sudaneses¹⁰⁷.

O autor enfatizou e aceitação dos mandos senhoriais, porque, segundo ele, os africanos bantus eram um “povo frágil”, sem raízes profundas com a terra natal e a espiritualidade. Além de ter considerado o estudo sobre esses povos, a partir da oralidade, por acreditar que não havia documentação arquivística correspondente. Essas ideias, foram superadas por pesquisadores como Luiz Mott (2012), Laura de Mello e Souza (1986), James Sweet (2007), Nicolau Parés (2007) e Robert Slenes (1983, 2011, 2018), no sentido de que, como Robert Slenes (2018), por exemplo, enfatizou a contribuição bantu para a formação das religiões afro-brasileiras e destacou a presença desse grupo étnico na formação do Candomblé como um lastro fundamental. Nesse aspecto, os africanos centrais, localizados na área entre o sul do Camarões e a atual fronteira de Angola e Namíbia, estendendo-se a leste um pouco além da fronteira de Angola, contribuíram trazendo práticas mágicas como a contatação dos espíritos tutelares (espíritos de pessoas da terra, no caso do Brasil, os indígenas e caboclos), a construção de novas “famílias de culto”, ocasionando na formação dos “calundus” (SLENES, 2018, p.64-67), que

¹⁰⁷ Gabriela Dias (2018) analisou a hierarquização posta entre bantus e sudaneses por Brandão e constatou: ao colocar os sudaneses em situação de superioridade em relação aos bantus, o estudioso se distanciava dos estudos culturais e se aproximava das teorias racialistas. Os teóricos raciais no século XIX, como apontou Lilia Schwarcz (1993) valorizavam o princípio biológico para explicar quase tudo que ocorria nas sociedades, sobretudo, quando trataram do povo cuja presença africana era patente, em virtude do processo de escravização.

mais tarde, foram chamados de, candomblés (PARÉS, 2018). Slenes analisou ainda, não haver nada mais centro africano que o culto aos caboclos e indígenas, pois se destacava na arte de contatar espíritos considerados como “donos da terra”.

Abelardo Duarte, membro do movimento folclórico (ROSSI, 2011) e associado do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, ocupou a cadeira de Secretário Perpétuo em 1944. Entrou na Faculdade de Medicina da Bahia em 1920, onde ingressou com Arthur Ramos, de modo a estreitarem laços de amizade e intelectual (DIAS, 2018, p. 46). No entanto, Abelardo Duarte se dedicou de modo mais centrado aos estudos da prática afrorreligiosa. Assim, Duarte escreveu “Sobrevivências do culto da serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas” e “Sobre o Panteão Afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)”, textos que compõem o Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança (1974), organizado também por ele. Na estrutura de reflexão do intelectual, Gabriela Dias (2018) observou que categorias de hierarquização como “pureza” e “mistura” estão presentes, fato que se evidencia ao comparar os grupos étnicos bantus e sudaneses. Os sudaneses estariam em um patamar elevado de “desenvolvimento” em relação aos povos bantus. Abelardo Duarte pensava a si mesmo e seus colegas como “homens cultos” que buscavam preservar a “expressão ingênua, simples e espontânea da alma popular”, prestes a desaparecer diante do progresso e da civilização industrial (DUARTE, A., 1950).

Os autores analisados por Gabriela Dias, fizeram parte do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas-IHGAL, como já vimos, fundado em 1869 e frequentado por sujeitos da elite econômica alagoana. Essa instituição era responsável pelas produções historiográficas locais ao longo da segunda metade do século XIX e até primeira metade do século XX, conforme pondera Dias (2018) em diálogo com Dirceu Lindoso (2005). Os estudos desenvolvidos por pesquisadores e publicados pelo IGHAL seguiam a mesma linha de pensamento do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB): criar uma história e identidade nacionais. Embora fizesse uma ode às várias raças e suas misturas, elegeu os brancos como as figuras de poder, modernização e progresso. À cultura negra alagoana e às pessoas negras, restou a folclorização, o fetichismo e o lugar de subalterno.

Considerar as experiências e manifestações culturais negras, por vezes, como expressões da liberdade dos povos negros, requer concebê-las muito mais do que como fragmentos de folclore ou cultura popular, tal como nos ensinou o historiador inglês E. P. Thompson (1998). É preciso reinseri-las em seu contexto total e compreender que o conceito de “cultura” quando não devidamente resguardado, esconde as contradições e conflitos entrelaçados em seu processo de elaboração feitas. Nesse sentido, afirma Thompson, “Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os componentes: ritos, modos

simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho” (THOMPSON, 1998, p. 22).

Segundo Martha Abreu (2003), as palavras folclore e folclorista são muito desgastadas e carregadas de conotações pejorativas. Os folcloristas que surgiram pela primeira vez na Alemanha estudavam os saberes populares dos camponeses. Para eles, a tradição precisava ser resguardada desde tempos muito remotos diante das ameaças da modernidade, da sociedade industrial e da civilização exterior (ABREU, 2003). Os estudos sobre o folclore no Brasil, segundo a autora seguiu para o mesmo sentido, de “resgatar a identidade do passado e os sentimentos populares frente ao cosmopolitismo liberal do período.” (ABREU, 2003, p. 4). Transformar em estudo de folclore significava despolitizar as manifestações culturais negras, retirar delas suas significações históricas e identitárias. Nesse sentido, Thompson (1998, p. 14) nos informa que “desde a sua origem, o estudo do folclore teve este sentido de distância implicando superioridade, de subordinação”. A ideia era articular os fragmentos como “costumes de almanaque”. Assim, Thompson ressalta o que se perde quando “ao considerar os costumes (plurais) como discretas sobrevivências, foi o sentido intenso do costume no singular” (THOMPSON, 1998, p. 14). É importante refletir os costumes em suas complexidades históricas, ambivalências, mentalidades, legitimações, expectativas, etc.

A breve problematização realizada até aqui, a respeito dos folcloristas alagoanos do século XX que se dedicaram a, em maior ou menor grau, estudar a cultura e as práticas religiosas da população negra em Alagoas, foi necessária. Em primeiro lugar, para compreender o quadro inicial de produções desenvolvidos sobre o referido tema. Em segundo lugar, pensando as obras dos autores citados como fontes, de forma a resguardar os devidos cuidados em relação a elas para a análise histórica. Como refletiu José D’ Assunção Barros (2020), a fonte histórica tem seu lugar de produção, bem como o texto historiográfico e qualquer outro tipo de documento produzido numa determinada época. Desse modo, é preciso situá-las no contexto em que foram articuladas. Assim sendo, notamos como os escritos do folclore em Alagoas tiveram sua contribuição, frente ao seu período. Contudo, os estudos da escravidão e da liberdade, demonstraram que as questões referentes à população africana e afrodescendente foram mais complexas. A análise direcionada à “cultura popular” ou das “sobrevivências” africanas, por ela mesma, não dá conta de compreender como se organizaram as religiões de matriz africana no contexto de Maceió, tampouco as experiências- de perseguição, sobrevivência e negociações atravessadas ao longo do processo de elaboração.

Diante da discussão efetuada, cabe destacar a onda de pesquisadores contemporâneos, a exemplo de Ulisses Neves Rafael, Irinéia Maria Franco dos Santos, Gabriela Torres Dias, compõem um núcleo recente de estudiosos que desenvolveram pesquisas a respeito dos povos africanos e suas matrizes culturais africanas em Alagoas, bem como suas dimensões religiosas, sociais e políticas. Com uma postura crítica ao folclorismo e à ideia de democracia racial, historiadoras da cultura negra alagoana como Irinéia Santos e Gabriela Torres Dias, buscaram se distanciar daquela geração anterior.

Para este estudo, tomamos como base esses autores, desde a edificação do projeto de pesquisa até o presente momento, que agora resulta neste trabalho de mestrado. Sem desconsiderar os outros estudiosos dos temas que se relacionam com nossa proposta, a escolha se deu em virtude da pertinência temática no que se refere ao recorte histórico, atualização bibliográfica, fontes e interpretações. Nesse sentido, cabe apresentar alguns aspectos em que nossa pesquisa dialoga ou se distancia dos pesquisadores aqui circunscritos.

Ulisses Rafael (2004), inscrito no campo da Antropologia, que buscou estabelecer uma relação próxima com a História, sublinhou que suas reflexões se articulam com o campo da História ao lidar com as categorias memória e esquecimento, além da “própria temporalidade em que se inscreve, razão pela qual, sempre que a situação se apresentar, estaremos recorrendo ao cabedal teórico fornecido por aquela disciplina” (RAFAEL, 2004, p. 13-14).

Ao definir o recorte temporal de 1900 a 1912 para estudar o Quebra de Xangô de 1912, ele se apoiou no arcabouço teórico da História para analisar o contexto selecionado, sobretudo quando se tratou de relacionar os conflitos políticos em Alagoas ao fenômeno do Quebra de Xangô de 1912. E também ao analisar questões como a memória e o esquecimento, a presença das mulheres, etc. Desse modo, utilizou historiadores como Michael Pollak, Michelle Perrot, Douglas Apratto Tenório, Moacir Santana, João José Reis, Lilia Schwarcz, E.P. Thompson, dentre outros.

Rafael tomou como elemento central de análise as disputas políticas entre as elites e a insatisfação popular, que unidas, teriam, segundo o autor, levado ao Quebra de Xangô de 1912, pela razão de que alguns terreiros de Maceió possuíam ligação com o então Governador Euclides Malta. Assim foi o caso de Chico Foguinho e Tia Marcelina, duas lideranças xangozeiras ligadas ao Euclides Malta e as primeiras a serem atingidas pela ação raivosa dos populares insatisfeitos, aliados à Liga dos Republicanos Combatentes¹⁰⁸. Contudo, além das associações políticas, Neves Rafael (2004) destacou outros elementos para a perseguição e

¹⁰⁸ A Liga dos Republicanos Combatentes, criada em 1911, era uma associação de capangas organizados em oposição ao Partido Republicano de Alagoas, chefiado por Euclides (RAFAEL, 2004).

invasão dos terreiros, assim pontuou algumas reflexões realizadas, a partir de Evans-Pritchard, ao analisar o povo azande como: tanto entre os azande quanto em Alagoas, a crença na bruxaria para explicar os eventos da realidade social e espiritual é marcada por tensões e conflitos, cujos interesses antagônicos são acentuados pelas ameaças e acusações de feitiçaria. Na situação para Alagoas, num contexto político transitório, a família se manteve tanto tempo no poder, conforme Rafael, “graças à proteção adquirida nas casas de Xangô da cidade, segundo a oposição” (2004, p. 15-16).

O autor considera, a partir das análises feitas com auxílio de Evans-Pritchard, que a força da feitiçaria não é contestada. O trecho acima revela o pensamento a respeito da manutenção do poder de Euclides Malta por ter apoio e proteção dos terreiros. Nessa perspectiva, Ulisses Rafael pontuou que em Alagoas, a inveja, as brigas entre vizinhos tomaram uma forma doméstica de disputa política, ou seja, esses conflitos no âmbito privado teriam resultado nos conflitos políticos motivadores das agressões contra os afroreligiosos: começando, então, entre os inimigos políticos e na sequência pelo grosso da população, se espalhando pelos bairros empobrecidos da cidade. Para compreender essas provocações, buscou reforço teórico e metodológico, também, em Yvonne Maggie. Desse modo, ainda relacionando as querelas políticas e religiosas, o autor considerou para sua explanação que, assim como ocorreu entre os azande, a crença na feitiçaria em Alagoas não foi posta em questionamento. Ao contrário, a eficácia do feitiço foi confirmada quando se atribuiu aos pais e mães de santo a responsabilidade pela permanência prolongada de Euclides Malta no poder. A condenação, neste caso, conforme Neves Rafael, foi o uso indevido da magia e dos poderes malignos dos xangozeiros para atingir grande parcela da população local. Nesse sentido, “a crença na bruxaria em Alagoas, e por que não dizer no Brasil, tanto quanto entre os azande, funciona como um valioso corretivo contra impulsos supostamente anti-sociais, sem que jamais se ponha em cheque [sic] sua verossimilitude” (RAFAEL, 2004, p. 15-16).

É consenso entre os estudiosos das religiões afro-brasileiras em Alagoas a prática ritual de magia entre os xangozeiros. Nesse ponto, nosso trabalho toma como base as indicações de Neves Rafael dos terreiros, da existência ritual mágico-religiosa em Maceió e as altercações que perpassavam os xangozeiros naquela cidade, nos primeiros anos do século XX. Nos preocupou saber, a partir de tais indicações, como essas dinâmicas teriam se dado no século XIX, se haviam afroreligiosos praticantes e se as perseguições e coações eram presentes, dentre outras questões, mais precisamente ligadas aos fins do século XIX, no pós-abolição. Práticas de magia, muitas vezes carregados dos epítetos de bruxaria e feitiçaria, e conflitos envolvendo os afroreligiosos se confirmaram ao longo de nossa pesquisa documental.

Contudo, a irrefutável eficácia da feitiçaria dos xangozeiros é questionada, pelo menos, em algumas notas de jornais quando se evocam os discursos de modernização e civilidade, atribuídos ao período dos anos iniciais da República. Quanto a ideia da administração da magia para promover infortúnios e que ela chegou a atingir uma grande parcela da população maceioense, as reflexões propostas nesta dissertação se distanciaram das proposituras do autor. Ponderamos os usos da magia a partir das discussões de Carlo Ginzburg (1989) a respeito de Bartolomeo e Chiara Signorini e o encantamento contra sua antiga patroa em “Feitiçaria e piedade popular”, pois, Ginzburg considera os sortilégios e feitiços promovidos pelos dois camponeses contra os patrões que temiam a eficácia da magia como “uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais” (GINZBURG, 1989, p. 21). Para além da perspectiva ginzburguiana que buscou interpretar as relações de poder e lutas sociais que se articulam com o uso da magia, acrescentamos à prática instrumentalizada da magia as motivações de ganho, de prestação de serviço religioso e o pagamento por ele, como observamos no livro sobre as experiências do africano Domingo Sodré escrito por João Reis (2008). Nesse sentido, os usos de um empreendimento mágico-religioso não se deram estritamente para submeter ou combater inimizades domésticas, mas se estabeleceu enquanto arma de sustento e defesa, garantindo dentro das possibilidades existentes, a sobrevivência dos sujeitos. Além disso, buscamos destituir dos termos feitiçaria, bruxaria, magia e curandeirismo às ideias pejorativas a elas impressas. Ao utilizarmos o termo feitiçaria, por exemplo, recorreremos às assertivas de Evans-Pritchard (2005) ao estudar os povos Azande. Refletimos o termo feitiçaria sem reforçar aquele sentido negativamente construído ao longo da história e utilizado pelo colonizador ao se referir às religiões africanas. A feitiçaria, então, conforme o autor (2005), se trata do uso de objetos ritualizados para a obtenção de resultados urgentes como sanar uma doença ou gerar uma mazela, sendo essa uma prática cultural comum para o povo Azande. A feitiçaria pode ser acionada para diversos fins e não somente como força maligna, demoníaca, etc., haja vista que a compreensão de “prática demoníaca, maligna” está associada a uma visão tradicional Católica, que tendia para a demonização de tudo que fugisse às regras e costumes da Igreja Católica.

