

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CAMPUS A. C. SIMÕES
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE HISTÓRIA BACHARELADO

FELIPE ANSELMO ARAÚJO

**RELIGIOSIDADES E CONFLITOS NOS BATUQUES EM ALAGOAS
(SÉCULO XIX)**

Maceió

2024

FELIPE ANSELMO ARAÚJO

**RELIGIOSIDADES E CONFLITOS NOS BATUQUES EM ALAGOAS
(SÉCULO XIX)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de História Bacharelado da
Universidade Federal de Alagoas, como
requisito parcial à obtenção do título de
Bacharel em História.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Irinéia Maria Franco
dos Santos

Maceió
2024

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

A663r Araújo, Felipe Anselmo.
 Religiosidades e conflitos nos batuques em Alagoas (século XIX) / Felipe
 Anselmo Araújo. – 2024.
 76 f. : il.

 Orientadora: Irinéia Maria Franco dos Santos.
 Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História : bacharelado)
 – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas,
 Comunicação e Artes. Maceió, 2024.

 Bibliografia: f. 72-76.

 1. Batuques (Culto). 2. Religiões afro-brasileiras - Conflitos - Alagoas. 3. Brasil -
 História - Império, 1822-1889. I. Título.

CDU: 94(813.5).04/.06



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE HISTÓRIA

TERMO DE APROVAÇÃO

O Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado
“Religiosidades e Conflitos nos Batuques em Alagoas (século XIX)” elaborada(o) por
Felipe Anselmo Araújo e aprovado por todos os membros da Banca Examinadora,
cumprindo as exigências para obtenção do título de Bacharelado em História.

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
gov.br IRINEIA MARIA FRANCO DOS SANTOS
Data: 28/11/2024 13:31:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>
Prof.(a) _____
Orientador (a): Irinéia Maria Franco dos Santos

Documento assinado digitalmente
gov.br WILLIAN ROBSON SOARES LUCINDO
Data: 28/11/2024 13:55:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>
Prof.(a) _____
1º Examinador (a): Willian Robson Soares Lucindo

Documento assinado digitalmente
gov.br LUANA TEIXEIRA
Data: 29/11/2024 08:00:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>
Prof.(a) _____
2º Examinador (a): Luana Teixeira

Documento assinado digitalmente
gov.br ELLEN CIRILO SANTOS
Data: 29/11/2024 21:52:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>
Prof.(a) _____
2º Examinador (a): Ellen Cirilo Santos

Maceió, Alagoas
28/11/2024

Para Tio Toni (In memoriam)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Eterno, aos Ancestrais e Antepassados, por toda força vital. A minha amada avó Eva Araújo, minha mãe Cleonice Araújo, meu pai Edimar Anselmo e minha irmã Fernanda, por todo amor, afeto e apoio. Igualmente agradeço à minha orientadora Irinéia dos Santos, pela paciência e motivação sempre presente.

Nesse processo de formação aos amigos e amigas que, entre alegrias e sofrimentos, demonstraram que amizade é um tesouro, mencionarei alguns, mas saibam que todos e todas aqueles e aquelas com quem tive contatos tenho gratidão. À “miga” Karoliny Schaper, que acreditou em mim antes que eu mesmo. Aos “Cavaleiros do Apocalipse”, Livia, Pedro Lucas e Karen, com os quais dividi o prazer de historicizar. Gratidão também aos amigos e amigas, Mayara, Alex, Abraão, Laura, Izabela, Adeildo, Leonardo, Thiago, Dann, e também Maurício Souza por compartilhar um *drive* cheio de boas leituras.

No âmbito acadêmico, agradeço aos colegas do Laboratório de História e Estudo das Religiões (LHiER), ao Centro de Pesquisa e Documentação Histórica (CPDHis), ao Arquivo Público de Alagoas (APA), o apoio via bolsa de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL).

Mo dúpé gbogbo.

**A música é a língua materna de Deus
Foi isso que nem católicos, nem protestantes
entenderam
Que em África, os Deuses dançam
E todos cometeram o mesmo erro
Proibiram os tambores
Na verdade, se não deixassem tocar os
batuques
Nós, os pretos
Faríamos do corpo um tambor
Ou mais grave ainda
Percutiríamos com os pés sobre a superfície
da terra
E assim
Abrir-se-iam brechas no mundo inteiro.
(Citação: Sombras da Água - Maria Bethânia)**

RESUMO

Este trabalho é o resultado da pesquisa sobre os conflitos sociais em torno dos batuques e das religiosidades africanas, em Alagoas, no século XIX. Especialmente, a correlação entre os escravizados e as suas manifestações culturais, e como o controle sobre eles resultou na proibição das expressões africanas, nas zonas urbanas e rurais. Reafirmamos, através da historiografia, a forte presença negra na província. Como principais fontes analisadas, observamos os códigos de posturas das cidades e vilas e a legislação ativa no controle e regulamentação social. Também se observou o êxito ou não dessa vigilância, a repressão e punição através da ação policial nos seus relatórios e as fontes da imprensa. Isso nos proporcionou o entendimento das perseguições e dos preconceitos sofridos pela culturas africanas à época. Obtivemos a compreensão das disputas pelos espaços sociais existentes nas práticas dos batuques e os conflitos advindos com o controle social sobre a mobilidade da população negra. A articulação desses elementos auxiliou a identificar a dinâmica sócio religiosa no período oitocentista, dos elementos que dariam origem ao xangô alagoano, como também os desdobramentos nos períodos posteriores.

Palavras-chave: batuques; religiões de matriz africana; conflitos; Alagoas; império.

ABSTRACT

This work is the result of research on the social conflicts surrounding drumming and African religiosity in Alagoas during the 19th century. Specifically, it examines the relationship between enslaved people and their cultural expressions, and how the control over them led to the prohibition of African cultural practices in both urban and rural areas. Through historiography, we reaffirm the strong presence of Black people in the province. The main sources analyzed include the municipal codes and the active legislation governing social control and regulation. We also observed the success—or lack thereof—of this surveillance, the repression and punishment through police action, as seen in their reports, as well as sources from the press. This provided us with an understanding of the persecutions and prejudices suffered by African culture at the time. We gained insight into the struggles for social spaces within drumming practices and the conflicts arising from social control over the mobility of the Black population. The articulation of these elements helped identify the socio-religious dynamics of the 19th century, as well as the origins of xangô worship in Alagoas and its developments in the subsequent periods.

Keywords: drumming; afro-brazilian religions; conflicts; empire.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 PRESENCAS NEGRAS EM ALAGOAS.....	14
2.1 “Nações” africanas.....	14
2.2 “Mãos é pés dos senhores: A escravidão em Alagoas.....	20
2.3 Ngomas, atabaques, tambores e batuques.....	26
3 RELIGIOSIDADES NEGRAS EM ALAGOAS.....	31
3.1 Mãos negras que seguram o rosário.....	31
3.2 Calundus, candomblés e xangôs.....	37
3.3 Sincretismo e o culto à Sàngó no xangô alagoano.....	42
4 OS SONS DE REVOLTAS E AS PROIBIÇÕES AOS BATUQUES.....	49
4.1 Revoltas e sedições negras em torno dos batuques.....	49
4.2 Controle social.....	54
4.3 “Acintoso batuque”: Batuques e conflitos.....	64
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS.....	72

1 INTRODUÇÃO

Com todos os processos de mudanças experimentadas nos oitocentos, a sociedade ainda se via impedida de avanços sociais. A estrutura racista e escravagista não dava lugar para a harmonização das camadas sociais; com isso, os conflitos eram constantes, haja vista que tal sociedade foi forjada na violência colonial. Em torno desses conflitos estava por um lado, uma sociedade branca, que almejava a modernidade e civilidade a modos europeus, e, por outro lado, uma sociedade negra que não se encaixava de todo. Do ponto de vista eurocêntrico, as rusgas entres essas duas sociedades são iminentes quando a sociedade branca se impõe sobre as culturas indígena e africana; essas, por sua vez, lutam para manter suas culturas, mesmo que camufladas e/ou reinventadas.

A relação entre a economia açucareira, a emancipação política da província de Alagoas e o surgimento de novas cidades, articulam o plano de fundo para os conflitos. Esses ainda contavam com uma trilha sonora, as batucadas realizadas pelos negros; às vezes, por diversão, no poucos momentos de folgas, em outros, como resistência à política de apagamento de sua culturalidade. Os negros e negras em Alagoas, lutavam com suas armas para que não fossem subalternizados, além do que já eram.

Em torno desses batuques não ocorriam somente os conflitos, mas também as relações de boa sociabilidade, a aproximação entre escravizados e libertos, entre africanos livres e fugitivos, entre os trabalhadores e aqueles lidos como vagabundos, entre os pobres e sofrendores que almejavam a liberdade, autonomia e melhorias das suas vidas. Essas melhorias poderiam até não serem concretizadas, mas o elemento “fé” se não proporcionava mudanças radicais, no mínimo pequenas mudanças, que faziam uma grande diferença no seu cotidiano.

É através da problematização histórica, sobre as proibições aos batuques e a exploração da mão-de-obra negro-escravizada, que nos propomos a compreender esses conflitos, e como eles foram responsáveis ou parte importante da criação e das adaptações da religiosidade afro-brasileira.

A sociabilidade e o cotidiano da população negro-africana no Brasil, transcorreu em torno dos batuques, ajuntamentos recreativos e religiosos. Nos propomos a pesquisar as confluências que envolviam esses ajuntamentos para, com isso, entender as dinâmicas da comunidade negro-africana, com a sociedade em geral. Essas manifestações socioculturais foram e são heranças de uma africanidade que era desenvolvida livremente nas comunidades originais. Entretanto, foram inseridas pela escravização no Brasil, o que levou essas

manifestações a se moldarem e, ao mesmo tempo, influenciaram e constituíram a cultura brasileira.

Nosso objetivo inicial¹, era identificar, mapear e historicizar as comunidades afro-religiosas em Alagoas, no século XIX, como também as ações individuais e coletivas dos agentes afro-religiosos. Com isso, teríamos mais elementos para compreender como se deu a formação do xangô alagoano. Isso não foi possível por falta de fontes produzidas por esses agentes, e pela limitação de fontes produzidas por terceiros sobre a afrorreligiosidade alagoana. Assim sendo, a pesquisa foi realizada com os fragmentos encontrados sobre a afrorreligiosidade, e as documentações sobre a população negra, em geral.

Para compreender a dinâmica das religiões de matriz africana no século XIX, nos apoiamos no referencial teórico sobre essas religiões no Brasil, no nordeste e em Alagoas, entre eles, os estudos de Roger Bastide, Luis Nicolau Parés, Renato da Silveira e Irinéia Santos. Bastide tem uma obra basilar que abrange vários aspectos sociais das religiões africanas no Brasil. Os textos de Parés e Silveira, nos possibilitaram o entendimento de como as experiências do candomblé baiano, igualmente, podem ser percebidas em outras regiões do Brasil. E, as pesquisas de Irinéia Santos, que mapeiam as experiências próprias de Alagoas. Foi a partir da leitura desses trabalhos que surgiu o interesse pela pesquisa sobre as religiões de matriz africana.

Outros textos foram usados para compreender a religiosidade como também o contexto social da escravização e liberdades. Os trabalhos de João José Reis há muito têm contribuído para a historiografia, e, com foco em Alagoas, temos, os de Manuel Diégues Júnior, Félix Lima Junior, Dirceu Lindoso e do Professor Danilo Marques. Para compreender a dinâmica de proibição aos batuques, através dos códigos de posturas, tivemos a contribuição de Clarisse Nunes Maia, que pesquisou essa temática para Pernambuco e, pela proximidade geográfica, possibilitou um fácil entendimento para o contexto de Alagoas.

Quanto às fontes documentais, essas foram aquelas encontradas e referenciadas nas leituras, assim como outras pesquisadas durante os ciclos do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC). Os códigos de posturas das cidades e vilas alagoanas, a documentação legislativa, a documentação eclesiástica, os boletins de ocorrências disponíveis no Arquivo Público de Alagoas, nos periódicos do período pesquisado, disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional e aqueles nos arquivos locais. O contato

¹ Esta monografia é um desdobramento do projeto PIBIC: “Os batuques e a dinâmica histórica de formação dos xangôs em Alagoas (século XIX)”, dos ciclos 2022-2023 e 2023-2024, e contou com bolsa do CNPQ e da FAPEAL.

com a religiosidade de matriz africana, proporcionou um melhor entendimento das suas dinâmicas.

A metodologia utilizada foi a qualitativa, tendo em mente que o processo de construção do conhecimento histórico manter-se-á na dialética entre a teoria e a empiria, como momentos correlatos e indissociáveis da pesquisa empírica, reflexão e escrita do texto. Para isso foi feito: Levantamento qualitativo documental com identificação de seus agentes produtores e contexto de produção. Leitura crítica e temática; incorporando o debate historiográfico atual e problematizando o seu alcance ao recorte espacial e temporal eleito. Análise de discurso, identificando os núcleos de sentido semântico elaborados nos registros existentes contrapostos ao contexto social e político.

Esta monografia está dividida em três capítulos. No primeiro transcorremos sobre a presença negra em Alagoas, a dinâmica do tráfico negreiro, e as denominações étnicas. Também foi elaborada uma breve síntese sobre a escravização e a importância dos escravizados no desenvolvimento econômico. E, as interações e composições da sociedade negro-africana, composta por escravizados, libertos, africanos livres e os fugitivos. Nessa parte apresentamos ainda a manifestação cultural em torno dos tambores e a musicalidade afro-brasileira.

No segundo capítulo nos propomos a compreender os processos históricos das religiosidades afro-brasileiras, manifestadas pelo “cristianismo popular” e no contexto das irmandades negras. Analisamos o funcionamento dos Calundus, Candomblé e Xangôs, e no final, o processo de sincretização e presença do culto ao orixá Sàngó.

No terceiro e último capítulo, discorremos sobre as principais motivações de proibições aos batuques e ajuntamentos de negros, em Alagoas, uma vez que estavam ligados a sedições e revoltas negras. Por isso, o controle social imposto pelas elites e legisladores foi sistemático. Por fim, traçamos a análise das fontes que informam como os conflitos em torno dos batuques se desenrolaram.

Este trabalho é o resultado das pesquisas desenvolvidas durante a graduação, à medida que o contato com novas fontes e outras pesquisas ocorrerão. Esperamos que ele possibilite mais e novas interpretações e compreensões das histórias sociais das religiões no Brasil.

2 PRESENÇAS NEGRAS EM ALAGOAS

2.1 “Nações africanas”

Quando nos propomos a estudar sobre as culturas africanas e os desdobramentos da escravização de africanos nas Américas, nos deparamos com duas problemáticas, a princípio, o número de africanos que desembarcaram nos portos americanos, principalmente, nos brasileiros. A outra é, quais as procedências dessas pessoas? De qual parte do vasto continente africano essas pessoas foram arrancadas? Com essas informações seria possível identificar os costumes praticados em suas comunidades de origem e as suas continuidades e/ou descontinuidades aqui no Brasil.

A princípio, vamos buscar informações quantitativas, baseadas na historiografia já consolidada, tanto ao nível nacional, quanto para Alagoas. Posteriormente, iremos em busca das informações sobre as possíveis origens étnicas das comunidades dos africanos, igualmente baseada na historiografia e produções de outras áreas que já têm trabalhado sobre a temática.

A colonização do Brasil, a princípio, visava a exploração e a exportação dos recursos naturais, enviando-os para Europa; o comércio exigia pouco contato com os indígenas do litoral. Com a implementação de latifúndios e a agricultura açucareira exigiu-se a escravização. De início, a mão-de-obra escravizada dos indígenas; entretanto, no final do século XVI e mais precisamente no século XVII, introduziu-se a mão-de-obra dos africanos. (Bastide, 1960).

A exatidão do número de africanos transportados para o Brasil, durante três séculos de tráfico, é quase impossível afirmar. Alguns pesquisadores afirmam, que as documentações que poderiam nos trazer um número mais aproximado foram queimadas no início do período republicano, com o intuito de apagar da história brasileira esse episódio cruel. (Bastide, 1960).

Com essa primeira dificuldade encontrada, pesquisadores se debruçaram sobre a documentação alfandegária dos municípios portuários. Entretanto, o contato com essas se tornou dificultoso por conta da disponibilidade. (Bastide, 1960). Contudo, o trabalho não foi em vão, entre números mais elevados e outros já reduzidos, alguns baseados nos fatores econômicos e outros na documentação histórica, Roger Bastide elaborou a seguinte tabela:

Século XVI – 100.000

Século XVII – 600.000

Século XVIII – 1.300.000

Século XIX – 1.600.000

Total = 3.600.000

Esse foi o número aproximado nas conclusões de Roger Bastide, ali em meados dos anos 1960; em estudos mais recentes, geógrafos e historiadores variam entre esse número e 4.000.000 de pessoas. Isso abrangendo desde o início do tráfico, até o período no pós-1850, quando passou a ocorrer o tráfico ilegal².

Para o ano de 1872, temos o censo imperial, que nos dá uma noção daquele período. Os dados são da então, província de Alagoas:

Quadro 1 – Informações do censo de 1872

	GÊNERO	Brancos	Pardos	Pretos	“Caboclos”	Total
Livres	Homens	45.343	98.916	8.220	3.105	155.584
	Mulheres	43.455	101.283	8.687	3.259	156.684
Subtotal	—	88.798	200.199	16.907	6.364	312.268
Escravizados	Homens	0	5.072	12.841	0	17.913
	Mulheres	0	5.531	12.297	0	17.828
Subtotal	—	0	10.603	25.138	0	35.741
	TOTAL GERAL	88.798	210.802	42.045	6.364	348.009

Fonte: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v2_al.pdf

No recenseamento de 1872, temos outras informações, como: os números de habitantes por paróquias e freguesias, estado civil, idade, religião, nacionalidade, grau de instrução e outros. Um que chamou a nossa atenção foi a religião, que entre a população negra, todos foram declarados católicos. Conseguimos ver que, na sociedade alagoana, o número de pessoas livres já era considerável, superando o número de escravizados, mas, se olharmos para a questão racial, pardos e pretos, ainda constituíam maioria, deste modo revela que a maioria da população era negra.

A importância dos dados quantitativos, mesmo que sem precisão, de africanos desembarcados no Brasil, e os números de negros, escravizados e libertos, para a segunda metade do século XIX, possibilita compreendermos a composição social e étnica da

² REIS, J.J. A presença negra: encontros e conflitos. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, 2000.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

população. E, com isso, entendemos qual parte da população tentava controlar a outra, ao mesmo tempo que a parcela controlada influenciava a sociedade por inteiro.

Quanto à procedência dos africanos retirados de África, a complicação se dá pela própria dinâmica dos povos africanos, ampliada com o avanço do tráfico negreiro transatlântico. Para compreender as diversas nomeações das chamadas “nações africanas”, precisamos analisar alguns pontos desde o período colonial; assim, iremos entender como essas “identificações” reverberam até a atualidade.

