

“De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911)

Irinéia M. Franco dos Santos¹

Para Antonio Filipe Pereira Caetano

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar aspectos característicos da cultura, religião e religiosidade negra em Alagoas, da segunda metade do século XIX até a primeira década do século XX, a partir, principalmente, da imprensa alagoana. Quer-se aqui, indicar caminhos de pesquisa e possibilidades de análises das fontes históricas disponíveis. Para isso, torna-se necessário uma breve discussão sobre as escolhas epistemológicas e a aplicação da análise temática às fontes. O estudo histórico das religiões afro-brasileiras em Alagoas tem se apresentado como exemplar para a compreensão da formação cultural local, da inserção da população afrodescendente e dos conflitos étnico-raciais ainda presentes no estado.

PALAVRAS-CHAVE: História Social das Religiões. História Afro-brasileira. *Xangôs*.

ABSTRACT: The objective of this paper is to present the characteristic features of black culture, religion and religiosity in Alagoas, on the second half of the nineteenth century to the first decade of the twentieth century, from Alagoas press. It is meant to indicate here search paths and possibilities for analysis of historical sources available. For this, it is necessary a brief discussion of the epistemological choices and implementation of thematic analysis to sources. The historical study of Afro-Brazilian religions in Alagoas has been presented as an example for understanding local cultural formation, the insertion of the Afro-descendant population and racial-ethnic conflicts still present in the state.

KEYWORDS: Social History of Religions. Afro-Brazilian history. *Xangôs*.

Pressupostos para o debate

*(...) Rua do Reguinho,
O Foguinho
Pae de Santo
Faz o encanto
Do pessoal
Dizem até
Que é
O pae
Do Carnaval!
(...)*

Gutenberg, sábado, 18 de fevereiro de 1911, *Carnaval*, p. 2.

A base metodológica utilizada pelos historiadores das religiões no Brasil nem sempre é discutida em seus textos. A preocupação inicial que se coloca aqui é, portanto, esclarecer os

¹ Universidade Federal de Alagoas (UFAL). irineiafranco@gmail.com.

pressupostos dos quais se parte para o estudo das *religiões* e *religiosidades* afro-brasileiras. A importância disto está em se alcançar resultados que sejam confiáveis, se aproximem da realidade analisada e auxiliem na construção do conhecimento específico de um campo de estudos. Neste artigo, as escolhas feitas dos caminhos teórico-metodológicos para a pesquisa alinham-se ao que se poderia denominar de uma *história social das religiões*.

Entende-se por *religiões*¹ afro-brasileiras as organizações coletivas para celebração de rituais, cultos e práticas, articulados através de uma hierarquia de iniciação que dá as regras para o convívio do grupo e a ordenação do culto aos orixás e antepassados. Nelas são concentradas certas práticas religiosas de louvação aos orixás, comunicação com os antepassados e curas para males físicos e espirituais. Ali se reforça e se recria a identidade étnica e cultural através do parentesco espiritual, mantendo uma ressignificação e *recorrência* (BARBOSA, 1999) da memória religiosa africana no Brasil. Por *religiosidades*² afro-brasileiras entende-se o espalhamento da “visão de mundo” (ideologia) e identidade religiosa afro-brasileira em práticas e comportamentos não somente rituais, mas também culturais em sentido estrito, como os de convívio comunitário, lúdicos e artísticos que mantêm diálogo e reforço criativo espiritual com a religião coletiva. A religiosidade afro-brasileira muitas vezes se confunde com a chamada “*religiosidade popular*” expressa tanto na “*cultura popular*” quanto na “*cultura das classes dominantes*”, dita *erudita*. A *identidade religiosa* e o modo de vivência dos grupos populares se expressam em diferentes âmbitos e podem ou não se dar nos espaços institucionais. Sem essencialismos opostos – entre cultura popular e erudita, religião oficial e popular etc – sabe-se que tanto o catolicismo quanto os xangôs, catimbós, candomblés e a umbanda etc. são sincréticos³ e neles a presença de pessoas das elites políticas e econômicas sempre se deu. Às vezes mais, outras menos, de acordo com as circunstâncias sociais.⁴ Tal afirmação não significa retirar das classes populares a historicidade da confluência e ressignificação de sua cultura. Mantém, porém, em mente que em vários momentos foi essa a *culturalidade agregadora* para toda a sociedade sobrepondo diferenças étnicas e socioeconômicas, apesar de toda sorte de restrições e repressões. Segundo Dirceu Lindoso, “a cultura é uma realidade que o homem produz por meio de ideias e de práticas sociais, e que

se reflete em nível de seus referentes como uma composição especial de signos, símbolos, condutas e fazeres”. Para ele, “quando inteligimos uma cultura, identificando-a com uma realidade específica produzida por nossa conduta social, estamos de fato inteligindo o modo como as práticas sociais e as práticas espaciais se exercitam”. Dessas definições interessa, particularmente, a historicidade destaca por Lindoso. Ou seja, a cultura não apenas como “uma ideação de valores e signos que representam práticas sociais”, mas também como a afirmação, “num *continuum* histórico, de práticas que estabelecem a criação do espaço onde se localizam os produtos dessas práticas, isto é, o espaço social idealizado como um valor”. Dessa forma,

A cultura se apresenta, pois, como um produto do trabalho social e um produto idealizado desse trabalho. O que permeia o trabalho social de sua ideação é a criatividade, que se exerce socialmente em dois planos: o do indivíduo e o da coletividade. A criatividade coletiva é um processo de estruturação dos produtos materiais e dos produtos idealizados ao longo de um *continuum* histórico-espacial, que serve de base e de antecipação à criatividade individual. Isto é: sem uma herança social e sem um trabalho social antecedente seria quase impossível a criatividade individual. (LINDOSO, 2005, p. 21-23)

Este *continuum* histórico, porém, não é estático, mas dinâmico. O que importa para a análise proposta, particularmente, é perceber que no espaço social e cultural de Alagoas entre 1870 e 1911 a presença das religiões afro-brasileiras alimentou dialeticamente uma religiosidade negra (afro indígena) que podia ser identificada nas festas populares e nos posteriormente chamados “folgedos”. Haveria uma *religiosidade popular afro indígena* que se constituía e fortificava apesar da hostilidade e da repressão a ela. E talvez, exatamente, em contraposição a tal repressão.

Sabe-se que os avanços na historiografia do século XX deram-se tanto na ampliação dos temas, tratamento dos objetos e das fontes, como também na maior conscientização do diálogo interdisciplinar nas ciências sociais. A história das religiões afro-brasileiras talvez tenha sido um dos temas em que esse caráter interdisciplinar melhor tenha sido indicado ou problematizado. Ao se estabelecer a escrita de uma *história social das religiões* está-se

afirmando que a base de interpretação e explicação para o processo histórico das religiões afro-brasileiras estaria 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. Estes fizeram e fazem a construção e manutenção de suas religiões, com sua ideologia e práticas próprias (rituais, mitologia, cosmogonia etc). Tais religiões só poderão ser entendidas se levar em conta que a sua formação histórica deu-se em um longo processo, estreitamente relacionado à escravidão, às lutas pela liberdade, cidadania e igualdade de direitos no pós-abolição. Ou seja, em relação ao *lugar social* estabelecido e/ou conquistado pelos africanos e seus descendentes no Brasil. Este *lugar social* foi (e é) espaço de conflitos. Acomodações e negociações também se deram (e se dão). No entanto, deram-se especialmente em um processo *diacrônico*, de *transformações*, em que a chave de leitura para análise estabelece-se como de *continuidade-mudança*. As *religiões e/ou religiosidades* africanas transformaram-se e ressignificaram-se em *afro-brasileiras*; estabeleceram-se a partir das condições objetivas e sua vida material e da capacidade de seus agentes em inventar e se adaptar em um ambiente social hostil. Mantiveram o culto e a memória de seus *orixás, voduns e inquices* adaptando-os e transformando-os. Alguns diriam que este processo dá-se até hoje. Interessa aqui, em especial, a organização coletiva dos cultos e as práticas religiosas e culturais difundidas a partir deles, do período imperial até o início da república em Alagoas.

Em outro texto debateu-se⁵ a partir de uma fonte literária os estereótipos que circularam em um jornal (O Orbe) sobre a religião afro-brasileira, em que se destacava a oposição entre os cultos coletivos e a ação individual dos feiticeiros na província no século XIX. As fontes de jornais 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. Outras fontes têm sido identificadas.

Com os processos de inquisição já é possível indicar a existência de cultos organizados na região sul da capitania de Pernambuco no século XVIII. Muito ainda é preciso mapear da documentação inquisitorial para esta região. Falta também o acesso democrático para a pesquisa aos processos crimes da justiça, hoje sob guarda do Arquivo do Judiciário do Estado,

e que abriga fontes para os séculos XIX e XX. Tal descompasso no acesso às fontes, comparativamente a outros estados, acarreta grave perda de capacidade de análise e articulação de hipóteses explicativas para a história das religiões afro alagoanas e muitíssimos outros temas. Desde modo, justifica-se que as hipóteses aqui apresentadas estejam circunscritas, em grande parte, às fontes da imprensa alagoana do século XIX e primeira metade do XX. As *fontes eclesíásticas*⁶, por sua vez, têm surgido como campo de ampliação para tais pesquisas, principalmente, no que diz respeito ao combate que a Igreja Católica coordenou e incentivou através de sua pregação e também de sua imprensa. Por um lado, há o discurso apologético da doutrina e, por outro, há os indícios e o registro das práticas cotidianas dos católicos em que se verifica a confluência afro indígena no catolicismo popular. Para o século XIX os livros de registro de batismo, casamentos e óbitos começaram a ser pesquisado. Estes auxiliam na identificação da população escrava e ‘de cor’, com possibilidades interessantes a serem articuladas.⁷

Por fim, parte-se sempre da afirmação de Laura de Mello e Souza a respeito da associação feita pelos senhores de escravos entre *quilombo-religião-rebelião...* Esta associação é provocativa e remete às rebeliões escravas no século XIX, às lutas do período da abolição e pós-abolição. Para Alagoas, a partir das fontes da imprensa, tal associação aparentemente é perceptível. Faz-se, deste modo, um esforço metodológico para “não se encontrar nas fontes aquilo que se busca”, sem análise crítica e problematização – principalmente, sem outras fontes para se referenciar –. Espera-se ao menos, indicar características históricas de formação das religiões afro-brasileiras em alguns traços de confluência. A hipótese seria que os *xangôs* (ou cultos organizados) já funcionariam na região desde meados do século XVIII e fortemente se estabeleceriam a partir de 1850, com o aumento da população escrava e liberta nas vilas e cidades, a exemplo de Maceió que passou a ser a capital da província em 1839. Neste momento, ainda seria referido nos jornais como “dança de Santa Bárbara” ou “festa de Santa Bárbara”, denominação que pode ter sido dada por seus adeptos a partir do sincretismo e/ou da necessidade de minimizar repressões. No início do século XX, a associação com a palavra *xangô* (*changô*) aparece explícita na imprensa. Isso sem mencionar os rótulos seculares

negativados aos termos “feitiçaria”, “bruxaria”, “curandeirismo” etc. E, a constante “demonização” e inferiorização estereotipada dos indivíduos negros.

O texto divide-se em dois momentos. Em primeiro lugar, quer-se estabelecer um breve contexto dos embates entre proprietários de escravos e abolicionistas em Maceió a partir de casos relatados na imprensa local, o que auxilia na compreensão do momento conflituoso em que se deu a consolidação dos cultos afro-brasileiros na capital; para, em seguida, identificar nas fontes elementos que caracterizariam a experiência histórica da cultura e da religião afro-brasileira.