O controle das práticas religiosas, partindo da análise documental efetuada por nós e da bibliografia estudada, demonstra que se deu por meio de um processo histórico maior do que aquele que compreendeu os anos finais do século XIX e o início do século XX. Não se tratava apenas de perseguir ações que fossem entendidas como malignas, causadoras da miséria alheia e provocassem a desmoralização do negro. Até porque, caberia, de fato, questionar se os agentes do Estado ou civis investigavam os cultos para identificar quais eram as práticas de “bem ou

mal” e ainda que houvesse tal triagem, a partir de qual olhar estaria sendo feita e se, efetivamente, essas averiguações deveriam sequer existir nos espaços sagrados. Mesmo ocorrendo atividades específicas de puro interesse vingativo, de inimizades e afins, não é o foco de nosso trabalho, porque esses elementos não se evidenciaram com maior expressão nas fontes consultadas. Apresentamos as perseguições e tentativas de controle sofridas pela população africana e afrodescendente pós-abolição no capítulo I e, neste capítulo, constatamos não só as estratégias de controle físico dos sujeitos, como também a cultural, em nome da civilização e da modernidade republicanas.

Sem nos prolongarmos nas cavidades que se avizinham e se afastam nas reflexões de Ulisses Neves Rafael (2004) em “Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912” e nosso trabalho, ressaltamos a relevância da obra de Rafael como marco fundamental para as novas pesquisas a respeito das religiões afroalagoanas tanto no campo da História, como da Antropologia e da Sociologia. Há uma série de outros contributos que se ganha com o estudo de *Xangô rezado baixo* (2004), como no campo da história das mulheres ao evidenciar a participação das mulheres negras em situação de ora liderança religiosa, de poder e resistência, ora numa condição subalternizada, dentre outros.

Em relação ao trabalho de Irinéia Maria Franco dos Santos (2016), nos detemos ao seu livro “A Caverna do diabo e outras histórias: ensaios de História Social das Religiões (Alagoas, Séculos XIX e XX)”. Irinéia Santos possui outras obras que importam para nossa pesquisa como ocorre com “O Axé nunca se quebra: transformações históricas em religiões afro-brasileiras. São Paulo e Maceió (1970-2000)”, publicado em 2012 e “Imprensa católica na primeira república: uma história social do hebdomadário A Fé Christã (Penedo, Alagoas)” (2019). Todavia, “A Caverna do diabo e outras histórias” (2016) é constituído por uma série de artigos, dentre eles “De Quilombos e de Xangôs” e a análise do folhetim “A caverna do diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas no século XIX”, são frequentemente utilizados como referenciais bibliográficos e indicadores de pistas de análise e investigação. Por essa razão, “A Caverna do Diabo e outras histórias”, ocupa espaço de destaque nas discussões adiante.

No tangente das questões, que se aproximam e tomam distância, referentes à pesquisa de Irinéia Santos e a nossa, consideramos elementar, primeiramente, demonstrar aquilo que de nós se assemelha. Elencamos, pelo menos, dois elementos primordiais: I) a afinidade temática com o estudo das religiões afroalagoanas na direção de investigar os sujeitos e grupos religiosos de africanos e afrodescendentes no século XIX, em Alagoas, especialmente em Maceió. II) a interação com o campo da História Social das Religiões, conforme Irinéia Santos (2016), se

preocupa em pensar a história das religiões a *partir do social*. Essas reflexões, consideram, a “base de produção da vida material e espiritual. Nesse caso, pensar que as preocupações primeiras do coletivo humano – a sobrevivência material – deram as condições para que a cultura alçasse voos maiores” (SANTOS, I, 2016, p. 19).

Quando pensamos nos elementos divergentes entre um estudo e o outro, observamos de imediato, o aprofundamento temático proposto por nós, a começar pela análise e o mapeamento das ascendências africanas dos afroreligiosos de Maceió.

Em “De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911), nos chama atenção as evidências de uma religiosidade afro-ameríndia ainda incipiente quando apresenta práticas rituais de sujeitos isolados e a possibilidade de organização coletiva, a partir de notas da imprensa aos fins do Império até o início da primeira República. Jornais como *O Orbe* e *Gutenberg*, são utilizados como fontes principais desse artigo e de nossa dissertação. Assim como indicado por Irinéia Santos, que as fontes de imprensa “permitem perceber além da presença da religião *stricto sensu* como culto organizado, o espraiamento da religiosidade e cultura negra que ia se constituindo e se afirmando” (SANTOS, I., 2016, p. 69). Apoiamo-nos na mesma hipótese e tivemos a oportunidade, através da coleta e análise de outros dados, confirmar não só a existência de espaços sagrados organizados, como também o uso da prática mágico-religiosa como forma de sustento por meio dos serviços prestados a clientes, a instrumentalização desta prática como arma de ataque e defesa, e as ascendências africanas que constituíram o que se passou a chamar de “xangôs”. Conforme a pesquisadora, a palavra *xangô* aparece frequentemente explícita na imprensa do século XX em Maceió, sem mencionar “os rótulos seculares negativos aos termos ‘feitiçaria’, ‘bruxaria’ ‘curandeirismo’ etc” (SANTOS, I., 2016, p. 71). Os últimos três termos referenciados, aparecem de modo corrente nas buscas pela imprensa oitocentista de Alagoas, especialmente na década final do século XIX. Contudo, a terminologia *xangô* ou *changô* não se apresenta em nenhum momento ao longo da investigação, nos levando a crer que o termo passou a ser cunhado efetivamente, pelo menos, por meio dos jornais, no início do século XX, como sugeriram Irinéia Santos (2016) e Ulisses Rafael (2004).

Félix da Costa, que aparece nas análises do artigo de Irinéia Santos, possibilitou a reflexão, busca e sistematização de novas informações a respeito dele e de outros homens e mulheres no contexto do imediato pós-abolição. É importante observar nesse diálogo, que o processo de formação das religiões afro-ameríndias se deu ao longo da colonização e seguiu um ritmo processual em curso até o pós-abolição. Nessa perspectiva, a autora considera que “talvez seja importante separar, com mais cuidado os momentos de processo de formação da

religião afrobrasileira nesses dois contextos: escravidão e pós-abolição” (SANTOS, I., 2016, p. 110). Observando que durante a escravidão havia maior dificuldade de circulação dos indivíduos escravizados, o culto ao sagrado ficou, em certa medida, restrito ao espaço doméstico ou em localidades que não pudessem ser vistas pelos senhores.

A partir de 1850, prossegue a autora, o aumento da mobilização em fugas e a vida nas cidades e vilas teriam possibilitado certa estabilidade para o culto afroreligioso se firmar. Com o pós-abolição, as possibilidades de circulação se ampliaram, bem como o exercício das religiosidades negras, que em uma dinâmica, construiu e reconstruiu significados, símbolos, práticas e estratégias de resistência para a manutenção do *axé*¹⁰⁹ (SANTOS, I., 2016, p. 110).

A escolha temporal do imediato pós-abolição, para esta pesquisa, dialoga com as reflexões de Irinéia Santos, igualmente, no sentido de que é preciso analisar com cuidado as transformações e permanências decorrentes desses dois períodos históricos. De modo que o pós-abolição produz experiências de liberdade, de certo modo, diferentes daquelas vivenciadas ao longo da escravidão, mesmo que por africanos livres. É importante reforçar a ideia de que lidamos com o conceito de *processo* e não de transição, como já apresentamos no início do trabalho.

3.2 “História de feitiçaria entre negros da Costa e alguns crioulos”: práticas mágicas e ascendências africanas

Trataremos das histórias de feitiçaria envolvendo negros da Costa e alguns crioulos, a partir de um trecho do jornal *Gutenberg* do ano de 1896, a nota do periódico será um dos fios que nos permitiu identificar grupos de afroreligiosos em contextos diversos. Aqui, como nos ensinou Carlo Ginzburg, “o fio de Ariana que guia o investigador no labirinto documental é aquilo que distingue um indivíduo de um outro em todas as sociedades: o nome” (GINZBURG; PONI, 1989 p. 174). Chamando por seu nome ou seu sobrenome, se buscou identificar um grupo consistente de pessoas com elementos em comum capazes de nos remontar as ascendências africanas e outras influências que contribuíram para a formação do que chamamos de Xangô Alagoano. Seguir os indícios registrados em jornais, revistas e livros foi o trajeto o qual percorremos não só até as ascendências étnicas, especialmente africanas, mas por via de

¹⁰⁹ Axé, conforme Samuel Lira Goldenstein (2019), é uma palavra de origem iorubá, definida como “energia vital”. Pode ser entendida como acúmulo e circulação dessa energia encontrada em objetos, símbolos, plantas, líquidos, localizados na parte externa ou enterrados no terreiro. Seu poder tem a capacidade de ser transmitido aos participantes dos cultos, durante uma cerimônia.

uma leitura a contrapelo, se pode notar como a sociedade e o Estado percebiam a presença negra afroreligiosa naquela Capital.

Nosso grupo de pessoas é pequeno, diverso e disperso nas fontes. O lastro central que possibilitou organizá-lo enquanto um conjunto consistente para este estudo é substanciado pelo sobrenome e a relação com a prática mágico-religiosa de origem africana. Ginzburg nos alertou a respeito da vasta gama de contextos em que um fio condutor poderia atravessar ao se perseguir um nome. Com a delimitação para ascendências étnicas, detemo-nos a alguns poucos nomes que as fontes apresentaram. Esses sujeitos são relevantes e significativos, não por serem estatisticamente frequentes, pois não são, mas pela experiência que acessam no tempo e no espaço. O professor Carlo Ginzburg (1989) assegurou que a relevância de certos casos não está conferida na frequência estatística, e sim, no número de informações que pode conter. Para entender a particularidade de nossos casos, iniciemos o trajeto de nosso fio por Joana Maria da Conceição.

“Preta mina Felicidade” era um pseudônimo de Joana Maria da Conceição, uma mulher de pele preta que morava na rua do Conde d’Eu, nº 230¹¹⁰, exercia profissão de curandeira e cobrava por seus serviços¹¹¹. “Fazel-o sentar-se, perguntar o que tinha, o que sentia, onde lhe doía, etc” eram posturas corriqueiras do cotidiano de Joana Maria da Conceição; acolher o cliente, saber de seus problemas, para a partir de então, tomar os devidos cuidados e orientá-lo, conforme seu saber de curandeira. Contudo, é importante perguntar, quem era, afinal, Joana Maria da Conceição? Feiticeira? Curandeira? Sacerdotisa? Uma preta *mina*? Essas são questões relevantes pois, o nome para além de sugerir a ascendência étnica de Joana Maria da Conceição, possibilitaria acessar, ainda que de modo limitado, as dinâmicas de conflito as quais podia estar envolvida, bem como de outros sujeitos que serão destacados, a seguir. Assim, indicaremos aspectos basilares para a formação histórica do Xangô Alagoano.

Importa para este primeiro momento saber de suas prestações de serviços curativos, que podem ser entendidas como uma forma de ganho para sobrevivência. As práticas de cura de Joana Maria da Conceição ou Felicidade eram retribuídas, segundo o jornal. Conforme João José Reis (2008), no caso do sacerdócio africano, esta atividade era remunerada, a cura de malefícios físicos e espirituais, bem como a conquista de bens materiais, a encomenda da morte e da salvação da vida de outrem era passível de cobrança. “O sacerdócio africano era, por

¹¹⁰ Em nossas buscas, a Rua Conde d’Eu aparecia nas imediações de Recife-PE e Rio de Janeiro, mas também em Maceió. Pela imprecisão dos dados contidos nesta nota, presamos por analisar os elementos que indicam conflito, identidade e o interesse do jornal publicar esse tipo de informação.

¹¹¹ Narrativa conforme a nota do jornal *Cruzeiro do Norte*, quarta-feira, 7 de dezembro de 1892. **Ainda a feiticeira.**

consenso cultural, ocupação remunerada de acordo com o serviço individualmente prestado. Algo disso vinha da África, onde a cultura da adivinhação e do ebó era, na época, amplamente difundida.” (REIS, 2008, p. 146). O caso de Domingos Sodré, analisado por João Reis, nos é exemplar porque apresenta elementos possíveis para compreender alguns problemas de nosso objeto de estudo, como a condição dos serviços pagos de Felicidade.

O sacerdócio nesse aspecto, não necessariamente estava ligado a uma comunidade de terreiro organizada. A atividade poderia ser desenvolvida por pessoas de modo individual, que operavam como curandeiras/advinhas. James Sweet (2007) observou que essa prática como meio de sobrevivência estava bastante difundida entre os brasileiros no início do século XVIII, todavia, se mantinha restrita ao domínio dos centro-africanos. Não só na perspectiva de cura e adivinhação, também se dava como valiosa oportunidade econômica. Essa prática, pelo que se pode sugerir, permaneceu até o pós-abolição e se manteve como ofício para garantir a sobrevivência dos sujeitos e como uma característica do sacerdócio afroreligioso, como salientou Reis (2008).

Em suas condições materiais de moradia e para exercer seu ofício, Joana Maria da Conceição vivia numa casa modesta, composta apenas de um quarto e sala. Era neste espaço que Felicidade recebia seus clientes e realizava seu trabalho mágico-religioso. Operava com:

chifres de boi e de carneiro, grande quantidade de ervas, muitas argolas de metal, pratos com farinhas desconhecidas, fitas, pedras denominadas pela feitiçeira de come gallo, vidros com líquidos, rosários e patuás e toda uma série de bugigangas que constituem a botica de tal espécie de curandeiros.¹¹²

O uso de ervas diversas, objetos variados, minerais, etc, são amplamente utilizados entre os afro-brasileiros seja no dia a dia ou em momentos solenes. Segundo o historiador norte-americano James Sweet (2007), os centro-africanos no mundo afro-português se valiam constantemente de alguns recursos, majoritariamente naturais, para produzir medicamentos a efeito de curar doenças do corpo físico e espiritual. Os medicamentos eram produzidos por meio da extração de substâncias de plantas, minerais, cabelo, suor, sangue, dentre outros elementos. Objetos como mezinhas e os fracos contendo os líquidos mágicos eram vendidos pelos curandeiros para “proteger as casas, para matar ladrões, para proteger plantações para assegurar a fertilidade, entre outras coisas. Recorrendo às substâncias apropriadas e levando a cabo coreografados, os indivíduos podiam proteger-se de um conjunto de forças malévolas” (SWEET, 2007, p. 130),

¹¹² Cruzeiro do Norte—Maceió, quarta-feira, 7 de dezembro de 1892. **Ainda a feitiçaria.**

Laura de Mello e Souza (2009) apontou que os usos de elementos diversos poderiam ter um pano de fundo, confundidos ou rearticulados, com as tradições mágicas europeias. Todavia, o que prevalecia como prática-ritual era a presença de origem centro-africanas. João Reis (2008) demonstra que a execução de feitiços coloniais prevaleceu até o século XIX e costumavam fazer parte do repertório de serviços prestados por afroreligiosos para amansar senhores, conquistar alforrias, vingança, amor, saúde física. Os objetivos constavam em uma lista longa de desejos para os adeptos da magia, cujos principais beneficiados eram outros africanos e alguns clientes homens ou mulheres brancas. Não somente no mundo colonial e imperial, mas como se pode observar, no imediato pós-abolição esses usos se mantiveram. Nicolau Parés (2018) salientou que os usos de produtos alimentares, bebidas, tecidos, peças, dinheiro, mercadorias africanas e até mesmo europeias, consistiam em ofertas às divindades pelos sacerdotes afro-brasileiros. Além disso, Parés observou, no caso das adivinhações e curas, que “seus elementos mais significativos poderiam ter origem tanto na África central como na África ocidental, embora as tradições da África central pareçam nesse aspecto dominantes” (PARÉS, 2018, p. 119).