Parés (2018) explica que muitas das comunidades do oeste africano já possuíam uma organização baseada na identificação; principalmente, dentro do conceito familiar, mas também em níveis étnicos, religiosos, territoriais e políticos. Quando o vínculo de parentesco definia a identidade de um grupo, isso partia de um ancestral em comum. Com isso, a formação religiosa daquele grupo também se baseava no culto de determinados ancestrais e outras entidades espirituais relacionados àquela comunidade, sendo o vínculo de excelência para a identidade comunitária ou étnica.

Outro fator que possibilitou a criação de uma identidade para as comunidades africanas foram as localidades de moradias e as línguas. Na África ocidental, os habitantes eram identificados pelos nomes das cidades. As alianças políticas, e os avanços de denominação por algumas monarquias africanas, configurou as identidades a níveis nacionais. A denominação de um grupo, podia ser criado por povos vizinhos e outros poderes externos, o que, em algumas vezes, resultava em um agrupamento de povos heterogêneos. (Parés, 2018). O contato desses povos com os colonizadores europeus reconfigurou a composição e nomeação dos grupos étnicos.

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo “nação” era utilizado naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo “nação” pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto de África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina. (Parés, 2018, p. 23).

Em função do tráfico de humanos escravizados, outras identificações foram utilizadas pelos traficantes, ao agruparem pessoas do mesmo grupo ou de grupos heterogêneos, em “novas modalidades”. Os grupos embarcados nos portos da costa africana foram denominados a partir das localidades desses portos ou por nomes dessas regiões. Durante o século XVI os africanos transportados para o Brasil eram denominados “negros da Guiné” ou “gentios da Guiné”, isso colocado como uma forma genérica. (Parés, 2018).

Durante o século XVII surgiram outras denominações. Os escravizados trazidos para o Brasil, em sua maioria, eram classificados pertencentes às seguintes nações: Ardas, Minas, Congos de S. Thomé, d'Angola, de Cabo Verde. (Antonil, 2011).³ As nomenclaturas utilizadas partem de uma base heterogênea, podendo ser utilizados nomes de portos, reinos africanos, etnias, cidades, ilhas e regiões. Essas foram utilizadas por traficantes e senhores de escravizados para seus interesses administrativos. (Parés, 2018). Com isso, os traficantes e senhores de escravizados, ignoravam as identidades já estabelecidas, vendo essas pessoas como, simplesmente, produtos a serem classificados e explorados.

Com essas configurações, é possível compreender a formulação de um variado número de “nações” criadas e recriadas, dentro do contexto colonial no Brasil. Outra classificação presente é a menção aos *crioulos*, sugerindo que já não eram identificados somente pelo contexto ético e político em África, mas sim, uma estratégia da classe dominante para distinções da população negra. (Parés, 2018).

Outro meio para identificar os povos desembarcados no Brasil, durante o tráfico negreiro, são os chamados *ciclos do tráfico*. Verger ao pesquisar sobre os ciclos do tráfico negreiro, entre a costa da África para Bahia, identificou quatro ciclos principais,

1 - CICLO DA GUINÉ, durante a segunda metade do século XVI;

2 - CICLO DA ANGOLA e DO CONGO, no século XVII;

3 - CICLO DA COSTA DA MINA, nos três primeiros quartos do século XVIII;

4 - CICLO DA BAÍA DO BENIN, entre 1770 e 1850, isso incluindo o tráfico clandestino.

Essas informações são interessantes para compreendermos a organização da sociedade escravista. Entretanto, essa pesquisa é voltada para a Bahia e focada na escravização dos povos do Daomé e os Yorubás. O tráfico para a Bahia contou com esses diversos ciclos, pela questão do comércio do fumo, e os embargos impostos pelos holandeses. Mas, no restante do Brasil, a dinâmica foi diferente, a metrópole incentivou que os seus comerciantes comprassem escravizados em Angola, Congo e Guiné, onde a Holanda não exercia tanto poder; entretanto, os comerciantes baianos não estavam autorizados a comercializarem nessas partes. (Parés, 2018; Verger, 1987).

Para identificarmos os grupos étnicos africanos presentes em Alagoas, é necessário entender a dinâmica dos desembarques nos portos marítimos, não apenas no território

³ Outros termos como: da Mina ou da Costa, também de forma genérica, são identificados, esses como já relatamos por contas dos portos de embarques, no Forte de São Jorge da Mina e na Costa dos Escravos. (Verger, 1987).

alagoano, mas também em Pernambuco. Grupos massivos de escravizados eram transportados de Pernambuco para Alagoas. (Brandão, 1988). Com o fim do tráfico atlântico legalizado, nos anos 1850, as praias alagoanas passaram a ser utilizadas também para desembarques clandestinos. (Duarte, 1988).

A composição dos africanos em Alagoas, é identificada em sua maioria como D'Angola, ou desenvolveram uma identidade com essa nacionalidade. (Brandão, 1988). Quando a pesquisa é direcionada para a estruturação do Quilombo dos Palmares, a maioria dos africanos eram identificados como angolas; entretanto, havia uma composição heterogênea com africanos de outras localidades, como também descendentes de africanos, indígenas e pessoas brancas. (Bastide, 1960). Como o tráfico legalizado durou até 1850, no final do século XIX ainda havia informações de rotas marítimas entre Angola e Pernambuco. O que mantinha ativa a escravidão em Alagoas; porém, é possível identificar indivíduos de outros grupos étnicos inseridos na população escravizada e também na liberta.

Tem-se o consenso que a maioria dos escravizados, em Alagoas, pertenciam ao grupo Bantu. Isso se reafirma através das manifestações culturais, presentes no folclore alagoano, como também nos topônimos e expressões linguísticas, que formaram e ainda são presentes na sociedade alagoana. Danilo Marques (2018), trouxe informações dos folcloristas alagoanos sobre as cantigas populares que fazem menções à Angola, ao Congo e a Moçambique, influências dos grupos étnicos que para cá foram transportados.

Podemos observar que essa influência não se manifestou somente no folclore alagoano. Como em outras partes do Brasil, uma manifestação presente nas comunidades negras era a coroação do rei do Congo, como também a congada e o reisado, entre outras. As nomenclaturas que remetem a composição do grupo bantu também são encontradas na religiosidade afro-brasileira; entidades nominadas de “pretos velhos” e “pretas velhas”, trazem nomes como *Rei do Congo*, *Joaquim da Angola*, *Tia Cambinda* (remetendo a Cabida), como de outras regiões como os *Vovôs e Vovós da Guiné*.

Não necessariamente essas entidades tenham uma ligação direta com essas localidades, mas, possivelmente, foi usado um recurso de associação e pertencimento a grupos que remetesse a uma identidade africana. O que também pode ter ocorrido com a população negra em Alagoas, remetendo à herança palmarina e, conseqüentemente, à herança africana.

Não podemos deixar de enfatizar que durante o século XIX, mesmo tendo uma expressão massiva de bantos compondo a população negra em Alagoas, houve outros grupos que se fizeram presentes aqui, e também influenciaram a cultura local. Essa maior influência

por grupos e por indivíduos desdobrou, principalmente, nas manifestações religiosas, nagôs e outros grupos da iorubalândia, compuseram as lideranças afro-religiosas, a ponto da maior expressão religiosa de matriz africana, em Alagoas, levar um nome de um Orixá nagô, isso veremos mais adiante.

Já tivemos uma noção da composição étnica da população escravizada em Alagoas, partimos para compreender como essas pessoas foram inseridas e suas ações e reações à escravidão.

2.2 “Mãos e pés dos senhores”⁴: A escravidão em Alagoas

Discorreremos, brevemente, sobre os processos de introdução dos africanos na sociedade escravista no Brasil, durante os quase quatro séculos de escravidão. A cifra de humanos transportados da costa africana para a costa brasileira, como também as dinâmicas de suas classificações e identificação, no sentido externo e interno. Passamos agora a analisar quais os lugares ocupados por africanos e seus descendentes dentro da sociedade escravista, com o foco em Alagoas.

O território que atualmente constitui Alagoas era, a princípio, a região sul da Capitania de Pernambuco, engendramento da expansão colonizadora de Portugal sobre as terras brasileiras. Com o sentido de colonizar, entende-se: explorar, povoar e catequizar. Com isso, as áreas litorâneas eram invadidas por portugueses e, ao mesmo tempo, por outros países europeus, em busca de riquezas para fortificação dos seus reinos. (Ferrare, 2013).

Para que o processo de povoamento tivesse êxito, os colonizadores, além de explorar a terra, desapropriaram-na dos indígenas. Esses foram os primeiros a serem escravizados pelos europeus, na busca por metais preciosos e outras riquezas, como também na exploração e extração da flora, usando o campo desmatado para a criação de gado. Os indígenas impuseram resistência; contudo, não foi o suficiente para frear o processo colonizador. Outro fator que determinou o processo de povoamento da região foi a cultura da cana-de-açúcar. Proporcionado pelo capital estrangeiro, os engenhos foram estabelecidos e a exploração da mão-de-obra escravizada, desta vez, em sua maioria oriunda de parte do continente africano. (Andrade, 2010).

A indústria da cana-de-açúcar no nordeste desenvolveu a região. Entretanto, requiriria-se, cada vez mais, a presença dos africanos nos canaviais. Diégues Júnior afirma que a lavoura da cana forçou a introdução de escravizados africanos no Brasil, sendo este fator um dos suportes para a sustentação da sociedade nordestina-brasileira, juntamente com o latifúndio e a monocultura.

Na região alagoana os polos de produção da cana-de-açúcar se davam principalmente em: Atalaia, Imperatriz (atual União dos Palmares), Maceió, Passo do Camaragibe, Penedo, Porto Calvo, Porto das Pedras, Santa Luzia do Norte, São Miguel dos Campos, Viçosa e Cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro). (Sant’Anna, 1970). A presença negra nessas áreas estava vinculada aos trabalhos e rotina do canavial e do engenho.

⁴ Expressão cunhada pelo padre André Antonil. ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**; introdução por Afonso d’Escragnolle Taunay; vocabulário por A.P. Canabrava. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Tendo como a principal motivação da colonização a cultura do açúcar, para os engenhos serem implantados era necessária uma complexa laboração, desmatar as matas e usar a madeira nas fornalhas do engenho. Além disso, a plantação dos canaviais e outros gêneros para subsistência, a construção do maquinário, da casa grande, da senzala e, em alguns engenhos, a capela. Para toda essa dinâmica era requerido a mão-de-obra escravizada. Para todo o funcionamento dos engenhos, se fazia necessária a presença dos negros e seus serviços, desde a plantação, para cortar e carregar as canas, limpar as caldeiras e as demais funções inerentes do engenho e a produção do açúcar. Em alguns engenhos passando de 60 escravizados e em alguns chegando ao número de 200. (Diégues Jr., 2006)

Nas Alagoas, como para as demais partes do Brasil, é a lavoura canavieira que atrai o escravo negro. Este se integraria de tal forma na estrutura do sistema econômico, presidido pela cana-de-açúcar, que se constituía, como salientou Antonil, na sua já célebre e conhecidíssima frase ‘os pés e as mãos do senhor’ (DIÉGUES Jr., 2006, p. 163).⁵

Mas, foi no século XIX que a consolidação e autonomia do território alagoano se tornou possível. A comarca foi desmembrada de Pernambuco e se tornou capitania e, posteriormente, província. A, então, vila das Alagoas foi elevada a posição de cidade e se tornou a capital; posição mantida até 1839, quando ganhou destaque a Vila de Maceió, que se tornou cidade e a nova capital. (Carvalho, 2016).

O destaque de Maceió também esteve ligado ao setor econômico, o que diferiu foi o porto de Jaraguá. O funcionamento do porto era importante, já que para lá era levada a produção dos engenhos do interior, e igualmente outros produtos, como algodão e farinha de mandioca. Isso proporcionou uma nova configuração social para a região, a elite alagoana tinha uma nova sede, e para ela transferiram suas residências e negócios. Além das autoridades políticas, senhores de engenhos, comerciantes, militares e eclesiásticos, todos eles com suas famílias e servos, empregados e escravizados (Sant’Anna, 1970, p. 34, apud Marques. D., 2013, p. 28-30)

O que já era vivenciado em outras vilas e cidades do Brasil, desdobrou-se na província: a lenta transição do rural para o urbano; a linha tênue que separava esses dois espaços fez com que as características do rural adentrasse para as urbes. (Wissenbach, 1998). A principal característica que permaneceu, na transição do rural para urbano, foi o trabalho, inclusive o trabalho escravizado. Os sobrados se tornaram uma extensão da casa-grande e trouxeram consigo toda a estrutura hierarquizada de senhores e escravizados. Entretanto,

⁵ Da entender que a “contribuição” dos negros, foi espontânea. Não levando em consideração todas as dinâmicas do trabalho forçado.

houve uma adaptação para essa nova modalidade: os sobrados e residências urbanas necessitavam de novas modalidades de serviços, que eram engendrados pela dinâmica das cidades (Freyre, 2013).

Para isso, foi requerido também uma readaptação dos escravizados que passaram a se configurar como escravizados domésticos — os “de porta adentro”. A historiadora Clarissa Maia, apresenta que essa nova modalidade de escravidão podia proporcionar algumas vantagens para os escravizados domésticos. A alimentação era uma delas, pois participavam de uma dieta melhor que os demais escravizados e a população pobre, que sofriam com a escassez de bons alimentos, e se diferenciava ainda da alimentação dos escravizados dos engenhos e banguês. (Maia, 2008).

O processo de urbanização não trouxe somente os escravizados domésticos, outras funções eram desempenhadas. Entre elas estavam as de: pedreiros nas construções das casas e de prédios públicos, trabalhavam como ferreiros, forjavam instrumentos e ferramentas, foices, machados e outros que serviam para o trabalho cotidiano, eram também artesãos na fabricação de calçados. (Brandão, 1988).

Felix Lima Júnior descreve que os filhos de escravizados da cidade de Maceió, não eram amparados pelas esferas da administração pública, não frequentaram as escolas, e tinham que seguir as funções que seus pais desempenhavam. Das diversas funções exercidas as principais eram: carregadores de mercadorias e dos barris com excrementos para lançá-los fora; outros trabalhavam como vendedores, serventes, cozinheiros e canoeiros, alfaiates, serventes nos armazéns de açúcar e casas comerciais, “sofrendo o diabo”, “debaixo de pauladas e de palmatoadas.” (Lima Jr., 1983).

Já as filhas, mocinhas e meninas desempenhavam funções como: cozinheiras, lavadeiras de fundo de quintais; as “sortudas” vendiam quitutes, legumes e frutas, mariscos, miúdos de animais e entre outras coisas. “As mais jeitosas”, trabalhavam como copeiras, aprendiam a costurar e bordar e, com isso, aprimoravam suas técnicas para servirem as sinhás moças, como mucamas. (Lima Jr., 1983).

Do mesmo modo que os engenhos dependiam dos serviços dos escravizados, as cidades foram preenchidas por trabalhadores negros; eles coloriam as ruas e ocupavam as cozinhas das residências. Os trabalhos nas cidades podiam se configurar em serviços não tão pesados quanto os do engenho, entretanto, ainda assim, era um trabalho forçado destinado a negros e negras e justificados, nos discursos dos escravagistas, por sua condição racial.

Muitos deles podiam, pela proximidade com os seus senhores, terem maiores chances de conseguir os processos das alforrias, e isso, com menos riscos. Porém, a vida dos

escravizados urbanos, fossem domésticos ou nas funções em oficinas e comércios, não era fácil e tranquila. Eles tinham ainda os olhares de vigilância dos seus senhores, pois moravam sobre os mesmos tetos, e para completar a vigilância, as autoridades controlavam a movimentação urbana, principalmente dos escravizados. (Maia, 2008).

A composição da população negra, se modificou, durante o século XIX; juntamente com os escravizados, as cidades foram integradas por outros indivíduos negros: forros, africanos livres, pobres livres e escravizados fugitivos. Esses também desempenhavam diversas funções, principalmente os trabalhos pesados, que eram rejeitados por alguns extratos da população, pois estavam relacionados aos escravizados. (Marques, D., 2013).

Moisés Silva, ao pesquisar sobre os africanos livres em Alagoas, relata como se desenrolava as vivências desse grupo após serem resgatados nos desembarques ilegais. Eles ficavam sob a tutela do Estado via um curador. Para que esses africanos e africanas não ficassem ociosos e sem um ofício, eram designados para trabalhar para particulares ou em obras e instituições públicas. Em Maceió, as instituições que receberam os africanos livres foram: Hospital de Caridade, Hospital Militar, Cadeia Pública, Secretaria do Palácio do Governo, Correios Públicos, Colégio dos Educandos Artífices e Cemitério Público. A construção do Farol, da Igreja Matriz e do Matadouro, também tiveram participação dos africanos livres. Já os que ficavam sob a tutela de particulares foram empregados nos serviços domésticos, “ao ganho nas ruas”, ou alugados a outros particulares. (Silva, M., 2011).

Para além de trabalhadores (escravizados e livres), as cidades tinham a presença daqueles que iam contra o sistema, os fugitivos e vagabundos, não sendo trabalhadores produtivos. Os fugitivos se rebelavam contra o sistema escravista, não se submetendo à falta de liberdade, buscavam autonomia própria, como também reagindo contra os maus tratos e a penosa rotina de trabalhos, ao fugirem ou/e agredirem seus senhores⁶. Essas pessoas não somente se rebelavam contra o cativo, mas demonstravam autonomia e busca de suas liberdades e controle sobre suas vidas. (Marques, J., 2009).

Os quilombos e mocambos eram os destinos prováveis dos foragidos, entretanto, eram diversas vezes investigados e desarticulados pelas autoridades, principalmente aqueles em torno das cidades (Marques, D., 2013). A configuração diversificada das cidades passou a ser um destino para os cativos em fuga. Eles conseguiam nelas, com uma gama de negros, a facilidade para os fugitivos camuflarem e se entrosarem na dinâmica urbana, fingindo serem libertos, e passando a residirem juntos a outros negros (livres) (Chalhoub, 1990).

⁶ Felix lima Junior(1974) e Maria Valéria Araújo(2020) relatam que os jornais alagoanos eram repletos de anúncios de escravizados foragidos. Essa possivelmente era uma das estratégias de liberdades e rebeldias.

Com essa constância de fugas, durante o século XIX, Maceió foi a principal cidade esconderijo para os foragidos na província. Os senhores faziam suas reclamações juntos às autoridades e usavam também a imprensa como ferramenta para expor suas queixas, principalmente contra os abolicionistas, referindo constantemente a Maceió com um grande “*quilombo*” e um “*covil de escravos fugidos*”. (Santos, I., 2016).

Os rebeldes não se limitavam somente aos foragidos e criminosos. No cotidiano da sociedade escravista que requeria cada vez mais a manutenção do trabalho, fosse ele forçado ou não, aqueles que ocupavam seu tempo não produzindo economicamente, eram mal vistos pela sociedade, especialmente para elite econômica e para as autoridades. (Marques, J., 2009).

Do ponto de vista dos senhores, era “criminoso” deixar de trabalhar para ir ao encontro de outros negros, onde ocorriam os batuques, sambas, coco de roda, rodas de capoeiras. Geralmente nesses encontros havia, além da música, comidas e bebidas, inclusive bebidas alcoólicas. Esses encontros ocupavam as vias públicas, e “ofendiam” a moral e os bons costumes da municipalidade; quando ocorriam à noite, perturbavam o sossego público, e atrapalhavam a rotina de trabalho do dia seguinte. (Marques, J., 2009).