Escravidão e Abolicionismo em Alagoas: o contexto maceioense via imprensa local

Novas pesquisas têm procurado renovar a historiografia da escravidão em Alagoas dando ênfase ao cotidiano e às lutas dos escravos, africanos livres e libertos.⁸ A partir de 1839 com a transferência do governo da província para a vila de Maceió, ocorreu um considerável aumento de sua população e estruturação de um espaço social urbano. Segundo Danilo Luiz Marques,

Após uma tumultuada disputa envolvendo grupos políticos das duas cidades [Maceió e Alagoas], ocorreu a transferência da capital alagoana, em 1839, para Maceió, a qual foi se consolidando como principal polo econômico-demográfico da região, sendo o local de residência de muitos senhores de engenho, comerciantes, autoridades e políticos, mas também de uma grande população de escravos, libertos, africanos livres e homens livres pobres. Até a década de 1830, a Vila de Maceió funcionava “[...] como um pequeno centro comercial para onde eram encaminhados o açúcar, o algodão, o fumo e a farinha de mandioca da zona interiorana da Província (GARDNER, 1975, p. 61.)”⁹

A partir de então, entre as décadas de 1840 e 1860, a nova capital teria “progredido consideravelmente” com a construção de casas particulares e prédios públicos, entre eles a “Casa de Detenção, o Hospital da Caridade, o Palácio do Presidente da Província, a Assembleia Legislativa Provincial, a Câmara Municipal e o Mercado Público”¹⁰. Também foram erguidas as igrejas de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Livramento, Nosso

Senhor Bom Jesus dos Martírios e a Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres. Destas, pelo menos duas (Rosário e Martírios) com a participação engajada de escravos e libertos.

A mobilidade urbana maior para escravos, africanos livres e libertos, e o aumento das fugas nas décadas seguintes de 1870 e 1880, alarmava os senhores de engenho e demais proprietários de escravos. As tensões aparentemente aumentaram após o anúncio da libertação dos escravos no Ceará, em 1884. O Jornal *O Orbe* noticiou o acontecimento com destaque em uma edição especial.¹¹ A edição foi acompanhada de textos e poemas em homenagem a data, assinados por Carlos Rodrigues (responsável pela tipografia e jornalista), Raymundo da Fonseca, Manuel Valladão, Cypriano de Barros, Olympio Paes Lins e Fernandes Lima¹². As sociedades libertadoras locais, “A Sociedade Libertadora das Senhoras de Maceió e a Sociedade Libertadora Alagoana” também receberam vivas “aos festejos aqui promovidos” em comemoração ao 25 de março.¹³

Na imprensa observa-se certas contradições entre práticas e discursos, no jogo das relações de poder e de interesses partidários ou “pecuniários”. O jornal *O Orbe*, talvez seja o exemplo mais gritante; ao mesmo tempo em que publicava notas e informações das sociedades libertadoras, mantinha os anúncios de escravos fugidos, e dava espaço às cartas e editoriais contrários às ações abolicionistas mais contundentes. Seu proprietário e editor Leocádio Soares teve uma atuação política forte a favor do Partido Conservador. Também publicava, a pedido, processos de manumissão e de africanos libertos escravizados. Em meio a variedade e complexidade das temáticas chamou a atenção, no entanto, as constantes menções à cidade de Maceió como um grande “quilombo” ou “covil de escravos fugidos”. Vê-se isso em um conjunto selecionado de notícias publicadas no ano de 1887, entre maio e novembro.

Interessa nessas notícias destacar não somente o aumento das tensões entre abolicionistas e proprietários de escravos, mas o embate cotidiano enfrentado pelos escravizados e suas estratégias e articulações para se sobrepôr a este contexto. A iminência da abolição parece ter acelerado uma reação articulada (quem sabe “desesperada”) de proprietários da capital e interior. Em ampla matéria de 22 de maio de 1887, intitulada “Agricultura – o gemido da lavoura: sem trabalho, campeia o vício”, assinada por *O camponez*

alagoano seu autor procura argumentar em torno do “abandono da lavoura” por parte do Estado imperial (falta de investimentos, impostos altos, preço do produto, endividamento estrangeiro, perda da força de trabalho), e do “desprezo” e “perseguição” sofrido pelos agricultores por parte da polícia e dos “libertadores do alheio”. Destaca-se alguns trechos em citação ampliada:

(...) Estas reflexões, estes sentimentos, estou certo, não são exclusivamente individuais, não se achão tão somente arraigados no espirito e coração dos meus colegas agricultores – o commercio os sente, e só fingem, desmentindo-se, serem estas ponderações não verídicas os **libertadores do alheio**, os estelionatários dos bens de outrem, contra as regras de todo direito, salvo si o governo, procurando macaquear aquella França, **quer estabelecer o communismo**. (...) Todos sabem, não ignorão que, em nome da liberdade, **mas d’essa liberdade que anarchisa e corrompe**, os direitos de propriedade vão sendo deturpados por especuladores que *san façon* conservão em suas casas para seu próprio serviço escravos alheios. (...) É o que agora estão fazendo esses inconsciosos ou antes birbantes nominalistas: - bradão liberdade, os escravos alheios (eles não os tem) apresentão-se-lhes, e estúpidos são iludidos por promessas adrede estudadas, e eis-os, os liberdadeiros locupletando-se descarada e ilegalmente dos serviços dos ditos escravos encabrestados pelas repetidas promessas de liberdade. (...) Da secretaria de policia sahio uma circular para todas as autoridades policiaes, ordenando que cada uma em seus municípios, não consinta que os proprietários, senhores de escravos, castiguem os seus escravos, não tolere que as autoridades subalternas se envolvão em capturas de escravos e não faculte finalmente a cadeira a reclusão de escravos. Essa parte oficial escripta em forma tão cathgorica, essa circular aparece com os visos de...uma bula papal. (...) É fora de toda duvida que os abolicionistas nominalistas, de que já fiz aqui menção, e seus apaniguados com aquella linguagem liberdadeira leião e mandem ler, diante grande número de escravos, de que é **Maceió o único covil, aquella ordem policial**. Esses escravos, assim maleficamente doutrinados e depois insuflados por aquelles lázaros Moraes, vão com eles seduzindo e mesmo subornando outros, que nas fazendas se acham mais ou menos cumprindo os seus deveres; porém estes influenciados por aquellas doutrinas, porque o mal, qual imã, sempre attrahe mais, principião a tornarem-se remissos e rebeldes. E para laxidão e desobediência, faz-se preciso o castigo que corrige as faltas. Ora, o proprietário, senhor de escravos, por um direito muito natural, usa d’esta faculdade a bem da ordem no trabalho e respeito na fazenda, e si assim não procurar proceder, então ao envez de aqueles escravos servirem-lhe de instrumentos de trabalho, servir-lheão de seus capangas, instrumentos do mal, como hoje, insuflados servem aos *liberdadeiros* contra seus legítimos

senhores. (...) Como disse e repito, e o que não é segredo para nenhum, e todos o sabem, **é a capital, o nosso Maceió a côva de caco dos escravos fugidos**, os quaes se reputão protegidos, pelos taes abolicionistas e **garantidos pela policia que os considera cidadãos privilegiados, logo superiores**. (...) Acontece que o proprietário já por ver-se privado do trabalho do seu escravo, já porque um terceiro iniquamente d'elle se usurpou, já pelo facto de reiteradas fugas, provido dos seus legaes documentos vai apprehender e agarra o seu escravo, que não se esquiva de **(tal é a sua petulância, insolência**, ahi adquiridas por ensino!) de andar publicamente nas ruas da cidade. (...) Finalmente, tendo de depor a pena, faço do alto d'esta tribuna typographica um apelo a todos os meus colegas agricultores, em gerla, no sentido de cada um por si, sob a sua assinatura, publicar na imprensa da Capital o número de escravos seus, fugidos, que se achão homisiados em Maceió, para ficando ainda mais patente à vista do governo a dispersão insinuada, este comiserar-se da infeliz e miserável sorte da agricultura, de quem muito se preza ser filho, este que subscreve-se, consuetudinariamente, com o pseudônimo de
O camponez alagoano. Maio, 1887.¹⁴

Há muitas informações interessantes no artigo. Sobressai nele três níveis de problematização ainda em aberto mas que suscitam reflexões que ajudam a compreender o período abolicionista em Alagoas. (1) A identificação das ideias ou ideologias “liberais/libertárias” que poderiam circular entre o grupo abolicionista. O “camponez” faz uma inferência entre as comunas francesas de 1870 e o que supõe serem os interesses dos “libertadores do alheio”: “estabelecer o comunismo” com “a liberdade que anarquiza e corrompe”. Fica em aberto entender melhor quais influências ideológicas de fato circulavam entre esses grupos. (2) Em segundo, o que teria levado a escrita do artigo foi a publicação de uma circular pelo Chefe de Polícia, naquele momento, o Dr. Leite e Oiticica, proibindo o castigo de açoites e o uso dos praças para a captura de escravos fugidos. Segundo *o camponez*, a circular teria sido utilizada como ferramenta pelos abolicionistas para arregimentar fugas, indicando a capital Maceió como espaço privilegiado ou facilitado para se alcançar a liberdade. (3) O terceiro nível, relacionado ao segundo, seria a existência em Maceió, naquele momento, de uma rede de solidariedade entre livres e libertos para proteção dos escravizados em fuga. Isto teria sido a gota d’água: o escravo se dando ares de cidadão e resistindo à volta ao cativo e à obediência aos seus “legítimos” senhores. O sentimento de impotência vem à

tona no apelo pela “sorte da agricultura”, ou de fato, pela sorte de um grupo de proprietários que foram ali, como em todo o império, as últimas vozes defensoras da escravidão (PRADO JR, 1934).

O apelo lançado pelo “camponez” repercutiu em seus pares. Foram publicadas seguidamente outras cartas e o editor do Orbe se posicionou a favor de suas demandas. Têm-se a repetição e o reforço dos argumentos principais apresentados pelo “camponez”. A partir da recepção positiva escreveu outro texto, em 10 de junho de 1887, animando sua classe a continuar utilizando a imprensa como forma de “expor suas justas queixas” e formar em seus municípios “sem distinção política” um “grêmio agrícola cujo fim seja interceptar a desabrida e arrojada carreira do abolicionismo.” Cobram-lhe que assine com seu nome verdadeiro os artigos, porém, se nega justificando não querer “fazer nome” através disso. Para evitar uma repetição enfadonha dos argumentos, destaca-se somente mais alguns trechos. O primeiro, de 15 de junho de 1887, de Antonio Gualter de Araújo Peixoto, do Engenho S. Bento. Dizia ele:

Em virtude dos revoltantes e malévolos obstáculos que surgem para impedir-nos de reconquistar os nossos direitos postergados por uma cáfila de especuladores acobertados com o nome de abolicionistas, em virtude do apoio que lhes dispensão os *divinos* que se mostrem com a nossa seiva, convido-vos a **confortados com o direito da força** irmos em um dia por nós combinado aos **Quilombos de Maceió buscar os escravos que ahi se achão ocultos em casa dos taes abolicionistas, nihilista, ou comunistas, trabalhando para eles**. Já existe uma abolicionista pastoral diabólica e ilegal, porque o que está abolida é a pena d’çoite para não ser aplicado como era antes; porém não que o senhor esteja privado de castigar seus escravos: todavia esta tão apregoada circular não nos proíbe trazer os nossos escravos amarrados, ou encangados com os que lhes prometem liberdade, fazendo-os apenas mudar de senhor legitimo, para senhor intruso. (...) Sem princípio não se pode chegar ao fim. Vamos aos Quilombos! Vamos aos Quilombos!¹⁵

Antonio Gualter retoma o discurso da *guerra justa*. Destruir *quilombos* estaria dentro da legalidade e isso deveria justificar as ações dos senhores de escravo, lendo nas entrelinhas da circular as possíveis estratégias de ação.