A história da África Central tem muito a nos ensinar, especialmente no que se refere as possibilidades de interpretar as práticas religiosas dos africanos e seus afrodescendentes no Brasil, durante a escravidão e no pós-abolição. Contudo, antes de pensarmos nas referências africanas nos rituais, objetos, linguagem, dentre outros, em território brasileiro, realizamos um exercício de compreender alguns processos como a catolização na África Central e na América Portuguesa. Nesse sentido, Marina de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas (1996) observaram o processo de catolização e o tráfico no Congo dos séculos XV e XVIII como elemento importante da história da África Central para refletir acerca de questões acintosas como a exemplo a “festa de coroação de Reis Congo”. Embora o Congo tivesse vivenciado um processo de “aportuguesamento de suas instituições sociais e de governo, a partir de inícios do século XVI” (MELLO E SOUZA; VAINFAS, 1996, p. 3), isso não implicou no aniquilamento das tradições bakongo, o que explicaria manifestações como a festa do Reis Congo, difundida no Brasil ao longo do século XIX, conforme os estudiosos. A mesma reflexão foi impressa por James Sweet ao sublinhar que apesar das cosmologias africana e europeia fossem, em grande aspecto, incompatíveis, poderia ter ocorrido algum intercâmbio religioso. Segundo Sweet (2007), esses compartilhamentos se iniciaram no final do século XV, exatamente quando os portugueses entraram na África e buscaram converter os congolezes ao cristianismo. Os sistemas de adivinhação/ revelação, por exemplo: quando padres católicos chegaram ao Congo, encontraram dois habitantes ilustres que sonharam com uma mulher bonita implorando ao

Congo que se convertesse ao Cristianismo. Os nobres da região consultaram os padres católicas para que interpretassem a coincidência, os sacerdotes explicaram: mulher nos sonhos eram ‘milagres e revelações’. Para os Congolese, os sonhos sempre tinham sido importantes fontes de revelação. A aprovação por parte dos padres católicos apenas serviu para reforçar o significado do sonho (SWEET, 2007, p. 134). Nesse sentido, o sonho funcionava como fonte de explicação importante em ambas as formas de pensamento.

Nessa perspectiva, John Thornton (2003) defendeu uma versão africanizada do cristianismo que surgiu no Congo durante o século XVI. As revelações, de acordo com Thornton e Sweet, eram consideradas como manifestações raras das vontades de Deus pela Igreja, para os congoleses se tratava de sobrevivência. Conforme Sweet, os padres católicos eram severos em relação aos cultos tradicionais, intolerantes em relação aos rituais africanos a ponto de destruir objetos, queimar, etc. Parte dos europeus aceitavam algumas revelações africanas como “válidas à luz da tradição católica, a grande maioria era rejeitada e vista como obra do Demônio.” (SWEET, 2007, p. 137). Ainda que os padres católicos rejeitassem os costumes e práticas africanos, alguns congoleses adaptaram as identidades católicas. O catolicismo, como salientou Sweet, não era suficiente para satisfazer as necessidades da maioria dos africanos congoleses mesmo no século XVIII. Sweet defende que, possivelmente, havia alguma sobreposição entre a cosmologia centro-africana tradicional e o cristianismo, a cosmologia centro-africana mantendo-se como paradigma dominante para a maioria dos congoleses. Estabeleceram desse modo, paralelos entre os santos católicos e suas divindades ancestrais africanas. James Sweet observa, ainda, que nos primeiros anos da conversão ao cristianismo, da mesma forma que os cristãos acreditavam que os congoleses estavam aceitando a fé cristã, os centro-africanos pensavam que os europeus aceitavam suas divindades como sagradas. Mesmo para os congoleses que se nomeavam cristãos, a cosmologia africana era a explicação e o controle da vida de modo geral. Os africanos adoram múltiplas divindades e as cristãs, muitas das vezes, entravam nesse contexto.

Compreender as dinâmicas antecedentes à Diáspora se faz necessário, sobretudo, para entender como as práticas da cosmogonia tradicional africana se mantiveram no Novo Mundo, sobreviveram e resistiram ao contexto da escravidão como sistema de exploração do trabalho africano, da desumanização e da repressão católica ao que não fosse de sua matriz.

No contexto da escravidão, alguns elementos da cosmologia centro-africana eram utilizados pela comunidade branca quando conveniente, assim eram as práticas de cura e adivinhação, muitas vezes úteis para investigar casos de furtos e prever ocorrências futuras (SWEET, 2007). James Sweet ponderou, também, que alguns rituais tidos como de matriz

africana possuíam origens na Europa do século XVI, como é o caso do *quibando*, uma cerimônia de adivinhação considerada angola, mas que remetia às práticas de feitiçaria europeia. Sobre isso, importa saber, “porque é que este ritual assumiu uma faceta africana no mundo português dos finais do século XVII.” (SWEET, 2007, p. 155). Nessa questão, o autor sublinha que os católicos portugueses empregaram à identidade africana os elementos semelhantes na cultura europeia e isso os beneficiou de várias formas: “Em primeiro lugar, transformavam uma superstição europeia numa superstição africana, desviando a atenção das suas próprias escapadelas face à ortodoxia católica e reforçando a correlação entre África e o mundo diabólico.” (SWEET, 2007, p. 155). Ao mesmo tempo, prosseguiu o autor, ao utilizarem o nome *quibando*, a população branca assumia algum controle sobre o mundo “supersticioso” e “espiritual” normalmente denominado por africanos.

O estudioso sugere que os africanos aceitavam essas designações porque se aproximavam de suas práticas rituais. Além disso, os portugueses reconheciam a adivinhação centro-africana como mais eficaz em relação à europeia. Os rituais de adivinhação entre os africanos originários da África Central e da Costa da Mina, no mundo colonial português, foram levados a cabo e se valiam de objetos e ervas variadas misturadas à água para realizar o ritual adivinhatório.

O entendimento a respeito dos processos de catolicização ou a relação que pode haver entre práticas de magia africana e europeia, como o exemplo do *quibando*, não se trata de buscar a pureza africana nas afroreligiosidades em Maceió. Trata-se de pensar em como tais expressões se mantiveram até o pós-abolição, atravessando a escravidão e a perseguição da Igreja Católica ao longo dos séculos no Brasil, de modo que esse fenômeno pode ser concebido porque houve, em certa medida, transportação das cosmologias africanas, como defendeu Sweet. Nesse sentido, cabe pontuar o caso do africano Salvador Pacheco, apontando por Irinéia Santos (2016). Segundo a autora, Pacheco atuou em Penedo durante a primeira metade do século XVIII e foi preso entre os anos de 1738 e 1746. As acusações eram de que se tratava de “o maior feiticeiro, e inçolente que avia em todo o Brasil”¹¹³. Ele ensinava a homens, mulheres, negros a arte da feitiçaria e da mandinga, conforme a documentação analisada por Santos (2016).

Conforme Robert Slenes (2018), a entrada de gente traficada da África Centro-Occidental que é uma região tomada pelos especialistas como um campo cultural uno, propiciou o compartilhamento de princípios étnico-culturais comuns aos escravizados oriundos dessa

¹¹³ Arquivo histórico Ultramarino. Alagoas avulsos, documento 164, 05 de novembro de 1757. Fonte cedida por Irinéia Maria Franco dos Santos.

região no Brasil. Além disso, Slenes destaca a forte influência dos centro-africanos na formação do candomblé, de modo que podemos considerá-la também na formação das casas de xangô.

Os africanistas assinalaram que os centro-africanos falavam línguas muito próximas e isso, facilitou a comunicação entre eles. No século XVI as diferenças entre as línguas da África Central não eram maiores do que as diferenças entre o espanhol e o português. Para James Sweet (2007, p. 36) a língua junto às concepções de religião e estética permitiu constituir a base da “protonação banto” que emergiu entre os agrupamentos de africanos escravizados no Brasil colonial.

Dentre as aproximações culturais discutidas, o entendimento de que a saúde física e espiritual dependia do bom relacionamento entre vivos e mortos está presente por toda África. As entidades e divindades deveriam ser bem assistidas e seus ritos devidamente realizados para garantir a harmonia espiritual. No sistema de crenças partilhado entre os centro-ocidentais o mundo se dividia em dois pólos – o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos – e o equilíbrio entre esses dois mundos é o que determina o bem-estar do indivíduo e de sua comunidade. Para garantir essa harmonia devem ser realizados ritos com elementos capazes de prover a fruição como danças, cantos, sacrifício de animais e oferenda de comidas rituais às divindades. As principais formas de estabelecer contato com as forças espirituais para trazer cura de doenças e aflições ou para assegurar prosperidade foi a reza, a oferta de oferendas, os sacrifícios e a invocação e incorporação do poder sobrenatural em pessoas, lugares ou objetos mágicos (os *minkisi*) como amuletos, estátuas, bastões entre outros artefatos considerados sagrados (GABARRA, 2013). James Sweet (2007) observou, no que se refere ao contato com os espíritos, especialmente aos casos de possessão, que os rituais que possibilitavam a possessão dos espíritos nos sacerdotes negros eram mais presentes entre os centro-africanos do que entre africanos ocidentais.

A prática da adivinhação, é importante salientar, fazia parte das atividades rituais dos afro-brasileiros em Maceió, antes e depois da abolição, e não apenas isso, também, o culto da Serpente, identificado na região da Costa da Mina, de acordo com o Sweet (2007). Joana da Conceição, chamada de *preta mina*, pelo jornal citado no início desse tópico, sugere que sua procedência étnica seja oriunda da Costa da Mina. Mas, como explicar a presença centro-africana e africana ocidental em uma mesma matéria? Basta considerar os processos de negociação e conflito que existiam desde o século XV, ainda em África, como já preponderamos e que tais dinâmicas se acirraram no Brasil. Conhecimentos atravessados por séculos e assomados pelas novas levas de africanos e afrodescendentes durante a escravidão explicam as várias influências étnicas nas práticas rituais. Um pouco mais adiante, veremos as

influências dessas diversas ascendências africanas no xangô alagoano que foram capazes de demonstrar a forte atuação de um intercâmbio cultural e religioso, nas primeiras duas décadas pós-abolição em Maceió.

O reconhecimento de uma herança centro-africana, como assinalado por Robert Slenes (1991), nos permite interpretar determinadas ações como símbolos recriados na diáspora atlântica. Os estudos nessa direção têm adotado uma perspectiva na qual os elementos das culturas africanas foram recriados, no contexto do cativo, promovendo a fusão de cosmologias diferentes (tradicionalis/bakongo¹¹⁴, católica e islâmica) que encontravam analogias entre si.

A edição publicada em agosto de 1896 do jornal *Gutenberg* denunciava o africano Félix da Costa como feiticeiro, por ele ter recebido uma encomenda contendo “diversas orações de bruxaria, uns dez réis xanxão¹¹⁵, um pedaço de mortalha suja, sementes desconhecidas” e outros objetos.¹¹⁶ A referência que se faz a Félix da Costa, não só pelo sobrenome, mas como o jornal o trata de *preto da Costa*, também faz referência a Costa da Mina, como acontece com Joana da Conceição ou *preta mina Felicidade*, como, segundo o jornal *Cruzeiro do Norte*, também era conhecida.

Agregar ingredientes diferentes a um objeto faz parte da tradição religiosa da África Centro Ocidental e que foi difundida nas Américas na forma de *minkisi*¹¹⁷. No aspecto material entre os vários tipos de *minkisi* podemos destacar, por exemplo, um importante artefato de proteção utilizado por africanos e crioulos no Brasil desde o período colonial que eram as chamadas bolsas de mandinga. As bolsas de mandinga que funcionavam como poderoso amuleto religioso, já eram encontradas na diáspora luso-africana. A bolsa de mandinga era

¹¹⁴ De acordo com Luena Nascimento Pereira: “O grupo Bakongo localiza-se originalmente na fronteira norte de Angola com o Congo Kinshasa, estando também presentes no Congo Brazzaville (região do antigo Reino do Kongo formado no século XIV). A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério linguístico. Dessa forma, o país conta com cerca de 10 grupos étnicos, sendo os três maiores grupos – Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua Kimbundo) e Bakongo (língua Kikongo) – somam 75% da sua população. Entre outros grupos estão os Luanda-Chokwe, Nganguela, Herero, Ovambo, Nyaneka-Humbe. Estas populações são do tronco linguístico bantu, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não-bantu em Angola são os Khun, vulgarmente denominado de “bosquímanes”, presentes no sul do país” (PEREIRA, 2008).

¹¹⁵ A palavra refere-se as moedas falsas feitas de cobre. Outros termos também eram utilizados como “chem”, “xenxém” ou “chancham”. Essa denominação faz alusão ao som que essa moeda produzia ao bater ou cair (TRETIN, 2010).

¹¹⁶ Gutenberg—Maceió, setembro de 1896. **Feitiçaria**.

¹¹⁷ Os *minkisi* (sing. *nkisi*) são artefatos de formato variável. Podem ser figuras esculpidas em madeira, estatuetas antropomorfas, cestas, panelas de barro, conchas, saquinhos, peles de animais, bolsas ou vasos de cerâmica. A forma artística era menos importante. Somente após o processo de sacralização realizada por um *nganga*, sacerdote responsável pela atribuição de poderes mágicos, que a peça ganhava status de objeto sagrado (THOMPSON, 1984 Apud SANTOS, 2013).

comumente produzida de pano e usada em volta do pescoço presa por um fio. Nelas, eram aglutinados ingredientes variados como orações cristãs, pedras, paus, raízes, ossos, cabelos, pelos de animal, penas, pós, pequenos objetos sagrados, etc. (SWEET, 2007). Cada bolsa de mandinga, era confeccionada para uma finalidade, podia ser para garantir a vitória em jogos ou proteger de alguma perseguição. Não há precisão em dizer para qual fim seria produzida uma bolsa de mandinga ou realizado um ritual mágico, o interesse poderia ser a respeito de qualquer coisa conforme a vontade de quem a solicitasse. Para melhor ilustrar a comunhão de ingredientes múltiplos utilizados para fins mágicos, analisemos uma nota referente ao Félix da Costa:

Lembram-se os nossos leitores da apprehensão de um pacote vindo do sul a 31 passado do mez, destinado a um preto da Costa e no qual pacote se continham umas orações, e uma infinidade de **objectos, como agulhas, sementes, linha, caroços de chumbo, etc**, facto que noticiamos a 22 d'aquelle mez? Estes objectos forma entregues á policia, como dissemos pelos carteiros da agencia de Jaraguá. O destinatario sciente da apprehensão, **prometeu vingar-se dos respectivos carteiros de Jaraguá, afirmam diversos.**¹¹⁸

Essa infinidade de objetos poderia ser a composição de uma bolsa de mandinga, como também itens para a execução de algum ritual religioso, confecção de patuás diversos, etc. Os interesses podiam variar entre clientes e adeptos.