Em Maceió, observamos uma composição heterogênea. As duas freguesias, Maceió e Jaraguá, tinham as suas diferenças, enquanto o centro era mais residencial e comercial, o Jaraguá era movimentado pelo porto; porém, um aspecto que aproximava essas duas localidades era a presença negra. Os entornos de Maceió eram os espaços destinados à população pobre, em busca de uma oportunidade de sobrevivência. No Jaraguá muitos trabalhadores escravizados e livres, que habitavam a região, viviam ali camuflados. Aqueles que viam dos interiores na busca de uma melhoria de vida, mescla de escravizados, livres, libertos e fugitivos, vivenciavam as suas experiências e manifestavam uma cultura original, e não somente a servidão, como descrito por Danilo Marques:

Havia na cidade inúmeros terreiros de xangô, pequenos quilombos ao redor e intensa movimentação de escravos, forros, africanos livres e homens livres pobres nas ruas em busca de seus meios de subsistências, sendo comum encontrá-los em rodas de capoeiras e manifestações culturais como: o coco de roda, nas músicas de barbeiros e no lundu. (Marques,D., 2013, p. 38).

Essas mulheres e homens criaram uma rede de serviços e, além disso, constituíram uma rede de sociabilidade para enfrentar o sistema escravista. Por diversos meios, usaram aqueles aos quais foram forçados a seguir, configurando-os e adaptando-os para as suas sobrevivências. A religiosidade inter-sincrética era um desses.

Veremos a seguir uma das principais manifestações das culturas negras, a musicalidade, principalmente através do uso dos tambores. Tal demarca uma herança

fundamental que atravessou o oceano e se adaptou, existiu e resistiu, no contexto escravista do Brasil.

2.3 Ngomas, atabaques, tambores e batuques

Não é nosso intuito aqui, trazer uma ampla história da musicalidade afro-brasileira, mas sim, compreender como o uso desses instrumentos implicavam na rotina dos negros-africanos e também dos brancos. E, principalmente, a importância desses instrumentos para as manifestações socioculturais, e as relações implicadas em volta dos batuques. Para termos uma noção da importância dos instrumentos percussivos nas religiosidades de matriz africana, trouxemos uma música que reconta o mito da criação dos *Ngomas*, tambores ritualísticos. Esse mito é contado dentro das comunidades religiosas de matriz africana, de tradição Congo-angola.

Os mais velhos dizem que um dia, cansado da solidão do poder,
Zambiapungo, o Ser Supremo dos cultos angolo-congoleses,
Foi tomado pela tristeza e cogitou desistir da criação do mundo,
Os inquices, seus filhos, resolveram alegrá-lo para que a criação não fosse interrompida,
Katendê, o Senhor da medicina da floresta, macerou as folhas e preparou um banho para refrescar Zâmbi;
Zaratempo criou as estações do ano;
O calor do verão, os dias amenos do outono, o frio do inverno e as floradas da primavera;
Matamba, a dona do balé espantoso dos relâmpagos, foi a próxima a tentar alegrar o Pai maior;
Vunji trouxe as crianças, que começaram a dar cambalhotas e subir nas árvores;
Angorô inventou o arco-íris depois da chuarada;
Gongobira coloriu os rios com peixes coloridos;
Dandalunda mostrou a força das cachoeiras;
Mutalambô caçou um pássaro gigante com a sua destreza de flecheiro;
Nkosi forjou ferramentas diversas;
Lembarenganga preparou um cortejo de pombas, cabras e caramujos;
Zâmbi agradeceu o esforço dos inquices, mas continuou triste.
Finalmente restava Zazi, o Senhor do fogo.
Saberia ele de alguma coisa que pudesse acabar com o banzo do Pai?
Zazi consultou o oráculo para saber como alegrar Zâmbi.
Seguindo as ordens do adivinho, sacrificou um bode branco.
Retirou a pele do bicho e repartiu a carne entre os inquices.
Em seguida, usou o fogo para tornar oco o pedaço de um tronco seco da floresta.
Sobre uma das extremidades do tronco, Zazi esticou o couro do animal e inventou,
Ngoma – O primeiro tambor.
Zazi começou a percutir o couro com toda a força e destreza.
Aluvaia, aquele que os iorubás conheciam como Exu,
E os fons como Legbá,
Gingou ao som do tambor de Zazi.
Em seguida, todos os deuses do Congo,
Ao batuque sincopado do Ngoma,
Fizeram a primeira festa na manhã do mundo,
Zambiapungo alegrou-se com o fuzuê,
E deu a Zazi o título de Xicarangomo.
Expressão oriunda do Quicongo Nsika + Ngoma = O tocador de tambor

E anunciou que a criação não iria parar.
 Que viessem crianças, mulheres e homens para escutar Ngoma.
 Cantar, dançar e alegrar a vida.
 É por isso que os bacos dizem que Ngoma
 O tambor, será o pai de todos os que transgridam a dor em desafios de festa e liberdade.
 Sua benção, Ngoma, nosso pai tambor!
 Nós estamos no mundo para celebrá-lo!⁷

Os *Ngomas*, são utilizados para invocarem os *Nkises* para os festejos religiosos, inclusive os momentos fúnebres, reverenciam também os ciclos da natureza. O conjunto de tambores é constituído por três, que são *Munjolo*, *Mungongo* e *Munganguinho*; com o *gã* (Agogô)⁸, formam os principais instrumentos musicais. Os sacerdotes responsáveis pela execução sonora são chamados de *Tata-Ngoma*. Os principais ritmos executados dentro dessa nação são: Cabula, Congo, Barra-Vento e Barra-Vento Quebrado. O modo de dançar é ritmado ou instruído a partir do toque executado.⁹

Nas comunidades-terreiros, das nações Nagô e Ketu, o conhecimento musical é repassado de modo oral e empírico, se aprende que os atabaques, - outro nome para os tambores ritualísticos - são moradas de uma divindade chamada de *Ayanga lu*, interpretado como o “orixá que fala”; em algumas comunidades o próprio atabaque é a divindade.¹⁰ Os sacerdotes que tocam esse instrumento sacralizado são chamados de Alagbê (Alábê), dentro do corpo sacerdotal dos ogãs, os alabês são aqueles que aprendem, executam e ensinam, os toques e os ritmos. (Carneiro, 2009).

Como vimos no mito da criação dos *Ngomas*, eles foram criados com o intuito de alegrar o Deus supremo, isso explicaria a relação com as divindades e a religiosidade. Todos os momentos religiosos das comunidades africanas, tinham a liturgia pautada pela musicalidade, inclusive os ritos de passagem, o entendimento que a sonoridade dos tambores servia de comunicação entre o mundo dos humanos, e o mundo dos espíritos, como também o mundo natural, fauna, flora e mineral.

Gabriel Bina (2006), complementa que os tambores usados no contexto africano tem uma diversidade de formatos, modos de utilização, e consequentemente, de sonoridade. Essa

⁷ TAMBOR, senhor da alegria. Intérprete: Marcelo D2. Compositores: Marcelo Maldonado Peixoto, Luiz Antonio Simas. In: Assim tocam meus tambores. Marcelo D2. 2020.

⁸ Alfredo Brandão, ao pesquisar sobre o folclore alagoano, encontra um tambor ou espécie de pandeiro grande, com um único tampo de couro que se tocava com o bater das mãos sobre esse tampo, e a denominação era “Mulungu”. BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagoas. Maceió: Comissão Estadual do Centenário da Abolição, 1988.

⁹ Documentário OFICINA - TOCANDO NGOMA - TERREIRO TUMBA JUSSARA. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8Doq6F2vh_U&ab_channel=TerreiroTumbaJunsara-Oficial

¹⁰ Documentário Orin, Músicas para os Orixás, 2018 - direção de Henrique Duarte. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hL-A29ILa5Y&ab_channel=Orinm%C3%BAasicaparaosOrix%C3%A1s.

sonoridade conjunta de diferentes estilos, soa de um modo “natural”, até mais harmônica que o estilo de repetição coletiva de um ritmo imposto.

Em alguns momentos os instrumentos são utilizados para substituir a língua falada. Neste sentido, a habilidade do tocador não é somente retirar algum som, mas através dos toques executados transmitir uma comunicação sonora, cabe também ao ouvinte desenvolver a habilidade para compreender o que está sendo transmitido pelos toques. (Bina, 2006). Possivelmente, ao recriarem os batuques aqui no Brasil, os africanos ensinaram seus descendentes a interpretar os toques dos tambores, e assim, saber o significado da possível comunicação.

Para que a musicalidade seja mais harmoniosa, não utiliza somente os tambores, mas outros instrumentos, “Colocam-se chocalhos fixados nos pulsos dos músicos, apitos adaptados nas caixas e nos ressonadores de cabaça, ou grãos secos introduzidos delas, anéis e penduricalhos nos contornos dos tambores, etc.” (Bina, 2006, p. 17). Essa prática ainda é encontrada nas festas de reisado e congadas.

Ao serem transportados de forma desumana para as Américas, poucas coisas puderam trazer, mas se um elemento conseguiu atravessar o atlântico, foi a musicalidade, e o africano escravizado readaptou essa musicalidade no Brasil, como diversas vezes, igualmente, fez com outros elementos.

Com toda essa diversidade musical, e demonstrando grande habilidade, os africanos usavam a musicalidade inclusive para o trabalho, semeadores marchavam em igual compasso, ao som de tambores que ritmavam a marcha. (Herzfeld, 1970, *apud* Bina, 2006). Nos canaviais brasileiros, o trabalho também era coordenado e ritmado pelo som dos tambores. (Bastide, 1960).

O colonizador, ao perceber que os africanos tinham uma profunda aproximação com a musicalidade, utilizou disso para que eles fizessem parte das orquestras e grupos musicais, para alegrarem as festas dos brancos, comemorações civis e religiosas, sempre marcadas pelas presenças de negros tocando instrumentos musicais. Essa participação podia ocasionar para alguns negros uma ascensão social, o que contou com a resistência de brancos conservadores. (Silveira, 2006).

Entretanto, em muitas propriedades rurais, os batuques de negros eram permitidos e incentivados, isso nos momentos de folgas e festividades. Era na verdade, um método de aliviar as tensões, afastando os escravizados das revoltas e rebeliões. É sempre apresentado pela historiografia as recomendações do Conde de Povolide, ainda no século XVIII, para que se permitisse os batuques nos dias de domingo e feriados. Ou aqueles folguedos improvisados

pelas ruas e terrenos baldios; desde que não ofendessem a moral, esses batuques, inclusive, atraíam pessoas de outro extrato social, e não somente os negros e pobres (Bastide, 1960; Silveira, 2006; Marques, J., 2009).

Porém, o mesmo Conde de Povolide, repreendia e recomendava que não fosse permitido esses batuques “às escondidas em casas ou em roças com uma preta mestra, com altar de ídolos”; isso pelo motivo que, nesses lugares particulares, longe da vigilância das autoridades e senhores, ocorriam outras práticas que caracterizavam como fetichismo e paganismo africano; esses sim eram proibidos pelas legislações civis e eclesiásticas. (Silveira, 2006).

Vale ressaltar que durante a atuação do Tribunal do Santo Ofício, o interesse sobre os/as feiticeiros/as, só era despertado quando ganhavam notoriedade e fama e atraíam “grande número de seguidores”. Mas, como afirma Silveira, só tivemos conhecimento dessas personalidades quando eram perseguidos e condenados pela justiça. (Silveira, 2006).

Como já citamos, quando os africanos ainda viviam em suas comunidades em África, o uso dos tambores estava presente no cotidiano. Quando recriaram suas redes de sociabilidade no Brasil, continuaram a manter o uso de tambores em seus costumes rotineiros, e nos momentos comuns da vida humana, como festas de nascimentos e batizados, casamentos e funerais. Nas descrições de viajantes, os sepultamentos de negros sempre eram marcados pelas cantigas e os tambores. (Bastide, 1960). Não se pode entender que isso era uma exclusividade negra-africana, já que os brancos, também em vários momentos da vida, utilizavam da musicalidade, inclusive nos serviços religiosos.

Mas, é interessante notar que as vivências de negros-africanos no Brasil possuíam elementos dúbios, em momentos lidos profanos, que podemos entender como seculares, e em momentos sagrados, remetendo a religiosidade. Esses dois aspectos se interagiam de tal forma, que surgia a dificuldade para a regulamentação e proibição, como permitir o profano-secular, e proibir o sagrado-religioso.

Outro aspecto que dificultava a repressão é que, na prática, a fronteira entre a festa sagrada e a profana podia ser bem sagrada e a profana podia ser bem nebulosa, uma vez que a vida africana estava impregnada de religiosidade, e a religiosidade africana impregnada de ritmos animados. Escravos e libertos realizavam cerimônias equivalentes a ritos de passagem oficiais como enterros, aniversários, casamentos e batizados, que tornava a proibição um tanto quanto delicada, mesmo juizes de paz rigorosos hesitavam em proibir tais festejos. (Silveira, 2006, p.175).

Temos a compreensão que os colonizadores sabiam diferenciar as manifestações profanas das sagradas. Compreendemos também que as profanas, mesmo com ressalvas, por alguns momentos, foram toleradas e permitidas. Já as entendidas como sagradas para os africanos, foram veementemente proibidas. De igual modo, sabemos que havia a dificuldade de repreensão de uma, sim, e não de outra. O questionamento que fazemos é: Quando e por que as proibições se estenderam às diversas manifestações dos batuques? Como se deu os conflitos de interesses dos colonizadores e da população negro-africana? Quais foram as metodologias de adaptação e enfrentamento utilizadas pelos batuqueiros, em frente a essas proibições?

3 RELIGIOSIDADES NEGRAS EM ALAGOAS

Observamos no capítulo anterior como os africanos foram inseridos na sociedade escravista no Brasil; e, mesmo sendo enxergados como mão-de-obra, e não como produtores de cultura, entretanto, eles trouxeram suas expressões culturais e as adaptaram aqui. Veremos, então, as manifestações religiosas negras em Alagoas. Faremos o exercício de ter um olhar mais amplo, observando diferentes experiências pelo Brasil, igualmente iremos trazer aquelas dos séculos passados e compreender como foram formatadas no século XIX.

3.1 Mãos negras que seguram o rosário

Como vimos, no funcionamento e manutenção da escravização, os negros eram a parte fundamental. As vivências dos escravizados giravam em torno da rotina de trabalho. Nos engenhos a rotina começava no amanhecer, mas antes de seguirem para os afazeres, principalmente os da lavoura, se reuniam em frente à casa grande para as rezas e preces. (Bastide, 1960).

Na rotina colonial e na do início do império, a religião era presente na vida das pessoas brancas, principalmente das elites, europeus e seus descendentes, cristãos seguidores do catolicismo romano. (Freyre, 2013). Já os africanos, tinham diversas formas de manifestar suas religiosidades e espiritualidades. Entretanto, com o contato com o colonizador foram obrigados a abandonar seus deuses e seguirem o cristianismo. Mesmo tendo somente o valor econômico, esses se integravam à família senhorial; essa introdução se dava, primeiramente, através do batismo. (Bastide, 1960).

Porém, é discutível essa integração e aceitação do cristianismo pelos africanos. A integração não era plena e longe de ser harmoniosa; se o batismo sugerisse uma irmandade, a condição étnica reforçava a separação, brancos não congregavam com os negros. Roger Bastide elucida que, nos Estados Unidos, a segregação já era presente, havendo igrejas negras e igrejas brancas, inclusive sacerdotes destinados a assistirem somente a um grupo étnico. Já no Brasil, a família senhorial e os escravizados participavam da mesma capela (no engenho), entretanto, em locais diferentes: a nave era destinada aos brancos, os negros ficavam dos pórticos para fora, “através das portas abertas”; quando a estrutura da capela não possibilitava tal processo, era realizada duas cerimônias, a primeira logo cedo para os negros e a seguinte para os brancos. (Bastide, 1960).

O catolicismo “ritmava” não somente o cotidiano, mas, também o calendário anual do engenho, moldado pelo calendário litúrgico da Igreja. Antes do processo de plantação da

cana, ou antes, de começar produção do açúcar, havia uma celebração religiosa, com bênçãos e aspersão de água benta. Os escravizados participavam juntos, segundo Bastide, “demonstrando alegria junto a alegria do senhor”; entretanto, nas horas de comemoração, essas ocorriam separadas, os brancos entre si e os negros dançando aos seus modos. (Bastide, 1960).

Nas festividades litúrgicas, nos chamados “dias santos”, os escravizados não trabalhavam, podiam folgar depois da missa. (Brandão, 1988). O ciclo festivo ia do período natalino à Semana Santa. Esses momentos de festividades se tornavam propício para que os negros também pudessem realizar as suas próprias festividades, longe do rigor litúrgico católico. As festividades negras eram embaladas pelas batucadas e danças e, às vezes, com a presença da aguardente ou aluá. (Bastide, 1960).

Embora sob vigilância dos senhores, para que as práticas festivas não avançassem para além daquilo permitido, era nesses momentos, aproveitando a distração dos mesmos, que os negros aproveitavam para cultuar suas divindades. Algumas vezes juntos às imagens dos santos; mas, em outras, junto aos seus próprios altares, que ficavam camuflados nas senzalas.

Porém, nem sempre os senhores exerciam sua cristandade, permitindo que os dias santos fossem totalmente de folgas. Na sexta-feira santa que é o auge do calendário cristão, onde o trabalho não era permitido, alguns senhores permitiam que a folga durasse somente até às 15 horas, após esse horário os escravizados deveriam retornar seus afazeres, alegavam que nesse horário Jesus já havia inspirado na cruz, o que não impedia o retorno ao trabalho. (Brandão, 1988). Isso reforça que os senhores não estavam preocupados com a salvação dos negros, como era difundido pela Igreja, mas que a maioria, somente se preocupava com desenvolvimento econômico. (Bastide, 1971).

A devoção nos engenhos tinha como base um culto mais doméstico, a patronagem de santos e santas, devocionários dos senhores. Todavia, a configuração do catolicismo no Brasil seguiu uma realidade, e até mesmo um imaginário medievo, voltado às devoções aos santos, e recheados de superstições e crendices. Tudo isso sem as implicâncias de Lisboa e muito menos as de Roma; mesmo tendo a presença dos capelães, esses seguiam mais as orientações dos donos dos engenhos que dos bispos. (Bastide, 1971).

Se os senhores seguiam uma devoção em primeiro nível por patronagem, depois o faziam por invocação, por necessidades cotidianas das suas famílias, como rezas por chuvas, ou contando com a proteção de São Bento contra as picadas de formigas. (Freyre, 2004). Os negros absorveram essas devoções, às vezes impostas como a devoção do rosário, outras

como método de identificação, invocando aos santos pretos e as virgens negras, configurando esses santos pretos em seus ancestrais. (Bastide, 1960).

A principal devoção entre os negros era a titulação de Maria Santíssima como Senhora do Rosário. A devoção ao Santo Rosário, teve seu início pelas vitórias dos cristãos europeus no século XIII, sendo invocada como Nossa Senhora das Vitórias. Só no ano de 1573, o Papa Gregório mudou o nome da festa para Nossa Senhora do Rosário, e a transferiu para o primeiro domingo de outubro. (Marques, J., 2009).