Outro texto, publicado como editorial em 23 de julho de 1887, sob título *A questão do dia*, afirmava o seguinte:

Por efeito de uma representação dirigida ao exm. Snr. Presidente da província, por vinte e três proprietários de diversos municípios d’esta mesma província, pedindo garantias em favor do direito do senhor legítimo contra as fugas de escravos fugidos para esta cidade, onde eram acoutados; s. exc., tomando em consideração a dita representação, que lhe foi apresentada pelos referidos proprietários, providenciou de modo que um dos primeiros actos de sua administração significou a mais positiva garantia em favor do direito do legítimo senhor, e o mais formal respeito à majestade da lei.¹⁶

A petição teria dado resultado, segundo o editorial, e alguns escravos estariam “voltando para os seus senhores”. Todavia, ainda se fazia sentir as resistências.

(...) Se o senhor do escravo fugido, acoutado, ou vagabundo não encontrar o apoio na polícia da capital, onde há de apoiar o seu direito para não ser prejudicado por essa ignóbil especulação? Acaso é bonito aquillo que já se tem dado aqui mesmo, quando sabemos, como sabem todos, que em alvoroço, alarido, a populaça se tem levantado e até ofendido aquelles que têm apprehendido escravos fugidos? Foi de bom efeito o que a populaça fez com o subdelegado o snr. Capitão Abreu que se viu desrespeitado por uma populaça desenfreada, quando procurava garantir a apprehensão de um escravo fugido? É bonito fazer d’esta capital um antro ou quilombo de escravos fugidos, o que aqui praticaram tantos, que viviam derramados pelas ruas da cidade ganhando para os *seus protectores*?¹⁷

A reação popular deve ter surpreendido e irritado a muitos. Em outro artigo sob o título de *O covil de escravos fugidos*, o editor do Orbe retoma o tema do “crime de seduzir e acoutar escravos alheios”. Este “crime” estaria sendo “relaxado nesta cidade”. A partir de sua queixa tem-se mais informações sobre como se daria a rede de solidariedade para fugas. O reforço discursivo ao identificar Maceió como um “covil de escravos fugidos”, um “quilombo” sugeria para o jornalista o pior dos cenários:

Há nesta cidade cerca de seiscentos escravos fugidos de diversos proprietários, e senhores de escravos, não só deste município, como de diversos; escravos acoutados no alto do farol [sic], em Jaraguá, na colônia

africana, no Poço, Levada e Bebedouro. Os senhores que vieram aqui vêr os seus escravos, voltavam com a crença de que era impossível tiral-os deste covil, onde não encontraram o menor auxilio da polícia, que ao contrário dava ordens para que não se prestassem a esse serviço. Scenas insólitas se deram aqui publicamente, vendo-se inculcados abolicionistas arrebatarem escravos do poder de seus senhores; e os próprios escravos coadjuvados por gente insólita espancaram aos que chamavam capitães de campo. Tudo isso se tem dado aqui. Entretanto, por esses matos está correndo a notícia de que o escravo que para aqui vem é considerado livre, ou liberto; e essa notícia tem desafiado a fuga de muitos escravos. (...) Os quintaes são a noute devassados por esses escravos, que vivem da pilhagem; rusgas e constantes barulhos aqui se sucedem; e a noute faz medo andar na cidade (...) Temos fé que isso melhora.¹⁸

Os locais indicados no texto são importantes. Exatamente eram os bairros aonde se desenvolveram fortemente os *xangôs* e as festas populares mais animadas. A quantidade de escravos apresentada não parece número confiável, mas é um bom indicativo da percepção de uma presença social marcante. Por fim, o último trecho destacado é o comunicado publicado por *Um proprietário*, datado de 3 de setembro de 1887, intitulado *Os escravos fugidos*. O impacto da circular pode ter custado o cargo de Chefe de Polícia ao Dr. Leite e Oiticica com a chegada de um novo Presidente da Província. Continua este texto detalhando a ação dos proprietários.

Sou um dos senhores de escravos fugidos que quatro vezes tenho ido a esta capital tentar apreender os três que ahi tenho, e todas as quatro vezes voltado tenho com o desengano. A primeira vez que fui tive a lembrança infeliz de entender-me com o snr. Dr. Leite Oiticica que estava interinamente na chefia da polícia, e fez-me a cousa tão feia que até me aconselhou que não tratasse nisto que abandonasse o meu direito: entretanto os meus escravos eram vistos dous no mercado público, e uma servindo a um dos taes *abolicionistas*. (...) Foi neste desespero, vendo a minha safra perdida por não poder tiral-a, e sem meio de crear nova que de bom grado annui ao convite de outros proprietários, para irmos nós mesmos com os nossos moradores a Maceió apreender os nossos escravos, desde que a autoridade pública colocou os proprietários nesta terrível contingencia. O nosso procedimento era desespero, desde que a polícia dizia que nada tinha com a fuga e apreensão de escravos, ou que não tinha força, isto é praças; não íamos obstar a posse de empregado legitimo, ou privar o exercício do seu emprego, ou obstar a execução e cumprimento de qualquer acto ou ordem legal de autoridade legitima, como para sedição qualifica o art. 111 do código criminal; íamos

como permite o art. 112 desarmados representar contra as injustiças e exames e não como procedimento que para conosco tendo o poder publica que deixa ahi na capital de público, é verdade sabida, que certos açoutadores de escravos fugidos estejam especulando e vivendo dos serviços dos mesmos escravos; e se a autoridade não tinha força, offericiamo-nos para que conosco nos esregassem o que era e é nossa propriedade que as leis deste paiz ainda garantem. Não era uma sedição, como se tem dito, era uma representação pessoal que pretendíamos fazer, levando conosco povo suficiente para coadjuvar a acção das autoridades, porém, como o snr. Dr. Chefe de polícia, fez ver a alguns dos nossos que seria prudente para evitar qualquer conflito que pudesse haver com a reunião de povo, embora desarmado, que aguardasse-mos a chegada do novo Presidente da província, não duvidei também de anuir a esses espaçamentos, ficando em minha propriedade entre as ameaças e os insultos. (...) Felizmente a polícia hoje não procede como procedeu o Sr. Dr. Leite Oiticica, pois que cá consta que o Sr. Dr. Chefe de polícia não concorda com a celebre ordem do tal Sr. Dr. Leite Oiticica, e ao contrario entende que deve coadjuvar toda acção legal da autoridade competente. **Há um meio eficaz de acabar com os quilombos de Maceió, o qual consiste em fazer com que os inspectores de quartirão procedam a rigorosa syndicancia e arrolamento dos habitantes do seu quartirão, e o que for escravo deve ser apreendido e entregue a seu senhor.** E o resultado será eficaz porque o escravo que souber que não pode ser mais acoutado em Maceió, se conformará com a sua infeliz sorte até que o captiveiro seja extinto regular e pacificamente como querem as leis deste paiz, e não como querem os abolicionistas do alheio, os especuladores criminosos que não se envergonham da indústria que estão exercendo prejudicando aquelles que dera seu dinheiro, ou litimamente venderam escravos.¹⁹

A acusação repetida de estarem alguns “abolicionistas” se aproveitando do trabalho dos escravos alheios é ponto que precisa de melhor averiguação através da identificação de possíveis respostas veiculadas na imprensa abolicionista. Na falta presente dessas fontes, pode-se inferir que tal acusação expressasse situações que se davam ou ser somente argumento para deslegitimar as ações realizadas pelos grupos abolicionistas. O contexto do final da escravidão em Alagoas foi bastante tensionado. A caracterização apresentada de modo ainda incipiente, ajudaria a entender como parte da população escravizada vai para o espaço urbano de Maceió e se organiza em *redes de solidariedade* para escapar e pôr fim a condição de cativo. A agitação ocasionada pelo aumento da população negra na cidade dava o impacto da importância fulcral da força de trabalho escravo e da culturalidade negra que se expressava fortemente na cidade.

Se levar-se em consideração os *anúncios de escravos fugidos*, para períodos anteriores, observa-se que esta rede, na verdade, possuía há muito tempo outros braços. Além da solidariedade entre escravos e livres, os laços familiares e de amizade foram utilizados pelos fugitivos e, por isso mesmo, eram vigiados pelos capitães de campo e senhores. Um único exemplo ilustrativo pode ser dado no caso de Cosme, escravo de Manoel Veridiano Pinho, morador de Penedo que fugiu em fevereiro de 1850 de Cotinguiba do Porto Grande do Rio Japarutuba. O anúncio de sua fuga publicado no *Correio Maceioense* em 13 de maio de 1850 oferecia uma gratificação de \$50:000 pela sua captura e dava as seguintes características para Cosme:

(...) Cor assa, de idade de 21 anos, baixo, cheio do corpo, pernas um pouco cambadas, cabelos duros e ruivos: tem um talho n'um dos sobr'olhos, outro ao pé dos cabelos, e alguns na cabeça: tem signaes de correia nas nadegas, resultado de castigos, por fugidas, que tem feito. Nasceo no termo de villa Nova; foi escravo do Sr. João de Deus do Amparo, senhor de engenho na Ilha dos Bois, e sogro do mesmo abaixo assignado. Este escravo já foi preso com outro parceiro em Rio Real (província de Sergipe) por terem d'aqui fugido n'uma canôa; e ali já estavam com passaporte para Bahia. É um pouco pachola, e sabe affectar de homem livre, forro: é marinheiro. Tem uma irmã escrava do dito Sr. Amparo, de nome Luiza, que tem dois filhos, em Rio Real não só passou por forro, como disse que sustentava esta irmã e seus ditos filhos. Tem um dente no queixo de cima que principiava a apodrecer: estava principiando a barbar. Hé de supor que haja mudado o nome como fez em Rio Real. (...) ²⁰

O jovem Cosme parece ter dado bastante trabalho aos seus senhores. As estratégias de acoitamento demonstram que não era fácil para o homem negro escapar da escravidão naqueles anos. O entendimento da inserção social e das possibilidades de enfrentamento levadas a fim pela população escravizada é tarefa em aberto, como muito do que se tentou apresentar neste texto até o momento. Sem isto não se pode explicar mais claramente o impacto deste contexto na formação cultural e religiosa afro alagoana.

De modo geral o fim da escravidão (1888) e da monarquia (1889) não significou plena liberdade de movimento e ação para os negros, nem legitimação de suas práticas culturais. O início da República ainda é marcado pela elaboração do novo código penal (1890)²¹ e do código famular (1896). Se levar-se em consideração que os códigos de posturas municipais em

Alagoas já regulavam as práticas culturais e religiosas negras desde pelo menos 1839, prolongou-se no tempo a repressão jurídica e sistemática a elas. Controlar a força de trabalho significou regular o modo como se daria a inserção dos ex-escravizados no mercado de trabalho “livre”. Para isso tem-se a obrigatoriedade da matrícula para “criados, criadas, ganhadores, carroceiros, cocheiros de carros particulares ou de aluguel, condutores de *bonds*, almocreve, serventes de obras públicas e particulares, trabalhadores ambulantes, lavadeiras, engomadeiras, amas secas e de leite, em geral”. Quem não se matriculava incorria nas penas da lei n. 19 de 27 de dezembro de 1892.

Art. 48. Será punido com pena de 24 horas de prisão: (...)

2. O creado ou creada dos da tal classe, que for surpreendido nos mercados, açougues, tavernas e quaisquer outros lugares de ajuntamento de pessoas a deprimir com outros de seus patrões ou de pessoa da família e casa em que serve; os que forem encontrados a vagar pelas ruas, fora de horas ou **fizerem parte de batuques, algazarras e cantilenas indecentes** e os que transitarem pelas calçadas dos passeios nas ruas trazendo cestas, ou qualquer espécie de carga. (...)