Gabriela Sampaio (2000) encontrou em processos de acusação de feitiçaria no Rio de Janeiro do século XIX, o termo “breve” o qual significava, entre outras coisas, uma oração considerada milagrosa. Era um amuleto que as pessoas carregavam no pescoço para se livrar do mal. Essa definição remete à tradição católica do uso de objetos sagrados para atrair sorte como o escapulário e o bentinho. Tratava-se de um objeto de proteção semelhante às bolsas de mandinga.

É importante chamar atenção a respeito da ameaça de vingança de Manoel Félix da Costa contra os carteiros. Em primeiro lugar, o conceito de *bem* e *mal* atribuído às práticas de magia de matriz africana tem um pano de fundo estrutural na experiência dos africanos, com a chegada dos europeus na África e na América Portuguesa, tal como observou James Sweet. É no conflito entre católicos e religiões africanas que se forma a noção de malevolência dos chamados feiticeiros. A evidência é que, conforme esse autor, a noção de “Bem e o Mal eram parte de um mesmo continuum cosmológico, e ambos podiam ser controlados através de práticas e rituais religiosos conhecidos. Os europeus vieram introduzir uma nova forma de malevolência económica”. (SWEET, 2007, p. 193). Essa nova forma, se traduziu extensamente

¹¹⁸ Gutenberg—Maceió, 20 de agosto de 1896. **Feitiçaria.** [grifos nossos]

na intervenção da ordem social, cujo tráfico atlântico de escravizados alterou o equilíbrio cosmológico, numa modalidade mais perversa.

A ideia de se vingar de Félix da Costa parte desse princípio de fazê-lo com o uso da magia. Pela África Central, acreditava-se que as misérias do cotidiano como epidemias, infortúnios, problemas espirituais e físicos de diversas naturezas podiam ser controlados manipulando a magia através de elementos extraídos da natureza como cebola, cascas, pós, dentre outros. A ameaça, conforme sinaliza o jornal, merece ser entendida como uma reação de defesa ao ataque que se expressou na entrega do pacote de Félix da Costa pelos carteiros à polícia. Além disso, a magia cumpria muitos outros papéis como fazer e desfazer na vida amorosa das pessoas, dar fortuna, curar doenças físicas e espirituais.

Voltando ao caso de Joana da Conceição, de acordo com a nota do jornal, a polícia confiscou as seguintes peças: “chifres de boi e de carneiro, grande quantidade de ervas, muitas argolas de metal, pratos com farinhas desconhecidas, fitas, pedras denominadas pela feiticeira de come gallo, vidros com líquidos, rosários e patuás e toda uma série de bugigangas que constituem a botica de tal espécie de curandeiros”¹¹⁹. A casinha de preta *mina* Felicidade era modesta, possuía apenas uma sala e um quarto, este último encontrava-se, segundo o periódico, “mal cheiroso e sujo”. A casa poderia ser utilizada para fins de moradia fixa e para a realização das consultas, trabalhos mágico-religiosos entre outros usos correlacionados.

Outra mulher que residia na Estrada Nova, no Jaraguá, foi denunciada ao subcomissário do 2º distrito de Jaraguá, Pedro Coruripe. A mulher não teve seu nome identificado, foi chamada de “Santina de tal” pelo articulista, a acusação era de que,

por meio de feitiço vive constantemente explorando aos incautos, a ponto de comprar objetos por menos do seu valor, dizendo estarem emprestados de feitiçaria. Assim o fez três-antehontem comprando por 10\$000 uma cama de 50\$000, pertencente a uma pobre mulher vizinha.¹²⁰

A compra e venda de objetos, com o argumento mágico-religioso, era uma prática comum entre os africanos e afrodescendentes ainda na América Portuguesa. As finalidades poderiam ser diversas, mas o costume era comum.

No Alto do Jacutinga no ano de 1904, Maria Thereza de Jesus, mais conhecida por Bico Doce, fazia e desfazia no amor, na fortuna, doenças e outras coisas. Havia já muitos dias que o subcomissário da localidade, Capitão Braz Carotá “está avisado de que no seu distrito se

¹¹⁹ Cruzeiro do Norte— Maceió, quarta-feira, 7 de dezembro de 1892. **Ainda a feitiçaria.**

¹²⁰ A Tribuna—Maceió, 07 de maio de 1901. Fonte cedida por Irinéia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael.

passava alguma coisa anormal, n'uma reunião fetichista”. Eram 2 horas da manhã quando o Capitão foi avisado que uma das devotas havia enlouquecido e investiu contra a dona da casa com um pilão e depois partiu às pressas mata a fora. A autoridade acompanhou o caso com o auxílio de quatro praças da patrulha e alguns inspetores. Dirigindo-se ao local encontrou Maria Thereza de Jesus, “vidente e curandeira, ledora dos destinos humanos, que desmancha e faz casamento, n'um esfregar de olhos.”¹²¹

Para fazer e desfazer no amor, na doença, na fortuna e em qualquer desejo que fosse, a magia africana poderia ser solicitada. Longe das impressões morais cristãs, “os aspectos positivos das religiões africanas ficam muitas vezes escondidos por detrás desde véu de ‘maldade’” (SWEET, 2007, p. 192). A capacidade de controlar o mal, como ponderou o historiador James Sweet, era apenas um dentre uma série de elementos do complexo poder religioso dos africanos centro ocidentais. O maniqueísmo estático entre somente “bem” e “mal” não representavam a totalidade das práticas religiosas desses sujeitos.

As histórias de feitiçaria entre africanos da Costa e alguns crioulos sugerem a existência de um grupo étnico pertencente à Costa da Mina. Suas práticas mágicas e culturais teriam comungado também daquelas experiências originárias da África Central, particularmente ligadas ao Congo e Angola. Contudo, nosso fio de Ariana indica a relevância de fazer alguns apontamentos a respeito dos termos utilizados pelos jornais como *costa* e *mina*.

Tratando das origens dos africanos escravizados, Teixeira (2016) observou que foi possível identificar metade dos casos, ainda assim, era complexo estabelecer uma análise de variação das procedências. Contudo, Luana Teixeira considerou que esses dados podem nos ajudar a conhecer a população africana escravizada em Alagoas. A pesquisadora chegou a encontrar 279 cativos vindos da África, muitos registrados genericamente como africano, da África, outros 28 como da costa ou da costa da África. Ademais, a autora constatou o predomínio de escravizados chamados angolas ou de nação angola. Contando também 11 nagôs, “sete benguelas, quatro gêges, três minas, três congos, além de um cassange e um moçambique¹²². A maioria dos registros de africanos foi feita na década de 1850 (183), seguido pelos registros na década de 1840 (97) e 1860 (28)” (TEIXEIRA, 2016, p. 85). Além desses

¹²¹ A Tribuna—Maceió, 26 de abril de 1904. **Feiticeiros e feiticeiros**. Fonte cedida por Irinéia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael.

¹²² Cassanges, angolas, congos e moçambiques, correspondem à região conhecida como África Central (SLENES, 2018); minas, jejes, nagôs, pertencem à área Centro Ocidental (PARÉS, 2018). Entretanto, Edward Alpers (2018), chamou atenção para a designação de “moçambique” como um termo genérico e que muitos africanos orientais, foram registrados como “moçambiques” de modo arbitrário, sem qualquer relação.

dados, a historiadora tratou de demonstrar que escravizados da África Ocidental e da África Oriental, também, estiveram presentes em território alagoano.

Não se pode afirmar, absolutamente, que havia um grupo vasto de africanos com essas origens, diretamente, para Alagoas na dinâmica do comércio interprovincial, como observou Luana Teixeira. Contudo, as discussões levantadas pelos autores e autoras, até aqui, demonstram a possibilidade de circulação de diversas identificações étnicas, dentre elas, o grupo localizado como “mina”.

Joana Maria da Conceição é um exemplo dessa circulação de africanos “minas” em território alagoano. Ela foi identificada pelo jornal como uma preta mina. Era uma africana e as referências, além da nota do jornal anunciando seu encaminhamento para a chefatura de polícia e apreensão de seus objetos para fins mágico-curativos, são escassas. Todavia, as informações sobre o caso, embora rarefeitas, são valiosas, a julgar pela indicação de procedência étnica africana e o conjunto de objetos para atividades mágicas. Desse modo, a fim de pensar o processo de constituição das identidades étnicas convém dialogar com Beatriz Mamigonian (2000) para entender como, muitas vezes, o termo *mina* era vago e arbitrário para designar alguém. Não obstante, o termo pode estar igualmente relacionado à forma como os sujeitos/grupos reelaboraram suas identidades.

De acordo com Beatriz Mamigonian, a constituição das identidades étnicas não obedecia às regras claras e objetivas. Por vezes, as identidades dos africanos na diáspora ocorriam de forma imposta e sem referências conhecidas na atualidade. A estudiosa ao discutir a respeito dos povos mina observou que a denominação produzida pelo tráfico de escravizados, o termo “mina”, foi assumido pelos africanos como identidade capaz de reunir todos os povos da Costa Ocidental “ainda que por vezes eles se identificassem publicamente pelas denominações dos seus subgrupos. Talvez, em desproporção relativamente ao seu peso na população, os minas eram frequentemente encontrados nos registros policiais, possivelmente pelo fato de que sua reputação de escravos e libertos rebeldes atraía as atenções do sistema repressivo” (MAMIGONIAN, 2000, p. 82-83).

Os registros das experiências de Joana Maria da Conceição e Félix da Costa indicam a possibilidade de haver, também em Maceió, um grupo de povos mina¹²³ composto de

¹²³ Outra questão se destaca nessa discussão, os africanos estudados por Mamigonian tinham a intenção de provar seu status de africanos no Rio de Janeiro através das datas nas suas documentações de registro de chegada ao Brasil, mas o que atenta ao fato é a busca de que também “queriam provar que eram nagôs, demonstrando terem vindo de área ao norte do Equador, onde o tráfico português estava proibido desde a convenção adicional ao tratado entre a Grã-Bretanha e Portugal, assinada em 18 17.” (MAMIGONIAN, 2000, p. 86).

comerciantes, curandeiros e rebeldes, como observou Beatriz Mamigonian, ao estudar a presença, desses, no Rio de Janeiro. Os africanos minas faziam parte dos povos advindos da Costa do Ouro e pertenciam ao grupo de exímios mercadores.

A historiadora norte-americana Gwendolyn Midle Hall (2017), a respeito das identificações, observou em documentos de batismo do Rio de Janeiro no século XVIII, por exemplo, que denominações de origens são poucas e muito amplas. Mina, Guiné, Costa Oeste, Cabo Verde e “Contracosta” (leste da África), são exemplos citados de termos genéricos e, algumas vezes, designados como possibilidade étnica. Escravizados da África Central, angolanos e congueses, tinham maior probabilidade de terem sido batizados antes de saírem da África, assim, as identificações poderiam estar fixadas desde então. Os africanos da Alta Guiné, convertidos ao islamismo nesta região, resistiam ao batismo católico e, portanto, estariam sub-representados, no caso dos batismos sacramentais. Já os africanos da Costa dos Escravos, “listados em documentos brasileiros sob a denominação ampla de ‘Mina’, raramente eram batizados na África, (HALL, 2017, p. 82).

O caso da terminologia *mina* entre os africanos e afrodescendentes afroreligiosos de Maceió, sugere a existência de pessoas originárias da Costa de Sotavento. Valéria Gomes (2013) aponta que ficaram conhecidos como “pretos mina”, os africanos desembarcados da Costa de Sotavento (costa do leste do Castelo de São Jorge de El-Mina). Os africanos embarcados nesta costa e na baía do Benin, no século XVIII, ficaram assim conhecidos no Brasil. Fazem parte dessa Costa os atuais países da Libéria e da Costa do Marfim (COSTA, V., 2013).

A autora ponderou a importância de pensar as origens – aqui tratamos como as ascendências africanas – a partir das áreas de embarque não pelos canais que se abriam e se fechavam para o tráfico, mas para refletir a respeito dos impactos demográficos e da construção das identidades étnicas que se reelaboraram na diáspora. O termo nação se refere a grupos étnicos variados como os nagôs, angola, congo, cabinda, cassange, etc. Poderia se referir às ilhas, portos de embarque, desembarque e outras denominações capazes de identificar a procedência da pessoa cativa. Essas designações, “refletiam mais uma estrutura de classificação e/ou nomenclatura do sistema escravista do que a dinâmica de organização sociopolítica e a diversidade cultural dos povos da própria África (COSTA, V., 2013, p. 54).

Nicolau Parés (2007) analisando os nagôs e jejes na Bahia, observou que grupos diferentes apresentaram uma pluralidade dentro desses próprios termos. As nações no candomblé se diferenciam pela língua, cantos, danças e instrumentos, como salientou Parés. Contudo, não é possível afirmar que há pureza nessas nações, há elementos que se destacam e

permitem que o grupo possa se determinar como nação X ou Y. Ainda nesse contexto, vale alertar que nação mina ou angola, no Recife, no Rio de Janeiro ou em Salvador, não possuíam o mesmo exato sentido (COSTA, V., 2013), porque as experiências de grupo ou individuais eram alvos das respectivas condições locais.

Termos como Costa, Mina, Angola, Congo, dentre outros, nos permitem iniciar a elaboração de um quadro capaz de indicar as influências étnicas que compõem o Xangô Alagoano, a partir do século XIX. Mas, é bom lembrar o quanto pode ser problemático afirmar qualquer tipo de pureza em relação a esses termos. Costa e Mina aparecem nas primeiras notas de jornal onde a presença afrorreligiosa é anunciada em Maceió, em nosso trabalho, por isso merecem destaque, porque são a ponta do nosso fio condutor. Contudo, para continuar nossa análise a respeito das ascendências africanas dos afrorreligiosos na formação do Xangô Alagoano, além dos jornais, recorreremos às fontes bibliográficas produzidas pelos folcloristas alagoanos, além de algumas imagens do Catálogo da Coleção Perseverança.

Esses africanos *minas* ou da *costa*, ainda que não fossem os rebeldes descritos por Mamigonian, levantam a hipótese de serem insurgentes. Pois como já vimos nas seções anteriores, Félix da Costa, conforme as notas publicadas pelo Gutenberg, responde às ofensas dos agentes dos correios com a promessa de vingança.