Bastide (1960), explica que a devoção à Nossa Senhora do Rosário foi criada por Domingos Gusmão¹¹; tinha caído em desuso, coincidentemente, sendo restabelecida no momento que os missionários dominicanos foram enviados à África, o que explicaria a ampla difusão dessa devoção entre os africanos escravizados.

Em África, as regiões onde a devoção foi bastante difundida foram Angola e Congo. Muitas lideranças desses grupos se converteram ao cristianismo, garantindo uma posição de liderança e negociação para os europeus. E, com isso, os africanos trouxeram essa devoção para o Brasil, quando foram para cá transportados pela escravidão. Nesse contexto, para abrigar os negros sob uma devoção, foram criadas irmandades negras. (Reginaldo, 2006). O que facilitou, por certo, o trabalho dos catequistas.

As capelas dos engenhos, não contavam, necessariamente, com uma irmandade, mas, a devoção específica dos negros já era imposta ou incentivada pelos senhores. As festas eram realizadas e organizadas pelos escravizados, alguns senhores ajudavam com contribuições e liberando para participarem. Em algumas localidades, escravizados e libertos de outras fazendas frequentavam também, criando uma rede de sociabilidade, para além da senzala local. (Reginaldo, 2005).

As irmandades e confrarias de leigos eram participativas na sociedade brasileira, colonial e imperial, herança da Europa ibérica. Essas irmandades não se limitavam à vida religiosa, mas em todos os momentos sociais, desde o nascimento, até a morte e sepultamento. A ingressão em uma irmandade, garantia assistência na vida e na morte, além dos serviços religiosos, assistência nos momentos de doenças, e lugar reservado para o sepultamento. Mas, principalmente, a vida social e de negócios, tinha-se um prestígio, o pertencimento a uma confraria, isso não somente para os brancos, mas também para os negros. (Reis, 1997, 1991).

¹¹ Domingos Gusmão, frade católico, fundador da Ordem dos Pregadores, conhecidos como frades dominicanos, tiveram participação efetiva no Santo Ofício. São Domingos foi canonizado em 1234. MARQUES, Janote Pires. Festas de negros em Fortaleza territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900). 2009.

As irmandades eram congregadas em boa parte por “corporações profissionais”, algumas abrigavam as elites e senhores da nobreza, mas a maioria eram identificadas pela cor dos seus membros. As confrarias de brancos podiam abrigar portugueses e brasileiros, as irmandades pretas, podiam abrigar africanos e os crioulos e mulatos. Entretanto, havia as quais, que congregavam somente uma categoria, e ainda aquelas que permitiam, ou não, no rol de membros os escravizados. (Reis, 1997).

O sistema escravista demarcava bem a segregação entre negros e brancos, mesmo sendo todos eles congregados pelo cristianismo. (Bastide, 1960). E, a “bondade” dos senhores e das autoridades eclesiásticas e administrativas, era balizada pela “concessão” de os negros seguirem o cristianismo nas suas irmandades. (Lima Jr., 1974).

Em Alagoas, existiram irmandades de brancos, de pardos e de negros; algumas com exclusividades, outras não. Algumas condicionavam a entrada de membros baseadas na condição de posição social, livre ou escravizado. (Silva, E., 2023). No compromisso da Irmandade das Almas da Freguesia de Nossa Senhora dos Prazeres de Maceió, dizia: “admissíveis irmãos todos aqueles que professarem a religião Católica, Apostólica, Romana, que tenham bons costumes e sejam moralizados, exceto os escravizados”. (Lima Jr. 1974). Entretanto, não há menção se pretos livres e forros pudessem participar dela.

Contudo, outras irmandades permitiam o ingresso de escravizados, mas esses precisavam obter a licença dos seus senhores, como no caso da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios de Maceió. Essa irmandade fundada por um “crioulo livre”, Manoel Luiz Correia, teve como procurador outro “homem de cor”, José Antônio Rodrigues; mas, com o passar dos anos, ocorreu um processo de “aristocratização”, devido ao ingresso de “homens bons da terra”; bons referindo a brancos. (Lima Jr. 1974).

As irmandades de negros e pardos, em boa parte, eram organizadas em torno dos altares laterais das igrejas. Algumas conseguiram angariar fundos para a construção das suas próprias capelas. As principais devoções eram: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão. (Silva, L. 2014). A principal, de Nossa Senhora do Rosário, teve o número de onze igrejas e capelas construídas em localidades diferentes em Alagoas. (Sant’Anna, 1989). Embora Félix Lima Jr. (1974), contraponha afirmando que, em Maceió, nunca houve uma irmandade exclusivamente negra, como as da Bahia, Pernambuco e Minas Gerais, ele afirma que, mesmo tendo a devoção negra, essas irmandades admitiam como seus membros pessoas de todas as cores.

Certamente, não podemos dizer que as irmandades que congregavam os negros de Maceió eram exclusivistas, isso porque temos os seus compromissos que comprovam isso¹². O que nos leva a pensar como as redes de sociabilidade avançavam para além da cor, e encontravam a classe e os ideais. Como, também, tornaram-se ambientes para relações conflituosas. (Silva, L., 2014).

As irmandades negras eram, portanto, espaços nos quais os negros encontravam o mínimo de cooperatividade humana, em um sistema que os desumanizava cada vez mais. Nas irmandades organizavam-se para ter auxílio na hora das doenças e da fome; e, um sepultamento digno, em vez de serem lançados na bagaceira ou não serem devidamente sepultados. Junto a isso, algumas irmandades dispunham de meios para que seus confrades, que fossem escravizados, conseguissem as alforrias; também ofereciam o auxílio religioso (Sant'Anna, 1989; Reis, 1997; Silva, L., 2014).

Entre as diversas expressões socioculturais das irmandades de pretos, os cortejos funerários, as procissões e as festividades, destacavam-se muitas vezes, por saírem do espaço da igreja, ocupando os pátios, praças e ruas, principalmente, revestidos de elementos africanos. Para ocorrer as procissões e as festividades, era necessário toda uma movimentação dos confrades, em especial dos membros da mesa diretora. E, foram nessas irmandades que encontramos as festividades negras, inclusive com músicas e batucadas, às vezes permitidas, às vezes repreendidas. (Marques, J., 2009).

Janote Marques (2009), em seu trabalho sobre as festas negras em Fortaleza, descreve que a festa do Rosário era realizada em outubro, com vimos por orientação papal, mas, naquela cidade, as festividades foram transferidas para o ciclo natalino. Em Maceió também ocorreu essa mudança, a festa foi transferida para o dia 26 de dezembro (Silva, L., 2014). Para haver a festa, eram desprendidos recursos das taxas pagas pelos irmãos, como também esmolas e colaborações de terceiros; além disso, era preciso o tempo para os preparativos, sem contar com o tempo gasto nas festividades que podiam durar dias; por isso, a transferência para o tempo natalino era propício. (Marques, J., 2009). O que pode ter sido igualmente uma imposição dos administradores públicos, para que as festividades não atrapalhassem a rotina de trabalho da cidade, já que, a Irmandade do Rosário de Maceió tinha um considerável número de escravizados, entre seus membros (Silva, L., 2014).

¹² Sobre esse tema ver: SILVA, Livia Gomes. Os Termos de compromisso e a organização das Irmandades Negras de Maceió, no século XIX. Curso (História Licenciatura) - Universidade Federal de Alagoas. 2014.

Lívia Silva (2014), esclarece que na irmandade do Rosário de Maceió, não se tem evidências das tradicionais coroações de reis e rainhas do Congo. Entretanto, havia festas anunciadas com grupos de mascarados, isso denotaria uma prática festiva com elementos longe das ritualísticas tradicionais. Essas festividades começaram a ser cada vez mais regulamentadas e, em muitas vezes, restringidas. Na segunda metade do XIX, tal foi o resultado do processo de romanização que foi implantado pela Igreja. As reformas tinham a pretensão de conservar elementos tradicionais do catolicismo, e minar elementos considerados não tão solenes, entre eles os característicos da africanidade.

Percebemos, assim, a dificuldade em separar o sagrado do profano; se os espaços das irmandades eram espaços legalizados e possíveis de ascensão social para os negros, inclusive para os escravizados. Esses não eram os únicos, paralelamente às irmandades, formavam também uma religiosidade com elementos estritamente africanos ou afro-indígenas, sendo combatidos pelos cristãos. Veremos adiante um exemplo dessa religiosidade e suas implicações.

3.2 Calundus, candomblés e xangôs

No tópico anterior conseguimos vislumbrar os espaços sócio-religiosos ocupados pelos negros, no contexto escravista-branco-patriarcal. As irmandades negras, como espaços de uma religiosidade afro-negra, compreendem que alguns negros, africanos e ladinos, realmente se converteram ao cristianismo e seguiam firmemente os preceitos católicos. (Parés 2018). Outros, no entanto, conservavam sua veneração às divindades dos seus ancestrais, os Nkisis, Orixás e Voduns. Nesse sentido a conversão era superficial e com o intuito de camuflar outras práticas religiosas. (Bastide, 1960). Neste tópico, discorreremos sobre as manifestações religiosas negras que conservaram “traços marcantes das culturas originais”. (Giroto, 1999).

Antes de compreendermos a consolidação da religiosidade de matriz africana no século XIX, devemos ter uma noção do processo de formação de uma sociedade religiosa, no século XVIII. (Bastide, 1960). Paralelamente às práticas individuais de feitiçarias e curandeirismo, desenvolvidas por indivíduos negros-africanos, houve também o desenvolvimento de práticas coletivas, congregando fragmentos das diversas culturas africanas. (Souza, 1986).

A formação de estruturas sociais complexas, se deu em dois níveis: o primeiro, adaptadas em torno dos “batuques, cantos e irmandades negras”; o segundo, a partir da estruturação dos *calundus* e *candomblés*. Esses com a contribuição efetiva dos libertos, nas áreas urbanas e próximos às propriedades das plantações de cana-de-açúcar. (Bastide, 1960.; Parés, 2018).

A criação dessas estruturas, num primeiro momento, não era uma resposta direta de resistência à cultura imposta; mas, a precisão de enfrentar as dificuldades cotidianas, os infortúnios; sem dúvida a mais extrema era a escravidão. (Parés, 2018). Isso demonstra a importância social da religiosidade africana. Essas estruturas operavam também no sentido de “maximizar a boa sorte”, através de ter boa saúde e minimizar a má sorte, expelindo as doenças através do *curandeirismo*. (Parés, 2018).

Esse assistencialismo, como anteriormente dito, se manifestava também através das irmandades católicas nos momentos de doenças e sepultamentos descentes; os batuques e calundus, constituíram também redes de sociabilidade, e a introdução de indivíduos em uma sociedade negro-africana.

Irinéia Santos (2016), a partir das pesquisas de Wilson Barbosa¹³, aponta que, desde do século XVI, surgiu pelo Brasil os primeiros “agentes” que reelaboraram as práticas africanas, os chamados *ngangas* ou *quimbandas*, que exerciam uma tripla função: “curandeiro, adivinho e sacerdote”, desempenhando o papel do sacerdote-médico-mago. Eram eles que atendiam aos pobres e escravizados; por isso a perseguição a esses agentes, que eram reconhecidos como líderes políticos, representantes das antigas lideranças africanas.

Esses agentes agiram de forma individual, criando uma relação de prestação de serviços para uma vasta clientela, constituída de forma heterogênea, por outros africanos, “crioulos”, pardos e brancos, escravizados e livres, e, até mesmo, para senhores. Eles chegavam a atender diversas regiões, já que alguns percorriam por localidades oferecendo seus serviços. (Souza, 1986). Alguns, entretanto, atendiam em lugares fixos, em casas e roças, em espaços constituídos de altares e outros objetos litúrgicos; alguns realizavam a experiência do transe e uma ritualística com batuques e danças. (Souza, 1986; Parés, 2018).

Essas relações avançaram para além da clientela e, em torno desses “feiticeiros”, reuniram-se grupos organizados, o que possibilitou a estruturação de uma comunidade a princípio voltada para um culto doméstico; mas, já com bases para um culto comunitário. Nesses cultos a divindade venerada era da liderança espiritual, e seus ancestrais, implicando em um culto familiar, onde o líder “incorporava” com seus antepassados que, através da mediunidade, operava curas e adivinhações. (Souza, 1986).

Laura de Mello e Souza (1986) trata dessas manifestações, os chamados *Calundus* em Minas Gerais; Nicolau Páres, relata rituais similares na Bahia. Já para região sul de Pernambuco que, posteriormente, se tornaria Alagoas, ainda temos poucas fontes que remetem a essas práticas, isso implica que o número desses grupos ainda eram reduzidos, e/ou o aumento de praticantes desenvolveu-se no final do XVIII e início do XIX, ou a possibilidade de suas práticas serem discretas, a ponto de não suscitar o interesse das autoridades. Ou, simplesmente, ainda não terem sido encontradas fontes históricas que as mencionam, faltando, portanto, um trabalho de pesquisa de maior fôlego.

De todo modo, Irinéia Santos (2016), sugere, a partir da análise de uma documentação conhecida, a existência do que poderia ser um calundu na região das Alagoas, precisamente na, então, vila de Penedo. Ali foi preso e enviado para Olinda para ser castigado pelo Santo Ofício, Salvador Pacheco, que segundo relato do padre Caetano Dantas, era o

¹³ Ver: Wilson do Nascimento Barbosa. Recorrência afro-religiosa e nova mística. Palestra na PUC-SP, 1998. Disponível em: <https://sites.google.com/site/dnbwilson/hist%C3%B3ria-social?authuser=0> Data de acesso: 09/11/2024.

“mayor feiticeiro, e inçolente que avia em todo o Brasil”. Isso porque, ele mantinha uma casa “pública”, cheia de negros e negras, onde ensinava uns a feiticeiros, outros a mandingueiros e dando “ventura” a mulatos e negras, contando ainda com muitas mortes que havia feito, tudo isso “alucinado pelo diabo”. (*Apud.* Santos, I., 2016, p. 86,87).

Não é possível saber mais sobre Salvador Pacheco, pois ainda não houve contato total com a fonte do seu processo. Mas, as informações extraídas e as hipóteses levantadas, nos possibilita compreender que as manifestações negro-religiosas já estavam presentes, em Alagoas, no século XVIII, o que se formou como base para uma religião mais estruturada no século XIX, tendo a prática de iniciação.¹⁴

É interessante ressaltar que no relato do padre Dantas, ele não descreve quais eram os objetos usados para os ensinamentos de feitiçarias ou mandingas, nem mesmo quais as formas de consulta oracular; ou se encontrava, nessa casa, algum altar ou outros elementos que no imaginário branco remontassem à feitiçaria, e, principalmente, para nosso interesse, a presença dos tambores ou atabaques. Pode ser que esses e outros elementos estivessem presentes na cena, porém o padre não os relatou ou, relatou em outro momento.

Pois, nos ambientes onde a presença sonora dos tambores se faziam presentes, configuravam os batuques não apenas como divertimentos, como as festas nas senzalas ou das Irmandades; mas, nesses ambientes místico-religiosos o toque se configurava como uma terapia, promovendo cura e um bem-estar emocional como também um auxílio no processo mediúnico, para a “incorporação”. (Santos, I., 2016).

Podemos compreender que, a transmutação dos calundus do século XVIII para os candomblés do século XIX, não foi por um processo de ruptura, mas sim, um uma continuidade de adaptação e readaptação das comunidades negro-africanas, inseridas na sociedade. As microestruturas das práticas afro-religiosas passaram pelos mesmos processos da macroestrutura.

O culto, que anteriormente era desenvolvido no âmbito doméstico ou por pequeno ciclo de intimidade, passou por um processo de extensão por meio de cerimônias públicas. Essas cerimônias atraíam as pessoas, não somente por oferecer a assistência

¹⁴ Outros estudos têm apontado, a partir da documentação da inquisição, a presença de feiticeiros e feiticeiras que foram denunciadas ao Santo Ofício no século XVIII. Ver: SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. SANTOS JÚNIOR, Dimas Catai. Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: Feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil (XVII/ XVIII). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

mágico-espiritual, mas pelas festividades, como a manifestação corpórea de entidades espirituais para serem louvadas por cânticos e danças. (Parés, 2018).

As comunidades afro-religiosas surgem não somente como religiões periféricas, no sentido sociológico. (Parés, 2018), mas também como religiões localizadas nos subúrbios das vilas e cidades, avançando do espaço rural para o urbano. (Sodré, 1988). Essa localização entre o rural urbano, por muito foi estratégico, uma vez que possibilitava absorver a movimentação dos centros urbanos, atraindo novos participantes, e na compra de elementos para a liturgia. O espaço rodeado por matas, além de ser utilizado como refúgio contra as investidas policiais, proporcionava a continuidade da liturgia, que requeria terra, água e mato. (Parés, 2018).

A partir 1850, houve, provavelmente, a consolidação dos cultos organizados em Alagoas, principalmente em Maceió, pois, tornara-se o maior centro urbano da província, e contava com grande demografia negra, libertos e escravizados. Esses cultos eram nominados na imprensa por “Dança de Santa Bárbara” ou “Festa de Santa Bárbara”, indicando um forte sincretismo inter-religioso, e meios necessários de reduzirem as perseguições. Somente no final do XIX e início do XX apareceu a denominação xangô (Changô). (Santos. I., 2016). Provavelmente, em outras localidades da então província das Alagoas, houve a presença da Dança/Festa de Santa Bárbara, pois em diversas localidades existiram as proibições aos batuques, como veremos mais adiante.

Coube à imprensa da época identificar essas manifestações afro-religiosas, principalmente com notas de reclamações e pedidos de providências das autoridades contra os afro-religiosos. Porém, não conseguimos obter mais informações que pudessem relatar como essas cerimônias eram realizadas¹⁵, quem eram os participantes e suas origens africanas.

Com essa e outras informações, conseguiríamos identificar a nação que essas comunidades faziam parte, a quais divindades e entidades espirituais que se prestavam cultos. Como aludimos anteriormente, a população negra em Alagoas constituía-se, em sua maioria, dos povos bantus, o que pode ter influenciado numa religiosidade Congo-angolosa, na qual o panteão se constitui de Deuses denominados *Nkisis*. Contudo, como já dito, nas fontes do início do XX, o termo utilizado para denominar a prática afro-religiosa em Alagoas é changô / xangô, e no contexto baiano, o termo calundu cai em desuso e é substituído por *candomblé*, termo de origem bantu. (Parés, 2018). Bastide (1960), cita que o termo xangô refere-se ao Deus iorubano Sàngó/Shangô; fora instituído por uma ação externa dos brancos, pois

¹⁵ Irinéia Santos no seu livro *A caverna do Diabo e outras histórias*, de 2016, traz informações colhidas nas fontes da imprensa sobre alguns sacerdotes negro-africanos e suas ações no início do século XX.

perceberam a importância exercida por essa divindade. O candomblé se entendia como todas as formas de danças da cultura negra, fossem elas sagradas ou profanas.