Art. 44. Os creados que se despedirem das casas de seus patrões ou amas e ficarem ociosos, serão recolhidos à cadeia e punidos como vagabundos, com a pena de dez a 30 dias de prisão.²²

A repressão utilizou-se dos mesmos princípios e termos jurídicos. O controle da população negra (escrava ou livre) manteve-se praticamente inalterada. Até estar sem trabalho era motivo para ser punidos e preso como “vagabundo”. Por outro lado, adaptou-se o texto mantendo o sentido e a classificação dos atos culturais como “crimes”. Demonização e criminalização eram (ou são) as faces da mesma moeda. Sendo a primeira reforçada pela ideologia cristã e a segunda na tentativa de ordenamento em benefício da “civilização”. O contexto conflituoso para os anos 1880 indicaria, por fim, que o xangô alagoano teve muitos motivos para estruturar seu culto em torno dos orixás guerreiros e da justiça, Xangô e Iansã.

“Dança de Santa Bárbara”, xangôs e quilombos: conflitos e negociações

pelos espaços sociais

A experiência histórica do negro brasileiro foi (talvez ainda seja) lutar para estabelecer seu espaço social, na dialética “escravidão-liberdade”. A sua cultura e religião foram construídas e ressignificadas a partir das pressões impostas por esses contextos. Ou seja, constituíram na escravidão “espaços de liberdade”, e lidaram na “liberdade” ainda com as imposições da escravidão e do racismo. As tensões apresentadas para a segunda metade do século XIX entre as lutas abolicionistas e pela liberdade e a estrutura econômica baseada na força de trabalho escravo, demonstraram como para o negro escravizado e para o liberto, seria necessário aprender a dominar ou negociar as contradições a eles impostas. A mudança real e objetiva de lugar social, de *escravo a cidadão* foi-lhe negado e dificultado. Esta hipótese pode ser verificada (ou exemplificada) a partir da formação histórica da cultura e religião afro-brasileira e como estes âmbitos foram e são ainda subalternizados.

Como afirmado em outro momento a religião afro-brasileira apresentou-se como coletiva, de culto doméstico e/ou individual. As pesquisas para identificação dos sujeitos participantes e das casas de axé em Alagoas estão sendo articuladas aos poucos. Num primeiro momento, pode-se identificar, a grosso modo, linear e cronologicamente²³ sua base de formação histórica, caracterizando os espaços em que estavam inseridos, suas práticas e os conflitos com os detentores do poder econômico, político, e ideológico; ou seja, aqueles que controlavam o modo de produção e a superestrutura política e religiosa. Espera-se que, na sequência da ampliação das análises, interpretações e correlações de fontes, problemáticas e hipóteses, estabeleça-se melhor a inserção cultural e social dos *xangôs* e de seus adeptos na sociedade alagoana. As descrições a seguir importam, portanto, para compreender a formação da cultura e religião afro-brasileira *versus* os combates travados por seus adeptos para a sua manutenção e continuidade, o que levou a adaptações e transformações constantes.

Das fontes conhecidas até o momento, tem-se a informação que o “sacerdote”²⁴ Salvador Pacheco²⁵ atuou em Penedo na primeira metade do século XVIII. Ele foi preso entre os anos 1738 e 1746 e levado a Olinda para ser castigado.

Diz o Reverendo Padre Caetano Dantas Passos morador na vila do Penedo do Rio de São Francisco que elle se acha servindo de vigário da vara na dita villa e seu destricto desde o anno de mil setecentos e vinte e outo thé o prezente com muita retidão na justiça e limpeza de mãos como consta da certidão junta do escrivão da camara episcopal do Excelentíssimo e Reverendíssimo Dom Frey Luiz de Santa Thereza Bispo de Pernambuco da certidão junta do Doutor Antonio Rabello Leyte ouvidor, e Auditor geral no crime e civil de Pernambuco por onde consta **a prisão que fez de hum negro por nome Salvador Pacheco o mayor feiticeiro, e incolente que avia em todo o Brasil, e pello achar em huma caza publica, e cheya de negros fêmeas, e machos, e mullatos insinando a huns a feiticeiros, a outros o mandigeiros e dando ventura os mullatos e negras, além de muitas mortes que dizião avia feito o tal negro que tudo obrou alucinado pello Diabo**, o qual remeteo prezo a sua custa a cidade de Olinda a ordem do Excelentíssimo Bispo que então hera Dom José Filho para o mandar castigar como merecião as suas culpas pois hera danozo aquella cappitania pelas mortes que nella fazia aos escravos dos moradores; [...] ²⁶

Ainda não se tem o processo completo de Salvador Pacheco. Caso seja encontrado será possível talvez conhecer mais de sua prática religiosa e dos detalhes de sua prisão. A pequena informação dada pela solicitação do Padre Caetano Dantas, porém, é preciosa. Nela tem-se o dado da existência de um culto organizado e coletivo, conhecido do público em uma das cidades mais importantes das “Alagoas Colonial”²⁷. A variação das pessoas que a frequentavam (homens e mulheres negros e mulatos), entre eles escravizados e livres, infere que Salvador Pacheco atendia a diferentes necessidades desta população. “Ensinar” os negros a serem “feiticeiros” ou “mandingueiros”, dar “venturas” (oráculo) significaria a diversificação das funções mágico-religiosas realizadas, como também a existência da iniciação, que pressupõe hierarquia. Ou seja, não seria uma atuação individual, mas estaria dentro do sistema de organização dos cultos africanos no modelo do *calundu* colonial, tal como estudado pelos especialistas²⁸. É pena não se saber ainda qual o *orixá* ou *inquire* principal da casa o que indicaria hipóteses para a elaboração mítico-religiosa na região. A acusação de trabalhar “alucinado pelo Diabo” e de ser responsável pela morte de escravos dos moradores, entra no rol das classificações²⁹ dadas pelos agentes da Igreja e do sistema escravocrata no processo de demonização e criminalização da religião africana. Destaca-se também o próprio

fato da prisão de Salvador. Na complexidade das relações estabelecidas, ao longo do tempo, entre a repressão aos cultos e a permissão controlada, este sacerdote deve ter incomodado amplamente os grupos de poder em Penedo, já que foi enquadrado como o “mayor feiticeiro” e “insolente” do Brasil. Note-se que o padre Caetano Dantas informa a prisão de Salvador como um grande feito de seu tempo como vigário da vara. A repressão ao culto africano servia, neste caso, como prova da ação conscienciosa do padre, devendo por ela ser recompensado.

Se se pode considerar a casa de Salvador Pacheco como um templo afro-brasileiro (um *calundu*), seria possível inferir que o modelo dos cultos em Alagoas compôs-se, no período colonial, das bases estruturais das práticas da dita “feitiçaria”. A necessidade de classificar uma variação entre “feitiçaria” (manipulação das forças naturais e sobrenaturais), “mandinga” (proteção física e espiritual) e “dar venturas” (oráculo para o passado, presente e futuro) é a melhor pista para isso. Eram práticas diferenciadas, possíveis de serem identificadas pela repressão. O “branco” que dá a classificação e reprime está preocupado em descrevê-las na medida em que destaca o que entende como prejudicial (o que levaria a anomia social) e o que poderia, pela legislação, ser enquadrado como crime e, portanto, passível de castigado pelo braço secular. Isto é: a feitiçaria praticada com “insolência” é crime contra a fé católica. A “insolência” (audácia, atrevimento) seria característica típica dos demônios – estes surgiram ao se rebelar contra Deus por conta da criação dos homens. Mais ainda é crime que leva à morte de escravos, o que significa um atentado contra a propriedade, contra a ordem e a hierarquia social. Isto é essencial. Aquela prática religiosa africana deveria ser demonizada e criminalizada. Somente assim, a ação inquisitorial se daria plenamente.

Para o século XVIII, portanto, demarca-se inicialmente a presença de um templo funcionando em ambiente “urbano” em uma das vilas principais da região sul da capitania de Pernambuco. A imprensa será, a partir daí e até o momento, quase a única fonte de informação sobre os cultos afro-brasileiros, somada a poucos dados da historiografia memorialista do IHGAL, da documentação eclesiástica e dos códigos de posturas e outras legislações do controle urbano das vilas e cidades. Para o início do século XIX verificou-se a

existência dos cultos coletivos e da ação individual dos “feiticeiros”, como também a identificação das *casas de axé* denominadas de “*Santa Bárbara*” na região da Serra da Barriga em Muricy.³⁰ Outro espaço para a confluência e o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo deu-se através das Irmandades de negros e pardos na província. Um exemplo foi a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Anadia. Ali, no ano de 1824 realizou-se durante a festa principal do orago, uma *coroação de Rei do Congo* e a apresentação de folguedos, entre eles o “quilombo”. A confluência cultural em Anadia ainda pode ser vista pela lenda local de Nossa Senhora da Piedade, a *Santa Fugitiva*, mito fundador da identidade religiosa local.³¹

Se o espaço das irmandades serviu para a continuidade da ideologia religiosa africana e contribuiu para a sua ressignificação em afro-brasileira, entre 1839 e 1854 os códigos de posturas municipais em toda a província ao atentarem para os “ajuntamentos de escravos”, suas danças e batuques, regularam os espaços sociais e o horário dessas práticas, quando não as baniu plenamente. O fim do Santo Ofício português (1821) como órgão que fiscalizava as práticas religiosas não ortodoxas pode ter contribuído para a nova legislação da já então, Província das Alagoas (1817)³². Talvez o que explique melhor a generalização dos códigos para os “batuques” seja a força da culturalidade negra em todas as vilas e no ambiente rural. Essa força diz respeito a presença física e cultural dos escravizados e libertos que foram os principais articuladores daquela cultura popular anteriormente indicada. Tal cultura parece ter iniciado nessas décadas a criação de uma *identidade* original que se prolongou no tempo chegando até o século XXI; adaptando-se e transformando-se de acordo com as condições da vida material de seus agentes.

Na primeira metade do século XIX em Alagoas, a religião e cultura afro-brasileira estavam vitalizadas e atuantes, apesar da tentativa de ordenação dos espaços urbanos e rurais e o controle de suas práticas. É importante ter em mente sempre que este controle significava, de início, controle da população escravizada, ou seja, de sua mão-de-obra.

Na segunda metade dos oitocentos, nas décadas de 1860 e 1870, notícias da imprensa local acusavam a existência da feitiçaria³³ e dos muitos quilombos em Pernambuco e Alagoas. O *Jornal do Pilar*, em edição de 1876, informava a existência de “diversos quilombos de negros

fugidos” no Taboleiro do Pinto de Santa Luzia do Norte. Dizia que ali estariam reunidos “alguns criminosos de morte e ladrões de cavalo” cometendo todos os “desacatos a honra, vida e propriedade dos moradores daquelas paragens e circunvizinhanças”. Além do furto de “uma moça” e duas cabeças de gado, os quilombolas estariam armados de chuços, foices e até armas de fogo. Apesar da acusação de roubo, eles ainda teriam “por vezes” feito “compras de mantimento em diversas noites”. Essa pequena contradição na carta do denunciante não o impede de solicitar uma enérgica ação do chefe de polícia.