3.3 O culto da Serpente em Maceió

O culto da serpente entre os africanos da costa da Guiné e da Mina, ao longo dos anos de 1700, se dava para fins adivinhatórios. “Entre os povos da Mina – como os Euas, os Fon e os iorubás – as serpentes eram idolatradas como divindades” (SWEET, 2007, p. 157). Na crença dos africanos ocidentais, as serpentes possuíam grande poder para trazer riquezas ou tragédias. O culto às serpentes também foi difundido na capital alagoana e possivelmente se iniciou ainda no século XIX.

A respeito do culto da Serpente em Maceió, Abelardo Duarte (1950) analisou a presença desse culto, no caso da Serpente *Dãhn-Gbi* apontando que seria de origem daomeana, cuja presença poderia ser notada através dos objetos salvaguardados no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, que compõem a *Coleção Perseverança*.¹²⁴ Segundo Duarte (1950), os objetos que indicam essa ascendência são uma pulseira de filha de santo, de latão, representando

¹²⁴ O Catálogo da Coleção Perseverança organizado por Abelardo Duarte em 1974 reúne por cerca de 50 imagens das peças exibidas no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. A coleção, oriunda da destruição dos terreiros em 1912, foi tombada pelo decreto, nº 25.864, assinado pelo governador Teotônio Vilela Filho, em 2013. Recebeu esse nome “perseverança”, em virtude de pertencer ao museu da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió, a agremiação dos caixeiros – como antigamente eram chamados os comerciários (GOMES, A., 2015, p. 44-45), em 1950, a coleção passou às posses ao IHGAL.

uma cobra enroladinha, com “as duas extremidades em cauda e cabeça, sendo esta finalmente trabalhada e os olhos formados por contas vermelhas” (DUARTE, A., 1950, p. 66-67) e uma peça de ferro, formada por três lanças e duas foices, envolta delas, uma serpente.

O uso de objetos para fins religiosos nos terreiros de candomblé e de xangô, não são novidades. De acordo com Isabela Suguimatsu (2019), os artefatos pessoais eram capazes de comunicar uma linguagem não falada: identificar grupos de escravizados conforme suas origens, manifestação exterior de uma cultura internalizada. A pulseira de serpente ilustrada adiante, sugere a relação da pessoa que a possuiu com o culto do *vodum* Dangbe. Não se exclui o caráter embelezador que o objeto poderia possuir como adorno, no entanto, no sentido religioso, tanto exerceu o papel de identificação quanto de amuleto para proteger aquele que o possuísse, como bem pontuou a autora. Por outro viés, Andrea Mendes (2012), ao estudar a presença centro-africana no candomblé de Joãozinho da Goméia, observou que o uso de pulseiras entre os devotos era mais comum entre as mulheres e divindades femininas. A respeito da filha de santo mulher, que poderia ser a dona do referido amuleto, não identificamos maiores informações, exceto a própria descrição do catálogo que sugere ser uma “filha” a responsável pela peça.

Em Recife-PE, Ronnei Lima (2020) em sua pesquisa, demonstrou que a presença do culto da serpente entre afroreligiosos daquela região, no início do século XX, ocorria associado ao orixá yorubano Ogun cuja divindade africana dominava a cobra. O estudo de Prado, ocorreu por meio de uma perspectiva comparativa entre Pernambuco e o território Yorubá. Partindo da trajetória do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, foi discutido o ritual do “Òrìyá Ògún”. Para Ronnei Prado, a devoção a serpente Dangbe estava relacionada à monarquia de Uidá e acabou se tornando o símbolo de toda nação, aos fins do século XVII, os rituais à essa divindade no reino de Uidá tinha a maior influência sobre as outras formas de devoção da região, inclusive às árvores e o mar. “Dan já tinha se tornado a principal divindade do reino que acabou por influenciar na formação de uma identidade nacional” (LIMA, R., 2020, p. 161).

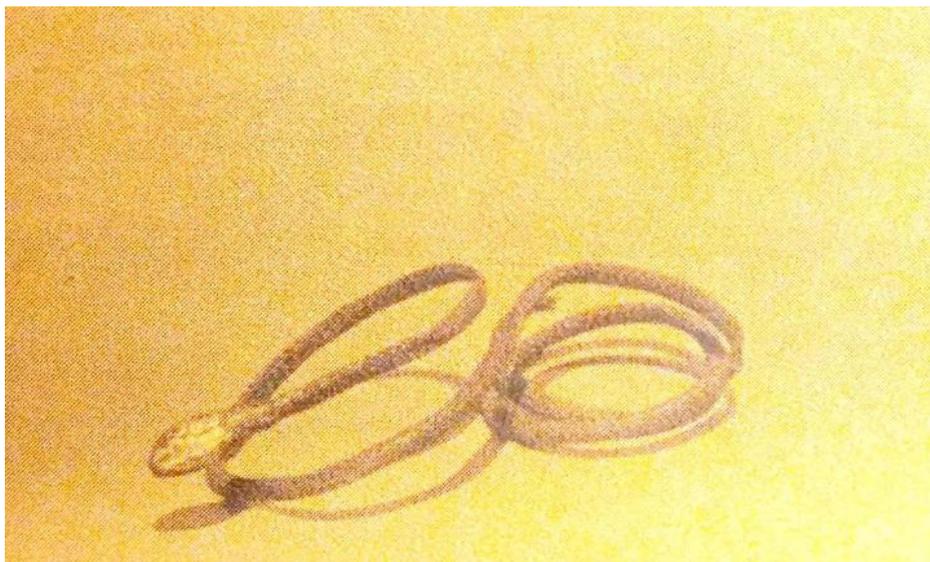
A serpente Dangbe, nesse diálogo, foi incorporada ao reino de Daomé a partir dos conflitos entre reinos, onde Daomé conquista Uidá. No entanto, era costume entre os daomeanos consentir e absorver as divindades daqueles que eles conquistavam (LIMA, R., 2020, 163).

Embora Ronnei Prado Lima (2020) tenha identificado relações entre o culto da serpente e a divindade Ogum e, essas associações possam ser refletidas para a experiência do xangô em Maceió, não encontramos dados até o presente momento, que pudessem sugerir a mesma dinâmica para nosso território analisado. Os artefatos religiosos da Coleção Perseverança

apontam para o culto da serpente, mas sem relação direta com o orixá Ogum, até então. Além disso, Prado centraliza sua pesquisa na comunidade de culto afroreligioso, o Ilé Ayé Ògún Màátá em Recife, no bairro de Tejipió, do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, já falecido em 24 de março de 2014. Prado observou que a comunidade “mantém a tradição vinda de terras africanas, na qual a divindade Ògún dança com a serpente e realiza curas e bênçãos” (LIMA, R., 2020, p. 18). Para nosso estudo em questão, também não pudemos verificar a dança com a cobra, nem no século XIX tampouco início do XX, pela ausência de informações.

Possivelmente, futuras pesquisas que recorram à escrita, fotografias, sobretudo à oralidade, tal como o fez Prado, possam desenvolver maiores conclusões e solucionar alguns mistérios em torno do culto de Dangbe em Alagoas. Abaixo, segue uma imagem da pulseira de serpente do Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança, mesma fotografia catalogada por Abelardo Duarte no artigo *Sobrevivências do culto da serpente (Dāhn-Gbi) em Alagoas* (1950).

Figura 10: Pulseira de filha de santo, de latão, representando uma cobra.



Fonte: (DUARTE, A., 1974, p. 41).

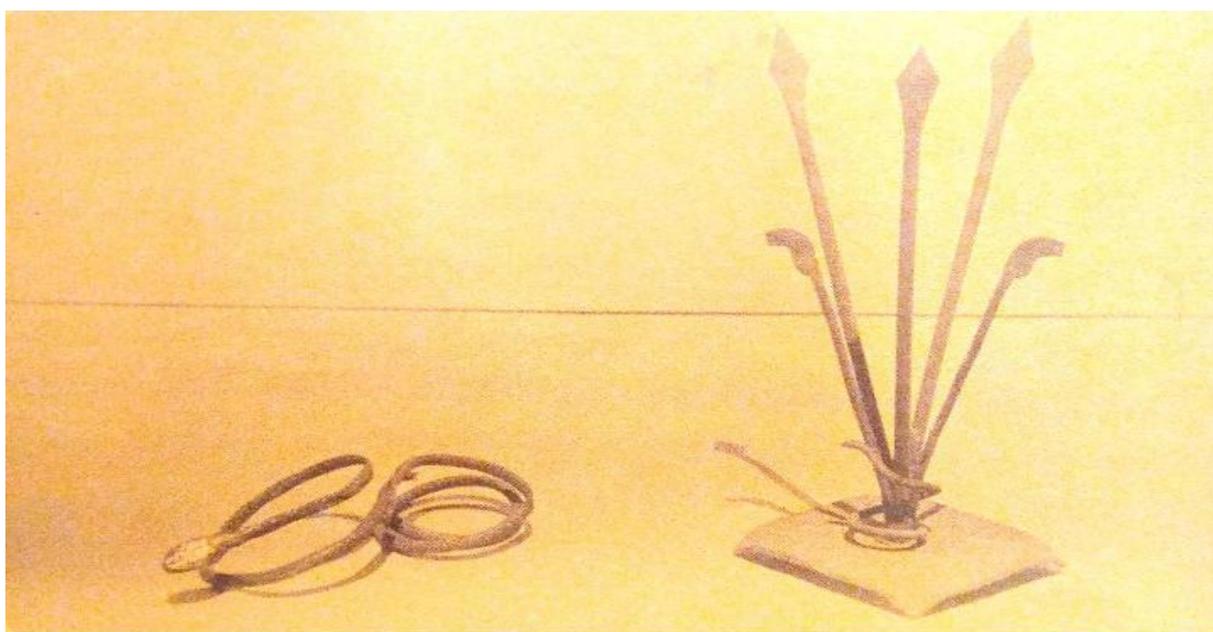
Abelardo Duarte considerou essa peça como uma “sobrevivência” do culto da cobra “Dāhn-Gbi”¹²⁵, dos povos jejes.

¹²⁵ Serpente que simboliza o movimento, característica principal da vida. Seu culto serve de base à religião dos *vonduns*. A grafia aparece em aspas quando a referência é da fonte bibliográfica consultada ou de algum outro autor que ainda utilize de tal maneira. Para fins informativos, adotados a maneira escrita dos autores mais recentes, como o Nicolau Parés, que faz uso da escrita, Dangbe.

Como os outros povos da África aportados às nossas terras, os Gêges aqui introduziram a sua cultura, as suas crenças e superstições, os seus hábitos, etc., embora o estudo da cultura por eles deixada, em virtude da absorção que sofreu, não permitisse, a princípio, avaliar-se com exactidão o grau de sua influência, que perecera quase insignificante. É que a cultura Gêge cedera ao peso da Yoruba (DUARTE, A., 1950, p. 61).

Ainda que tivesse cedido ao peso da influência iorubá pela presença numerosa, como Duarte destacou, a cultura “gege”¹²⁶ permaneceu e pode ser identificada a partir de alguns objetos utilizados nas casas de xangô, como o exemplo da pulseira. Contudo, James Sweet apontou que o culto da serpente também ocorria entre os iorubás, de modo que o culto da serpente em Maceió resistiu por existir elementos em comum, entre jejes e yorubás, que permitiu uma dinâmica de compartilhamentos na diáspora.

Figura 11: Pulseira de filha de santo, de latão, representando uma cobra e peça de ferro composta de três lanças e duas foices, envolta delas, uma serpente.



Fonte: (DUARTE, A., 1974, p. 41).

O objeto confeccionado de ferro, apresentando três lanças, duas foices e a serpente enroscada, é um objeto de assentamento, que compõe o *peji* do culto dedicado ao “vodum Dã,

¹²⁶ Há muitas discussões a respeito tanto da origem da palavra “jeje” quanto de sua cultura e esse debate ainda permanece em aberto, como demonstrou Nicolau Parés (2018, p. 52). Contudo, a interpretação ampla e mais aceita, ainda que não aponte as origens de modo evidente, é a de que a tradição jeje advém da África Ocidental, como resultado da expansão do reino do Daomé. A cultura jeje no campo religiosos, abarca uma série de oferendas para as divindades que, conforme Parés, constituem em dinheiro, peças de seda ou pano, produtos alimentares, bebidas, gado. No caso do culto serpente, observa o autor que “Dangbe, a serpente, pítom, divindade real e suprema de Uidá, era responsável, por exemplo, pela chuva e era invocada para obter boa colheita” (p. 105).

princípio daomeano da mobilidade, vodum dos mais importantes na mitologia gege”. (LODY, 1985, p. 21).

O culto da serpente, fosse ele organizado enquanto uma devoção de grupo ou utilizado individualmente para fins adivinhatórios, esteve presente entre as ascendências que compõem o xangô alagoano. Se seguirmos as assertivas de James Sweet, é possível acreditar que a presença da serpente enquanto criatura com poderes mágicos entre as crenças dos africanos e seus descendentes esteve pela área referente à capital alagoana durante o século XIX ou antes disso.

Duarte registrou outros objetos em seu Catálogo, somam acerca de 50 (cinquenta) fotografias entre estátuas, braceletes, colares e capacetes. O autor alertou, no entanto, que não foi possível, para ele, incluir todas as peças no Catálogo. Porém, outros estudiosos trataram acrescentar mais informações nas edições que publicaram. Respectivamente, Raul Lody, com *Coleção Perseverança: um documento de Xangô alagoano*, edição de 1985 e Fernando Andrade em *Legba: a guerra contra o Xangô em 1912*, publicado em 2015.

Conjectura-se que Abelardo Duarte manteve no Catálogo somente aquelas peças que sugeriam ascendência “puramente” africana. Já que a estátua de um “caboclo índio”, por exemplo, se encontra nos outros catálogos citados (LODY, 1985; ANDRADE 2015).

3.4 Os filhos de Alá no Xangô de Maceió: influências do culto dos malês na formação do xangô alagoano

Abelardo Duarte (1958) afirmou, com veemência, que a respeito dos malês na cidade de Maceió havia, apenas, “leves sobrevivências—apenas sobrevivências” no início do século XX. Desse modo, a tendência de qualquer resquício do culto negro maometano era a extinção. Além disso, ainda conforme o autor, após abolição em 1888, os malês de Penedo, local onde existiu culto organizado, foram se dispersando por morte ou partida de retorno à África, o que inviabilizaria imaginar a presença desses sujeitos em Alagoas. É importante destacar, também: Abelardo Duarte se referia ao culto de Alá em Penedo a partir de uma ótica de “pureza”, pensamento que já criticamos anteriormente. Para ele, a ausência de um culto organizado dos negros maometanos, nos termos da descrição de Melo Morais (1901) sobre a Festa dos Mortos e a própria ideia de uma manifestação africana conservada, implicava na questão dessa presença

não existir em Maceió, particularmente quando se tratou do culto malê com liderança de um Alufá¹²⁷, mesquita, etc.