Em torno desses ajuntamentos de escravizados, livres pobres e africanos livres, com toques de tambores e atabaques, lembravam que eles não eram daqui. Atravessaram o oceano e alguns trouxeram em seus corpos¹⁶, mentes e hábitos a presença constante das suas divindades e ancestrais. Ao dançarem embalados pelas batucadas, alegres pela aguardente, transportavam seus pensamentos para um imaginário de liberdade, longe das amarras racistas da sociedade brasileira.

A recriação das antigas comunidades africanas no Brasil, proporcionou a propagação e ensinamento das antigas práticas milenares dos sacerdotes africanos para seus descendentes. Motivados pela busca da experiência do bem viver, ou diminuir as más experiências. Mas, a maior motivação se baseava na comunhão comunitária dos deuses e ancestrais com seus descendentes, igualmente a comunhão entre seus pares, desenvolvendo uma rede de sociabilidade e ajuda mútua.

Para que essa cultura sobrevivesse, e seus participantes tivessem as suas perseguições amenizadas, foi preciso revestir a africanidade de elementos cristãos-europeus, reelaborar as cerimônias, algumas vezes sem a presença dos tambores, utilizando-se de outros instrumentos, escondendo debaixo dos altares, com imagens e santos e santas, objetos de cultos das divindades africanas. No próximo tópico analisaremos a prática inter-sincrética entre as religiões de matriz africana e o catolicismo romano.

¹⁶ Escarificações iniciáticas, pequenos cortes e tatuagens, feitas no rosto e corpo, com intuito de identificação de indivíduo com grupo familiar e ancestral. (Parés, 2018; Marques, J., 2009) Prática presente ainda nos candomblés e xangôs.

3.3 Sincretismo e o culto à Sàngó no xangô alagoano

Antes de abordarmos a importância do culto ao orixá Sàngó, no Brasil, e especialmente, em Alagoas, precisamos tocar em uma temática delicada, e ainda em pesquisas e sem muitos consensos, o sincretismo religioso ou sincretismo inter-religioso. Através dos estudos das ciências humanas e sociais buscamos entender e historicizar sobre as práticas sincréticas nas religiões de matriz africana, antes do século XX. Como ainda nos faltam mais pesquisas realizadas nesse sentido, vamos nos ater aos materiais produzidos na primeira metade do século XX, quando informações foram recolhidas, diretamente, de africanos e de seus descendentes diretos.

Nas comunidades de terreiros a tradição oral é reforçada no seguinte sentido: os colonizadores, ao chegarem nas comunidades africanas, empreenderam uma catequização, como também foi realizado aqui nas Américas; o catecismo consistia em que os elementos culturais dos povos africanos e indígenas que pudessem ser substituídos e adaptados aos elementos cristãos, assim seria feito; já aqueles elementos concebidos como totalmente pagãos deveriam ser extirpados, e os aborígenes não mais deles participariam.

Com essa estratégia, os orixás, voduns e Nkisis, ou uma parte deles, teriam uma correspondência com os santos e santas católicas, a princípio sem muita elaboração; entretanto, essa estratégia foi sendo aperfeiçoada, ao ponto de buscas de elementos que pudessem ligar os dois elementos religiosos, o africano e o católico. (Bastide, 1960).

Bastide (1960), continua a afirmar que os maiores operadores do sincretismo religioso foram as irmandades leigas, presentes em África e se deu uma continuidade aqui no Brasil, como já vimos anteriormente. Ele ainda afirma que os bantus foram os mais influenciados pelo sincretismo. Ao ponto de, o sincretismo, ao mesmo tempo, em que adulterou as religiões africanas, foi também o meio de preservar “valores puramente africanos” (p. 79).

O sincretismo, por muitos, foi entendido como uma imposição do colonizador branco-cristão, no entendimento de o branco ser superior ao preto; o Deus cristão sendo superior aos Orixás, uma guerra de onde os Orixás saíram perdedores, e seus devotos foram subjugados. Roger Bastide (1960), descreve que esse era um dos pensamentos daqueles que puseram-se a pesquisar sobre os sincretismos religiosos. Esse pensamento coloca o negro-africano como um ser passivo que aceitou sem relutâncias essa imposição, o que demonstraria não ser profundamente ligado à religiosidade africana, pois, caso “contrário, não teria se convertido com tanta facilidade”. (Brandão, 1988).

Esse pensamento racista, já foi superado, sabemos que a “passividade” dos negro-africanos, quando existia, não passava de uma estratégia para ludibriar aos brancos. Nossa intenção não é colocar o negro-africano como enganador ou vilão, mas também retirar ele do lugar de vítima-passiva, e sim enxergá-lo como autônomo e agente de sua própria vivência. (Marques, J., 2009; Reis, 1983).

Do mesmo modo que os batuques profanos camuflavam os batuques sagrados, os santos católicos brancos camuflavam os objetos sagrados dos Orixás-Voduns-Nkisis,

[...] não nos devem fazer esquecer que os santos foram, primitivamente, simples máscaras brancas colocadas no rosto negro das divindades ancestrais. Os membros dos candomblés, quando conquistada um pouco de sua confiança, confessam isso de bom grado ainda hoje. O segredo não era uma medida de proteção suficiente para a sobrevivência dos calundus; invasões da milícia ou da polícia podiam, a cada instante, interromper o cerimonial; era preciso, portanto, dissimular o mais possível aos olhos dos brancos o caráter africano do culto que aí se rendia, colocando sobre o pegi, onde as pedras de santo consumiam as oferendas ensanguentadas, um altar católico, enfeitado com flores de papel, toalhas brancas, imagens e pinturas de santos. Escolhiam-se evidentemente os santos que mais se aproximavam das divindades verdadeiramente adoradas nessas seitas, mas os cânticos que subiam ao altar iluminado de velas eram dirigidos de fato a Ogum e não a São Jorge, a Omolu e não a São Lázaro. É daqui que devemos partir para compreender o sincretismo religioso, [...] (Bastide, 1960, p. 229).

Isso também se desenvolveu nas terras alagoanas. Uma reportagem do *Diário das Alagoas* foi reproduzida pelo jornal *A Nação*, do Rio de Janeiro, em 17 de julho de 1872. Podemos, através dessa fonte, construir uma imagem de como eram os *ilês-axé* em Maceió e as suas dinâmicas, inclusive as práticas sincréticas. Transcrevo a reportagem na íntegra para podermos extrair as informações.

Notícia o Diário das Alagoas o seguinte: “No domingo 23 do corrente (Junho) o Rev. conego vigário da freguesia, acompanhado pelo Sr. subdelegado em exercício, tenente Lucio José da Costa, visitaram uma casa à rua do Reguinho n. 38 onde se dizia, que alguns pretos africanos participavam actos de idolatria promiscuamente com exercicios religiosos do catholicismo. A’s 5 horas desse dia acharam-se essas autoridades, imprevisadamente, à porta da mencionada casa, onde penetraram por consentimento de uma velha preta que se dizia a proprietaria, até ao quarto onde estava Santa Barbara, a padroeira dos ditos africanos. O quarto estava então escuro; mas exigindo o Rvm. vigario que mandassem vir luz examinou-o, com o Sr. subdelegado, esculposamente, resultando verem o seguinte: “O quarto estava guarnecido de cortinas, há viam pelas paredes diversas placas de iluminação com espermacete. Pendiam das paredes duas ordens de quadros, mais ou menos ricos, de diversos santos do kalendario, algumas cruzeiras de pequena dimensão sobrepostas a esses quadros. Sobre uma mesa, um santuario de madeira em que estava encerrado um pequeno vulto de Santa Barbara, feito com perfeição; alguns jarros com flores ornavam essa mesa, sobre a qual também estavam alguns castiçais com velas de espermacete “Sobre um estreito estrado estavam arrumadas em ordem, grande colleção de pedras, a que dão o nome de corisco (aerolitho, meteorolitho) e de

envolta com ellas, diversas bilhas com agua natural. Sobre o mesmo estrado estavam alguns emblemas de martírio, como pequenas setas de ferro, varinhas aguçadas, etc., que disseram symbolisar os martyrios de S. Sebastião. “A um lado, e pendente da parede estava uma perna de madeira, oleada de preto (milagre ou voto) de uma doente que por intercessão de Santa Barbara ficara restabelecida de uma chaga cancerosa, que lhe corroia a perna. A agua das quartinhas é reputada agua milagrosa. As pedras symbolisam os raios contra a quaes é nossa advogada a martyr Santa Barbara.” Concluindo o exame de tudo, que ali estava, o Revm. conego vigario entendeu, mandar remover daquele quarto, para qualquer outro logar as pedras, e as quartinhas com agua, fazendo sentir no grande concurso de pretos, e pretas, que então se havia reunido, que, naqueles objectos, com quanto não ofendessem a santidade da nossa religião, porque eram resultados da fé que elles depositavam na intercessão da martyr Santa Barbara, com tudo, não deviam fazer parte dos objectos sagrados por elles venerados, e que consentia, apenas que ali ficassem os quadros, as cruces e o sanctuario da martyr de sua devoção. Das pesquisas que fizeram soube-se, que naquele quarto, que é independente de toda a casa, sómente entram os que vão rezar a Santa Barbara, e que nem um modo de vida, lucrativo, disto fazem os pretos, não tendo sido encontrado nem um objecto, que fizesse suspeitar actos de venelicios, feitiçaria, idolatria, etc., nem uma razão de ser havia para outro alvitre fosse tomado pelo rvm, conego vigario senão o que prudentemente adoptou, desde quando somos informados que esses pretos seguem, mui religiosamente, os preceitos da nossa religião.¹⁷

À primeira vista se tratava aquele quarto, de um oratório ou santuário dedicado à Santa Bárbara, confluindo a devoção e o catolicismo popular. Todavia, alguns elementos presentes descritos podem remeter à outra prática religiosa. A devoção à Santa Bárbara configurava um culto sincrético. Atualmente, essa santa é correlacionada com a orixá Iyansã/Oyá, mas, em outros momentos, além dessa orixá a santa foi sincretizada com o orixá Sàngó. As pedras, chamadas de “corisco”, são elementos votivos do culto a Sàngó, invocado como deus dos trovões e da justiça. A litolatria é a mais presente nos cultos de Sàngó e Iyansã. Possivelmente, o sincretismo de Xangô com Santa Bárbara parte da confluência desse orixá ter uma ambivalência masculina e feminina; com o passar do tempo o orixá vai perder as características ambivalentes e se tornar, exclusivamente, masculino. Além disso, nos terreiros de Maceió, Sàngó ganhou notoriedade. (Duarte, 1950, p. 71-72).

Outros elementos, encontrados no quarto da rua do Reguinho, são as varetas aguçadas; pela descrição do repórter eram semelhantes às flechas fabricadas em ferro. Nos cultos africanos esses emblemas são encontrados nos cultos dos Odés, os caçadores. Na justificativa da dona da casa, aquelas varetas simbolizavam o martírio de São Sebastião. No Rio de Janeiro esse santo é sincretizado com o orixá Oxóssi, o grande caçador; porém, em Alagoas, encontramos São Sebastião interligado com o orixá Omolu/Obaluaê; e, esse, por sua vez, também está interligado a São Lázaro. Este sincretismo seria por ser Obaluaê invocado

¹⁷ Hemeroteca Digital. Jornal A Nação. 1872, p. 2. Obtivemos informação sobre a fonte através do texto de Paulo Oliveira. OLIVEIRA, Paulo Victor de. **Maceyobissínia: trajetórias negras em Alagoas e sua representação**. Maceió: Edefal, 2023.

como orixá das pestes, especialmente da varíola. (Duarte, 1950, p. 70). São Sebastião, no catolicismo popular, é invocado contra as pestes e a fome, dificuldades enfrentadas pelos “ditos africanos”, o que os teria levado a essa devoção.

O elemento que pode remeter a religiosidade de matriz africana é o uso das quartinhas com água, essas sempre estão presentes nos *pejis*. As quartinhas, provavelmente, pertenciam aos outros “pretos”, que faziam parte da membresia daquela comunidade religiosa e que, para lá, foram para retirar os elementos indicados pelo vigário, e os transportaram para outro lugar.

O vigário, que fiscalizou o quarto, sabia bem quais elementos vinham do catolicismo, como a imagem da santa, os quadros e as cruzes, aqueles que configuravam com uma devoção popular. Ele mandou que fossem retiradas, entretanto, as quartinhas com água e os outros objetos não litúrgicos. Não foram encontrados, no local, segundo o jornal, nenhum indício de “feitiçaria”. Com isso, concluíram que os ditos africanos eram “muito devotos, seguidores do catolicismo”. Outro elemento não encontrado, pelo menos no quarto, foram os tambores e atabaques; como já dissemos, podia ser o não uso dos tambores um mecanismo para evitar as batidas policiais. Ou, esses tambores poderiam estar em outro cômodo da casa? Para escondê-los e despistar a fiscalização?

A presença de um ex-voto, através da perna de madeira, indicaria que naquela casa tinha não somente um culto organizado, mas também a assistência a uma possível clientela, que ali recorria em busca de auxílio para as suas demandas. A cura das feridas nas pernas nos remete aos sacerdotes e sacerdotisas africanos, que usam dos chamados ebós para harmonizarem a vida das pessoas, seja nos aspectos físicos, materiais, sentimentais e espirituais. Essa prestação de serviços já era proveniente desde o século XVIII, ao menos, e os atendidos não eram somente os negros, mas também pardos e brancos; vale lembrar, uma estratégia para ampliar as redes sociais. (Parés, 2018).

Atualmente, a rua do Reguinho é a rua Dias Cabral, na região central de Maceió. No século XIX, aquela região era os limites do primeiro distrito, ali surgiram os bairros do Prado e da Levada. No final do XIX e início do XX, a região tinha uma grande manifestação negro-africana. A comunidade negra-africana daquela localidade transitava pelas ruas, vendia e comprava e exercia seus poucos direitos. (Ferreira, 2021). Como a africana Romana da Costa que tinha como posse uma casa na referida rua. Em seu testamento, ela incumbiu o africano José Pereira da Costa Maceió, que vendesse a casa para que, com a quantia, custeasse o sepultamento dela, e tomasse outras providências.

[...] deixou uma casa na rua do Reguinho, nesta cidade, com duas portas e uma janela de frente, de sua propriedade, afei (?) o africano José Pereira da Costa Maceió vendê-la para affectuar seu enterro que do restante do dinheiro da dita casa deixando duzentos mil reis (200.000) para seu afilhado Rufino de tal, residente no município do Muricy, por acaso resta esta importância; dez mil reis (10:000) para a missa do 7º dia, e vinte e cinco mil reis (25:000) para a Maria Aurelia de Araujo, ficando os moveis existentes na dita casa, para o mesmo africano José Maceió, e que por meio deste revogo qual quer testamento ou concílio que porventura apareça.[...]¹⁸

O testamento de Romana é uma fonte interessante por trazer fortes indícios das redes de solidariedade e das relações de amizade constituídas por africanos livres na cidade. Por outro lado, é necessário ainda um cruzamento com outros documentos para saber se Romana foi afiliada à alguma irmandade religiosa ou se participara, talvez, do culto de Santa Bárbara.

Ainda naquela rua, têm-se informações sobre a casa de Chico Foguinho, afamado babalorixá e carnavalesco, que ganhou a alcunha de “pae do carnaval, [pois] as festas de Santa Bárbara e seus maracatus movimentavam a região”. (Santos, I., 2016, p. 83-84).

Assim, vemos que a região central, ao que tudo indica, tinha essa massiva presença negra, e foi um dos redutos privilegiados para o surgimento dos primeiros xangôs de Maceió. Precisamos de mais fontes para apoiar a hipótese de o santuário de Santa Bárbara ser a mesma casa de Chico Foguinho, ou, se ele pertenceu àquela comunidade religiosa, se era descendente biológico ou espiritual da antiga dona da casa, assumindo, posteriormente, a liderança como herdeiro. Essas e outras questões poderão ser respondidas à medida que o contato com outras fontes for possível.

Com essa gama de informação, precisamos retomar sobre o culto a Sàngó em Alagoas. O *ilê-ase* (ilê-axé) da Rua do Reguinho, até o momento foi a casa mais antiga identificada nas fontes do século XIX, outras possíveis casas aparecem no pós-abolição. Alfredo Brandão, provavelmente, por não ter contato com essa fonte, ou se tivesse, não interpretaria que ali fosse um culto a orixás, afirma que os cultos africanos só se fizeram presentes, em Alagoas, no pós-abolição. Contudo, vimos que, em 1872, já contava com uma comunidade organizada com cultos às divindades africanas. Se pensarmos nas continuidades e mudanças do processo histórico, houve culto organizado, em Alagoas, desde o período colonial.

Marc Schiltz, desenvolveu uma pesquisa preciosa sobre os cultos de Ará (Airá) e Sàngó, na região da chamada iorubalândia, na verdade, a “sobrevivência” desses cultos, especialmente, o de Ará. No Brasil esses Orixás têm uma aproximação e um distanciamento, inclusive com diversos mitos que explicam isso.

¹⁸ Arquivo Judiciário de Alagoas. Testamento de Romana da Costa, 20 de maio de 1901. Fonte concedida pela profa. Dra. Irinéia Maria Franco dos Santos.

Nas três localidades onde Schiltz observa o culto ao orixá Ará, os *ojubós*, -os altares-públicos-, constam diversos objetos votivos; entretanto, os principais são pedra de raios e varetas de ferros, juntos do assentamento de Ará encontram-se outros assentamentos como os do irmão dele, e da esposa. (Schiltz, 2021).

A hipótese para que o culto ao Deus do trovão, tenha se fortalecido no Brasil e ter tido grande propagação são três, a primeira é a seguinte: na segunda metade do século XVIII e na primeira metade do XIX, inúmeros africanos da região iorubá são introduzidos no Brasil, principalmente na então capitania da Bahia, esse processo foi resultado do declínio do império de Oyó. Esse império havia avançado sobre outros povos iorubás; ao dominarem outros povos, estabeleciam também o culto real do Alafin, o soberano daquela cidade-estado; o culto era do orixá Sàngó..Schiltz, 2021).

As disputas internas na sucessão do poder, as revoltas e levantes ocorridos no interior do império, contra a capital e as investidas dos povos vizinhos contra o império, levou ao declínio, com parte da sua população sendo escravizada por guerras, inclusive alguns líderes políticos e religiosos. (Verger, 1987).

A segunda é: Que esses africanos, que no contexto do tráfico negreiro, foram denominados como *nagôs*, criaram uma rede sociabilidade, nas suas irmandades católicas, como também em seus candomblés. (Silveira, 2006). O número desses, superou os dos bantus e dos fons naquela capitania, no início do XIX, o que proporcionou a difusão e a ampliação da sua cultura (Parés, 2018). Mas, o principal fator foi que os nagôs constituíam a maioria dos escravizados urbanos, e com suas posições estratégicas, o que possibilitou que muitos conseguissem, por diversos meios, as suas alforrias. A mobilidade desses indivíduos libertos, viabilizou que alguns retornassem para a África, ou como bem observado, criassem uma rede comercial entre as duas costas, o que fortalecia as interações com a cultura africana. (Verger, 1987).