(...) De maneira que, sem número suficiente de praças o nosso destacamento, por felicidade ainda não sofremos algum assalto, de que não estamos livres! O honrado e diligente dr. Chefe de polícia da capital tem dado a respeito dos taos quilombos providencias enérgicas, mandando perseguil-os pelas praças de que pode dispor, já na polícia, já na companhia de linha, no que há sido coadjuvado pelos proprietários de Santa Luzia do Norte, etc. Os salteadores acossados pela força refugiaram-se na matta do giz, onde talvez julgão-se seguros! Contamos que o snr. Dr. Chefe de polícia não poupará esforços para restabelecer a ordem tão atrozmente perturbada por aquelles bandidos. E a sociedade alagoana o cobrirá de bênçãos.³⁴

No ano seguinte, 1877, duas notícias sobre o *folgado* quilombo permitiria relacionar essas duas realidades. Em Pão d’Assucar, publicou-se uma pequena nota denunciatória pedindo a intervenção policial contra “um samba ou coco que quase diariamente tem lugar na rua do Chique Chique” daquela cidade. Segundo a denúncia, este “divertimento” seria “contrário a civilização de um povo” e dele “quase sempre” se originam desordens que “de antemão deverão ser evitadas”.³⁵ A segunda notícia, de Maceió, para o mesmo ano, explicitava melhor a perspectiva da repressão a esta festa popular. Dizia o jornal *O Telegrapho*:

Quilombo. – Teve lugar véspera da festa da Sra. da Graça este estúpido e antiquário *folgado* próprio de ser representado nos cercados de engenhos ou em pequenos lugarejos onde a civilização ainda não tenha aberto os olhos do povo.

Admiramos que o Sr. Dr. Chefe de polícia, tão enérgico e prevenido, tivesse dado licença para tão descomunal folgança que, com quanto não causasse grande damnos com tudo deo lugar a que os taes quilombolas garantidos pela a ordem policial, na vespera da festa (*por graça*) fizessem

pilhagem e no dia levasse o povo de trote, a pontes de ficar o *Pedro Barraqueiro* de *papo* para o ar servindo de capacho aos borbotões de povo que fugia dos taes *pretinhos* do *quilombo*.

É estúpido, repetimos, e até vergonhoso que ainda hoje se reproduzam cenas dos tempos coloniais que existiam os almotacés, ouvidores e juizes de fora. Esperamos que seja esta a última vez que tal divertimento tenha lugar.³⁶

É preciso distinguir, pois, os *quilombos*. O *folgado quilombo* é um auto ou dança dramática ligada à memória da guerra de Palmares, em que lutam em lados opostos negros e índios. Segundo os especialistas é uma “sobrevivência histórica, não da África, mas da própria história dos negros no Brasil”, genuinamente alagoano. Foi muito popular e era representado durante as festas natalinas e nas festas dedicadas aos santos padroeiros das vilas e cidades do interior, com maior incidência na região dos Palmares na Zona da Mata; teria sido a cidade de Viçosa o seu “centro de irradiação”. O auto compõe-se de mais de cinquenta figurantes, divididos em dois partidos, grupos ou ranchos, denominações locais que tomam os dois bandos de Negros e Caboclos (índios). Cada grupo tem os seus personagens principais – seu Rei, Embaixadores, Espias, Vassalos e os extras (componentes). No grupo dos Negros há também uma Rainha e, nas últimas versões, uma Catirina e um Pai do Mato (Folharal) (DUARTE, 2010, p. 343-350).

A indumentária, coreografia e música são bastante significativas. Do partido dos negros cantava-se: “*Folga nêgo, branco não vem cá, se vié pau há de leva*”. Relevando a interpretação dos folcloristas como um auto cheio de “incorrecções históricas” a respeito dos Palmares, é importante frisar que a sua existência já afirma a importância que a Guerra de Palmares teve e uma das formas mantidas na memória coletiva daquele evento. A participação de índios ao cerco de Palmares ficou na releitura popular como um dos feitos mais importantes da guerra e motivo de inimizade entre negros e caboclos. Um dos momentos da festa que mais gerava conflitos e reclames era o do “saque”. Quando no dia anterior da realização do auto o grupo dos negros surripiava mantimentos, galinhas e outros objetos para serem “resgatados” por seus donos no dia da festa. O dinheiro arrecadado ia para a irmandade ou servia para pagar os gastos da festa. Por essas diferenças e possivelmente mais pelas suas “semelhanças”, as notícias de jornal dão conta que tanto os *quilombos de escravos* fugidos

como o *folgado quilombo* foram percebidos como “contrários à civilização”, um perigo para a ordem pública. Tanto um quanto o outro deveriam ser tratados como “crimes” e, portanto, passíveis de ter a polícia agindo contra eles.

Vale mencionar ainda que a nota acima de *O Telegrapho* associava o folgado quilombo aos tempos coloniais em que era apresentado nos “cercados dos engenhos”. Desta feita, algo ultrapassado, “estúpido”. Ainda informava que aquele quilombo foi realizado às vésperas da festa de N. Sra. das Graças no bairro da Levada da capital Maceió, no dia 2 de fevereiro. A procissão saiu a tarde nas ruas do bairro acompanhada dos andores das irmandades de S. Benedito e de Santa Efigênia que vieram com a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de S. Benedito. A noite houve oferecimento e os leilões das noites antecedentes, segundo o jornal, “renderam alguma coisa”. Terminou naquele ano “sem que houvesse nada de desagradável”. De uma nota de teor denunciatório e repressivo pode-se entender que a atividade religiosa da chamada “população de cor”, marcada pela presença forte das irmandades de negros de Maceió, articulava-se às suas atividades culturais. Era, portanto, durante as festas dos oragos e nas festas de natal que a culturalidade negra punha-se mais explícita nas cidades e vilas, o que tendia a incomodar alguns. Fica ainda a associação entre os diferentes “quilombos”. Por mais brinquedo que um deles fosse, mantinha viva a memória da Guerra dos Palmares que, mesmo perdida pelos negros, apontava o caminho da fuga como a ruptura e a rebelião temida pelos senhores de escravos.

Entrelaçado os âmbitos da cultura popular e de sua religiosidade, vê-se de modo mais amplo nas notícias da imprensa na década 1880, a presença e atuação dos “feiticeiros” nos bairros da capital. Recorde-se que, como foi apontado anteriormente, os anos oitenta foram tensionados pelo aumento da atuação do movimento abolicionista e das fugas de escravos. Por conta disto, mais era exigido das delegacias e subdelegacias no controle da violência e da ordem.

Sobre o Bebedouro, um dos “bairros-quilombos” de escravos fugidos, famoso no período tanto por essa presença perigosa como pelas festas populares mais animadas, lê-se no *O Orbe* de 16 de maio de 1883 a seguinte publicação a pedido:

Pedem-nos do Bebedouro a seguinte publicação:

Insistimos em pedir ao snr. Dr. Chefe de polícia providencias atinentes a garantir a vida e propriedade de cidadãos pacíficos, antigos moradores n’este districto. O subdelegado não pode fazer mais do que tem feito. Providencias, snr dr. Chefe, é de urgente necessidade uma casa para quartel afim de que os soldados que estão de ordens pernoitem no districto.

Aproveitamos a ocasião para dizer ainda alguma cousa em relação ao crime do dia 8 do mez passado. Uma sucia de feiticeiros mancomunados com a mulher de Fragoso tem espalhado que este solta-se muito breve e que passará o facão em todos aquelles que foram depor contra si.

Uma velha, mãe de Demosthenes Alves de Carvalho, para cujo depoimento chamamos a atenção dos juizes, foi corrida de casa pela mulher de Fragoso, por ter seu filho - VISTO CABOCLO BERNARDO LAVANDO AS MÃOS TINTAS DE SANGUE, EM UMA GAMELA, NO DIA 8 DE ABRIL, PELA MANHÃ, NA PORTA DE FRAGOSO.

É horroroso, mas é a verdade, Demosthenes vio. O subdelegado está jurado e ameaçado. Concluimos pedindo a autorização para o subdelegado ter casa que sirva de quartel. Providencias, snr dr. Chefe, providencias, providencias.³⁷

De praxe, retira-se da notícia a informação da presença de um grupo de “feiticeiros” atuantes no bairro, além do Caboclo Bernardo acusado de deixar um “*ebó*” na porta do Fragoso. Essas acusações e brigas de vizinhança, em que pese as possíveis invencionices, atestam o que se tornou mais comum nas fontes da imprensa para as décadas seguintes, a “feitiçaria” usada como *arma de ataque e defesa* em Alagoas. Esta acusação secular, do feitiço como coisa feita para causar o mal ou favorecer interesses políticos, parece arraigada na ideologia social. As consequências negativas disto para as religiões afro-brasileiras são mais que conhecidas. Já no pós-abolição, sob o peso do código penal de 1890, intensifica-se a perseguição aos “curandeiros” de diferentes linhas. Também o código de posturas de 1892, publicado no jornal *O Cruzeiro do Norte* reforçava tal qual os anteriores da primeira metade do XIX o seguinte, com o dado a mais das “diferentes denominações” que se tinha por trás do toque do tambor:

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

Artigo 120. É proibido:

§ 1º Fazer bulhar ou vozerias, dar altos gritos à noite, sem necessidade ou utilidade reconhecida.

§ 2º Fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou das povoações. (...)

Fiscalização do município de Maceió em 6 de outubro de 1892 – Hermogenes de Araujo Leite, Fiscal Geral.³⁸

Este jornal ainda traz a interessante informação a respeito dos impostos da intendência municipal. A partir do decreto n. 25 de 19 de novembro de 1891, pelo qual o governo aprovou o orçamento da receita e despesa da intendência para o exercício de 1892. Lê-se no seu parágrafo 28 o imposto de 25\$ “sobre cada licença para baile pastoril, quilombos, fandangos e outros divertimentos semelhantes e inclusive os denominados reisados”.³⁹ Como parte regulamentada das atividades culturais populares da cidade, o espaço social da culturalidade negra ali estaria consolidada.

O mesmo não se daria com o espaço da religião. Os códigos mencionados mantêm a repressão, como se viu, aos “batuques, quaisquer que sejam as denominações” juntamente com o “curandeirismo”. A exemplo tem-se o caso de Fidelis Ferreira morador do Alto do Jacutinga, preso em maio de 1896 por ali ter sua “clínica, empregando mezinhas e orações de sua singular terapêutica”.⁴⁰ Ainda no mesmo distrito atuava o “crioulo Thomé Santiago da Costa” que ali exercia a “profissão de curandeiro”. Também foi preso no ano 1896.⁴¹ Esse ano foi bastante profícuo em notícias sobre a feitiçaria em Maceió. Surgiram na imprensa de então, os nomes de famosos “babalorixás” que permaneceram na memória do povo-de-santo mesmo após o Quebra-Quebra de 1912. O primeiro deles é *Tio Felix*.

Manoel Felix da Costa, conhecido como *Tio Felix* ou *Mestre Felix*, morava no bairro do Jaraguá, região portuária, local conhecido como “pequena África”, na Rua do Amorim, n. 11. O bairro do Jaraguá sempre fora um local com grande presença de escravos, libertos e africanos livres. Ainda durante a década de 1880 sua população sofria de constantes devassas feitas pela polícia que “cercavam as casas dos africanos livres, varejando-as para prender

negros fugidos”.⁴² Não se sabe com certeza o ano de seu nascimento. Uma pequena nota publicada no jornal *A Fé Christã* de Penedo informa que Felix teria falecido no ano 1906, em Maceió, com a idade de 80 anos⁴³. Se pode-se confiar na informação deste jornal, aguerrido inimigo das religiões afro-brasileiras e de todos os demais “males do mundo”, Tio Felix teria nascido em 1826 na África, sem notícia para quando foi trazido para o Brasil. Ulisses Rafael, a partir de Abelardo Duarte e de sua pesquisa sobre o *quebra-quebra* identificou o terreiro de Tio Felix como um dos mais afamados no início do século XX, onde a presença de autoridades políticas seria constante e motivo de desavenças entre aqueles que disputavam o poder no Estado (RAFAEL, 2012, p. 180). Segundo Duarte, a fama de *babalaô* (mestre dos segredos) de Mestre Felix “espraiou-se por todos os recantos da cidade de Maceió, e provinha de muitos anos antes”. “Talvez fosse o terreiro de Mestre Félix o mais antigo da cidade”. Este título, no entanto, era “disputado com o terreiro de Tia Marcelina”, que, segundo conta a tradição seria da segunda metade do século XIX (DUARTE, 1974, p. 19). As fontes da imprensa, dentro de sua limitação, trazem mais alguns dados sobre a atuação de Tio Felix na cidade. Tem-se uma pequena referência para o ano de 1887, quando a sua casa sofreu a invasão de um doente mental, noticiada pelo *O Orbe* em 20 de novembro. E, no ano de 1896, envolvido em uma polêmica denúncia de “feitiçaria”. Veja-se o desenrolar desta polêmica.