Nesse sentido, sem a pretensão de esgotar as análises, tampouco de buscar comprovar a existência de um culto malê organizado em Maceió na última década do século XIX e início do século XX, nos interessa aqui, evidenciar a marca influente dos malês no Xangô Alagoano.

Ao contrário da ideia de “pureza” e “leves sobrevivências” a respeito dos Malês em Maceió, como apontou Abelardo Duarte, pensamos a presença malê no xangô alagoano como um dos elementos que arregimentaram esse culto. Sendo ela, tão importante quanto as práticas mágico-religiosas dos africanos centrais e ocidentais.

A respeito dos indícios que marcam nossa hipótese da presença afro-muçulmana nas casas de xangô em Maceió, Arthur Ramos em “Folk-lore negro no Brasil” (1940), disse ter encontrado em 1934 um cântico que remetia a presença malê e confirmado a informação em registros de jornal entre 1906 e 1912. Uma falava de um “Ogum de Malê”:

Ogun menino é de Malê
Nu-ê, nu-ê!
Ogun menino é de malê
Nu-ê, ê rê-rê-rê! (RAMOS, 1940, p. 90)

Além de indicar essa informação, Arthur Ramos considerou que dois grupos religiosos liderados por homens e mulheres negros disputavam em Maceió, o xangô e o malê. “Tia Marcelina era a mãe de santo mais influente desta última ‘seita’” (RAMOS, 1940, p. 90). Abelardo Duarte (1958), também, apontou que o “Ogum de nagô” e o “Ogum de Malê” eram entoadas em terreiros de Maceió.

Ramos observou que, em outras casas de santo em Maceió, o principal orixá chamava-se “orixá-alun e o pae de terreiro tinha o nome de alufá”¹²⁸. O ritual, conforme o médico e antropólogo, era uma “mescla curiosa do culto nagô com elementos malês. Havia *patuás* e *mandingas*.” (RAMOS, 1940, p. 91). João Jose Reis (2003) em “Rebelião Escrava no Brasil”,

¹²⁷ Ainda são incipientes os trabalhos de pesquisa a respeito da presença Malê em Alagoas. Considerando essa questão, utilizamos como fonte os dados apresentados por Abelardo Duarte em “Negros muçulmanos nas Alagoas (os malês)” publicado em 1958 e algumas análises apontadas por Priscilla Mello, na sua tese de doutorado em História “Leitura, encantamento e rebelião: o Islã negro no Brasil” apresentada em 2009, pela Universidade Federal Fluminense. E, não menos importante, mas fundamental para pensar a experiência das Festas do Mortos em Penedo, a obra do memorialista Melo Morais “Festas e tradições populares do Brasil”, originalmente publicada em 1888.

¹²⁸ Ulisses Rafael observou que a expressão “Alufá” era inadequada à realidade alagoana. “Alufá, que é uma espécie de autoridade religiosa, ligada a outro panteão religioso, no caso, o maometano que a gente de santo de forma desprezível de Malê, para se referir ao fato de não comerem porco” (RAFAL, 2004, p. 126). Contudo, não só pela obra de Arthur Ramos que indica presença malê em Maceió, mas também, a própria experiência de Penedo, que veremos mais adiante, sugere não só a existência de um culto negro muçulmano organizado, como uso de tal termo.

constatou que, entre os malês, o uso de amuletos de proteção era comum. Além disso, “os amuletos malês tinham popularidade, fossem eles muçulmanos ou não, indistintamente, devido à reputação de possuírem fortíssimo poder protetor” (REIS, 2003, p. 182). Os amuletos malês eram bolsinhas de couro ou pano costuradas que podiam conter fragmentos do *Qur`ãn*¹²⁹ ou *Corão*, ervas, pedras, pós e até mesmo símbolos cristãos como a cruz católica. Nesse caso, o elemento central do amuleto, ou no caso patuá, como eram fragmentos do Alcorão ou orações fortes, como chamou atenção João Reis.

Além dos *patuás* e *mandingas*, continua o autor, nos festejos das divindades nagôs como “Oxalá, Ogun-taió, Xangonilé, Oya, Oxum e outros, o ritual tinha inegáveis influências musulmanas. Num desses centros, o repórter¹³⁰ encontrou arabescos pelas paredes, enquanto os filhos de santo cantavam em roda”. Arthur Ramos ponderou, que para na primeira década do século XX, o culto malê já se encontrava “fragmentado e esparso pelos xangôs e tradições nagôs”.

Além das canções e dos amuletos, outro elemento que sugere a presença muçulmana nos terreiros de Maceió e nas práticas individuais dos sacerdotes é o uso de turbantes. Seu formato pode indicar uma série de ascendências africanas, dentre elas, a que se forja com a presença do Islã no Norte da Nigéria, entre os povos de língua haussá. Conforme João Reis, nesta área, o califado de Sokoto foi formado em torno de 1809 sob a liderança dos fulânis, “importante grupo étnico grupo étnico presente na região, obstinados devotos do Islã e responsáveis por um *jihãd*¹³¹ iniciado em 1804” (REIS, 2010, p. 16)

No trabalho de Abelardo Duarte (1958) sobre os malês em Alagoas consta uma fotografia tirada por Carvalho Sobrinho¹³² em 24 de agosto de 1887. Assinado no verso da fotografia, estava escrito “Candomblé—Brinquedo dos africanos em Penedo”. A fotografia não se referia a um candomblé, como aquele conhecido na Bahia, mas de “uma das reuniões comemorativas dos Mortos, dos Malês”, como analisou Abelardo Duarte (1958, p. 37).

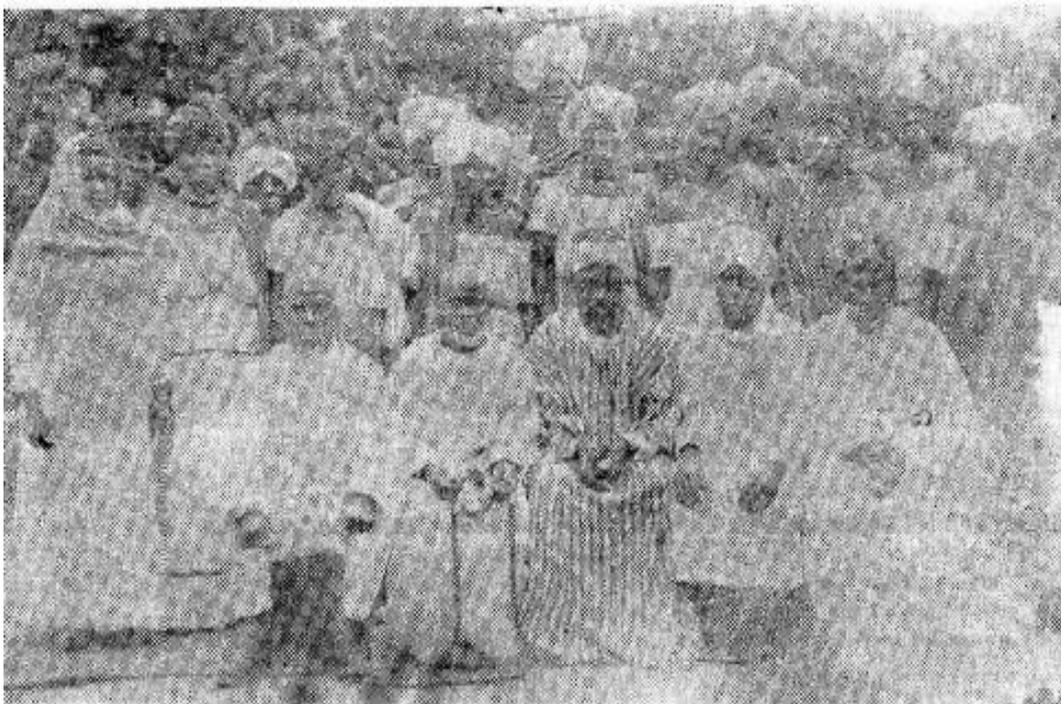
¹²⁹ Referência do Alcorão (*Qur`ãn*) feita por João Reis (2003) em *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Ou *Corão* como foi tratado no caso de Alufá Rufino (2010)

¹³⁰ Referência a uma nota do Jornal de Alagoas de 1912

¹³¹ Segundo João José Reis (2010), o *jihãd* além de liderança militar e religiosa, era um homem letrado, autor de obras religiosas eruditas e também poeta.

¹³² Carvalho Sobrinho era próximo de Abelardo Duarte, contudo, não identificamos mais informações sobre o autor do registro, além da breve menção de Duarte a ele.

Figura 12: Festa dos Mortos, dos malês.



Negros Muçulmanos nas Alagoas (DUARTE, A., 1958, p. 36).

Na fotografia, encontra-se um grupo de 20 africanos: 15 mulheres e cinco homens. Duarte ainda descreveu que não se tratavam todos de africanos “puros”, pois havia entre eles, uma mulher com traços fisionômicos que indicavam isto. O registro é gasto e não podemos contar com ele para este tipo de análise, para observar escarificações nos outros sujeitos ou ausência delas, tampouco é de nosso interesse afirmar qualquer presença de “pureza” ou “mestiçagem” como o fez Abelardo Duarte. Contudo, é possível notar que há um número maior de mulheres dispostas na fotografia. Os homens, aparentemente anciãos, estão sentados na frente, enquanto elas estão organizadas por trás deles. Homens e mulheres vestindo turbantes e saias compridas, panos da Costa e conforme a descrição de Duarte, “colares no pescoço (longos colares), chinelinhas” e um “longo rosário (tecebá-tessuá) com noventa e nove contas grossas, pretas, de madeira, rematado por uma bolota de franjas, *sem cruz* (rosário dos Malês)” (DUARTE, A., 1958, p. 37). Os homens, dentre eles o que está segurando o rosário malê no centro da foto, eram sacerdotes, os alufás¹³³.

O alufá era uma liderança religiosa entre os negros muçulmanos, ele conduzia a prática religiosa e possui o conhecimento do Alcorão. A respeito desses sacerdotes islâmicos, Reis

¹³³ Para melhor compreender a experiências dos Malês no Brasil, especialmente no Nordeste, ver: O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no mundo Atlântico (c. 1822-c. 1853) (2010), Rebelião Escrava no Brasil: história do levante dos Malês em 1835 (2003) e Leitura, encantamento e rebelião: o Islã negro no Brasil, século XIX (2009)

(2003, p. 146) citou o registro de um malê livre de nome Manuel Calafate, em sua residência eram realizados estudos do Alcorão. Suas roupas se destacam por serem brancas. Muitas vezes são abadá (uma espécie de camisa longa de manga comprida) brancos com listras, como se pode observar na fotografia. O barrete, vestimenta semelhante a um boné, ora descrito como barrete ora como carapuças, segundo João Reis (2003, p. 21), “tinham alguma função ritual, porque aos não-iniciados não se permitia que os usassem”.

Nos deslocando um pouco mais à Penedo, área onde há registros e presença de culto malê organizado, Melo Morais em “Festas e tradições populares do Brasil” (1901), recorrendo às suas memórias, descreveu a Festa dos Mortos em Penedo no ano de 1888. Segundo o memorialista, a comemoração da festa se estendia por três noites, para cada noite, uma cerimônia: primeiro o jejum e as rezas; os sacrifícios de carneiros e ovelhas; ao fim, a festa pública com banquetes com comidas do tipo carurus, acarajés, aberéns e o arroz d`aussá¹³⁴ e danças. Na descrição de Morais, é possível observar a execução de um ritual iniciático:

Retirando-se para sítios afastados, internando-se no atrincado das matas [...] trinta ou mais africanos, são recolhidos em casa humilde e espaçosa, entregavam-se à contemplação mais aturada, às cismas do além-túmulo (MORAIS, 1901, p. 345)

Priscilla Mello (2009) quando analisou a cerimônia de iniciação observou, ao que tudo indica, que era liderada por sacerdotes muçulmanos. As principais refeições durante a cerimônia eram presididas por um sacerdote e seus auxiliares “vestidos com suas vestes brancas como os desertos do Saara e as areias de Omã”. (MORAIS, 1901, p. 349). No que se refere a presença numerosa de mulheres e seus trajes, a autora analisa que, a representação feminina reforça a imagem das mulheres nagôs, fossem elas muçulmanas, ou não. Os homens vestiam trajes masculinos tradicionalmente muçulmanos, “o que nos leva a reforçar a idéia de que pouquíssimas mulheres africanas chegadas ao Brasil seriam oriundas dos estados muçulmanos do interior (Haussá, Bornu, e outros)” (MELLO, P., 2009, p. 196). A explicação para a ausência de dados a respeito de mulheres africanas muçulmanas, de acordo com a historiadora, era que elas eram traficadas para as regiões árabes. Para reforçar a existência de homens e mulheres negros muçulmanos Priscilla Mello demonstrou dois testamentos, de um homem e de uma mulher: Bebiana Maria da Conceição Costa (1886) e Benedicto Dutra (1888). Ambos lavrados em Penedo no último quartel do século XIX e faziam referência ao Islã. Bebiana Costa dizia-se professa da religião de Maomé e explicitava querer que o enterro fosse católico. Benedicto Dutra, se confessava na região católica, mas queria que se enterro cristão fosse também

¹³⁴ Priscilla Mello apontou se tratar de um arroz branco cozido somente com água e sem sal, temperado com pimenta malagueta seca, cebola e camarões, azeite e pedaços de charque frito. A receita, continua a autora, não se tratava de algo exclusivamente africano, mas que estava associado aos Haussás.

muçulmano. No caso de Bebiana, Mello (2009) ponderou, também, que ela se afirmava ter nascido na fé de Maomé e natural da Costa da África. Então, “ela seria um caso raro de venda de uma mulher muçulmana para o tráfico Atlântico”. Benedicto, no testamento, também declarou ser natural da Costa da África, professar a fé de Maomé e católica. Bebiana queria ser enterrada pelos preceitos católicos conforme as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, já Benedicto, ainda segundo a autora, não mencionava nenhuma irmandade.

Além de apontar a presença negra nas irmandades das igrejas católicas de Penedo, essas informações são importantes para pensarmos como as manifestações religiosas dos malês chegaram até Maceió e se fizeram tão presentes nos xangôs, daquela cidade.

A primeira possibilidade se apresenta na circulação desses sujeitos de Penedo à Maceió, pela liberdade ou pelo comércio interprovincial de escravizados. No caso do comércio de pessoas escravizadas entre as províncias, apoiamo-nos na tese de Luana Teixeira (2016) a respeito do comércio interprovincial de escravizados de Maceió, pelo porto do Jaraguá e Penedo, nas décadas de 1840, 1850, 1860 e 1870. Não há maiores informações sobre essa circulação de africanos malês de Penedo à Maceió. Seria preciso um mergulho profundo nos registros dos arquivos na cidade de Penedo, para melhor compreender esse quadro. Todavia, quando nos reportamos aos números e possibilidades, tanto Priscilla Mello (2009) observou que os membros do culto malê poderiam advir de etnias diversas, os africanos escravizados no comércio interprovincial, como estudou Luana Teixeira (2016), também, eram diversos. Assim como aqueles escravizados que eram enviados à outras províncias, havia os que permaneciam, tanto em Penedo quanto em Maceió. Segundo a pesquisadora, a ausência de alguns dados inviabilizou maiores análises como no caso das profissões e o estado marital (TEIXEIRA, 2016). Não obstante, ainda assim, essas análises são capazes de inferir que a presença malê, em Maceió, poderia ter origem em Penedo ou até mesmo em outra província, como a Bahia.