E, a terceira hipótese é que esses mesmos africanos que viajavam entre África e Bahia, também criaram suas redes de sociabilidade em outras partes do Brasil; sendo assim, traziam experiências e produtos, inclusive litúrgicos, da costa africana e os distribuía pelo Brasil. Nessas viagens serviam também para as interações religiosas; sacerdotes e sacerdotisas, criaram suas comunidades religiosas, principalmente, nas cidades onde havia uma comunidade negro-africana já estabelecida. (Castillo, 2016).

Rodolfo Manoel Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô), que teve essas viagens pesquisadas por Lisa Castillo, esteve presente em Pernambuco em contato com as comunidades religiosas de lá. Outros sacerdotes podem ter passado por Alagoas, como

também sacerdotes vindos diretos da África e aqui foram escravizados e, posteriormente, criaram suas comunidades religiosas.

Aludimos a respeito do sacerdote Chico Foguinho, e, tem surgido o interesse por outro, que ficou conhecido na imprensa maceioense, sendo considerado um grande sacerdote africano, Félix da Costa, o Mestre Félix, residente no Jaraguá, outro bairro marcado pela presença negro-africana. (Ferreira, 2021).

Nomes de outros sacerdotes e sacerdotisas surgem no cenário alagoano no início do século XX, devido às ocorrências referentes ao Quebra de xangô; evento assim conhecido quando uma liga de milicianos, invadiram e depredaram as casas de axés de Maceió da região metropolitana, em 1912. Neste cenário do auge da perseguição às religiosidades de matriz africana no já estado de Alagoas, os sacerdotes e sacerdotisas foram agredidos e afugentados, alguns foram para outros estados e lá deram continuidade às suas atividades religiosas. As peças que sobreviveram à devassa iconoclasta foram expostas ao ridículo e à curiosidade, atualmente essas peças compõem o acervo do Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (Rafael, 2012).¹⁹

Com todas as dificuldades e preconceitos, os negros-africanos conseguiram restabelecer seus cultos mesmo de forma camuflada, o que permitiu a eles avançar pelo século XIX, adaptando-se à realidade repressiva que a população (escravizados e livres) enfrentava, a vigilância das autoridades, e principalmente, com o clima de medo, instalado na sociedade por conta das revoltas.

¹⁹ Neste ano de 2024 as peças foram tombadas como patrimônio nacional pelo IPHAN, a partir da atuação organizada das comunidades de terreiros, NEABI e INEG.
<https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/colecao-perseveranca-recebe-tombamento-provisorio-do-iphan>

4 OS SONS DE REVOLTAS E AS PROIBIÇÕES AOS BATUQUES

4.1 Revoltas e sedições negras em torno dos batuques

Até o momento, analisamos as funções dos batuques, nas suas manifestações culturais, como também nas redes de sociabilidades dos negros-africanos, no final do século XVIII e no decorrer do século XIX. Passamos agora a analisar o aspecto dos batuques, em função das revoltas e rebeliões no Brasil oitocentista, principalmente, na região nordeste. Essas revoltas de cunho político, no contexto da escravidão, tiveram como principal aspecto agregador o elemento étnico e social.

A historiografia já consolidada, nos descreve que o início do século XIX foi marcado pelas diversas tentativas de revoltas. Entre elas, se destacou, a ocorrida na então capitania da Bahia, ou pelo menos foi entre aquelas a mais pesquisada e relatada. A tentativa da revolução de 1835, na cidade de Salvador, foi sufocada e desarticulada. Mas, antes dessa, outras já haviam sido articuladas e tiveram também esse mesmo resultado.

Tais revoltas tiveram por maior característica a presença de negros, escravizados, forros e libertos; porém, outra característica que se destacava era a recorrência da participação de escravizados de uma "nação", os Hauçás, que articulavam as revoltas; esses e outros africanos escravizados, que seguiam o islã, ficaram conhecidos no Brasil como "malês". Eles eram provenientes do tráfico entre a Costa dos Escravos e a Bahia, região do ocidente africano. (Reis, 1986).

A dinâmica das guerras entre os fulanis e os hauçás, teve como consequência o aprisionamento desses últimos, para serem vendidos como escravizados de guerra. Essas duas etnias africanas eram caracterizadas por pertencerem à região islâmica. As guerras foram responsáveis também pela queda do império de Oyó, como vimos anteriormente. (Parés. 2018; Reis, 1986).

Como dissemos, o comércio entre a costa baiana e a costa ocidental da África, já era consolidado por muitos dispositivos, isso contribuiu para que inúmeros africanos Hauçás e Nagôs adentrassem nos portos baianos, no final do século XVIII e início do XIX. (Verger, 1987). Esse grande número de africanos, provenientes de uma mesma "nação", foi a motivação das revoltas negras na Bahia. Esse fator já havia sido considerado pelo Conde da Ponte, que alertava sobre a presença de escravizados da mesma nação, principalmente, em uma mesma capitania. Bem certo que com o aumento de africanos escravizados

desembarcados na Bahia, muitos foram revendidos para outras regiões do Brasil, principalmente, aquelas próximas da então capitania. (Parés, 2018).

Bastide (1960), ao pesquisar sobre as religiosidades dos Hauçás-Malês no Brasil, relata que muitas das tradições foram readaptadas e, ao mesmo tempo, influenciadas por outras religiosidades, e não somente o cristianismo; mas, principalmente, aqueles que foram transportados com eles da África para cá, e compartilhavam a mesma situação social da escravidão. Entre influenciar e serem influenciados, se concretizou nas interações do cotidiano, e as reuniões secretas organizadas, onde as revoltas eram planejadas.

Essas reuniões eram características de ajuntamentos de negros, diferentes daqueles ajuntamentos ocorridos nas ruas, praças, terrenos baldios e pátios de igrejas. Ocorriam nas caladas da noite, nos subúrbios e arrabaldes das vilas e cidades.

Bastide (1960), defende que durante os séculos XVII e XVIII, as maiores expressões de revolução negra contra a ordem social colonial, foram os quilombos. A princípio eram comunidades formadas de negros rebeldes e fugitivos, localizadas nas matas de difícil acesso para que não fossem localizados e destruídos; entretanto, com a destruição o maior quilombo, o de Palmares, essa modalidade foi deixando de ser utilizada. O sociólogo afirma que, já no século XVIII, havia somente pequenos quilombos sem expressões. Porém, as articulações negro-escravizadas não deixaram de existir, e organizavam revoltas e rebeliões, e ações de pequenos grupos e individuais.

As revoltas Hauçás-Malês têm sido interpretadas por diversos historiadores como revoltas motivadas pelas questões religiosas. Provavelmente pelas características do Islã na propagação da *Jihad*, chamada “guerra santa”. Outras revoltas escravas, do início do século XIX, foram interpretadas pela visão da religiosidade africana. (Bastide, 1960). Já outros pesquisadores trazem uma nova interpretação para esses movimentos revoltosos, na qual a motivação é a busca pela liberdade, o fim da sociedade escravista, a tomada do poder, e em algumas vezes o extermínio das elites e senhores brancos, principalmente os europeus. (Reis, 1986).

Não podemos negar que muitas dessas revoltas foram agregadas pelo elemento religioso africano, islamizado ou não; todavia, o maior elemento que conseguiu reunir africanos e negros brasileiros, hauçás e nagôs, escravizados e libertos, foi a situação em que os negros eram subalternizados e desumanizados.

Como vimos, o elemento religioso não era a principal motivação e ponto agregador nas revoltas negras, mas ele sempre esteve presente. Os candomblés serviam como reuniões para os negros se ajuntarem e planejarem suas revoltas, quando também os filhos-de-santo,

por além da rebelião, reivindicaram seus direitos e impuseram suas vontades no enfrentamento à ordem elitista. (Reis; Silva, 2009).

O governador da capitania de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, tomou algumas medidas para a regulamentação sobre ajuntamentos de batuques, religião e outras coisas; essas medidas foram tomadas após uma solicitação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda, que solicitava a permissão para saírem pelas ruas, em dezembro de 1815, com a bandeira da padroeira, com toques de instrumentos, zabumbas, clarinetas e fogos de ar. Esse pedido foi deferido pelo ouvidor geral Antonio Carlos Ribeiro de Andrada, entretanto, não agradou ao então governador da capitania. (*Apud* Silva, L., 2001).

O governador Miranda Montenegro, ao elencar alguns procedimentos tomados para com esses ajuntamentos, foi cauteloso, ele não queria proibir ou "embaraçar", os batuques de ruas, que ocorriam nos dias de domingo e dias santos. Mas, que agissem com precaução para aqueles onde tinha presença de escravizados, como também aqueles que ocorriam no horário noturno. (Silva, L., 2001).

Outra preocupação do administrador era sobre a pureza da religião católica. Em carta endereçado ao Ouvidor Geral, sugere que o ideal seria "antes se pudesse conseguir que os habitantes de Olinda não misturassem nas festas cousas profanas com divinas" e que, também, "o culto se praticasse com a maior pureza e santidade; cuidando-se mais em gravar nos corações os princípios da verdadeira moral, do que em distraí-los com aparatos profanos; com os quais, e com algumas práticas minuciosas, muitas vezes o povo ignorante julga ter cumprido os deveres da Religião". (Silva, L., 2001). Percebe-se que o processo de romanização que atuaria no século XIX, tinha sido gerado, provavelmente, pelas reformas ocorridas no século XVIII.

A cautela e preocupação do Governador, o que parece, tinha a intenção de manter a tranquilidade que se fazia presente na capitania de Pernambuco, e, ao mesmo tempo, implementar uma "modernidade" a modos do que era ditado pela metrópole; onde coisas que pudessem afetar a paz e a tranquilidade, e coisas que não remetessem a civilidade e a solenidade, deveriam não ter espaços naquela capitania.

Porém, a paz e tranquilidade já não era certeza, pelo menos ao sul da capitania. No mesmo ano de 1815, foi desarticulada o que seria uma revolta de negros, escravizados e libertos, segundo as autoridades, negros afugentados vindos da Bahia, depois que as sedições daquela capitania foram desarticuladas. Isso justificaria a presença de africanos hauçás, na então, comarca de Alagoas, mas também a hipótese de que outros escravizados chegaram àquela região pelo tráfico direto atlântico, como também pelo tráfico interprovincial, já que a

capitania da Bahia, era próxima da comarca de Alagoas. Não vamos discorrer sobre o assunto, mesmo sendo de grande interesse para a historiografia alagoana e brasileira, com isso indicamos os trabalhos realizados por Luis Geraldo Silva (2001) e o de Danilo Marques (2018), que pesquisaram sobre essa sedição.

O que nos interessou neste momento, foi aquilo que tange a nossa pesquisa, as medidas tomadas pelas autoridades naquele ano. O marechal José Roberto Pereira da Silva, designado para tratar da sedição, logo que chegou implantou algumas ordens, como o toque de recolher, aprisionar qualquer “preto” encontrado à noite nas ruas com instrumento ofensivo, e, patrulhar as ruas da Vila das Alagoas.

[...]uma Patrulha do Piquete estabelecido para de noite rondar, e nos Domingos e Dias Santos, expedirá do seu alojamento outra composta de 8 soldados, e um [oficial] Inferior, para rondar das 3 horas da tarde até o anoitecer, toda esta Vila, evitando haverem batuques, ou outro qualquer ajuntamento de pretos que possam inquietar o Público, e faltarem ao serviço de seus senhores. (*Apud*, Silva, L., 2001).

As autoridades, ao proibirem os batuques e ajuntamentos de negros, sabiam que eram nessas reuniões que ocorriam os planejamentos sediciosos.

[...] os negros nos Domingos, nas imediações da Vila das Alagoas, e Povações de Maceió e São Miguel de seu termo, faziam Batuques, em que se evitavam cautelosamente as desordens, mas em que lavrava o entusiasmo, ou pela reunião de negros de ambos os sexos, e pelo excesso de bebidas espirituosas, ou pela esperança de futura e próxima liberdade, e como já a possuíssem, os negros se davam mutuamente títulos honrosos, liberalmente distribuídos por Inácio escravo de José Fernandes Bulhões [...]. (*Apud*, Silva, L., 2001).

A primeira vez que a sedição foi programada era na festa do Espírito Santo, os líderes da sedição, posteriormente, programaram-na para as festas natalinas, possivelmente para aproveitar os ajuntamentos de negros nas festas, como também as distrações dos senhores e das autoridades. Coube mais ainda que as autoridades vigiassem as movimentações da população negra em geral. (Marques, D., 2018; Silva, L., 2001).

Após os eventos de 1815, os envolvidos foram julgados e penalizados, inclusive com a pena capital; ao que parece, a paz foi restabelecida na comarca como também na capitania. Contudo, em 1817, a comarca de Alagoas foi desmembrada de Pernambuco, criando uma nova capitania e, posteriormente, província. Não se sabe se os anos marcados por quilombos, naquele território, e as sedições de 1815, como também as sedições por todo Brasil e, principalmente na Bahia, se as notícias dessas, criou no imaginário alagoano um clima de tensão e preocupação, levando as autoridades a estabelecer um controle maior sobre os escravizados, sobre os negros em geral e seus ajuntamentos. Mais ainda sobre aqueles onde os batuques se faziam presentes. É certo, no entanto, que nos anos seguintes, os Códigos de

Posturas das cidades e vilas, como veremos posteriormente, expressavam uma sistemática orientação nesse sentido.

4.2 Controle social

Nessa conjuntura a regulamentação e a proibição das manifestações negras, se intensifica e são promulgados os ordenamentos sociais. As cidades e vilas brasileiras passam por momentos de modernização e, com isso, a população negra e pobre foram os mais atingidos por essas regulamentações e proibições.

O século XIX configurou-se, dentre outras coisas, pelo anseio de modernização através da urbanização e da “higienização social”. Esse era o projeto seguido pela corte no Rio de Janeiro; mas, logo se tornou modelo para as outras cidades brasileiras. Para isso, foram implementadas várias reformas urbanas, que visavam criar cidades com melhores estruturas; foram implantadas as reformas sociais, na defesa de um discurso de civilização que reverberou por diversas capitais provinciais. (Vicente, 2016).

Mas, esse processo de transição, do rural para o urbano, fora deveras lento e tardio. A cidade se misturava com o campo, seus limites não eram totalmente definidos, uma linha tênue os separava. (Mattoso, 1982; Wissenbach, 1998). Em Maceió, os dois pólos com características urbanizadas eram os da freguesia de Maceió e a freguesia do Jaraguá, como mencionado. Poço e Bebedouro eram arrabaldes em torno das duas outras, fazendo ligações entre elas. Havia também as povoações do Trapiche da Barra e Mangabeiras, essas ligadas à cidade, mas ainda sem as características urbanas, como apontado por Sávio de Almeida (2011). Nos seus entremeios, a presença negra era mais presente, buscavam meios de sobrevivência e enfrentamento ao regime escravocrata. (Marques, D., 2013).

A configuração de cidades repletas de escravizados, de africanos livres, de forros e de fugitivos, dificultava um controle sobre os cativos, ao mesmo tempo que dificultava que os fugitivos fossem capturados. As autoridades sentiram a necessidade de regulamentar a vida social, e não somente a dos negros, mas também dos brancos pobres e ricos. A urbanidade e civilidade precisavam ser estabelecidas e, para isso, foram criados códigos de posturas, como forma de moldar a população. (Maia, 2008).

Os códigos de Posturas tinham como finalidade o ordenamento social de convívio, “normatizando práticas individuais e coletivas, públicas e privadas”. Orientar, regular e fiscalizar seriam os intuitos, incluindo a higienização e limpeza das vias públicas, orientar sepultamentos, evitar o tráfego irresponsável de animais, zelar pela moralidade e ordem pública, como também inibir a perturbação e quebra do sossego. (Vicente, 2016, p. 3).

Neste sistema de fiscalização e regulação dos comportamentos sociais, as classes dominantes manifestavam um interesse preponderante, uma vez que eram elas que detinham o poder legislativo. Os códigos de fiscalização estabeleciam um arcabouço disciplinar, impondo

sanções como multas e prisões, conforme a gravidade das infrações cometidas. A classe dominante exercia um controle tanto político quanto social, e as normatizações resultantes eram direcionadas às classes subordinadas. Nessa configuração, os dominados estavam sujeitos a um rigoroso conjunto de regras e penalidades, evidenciando a desigualdade estrutural que permeava o sistema social.

O olhar vigilante, estava, principalmente, sobre os negros, focalizado sobre os escravizados. Destacamos alguns códigos das cidades de Maceió e Penedo:

Lei nº 32 de 3 de dezembro de 1845: aprova o código de posturas da camara de Maceió.

(...)

§ 3. Todo escravo de qualquer sexo, que for encontrado nas ruas, praças ou caminhos ou logares públicos, offendendo a moral por sinaes, palavras ou outro qualquer modo, sofrerá a pena de dous dias de prisão e cinco mil réis de multa.

§ 4. Todo escravo que for encontrado depois do toque de recolher sem escripto do seu senhor datado do mesmo dia, no qual declare o fim a que vae, será recolhido a prisão e multado o senhor a três mil réis, e caso recuse a pagar, soffrerá cincoenta açoites o escravo e será solto; excetua-se o escravo ou escravos cujos senhores morarem fora da cidade e seus subúrbios, quanto à data do escripto que trouxerem.

(...)

Título IX – Sobre os diversos meios de manter a segurança, comodidade e tranquilidade dos habitantes

(...)

§ 10. Os escravos que forem encontrados fazendo desordem serão conduzidos à cadeia, dando-se imediatamente parte aos senhores para mandarem dar nos motores cem açoites, conforme a lei, e se recusarem fazê-lo sofrerão a multa de dez mil réis. Os que não forem considerados motores sofrerão metade da pena, bem como os senhores que os deixarem de castigar.

(...)

Resolução n. 378 de 23 de julho de 1861. Aprova posturas da câmara municipal de Penedo

(...)

Art. 4º Todo escravo, que for encontrado depois do toque de recolher sem escripto de seu senhor, datado do mesmo dia, em que declare que vae a mando seu, seá recolhido à prisão, no dia seguinte entregue a seu senhor que fica sujeito a pagar a multa de dois mil réis; fica porém exceptuado o escravo, que chegar de viagem depois da predita hora, sendo para isso de mister que a patrulha ou qualquer encarregado da policia verifique a verdade, si não se convencer logo della.²⁰

Verifica-se que o controle sobre a mobilidade dos escravizados estava presente na legislação das cidades; além da vigilância dos senhores, a Província também desempenhava essa vigilância. Ficava sob a responsabilidade das autoridades a captura e o aprisionamento dos fugitivos. No relatório do chefe de polícia Manuel Juvenal Rodrigues Silva, de 19 de

²⁰ **Compilação das Leis da Província** – volume 2, p. 167-169 et. All.

julho de 1877, encontramos o seguinte:

(...)

No dia 11 mandando o delegado suplente da Vila de Santa Luzia do Norte cercar uma ilha denominada – Carrapato - por lhe constar que ali existe escravos fugidos, forão decerto encontrados João e Silvana, mulher deste, o qual, armados de espingarda resistia à prisão, e a não terem falhado fogo as espoletas, seriam victimas o major Manuel Correias da Silva, Prudente José Quaresma e Elias José de Omena, que acompanharam a diligencia. O delegado procedeu o interrogatório dos ditos escravo e continuo o inquerito policial para das-lhe o devido destino. De ordem do subdelegado desta cidade foi hontem recolhido a cadeia o escravo Salustiano, de Dona Rosa de Melo Vasconcellos.