No dia 22 de julho de 1896 noticiou o *Gutenberg* a apreensão de um “pacote” endereçado “ao cidadão Manoel Felix da Costa, em Jaraguá”. O embrulho foi entregue pelo agente do correio ao “subcomissário do 1º distrito daquele bairro” e este, por sua vez, “entregou ao dr. Chefe de polícia”. O conteúdo é descrito: “diversos objetos”, entre os quais figuravam “algumas orações de efeito prodigioso contra os inimigos do seu misterioso autor, sementes de plantas desconhecidas, uma moeda antiga do valor de 10 rs., e muitas outras cousas interessantes que a credulidade estulta da ignorância abraça convictamente”.⁴⁴ Essa ingerência na correspondência privada de Manoel Felix voltou a chamar atenção no mês seguinte devido aos boatos que passaram a circular na cidade.

A nova notícia detalhava melhor o ocorrido:

Lembram-se os nossos leitores da apreensão de um pacote vindo do sul a 31 do passado mês, destinado a um preto da Costa e no qual pacote se continham umas orações, e uma infinidade de objetos, como agulhas, sementes, linha, caroços de chumbo, etc, fato que noticiamos a 22 daquele mês?

Estes objetos foram entregues à polícia, como dissemos pelos carteiros da agência de Jaraguá.

O destinatário ciente da apreensão, prometeu vingar-se dos respectivos carteiros de Jaraguá, afirmam diversos.

Ontem com a morte do segundo carteiro daquela agência, o jovem Luiz da Cunha, acentuaram-se boatos que nos chegaram ao conhecimento e que só pela originalidade deles, transcrevemos agora, de que tanto esta como a morte do carteiro Anastácio, ocorrido há três dias se prendiam às feitiçarias feitas pelo tal preto da Costa, cujo nome é Manoel Felix. Algumas pessoas de Jaraguá com quem conversamos (o que é mais para lastimar) estão convencidas da feitiçaria.

Se o fato se propalasse lá para o sertão de nada nos surpreenderia; mas dentro desta capital que tem foros de civilizada!

Consta estar gravemente enfermo o outro carteiro da mesma agência.⁴⁵

A segunda notícia incluiu no conteúdo do pacote agulhas, sementes, caroços de chumbo. Mais sério, no entanto, foram os boatos que teriam circulado da promessa de vingança contra os carteiros do bairro, vide o sucesso com as mortes de Anastácio e Luiz Cunha e a enfermidade de um terceiro. Antes “cidadão”, Manoel Felix agora foi identificado como “um preto da Costa”. Os boatos teriam circulado através de pessoas vizinhas de Felix no Jaraguá. O jornalista lastima que houvessem pessoas, na “capital civilizada”, convencidas da feitiçaria. Para ele a “ignorância” seria um “privilégio” do “sertão”. A circulação via imprensa desses boatos fomentava uma ideologia social negativa a respeito do culto afro-brasileiro, uma vez que o conflito em torno da “descoberta” de objetos endereçados a um *babalaô* indicava a problemática da sua manutenção na cidade. Interessante que Mestre Felix mantivesse uma rede de relações que possibilitasse a compra destes objetos vindo de outras regiões, neste caso, do Rio de Janeiro. Mais interessante que fosse exatamente o seu pacote a ser aberto pelos carteiros. Aparentemente, Manoel Felix era mantido sob vigilância no bairro.

O desdém do jornalista a respeito da crença geral nos efeitos da vingança do feiticeiro voltou a circular no dia seguinte. Houve reação:

A nossa notícia de ontem sobre os supersticiosos e absurdos boatos de que a morte de dois carteiros de Jaraguá e moléstia grave do terceiro fora provocada por feitiçaria, provocou ontem duas cartas que nos foram dirigidas. A primeira pede que conversemos com os médicos assistentes dos dois carteiros falecidos e diz que o terceiro carteiro já está de pé e quase restabelecido.

A segunda por interessante e original é a seguinte:

“Sr. dr. Redator. – Não é bom duvidar de um fato que está verificado. Esta coincidência de morrerem dentro de três dias dois moços que abriram o pacote das *feitiçarias* é espantosa!!

Quem sabe que o senhor ignora que a sua máquina quebrou-se por causa de haver noticiado a prisão do tal pacote. Pois muita gente diz isto. Tome as suas cautelas porque esta história de feitiçaria entre os pretos da Costa e alguns crioulos é mais séria do que muita gente pensa. Não havendo feitiço, bem pode haver envenenamento e outras coisas para fazer mal, não é o primeiro caso de loucura de moços que deixam as amasias para casar-se e outros fatos semelhantes de doenças extraordinárias para cujas nunca há remédio. É bom não duvidar de tudo. – *Um assinante.*”⁴⁶

O tom de alerta da carta ajuda a indicar o conhecimento geral das práticas de “feitiçaria” entre negros da Costa (africanos) e crioulos. Envenenamento, loucura, curas para doenças extraordinárias e para os males de amor, são assuntos amplamente conhecidos e atendidos nos cultos afro-brasileiros. Saber da máquina de escrever quebrada do repórter e associá-la à notícia da prisão do pacote demonstraria, por outro lado, um conhecimento muito próximo de todos na cidade como também uma criatividade inerente na busca de se sobrepor a um ambiente hostil de suas práticas religiosas e culturais. A última notícia sobre o caso foi publicada no dia 22 de agosto. Outra carta anônima chega à redação caprichada nos detalhes, o que significa que poderia ter sido de alguém que acompanhou a apreensão do pacote. Dizia a notícia:

Mais uma carta a respeito das feitiçarias, recebida ontem a 1 hora e proveniente da agência de Jaraguá, como verificamos pelo sinete do correio:

“Illm. Sr. Redator do Gutenberg. – Quem vos está fornecendo informações sobre o negócio da feitiçaria encontrada em um pacote, para Manoel Felix da

Costa, vindo do Rio de Janeiro, para Jaraguá, tem-se arredado do fato como ele se deu, que foi da maneira seguinte: - aberto o falado pacote foram encontradas diversas orações de bruxaria, um dez réis xanxão, um pedaço de mortalha suja de pus (que se foi de algum morto de moléstia contagiosa deve ser perigoso e sujeito ao tifo), coluquintida drástico poderoso que tomado demais faz deitar até os intestinos; umas sementes desconhecidas pelo médico que as examinou, porém que os versados em bruxarias dizem trazer vômitos até morrer, ou a loucura para sempre; o que é fato é que um carteiro morreu de disenteria e o outro de tifo; um dos empregados cansando e anêmico, e um outro que pegou no caixão em vez de suar, deitava sangue pelo poros da mão com a que conduzia o ferreiro, sendo testemunhado por diversas pessoas que acompanhavam o enterro.

Sendo v.s. letrado nos explique tudo isto. Livre-se v.s. de comer caruru, vatapá, angu e tudo mais que estes patifes africanos lhes oferecer, quando algum dos tais lhes for desafeto – *Um seu assinante*, Jaraguá, 21-8-96”.

Decididamente nos querem enfeitiçar, a julgar pelos avisos recebidos. Santo Breve de Marca! Exclamamos para desconjurar as tramoias. Julgamos que o público fará bem em não se preocupar com este infausto incidente.

Os doentes foram entregues aos cuidados de médicos conceituados e um envenenamento não lhes passaria desapercibidamente.

Basta de feitiço!⁴⁷

Bem esclarecido, o jornalista desiste de noticiar mais a respeito. A elaboração, fantasiosa ou não do ocorrido, ao mesmo tempo que apresentava um discurso negativado das práticas afro-brasileiras, reforçava na contramão o poder de Tio Felix. Até as comidas ritualísticas aparecem como perigosas e poderiam ser usadas para causar mal aos desafetos. Manoel Felix da Costa parece ter construído sua fama de grande babalaô no embate cotidiano pela manutenção e continuidade de sua casa de *axé*. Outro jornal, *Holofote*, em 1897, na sua coluna chocosa que provocava os leitores com as fofocas do dia-a-dia do bairro dizia:

JARAGUÁ – Rua poleiro – Mané João. Você aconselhe a ele que deixe-se disso. Para exemplo basta a que ele sofreu aqui. Enquanto ao protetor ele que vá cuidar na família e não me zangue, senão... **Enquanto o tio Felix o fim de feiticeiro é a Detenção.** – *Macaco*.

A experiência religiosa e cultural dos negros alagoanos, neste período, sob ameaças e vigilância é ainda marcada fortemente pelo racismo. O espaço social para a prática da religião africana e afro-brasileira sofreu maior cerceamento por lei, mas na prática não conseguiram

limitar a sua expansão e consolidação. O novo século iniciou-se na “força do axé” com carnaval, folguedos, festas de irmandades negras e muito xangô!

A caracterização dos primeiros anos do século XX serve para conectar os espaços sociais em que a culturalidade negra se desenvolveu vistos até o momento. Entre 1900 e 1907 toda a imprensa que noticiava as festas carnavalescas na capital e interior indicava, mesmo sem o querer, a efervescência dos xangôs e da cultura negra. Os “pais-de-santo” foram os grandes produtores culturais até 1912. É possível que o que se viu para o século XIX como um processo longo de confluência entre as religiosidades africana, indígena e católica – sendo o espaço social das irmandades seu palco privilegiado – já no final daquele século têm-se líderes influentes com casas de axé funcionando em um processo consolidado de iniciação e organização de culto (mitologias, culto doméstico, etc).

Teria sido neste período, entre fins do XIX e início do XX, que a denominação da religião foi se alterando de “dança de Santa Bárbara” para “xangô”. É amplamente conhecida a mitologia afro-brasileira para os orixás Xangô e Iansã, sincretizados com São Sebastião e Santa Bárbara.⁴⁸ Pelo menos esta associação foi diretamente mencionada no jornal *O Evolucionista*, de 31 de julho de 1905, em que se noticiava o afogamento de duas mulheres como segue:

No sábado passado, um indivíduo de nome Marcos, residente no Mutange, foi a Santa Luzia do Norte, convidar algumas pessoas de sua família para assistirem um *xangô*, dança de Santa Bárbara, que se faz no Mutange. Quando vinham numa canoa, Marcos, duas moças e uma menina, o vento forte daquele dia desgovernou a pequena embarcação. (...).⁴⁹

À sequência dessa tragédia um dos colunistas do mesmo jornal faz novamente a associação de termos, em tom jocoso e racista. O *xangô* seria o divertimento das classes trabalhadoras, o que atrapalharia muito a vida dos patrões.