Outro fator, também de significativa relevância, mas que ainda possui poucas pesquisas, exceto o artigo de Luiz Geraldo Silva, (2001) “Sementes da sedição”: etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa (1808-1817), algumas discussões na tese de doutorado de Danilo Marques (2018) “Sob a ‘sombra de Palmares’: escravidão, memória e resistência na Alagoas Oitocentista” e as considerações de Abelardo Duarte (1958). Abelardo Duarte (1958) teceu algumas discorreu a respeito dessa questão indicando que “negros muçulmanos vieram deliberadamente da Bahia para promover nas Alagoas, ainda por essa época Comarca pernambucana, um levante da comunidade negra e que se articularia com a insurreição baiana no ano seguinte” (DUARTE, A., 1958, p. 31). Entretanto, a rebelião foi contida antes de chegar

a ir às ruas e os rebeldes foram presos e perseguidos¹³⁵. Como correu na Bahia, conforme Reis (2003), que os rebeldes foram perseguidos e podiam ser vendidos para outras províncias como escravizados de ganho para serem dispersados e não promoverem uma nova rebelião, é possível que o mesmo tivesse se dado naquela Comarca.

Algumas ascendências africanas e práticas religiosas como a malê, vistas até aqui, nos permitiram conceber a complexidade ritual e sob quais influências o xangô maceioense poderia ter sido fundamentado. Lisa Castillo (2010) analisou que as referências muçulmanas conseguiriam ser encontradas no curso entre a oralidade e a escrita com, por exemplo, pequenas orações e pedidos escritos. Lembremos o caso de Felix da Costa, que entre os objetos submetidos à invasão dos agentes dos correios e encaminhados à polícia, havia papéis com orações escritas. Joana Maria da Conceição, também portava objetos que lembram tal prática, como o uso de patuás. Castillo ponderou sobre o uso de patuás entre alguns candomblés, enquanto Reis (2003) afirmou a utilização desses artefatos como parte religiosa e ritual dos africanos muçulmanos. Não é certo afirmar que fossem malês, todavia, a influência ritual desses sujeitos não passou despercebida entre as práticas afroreligiosas na capital Alagoana, aos anos finais do século XIX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os afroreligiosos investigados Félix da Costa Vasconcellos foi o sujeito em que pudemos contabilizar um número maior de informações a respeito de sua prática religiosa e da localização de seu terreiro. Félix faleceu em 1906, o fato de seu terreiro ter repercutido como alvo do Quebra de Xangô de 1912, mesmo anos depois de sua morte, só confirma a influência desse pai de santo no campo da memória. Contudo, as questões envolvendo esse sacerdote não parecem findar nessa pesquisa. Um exemplo disso é que ele tinha uma família consanguínea cujo paradeiro permanece em aberto. Além do mais, não foram encontradas informações sobre devotos ligados ao seu terreiro.

Infelizmente, não encontramos mais informações nas fontes sobre Joana Maria da Conceição, Maria Thereza, Chico Foguinho, Thomé da Costa e outros nomes que apareceram ao longo do presente estudo. Tia Marcelina, embora seja uma célebre personagem na memória

¹³⁵ Alguns casos de prisões podem ser vistos no artigo de Luiz Geraldo da Silva, intitulado “Sementes da sedição”: etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa (1808-1817), publicado pela revista Afro-Ásia em 2001.

dos terreiros maceioenses, também não foram identificados indícios sobre ela para essa análise além daqueles apontados por Neves Rafael (2004) e Sávio de Almeida (1980), referentes à noite de dois de fevereiro de 1912, quando ocorre o Quebra de Xangô ou as informações de Abelardo Duarte no Catálogo da Coleção Perseverança, mas que também não nos levaram à outras fontes. As bibliografias recentes que mencionam a sacerdotisa africana, se valem de referências semelhantes as utilizadas pelos autores citados. Aplicamos o mesmo método utilizado para pesquisar Félix a fim de encontrá-la: recorrendo aos nomes e datas aproximadas a qual relatam sua morte em 1912, no entanto, não obtivemos resultados. Desse modo, é necessário evoluir nas buscas referentes à essa personagem.

Contudo, se voltarmos as perguntas apresentadas na introdução dessa pesquisa, veremos que as fontes, ainda que dispersas, foram capazes de respondê-las, apesar da documentação ser bastante diminuta e com informações fragmentadas. Assim, o objetivo do presente trabalho se concentrou em demonstrar como a população negra no imediato pós-abolição, na capital alagoana, não só ocupou seus espaços como deu significados próprios a eles. A marcante presença desses sujeitos na formação da cidade de Maceió, ao longo do século XIX, fez com que pudéssemos chamá-la de “cidade negra” no período de imediato pós-abolição e defender, de modo central, como as experiências afroreligiosas e sociais da população negra foram fundamentais para a formação daquela cidade.

A influência da Igreja Católica sob a população maceioense e o Estado alagoano promovendo demonizações e respaldos às perseguições contra os afroreligiosos, não foi suficiente para impedir a formação de comunidades afroreligiosas. Os africanos e seus descendentes respondiam às ofensas quando possível, ainda que a forma de resposta fosse o uso de sua magia como arma de defesa. Termos como bruxaria, curandeirismo e feitiçaria sempre usados como termo pejorativo pela Igreja Católica e os jornais, mereceram destaque. Para os africanos afroreligiosos, a noção maniqueísta de “bem” e “mal” não fazia sentido. A magia como mobilização das forças da natureza e do sagrado, era ritualizada para diversos fins, dentre eles, buscar a cura para uma doença e se defender das investidas violentas provocadas pela escravidão e pelas perseguições no imediato pós-abolição.

Outrossim, o imediato pós-abolição resguardou para esses sujeitos um período de intensa conturbação social, como se pode observar ao longo das discussões. Notamos que no capítulo 2, por exemplo, embora os espíritas praticassem ações mágicas semelhantes aos afroreligiosos em Maceió e pelo Código Penal fossem consideradas criminosas, a perseguição não ocorria da mesma forma. Aliás, não havia nenhuma queixa ou notícia de prisão registrada. O fator de condenação entre uma prática religiosa e a outra se dava pela distinção da cor e a

condição social. Fato observado, também, em relação à presença cabocla e indígena. Nesse contexto, o espiritismo estaria se construindo em diálogo com a formação da ordem branca e burguesa em Maceió. Já as demais denominações, situadas numa lógica de negação social e violência por parte das instituições do Estado.

Visitar um período anterior ao mais discutido pela historiografia e a antropologia alagoanas, o Quebra de Xangô de 1912, foi fundamental para compreender as experiências e o processo de formação, das práticas afrorreligiosas individuais e coletivas, que se convencionou chamar de xangô alagoano. Para isso, observamos as ascendências africanas identificadas como constituídas em 1912. Da mesma forma, buscamos acompanhar as trajetórias dos sujeitos encontrados nas fontes, que por se tratar de uma população excluída, pouco alfabetizada e que tinha como característica de sua fé o exercício do segredo, tais trajetórias eram difíceis de registrar.

Ascendências africanas de áreas da África Central e Ocidental, como mina, jeje, nagô, congo, angola, podem ser percebidas ao longo das problematizações referentes à formação do xangô. A noção de “pureza” para discutir a formação dessa afrorreligiosidade é descartada neste trabalho, pois foi possível observar como diversas manifestações de práticas mágicas africanas confluíram em uma espécie de negociação cujo contexto entre a escravidão e o imediato pós-abolição, exigiam a necessidade de resistir e reivindicar o direito a cidadania.

Diante das querelas vivenciadas, a população africana e afrodescendente sobreviveu e contribuiu para o que conhecemos como “xangô alagoano”. Os desdobramentos para as experiências desses sujeitos foram conflituosos. As fontes e bibliografias consultadas até aqui, revelam a importância e a necessidade de mais pesquisas a respeito do imediato pós-abolição e seus desdobramentos em Alagoas com foco na temática religiosa africana e afrobrasileira.

Por fim, é importante indicar os caminhos de pesquisa possíveis tanto para que possamos continuar a investigação de alguns temas, quanto para sugerir temáticas novas. Vejamos os fios a serem seguidos: a) a construção genealógica de pessoas africanas como a exemplo de Romana da Costa, Chico Foguinho, Maria Thereza de Jesus, Joana Maria da Conceição e Félix da Costa Vasconcellos. B) a presença indígena na formação de uma religiosidade afroameríndia, como a Jurema Sagrada, no século XIX. Esse tem sido um tema mais concentrado nas investigações do século XX e XXI. Visitar um período com pouco visibilidade e acesso, como o XIX, pode trazer novas perspectivas para os estudos das religiões afroameríndias em Alagoas. C) Acreditamos que os estudos a respeito das ascendências étnicas africanas precisam avançar. Assim, sugere-se mais atenção ao caso da Serpente Dangbe em Maceió, por exemplo, e no Estado de Alagoas como um todo. D) as manifestações religiosas e

sociais da população africana islamizada em Maceió e outras áreas, como Marechal Deodoro e Penedo, igualmente, carecem de serem mais exploradas.

A respeito das perseguições e formas de responder às ofensas sofridas por parte dos africanos e seus descendentes afrorreligiosos, é necessário expandir as buscas nos documentos da Chefatura de Polícia, localizados no Arquivo Público de Alagoas. Da mesma forma, o Arquivo do Judiciário em Maceió, em muito pode contribuir. Há um campo extenso para ser explorado quando se trata das experiências afrorreligiosas em Maceió, no século XIX. A documentação eclesial e do Cartório Civil demonstra a possibilidade de perseguir trajetórias de vida, como a de Mestre Félix, Chico Foguinho e tantos outros nomes a serem revelados e reconhecidos.

REFERÊNCIAS:

Fontes bibliográficas.

ALMEIDA, Sávio. “Uma lembrança de amor para tia Marcelina”. Revista de Letras. Maceió: Edufal, 1980.

ANDRADE, Fernando Gomes de. **Legba: a guerra contra o Xangô em 1912**. 2ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial,

DUARTE, Abelardo. **A sobrevivência do culto da serpente (Dãnh-Gbgi) nas Alagoas**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, Maceió, 1950

_____. **Negros Muçulmanos nas Alagoas (malês)**. Edições Caetés. Maceió, 1958.

_____. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Departamento de assuntos culturais-SENEC. Maceió, 1974.

LIMA JÚNIOR, Félix. **Cemitérios de Maceió**. 1983.

2015.

LODY, Raul. **Coleção Perseverança: um documento do xangô alagoano**. Universidade Federal de Alagoas, Rio de Janeiro: FUNART/ Instituto Nacional do Folclore. Maceió, 1985.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares do Brasil**. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901.

RAMOS, Arthur. **O Folk-lore negro no Brasil**. Civilização Brasileira S/A. Rio de Janeiro, 1935.

Jornais da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional Digital. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Gutenberg.

O Orbe.

Cruzeiro do Norte.

Holophote.

Jornais Impressos

A Tribuna.

Cartório de Registro Civil, 2º Distrito Maceió.

Registro Civil de Óbito de Félix da Costa Vasconcellos, 1906.

Arquivo Judiciário de Maceió

Testamento de Romana da Costa, 20 de maio de 1901.

Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió

Livro de Assentamentos de óbitos da Igreja Nossa Senhora Mãe do Povo (1889 a 1920).

Núcleo virtual da Rede de Memória do IBGE. Biblioteca do IBGE, Maceió-Alagoas.
Disponível em: < <https://memoria.ibge.gov.br/>>

História e fotos de Maceió.

Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN). Disponível em: < <https://sian.an.gov.br/sianex/Consulta/login.asp?err=nlogin>>

Fotografias: fundo Afonso Pena, Coleção Lembranças de Maceió de Luiz Lavenère Wanderley.

Relatório dos Presidentes dos Estados Brasileiros—Alagoas. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Mensagem dirigida ao Congresso Alagoano, 15 de abril de 1893.

Legislação. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/legislacao/>

Código Penal dos Estados Unidos do Brazil, 1892.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brazil, 1891.

Estações Ferroviárias do Brasil. Disponível em: <<http://www.estacoesferroviarias.com.br/alagoas/maceio.htm>>

Desenho da planta estação Great Western do Brasil Railway em Maceió (1892).

Livros e capítulos.

AUBRÉE, Marion; LAPLATINE, François. A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre Brasil e França. Maceió: Edufal, 2009.

ABREU, Martha. **Canções escravas.** In: Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos. (Orgs) SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. 1ªed.—São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Pp. 130-136.

_____. ABREU, Martha. **Cultura popular, um conceito e várias histórias.** In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel, Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. **Movimentos sociais e abolicionismo.** In: Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos. (Orgs) SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. 1ªed.—São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Pp. 328-327.

_____. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**—São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALPERS, Edward A. **Africanos Orientais**. In: Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos. (Orgs) SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. 1ªed.—São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Pp. 84-91.

ARAÚJO, Clébio Correia de. **Alagoas de Xangô**. In: A presença negra em Alagoas/TENÓRIO, Douglas Apratto—Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira [et al]. **Cidades negras, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**—São Paulo: Alameda, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **A fonte histórica e seu lugar de produção**.—Petrópolis, Rj: Vozes, 2020.

BARROS, Theodyr Augusto de. **O processo de mudança da capital (Alagoas-Maceió): uma abordagem histórica, 1819-1859**. Maceió: Imprensa Universitária, 1991.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRANDÃO, Alfredo. **Os negros na história de Alagoas**. Comissão Estadual do Centenário da Abolição, Maceió, 1988.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 2a. edição. Rio de Janeiro: INL, 1962.

CARVALHO, Cícero Pércles de. **Formação histórica de Alagoas**. 5º ed. – Maceió: EDUFAL, 2019.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

_____. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. - São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**.— 6.ed. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTA, Craveiro. **Maceió**. 2ª ed. Serviços Gráficos de Alagoas-SERGASA, Maceió, 1981.

CORD, Marcelo Mac; SOUZA, Robério S. **Trabalhadores livres e escravos**. In: Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos. (Orgs) SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. 1ªed.—São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Pp. 410-418.

DIÉGUES JÚNIOR, Manoel. **Evolução urbana e social de Maceió no período republicano**. In: COSTA, Craveiro. Maceió. 2ª ed. Serviços Gráficos de Alagpas-SERGASA, Maceió, 1981.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **As artes de curar nos tempos do cólera**. In: CHALHOUB, Sidney; et al (orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de História Social*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2005.

ENGEL, Magali. **Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FRAGA, Walter. **Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. 2/ ed.—Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução do coletivo Sycorax. Disciplinas USP, 2004.