(...)²¹

Na segunda metade do século XIX, a mão-de-obra escravizada sofreu uma redução, principalmente, nas províncias do norte. O império tentava emplacar as leis que proibiam o tráfico negreiro; outro fator foi o declínio do comércio de açúcar, que era o principal produto das províncias nortistas, sendo substituído pelo ciclo do café nas províncias sulistas. De Alagoas foram importados um número significativo de escravizados para trabalharem nos cafezais e nas cidades que faziam parte da dinâmica cafeeira. (Teixeira, 2016).

Assim sendo, qualquer escravo fugitivo, que não retornasse para o senhor, significava prejuízo. Muitos desses fugitivos, ao saírem dos engenhos, não iam diretamente para os centros urbanos. Pelo contrário, procuravam abrigos em arrabaldes dos subúrbios das pequenas vilas, já que essas estavam próximas de lugares pouco movimentados; como o casal João e Silvana, que escolheram uma ilha próxima à pequena Vila de Santa Luzia do Norte.

Alguns historiadores descrevem que esses lugares eram denominados mocambos, estruturas menores que os quilombos. Já outros fugitivos encontravam, nas cidades, lugares para se esconderem e recomeçar uma nova vida longe da servidão; ou, em alguns casos, as cidades serviam de passagem de lá irem para outras com maior demografia, o que facilitaria a camuflagem juntos aos outros negros, nos bairros periféricos. Longe dos olhares das elites, criavam pequenas áreas onde agrupavam os negros de diversas categorias, escravizados, livres, africanos livres e fugitivos. (Lindoso, 2011; Maia, 2008).

Nesses “bairros quilombos” eram criadas redes de sociabilidade e ajuda mútua. Por isso, o temor dos senhores de que seus escravizados fugitivos encontrassem abrigos e apoio nesses lugares. Mas, o que nos interessa, nesse momento, é a busca das manifestações socioculturais, com as redes de sociabilidade voltadas para as comunidades afro-religiosas.

Durante essas manifestações, os negros podiam, além de reverenciar seus deuses,

²¹ ARQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS. Doravante APA. Documentação Chefatura da Polícia, 1877. (Caixa 952).

liberar suas tensões e se divertirem, uma fuga da realidade servil e racista. Entretanto, isso não era bem quisto pela maioria dos líderes católicos e da elite branca, que viam nessas manifestações pagãs o retrato da barbárie e selvageria. Foi nesse sentido que fomentaram as proibições aos batuques; na busca da civilidade e sossego nas urbes, os códigos de posturas legislavam contra os batuques e sambas.

A proibição aos batuques, nos códigos de posturas, em Alagoas, surgiram, até onde se pode verificar, em 1839 e seguiram até o ano de 1896. Na tabela a seguir poderemos consultar as localidades onde havia as proibições, os anos que entraram em vigor, o que era proibido e as penalidades. Vale lembrar que essa tabela foi elaborada com foco na proibição aos batuques e sambas, como danças de negros e ajuntamentos de escravizados, e de criados e criadas no pós-abolição; entretanto, diversas áreas do cotidiano eram legisladas pelos códigos.

Quadro 2 — Informações dos batuques nos códigos de posturas

Localidade	Ano	Lei	Proibições	Punição	Observações
Cidade das Alagoas (Marechal Deodoro)	1839	Postura Municipais. Res. Nº10 de 11/07/1839 Art. 2º	Batuques, Danças indecentes, vozerias e bebidas espirituosas.	Dois mil réis Dois dias de prisão (Dono da casa punição em dobro)	
Cidade das Alagoas (Marechal Deodoro)	1839	Posturas Municipais. Res. Nº10 de 11/07/1839	Proibição do espetáculo denominado “ Quilombo ”	Oito dias de prisão/ Multa de dois mil réis. (Escravos , o dono pagaria a multa.)	
Maceió	1845	Cod. Posturas Municipais Lei Nº32 de 03/12/1845 Título VII § 3	Escravos de qualquer sexo, ofenderem a moral em lugares públicos.	Dois dias de prisão / Cinco mil réis.	
Maceió	1845	Cod. Posturas Municipais	Escravos encontrados após o toque	Recolhimento / Multa ao senhor de	

		Lei Nº32 de 03/12/1845 Título VII § 4	de recolher sem autorização escrita.	três mil réis. Obs.: Em recusa, açoitar o escravo e será solto. Obs.2: Exceção aos escravos, que os donos morassem fora da cidade.	
Maceió	1845	Título IX § 9	Proibia em casas e sítios batuques, danças de pretos , que incomodasse m a vizinhança.	Multa de três mil réis ao dono da casa ou chácara.	
Maceió	1845	§ 10	Proibido escravos fazerem desordem.	Condução a cadeia (comunicação ao senhor) / 100 açoites/ dez mil réis	
São Miguel dos Campos	1846	Posturas Municipais Lei 51 de 18/05/1846 Art.13	Proibido fazer alaridos, vozeiras batuques nas ruas da Vila depois das 9h da noite.	Quatro mil réis ou dois dias de prisão	
São Miguel dos Campos	1846	Art. 14º	Proibidos batuques ou Ajuntamentos de escravos , em qualquer lugar e em qualquer hora	Multa de quatro mil réis.	

Imperatriz (União dos Palmares)	1846	Posturas Municipais Lei N°52 de 18/05/1846 Art.8°	Proibido na Vila e povoações, batuques , danças indecentes, vozerias altas e bebidas espirituosas.	Dois mil réis (todos), cinco dias de prisão ao dono da casa. Reincidência dubla plena.	
Assembleia (Viçosa)	1846	Posturas Municipais Lei N° 53 de 20/05/1846 Art. 7°	Proibição de batuques , danças, nas casas e ruas após 9h da noite que incomodasse m a vizinhança.	Multa de mil réis e cinco dias de prisão.	
Porto Calvo	1848	Postura Municipal Lei N° 94 de 31/07/1848	Absolutamen te proibido os batuques , danças e ajuntament os de escravos . Em qualquer hora e lugar	Pena de duas a quatros dúzias de bolos em cada um	
Maceió	1851	Resolução 180 de 28/06/1851	Proibição de escravos residirem fora do domicílio do senhor, sem autorização do mesmo e da polícia.	Pena a quem alugar, quatro mil réis. O mesmo ao senhor do escravo.	
Atalaia	1853	Resolução 214 de 7/7/1853	Ninguém poderia fazer alaridos, vozeiras e batuques , nas ruas e casas da vila após as 9 horas da	Multa de quatro mil réis / ou dois dias de prisão.	

			noite.		
Passo (Passo de Camaragibe)	1854	Resolução Nº 258 de 8/5/1854 Art. 26º	Eram proibidos as vozerias e os batuques , nas horas de silêncio.	Multa de dois a quatro mil réis e prisão de seis a oito dias. Os moradores da casa sofreriam em dobro.	
Cidade das Alagoas (Marechal Deodoro)	1854	Resolução Nº 443 de 6/7/1854 cap. VIII. Art. 57º	Proibidos os batuques , palmas, vozerias. Para não perturbar a tranquilidade da vizinhança.	Multa de dois mil réis e 24 horas de detenção.	
Penedo	1861	Resolução Nº378 de 23/07/1861 Art.2º	No Carnaval como em outros brinquedos de máscaras, não poderiam usar de carácter algum alusivo a religião ou pessoas designadas.	Multa de 20 mil réis, não havendo pagamento, sofreria oito dias de prisão. Se fosse escravo duas dúzias de palmatoadas	
Penedo	1861	Resolução Nº378 de 23/07/1861 Art.4º	Todo escravo , encontrado depois do toque de recolher e sem autorização dada no mesmo dia.	Escravo, recolhido à prisão, no dia seguinte entregue ao senhor. / Senhor, sujeito a pagar a multa de dois mil réis.	Obs.: O escravo que chegasse de viagem após o horário deveria ser verificado pela patrulha.

Água Branca	1882	Código de postura Cap.14 Art. 56 §1º	Fazer batuques e danças, gritos a noite, sem necessidade ou utilidade.	Multa de 10 mil réis, em caso de pobreza 10 dias de prisão.	
Água Branca	1882	§ 2º	fazer danças roidoza, palmas, sejam as duas denominações, nas ruas e subúrbios da vila	Multa de 10 mil réis, em caso de pobreza 10 dias de prisão.	Exceção, em dias de regozijo nacional, S. João e dias de núpcias.

Santana de Ipanema	1885	Código de postura cap.15 Art.63 §2º	Fazer sambas e batuques , seja qual for, nas ruas da vila.	Multa de 5 mil réis, não tendo meios cinco dias de prisão.	
Pão de Açúcar	1888	Código de postura Título 7º, Cap.3º §2º	Fazer sambas e batuques , qualquer que seja a denominação, na cidade e povoações.	Multa de cinco mil réis ou 3 dias de cadeia.	
Pão de Açúcar	1888	§3º	Tocar tambor bumbo, instrumentos retumbantes, depois das 9h da noite.	Multa de cinco mil réis ou 3 dias de cadeia.	
Pão de Açúcar	1888	§4º	Tocar zabumbas e pífanos, nas ruas publicas, a não ser em festas	Multa de cinco mil réis ou 3 dias de cadeia.	Festas religiosas aqui sinalizam, festas católicas.

			religiosas.		
Maceió	1892	Cód. De Posturas Art. 120 §2º	Proibido fazer sambas e batuques , qualquer que seja a denominação, dentro das ruas da cidade e povoações.	Multa de cinco mil réis.	
Maceió	1896	Cód. Flamular de Maceió. Art. 48 § 2º	Proibido o criado e a criada, fazerem parte de batuques e cantilenas indecentes.	24 horas de prisão.	

Fonte: Compilação das Leis da Província e Códigos de Posturas no acervo do Arquivo Público de Alagoas.

Durante o século XIX, à medida que as cidades e vilas eram estabelecidas, seus códigos de posturas foram criados. Pela documentação da Assembleia Provincial de Alagoas, sabe-se que um dos requisitos para que houvesse a elevação à posição de vila ou cidade, era necessário um código de postura.²² Outros aspectos que podemos observar a partir das informações da tabela é que algumas proibições determinavam os horários ou locais onde eram proibidos os batuques; outras deixavam explícito que a proibição era para qualquer horário, como também qual fosse a denominação dada às essas manifestações, fossem elas: batuques, sambas ou outros.

Como vimos, a repressão aos batuques e sambas estava presente na legislação das vilas e cidades alagoanas, por todo século XIX. A legislação criou meios de os proibirem, o que indicava que tais manifestações eram recorrentes no cotidiano dessas localidades. O que nos leva a questionar: elas eram simples divertimentos em momentos de lazer? Ou configuravam como manifestações de cultos africanos?

Nos códigos aparecem duas nomenclaturas, *batuques* e *sambas*, qual delas referia ao

²² Na documentação disponível sobre a Assembleia Provincial no APA, havia uma comissão que analisava os códigos de Posturas das vilas e cidades, sendo responsável por emitir o parecer para que o código fosse aprovado. No entanto, não encontramos outros documentos que descrevessem as possíveis discussões para que as comissões proibissem os batuques.

religioso e qual referia ao divertimento? O que demonstra que não havia um termo específico para denominar as práticas, pelo menos para os legisladores. O que interessava para eles era que essas manifestações não ocorressem, principalmente nas cidades, local que deveria expressar a desejada civilidade. (Santos, I., 2016).

Estudos sobre a musicalidade afro-brasileira trazem a definição para os termos que causavam confusão em suas definições.

No Brasil não é outra coisa, tomada a palavra na sua popular e genuína acepção; é dança sagrada dos feiticeiros, dos curandeiros, dos oradores de quebrantos e olhados, dos dispensadores de fartura(...) O Samba é a dança ritual, a dança da reza, a profana, o baile, o mero divertimento, é o batuque. (Muniz Jr., 1976, p.25,26 *apud* Maia, 2008).

Para Vainfas (2002, p. 82) batuque era o termo genérico, usado no século XIX para designar qualquer dança e musicalidade negra, e nem sempre o de caráter religioso. Essas festas poderiam ter diversificados nomes, como lundus, sambas, caxambus e maracatus, a depender da região. Todavia, durante o XIX e início do XX, ainda ocorriam confusões entre os termos e suas definições, em Pernambuco o termo maracatu foi utilizado como sinônimo de xangô, isso, provavelmente, pelos elementos musicais presente nas duas manifestações, como também as danças e, principalmente, a presença negra. (Maia, 2008).

Nas posturas alagoanas, encontramos as duas nomenclaturas, o batuque sendo mais recorrente que o samba, encontramos também que a proibição era feita independente da denominação dada a manifestação. O que indica que, independentemente da nomenclatura usada, ou manifestação ocorrida, ao generalizarem as variadas manifestações negras, os legisladores as coíbiavam de todos os meios, e não deixavam brechas para serem utilizadas para que ocorressem as manifestações. Pode parecer contraditório, não usarem uma nomenclatura específica, para reprimir as manifestações afro-religiosas, que dentre as manifestações negras eram as mais reprimidas. (Maia, 2008). Mas, proibindo os batuques, as autoridades conseguiam inibir a religiosidade africana, pois a musicalidade possui grande importância dentro dos seus rituais.

4.3 “Acintoso batuque”: Batuques e conflitos

Destinamos esta última parte para trazer as fontes e analisá-las. Elas demonstram os conflitos sociais em torno dos batuques, encontrados nos registros policiais, notas da imprensa e nas correspondências de autoridades.

Parece que a principal razão para a proibição dos batuques era a perturbação ao sossego; especialmente durante a noite, em Maceió, São Miguel, Assembleia, Atalaia, Passo e Cidade das Alagoas. Eles enfatizavam que não incomodassem a vizinhança e estabeleciam um horário de 9 horas da noite. Em Penedo encontramos uma queixa sobre isso, foi notificada pela imprensa local.

Socego Publico - As Autoridades Policiais pedem-se providencias para que cesse o triste espectaculo de andarem alguns ebrios, alta noite pelas ruas da cidade, a perturbar cantarolas, sem o devido respeito ao Santo tempo da Quaresma, em que até mesmo os mais libertinos cohibem-se de seos excessos. Em algumas ruas ha tambem sambas e batuques. Todos esses actos reprovados pela civilização e bons costumes, são reprimidos pelas leis geraes e municipaes que não devem ser letra morta. Os ebrios devem ser postos em custodia e os sambistas devem sofrer as penas que lhes impoem as posturas da camara.²³

Na fonte conseguimos analisar alguns pontos característicos dessa denúncia. (1) Não sabemos se o denunciante já havia confrontado diretamente os denunciados ou procurado as autoridades; mas o uso da imprensa também pode ter sido um meio de se tornar conhecido as atividades dos denunciados, fazendo com que outros queixantes se manifestassem e reforçassem as reclamações. (2) A reclamação parte da perturbação do silêncio durante a noite, o agravante que isso se dá durante a quaresma. Ressalta-se também, a disputa pelos espaços físicos e sociais, e a imposição da cultura e religião dominantes. (3) A denúncia, a princípio, não é direcionada aos sambas e batuques, mas acabam sendo anexados, dando a entender que o denunciante engloba todas as situações como perturbação da ordem. (4) O reclamante aparenta ter conhecimento das leis, inclusive das sanções aos infratores, e ressalta que para além da ilegalidade, as práticas denunciadas eram reprovadas pelos bons costumes e a civilização, fugindo da cosmovisão das elites.

Havia uma estrutura estatal composta pelo funcionalismo público, para reprimir as manifestações negras; inspetores de quartirão, subdelegados, delegados, juizes de paz, entre outros, que configuravam a segurança e administração municipal. No entanto, os inspetores

²³ HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA. JORNAL DO PENEDO, 13 mar. 1875, p. 01. A Quaresma é o período de quarenta (40) dias no ano litúrgico católico, vigente da quarta-feira de Cinzas até o Domingo de Ramos, a liturgia é voltada para introspecção, jejum, abstinências, confissões e orações. Possivelmente por esse contexto o desagravo do denunciante. Na tradição oral de algumas comunidades afro-religiosas é relatado que evitava as festividades durante o período quaresmal, em razão de que não teria como corresponder às festividades com as solenidades católicas, prática do sincretismo inter-religioso.

de quartirão eram os que mais lidavam com a população e tinham a responsabilidade de reprimir os batuques.

Em junho de 1840, na Cidade das Alagoas (atual Marechal Deodoro), houve um atrito envolvendo o inspetor de quartirão Vicente Francisco de Albuquerque, o padre Domingos José da Silva e o Juiz de Paz João Rabello de Almeida, e até o presidente da província, Cansansão do Sinimbú, que recebeu uma carta com as queixas do padre Domingos. Na carta o vigário questionava a decisão do juiz de Paz, que autorizava o inspetor de quartirão a atirar contra os escravizados do padre, caso esses não parassem com os batuques, após três avisos. O que se percebe, pela leitura, é que os escravizados do Padre Domingos realizavam os batuques com frequência em sua fazenda; provavelmente, já teriam sido repreendidos pelo inspetor, e esse não sendo obedecido, levou a reclamação ao juiz de paz. Porém, o padre tinha conhecimento da legislação referente aos batuques, que em nenhum momento as resoluções indicavam que se deveria ou poderia atirar contra os praticantes, as penalidades eram de dois mil réis de multa e dois dias de prisão para o dono da casa. O reverendo ainda dizia que a ordem de atirar era “*arbitrária*”, *despótica e anticonstitucional*”. Possivelmente, o maior temor do padre era a violação da sua “propriedade”, os escravizados (Santos. I., 2016, p. 13–15). Irinéia Santos levanta alguns questionamentos: “Quem eram os escravizados do padre Domingos? Eram muitos? Foram reprimidos ou não? O padre fazia “vistas grossas” ou permitia abertamente os batuques? (...) Quando ocorriam os batuques? Por que o permitia? Por medo? Por estratégia de controle da escravaria? Por gosto?” (Santos.I., 2016, p. 15). Esses questionamentos continuam em busca de respostas²⁴.

Enquanto ainda buscamos respostas para as questões levantadas anteriormente, deparamos com outras fontes que nos proporcionam uma visão mais ampla dos conflitos gerados pelos batuques. O controle estava focado sobre os escravizados, por conta da condição servil e as possibilidades de fugas e revoltas. Entretanto, as pessoas negras e pobres que estavam próximas das escravarias, também sofriam com as perseguições a suas práticas culturais; porém, por vezes encontravam nas brechas da administração pública e nas falhas desta, espaço para organizar e praticar seus sambas e batuques.

Em uma carta vinda da Vila do Norte (atual Santa Luzia do Norte), o delegado suplente Francisco Joaquim de Faria, relata alguns acontecimentos que se sucederam após a retirada do destacamento de polícia da referida vila.

(...) Hontem pelas horas da noite achando-se em função de batuque João por alcunha Mondongo e outros muitos iguaes a este, e já em estado de imbriagues, a pontos de entres esses haver uã desordem e sendo vizinho da caça em

²⁴ O acesso a fontes do judiciário poderá destravar a dificuldade que se tem para essas e outras questões. Há um esforço sendo realizado nesse sentido, a partir do acordo técnico-científico entre a Ufal e o Arquivo do Judiciário de Alagoas.

que se fazia o tal batuque o inspector de quarterão Manoel Joaquim de Albuquerque e conhecendo esse um que de tal batuque e ajuntamento infalivelmente resultava uã sena desagradavel mandou por um seu vizinho pedir do dono da casa que acabasse com aquele batuque amigavelmente. Sabendo disto o tal Mondongo juntou-se com os seus e forão a casa do mesmo inspector e o provocava com palavras injuriosas a pontos que este fechando a porta elles asaltarão uma janela, e entrarão dentro da caza podendo escapulir-se o mesmo Inspector e por que o não achassem forão ter com a mulher e lhe derão bastante imporrôez dirigindo-lhe insultos com palavras offencivas que não é proprio dirigir-se a ua mulher cazada e honesta, como é publico nesta vila assim pois peso Vossa que dá suas ordens a fim de que sejam punidos com o rigor da lei taes individuos. (...) ²⁵

Se antes observamos que os escravizados do Padre Domingos, não protagonizaram o conflito direto, mas sim que o próprio padre, por seus interesses, questionou a atuação das outras autoridades, já que os escravizados não possuíam autonomia para reivindicar direitos e muito menos questionar autoridades; neste outro caso, entretanto, a situação foi modificada, quando os agentes não são escravizados. Na fonte supracitada não relata a condição social dos “batuqueiros”, ou se havia entre eles escravizados, o que nos leva a entender que a maioria dos envolvidos eram livres ou forros. O líder deles, João Mondongo, se colocava à frente do confronto, e defendendo a ele e aos seus e, principalmente, na defesa das suas práticas, demarcava as disputas pelos espaços, o que gerou um clima de tensão e um ambiente conflituoso em torno do batuque. Na documentação pesquisada até a elaboração final do trabalho, não voltamos a encontrar a menção a João Mondongo nem ao seu batuque, caso contrário, conseguiríamos saber como foi o desenrolar desse fato. Devemos ter cuidado ao analisar a fonte, já que a mesma é resultado do descontentamento de terceiros; possivelmente, ele relata algo que não presenciou ou introduz no relato elementos para agravar a situação, como a embriaguez daqueles que estavam no batuque. Clarissa Maia, ao estudar sobre as proibições dos batuques em Pernambuco, na segunda metade do século XIX, chama a atenção para o problema do alcoolismo entre os escravizados e a população negra, em geral.

Além dessas preocupações, o problema do alcoolismo era reconhecido como grave entre os escravos, visto pelos livres como bêbados em potencial devido à sua “natureza degenerada”. Na verdade, embora não se conhece a porcentagem de alcoolismo entre os livres e cativos, a frequência com que a documentação policial apresentou prisões ou crimes cometidos tendo como causa a embriaguez entre os dois tipos de trabalhadores, mostra que o vício acompanhava o nível de pobreza e falta de perspectiva em relação ao futuro da camada pobre da população. Tanto era assim que as posturas preocupavam-se em estender a proibição aos criados em geral (Maia, 2008, p. 81).

A historiadora também aborda a perspectiva do consumo de álcool em relação aos

²⁵ Documentação disponível na caixa 432 do acervo do Arquivo Público de Alagoas. Agradecimentos à Professora Luana Teixeira, que nos proporcionou o contato com esta fonte, e, a fonte do Jornal do Penedo, que tem sido um valioso achado. A professora trabalha com a temática da escravidão em Alagoas e o tráfico interprovincial de escravizados.

casos de suicídio entre os escravizados. E, é interessante notar que as restrições à venda de bebidas alcoólicas aos cativos ou, a permissão dada pelos senhores, estavam relacionadas à tentativa de controlar a produtividade dos trabalhadores e sua convivência com outros cativos e livres pobres, durante seus momentos de lazer. Do mesmo modo que se tinha o costume de distribuir garapa de cana aos escravizados, durante o processo de produção do açúcar, como um incentivo ao “bom escravo”. (Maia, 2008). O que podemos compreender é que a presença constante de bebidas alcoólicas nos batuques ou, a referência delas na documentação policial, a menção a degeneração, bebidas alcoólicas, distúrbios, imoralidades entre outros, estavam sempre associadas aos batuques.

(...) houve em certo lugar da visinhança de seo Engenho uma desordem por ocasião de batuque em um dos dias Santos de festa do natal, um espancamento em o crioulo Manoel Ferreira, quea pouco mezes havia chegado tambem de Pernambuco (...)
 (...) Crê porem que sendo muito frequente os batuques, entre o nosso povo miúdo, em que sempre entrão escravos, não só nos engenhos como em suas visinhanças, e que naturalmente fazendo parte d’alguns desses, moradores ou escravos seus, que aproveitassem esse insejo para mimosearem-no com a paternidade ele(...)
 (...)de tão lubricas reuniões, e em que a aguardente é o seu principal ou unico estímulos (...) ²⁶

O relato acima nos apresenta um relatório do delegado do termo de Porto de Pedras, em 11 de junho de 1877. Aparentemente, esse batuque era próximo a um engenho, ocorrido nos dias do natal, provavelmente acontecia em mocambos que eram formados por ex-escravizados, mas, atraíam outros das redondezas, assim, também como os escravizados dos engenhos da vizinhança, e algumas reuniões contavam com a permissão dos senhores de engenhos. (Santos, 2016). A aproximação dos livres pobres, “*povo miúdo*”, com os escravizados, não proporcionou profundos conflitos de interesses de classes, mas as desavenças pessoais que surgiam do contato durante os momentos de lazer. (Maia, 2008). Como no espancamento do crioulo Manoel Ferreira. E, é reafirmado que a maior motivação dessas reuniões estava no consumo de bebidas alcoólicas.

Deste modo, os agentes de segurança pública, sempre que preciso, exerciam autoridade para acabar com esses batuques e os possíveis distúrbios trazidos por eles. No dia 16 de outubro de 1880 foram recolhidas algumas pessoas à cadeia de Maceió, por conta de distúrbio em um batuque.

(...) À cadeia desta cidade foram recolhidos, de ordem do subdelegado, os individuos Firmino Correia de Mello, José Joaquim de Sant’Anna, Joaquim José de Sant’ Anna, Manoel Joaquim dos Santos, Lucio José da Silva, Maria Pastora e o Escravo Aprigio; este por fugido e aquelles por disturbios em um batuque. Nada mais há ocorrido, segundo as partes officiais recebidos. (...)

²⁶ Documentação da Chefatura de Polícia em 1877 — APA Caixa 0952.

Já do dia 19 temos a seguinte informação:

(...) Nesta secretaria tudo quanto consta é a prisão de Jovina Maria da Conceição, por haver dirigido palavras injuriosas à sentinella da cadeia desta cidade, e a soltura de Manoel dos Santos Lima, Luis Gomes da Costa, Firmino Correia de Mello e José Joaquim de Sant'Anna, que por distúrbios foram recolhidos, sendo entregue a seus senhores os escravos fugidos que também se achavam reclusos Benedicto e Fortunato. (...) ²⁷

Além da detenção de escravizados fugidos, como já vimos anteriormente, a movimentação da delegacia apresentou os detidos encontrados em um batuque. Analisemos alguns pontos dessa fonte. (1) Pode ter havido uma alteração no código de postura de Maceió, com a punição aos batuques. O código de 1845, por exemplo, determina a multa para o dono da casa. Na ocorrência acima, houve prisão e, provavelmente, pagamento de multa. Essa alteração seguia as penalidades das outras localidades, o que indica que, em algum momento, a Câmara de Maceió começou a aplicar também. (2) Se compararmos a relação dos recolhidos no dia 16, e os que foram soltos no dia 19, percebemos que somente dois cumpriram os dias de prisão. Nos códigos das outras localidades tem a média de três dias de prisão ou multa de variados valores.

Firmino Correia de Mello e José Joaquim de Sant'Anna, os que foram soltos com eles, não são mencionados no dia da prisão; provavelmente, foram presos por outro motivo. E, os que foram presos, mas não estão relacionados na soltura, pagaram a multa sendo liberados? O que chama atenção também são os nomes de dois indivíduos, José Joaquim de Sant'Anna e Joaquim José de Sant'Anna. Qual a relação dos dois? Tinham algum grau de parentesco? Ou eram ex-escravizados provenientes do mesmo senhor? (3) Pela ocasião do aprisionamento do grupo de batuqueiros, temos a presença de um escravizado, Aprígio, recolhido por fugir; não é mencionado se Aprígio estava também no batuque. Já no momento da soltura, há a presença de dois escravizados, Benedicto e Fortunato, esses foram entregues a seus senhores. É interessante notar o contato de escravizados com os “batuqueiros”, mesmo em situações adversas, e como essas relações poderiam ser retomadas após a prisão. (4) Podemos fazer também um recorte de gênero, sendo que a única presença feminina mencionada aos que foram recolhidos é a de Maria Pastora.

Assim, como havia a dificuldade de distinguir as manifestações sagradas das profanas, surgia a dificuldade de controlar a população escravizada e livre, já que foi o próprio Estado que, algumas vezes, os aproximaram; para proibir que os escravizados tomassem parte nessas reuniões, também as proibiram para os livres.

A ordem senhorial, portanto, ainda que sentisse o perigo dos batuques e sambas que

²⁷ Documentação da Chefatura de Polícia em 1880 — APA Caixa 1691.

aconteciam descuidadamente pela cidade, não conseguia contê-los por ter de contar com uma força de repressão falha no exercício de suas atribuições, fruto da própria sociedade escravista brasileira que não conseguia definir um lugar próprio ao homem pobre livre dentro desse sistema incapaz de diferenciá-lo totalmente do escravo (Maia, 2008).

Foi em torno desses batuques que se desenrolaram os conflitos e atritos, na imposição de uma cultura elitista e a repreensão daqueles que não produziam economicamente. As autoridades, agentes direto de uma sociedade repressora e preconceituosa, entretanto, enfrentaram resistências, pois mesmo com as proibições os batuques não cessaram por completo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através desta pesquisa, conseguimos mapear as localidades onde as práticas culturais negras eram mais ferrenhamente proibidas, onde a religiosidade afro-religiosa se via na ilegalidade e clandestinamente, mas, mesmo assim, vivas e praticadas. Os códigos de Postura de Alagoas, reproduziam o sentimento nacional contra as práticas culturais negro-africanas, já que os “brancos” não compreendiam que os deuses africanos dançavam e estavam próximos dos seus filhos. Esses códigos eram elaborados para proibir, previamente, os batuques, mas na maioria das vezes usavam das resoluções para proibir as práticas que já estavam estabelecidas e fortemente consolidadas pela comunidade negro alagoana.

Mesmo com uma documentação de diversidade da repressão, não conseguimos identificar mais alvos das perseguições. Os escravizados do Padre Domingos, os sambistas de Penedo, os companheiros de João Mondongo, os “batuqueiros aprisionados em Maceió e os africanos da casa da rua do Reguinho, a vivência desses e de outros mais, merecem nossa atenção, e com contatos com novas fontes outras pesquisas e novos trabalhos surgirão. A dificuldade no encontro de fontes e, principalmente, as possíveis fontes produzidas pelos negros e negras, em Alagoas, no século XIX, impedem o avanço das pesquisas, entretanto, não podemos nos esmorecer, e fazer que a história afro-brasileira se mantenha vivida.

Conseguimos compreender a situação adversa que os escravizados e escravizadas, pobres e africanos livres, estavam inseridos na sociedade alagoana. Na maioria das vezes visados somente como força de trabalho. Mesmo não tendo a condição de uma classe autônoma, no caso dos escravizados, entretanto, foram eles a base econômica canavieira na então província; escravos-mercadorias, escravos trabalhadores, africanos livres e pobres livres, dinamizaram a sociedade, ao mesmo tempo que lutavam pela sua subsistência e para manter suas práticas culturais.

Na religiosidade que produziam e reproduziam, encontravam acalanto ao sofrimento; a criação de redes de sociabilidade proporcionava auxílio e manutenção da existência material e espiritual, a religiosidade de matriz africana, se aproximou daqueles que estavam às margens da sociedade. Assim, como a própria religião que era marginalizada, essa aproximação manteve a vivência negra em Alagoas; o pescador que buscava no seu trabalho no mar, local onde ele também adorava as divindades que proporcionavam boas pescas, o escravizado que sofria atrocidades da escravidão buscava justiça de Sàngó, ao mesmo tempo que encontrava forças em Ogum para o suportar.

Esperamos que a religiosidade em Alagoas mesmo com todos os percalços se mantenha, que os Orixás e ancestrais motivem novas pesquisas e fortifique as que estão em desenvolvimento, que a história do negro não seja menosprezada nem tão pouco apagada, que aqueles que sequestraram as nossas histórias nos devolvam. Caso contrário elas serão retomadas, os tambores não mais serão silenciados, mas pelo contrário, faremos ressoar mais e mais alto pelas ruas, praças, grotas, matas, praias e lagoas. AXÉ!

REFERÊNCIAS

(a) Arquivos e Fontes

Arquivo Judiciário do Tribunal de Justiça de Alagoas

Testamento de Romana da Costa, 24 de maio de 1901

Arquivo Público de Alagoas

Código de Posturas de Água Branca

Código de Posturas de Pão de Açúcar

Código de Posturas de Santana de Ipanema

Relatórios da Chefatura da polícia da Província das Alagoas. Caixas: 432, 952, 1691

Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

Jornal A Nação, 17 de julho de 1872. p. 2.

Jornal do Penedo, 13 de março de 1875. p. 1

Outras fontes

GALVÃO, O.E.; ARAÚJO, T. V. **Compilação das Leis Provinciaes das Alagoas de 1835 a 1870**. Vol. 1, e Vol. 2 Maceió: Typographia Comercial de A. J. da Costa, 1870.

(b) Bibliografia

ALMEIDA, Luiz Sávio. **Escravidão e Maceió: distribuição espacial e renda em 1856**. In: MACIEL, Osvaldo. **Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)** Maceió: Q Gráfica, 2011.

ANDRADE, Manoel Correia de. **Usinas e Destilarias das Alagoas: uma contribuição ao estudo da produção do espaço**. 2º ed. - Maceió: EDUFAL, 2010.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**; introdução por Afonso d' Escragnolle Taunay; vocabulário por A.P. Canabrava. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

ARAÚJO, Maria Valéria da Silva. **“Crise dos braços”: escravidão, economia e imigração em Alagoas (1850-1888)**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 3a edição. V.1 E 2 São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1960.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Recorrência afro-religiosa e nova mística**. Palestra, PUC-SP, 1998. Disponível em:
<https://sites.google.com/site/dnbwilson/hist%C3%B3ria-social?authuser=0>

BINA, Gabriel Gonzaga. **A Contribuição do Atabaque para uma liturgia mais inculturada em meios afro-brasileiros**. 2006. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. 2006.

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

CARVALHO, Cícero Péricles de. **Formação Histórica de Alagoas**. 4º ed - Maceió: EDUFAL, 2016.

CASTILLO, Lisa Earl. **Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afro-atlântica**. Niterói: Tempo, 22(39), 126-153 . 2016

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

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

DIÉGUES JUNIOR, Manuel. **O Bangüê nas Alagoas – Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional**. 2a edição, Maceió: Edufal, 2002.

DUARTE, Abelardo. **Sobre o Panteão Afro-brasileiro — divindades africanas em Alagoas**. Maceió: Revista do Instituto Histórico de Alagoas Vol. XXVI, 1952.

FERREIRA, Lília Rose. **Dinâmicas Sociorreligiosas e Experiências Negras Na Maceió Pós-abolição (1889-1899)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2021.

FERRARE, Josemary Omena Passos. **A Cidade Marechal Deodoro: do projeto colonizador português à imagem do “lugar colonial”**. Maceió: Edufal, 2013.

FREYRE, G. **Sobrados e mucambos : decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Global, 2013.

GALVÃO, O.E.; ARAÚJO, T. V. **Compilação das Leis Provinciaes das Alagoas de 1835 a 1870**. Vol. 1, e Vol. 2 Maceió: Typographia Comercial de A. J. da Costa, 1870.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. 1999.

LIMA JÚNIOR, Félix. **A escravidão em Alagoas**. Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura. Maceió: 1974.

LINDOSO, Dirceu. **A questão quilombola: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica**. Maceió: Edufal, 2011.

MACIEL, Osvaldo. **Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)** Maceió: Q Gráfica, 2011.

MAIA, Clarissa Nunes. **Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850-1888)**. São Paulo: Annablume, 2008.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “sombra” de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista**. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sobreviver e resistir: os caminhos para liberdade de africanas livres e escravas em Maceió (1849-1888)**. 2013. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros em Fortaleza territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900)**. Fortaleza: Expressão gráfica, 2009.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**- 3ªed. rev. e ampliada. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

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

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

REIS, João José. **“Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”**. Tempo, (2,3), 1997, pp.7-33.

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

REIS, João José. **Resistência escrava na Bahia: Poderemos brincar folgar e cantar? O protesto escravo na América**. Afro-Ásia, Salvador, n. 14, 1983.

REIS, João José. **“Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”**. Tempo, (2,3), 1997, pp.7-33.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Tese de Doutorado. Unicamp, 2006.

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

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **A caverna do diabo e outras histórias: ensaios de história social das religiões (Alagoas, século XIX)**. Maceió: Edufal, 2016.

SCHILTZ, M.; EARL CASTILLO (TRADUÇÃO, APRESENTAÇÃO E NOTAS), L. **Divindades iorubás do trovão e soberania:: Àrá e Şàngó**. Afro-Ásia, Salvador, n. 64, p. 470–518, 2021.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. São Paulo: Maianga, 2006.

SILVA, Élide Kassia Vieira da. **Pelo “culto de Deus e de Sua Mãe Maria Santíssima”: a irmandade do Bom Jesus dos Martyrios na cidade das Alagoas (1845-1900)**. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Alagoas. Maceió: 2023.

SILVA, Livia Gomes. **Os Termos de compromisso e a organização das Irmandades Negras de Maceió, no século XIX**. Trabalho de Conclusão de Curso (História Licenciatura) - Universidade Federal de Alagoas. Maceió. 2014.

SILVA, Luiz. G. **Sementes da sedição: etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa (1808-1817)**. Afro-Ásia, Salvador, n. 25-26, 2001

SILVA, Moisés Sebastião. **Vida na Fronteira: a experiência dos africanos livres em Alagoas (1850-1864)**. In: MACIEL, Osvaldo. **Pesquisando na Província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)** Maceió: Q Gráfica, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial** - São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. **"Dicionário do Brasil imperial, 1822-1889."** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX**. Tradução: Tasso Gadzanis — São Paulo: Corrupio, 1987.

VICENTE, Marcos Felipe. **O código de posturas como instrumento de controle social: reflexões sobre o código da Vila de Guarany (1898)**. XII SEMANA DE HISTÓRIA DA FECLASC, 2016.

WISSENBACH, Maria Cortez. **Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880)**. São Paulo: Hucitec, 1998.