Minha cozinheira não veio hoje. Era uma negrinha devota de Santa Bárbara. Dançou ontem toda a noite, e divertiu-se bem, muito bem. O *xangô* desconjuntou-lhe os membros locomotores; a desgraçada não pode dar um passo! Tive que fazer o meu café. (...) Acabava de acender o meu charuto fino, quando chegou a porta o homem do leite. – A esta hora? Recebi-o

assim. Pois o homem costumava vir às 6 da manhã e apareceu às 7 e tanto. – Esteve também no xangô da minha cozinheira?! – Desculpe-me, sr. dr., balbuciu o homem, com uma cara de choro. Morreu... o meu irmão... (...) ⁵⁰

Tem-se, pois, a dança de Santa Bárbara reforçada como sinônimo de *xangô*. Não demora para se encontrar nessas fontes o tom conclamatório de devassas, tal como foi visto para os diferentes quilombos. O argumento da “civilização envergonhada” com as “danças africanas” volta à tona em outra carta denúncia assinada por Amadeu das Cruzes. Escrevia ele:

Escrevem-nos:

“Ilustrados redatores do Gutenberg. Minhas respeitosas saudações. – Prende-se o assunto desta carta que tenho a honra de vos dirigir e para a qual vos peço publicidade no vosso conceituado jornal a um fato muito deprimente para uma cidade que se diz civilizada.

Realiza-se três vezes na semana em uma casa sita à Praça Deodoro a dança africana conhecida por *changô* que é, como se diz, *um Deus me acabe*.

Tem se desenrolado casos ali que nos envergonham, pois, como sabeis, a Praça Deodoro é quase no seio da capital.

Há poucos dias, ilustrados redatores, *deu o santo* na cabeça de um *dançarino* que foi uma coisa espalhafatosa.

O santo tanto aperreou o rapaz que ele viu-se obrigada a galgar o telhado da referida casa com dois lampiões e, enquanto fazia suas manobras lá por cima, em baixo o pessoal cantava:

Êgô! Êgô! Êgô! Xalá! Ôgun!...

Mas interessante é que o santo não fez somente o que já expus.

Quando o *manobrista* do telhado desceu foi furioso, resultando agarrar um cidadão que, ao longe, presenciava o caso e decepar-lhe o nariz com um golpe de navalha.

E em sangue terminou o *changô*.

Enviando-vos a presente carta, peço providências as dignas autoridades da capital no sentido de proibirem esses escândalos que tem obrigado a diversos cavalheiros transferirem suas residências da Praça Deodoro.

Sem mais subscrevo-me vosso amigo e admirador,

Amadeu das Cruzes. ⁵¹

Não se tem conhecimento de quem era o *babalorixá* ou *ialorixá* deste *xangô*. O reclamante parece ter presenciado uma animada festa de Ogum. Contam que de fato, Ogum tem a tendência a quando “em terra”, querer sair do terreiro. Ouvi de um filho-de-santo que teria sido o *babalorixá* Joãozinho da Goméia da Bahia que passou a impedir as escapadelas de

Ogum o que viria a ser seguido em outras casas. Se procede ou não a informação o que parece importante é destacar que nos embates do cotidiano e na necessidade de se adequar a um ambiente urbano repressor, a religião negra realizou alterações rituais e até mesmo orixás tiveram seu comportamento regulado.

Na mesma proporção da ampliação da visibilidade e da vitalidade da religiosidade e cultura negra em Maceió, ocorreu o aumento de reclamações a seu respeito. Vindas, principalmente, através de reclames para a aplicação das leis do “sossego público”. Uma notícia do Gutenberg de janeiro de 1907, permitiria inferir, por outro lado, que a repressão plena aos *xangôs* e manifestações culturais negras não era “totalmente” bem vista.

O ilustre sr. 1º comissário da capital explicou melhor a sua intenção acerca dos maracatus, changós e outras diversões semelhantes. O digno sr. comissário atendendo as inúmeras reclamações feitas contra o funcionamento de tais festejos, durante dias e noites consecutivas recomendou às autoridades sob sua jurisdição que regularizem as horas em que se devem celebrar tais festejos de modo a não perturbar o sossego público. **Sem extinguir, a polícia louavelmente procura deste modo harmonizar a prática dessas cerimônias que se continuassem como então, dentro em pouco converteriam nossa capital num interminável samba.** O procedimento do zeloso sr. 1º comissário, deve ser imitado pelos seus digníssimos colegas.⁵²

Harmonizar a prática dessas cerimônias sem correr o risco de transformar a cidade num “interminável samba” parece tarefa difícil. Este primeiro comissário deveria ser mais simpático às práticas culturais e religiosas negras ou quem sabe delas tomava parte. Identificar como “semelhantes” práticas diferenciadas, por outro lado, é indício interessante da forte presença e confluência da religião, religiosidade e cultura negra em Maceió: não são semelhantes mas são tratadas como se fossem. De janeiro a dezembro a cidade de Maceió festejava, assim, o sagrado e o profano. Por exemplo, a festa de Santa Bárbara da casa de Chico Foguinho, na rua Dias Cabral, foi uma das mais noticiadas nesses anos. Em 1907 realizou-se no dia 4 de dezembro “com o relevo dos anos transactos”. “Pela manhã houve missa na igreja de S. Benedito e à noite ladainha, leilão e fotos de artificios”.⁵³ Foi preciso o fim das irmandades religiosas para que a proximidade orgânica com o catolicismo se tornasse mais

discreta. Chico Foguinho também se fazia presente no espaço das festas populares. Durante o carnaval saía às ruas com o seu maracatu. A presença do seu grupo era tão forte que ganhou nos jornais várias menções e notas. Entre elas a epígrafe deste artigo em que aparece como “*pae do Carnaval*”. Por suas alianças políticas ou mesmo talvez pela sua grande popularidade, sofreu primeiro a violência do Quebra-Quebra em 1912. Seu terreiro foi o primeiro invadido. Depois daquele evento, Maceió perdeu muito do brilho das suas festas populares e o carnaval nunca mais foi o mesmo sem os maracatus. O impacto na religião reverberou imediatamente na cultura local. Outras pesquisas são necessárias para conseguir identificar melhor as grandes transformações na cultura popular nestes anos.⁵⁴

Quer-se aqui, encerrar a parte descritiva com um último trecho de uma coluna humorística do jornal Gutenberg publicada em 1910 e assinada com o pseudônimo de *Gilandra*. Nela faz-se graça de um certo Mr. Glamman, na verdade o estereótipo de um inglês ou estrangeiro, que ao chegar a Maceió procura encontrar na cidade as distrações da “civilização”. Fica, porém, perdido com a realidade que não compreende. Os “amigos” tentam, então, explicar-lhe os hábitos locais:

(...) – Mas, enfim, onde a população, a sociedade aqui se diverte?
- Temos muitas cousas! Os passeios às Praças, os magníficos bonds; os passeios ao Jacutinga... (Glamman estremeceu) ao Poço, à Bebedouro, à Jaraguá. Temos as retretas dos domingos; temos a beira-mar; temos...
O outro rapaz interrompeu:
- E as deliciosas reuniões do *xangô*. *Xangô! Xangô!*
- Isto que cousa é?
O rapaz até então taciturno, animou-se, transfigurou-se e fez uma larga e substanciosa dissertação sobre esta nova... *instituição*.
O Glamman ficou encantado!

Tirando o *xangô*, nenhum outro “divertimento” funcionaria bem na cidade, nem o *football*, nem os passeios de bicicleta... Percebe-se ironia quando *Gilandra* diz serem os *xangôs* uma nova “instituição”. Reforça o argumento aqui apresentado, no entanto, de que o vigor das religiões, da religiosidade e da cultura afro-brasileira em Alagoas estava fortemente dado e eram os seus adeptos os produtores da identidade cultural local.

Considerações finais e uma interpretação histórica ainda preliminar

A hipótese apresentada neste texto ainda como um rascunho, quer buscar explicações para a forma como a experiência histórica africana e negra em Alagoas, relacionada à experiência da escravidão e da abolição – foi essencial na confluência de elementos que permitiram uma formação original de uma religião, religiosidade e cultura popular afro-brasileira. Apesar da repressão e das visões negativas projetadas por seus “inimigos” têm-se a presença marcante da população negra em espaços sociais que se diferem e se articulam. As variações entre eles deram-se no modo específico de sua inserção nos diferentes ambientes. Os espaços sociais em que floresceu a presença afro-brasileira, neste sentido, foram as *irmandades religiosas católicas*, os *xangôs* e as *festas populares* (quilombos, reisados, maracatus, carnaval etc).

Nas *irmandades e nas festas populares* a relação dos negros com o espaço social foi conflituosa, mas garantida pelas regras canônicas e pelo costume. À Igreja Católica interessava manter a população escrava e livre sobre seu “manto” para a “salvação das almas”, ao mesmo tempo em que mantinha o controle contra quaisquer sistemas de crenças que fugissem muito da ortodoxia cristã. De certo modo, algum sincretismo sempre foi “permitido”, “tolerado” e, às vezes, “incentivado” para melhor inculturação da fé. As irmandades funcionaram bem para isso. Em relação às festas populares, para os senhores de escravos e demais membros da elite política e econômica, eram o momento de atenuar as tensões sociais. Por outro lado, eram os próprios populares que tomavam conta das ruas e criavam os diferentes festejos para celebrar a fé e o tempo de descanso do trabalho e outras durezas da vida. O “*xangô*”, no entanto, mais marcado em africanidade e mais dificultoso para regulamentação, sofreu fortemente a repressão, escapando somente se “entendido” como outra denominação de “samba”. Seria ele o que mais remetia à rebelião? Quando se revestia da “religiosidade popular” ficava a salvo; ao se afastar dos códigos dos brancos e se reaproximar da memória e da presença africana, com sua lógica própria, era reprimido. Esses limites, foram ao longo do tempo, se tornando mais

difusos. Porém, foi a continuidade das acusações de “bruxaria” e “feitiçarias demoníacas” que se procurou justificar a violência contra as casas de axé em 1912.

É fato que os negros circularam nestes diferentes espaços e deles fizeram parte. Mais importante: foram os seus criadores e organizadores. Construíram sua religião e cultura sabendo adaptá-las às necessidades do contexto e de seu lugar no processo produtivo. Chico Foguinho exemplifica tal circulação. Babalorixá, membro da Irmandade de S. Benedicto, mestre de maracatu... Se tivesse sido escravo quem sabe não teria sido também quilombola... Aparentemente, buscava negociar com os “donos do poder” os interesses dos seus. Sofreu na pele o acirramento da luta pelo poder local. Até que ponto as comunidades-terreiros representavam uma força paralela no jogo de poder em Alagoas? Ou estariam elas, na verdade, inseridas e participantes dele? Influenciariam as simpatias políticas da população trabalhadora, em sua maioria ex-escravizados e seus descendentes, mestiços e brancos pobres? Tais questões indicam o tamanho da problemática a ser enfrentada pelos pesquisadores em Alagoas.

Encerra-se afirmando que talvez seja preciso separar, com mais cuidado, os momentos do processo de formação da religião afro-brasileira nesses dois contextos: escravidão e pós-abolição. Durante o longo período da escravidão, a maior dificuldade ou facilidade de movimento dos indivíduos especialistas do sagrado africano, marcava se o culto poderia se organizar coletivamente ou se ficaria mais “doméstico”, com uma prestação de serviços mágico-religiosos de acordo com as necessidades dos escravos e dos pobres. Por isso, para os especialistas, o fim do tráfico de escravos (1850), o aumento da mobilização em fugas e a vida nas cidades e vilas teriam possibilitado a estabilidade necessária para um culto coletivo vingar. No final da escravidão, como visto através do tensionamento entre abolicionistas e proprietários em Maceió, a rede de solidariedade entre escravizados, livres e africanos infere uma vida que escapava “quase” totalmente ao controle dos senhores, mesmo com as repressões e tentativas de ordenamento dos espaços. Teria sido essa a “brecha” para a construção de uma identidade e cultura afro alagoana que chega até o período

contemporâneo. Não em um contínuo estático, mas com uma criatividade inerente que soube mudar na necessidade para a manutenção do *axé*.

Fontes

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Alagoas.

HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA. Vários jornais e edições. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Data de acesso: 20/04/2014.

Referências

ALMEIDA, Luiz Sávio (org.). **Traços e Troças: literatura e mudança social em Alagoas.** Estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel. Maceió: EDUFAL, 2011.

ARAÚJO, Clébio. **Alagoas de Xangô.** (Artigo inédito). Maceió: NEAB-UNEAL, 2013.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação.** Coleção Aldus, n. 9. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. Recorrência afro-religiosa e nova mística brasileira in **A capoeira dura e a religião afro-brasileira.** São Paulo: FFLCH-USP, 1999.

BRANDÃO, Théo. Quilombo. **Cadernos de Folclore**, n. 28. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.

CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (orgs.). **Religiões Afro-Brasileiras.** Kulé Kulé, NEAB-UFAL, Maceió: Edufal, 2008.

DOMINGUES, Petrônio. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. **História (São Paulo)**, v. 30, n. 2, p. 401-419, ago./dez., 2011.

DUARTE, Abelardo. **Folclore negro das Alagoas: área da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação.** Coleção Nordestina. Maceió: Edufal, 2010.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança.** Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Maceió, 1974.

LINDOSO, Dirceu. **Intepretação da província: estudo da cultura alagoana.** Maceió: Fundação Manoel Lisboa/Edufal, 2005.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sobreviver e resistir: os caminhos para liberdade de africanas livres e escravas em Maceió (1849-1888).** Programa de Pós-Graduação Mestrado em História Social, PUC-SP. São Paulo, 2013.

PRADO JR, Caio. **Evolução Política do Brasil: colônia e império**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República**. Maceió/Aracaju: EDUFAL e Editora UFS, 2012.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise**. 3ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

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

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“O axé nunca se quebra”**: transformações históricas em religiões afrobrasileiras, São Paulo e Maceió, 1970 a 2000. Maceió: Edufal, 2014.

VAN DER POEL, Francisco. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

Artigo recebido em 03 de janeiro de 2014. Aprovado em 02 de março de 2014.

Notas

¹ O debate sobre a etimologia da palavra *religião* é bem conhecido. O consenso em torno de seu uso é problemático e guarda ainda ressalvas. O cuidado necessário reside no esforço para não se incluir na análise a perspectiva teológica judaico-cristã, eurocêntrica ou etnocêntrica presente neste termo ao se referir às religiões afrobrasileiras. Essas são analisadas no mesmo patamar de importância que qualquer outra tradição, em detrimento do racismo estrutural e dos muitos conflitos a respeito de seu lugar social. Isso significa que as religiões afrobrasileiras enfrentam a *subalternização* de suas práticas em uma sociedade que se quer democrática.

² Do latim “*religiositas*”, *disposição ou tendência religiosa do indivíduo*, portanto, ligada à identidade individual ou coletiva. A partir de 1968 sob influência da Igreja Católica e de sua ala “progressista” o termo passou a ser entendido em oposição à religião oficial, com características sincréticas e heterodoxas. Para os “conservadores”, por estar fora do âmbito de controle direto do clero e dos dogmas, teria tendências “heréticas”. Uma definição interessante é a que afirma ser “a religiosidade popular a experiência religiosa de comunidades pobres, socialmente oprimidas e culturalmente marginalizadas (...) Na religiosidade popular, o povo age com grande espontaneidade e autonomia”. DICIONÁRIO DA RELIGIOSIDADE POPULAR, p. 891. Para se evitar essencialismos prefere-se neste texto utilizar a inferência apontada no corpo do artigo, dando especial importância à experiência das classes populares e dos negros no Brasil.

-
- ³ Utiliza-se o conceito de sincretismo no seu sentido “positivo” tal como apresentado por FERRETI, S. (1995) e BARBOSA, W. (2006).
- ⁴ Para este debate remete-se ao texto de Petrônio Domingues, *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica*. In **História (São Paulo)**, v. 30, n. 2, p. 401-419, ago./dez., 2011.
- ⁵ Irinéia M. Franco dos Santos. “A Caverna do Diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas no século XIX”. **Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, nº 11, julho/2013, pp. 7-39.
- ⁶ O Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió, desde 2011, vem difundindo o acesso à sua documentação através de convênios e projetos com a Universidade Federal de Alagoas.
- ⁷ O Grupo de Estudos da América Colonial (GEAC-UFAL), iniciou a transcrição e identificação desta documentação em parceria com o projeto PAINTER – Alagoas Histórica Digital no Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió.
- ⁸ Conferir: Osvaldo MACIEL (org.), **Pesquisando (n)a Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, Século XIX)**. Maceió: Q Gráfica, 2011.
- ⁹ MARQUES, Danilo Luiz. “Escravidão, Quotidiano e Gênero na Emergente Capital Alagoana (1849-1888)”. In **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana** Ano VI, Nº XI, Agosto/2013, p. 72.
- ¹⁰ MARQUES, Danilo Luiz, op. cit., p. 73.
- ¹¹ O ORBE, Maceió, terça-feira, 25 de março de 1884. Ano VI, n. 32, p. 1. Disponível na Hemeroteca Digital Brasileira <http://hemerotecadigital.bn.br/>.
- ¹² Fernandes Lima foi governador republicano após a queda de Euclides Malta em 1912. Durante seu período no poder, consta na memória local, que teria sido terrível perseguidor dos xangôs em Alagoas.
- ¹³ O ORBE, op. cit.
- ¹⁴ O ORBE, edição 57, 22 de maio de 1887, pp. 2-3.
- ¹⁵ O ORBE, 15 de junho de 1887, p. 3
- .
- ¹⁶ O ORBE, 23 de julho de 1887, p. 1.
- ¹⁷ O ORBE, op. cit.
- ¹⁸ O ORBE, 24 de agosto de 1887, p. 1.
- ¹⁹ O ORBE, 3 de setembro de 1887, p. 2.
- ²⁰ O CORREIO MACEIOENSE, 13 de maio de 1850, edição 13, p. 4.
- ²¹ Art. 158. Praticar o espiritismo, a magia e os seus sortilégios, usar de talismans e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000. Código

- Penal, decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890. Capítulo III – dos crimes contra a saúde pública. *Jornal O Cruzeiro do Norte*, 1890, p. 3.
- ²² GUTENBERG, 16 de dezembro de 1896, p. 3. Os patrões também eram responsáveis pela matrícula de seus criados.
- ²³ *A linearidade da narrativa* não deve ser considerada rígida ou a única forma de apresentar o processo de desenvolvimento das religiões afrobrasileiras em Alagoas. No entanto, a opção que se faz por ela tem um caráter pedagógico de criação de referências temporais e espaciais que poderão ser recolocadas por outros pesquisadores de modo a atender problemáticas diversas.
- ²⁴ Utiliza-se sacerdote por não se ter ainda conhecimento da etnia de Salvador Pacheco o que poderia ajudar a identifica-lo como *quimbanda, alufá ou nganga*.
- ²⁵ Alex Rolim MACHADO. *Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820)*. Artigo ainda inédito. Rolim está desenvolvendo em seu mestrado a pesquisa sobre os familiares do Santo Ofício em Alagoas. Agradeço a ele a indicação deste documento e de outros processos que tem investigado no Arquivo da Torre do Tombo.
- ²⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Alagoas Avulsos, cx. 2, Documento 164, 05 de novembro de 1757. Grifo meu.
- ²⁷ A identificação da região ao sul da capitania de Pernambuco como Alagoas Colonial segue a elaboração teórica de Antonio Filipe Pereira Caetano e os debates do Grupo de Estudos da América Colonial (GEAC-UFAL). Cf. Antonio Filipe Pereira CAETANO. Existe uma Alagoas Colonial? Notas preliminares sobre os conceitos de uma conquista ultramarina. **Revista Crítica Histórica**, n. 1, junho de 2010, p. 12-34.
- ²⁸ Entre eles destaca-se Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Renato da Silveira e João José Reis.
- ²⁹ Aqui sigo a hipótese de Rolim a respeito das classificações estabelecidas pela inquisição nos processos abertos nas Alagoas Colonial.
- ³⁰ Irinéia M. Franco dos Santos. *A caverna do diabo*. Op, cit.
- ³¹ Nicodemos JOBIM. História de Anadia, 1884. Segunda a lenda local, uma imagem de N. Sra. da Piedade foi encontrada na Serra da Morena, por caboclos, em um local em que viviam quilombolas fugidos da Guerra de Palmares. A imagem ao ser levada para a cidade fugiu várias vezes da igreja voltando ao seu lugar de origem. Só se aquietou quando para ela foi consagrada a cidade e construída uma igreja em sua honra.
- ³² Identificou-se nos códigos de postura em Alagoas (Marechal Deodoro), 1839; Maceió, 1845; São Miguel dos Campos, 1846; Imperatriz, 1846; Assembleia, 1846; Porto Calvo, 1848; Atalaia, 1853 e Passo de Camaragibe, 1854. Referência Compilação das Leis da Província, volumes 1, 2 e 3.
- ³³ No Diário das Alagoas de 11 de abril de 1860, página 1, foi reproduzida a notícia da captura em Recife do “feiticeiro” Rufino José Maria, com detalhes de sua prática.
- ³⁴ *Jornal do Pilar*, 1876, ed. 98. *Quilombos*.
- ³⁵ *Jornal do Pão d’Assucar*, domingo, 23 de novembro de 1877. *É com a polícia*.

-
- ³⁶ O Telegrapho, ed. 5, 10 de fevereiro de 1877. *Quilombo*.
- ³⁷ O ORBE, Ano V, ed. 55, quarta-feira, 16 de maio de 1883, p. 2.
- ³⁸ O Cruzeiro do Norte, 1892. *Código de Posturas*.
- ³⁹ O Cruzeiro do Norte, 1892. *Impostos da intendência municipal*.
- ⁴⁰ Gutenberg, Maceió, 9 de maio de 1896. *Curandeiro*.
- ⁴¹ Gutenberg, Maceió, 1 de julho de 1896. *Curandeiro*.
- ⁴² O Orbe, edição 117, 1887.
- ⁴³ A Fé Christã, Penedo, 2 de junho de 1906, ed. 21, p. 3. “*Falleceu em Maceió com 80 annos o celebre feiticeiro africano, conhecido por Mestre Felix*”.
- ⁴⁴ Gutenberg, Maceió, 22 de julho de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁵ Gutenberg, Maceió, 20 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁶ Gutenberg, Maceió, 21 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁷ Gutenberg, Maceió, 22 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.
- ⁴⁸ Conta-se em vários mitos que Iansã foi a esposa preferida de Xangô, sendo “roubada” de Ogun, seu primeiro marido. Iansã acompanhava seu marido Xangô na guerra, marcando um arquétipo feminino de força e autonomia. Uma de suas características mais importantes é ser a orixá que cuida dos mortos em sua passagem para o mundo espiritual.
- ⁴⁹ O Evolucionista, Maceió, 31 de julho de 1905. *Viagem fatal. Duas mulheres afogadas*.
- ⁵⁰ O Evolucionista, Maceió, 3 de agosto de 1905. *Pílulas...açucaradas*.
- ⁵¹ Gutenberg, Maceió, 19 de setembro de 1906. *Com as autoridades. O “Changô” da Praça Deodoro*.
- ⁵² Gutenberg, Maceió, 29 de janeiro de 1907. *Maracatús*.
- ⁵³ Gutenberg, Maceió, 5 de dezembro de 1907. *Festa de Santa Bárbara*.
- ⁵⁴ Ulisses Neves Rafael aborda com muita pertinência a confluência do espaço da religião e das festas populares nos anos antecedentes ao Quebra. RAFAEL, op. cit.