_____. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. Tradução de CANDIANI Heci Regina. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura da. **Pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX**. In: CHALHOUB, Sidney; et al (orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de História Social*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

GABARRA, Larissa Oliveira e. **Mihangas e bastões: culturas materiais através do Atlântico**. In: *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Camilla Agostini (Org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2013

GATTO, Matheus. **Espaço, cor e distinção social em São Luís (1850-1888)**. In: (orgs) BARONE, Ana; RIOS, Flavia. *Negros nas cidades brasileiras (1890-1950)*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2018. Pp. 219-274.

GORDENSTEIN, Samuel Lira. **Arqueologia do axé: considerações sobre o estudo do candomblé baiano oitocentista**. In: *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana*. (Orgs) SANTOS, Vanicléia Silva; SYMANSKI, Luis; HOLL, Augustin. Curitiba, Pr Brazil Publishing, 2019.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

CARNEIRO, Édison. **Religiões negras e negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HALL, Gwendolyn Midle. **Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando eles**. Tradução de Fabio Ribeiro; revisão de Alexandre dos Santos – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **INRC do Maracatu Nação: inventário nacional de referências culturais (Dossiê)**. 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/DOSSIE_MARACATU_NA%C3%87%C3%83O.pdf

LIMA JÚNIOR, Félix. **Maceió de outrora: obra póstuma**. [Org] Rachel Rocha. – Maceió: EDUFAL. 2001. Vol 2.

_____. **Carroças e carroceiros**, Maceió: Fundação Teatro Deodoro, 1983.

LIMA, Ivaldo Marciano de **França**. **Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias**. Recife: Bagaço, 2005.

LINDOSO, Dirceu. **A interpretação da Província: estudo da cultura alagoana**. Maceió: EDUFAL, 2005.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República Consentida: Cultura Democrática e Científica do Final do Império**. Rio de Janeiro: Editora: FGV, 2009.

MARTINS, Ana Claudia Aymoré. Solo alagado: **uma leitura da cidade em Traços e Troças**. In: ALMEIDA, Sávio de [et al]. **Traços e troças: literatura e mudança social em Alagoas: Estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel**. Maceió: EDUFAL 2011.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sobreviver e resistir – os caminhos para a liberdade de escravizadas e africanas livres em Maceió (1849-1888)**. Blumenau: Nova Letra, 2016.

MOTT, Luiz. **Cotidiano e vivência Religiosa: entre a capela e o calundu**. In: SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. (pp, 155-220).

MARQUES, Vera Regina Beltrão. **Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista**. In: CHALHOUB, Sidney; et al (orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de História Social**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**- 2º Ed, ver-Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

_____. **Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão**. in CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. (Orgs.). **Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades**. – Natal, RN: EDUFRN, 2011.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. tradução Denise Bottmann. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PERRONE-MOISÈS, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (org.). **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, 1992

PIMENTA, Tânia Salgado. **Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX**. In: CHALHOUB, Sidney; et al (orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de História Social**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

PROST, Antoine. **Doze Lições Sobre História**. BH; Autentica, 2008.

QUEIROZ, Álvaro. **História de um hospital de caridade: Santa Casa de Maceió, 150 anos**. Maceió: Edições Catavento, 2001.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**- São Paulo: Companhia das Letras-2008.

_____. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1882-c.1853)**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

_____. **Sacerdotes, seguidores e clientes no candomblé da Bahia oitocentista**. In: Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. (org) ISAIA, Arthur Cesar. Uberlândia: EDUFU, 2006.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **A caverna do diabo e outras histórias: ensaios de História Social das Religiões (Alagoas, séculos XIX e XX)**. Maceió: EDUFAL, 2016.

_____. **“Sangangú de caroço”: a diversidade religiosa e as relações de poder em Alagoas, via imprensa local (1870-1912)**. In REIS, Marcos Vinicius de Freitas; PY, Fábio; SILVEIRA, Diego Omar (Orgs.). Expressões Religiosas de um Brasil Plural – Estudos Contemporâneos. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

_____. **Imprensa católica na Primeira República em Alagoas: uma história social do hebdomadário A Fé Christã (Penedo, Alagoas)**. Maceió: EDUFAL, 2019.

SANT’ANA, Moacir Medeiros de. **Contribuição à história do açúcar em Alagoas**. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool e Museu do Açúcar, 1970.

SANTOS, Vanicléia Silva. **Arqueologia das bolsas de mandiga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial**. In: Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Camilla Agostini (Org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. **Aldeando sentidos**

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. 1º ed.—São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Edições 70, LDA, 2007.

SLENES, W Robert. **Africanos Centrais**. In: Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos. (Orgs) SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. 1ªed.—São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Pp. 64-70.

_____. **“Malungu Ngoma Vem!” África coberta e descoberta no Brasil**. Revista da USP, 12, 1991.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. Companhia das Letras, 2009.

SUGUIMATSU, Isabela Cristina. **Para adornar e proteger: contas de colar, corpos e escravidão**. In: Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana.

(Orgs) SANTOS, Vanicléia Silva; SYMANSKI, Luis; HOLL, Augustin. Curitiba, Pr Brazil Publishing, 2019.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial**. In: CHALHOUB, Sidney; et al (orgs.). Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de História Social. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **Metamorfose das Oligarquias**. – Maceió: EDUFAL, 2009.

_____. **Capitalismo e ferrovias no Brasil**. Curitiba: HD Livros, 1996.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa I: a árvore da liberdade**, 1987. Tradução de Denise Bottmann. -4ª. ed. - São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. THOMPSON. E. P. **Costumes em Comum**. Revisão: Antônio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes—São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Dissertações e teses

BEZERRA, Edson José de Gouveia. **Uma trajetória da evitação: o ambiente prostitucional da raça Bonfim**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1992.

COSTA, Valéria Gomes. **TRAJETÓRIAS NEGRAS: Os libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890)**. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. História, 2013.

DAUWE, Fabiano. **A libertação gradual e a saída viável: os múltiplos sentidos da liberdade pelo fundo de emancipação dos escravos**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2004.

DIAS, Gabriela Torres. **Intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Alagoas, Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2018.

DUARTE, Jaianny Fernandes. **Quando se olha para o escuro: a Maceió de Luis Lavenère Wanderley através dos seus negativos de vidro**. Dissertação (mestrado em Arquitetura e Urbanismo: Dinâmicas e Espaço Habitado). Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo. Maceió, 2018.

FIGUEIRA JUNIOR, Oseas Batista. **A ordem médica sobre o alagadiço: higiene e epidemias na Alagoas oitocentistas (1850-1882)**. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal de Alagoas, 2018.

GOMES, César Leandro. **“Por mercê de deus e da santa Sé”. As representações do projeto de reestruturação católica no bispado de Dom Antônio Manoel Castilho Brandão, Alagoas (1901-1910)**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Alagoas. Programa de Pós-graduação em História. Maceió, 2019.

LIMA, Ronnei Prado. **Transitoriedades no Atlântico yorubano: Bâbálórìsà Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de Ògún dançar com a serpente**. Dissertação

(Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2020.

MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **Filhos do Trabalho, Apóstolos do Socialismo: Os tipógrafos e a Construção de Uma Identidade de Classe em Maceió (1895/1905)**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2004.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “Sombra” de Palmares: Escravidão, Memória e Resistência na Alagoas Oitocentista**. Tese (doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018.

MELLO, Priscilla Leal. **Leitura, encantamento e rebelião: o Islã negro no Brasil, século XIX**. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Departamento de Pós-Graduação em História. Niterói, 2009.

MENDES, Andreia. **Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)**. Dissertação (Mestrado) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

MOURA, Carlos André. **Histórias Cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910 – 1942)**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas-SP, 2015.

NUNES, Márcio Manuel. **A criação do bispado das Alagoas: Religião e política nos primeiros anos da República dos Estados Unidos do Brasil (1889-1910)**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Alagoas, Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2016.

PEREIRA, Flavia Lago de Jesus. **Modernizar as cidades, civilizar os costumes: repressão a espíritas e candomblecistas na Bahia republicana (1920-1940)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

PIMENTA, Tânia Salgado. **Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX**. (org) CHALHOUB, Sidney et al. Artes e ofícios de curar no Brasil. Editora da Unicamp—Campinas-SP, 2003.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República**. Tese (Doutorado). Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando. **Xangô, rei de Oiô**. In: BARRETI FILHO, Aulo. Dos yorubá ao candomblé kétu. São Paulo, Edusp, 2010.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas **O intelectual “feiticeiro”: Édison Carneiro e o campo de estudo das relações raciais no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo, 2011.

SANTOS, Gustavo Bezerra. **Uma possível “simbiose”: vadios e capoeiras em Alagoas (1878-1911)**. Dissertação (Mestrado em História)—Universidade Federal de Alagoas, Maceió-2017.

SANTOS, Maria Emília Vasconcelos dos. **Os significados do 13 de maio: a abolição e o imediato pós-abolição para os trabalhadores dos engenhos da Zona da Mata Sul de Pernambuco (1884-1893)**. Tese (doutorado em História) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, 2014.

SILVA, Wellington José Gomes da. **A liberdade requer limites: o fundo de emancipação e a liberdade na província de Alagoas (1871-1886)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Alagoas, Programa de Pós-Graduação em História, 2017.

TEIXEIRA, Luana. **Comércio Interprovincial de escravos em Alagoas no segundo reinado**. Tese (doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

TRETTIN, Alexander. **O derrame de moedas falsas de cobre na Bahia (1823-1829)**. Dissertação (mestrado) Salvador: UFBA / FFCH-PPGH, 2010.

VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. **Projeto Missão: O movimento folclórico brasileiro (1947 - 1964)** Tese (doutorado). Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de Magia e Sobrevivência. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940)**. Tese (Doutorado). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo-1997.

Artigos

BOYER, Véronique. **O pajé e o caboclo: de homem a entidade**. Mana vol.5 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1999. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131999000100002&script=sci_arttext&tlng=es>

CAMPELLO, Maria de Fátima de Mello Barreto. **A cidade de papel e a cidade de vidro: Maceió na coleção de fotografias de Luiz Lavenère**. III Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo: arquitetura, cidade e projeto: uma construção coletiva. São Paulo, 2014.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira; JORON, Clelia Moreira Pinto. **JUREMA: culto, religião e espaço público**. Estudos de Religião, v. 32, n. 1, 2018. Disponível em: <https://1library.co/document/zkx7dk4y-jurema-culto-religiao-e-espaco-publico.html>

CORREIA, Vanessa Elisa. **O movimento espírita alagoano e a ampliação do campo religiosos em Maceió no início da Primeira República**. XV Encontro Estadual de História ANPUH-RS: História & Resistências. Universidade de Passo Fundo, 2020.

DERRIDA, Jacques. **A Religião**. VATTIMO, Gianni, (Org.) O Seminário de Capri, São Paulo, 2000.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste brasileiro**. Ciência e Cultura, vol 60. São Paulo, 2008. <Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S000967252008000400018>

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Cultura negra e patrimônio cultural em Pernambuco: o caso dos maracatus nação**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, 2011.

LARA, Silvia Hunold. **História cultural e história social**. Diálogos, UEM, 1997. Disponível em: < <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/37415>>

MARQUES, Danilo Luiz. **Escravidão, cotidiano e gênero na emergente Capital Alagoas (1849-1888)**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Agosto, 2013.

MELLO E SOUZA Marina de. **Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro**. Tempo, vol. 6. Universidade Federal Fluminense- Niterói, 2001. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1670/167018156012.pdf>.

Mello, Tereza Chaves. **A modernidade republicana**. Revista Tempo, 2008. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/tem/v13n26/a02v1326.pdf>>

MUAZE, Mariana de Aguiar Ferreira. **Violência apaziguada: escravidão e cultivo do café nas fotografias de Marc Ferrez (1882-1885)**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 37, nº 74, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010201882017005001102&script=sci_abstract&tlng=pt>

OLIVEIRA, José Rogério de. **Controle e medicalização do “baixo espiritismo” pela psiquiatria pernambucana**. XXIV Simpósio Nacional de História-ANPUH, São Leopoldo, 2007. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210414_1b8d674d5d44b4974dbd3bbf78b1aacb.pdf

PEREIRA, Luena Nascimento. **Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda**. São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74410>>

PORTO ALEGRE, Sylvia, **Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: Aspectos demográficos da" cultura de contato**. Ciências Sociais Hoje. São Paulo, Hucitec: ANPOCS, 1993. Disponível em: <http://www.edufrn.ufrn.br/bitstream/123456789/719/1/ALDEIAS%20IND%20C3%8DGENAS%20E%20POVOAMENTO%20DO%20NORDESTE%20NO%20FINAL%20DO%20S%20C3%89CULO%20XVIII.%20ALEGRE%20C%20Maria%20Sylvia%20Porto.%201993.pdf> >

RAMOSE, Mogobe B. **A ética do ubuntu**. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

RIOS, Ana Maria. MATTOS, Hebe **O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas**. TOPOI, v. 5, 2004. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2004000100170>

SANTOS, Maria Emília Vasconcelos dos. **Experiências de mobilidade dos trabalhadores do açúcar entre a abolição e o imediato pós-abolição (Zona da Mata Sul de Pernambuco,**

1884-1893). Revista Perspectiva Histórica, janeiro/junho de 2016, N°7. Disponível em:<<http://perspectivahistorica.com.br/revistas/1459269192.pdf>> Acessado em: Julho, 2018.

SANTOS, Maria Emilia Vasconcelos; SILVA, Flaviane Soares. **Mulheres negras, espaço urbano e sobrenomes em Recife na década de 1890**. Disponível em:<<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/15825>>

SANTOS, Thiago Lima dos. **Pajelança: religião e sociedade no século XIX e XX**. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401808338_ARQUIVO_TextoCompletoThiagoLimadosSantos.pdf>

SARTINS, Philippe Delfino. **Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios**. Temporalidades –Revista de História, 2016.

SANTOS, Irinéia Maria. **De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911)**. Mneme, Revista de humanidades. Dossiê Religiões Afro-brasileiras. Caicó, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/5418/5537>>

SCHIMITT, Juliana. **A morte vai à festa: das relações entre carnaval e as danas macabras**. Revista Abusões, nº0 5 v. 05, 2017. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/abusoes/article/view/29721>>

SILVA, Luiz Geraldo. **“Sementes da sedição”: etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa (1808-1817)**. Afro-Ásia, Salvador, Bahia.

SILVA, Moises Sebastião. **Experiências entre a escravidão e a liberdade: os africanos livres na província de Alagoas (1859-1864)**. XXVII Simpósio Nacional de História-ANPUH: conhecimento histórico e diálogo social. Natal-RN, 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1391634717_ARQUIVO_Trabaho_verso_final.pdf>

SILVA, Kleber Henrique da; SAMPAIO, Juliana Cunha. **Mulher e feitiçaria na América Portuguesa do século XVI: Cotidiano, Magia e inquisição**. X Encontro Estadual ANPUH-PE: História e contemporaneidade. Pernambuco, 2014. Disponível em: http://encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/35/1398265369_ARQUIVO_Artigo.pdf

VAINFAS, Ronaldo; MELLO E SOUZA, Marina. **Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII**. Revista Tempo, 1996. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf>