

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

PAULO VICTOR DE OLIVEIRA

A PERSEVERANÇA E O SILÊNCIO:
ENSAIO SOBRE A DISJUNÇÃO NAS NARRATIVAS SOBRE RELIGIÕES AFRO-
BRASILEIRAS EM MACEIÓ

VERSÃO CORRIGIDA

MACEIÓ

2020

PAULO VICTOR DE OLIVEIRA

A PERSEVERANÇA E O SILÊNCIO:
ENSAIO SOBRE A DISJUNÇÃO NAS NARRATIVAS SOBRE RELIGIÕES AFRO-
BRASILEIRAS EM MACEIÓ

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia da
Universidade Federal de Alagoas,
como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em
Sociologia.

Orientador(a): Prof. Dr. João
Vicente Ribeiro Barroso da Costa
Lima.

VERSÃO CORRIGIDA

MACEIÓ

2020

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

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

O48p

Oliveira, Paulo Victor de.

A perseverança e o silêncio: ensaio sobre a disjunção nas narrativas sobre religiões afro-brasileiras em Maceió / Paulo Victor de Oliveira. – 2020.
93 f. : il. color.

Orientador: João Vicente Barroso da Costa Lima.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
Maceió, 2019.

Bibliografia: f. 89-93.

1. Religiões afro-brasileiras - Maceió. 2. Pensamento social. I. Título.

CDU: 316.74:2(813.5)



Ata nº 06 da Sessão da Defesa Pública Remota de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

Em trinta e um de agosto de dois mil e vinte, às quatorze horas, através da conexão webconferência, constituiu-se de forma remota a banca examinadora da dissertação de mestrado do (s) aluno (s) Paulo Victor de Oliveira, intitulada: **A PERSEVERANÇA E O SILÊNCIO: DISJUNÇÃO NAS NARRATIVAS SOBRE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM MACEIÓ**. Vinculada à linha de pesquisa "Corpo, cultura e conhecimento". A cerimônia de defesa pública, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Sociologia teve banca examinadora remota através da conexão webconferência (meet.google.com/ato-qzvu-epd) composta por: Prof. Dr. João Vicente Ribeiro Barroso da Costa Lima (PPGS/UFAL) orientador e presidente da banca, Prof. Dra. Daniela do Carmo Kabegele (Centro Universitário Taradentes-UNIT) examinador (a) externo (a) e Prof. Dr. Fernando de Jesus Rodrigues (PPGS/UFAL) como examinador (a) interno (a).

Procedeu-se a arguição por meio de tecnologia a distância via webconferência, finds a qual os membros da banca emitiram parecer eletrônico, onde foi lido e decidido por unanimidade pela:

Aprovação (X); Aprovação com reformulações () ; Reprovação () .

Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:

Para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada digitalmente pelos membros da Banca Examinadora que participaram via webconferência, juntamente com os pareceres eletrônicos e por mim, Edna da Silva Gomes, Assistente em Administração do PPGS.

Maceió, 31 de agosto de 2020.

Assinaturas

1. _____
Assessor(a) Administrativo(a)
2. _____
Orientador(a) / Presidente da Banca
3. _____
Examinador (a) Externo (a)
4. _____
Examinador (a) Interno (a)
5. _____
Assessor(a)

RESUMO

A trajetória das religiões afro-brasileiras em Maceió é representada por difundido paradigma interpretativo como experiência de silêncio durante grande parte do século XX, em decorrência direta do evento chamado Quebra de 1912. O estranhamento subjetivo do autor frente a essa representação é o ponto de partida deste ensaio. Fazendo análise crítica da produção intelectual sobre o assunto e mobilizando registros documentais, demonstra-se a insustentabilidade desse paradigma: desde Alfredo Brandão, descendendo por certa corrente intelectual local, a representação da experiência afro-religiosa em Alagoas se funda na fragilidade de argumentos, na ausência de dados e em teorias científicas ultrapassadas, além do interesse por deslegitimar seus expedientes insistentemente presentes e dinâmicos. Na investigação, emerge eloquente a agência afro-religiosa em Maceió, explicitando-se amplo repertório de mediações que permitiram sua existência e circulação no espaço público no decorrer do século XX.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; Maceió; Pensamento Social.

ABSTRACT

The record of Afro-Brazilian religions in the city of Maceió has contextualized them as an experience of silence during much of the 20th century as a direct result of the event called *Quebra de 1912* (Break of 1912). This essay stems from its author's estrangement. He critically analyzes the intellectual production on the subject, assembles documentary records, and demonstrates the unsustainability of this context. Since the contribution by Alfredo Brandão and a certain local intellectual current stemming from it, the representation of the African-derived religious experience in Alagoas has drawn on vulnerable allegations, the absence of data, and outdated scientific theories, as well as the interest in delegitimizing the insistent and dynamic tactics of this experience. This investigation finally presents an eloquent Afro-religious agency and a wide range of tactics that allowed their existence and circulation in the public space throughout the period under review.

Keywords: Afro-Brazilian religions; Maceió; Social Thought.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 – MACEYOBISSÍNIA	16
CAPÍTULO 2 – MACEIÓ, 1934-1967	38
CAPÍTULO 3 – ALFREDO BRANDÃO	60
CONSIDERAÇÃO FINAL	87
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Alagoas desde cedo se destacou pelos movimentos libertários dos negros como o famoso Quilombo dos Palmares. Também a cultura afro-brasileira muito se desenvolveu no Estado, sendo representada hoje pelas peças da Coleção Perseverança, como história e religião do africano no Nordeste. [...]

Agora, tudo está em silêncio, os deuses e divindades permanecem tranquilos e as toadas são vozes ocultas no tempo e no espaço. (Duarte, 1985, p.6).

Abelardo Duarte escolhe representar por objetos constantes do acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (Ihgal) o *hoje* das religiões afro-brasileiras no estado. Poderia ter evocado o passado através daquele acervo e nomeado os terreiros como o *hoje*, mas em sua argumentação isso não era possível: pois fora da Coleção Perseverança, “tudo está em silêncio”.

Enquanto esse texto era publicado em 1985, provável que eu, no colo de minha mãe, estivesse em algum toque, onde as vozes entoadas eram audíveis o suficiente para que deuses e divindades dançassem. Anos depois, quando o li, pareceu-me que o autor e eu - que fôramos contemporâneos até 1992, quando Duarte morreu - vivêramos em realidades paralelas. Mas seria exatamente ele quem encabeçava a lista de referências sugeridas e disponíveis à minha geração de pesquisadores em formação:

É necessário retornar às pistas sugeridas nos poucos autores locais que se debruçaram sobre as afro-alagoanidades (à frente de todos, Abelardo Duarte), dispersas ou ofuscadas pela característica violência de nossa formação social. Foram séculos de ignorância, ironia e preconceitos, que obliteraram a clareza e obviedade do nosso cotidiano real, sem as mistificações discursivas, literárias ou outras. A vida real desta gente crescida no sururu, no mungunzá e no pé-de-moleque. [...] Ao menos em Maceió, em certa medida continuamos cegos e ignorando a cidade negra sobre este chão, e diante dos nossos olhos. Temos grande escassez de estudos sobre diferentes características da afro-brasilidade e insistimos, por isso mesmo, em não reconhecer a imensa força simbólica de tal pertencimento cultural. (Cavalcanti, 2005).

A minha recepção enquanto leitor desses “poucos autores locais que se debruçaram sobre as afro-alagoanidades” estabeleceu a constatação da disjunção entre aquilo que se narrava e o “nosso cotidiano real”. Se “em certa medida continuamos cegos e ignorando a cidade negra sobre este chão, e diante dos nossos olhos”, isso não se deve apenas à escassez

de estudos sobre o negro, mas à perspectiva que estrutura os estudos disponíveis, no que concordo com Jeferson Santos da Silva (2018, p. 17-18):

O suposto desaparecimento do negro em Alagoas não se dá pela sua ocultação dos registros escritos mas, sim, pelo lugar que tais registros conferem àquela população, qual seja, o lugar do passado. Seja por meio das narrativas sobre o surgimento e queda do Quilombo dos Palmares, ou mesmo pela extensa produção dos estudos de folclore no estado, o que percebemos é que a abolição da escravidão levou o negro consigo, quase que por decreto. Decreto este não sancionado pela princesa Isabel, mas, sim, pela classe letrada de Alagoas. [...] Desse modo, tal atitude constituía muito mais uma forma de negar o debate do que uma conclusão adquirida por meio de análise, qualquer que seja. Negar o debate não apenas por correr o risco de se constatar o racismo evidente em nossa sociedade, mas, também, e principalmente, pelo fato dele ter como base primeira de discussão o reconhecimento da presença negra em nosso meio no período pós-abolição.

O trecho de Duarte com o qual comecei este texto é modelar dessa postura que Santos da Silva identifica: se queres ver “a cultura afro-brasileira [que] muito se desenvolveu no Estado [de Alagoas]” vem ao museu, que lá fora *o resto é silêncio*¹. Duarte está a referir-se à Coleção Perseverança, que é constituída por objetos litúrgicos roubados de centros religiosos afro-brasileiros no evento que ficou conhecido como o Quebra de 1912. Ora, Santos da Silva identifica como, na produção intelectual alagoana, ao negro é reservado “o lugar do passado” e que “a abolição da escravidão levou o negro consigo”. Quando o assunto são as religiões afro-brasileiras, é o Quebra de 1912 que cumpre essa função.

Por exemplo, nos anos 1920, os delegados Pedro de Azevedo Gordilho, em Salvador, e Augusto Mattos Mendes, no Rio de Janeiro, lideraram campanhas policiais amplas e truculentas contra as religiões afro-brasileiras. O mesmo ocorreria durante a gestão de Agamenon Magalhães (1937-1945) em Pernambuco. O relatório *Realizações do Estado Novo em Pernambuco*, inclusive registra que:

Reprimidas essas atividades perniciosas com o rigor que se fazia necessário, delas só resta como lembrança aquele copioso material que tanta curiosidade despertou na Exposição Nacional de Pernambuco e que pertence, hoje, ao Museu do Estado. (PERNAMBUCO, 1942 apud LIMA, 2017, p.24)

Zuleika Dantas Pereira (1994, p. 117-118) recolhe depoimentos sobre “este período tenebroso da história dos xangôs pernambucanos [que] chamou-se ‘Quebra dos Terreiros’”:

No tempo da repressão, a minha velha dizia que queria ver a voz do diabo, mas não queria ver Agamenon. Falava que Agamenon fez ela carregar os santos dela lá pro morro, levar Yemanjá de noite lá pro morro, pra ele não carregar. Ele não levou os santos daqui não! Daqui ele não levou nada. O toque fechou, só as obrigações que a gente fazia escondido. Obrigação nunca se deixou de fazer! (M.J.)

¹A fala é do Hamlet de Shakespeare, pronunciada no instante de sua morte.

Foi em 1938, eu tinha dez anos. Eu me lembro que os santos foram todos lá pra casa, casa de minha mãe carnal. Minha mãe era filha de santo de D. Joantina e ela levou uns pra lá, e outros, ela levou pra casa de D. Maria Betânia. O quarto de santo ficou vazio. Ai depois, quando passou o quebra-quebra, ela continuou as obrigações. Cantava baixinho, se fazia tudo, agora escondido! (L.)

Apesar do empenho, a interventoria de Agamenon Magalhães não conseguiu extinguir o xangô e à bravata que consta no relatório de gestão a história não deu maior importância². O mesmo tipo de bravata e sobre o mesmo assunto circularia em Maceió. Pelos idos de 1915, a Liga dos Republicanos Combatentes em Homenagem à Miguel Omena cantava em seu hino (ANDRADE, 2015, p. 98-99, grifos meus):

Salve, oh! Liga gloriosa
 Dos heróis republicanos
 Tu ressurgiste formosa
 Do decorrer de três anos,
 Por libertar Alagoas
 Dos oligarcas tiranos

Tu combatente orgulhosa
Na extinção do xangô
 Que era arma poderosa
 De Euclides ex-governador
 Que confiava no fetichismo
 Como um deus de grande valor.

Três anos antes, em 1912, a Liga liderara um quebra-quebra. Diferente dos casos citados, em que uma situação política comandou a repressão, naquela ocasião foram setores da oposição que o fizeram, sob alegação de que “o xangô era arma poderosa de Euclides, ex-governador, que confiava no fetichismo como um deus de grande valor”. A citada Liga, o Jornal de Alagoas e a Liga Caixeiral Pró-Clodoaldo-e-Fernandes (vinculada à Sociedade de Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió³) articularam a campanha. As fontes primárias sobre o evento foram produzidas por esses órgãos, como o citado hino dos Combatentes, a cobertura do Jornal de Alagoas, notavelmente a reportagem *Bruxaria*,

² Note-se que o argumento do governo estado-novista pernambucano é o mesmo de Abelardo Duarte em 1985.

³A esse respeito, consultar Maciel, Osvaldo Batista Acioly. A perseverança dos Caixeiros: o mutualismo dos trabalhadores do comércio em Maceió (1879-1917). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

publicada nos dias 04, 06, 08 e 12 de fevereiro de 1912; e uma carta enviada pelos Combatentes para a revista *O Malho* e publicada em 16 de março de 1912.

Objetos roubados dos terreiros invadidos formaram uma exposição que passou pela sede dos Combatentes⁴, pela redação do Jornal de Alagoas, até fixar-se na sede da Perseverança. Nos idos de 1940, a Perseverança, enquanto associação de auxílio mútuo, foi reestruturada como Sindicato dos Empregados no Comércio do Estado de Alagoas e os despojos de 1912 foram doados ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas em 1950. O nome “Coleção Perseverança” é, portanto, homenagem a uma das instituições responsáveis pelo saque. Abelardo Duarte refere-se a ela como “gloriosa” e “detentora de um passado pleno de serviços prestados à classe caixeiral e ao Estado” (DUARTE, 1974, p. 11), o que não contesto, mas certamente não é por sua participação no Quebra de 1912 que ela merece ser homenageada.

Referindo-se às reportagens do Jornal de Alagoas sobre o acontecimento, Abelardo Duarte pondera que “uma simples vista d’olhos sobre a coleção desse jornal não deixa dúvidas sobre a espécie de oposição que se praticava e que só depõe sobre nossa formação político-jornalística”, que “há um propósito de maldade em todo aquele arrazoado do jornal”, que “a ‘reportagem’ Bruxaria [...] não pode servir de argumento a qualquer tese: é um testemunho falso, absolutamente falso, contra o qual depõem os fatos” (DUARTE, 1952a, p. 64-65). Entretanto tudo isso só é válido quando diz respeito ao vínculo alegado entre os xangôs e o governador deposto Euclides Malta, que era sogro de Duarte. No que “informa” sobre as religiões afro-brasileiras e as circunstâncias do Quebra, Duarte e outros autores acatam acriticamente aqueles relatos, havendo mesmo quem afirme seu “extraordinário valor histórico e etnográfico – apesar de serem extremamente facciosas, como afirmou Théo Brandão em palestra no Ighal⁵” (ANDRADE, 2015, p. 116).

O Jornal de Alagoas⁶ foi o principal veículo da imprensa alagoana em grande parte do século XX, mas apenas isso não explicaria a redenção daquelas “reportagens” de 1912, tão nitidamente discursos de ódio, por parte de homens ilustrados como Théo Brandão e Abelardo

⁴À época, Rua de Santa Cruz. Ainda nos anos de atividade dos Combatentes seria rebatizada de “Miguel Omena”, nome que ainda conserva e que, obviamente, homenageia-os.

⁵Pronunciada em 16 de setembro de 1950, dia da instalação da Coleção Perseverança e aniversário da Emancipação Política de Alagoas. (ANDRADE, 2015, p. 90).

⁶No mesmo contexto do Quebra de 1912, o fundador do Jornal de Alagoas, Luiz Magalhães da Silveira, cercado por membros da Liga dos Combatentes, empastelara o jornal *Gutenberg* (Órgão da Associação Tipográfica Alagoana de Socorros Mútuos), que, fundado em 1881, fizera as campanhas abolicionista e republicana. Diferentemente dos xangôs, o órgão foi à Justiça e conseguiu responsabilizar o Estado pela ação, mas não mais voltou a circular.

Silveira também fundou o jornal *Gazeta de Alagoas*.

Duarte, assim como não explicaria a conseqüente aceitação do discurso miliciano sobre a “extinção do xangô”.

O médico psiquiatra Gonçalves Fernandes (1941) afirma identificar em primeira-mão, na cidade de Maceió, uma nova modalidade de culto a que chama de xangô-rezado-baixo. Enquanto o xangô *puro* se caracterizaria por um cerimonial complexo e africano, aquele novo xangô *degenerara* em um culto que “tem sempre finalidade mágico-curativa” (GONÇALVES FERNANDES, 1941, p.10). Com isso existe um deslocamento da religião para o curandeirismo; das garantias constitucionais de livre exercício religioso para a imputação criminal, pois magia e curandeirismo estavam listados no Código Penal entre os crimes contra a saúde pública: xangô-rezado-baixo era uma classificação com fim acusatório. Com ela, Fernandes pretendia demonstrar como a violência era ineficaz, pois, se extirpava o que havia de positivo - “a exaltação afetiva da música dos encantados negros” (IDEM, p. 09) - não resolvia o problema de saúde pública que eram aqueles cultos. O seu livro faz um inventário de religiões populares, sempre as associando ao curandeirismo, a patologia mental (por conta do transe mediúnico) e a patologia social (o crime), defendendo a “higiene mental preventiva” como “ação profilática”.

Abelardo Duarte (1952b) desenvolveria essa interpretação, propondo que nos princípios do século XX, os cultos afro-brasileiros eram praticados em Maceió por africanos e seus descendentes diretos em estado de *pureza*. A repressão de 1912 teria interrompido essa continuidade e os cultos que restaram, existiam em estado de *degeneração*.

Degeneração é conceito de Benedict-Augustin Morel, cunhado em 1857, que o definiu como o “desvio doentio de um tipo primitivo”. (MOREL, 2011, p. 500). Com base nesse conceito, Gonçalves Fernandes quer deslocar os cultos populares da órbita policial para a órbita médica, enquanto Abelardo Duarte faz exatamente o contrário. Não demonstra interesse analítico pelos cultos que existem pela cidade de Maceió, sob alegação que são degenerados, mas sim pelo que teria restado de pureza: a Coleção Perseverança. Ao mesmo tempo em que se dedica à aquela coleção, olha com desconfiança a mobilização dos xangôs por reconhecimento enquanto sujeito coletivo de direitos:

Como a tendência entre nós é tudo degenerar, o livre exercício dos centros ou seitas africanas, com o licenciamento, que se vem tentando através da Polícia, está degenerando no abuso dos “toques” sucessivos como ocorreu no Recife. (DUARTE, 1952b, p.77)

Era 1952, ano-chave para aquele movimento. Duarte, ao que parece, propunha uma regulação dura. O que leva essa autor, bastante preocupado com o barulho – “o abuso dos

‘toques’ sucessivos – em 1952, a afirmar em 1985 que: “Agora, tudo está em silêncio, os deuses e divindades permanecem tranquilos e as toadas são vozes ocultas no tempo e no espaço”? Considero que ocorreu uma mudança de estratégia: da deslegitimação para o deliberado silenciamento.

Por isso essa pesquisa foi idealizada como uma sociologia da produção intelectual sobre as religiões afro-brasileiras em Alagoas. “A Perseverança e a degeneração” intitulava a versão original deste projeto: a Perseverança – guardada no museu; a degeneração – na prática do povo. Incluiria ao menos quatro capítulos, um para cada autor que considero fundamental na construção do paradigma: Alfredo Brandão, Gonçalves Fernandes e Abelardo Duarte; um quarto sobre as leituras que os contemporâneos fizeram desses autores. O xangô-rezado-baixo de Fernandes, por exemplo, perdeu os hifens e o caráter de prática mágico-curativa necessariamente clandestina, para ser citado sempre apenas no tocante à ausência de toques de tambores. Já o olhar desconfiado de Abelardo Duarte para o processo de licenciamento dos xangôs é subtraído nas referências feitas ao autor, que desta maneira pode nos ser recomendado:

É necessário retornar às pistas sugeridas nos poucos autores locais que se debruçaram sobre as afro-alagoanidades (à frente de todos, Abelardo Duarte), dispersas ou ofuscadas pela característica violência de nossa formação social. (Cavalcanti, 2005).

Ora, a produção de um Abelardo Duarte é ela própria um ato da “característica violência de nossa formação social”!

A sociologia do conhecimento, como a concebo através de Mannheim (1982), é uma investigação empírica que surpreende as ideias em seu contexto social concreto. A minha percepção da disjunção entre a narrativa dos intelectuais e a trajetória dos xangôs no tempo só foi possível pelo meu prévio conhecimento dessa trajetória. Conhecimento esse que se deveu à minha imersão orgânica na história oral. O meu “A Perseverança e a degeneração” só faria sentido se essa trajetória coletiva estivesse relatada em texto.

Ao pretender fazer isso, resolvi ir também às fontes documentais, de modo que a narrativa que aqui emerge é nelas baseada, sobretudo em jornais. O principal argumento a que me contraponho é o do silêncio como a palavra-chave para pensar a trajetória do xangô em Maceió; e a recorrência desse assunto no espaço público, através dos jornais, desestabiliza essa proposição.

A Constituição de 1891 declarou o livre exercício religioso como integrante dos direitos fundamentais da cidadania republicana (Art. 72, §3). Concomitantemente, o Código Penal de 1890 incluiu entre os crimes contra a saúde pública:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Estava estabelecido o impasse: o que era religião e o que eram práticas de espiritismo e magia? E, conseqüentemente, a quem destinar os benefícios do ordenamento jurídico e a quem submeter às estruturas punitivas? Ao longo da Primeira República (1889-1930), as religiões afro-brasileiras tenderiam a ser enquadradas como problema de saúde pública.

Beatriz Góis Dantas (1988) demonstra como o setor intelectual mediou espaços de legitimidade para as religiões afro-brasileiras na Bahia e em Pernambuco. A produção de Nina Rodrigues, na Faculdade de Medicina da Bahia, entre a última década do século XIX e a primeira década do século XX, já afirma o candomblé como legítima religião e, portanto, constitucionalmente garantida. Essa ideia estará em pleno vigor nos anos 1930, sendo os congressos afro-brasileiros ocorridos em Recife (1934) e na Bahia (1937) acontecimentos paradigmáticos desse cerrar fileiras em torno da causa.

Emerson Giumbelli (2003) por sua vez, ao abordar a questão no tocante ao Rio de Janeiro, demonstra outra figuração. Ali é a Federação Espírita Brasileira (FEB) – órgão, em tese, na mira da legislação penal – quem intervém na imprensa e negocia com o aparelho policial. A FEB procura estabelecer uma distinção entre o espiritismo que professava e um baixo espiritismo, este sim enquadrável no Art.157 do Código Penal de 1890.

O êxito dessa intervenção é de tal ordem que a partir de 1927, o delegado Augusto Mattos Mendes inicia uma “campanha contra o baixo espiritismo” - que atingia em cheio os cultos afro-brasileiros. Giumbelli destaca que a produção intelectual do período não fazia distinção entre espiritismo e baixo espiritismo, enxergando em ambos a mesma “patologia”. No mesmo Rio de Janeiro, setores afro-brasileiros usariam a mesma estratégia da FEB, refiro-me à criação das federações umbandistas e suas negociações diretas com o aparelho policial e intervenções na imprensa.

Temos então dois modelos a considerar: a partir de Dantas, o setor intelectual mediando as relações entre o setor religioso, a imprensa e o Estado; e a partir de Giumbelli, o setor religioso negociando diretamente com a imprensa e o Estado, enquanto o setor intelectual mantém-se à distância.

Ao pensar o caso alagoano, Cavalcanti (2006, p. 35), pensando no “modelo Dantas” e citando os congressos afro-brasileiros do Recife e da Bahia diz:

Em Maceió jamais ocorrera semelhante iniciativa, e, assim, não presenciamos a mesma ordem de mediação social capaz de trazer à luz o universo Afro-alagoano. O “quebra” dos terreiros inviabilizou *em definitivo* esse movimento de expansão da cidadania dos negros, representando o ápice de uma intolerância que vinha paulatinamente sendo construída, inclusive na imprensa, como vimos, desde o início do século XX. (grifos meus)

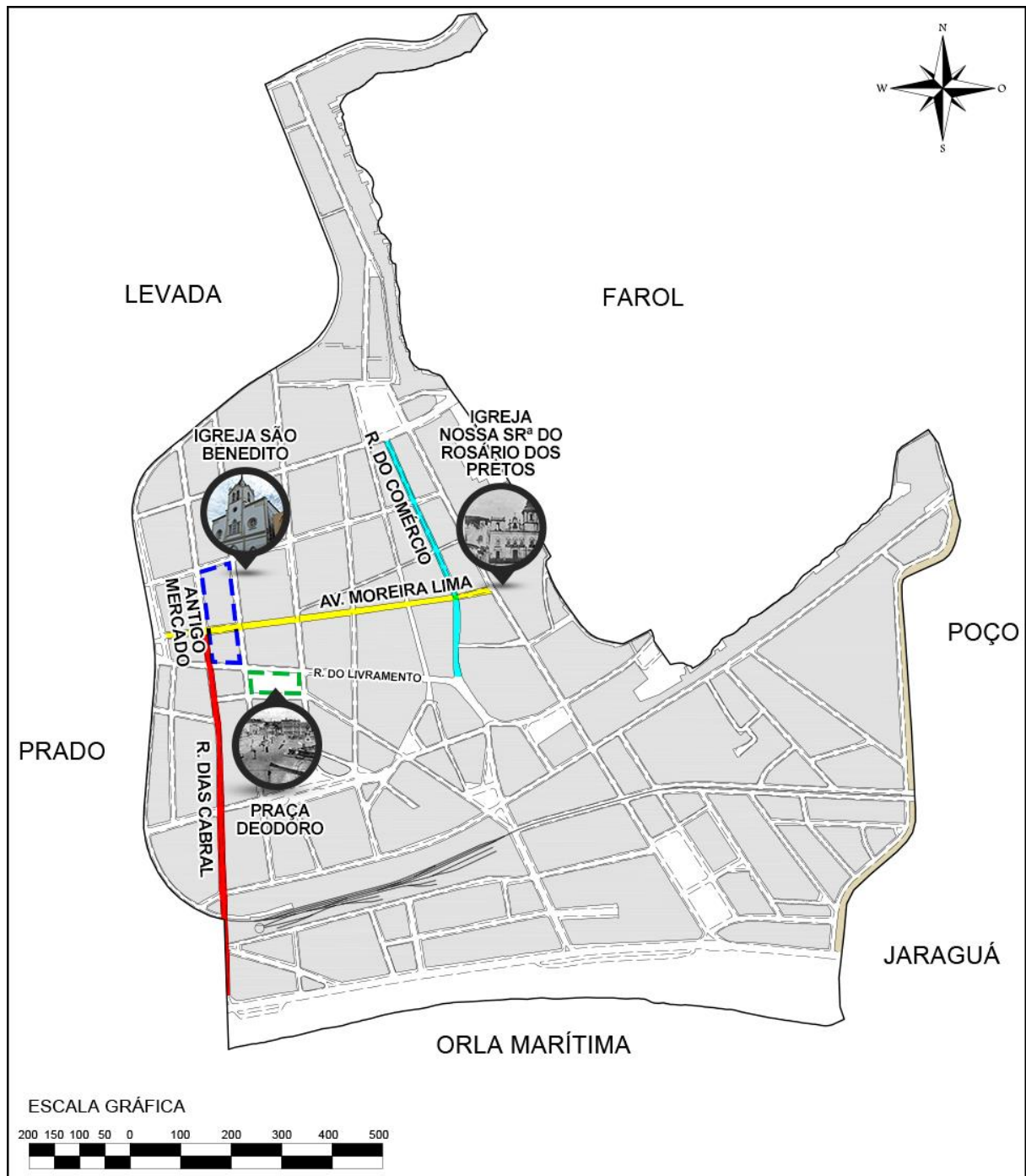
O fato de não ter havido “semelhante iniciativa” não significa ausência de iniciativas dessemelhantes e mediações sociais a partir de outros agentes que não os intelectuais. Apesar disso, demonstrarei como ao longo do século XX, alguns autores interviram no espaço público fazendo a mediação social entre os xangôs e os setores hegemônicos da sociedade local. Ocorre que os textos desses autores – Valdemar Cavalcanti & Manuel Diégues Júnior (1934), Genézio de Carvalho (1950) e Félix de Lima Júnior (1950)⁷ – não integram a bibliografia de referência dos contemporâneos estudos afro-brasileiros. Na assertiva de Cavalcanti também se atualiza o paradigma e é um singular evento, o Quebra, que teria impedido a “expansão da cidadania dos negros”. Assim, o evento encobre as engranagens da estrutura racista.

Ábia Marpin (2018, p. 25-26) propôs a emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana, que “demanda a inversão do valor negro, de negativo para positivo – uma singularidade que se evidencia na simultaneidade de intervenções nos campos político, religioso, intelectual e cultural que convergem para uma maior visibilidade e legitimidade desta expressividade na esfera pública local.” A autora aborda a emergência dessa rede na reabertura democrática dos anos 1980, meu exercício a recua muito mais no tempo.

⁷ Refiro-me a denúncia feita contra a polícia alagoana por Valdemar Cavalcanti e Manuel Diégues Júnior ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, publicada no Diário de Pernambuco em 16/11/1934; ao artigo “Da África recôndita e bravia vieram a macumba e o changô para os terreiros de Maceió”, de Genézio de Carvalho, publicado no Jornal de Alagoas em 02/02/1950; e ao conto “Encontro com o Diabo”, de Félix de Lima Júnior, publicado no Diário de Pernambuco em 05/03/1950. Os três textos são abordados no corpo da dissertação.

CAPÍTULO 1 – MACEYOBISSÍNIA

Figura 1: Maceyobissínia do distrito de Maceió



Fonte: SANTOS, 2020. Adaptado de MACEIÓ, 2020.

A vinculação entre as agremiações católicas chamadas irmandades de homens pretos e a estruturação de grupos de culto religioso afro-brasileiro é assunto clássico na literatura especializada⁸, mas muito pouco ainda sabemos sobre o assunto no que se refere a Alagoas. Sabe-se, porém, que, nos primeiros anos do século XX, uma devoção à Santa Bárbara que ocorria entre a Igreja da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos e a região do Largo do Cotinguiba teve significativa presença na imprensa maceioense.

Em 1904, um repórter de *A Tribuna* seguiu a “multidão que se acotovelava [...] carregando uma charola com o vulto mignon de uma santa que, na algaravia africana dos influentes da tal festa, era a Santa Bárbara”, passou “sob os arcos de flores e folhas” e “lutou com dificuldades para entrar no recinto onde a santa ficou em exposição”. Ali, “diversas africanas velhas, ornadas de rosários e colares de ouro”, “uma turma de negros de carapuças vermelhas, dando assim um aspecto do Negus Menelik”, “zumbaias de adufos e danças macabras, nas quais uma crioula nova fez tais piruetas que bateu-se estafada no chão” e “uma beberagem travosa que lhe deu Tia Maria, africana chefe”, levam-no a intitular sua reportagem com a pergunta: “Bárbara ou Santa?”⁹.

Em outras ocasiões a imprensa não parece preocupar-se com essa questão. Em 1905, *O Evolucionista* refere que “terminaram ontem os festejos que em honra de Santa Bárbara estavam-se realizando à Rua Dias Cabral, nesta cidade. As festas começaram na quinta-feira passada, havendo grande concorrência todas as noites. Ontem foram inúmeras as pessoas que lá se acharam, tendo-se queimado muitas girândolas de foguetes, etc¹⁰.” A nota foi publicada numa segunda-feira, indicando uma festa com duração de quatro dias. Em 1907, o *Gutenberg* conta que “celebrou-se ontem, com o relevo dos anos transatos, a festa de Santa Bárbara que se venera na Rua Dias Cabral, nesta cidade. Pela manhã houve missa na Igreja de São Benedito e, à noite, ladainha, leilão e fogos de artifício¹¹”.

⁸Por exemplo, a mito fundador do candomblé nagô na Bahia conta que “Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de Candomblé chamado Ìyá Omi Àsé Àirà Intilé, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha.” (VERGER, 1987, p. 28)

A esse respeito ver SILVEIRA, Renato. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu. Salvador: Edições Maianga, 2006. SILVA, Luiz Geraldo. Africanos e Afrodescendentes na América Portuguesa: entre a escravidão e a liberdade (Pernambuco, séculos XVI ao XIX). Tese (Livre-Docência). UFPR: Curitiba, 2018.

⁹A Tribuna, 06/12/1904 *apud* RAFAEL, 2012, p. 178-179.

¹⁰O Evolucionista, 04/09/1905. Inclusive o Gutenberg (07/11/1905) informa de um morador do Reguinho (Dias Cabral), o fogueteiro “vulgarmente conhecido pelo nome de Carrapatinho” que preparava os fogos de artifício para os festejos de São Benedito.

¹¹Gutenberg, 05/12/1907.

Em frente à Igreja da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos, havia um pátio onde se localizava um ponto de ganhadores. Ao lado do pátio da igreja, estava o Mercado Modelo e, no pátio do mercado, a feira livre¹². Em frente ao mercado, estava a Rua do Açougue, que desembocaria em novo ponto de ganhadores – no cruzamento com o Comércio – e no pátio da Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Quase ao lado do mercado, estava o Largo do Cotinguiba. No início do século XIX, falava-se em Rua do Cotinguiba e Lagoa do Reguinho¹³. O Canal da Ponta Grossa, vindo da Lagoa Mundaú, chegava até aquela área, enquanto o canal do Reguinho seguia até o Riacho Maceió, que deságua no mar. Em meados do século XIX, já se falava em Largo do Cotinguiba e havia porção de ruas em seu entorno. Monarquistas, as autoridades o batizaram Praça das Princesas. Depois, as republicanas modificaram para Praça Deodoro.

Aquela região era o final do distrito de Maceió¹⁴ e reduto da população negra. Ali estavam as igrejas das irmandades de homens pretos e essas podiam, havia tempo, vir fornecendo cobertura para a realização semipública de rituais religiosos afro-brasileiros, mas a forma como o xangô ocupava o espaço público da cidade através do festejo de Santa Bárbara era necessariamente recente. Ainda em 1892, estava “terminantemente proibido” na cidade de Maceió, “fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou das povoações” e “tocar tambor, caixa ou qualquer instrumento pelas ruas, ainda que seja com o fim de anunciar espetáculo ou qualquer outro divertimento público ou particular”.¹⁵ Em 1894, a intervenção da polícia num samba que ocorria em um largo no início da Rua do Araçá, no distrito de Jaraguá¹⁶, resultou em seis mortos e vinte e quatro feridos – tanto entre os soldados, quanto entre os sambistas, majoritariamente estivadores. Aqueles eram os anos do truculento governo florianista de Gabino Besouro¹⁷ (1892-1894).

A intolerância não era apenas aos tambores. Nos dias seis e sete de setembro de 1887, a Praça das Princesas estava “embandeirada, armando-se no centro o respectivo palanque entre arcadas de folhas” e o Club Philarmônico convidava as “famílias que desejarem apreciar os sons melodiosos da distinta banda marcial” numa festa que comemoraria a Independência

¹²A “Feira do Passarinho”, nome que conservaria mesmo após mudar de lugar.

¹³O que se sugere da leitura das referências é que o alagado compreendia toda a região entre as atuais Praça Deodoro e Parque Rodolfo Lins.

¹⁴Ao longo do século XIX, a cidade de Maceió compreendia três distritos: Maceió, Jaraguá e Ipioca.

¹⁵Cruzeiro do Sul, 28/10/1892.

¹⁶O largo ficava defronte à Escola de Aprendizes Marinheiros, onde hoje funciona a administração do Porto de Maceió. Provavelmente, esteve no perímetro da atual Praça Manoel Duarte. A esse respeito ver:

<https://www.historiadealagoas.com.br/historico-conflito-em-jaragua.html>

¹⁷Gabino Besouro foi reformado como marechal, a mais alta patente do Exército Brasileiro, mas não identifiquei qual patente detinha quando assumiu o governo do estado de Alagoas.

do Brasil, numa celebração articulada com o movimento abolicionista. Havia iluminação elétrica e, após a performance, haveria “marche aux flambeaux” pelas ruas do distrito¹⁸. Em 13 de setembro, o *Gutenberg* divulga pronunciamento do delegado de polícia quanto a “haver realizado umas 4 prisões no dia 6 de setembro”. A autoridade afirma que “em frente de vagabundos armados de cacete, *arma proibida pela câmara municipal*, não podia deixar que se fossem eles em paz, pelo simples fato de serem escravos; e *por isso*, prendera-os.” (grifos no original). O jornal contesta o fato de os indivíduos estarem ainda presos seis dias depois e acusa a ausência de “processo, como o quer a lei¹⁹”. É curioso que os indivíduos presos fossem, para o delegado, ao mesmo tempo, escravos e vagabundos, uma contradição em termos.

Alterações normativas profundas ocorreram na sociedade brasileira, que passara de monárquico-escravista para republicana, em fins da década de 1880. Agora não havia mais escravizados e eram todos “iguais perante a lei”, que também assegurava “a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade”, o que incluía o livre exercício religioso.

Dentre os babalorixás domiciliados naquela região, estava Benedito Brás Carneiro, residente na Praça Deodoro, nº 20, conforme registros na documentação da Intendência Municipal²⁰. Mas seria Francisco Foguinho, domiciliado na Rua Dias Cabral, nº 67, quem registraria “Santa Bárbara (Francisco Foguinho)” no nº 69 da mesma rua²¹. Bem, era isso o que exigia a Constituição de 1891: Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum. (Art. 72, §3)

Das pistas documentais de que disponho, Chico Foguinho emerge como o mais destacado no pleito de afirmar publicamente o xangô no pós-abolição. Chama-se “Revelações” a nota publicada n’*O Evolucionista*, em 1905, informando “que se reunirão hoje na Rua Dias Cabral os [trecho ilegível] para ouvirem curiosas revelações que promete fazer o indivíduo conhecido como Chico Foguinho, referentes a uma mulher de nome Maria Nanã²²”. Ou a fofoca era realmente notável ou talvez naquele dia seria revelado algo como “o nome” de Maria Nanã, isto é, a cerimônia em que um recém-iniciado no culto pronuncia ao público o nome novo adquirido no rito iniciático.

¹⁸Gutenberg, 02/09/1887

¹⁹Gutenberg, 13/09/1887

²⁰Gutenberg, 25/03/1905, 08/03/1907, 29/03/1908, 18/02/1909.

²¹Gutemberg, 28/04/1906 e 02/03/1909.

²²O Evolucionista, 03/10/1905.

Já em 1911, a “linda novidade” era que:

A Rua do Reguinho vai se enfiar nos três dias gordos. [...] Haverá maracatu constando também que uma banda de música contratada tocará durante os três dias sem par do carnaval! Para isto está à testa deste festival em projeto o máximo Chico Foguinho, que sobre ser pai de santo, tornou-se agora pai do carnaval!

Brincantes, mas também reclamantes, pois a nota arremata que “era melhor, para maior ventura e delícia do pessoal que desobstruíssem o esgoto que há nesta dita rua. Está cheirando mal!²³”

Mas, para alguns moradores daquelas ruas, havia incômodos além do esgoto. Em 1903, n’*A Tribuna*, um apelo público é dirigido ao “Sr. Cel. José Gatto”²⁴:

Os habitantes das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral pedem-nos para que leve ao conhecimento de Vossa Senhoria o desgosto que eles sentem, apesar de serem bons católicos, de não poderem comungar na mesma taça, com os ardorosos e muito entusiastas devotos de Santa Bárbara. Os reclamantes têm a alegar não concordarem com o rito dessa igreja, pois as festas que ela promove são abrilhantadas por uma orquestração de adufos, chocalhos e latas que ferem o tímpano da humanidade todo um dia e toda uma noite quase frequentemente.

Eu ponderei àquela gente que o amigo, na qualidade de autoridade, escravo da lei por índole e por dever, talvez não fosse de encontro ao preceito constitucional que estabelece a liberdade dos cultos, pois até a Carta Outorgada em 1824, a permitia, sem forma exterior de templo.

Mas o povo daquelas bandas tem confiança ilimitada no tino e nas maneiras delicadas com que o amigo tem sabido exercer o cargo, chegando mesmo um dos mais ladinos da trupe reclamante dar-me lição proveitosa de Direito Público – objetando que os devotos alteram o sossego da maioria.

Em minha leitura, percebo um triplo incômodo: com o barulho ocasionado pela música dos cultos; com a afirmação de catolicidade de um culto evidentemente não ortodoxo cristão; e com a publicidade desse culto. É digno de nota que os reclamantes relembrem na República a Constituição do Império (1824), que estabelecia o culto católico como oficial e onde “todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do templo” (Art. 5). Aqui temos uma primeira imputação criminal: a perturbação do sossego público.

Em 1906, no *Gutenberg*, outro apelo público descrevia o “fato muito deprimente para uma cidade que se diz civilizada”:

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

²³Gutenberg, 17/02/1911 e 18/02/1911.

²⁴Não localizei nenhum Coronel José Gatto, provavelmente o apelo dirigia-se ao Coronel João Calheiros da Silva Gatto, que Maciel (2004, p. 41) identifica ocupar o 1º Comissariado de Polícia da Capital exatamente em 1903. A notícia de *A Tribuna*, 18/03/1903, consta de RAFAEL, 2012, p. 176-177.

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

O reclamante afirma que “em sangue terminou o xangô”, é “que deu o santo na cabeça de um dançarino” e este, “furioso”, terminou por “agarrar um cidadão que, ao longe presenciava o caso e decepar-lhe o nariz com um golpe de navalha”. Assim, o reclamante pede ação das autoridades “no sentido de proibirem esses escândalos que têm obrigado a diversos cavalheiros transferirem suas residências da Praça Deodoro²⁵”. Agora o incômodo não seria de motivação católica, mas positivista: a incompatibilidade do xangô com a civilização. A imputação criminal também é outra: aquela “dança africana” seria ensejo para cenas de sangue.

A cidade que se queria civilizada mais parecia uma “Macceiyobissinia”, como se diz no *Holophote* em 1897, onde “não há que duvidar, a terra é dos Meneliks, e deixam correr solto”²⁶. Menelik II (1844-1913) era ras (o rei local) da província de Xoa, que, em 1889, tornou-se o Negus Negasti (o rei entre os reis) do Império Etíope. O nome do “rei preto” circulava por aqui. Em 1896, o *Gutenberg* dizia ser “o Negus Menelik, certamente um dos vultos políticos mais simpáticos que terão aparecido ultimamente”; e em 1908, reproduziria artigo publicado no Rio de Janeiro, na *Gazeta de Notícias*: “deve-se prestar homenagem às qualidades reais e à habilidade desse soberano, como chefe do Estado, Menelik soube com efeito, introduzir, pouco a pouco, nos seus domínios um certo grau de civilização; ele soube igualmente administrar, com sabedoria, o império e criar um verdadeiro exército²⁷.”

A cidade que estava acostumada a ter seu chão pisado por negros escravizados, agora, abolida a escravidão, naqueles homens livres, percebia “um aspecto do Negus Menelik” como disse o repórter de *A Tribuna*, em 1904, sobre os festejantes de Santa Bárbara. E não era só a percepção alheia, havia quem realmente desejasse parecer com ele. É o que diz o “telegrama” que Umbelino Angélico envia para Menelik através das páginas do *Gutenberg* em 1896: “Menelik – Gondar – Tenho tanto entusiasmo vosso patriotismo que uso barba à Menelik. Saúdo-vos. – Umbelino Angélico²⁸”.

²⁵Gutenberg, 19/09/1906

²⁶Holophote, 21/06/1897

²⁷ Gutenberg, 26/11/1896; 04/02/1908.

²⁸Gutenberg, 11/11/1896. Umbelino Angélico era funcionário da Intendência Municipal, sendo fiscal de obras; “autor de modinhas populares”, era dos membros do Club Philarmônico; tipógrafo, fora o responsável técnico pela impressão do *Gutenberg* até sua morte em 1909, mas atuara em diversos outros jornais. No ano anterior à sua morte, doou ao Instituto Histórico o acervo dos jornais: Trombeta, Cidade de S. Miguel, Momento, Labor, Constelação, Syrio, Vinte e Dois de Abril, Condor, Paladino, Estudo, *Gazeta Operária*, A Escola Alagoana, A Ilustração.

A ordem monárquico-escravista se desagregara e, no desequilíbrio de um secular equilíbrio de poder, aqueles indivíduos estavam afirmando-se etnicamente enquanto afro-brasileiros. Mas não sem reações, como visto.

Não mais a imprensa local, mas *O Malho*, revista de circulação nacional, publica, na edição de 16 de março de 1912, uma matéria chamada “Feitiçaria, oficial protetora das oligarquias”, que traz um ofício e uma foto enviados da “bela adiantada capital do Estado de Alagoas”. Não se trata de apelo público, mas de relatório de ação:

Secretaria do Movimento e Ordem da Liga dos Republicanos Combatentes em
Homenagem a Miguel Omena

Maceió, 19 de fevereiro de 1912

Ilustrada redação d’O Malho:

Por intermédio desta secretaria, a diretoria da Liga manda fazer-vos a oferta da fotografia que em sua sede social foi tirada das pertenças em que parte foram tiradas das casas de bruxaria denominadas “xangôs” pelo povo. [...]

Acresce mais que se encontra na referida fotografia o retrato de S. Exa. o Dr. Euclides Malta, a quem os chefes dos candomblés veneram por ser um forte protetor e por isso trabalham ostensivamente na capital, a fim de dar ganho de causa política ao partido dominante por meio de batuques, danças macabras e outras bruxarias mui repugnantes que prejudicam a muitas pessoas pelo mal. [...]

“Amor Social”

Adolpho Francisco Xavier, Secretaria do Movimento e Ordem

A legenda da foto diz: “Objetos de feitiçaria apreendidos pelo povo no principal xangô da cidade de Maceió, capital de Alagoas. Entre eles está o retrato do ‘padroeiro’ Dr. Euclides Malta.” O redador d’*O Malho* acrescenta:

Um e outro [refere-se ao ofício e ao “clichê”] prendem-se ao fato vergonhoso da feitiçaria política, senão instituída, pelo menos escandalosamente protegida pela gente do Sr. Euclides Malta, a ponto de haver xangôs legalmente licenciados pela polícia, com impostos pagos, sob documentos oficiais...

Essas casas de bruxarias pululam em Maceió, como por aqui (no Rio de Janeiro) pululam as casas do jogo do bicho, e entre elas havia uma, a principal, que um dia foi invadida e varejada por mais de quinhentos populares, sendo apreendidos os objetos que o leitor aqui verá e que serviam no culto diário para a conservação do referido Malta no poder.

Agora o xangô é comparado à contravenção, classificado como prática de bruxaria e identificado com a oligarquia. A esse respeito, repetimos com Luiz Sávio de Almeida (1987, p. 52):

Na primeira década do século XX era residente na Rua Formosa, o que o coloca exatamente no perímetro do Cotinguiba. (O Orbe, 08/09/1887; Diário do Povo, 31/03/1890; Gutenberg, 04/08/1896, 04/05/1907, 27/05/1908, 02/07/1909).

Acontece que, num esquisito passe de mágica, o xangô dos locais afastados, foi colocado no centro do poder e macumbeiro foi catalogado como pertencente à hierarquia do Estado oligarca. A Soberania, num majestoso rasgo de insanidade, deu o toque de que o xangó era a religião oficial do Estado de Alagoas, personificado na família Malta.

Anos depois, em 1936, Povina Cavalcanti²⁹ contaria na *Fon-Fon*, outra revista de circulação nacional, uma lembrança de sua “meninice”:

Tia Marcelina, Chico Foguinho e alguns outros feiticeiros profissionais exerciam livremente a prática do seu ofício na pacata e burguesa Maceió, lá pelos idos de 1910. [...]

Um dia, voltava eu do colégio, quando encontrei na rua um cortejo esquisito. Uma multidão desenfreada agitava no ar, como troféus, os santos, os orixás, os chocalhos, os ganzás, os instrumentos e toda a complicada parafernália dos fetiches da macumba da tia Marcelina. Olhei, pasmo, a estranha situação. A indumentária dos “pais de santo”, as contas, os seixos, tudo era conduzido aos gritos de “Abaixo os lebas!”

“Leba”, representação demoníaca no culto fetichista, era o apelido dos políticos governistas. Explicaram-se tudo: Aquilo era a salvação do Norte. O governador fugira do palácio. A tia Marcelina agonizava, deram-lhe uma surra tremenda! D’agora em diante, Alagoas – livre dos “lebas”, ingressava no regime da verdadeira democracia...

A sociedade monárquico-escravista foi sucedida por uma sociedade republicana que até o presente momento não incluiu todos os indivíduos na cidadania. Penso, com James Holston (2008), que isso não se deve apenas ao descumprimento da legislação, mas a existência de um “mau governo da lei” (HOLSTON, 2008, p. 44), que garante, através do estabelecimento de dispositivos legais e instituições, a desigualdade de acesso aos direitos fundamentais declarados na Constituição. Para uns, a garantia de direitos, enquanto para outros, “os dispositivos constitucionais têm relevância quase exclusivamente em seus efeitos restritivos das liberdades” – é o que Marcelo Neves (1996, p. 101-102) define como subcidadania, problema que “ganha um significado especial, na medida em que, com relação aos membros das classes populares, as ofensas aos direitos fundamentais são praticadas principalmente nos quadros da atividade repressiva do aparelho estatal”. (Ibid., p. 102)

A agência de indivíduos como Benedito Brás Carneiro e Chico Foguinho no sentido de expandir sua cidadania e colocar o xangô no espaço público como manifestação legítima desponta no contexto de desarticulação do regime monárquico-escravista. As estruturas repressivas da república ainda estavam sendo gestadas e a eleição do Coronel Clodoaldo da Fonseca em 1912 é um marco nesse sentido para Alagoas. Os quebras (não apenas de xangôs) que os correligionários de Fonseca promoveram durante a campanha eleitoral são o ponto de

²⁹Cavalcanti. Povina. Tia Marcelina de Maceió... Fon-fon, nº 52. 26/12/1936. p.36.

partida. O discurso das “salvações do Norte” pregava a “moralização” das instituições através da retirada das oligarquias. Em Alagoas falava-se em efetiva fundação da república. Não à toa se foi buscar um sobrinho de Deodoro da Fonseca – diga-se de passagem, o coronel Clodoaldo só pisou Alagoas a primeira vez depois de eleito governador. O principal legado do seu governo, no longo prazo, foi a constituição da Força Pública do Estado de Alagoas, que incluiu a estruturação da Polícia Militar e a criação da Guarda Civil (apenas muitas décadas depois seria reorganizada como Polícia Civil). Fonseca também forneceu armamento à Liga dos Republicanos Combatentes, que se tornou então membro paraoficial da Força Pública.

- - -

Nos primeiros anos do novo século, alguns setores da sociedade maceioense mudam sua relação com a rua: “o contato com a rua não é mais privativo dos moleques, dos negros, dos vagabundos, das mulheres perdidas. As famílias já procuram as ruas, já vão às praças, já assistem a festejos públicos” (DIÉGUES JÚNIOR, 1981, p. 202). A aproximação desses setores com a rua não significa a aproximação com aqueles indivíduos que nela já se encontravam, mas, ao contrário, significa disputa.

O uso da rua pelos setores dominantes tem – em minha leitura – seu máximo símbolo na ocupação do Comércio pelo primeiro desfile de carnaval do Club Fênix, por volta de 1900. Seguindo um movimento nacional, rapidamente dele tomam parte agrupamentos sociais dos diversos extratos, incluindo negros performando uma folia de expressão africana.

Em 1905, o *Gutenberg* classificava os maracatus como “detestáveis³⁰”, enquanto em 1906, *O Evolucionista* informava que os organizadores “pretendem fazer um bonito e esplendoroso carnaval, abolindo terminantemente os maracatus incômodos³¹”. Essas festas oscilaram entre um acontecimento espontâneo e a organização por comissões formadas pela iniciativa privada. Mas seria no primeiro carnaval da gestão Clodoaldo da Fonseca que, em 15 de janeiro de 1913, que o Secretário do Interior escreve ao Jornal de Alagoas informando que “nesta data expedi aos Srs. Drs. Comissários de Polícia desta capital, uma circular comunicando-lhes haver proibido durante os dias 2, 3 e 4 de fevereiro próximo vindouro, todos os divertimentos que não sejam compatíveis com o espírito civilizado da população desta cidade³²”. É o Estado assumindo a função “civilizadora” que setores da sociedade civil vinham requerendo havia tempo. Não é impossível que outras manifestações, além dos batuques, estivessem incluídas entre os divertimentos incompatíveis com a civilização, mas

³⁰CAVALCANTI, 2006, p. 32.

³¹O Evolucionista, 10/02/1906.

³²LIMA, 2016, p. 116.

certamente os tais *clubs*, “pelas cantigas no dialeto boçal dos primitivos escravos, como pela esquisitisse das danças quase macabras³³”, estavam na linha da frente. E isso não se devia a um mero estranhamento frente à diferença cultural, mas a uma consciência quanto à dimensão política daquelas manifestações estéticas, pois “a gente que os navios negreiros, exercitando terrível faina, arrancou outrora de Luanda, Benguela e outras localidades do litoral de mares nunca dantes navegados, está agora sendo *canonizada* por seus descendentes n’um club denominado Colônia Africana”.

Enquanto uns “canonizam” seus antepassados africanos, outros criminalizam seus descendentes. Até certo momento, as reclamações sobre a região do antigo Cotinguiba versavam sobre os xangôs e os esgotos³⁴. Elas agora se expandem: chama-se a atenção da polícia, por exemplo, para “as horizontais” e “algumas retáiras” ali residentes³⁵.

Em 1931, Valdemar Cavalcanti escrevia que

Noutro dia, num ligeiro passeio a pé pela cidade, tive a impressão de ser ela um compêndio de literatura ou um manual prático de história política local. Me parece que esse é o único meio da terra tirar do anonimato os seus homens ilustres. Uns pobres homens cuja obra se restringiu desgraçadamente a um meio e a uma época³⁶.

Mas não se tratou apenas de uma mudança de nomes. Diégues Júnior (1981) descreve essa cidade como passando por um “surto progressista” onde “o necessário era fazer a cidade; urbanizá-la como que para lhe tirar os ares passadistas que tinha”, para isso “abrem-se e alargam-se ruas”, também “constroem-se praças”. Nesse processo de urbanização, “o alinhamento é uma coisa necessária”. A expressão “alinhado” pode ter duplo sentido semântico: é aquilo que é posto em linha reta, bem como aquilo que é elegante. Tem essa dupla acepção o alinhamento das ruas da cidade:

Os intendentos, depois denominados prefeitos, procuram endireitar as velhas ruas da cidade; ruas cheirando a peixe frito, a tapioca, a arroz-doce, vendidos nas esquinas, em tabuleiros enfeitados com papel de seda cortado em desenhos ou figurinhas de variadas cores – verde, amarelo, vermelho, azul; ruas cheias de negras trajando vistosos chales e turbantes de cores fortes na cabeça; essas ruas transformam-se e modificam-se.

Em 1927, o prefeito Moreira Lima põe em linha reta a velha Rua do Açougue, já denominada 1º de Março; é um reboiço na vida urbana. Ninguém pensaria naquilo: derrubam-se os velhos quarteirões de taipa para em seu lugar se construírem casas modernas com vitrines iluminadas. Já não há mais cheiro de peixe frito; mas ainda

³³A Tribuna, 10/021907 CAVALCANTI, 2006, 9. 32.

³⁴Gutemberg, 07/02/11.

³⁵Diário do Povo, 20/03/1917 e 21/03/1917.

“Horizontais” e “retáiras” são o mesmo que prostitutas

³⁶Cavalcanti, Valdemar. Nomes de Ruas. Revista Novidade nº 5, 09/051931. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/nomes-de-ruas.html>

há tabuleiros com rolete e, nas épocas das festas, farinha de milho em cestinhos de papel, enfeitados e coloridos. Como aconteceu com a Rua do Açougue, outras ruas também entram em alinhamento. (DIÉGUES JÚNIOR, 1981, p. 201)

Desconfio de Diégues Júnior quando diz que “ninguém pensaria naquilo” - que Moreira Lima faria a versão maceioense do Bota-Abaixo³⁷. Ele emergira para a vida pública exatamente na campanha de 1912, sendo de imediato incorporado ao aparato de segurança pública criado no governo de Clodoaldo da Fonseca, assumindo sucessivamente a Subinspetoria da Guarda Civil, a Inspeção, a administração da Recebedoria Central e a Secretaria do Interior. Seria o primeiro prefeito de Maceió eleito por voto direto, pois até então a cidade era administrada pelo intendente municipal, indicado pelo governador. Sua atuação como prefeito pode induzir hipóteses sobre como teria sido sua conduta nos cargos ligados à segurança pública que anteriormente ocupou. Seu eleitorado devia estar ciente disso. O *Diário de Pernambuco* noticia em 1926 como o “operoso” prefeito estava “envidando os maiores esforços para transformar a Levada num bairro higiênico e aprazível³⁸”. Já o *Diário do Povo* “explicava” que tipo de higiene era necessária:

o bairro da Levada é temeroso assim pior de noite, porque de dia é outro aspecto horripilante de vielas e cafurnas, com gente de todos os feitios, de acordo mesmo com o feito das esconsuras em que moram de dia e de onde saem à noite para bispar como raposa e surrpiar como gato³⁹.

Em fins dos anos 1930, o Mercado Modelo⁴⁰ é demolido. A população residente nas ruas ao entorno do Mercado Modelo e do velho Cotinguiba é retirada para as novas periferias pelo processo de gentrificação que transformou o distrito de Maceió no bairro do Centro. Segundo Diégues Júnior, depois que as ruas foram alinhadas, “não há mais cheiro de peixe frito, mas ainda há tabuleiros com rolete e, nas épocas das festas, farinha de milho em cestinhos de papel, enfeitados e coloridos”, isto é, os antigos residentes continuam a transitar nas ruas alinhadas, mas na condição de trabalhadores.

Os controles que propõem estabelecer a civilização não partem apenas do Estado. Em 1921, os estatutos da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos passam por uma

³⁷Designa as reformas urbanas realizadas pelo prefeito Pereira Passos (1902-1906) no Rio de Janeiro.

³⁸*Diário de Pernambuco*, 23/06/1926.

³⁹*Diário do Povo*, 25/11/1916.

⁴⁰O Mercado Novo funcionou pouco mais de 30 anos, tendo sido convertido em Mercado do Artesanato, quando na década de 1970 foi inaugurado o Mercado da Produção, no mesmo bairro da Levada. Após a demolição do Mercado Modelo, anexando também o pátio da igreja, foi construído um complexo do sistema estadual de educação, que hoje se encontra em ruínas.

alteração importante: a partir de então, exigia-se de seus associados não apenas a profissão de credo católico, mas que “não pertençam a seitas ou sociedades condenadas pela Igreja” (SANTOS, 2015, p.27). A nova postura adotada pela irmandade incluía ressalvas a manifestações lúdicas de expressão africana – como as taieiras – nos festejos do santo padroeiro. Nas palavras de Dona Liberalina, espécie de juíza da Irmandade em grande parte do século XX: “Não estamos no tempo da ignorância, que cada coisa fique no seu lugar, o Xangô deve ficar no seu terreiro” (SANTOS, 2015, p.33).

- - -

A referência mais antiga que encontrei sobre Chico Foguinho foi uma nota publicada no *Holophote: Crítico e Noticioso* em 28 de agosto de 1897 (grifos no original):

Rua do Reguinho, 25 – Ao amanhecer de ontem o Corbi foi vaiado na Rua Nova, e amanhã mandarei diálogo sobre os Quatorze para número seguinte. Também na dança do Aterro houve zoada. Na Trenice armas brilharam sem ser manejadas. A polícia deve comparecer em certos pagodes para sossego das *innocentes* que os frequentão. – Foguinho

A nota está publicada na “Secção Elétrica”, que tem o subtítulo de “Conversa fiada, isto é, pelo fio”, trata-se de uma coluna de fofocas – quase nunca elogiosas – relativas à vida dos clubes sociais da cidade. Todas as referências que vi, tratam da vida dos clubes sociais das classes baixas e remediadas. Em sua nota, Foguinho se refere ao Club dos Quatorze, ao Club Familiar Trenice Carnavalesco e ao Club dos Innocentes, a eventos ocorridos na Rua Nova e no Aterro – o Aterro do Cemitério; ambas na sua vizinhança. Corbi é Corbiniano Lopes da Silva, secretário do Club dos Quatorze e morador do Reguinho⁴¹.

Foguinho parecia bem entrosado com o universo festivo de sua vizinhança. Um universo não restrito a expressões de matriz africana. Nas notícias anteriormente citadas⁴² sobre o carnaval de 1911 organizado por ele no Reguinho e em que foi anunciado como “pai do carnaval”, sua programação incluía maracatu, mas também “uma banda de música contratada [que] tocará durante os três dias sem par do carnaval”, como nas *soirées* dos clubes sociais que ele frequentava.

Em 1906 dizia-se ser “fato muito deprimente para uma cidade que se diz civilizada” a existência de um xangô na “Praça Deodoro [que] é *quase* no seio da capital⁴³”. A inauguração do Teatro Deodoro em 1910 e do Tribunal de Justiça de Alagoas em 1912 irá colocar essa praça *no* seio da capital. Para onde vai o Foguinho?

⁴¹O Orbe, 16/09/1899

⁴² Gutenberg, 17/02/1911 e 18/02/1911.

⁴³Gutenberg, 19/09/1906

Reencontrei o Chico Foguinho como personagem num conto publicado por Félix de Lima Júnior no *Diário de Pernambuco*, em 1950, e intitulado *Encontro com o Diabo*⁴⁴. O narrador começa contando que nunca acreditou em elementos sobrenaturais até certas situações em que se viu envolvido no ano de 1920. Ocorreria que começara a ser seguidamente convidado a participar de um jogo de poker. Recusara diversas vezes, até chegar um domingo em que não havia jogo de futebol e cujo filme em cartaz ele já houvera assistido... Então começou a jogar e perder seguidamente até que passou a fazer retiradas do caixa da companhia onde trabalhava. Ao dar-se conta, o rombo era tremendo. Tentou empréstimos e planejou suicídio, mas não os conseguiu. Até que um amigo lhe disse que a solução para a questão: acertar no milhar. E contou-lhe de certo cidadão que acertara no milhar por indicação do diabo:

Orientou-me, então, quanto às providências que eu devia tomar. Concordei e fui com ele, na mesma noite, ao Pescoço do Ganso, lá para os lados das Sete Facadas, à casa do Chico Foguinho, changoseiro famoso, pai de santo mais conhecido em Maceió do que sururu de capote. Encontrei no terreiro iluminado por lampiões e querosene, muita gente fina que não me convém citar...

E alguns macumbeiros notáveis: o Manoel Inglês, da Rua do Verde; “seu” Cosme, preto velho africano legítimo, que morava na rua do Ceará, nos fundos do Cemitério de Nossa Senhora da Piedade; a Maria Babaré⁴⁵, que mantinha uma sessão de espírito de caboclo na cacimba do Braga, perto do Bomfim. E muitos outros.

Os trabalhos eram dirigidos por uma preta velha, nascida em Angola, a Zefinha Totó, mãe do Vidal, servente dos Correios, vinda da Bahia, a convite de certa família rica, resolver um caso atrapalhado de casamento, segundo me disseram. Possuía ela, na velha cidade do Salvador, dois terreiros concorridos: um perto do Forte de São Pedro, na Gamboa, outro em Itapagipe.

Era uma velha de mais de 90 anos, pequena, corcunda, boca murcha, e uma cicatriz horrenda deformando a face. Um monstro. Lembrei-me sem querer Gaguia, a feiticeira das “minas de Salomão”, de Rider Haggard. Era conhecida em todo o nordeste e até no norte, pois ainda em 1941, fora chamada para fazer um despacho em Piracuruca, no Piauí e tinha ido até lá, era uma questão com o prefeito local. O que eu sei é que o pobre homem, meses depois, foi dar um passeio no Rio de Janeiro e ficou na cidade maravilhosa esmagado por um automóvel...

No fim da invocação a Ogum Taió resolvera o meu caso. Custou 500\$000. Eu devia ir, numa sexta-feira, à meia noite, a uma encruzilhada entre a Mangabeira e a Estrada Nova, levando duas velas de cera, de libra, uma galinha preta, três metros de fita roxa, duas moedas de cobre, um pacote de areia do cemitério novo, encontrar-me com o diabo em pessoa. Devia ir só ou acompanhado de outra pessoa. Mais de uma, não. Assim, na encruzilhada o Tinhoso apareceria e diria o milhar. Era somente jogar e livrar-me da trapalhada.

⁴⁴Diário de Pernambuco, 05/03/1950

⁴⁵“Explorando o mesmo ramo, a Babaré, negra velha, africana legítima, quase centenária, vendia, de 1 às 4 da tarde, junto ao portão de ferro da The Great Western of Brazil Railway Company, na Rua Barão de Anadia, na Estação Central, arroz de coco, vatapá, caruru, além de siris, camarões e sururus ensopados em leite de coco. Quantas vezes, ao partir o trem para Quebrangulo, já estavam vazias as grandes panelas dos comestíveis apreciados, vendidos por preços módicos, e duas ou três quartinhas com água fresca, trazidas especialmente para agradar a freguesia”. (Lima Júnior, 2014, p. 29-30)

Na sexta-feira lá estava com seu amigo. “Quando o sino da Catedral bateu a primeira pancada da meia noite”, as velas foram acesas e....

estava escuro é verdade, mas reparando bem vi dois homens a cavalo. Era Satanás e um dos seus ajudantes de ordens. Comecei a tremer. Um suor frio correu pela espinha dorsal. Mal podia me sustentar nas pernas. Quis abrir a boca, falar, pedir logo o milho como me fora recomendado, mas não pude. A língua estava presa. [...] Passou um minuto que pareceu um século. Satanás já devia estar bem próximo. Quando eu ia me virando para pedir o milho, senti uma pancada na cabeça, outras nas costas, e mais outra e mais outra. [...] Enchi-me de coragem e pedi em voz alta:

- Eu quero o milho de hoje!

Em lugar do milho o que veio foi outra pancada terrível na cabeça, de onde espirrou o sangue. Pulei de lado, numa touceira de massambê e jurubeba e ouvi uma voz conhecida:

- Milho, hein descarado! Tome outro milho...

E nova bordoadá, dessa vez no ombro. Dei outro pulo e olhei espantado. Não era o demônio. Era o tenente Ciridião Durval, comandante do esquadrão de cavalaria da Polícia do Estado...

O narrador não sabe se desmaiou por causa da surra ou do susto. Foi levado para o pronto-socorro, depois para casa. Ao adormecer, recebeu um recado no sonho: que jogasse no primeiro número que visse ao acordar. O resultado? “Repus o dinheiro, pedi três semanas de licença, fui para Garanhuns onde passei esse tempo no Hotel Mota, descansando. Voltei forte, disposto, vendendo saúde.”

Em crônicas sobre a Liga dos Republicanos Combatentes, Lima Júnior⁴⁶ (2001, p. 154-155) refere-se ao Chico Foguinho, residente na Rua Dias Cabral, bem como ao Manoel Inglês, residente na Ladeira do Brito⁴⁷. Mas no seu conto, Inglês está domiciliado na Rua do Verde, enquanto Foguinho está no “Pescoço do Ganso, lá para os lados das Sete Facadas”. Teriam esses senhores atravessado a ponte e passado do distrito de Maceió para o de Jaraguá? Toda a ação se situa naquela região, inclusive o *ebó* mandado fazer numa “encruzilhada entre a Mangabeira e a Estrada Nova⁴⁸”.

A Zefinha Totó de quem fala com tantos detalhes, cuja “cicatriz horrenda deformando a face” pode bem ser uma escarificação ritual no rosto, sugeriria um trânsito de religiosos entre os estados do Nordeste. A sugestão não é despropositada. Ao completar 80 anos, em

⁴⁶Lima Júnior, Félix. Maceió de Outrora: obra póstuma. Maceió: EDUFAL, 2001.

⁴⁷De acordo com a documentação da Intendência Municipal, Manoel Inglês morava na Ladeira do Brito, nº 34, em 1905 (Gutemberg, 04/04/1905). Era também carnavalesco: “O Manoel Inglês, declamou solenemente, que este ano o Club das Ciganas, da qual é presidente tão elegante senhor, passará a perna por completo no Club 13 de Maio e nos seus dois diretores Manoel Pelagio e José Rozendo [...]” (O Evolucionista, 23/02/1906).

⁴⁸Estrada Nova é a Avenida Comendador Leão, que liga o Jaraguá ao Poço. O Beco das Sete Facadas (atual Rua Esmeraldino Marinho Spíndola Sobrinho) começa na Estrada Nova e terminava no Rego da Mata (na região onde está a Praça Treze de Maio). A Rua do Ganso (depois Rua 14 de julho e, hoje, Rua Severina Fernandes dos Santos) começa no Beco e termina na Avenida Maceió (Walter Ananias). Para um lado, a Rua do Verde (atual Alexandre Passos), para o outro a Cacimba do Braga (Rua Tabajaras), na margem do Riacho Salgadinho.

1968, Apolinário Gomes da Mota concede entrevista ao Diário de Pernambuco. Apresentado como “o mais antigo babalorixá do Recife”, lembra quando “com trinta e poucos anos, era um marujo robusto, trabalhando em navio mercante” e “logo depois de 1920” vem para Maceió, “onde ponteava o célebre Tio Conguinho”, com quem “desenvolveu tôdas as suas qualidades de religioso”. “Regressa ao Recife, fundando aqui, em 1926, seu terreiro⁴⁹”. Os vínculos estabelecidos por Apolinário seriam mantidos até sua morte em 1973. Da história oral sabe-se que Tio Conguinho e a esposa, Tia Rachel, moravam na Rua do Cravo⁵⁰, no distrito de Jaraguá.

A.S. de Mendonça Júnior em “Vida social alagoana na década de vinte⁵¹” (1978) lembraria das festas de igreja e não esqueceria que

Mas, no capítulo religioso, convém lembrar as sessões de caboclo da Miúda, na Estrada Nova, com os seus deliciosos cantos rituais:

Cana caiam, cana caiá,
desce, caboclo, pró trabaíá
Mestre Carlos é bom mestre,
aprendeu sem se ensiná,
passou três dias caído
no tronco do juremá
e quando se levantou
foi logo pra trabaíá.

Cadê a minha saudade
que mandei você guardar
Este mundo é uma ilusão
da vida material.

Na penumbra da sala, em que mal se divisavam os vultos concentrados, Miúda ia cantando dolentemente os versos ritualísticos, até que o caboclo invocado aparecia e a medium caía em transe. Depois de desvendar o futuro ou de esclarecer casos complicados, de dar remédios, o caboclo deixava o aparelho:

Vou-me embora, vou-me embora
pro sertão da Paraíba
eu vou ver Joana d Arc
com a planta dos pés pra riba.

A freguesia da Miúda se recrutava nas mais elevadas camadas sociais da terra.

Mendonça Júnior também recordaria os “natais na Rua do Ganso”, enquanto *O Malho*, a revista carioca, publicaria duas fotos em 1929 do “Grupo Pastoral da Rua 14 de Julho em

⁴⁹Diário de Pernambuco, 21/04/1968.

⁵⁰Atual Rua Doutor Antonio Pedro de Mendonça, Pajuçara.

⁵¹Mendonça Júnior, A.S. Vida social alagoana na década de vinte: Da fundação do Cenáculo Alagoano de Letras à Revolução de Trinta. (Depoimento lido na sessão conjunta da Academia, Instituto e Reitoria da Universidade Federal de Alagoas, em 02 de setembro de 1978). Disponível em: <http://www.historiadealagoas.com.br/vida-social-alagoana-na-decada-de-vinte.html>

Jaraguá – Maceió. Vendo-se as Repúblicas Brasileira e Portuguesa representadas por suas *gentis senhoritas*”, todas negras⁵².

Lima Júnior (1956)⁵³ falaria das “bem organizadas festas da Estrada Nova” e do “pastoril do Dão, na Rua do Cravo”. Abelardo Duarte (1975, p. 361) citaria a crônica “Pastoris e Maracatus”, publicada na Gazeta de Alagoas em dezembro de 1953 – a qual eu não consultei e de quem ele não informa a autoria – onde se fala do Maracatu Cambinda do Porto, organizado pelo Dão. Como se vê, Dão seria lembrado por articular tanto maracatu quanto pastoril. Da mesma forma que Foguinho transitava entre o maracatu e as *soirées*, o xangô e a Igreja de São Benedito. Na região onde Lima Júnior, em seu conto, o domicilia, certamente se movimentava uma agência negra nos anos 1920. Mais além, *A Notícia* publica os versos de uma marchinha para o carnaval de 1933:

O Fortunato é de fato
Na união e no pinho
Fez fantasia a rigor
Modelo Chico Foguinho⁵⁴.

Ao menos para o Fortunato, Foguinho ainda era um modelo de folião. E por que não haveria de ser? A existência de mecanismos repressivos não fizera foliões como Foguinho deixarem as ruas. Diégues Júnior (1981, p. 203) exemplifica isso ao tratar das retratas:

Frequentadas a princípio por gente da melhor sociedade, com as modificações sociais dos últimos tempos foram recebendo também as pessoas mais simples, as classes sociais menos remediadas, a gente do povo, enfim. Essa inundação se fez sentir tão forte, e quase instantaneamente, que repeliu as classes abastadas, principalmente aquelas que ostentavam brasões tradicionais ou sangue de origem ilustres. O colorido das retratas da praça dos Martírios, da praça das Graças, da praça D. Rosa, mostra isso eloquentemente.

Se “aquelas que ostentavam brasões tradicionais” foram repelidas pela possibilidade de contato com as “classes sociais menos remediadas” nas praças, estas ocuparam esses espaços assumindo a retreta – originalmente das “classes abastadas” - como o *seu* divertimento.

- - -

⁵²O Malho, 16/02/1929.

⁵³LIMA JÚNIOR., Félix. O Natal em Bebedouro. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/o-natal-de-felix-lima-junior-em-bebedouro.html>

⁵⁴CAVALCANTI, 2006, p.37.

“No século passado, um negrão forte, alto, tornou-se uma figura importante e inesquecível, mas, não tem seu nome registrado na história oficial. Rás Gonguila era seu nome” (Carlito Lima)⁵⁵. Nasceu na Rua do Macena (no atual perímetro da Rua Cincinato Pinto), “nos primeiros anos do século XX” (Edberto Ticianeli)⁵⁶. A Rua do Macena ficava por trás da Igreja da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos, cruzava a Rua do Açougue e confluía para a Praça Deodoro. Ras era formalmente Benedito dos Santos, como o santo seu vizinho, tendo sido provavelmente socializado na Maceyobissínia que era aquela região. Eu vou assumir que sua saída do Centro, primeiro para o Alto de Santa Cruz (no bairro do Farol), depois para a Ponta Grossa, representa a saída de tantos outros seus vizinhos, no contexto da gentrificação por que passava aquela região. Mas Ras pisaria cotidianamente o bairro em que nascera, na condição de trabalhador: era engraxate, estabelecido no Comércio, no ponto onde começa a Rua do Livramento; e naquele bairro morreria de súbito em 1967 (José Maria Tenório da Rocha)⁵⁷.

Entretanto sua legenda não se deve à banca de engraxate, mas ao clube carnavalesco Cavaleiro dos Montes: “Daí a pouco a agitação aumenta e os sons de batuque se avolumam. Ouvem-se estrídulos de clarins. São os clubes mais queridos da cidade que vêm dos bairros: o Cavaleiro dos Montes, o Bota-Fora e o Cara-Dura. Arrastam, com eles, uma verdadeira multidão. O Gonguila, inveterado folião, vem comandando o seu clube” (Araújo Costa)⁵⁸, “não no estandarte que ostentava um fidalgo cavaleiro montado num belo ginete e sobre um monte, mas tocando clarim, anunciando a sua passagem” (Ednor Bittencourt)⁵⁹.

Quanto à data de fundação do bloco, encontrei três versões diferentes: 16 de setembro de 1913⁶⁰, 1923⁶¹ e 1932 (Bruno Cavalcanti)⁶². Ticianeli localiza as primeiras referências ao bloco na imprensa nos primeiros anos 30, uma delas no Diário de Pernambuco de 12 de novembro de 1933:

⁵⁵LIMA, Carlito Peixoto. Ras Gonguila. <https://www.tribunadosertao.com.br/2020/08/ras-gonguila-2/>

⁵⁶TICIANELI, Edberto. Rás Gonguila, o príncipe etíope dos carnavais alagoanos. 01/02/2020. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/ras-gonguila-o-principe-etiope-dos-carnavais-alagoanos.html>

⁵⁷ROCHA, José Maria Tenório da. Moleque Namorador, o rei do passo. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/moleque-namorador.html>

⁵⁸COSTA, Araújo. Carnaval do meu tempo. Recolhido de “Poeira do meu caminho”, 1981. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/carnaval-do-meu-tempo.html>

⁵⁹BITTENCOURT, Ednor. Carnaval [1992] Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/os-antigos-carnavais-de-maceio.html>

⁶⁰<http://mapas.cultura.gov.br/agente/25358/>

⁶¹<http://www.cultura.al.gov.br/politicas-e-acoies/mapeamento-cultural/ciclos-culturais/blocos-carnavalescos/bloco-carnavalesco-cavaleiro-dos-montes>

⁶²CAVALCANTI, Bruno César. Um Carnaval se faz com homens e litros. Jornal Gazeta de Alagoas, Maceió, p. A6 - A7, 04 fev. 2006.

O Clube Carnavalesco Cavalheiros dos Montes (sic), iniciou ontem na sua sede social em Ponta Grossa, os ensaios de marchas para abrilhantar os festejos de Momo do próximo ano, sob a direção dos populares foliões Batista, José, Lanchas, Gonguila e Benedito.

Considerando a referência à fundação do bloco no Farol para posterior transferência para a Ponta Grossa e a possibilidade que a agremiação só tenha chegado aos impressos após anos de consolidação, não é improvável sua existência entre os anos 1910 e 1920. Também não é improvável que o Ras Gonguila tenha feito seu nome através do bloco, que pode ter sido fundado por outros. É que o seu nome só emerge na lembrança dos cronistas quando ele era alguém relativamente importante: “A performance carnavalesca do Ras Gonguila à frente do Cavaleiro era tal que, a partir de 1936, quando o Clube Fênix Alagoana inaugurou sua nova sede na Av. da Paz, passou a ser contratado para recepcionar os sócios na entrada do clube” (Ticianeli), onde “com este instrumento (o clarim) e fardado de porteiro, anunciava, também, na porta da Fênix, os seus grandes bailes noturnos, frequentados por foliões ricamente fantasiados, com muita animação, confete, serpentina e lança-perfume” (Bittencourt).

Sua banca de engraxate ficava entre o Café Central e uma tabacaria que “usava o carnavalesco Ras Gonguila como imã, com uma cadeira de engraxate em frente à sua porta, ao lado de uma corda pendurada, queimando uma das pontas para acender os cigarros dos fregueses” (Bittencourt)⁶³. Aqueles eram espaços frequentados por elites e, como pondera Ticianeli, isso lhe possibilitava “contato diário com parte da elite econômica do estado” e, assim, angariar “contribuições deste segmento para viabilizar sua agremiação. Era uma prática comum na época se valer dos famosos Livros de Ouro para captar recursos para o carnaval”. Não é insensato pensar que ali angariasse além, do capital financeiro, também o social.

“Líder nato, respeitado”, “candidatos a vereador, prefeito, deputado, até presidente, disputavam o apoio do líder”, diz Carlito Lima, que conta o caso:

Uma eleição, Theobaldo Barbosa, assessor de Arnon de Mello, falou com o chefe, candidato a governador, que havia feito contato com um cabo eleitoral, a maior liderança do bairro da Ponta Grossa e Vergel do Lago. Arnon pediu para visitá-lo. O encontro foi marcado para 20 h de uma sexta-feira num galpão. Na noite marcada lotou de gente. Havia mais de 600 pessoas.

Arnon, Theobaldo, Zé Barbosa, desceram do carro ao lado do mal iluminado galpão, onde a turma estava esperando. Arnon admirou a estatura avantajada do líder, vestido de branco, negro de lábios grossos e nariz chato, Na hora Arnon esqueceu seu nome e perguntou em voz baixa para Theobaldo, o nome do negão. Gonguila

⁶³BITTENCOURT, Ednor. Batalha Comercial. [1992] Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/a-batalha-comercial-de-maceio-em-meados-do-seculo-xx.html>

aproximava-se dos políticos, Theobaldo cochichou no ouvido de Arnon: o nome é Gonguila!

O Negão estendeu a mão a Arnon, dando “Boa Noite”. Arnon ofereceu sua mão respondendo: “Boa Noite, Seu Gorila”. Ao ouvir o nome Gorila, Gonguila ficou puto da vida, retrucou quase gritando: “Arnon, Gorila é o caralho! Meu nome é Gonguila, Rás Gonguila!”

Apesar das caras amarradas, alguém soltou uma salvadora gargalhada, que quebrou o gelo. Arnon desculpou-se várias vezes, deu um abraço no negão, conversou com os catadores de sururu, e catou os votos. Teve excelente votação no Vergel e Ponta Grossa, redutos do seu inimigo, o governador Silvestre Péricles, de quem ganhou a eleição.

Lima arremata: “assim era o negão: não tinha papas na língua, nem se intimidava com figurões. Apesar de analfabeto, preto, pobre, impunha respeito por sua liderança, honestidade, e amor à cidade, era organizador de festas populares”. Ticianeli levanta dois registros dessas festas: uma notícia do Jornal de Alagoas de 1945, onde consta que “No Clube Carnavalesco Cavaleiros dos Montes haverá uma festa íntima ao som de uma formidável orquestra em comemoração ao 7 de Setembro”; e um depoimento de Elizer Setton quanto à atuação de sua mãe num pastoril articulado pelo Ras no Farol.

Quanto ao nome pelo qual era conhecido, diz Lima que “ele dizia ser príncipe africano, descendente de reis e rainhas da Etiópia, seus antepassados foram trazidos escravos para o Brasil. Gonguila tinha maior orgulho de seus ancestrais, fazia questão de seu título nobiliárquico africano, Ras, príncipe etíope”. Ao que acrescenta Ticianeli: “Gonguila já existia antes do Ras Gonguila. Esta referência a uma possível origem nobre etíope provavelmente foi construída pelo próprio Benedito dos Santos como forma de qualificar-se como alguém especial. Na história da origem do Ras alagoano consta também a passagem de seus antecedentes, nobres africanos, pela República dos Palmares. Estes antecessores teriam fugido ao ataque dos ‘paulistas’ e assim proporcionaram a sobrevivência da linhagem real que teve continuidade com Gonguila. Essa possível titulação nobiliárquica era também sustentada pelo seu porte físico, um negro alto, forte e altivo”. José Maria Tenório da Rocha arremata: “O nome de Ras Gonguila foi inspirado pelo título nobiliárquico ou dignitário do Rei da Abissínia, na África, que na época estava em muita evidência; então o folião tomou-o para si, para ser muito reconhecido”.

Acima demonstrei a evidência do nome de Menelik II, o Ras de Xoa, na Maceió da última década do século XIX e primeira década do século XX, época em que fora Imperador da Abissínia/Etiópia (1889-1913). Duvido de Rocha que o “folião tomou-o para si, [apenas] para ser muito reconhecido”. Proclamar-se um nobre africano, adotando o título de Ras, poderia ter sentidos mais profundos para alguém nascido na primeira geração pós-abolição. “Já o Gonguila é um apelido de família que deram ao fundador do bloco, o Benedito Santos”,

conta Sávio de Almeida⁶⁴. Eu certamente exageraria ao associar os montes do Cavaleiro dos Montes⁶⁵ às rochas de *Gongila Formation*, na Nigéria. Mas com facilidade se localiza⁶⁶ “Ngongila”, que é pronunciado exatamente “Gonguila”, além de outras variantes, como um nome de família em países da África Central. Carlito Lima conclui que: “os nomes dos figurões daquela época estão nas placas de ruas, colégios, praças. O nome de Gonguila ficou apenas na lembrança e nos corações dos seus amigos”.

Ficou demonstrada no apanhado que fiz a presença do nome do Ras na crônica local, e a inauguração da Praça Moleque Namorador, em frente à sede do Cavaleiro dos Montes⁶⁷, em 1961, deve ter sido aceita pelo Ras como uma homenagem. O Moleque Namorador era Armando Veríssimo Ribeiro (1919-1949), “o rei do passo”:

Essa condição o tornou pandeirista, sambista, batuqueiro, tocador de reco-reco, especialmente no período natalino; tocador de realejo e finalmente passista; era o maior, era o campeão absoluto do frevo, na modalidade do passo. Em todos os concursos que entrava, conseguia o primeiro lugar; derrotou, em concurso de passo o negro Gia, de Pernambuco, aplaudido e vitorioso passista pernambucano.

Aos dezoito anos, enfrentou o Concurso de Passo de 1937, com certame de nome Festa do Passo, realizado no Teatro Deodoro e organizado pelo futuro sociólogo e historiador Manuel Diégues Júnior, onde Armando foi classificado em primeiro lugar, representando o Clube Carnavalesco Cavaleiro dos Montes.

A partir dessa vitória retumbante, várias companhias de Teatro de Revista do Rio de Janeiro e de São Paulo, o convidaram para integrar o seu elenco; assim, a Cia. de Teatro Laison Gaster pretendeu levar o rapaz a qualquer custo. A boate Night and Day, da Cinelândia, Rio de Janeiro, queria que ele abrilhantasse os palcos cariocas.

Tornando-se conhecido em todo o Brasil, diversos repórteres de prestigiosas revistas e jornais, chegaram a Maceió para entrevistá-lo; entrevistas e fotografias foram publicadas na revista O Cruzeiro, a revista mais importante do Brasil, na época. Mas o rapaz não aceitou, talvez antevendo a condição de ser portador de tuberculose pulmonar, na época sem tratamento eficiente; e a doença aos poucos ia vencendo de forma inexorável! (ROCHA, s/d)

A citação começa com um “essa condição”. O autor se refere ao fato de que o Moleque Namorador “se sentia dono de seu nariz para fazer o que bem entendesse; era livre, afinal, líder de uma classe meio perigosa”. É nesse ponto que ele me interessa sobretudo. Armando Veríssimo Ribeiro fora notícia no Diário de Pernambuco⁶⁸ antes mesmo de ganhar o Concurso do Passo de 1937. O assunto da matéria era “uma pequena legião de meninos e rapazes sem ocupação, esmolando ou furtando o pão que comem, dormindo ao relento nos

⁶⁴Trio de Carnavalescos são os reis da alegria dos velhos carnavais de Maceió. Agência Alagoas, 16/02/2012. Disponível em: <http://gazetaweb.globo.com/porta1/noticia-old.php?c=250665&e=6>

⁶⁵ “Cavaleiro” é palavra utilizada no em terreiros maceioenses para referir-se ao orixá Exu.

⁶⁶Em qualquer rede social virtual.

⁶⁷Ticianeli é preciso: “Esta sede ficava na Rua José Ferreira de Araújo, antiga Rua São Paulo, nº 202 (numeração atual), a poucos metros da Delegacia do 3º Distrito da Capital”.

⁶⁸Diário de Pernambuco, 06/09/1935.

batentes das casas ou nas calçadas das praças, cobertos de farrapos”, residiam em “habitação coletiva cavada na praia” chamada maloca:

São fossos cavados na areia muito alva. Um e meio metros cúbicos, mais ou menos. Cada uma acomoda três ou quatro ‘maloqueiros’ que dormem naquele fuma branco, com um aspecto de limpeza natural. São cobertas com tábuas, flandres e zinco, vendo-se apenas de fora a porta de entrada. Quando chove e o fogo para cozinhar não pode ser feito ao relento, fazem-no no subterrâneo. Para isso há uma chaminé curva por onde sair a fumaça.

Os maloqueiros causariam diversos problemas na cidade: “Ainda há poucos dias veio queixar-se aqui um comerciante trazendo seu filho, uma criança, que foi ver a ‘maloca’ e lá foi estuprado pelos habitantes todos que estavam na ocasião” – conta Mendonça Braga, 1º delegado auxiliar. Entre as providências, o delegado informa que “Intensifiquei com algum resultado uma campanha contra esse desgraçado entorpecente, a ‘maconha’, usada em larga escala por esses infelizes. Proibi a venda que se fazia às escâncaras no Mercado Público e o consumo certamente tem decrescido. Iguais providências tomou no distrito de Jaraguá o 2º delegado, dr. Eurico Buenos Ayres.” O delegado declara que o assunto (maloqueiros) “escapa inteiramente à ação da polícia” e propõe “o recolhimento de todos eles a um estabelecimento de ensino profissional onde o trabalho e a instrução os distraíssem dos vícios contraídos”. Considera que “não é justo prendê-los” pelos pequenos delitos praticados como “vidraças partidas” e “chapéu roubado”. O incômodo maior parece ser que:

A habitação dos “maloqueiros” não fica, como se possa pensar, num “fim de mundo”. Ao término do prolongamento da Avenida da Paz, a poucos passos da mais encantadora artéria da cidade, portanto, e nos fundos da nova sede da Phenix Alagoana, está dormindo num subterrâneo cavado com as unhas cerca de uma dúzia de menores famintos.

O local, entre os postos de banhos de mar da Avenida da Paz e do Sobral, estará no verão entrante cheio de banhistas, cada manhã, para que mais público se torne esse detalhe desolador da nossa vida urbana.

Mais ainda, eles

Tem um chefe, o gazeteiro conhecido como “Moleque Namorador”. (...) Vendendo jornais e revistas, fez certo número de conhecimentos bons e é ele quem se dirige ao delegado para pedir a soltura dos pivetes de sua “maloca”. (Diário de Pernambuco, 06/09/1935)

Esforços foram empreendidos para enquadrar Maceió em certo modelo de civilização, sendo a força bruta um dos elementos utilizados para isso, o que mesmo assim não obstruiu o surgimento de lideranças nas margens. Se determinadas manifestações da população negra

foram proscritas, é exatamente a presença dos negros nos espaços *possíveis*, com as manifestações *possíveis*, que lhes permitiu tanto garantir a clandestinidade do que estava sendo considerado intolerável no espaço público, quanto negociar o seu retorno àquele espaço. No início do século XX, por exemplo, fora necessário que as irmandades de homens pretos e certo universo lúdico em torno das bandas filarmônicas estivessem estruturados para que indivíduos como o Chico Foguinho pusessem o xangô na praça.

A produção especializada analisa as trajetórias dessas lideranças de maneira distinta da que proponho:

As personalidades mais destacadas do nosso carnaval de rua são dois negros, queridos e famosos no passado. O Moleque Namorador, passista campeão de frevo, e um outro campeoníssimo dos concursos de clubes carnavalescos, o Ras Gonguila, criador e líder do Cavaleiro dos Montes. *Mas em nada suas reputações remetem ao pertencimento étnico.* [...] Moleque Namorador e Rás Gonguila fizeram fama no mundo da festa à base exclusiva do frevo pernambucano, e não porque fizessem um carnaval afro-negro. (CAVALCANTI, 2006, p. 38, grifos meus).

A procura por conteúdos simbólicos e sinais diacríticos previamente estabelecidos pela própria produção especializada oblitera que enxergue as agências que estiveram continuamente refazendo a cultura afro-brasileira em Alagoas.

CAPÍTULO 2 – MACEIÓ, 1934-1967

No conto *Encontro com o diabo*, de Félix de Lima Júnior⁶⁹, o narrador relata sua ida em 1920 à casa de Chico Foguinho, na Rua do Ganso, em busca de uma magia que lhe possibilitasse acertar na loteria. Foi-lhe recomendado levar certos elementos a uma encruzilhada entre a Estrada Nova e a Mangabeiras, onde, à meia-noite de sexta-feira, o diabo em pessoa lhe apareceria e lhe seriam revelados os números. Mas quem apareceu “não era o demônio. Era o tenente Ciridião Durval⁷⁰, comandante do esquadrão de cavalaria da polícia do estado, que, acompanhado de uma ordenança, andava patrulhando o Poço, a Bomba, o Reginaldo, de espada em punho. Fora atraído na encruzilhada aquelas horas pela luz das velas que acendêramos.” *De imediato*, o narrador foi sucessivamente golpeado na cabeça, nas costas, no ombro... até desmaiar.

Quando esse relato literário da repressão policial a expressões religiosas afro-brasileiras em Maceió foi publicado na imprensa pernambucana, em 1950, o assunto já estava problematizado no espaço público havia muito. A narrativa que faço, que cobre o período entre 1934 e 1967, não apenas demonstra o quanto “silêncio” é uma palavra inadequada para definir a trajetória dos xangôs da cidade, mas, sobretudo, pretende apontar pistas a respeito de como se deu a resistência à repressão. Esta se desenrola tanto no submundo, na clandestinidade, quanto no mundo institucional, mas nem sempre essas fronteiras são discerníveis: posições no mundo institucional, como o pertencimento ao pequeno funcionalismo público, notadamente ao aparelho policial, foram utilizadas para garantir os negócios clandestinos, o que incluía os cultos afro-brasileiros, mas o próprio Estado traria a contravenção para a sua órbita, o que será ponto de partida para a regulamentação ocorrida nos anos 1950.

Em 1934, entre os dias 11 e 16 de novembro, ocorreu o 1º Congresso Afro-Brasileiro, em Recife/Pernambuco, ocasião em que duas versões completamente opostas da situação dos xangôs foram apresentadas. Tais versões serão tratadas neste trabalho: no presente capítulo, mostrarei a versão de Valdemar Cavalcanti e Manuel Diégues Júnior; no capítulo seguinte, apresentarei a versão de Alfredo Brandão.

Gilberto Freyre definiu o congresso como “A primeira tentativa séria de clarificação do ambiente brasileiro no sentido de separar o preto do escravo (como já queria Nabuco, que

⁶⁹Diário de Pernambuco, 05/03/1950.

⁷⁰Cyridião Durval de Oliveira e Silva nomeia um presídio existente hoje em Maceió.

neste mesmo [teatro] Santa Isabel fez a campanha da Abolição) e de se reconhecer no negro, assim reabilitado, uma raça capaz, e com contribuições já notáveis para o desenvolvimento nacional, ao mesmo tempo em que cheia de possibilidades e aptidões magníficas”⁷¹. Freyre argumenta que o que obstruía o reconhecimento do negro era “um arianismo ridículo, ligado a preconceitos de classe e de exploração econômica”, e que o Congresso se pretendia o “início de um movimento de cultura e ação social”.

Diversos pesquisadores apresentariam comunicações em grupos de trabalho nas áreas de Etnografia, Psicologia Social, Sociologia e Antropologia, e Folclore e Arte. Ulisses Pernambucano, presidente do congresso, era diretor da Divisão de Assistência a Psicopatas de Pernambuco e, assim como ele, dirigentes de outros órgãos públicos – como a Polícia Militar e a Escola Normal, ao nível estadual, a Biblioteca Nacional e a Inspeção Geral do Ministério da Educação, ao nível federal – tomariam parte no evento, que tinha sua comissão organizadora formada por alunos das faculdades de Medicina e Direito de Pernambuco, sendo um deles, José Valladares, o secretário acadêmico. Outra instituição representada seria a Frente Negra Pelotense na pessoa do pintor Manoel Barros.

Na sessão de Folclore e Arte, junto aos pesquisadores, estavam o babalorixá Oscar e Dona Santa – legendária sacerdotisa e rainha de maracatu –, que apresentaram receitas da culinária afro-brasileira. Foi mantida uma exposição de arte com temática afro-brasileira, contando com obras de arte popular e de arte erudita⁷², bem como ocorreram concertos de música afro-brasileira, tanto pelo Orfeão Militar, quanto pelo maestro Ernani Braga. Ocorreu uma ceia de degustação de culinária afro-brasileira e três xangôs abriram suas portas para a realização de toques para os congressistas: Anselmo⁷³, Oscar e Artur Rosendo; o que implicou em um deslocamento dos acadêmicos para a periferia do Recife. Inclusive foram vendidas, como *souvenirs*, gravatas com “cores bem do gosto africano. Umas coisas lindas. Alaranjadas, encarnadas, amarelas, roxas”, como disse Cícero Dias⁷⁴.

Além de Artur Rosendo, babalorixá alagoano radicado em Recife, que fez um “toque” para os congressistas, um conjunto de intelectuais alagoanos apresentou comunicações, entre eles, Abelardo Duarte (Grupos sanguíneos da raça negra), Alfredo Brandão (Os negros na história de Alagoas), Arthur Ramos (Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil), Manuel

⁷¹Diário de Pernambuco, 11/11/1934.

⁷²Entre eles os artistas plásticos Lasar Segall, Di Cavalcanti, Noemia Mourão, Cícero Dias, Santa Rosa e Luiz Jardim; e o fotógrafo Francisco Rebelo.

⁷³Anselmo seria homenageado durante sessão do Congresso. A Divisão de Assistência a Psicopatas de Pernambuco inauguraria uma sala em homenagem a Juliano Moreira. Também se faria menção de ida ao Morro dos Guararapes homenagear Henrique Dias, héroi da Restauração Pernambucana, o que parece não ocorreu. Três homens negros, de épocas diferentes e distintas áreas de atuação.

⁷⁴Diário de Pernambuco, 07/11/1934.

Diégues Júnior (O negro na música do nordeste) e Renato Mendonça (O negro no folclore e na literatura do Brasil), cujos textos seriam publicados nos anais em 1935. No Congresso também estiveram Valdemar Cavalcanti, Mário Marroquim e José Lins do Rego. Este último, paraibano, era residente em Maceió à época. Mário Marroquim não apenas participa do evento como aproveita a estadia em Recife para conceder entrevista ao Diário de Pernambuco sobre o crescimento da ação integralista em Alagoas, da qual era líder.

No encerramento do Congresso, Gilberto Freyre leu cinco monções⁷⁵:

1. Sendo as Classes trabalhadoras do Brasil, em grande parte, gente de sangue negro e herdeira de elementos valiosos de cultura negra, o 1º Congresso Afro-Brasileiro manifesta sua solidariedade a essas classes, contra toda forma de opressão.
2. O 1º Congresso Afro-Brasileiro louva a ação da Assistência a Psicopatas de Pernambuco reconhecendo nas seitas africanas de organização definida, cultos religiosos e resguardando-as das perseguições policiais; ao mesmo tempo protesta contra essas coerções, onde quer que elas ainda se exerçam em nosso país.
3. O 1º Congresso Afro-Brasileiro protesta contra a atitude da Comissão de Censura Estética do Recife querendo fazer dessa capital uma cidade de cores chamadas delicadas, isto é, cinzentos, róseas, etc e proibindo os encarnados, roxos, e amarelos, as cores vivas mais do gosto da nossa população e mais de acordo com as nossas tradições, neste ponto, como em tantos outros, impregnados de influência africana.
4. O 1º Congresso Afro-Brasileiro protesta contra toda espécie de discriminação contra negros ou mestiços, que ainda se verifique no Brasil.
5. O 1º Congresso Afro-Brasileiro apelando para a colaboração dos africanistas do país, recomenda a fundação no Rio de Janeiro de um Instituto Afro-Brasileiro.

Na sequência, a seguinte denúncia é apresentada:

Sr. Presidente do I Congresso Afro-Brasileiro.

Levamos ao conhecimento do Congresso o seguinte:

A polícia de Alagoas tem, de há anos, organizado sistematicamente uma repressão a mais violenta aos xangôs. Repressão cujos processos se requeam em perversidades até, são destruídos os terreiros e presos os praticantes. Escoltados são obrigados a andar pelas ruas da cidade com os seus trajes de cerimônias e os objetos de seu culto, sofrendo assim as mais inumanas das humilhações.

A mesma polícia de Alagoas, em portaria recente, proibiu, sob o pretexto de ‘Campanha de Repressão ao Crime’, o ensaios de quilombos, fandangos, reisados, cheganças, etc., vedando assim a realização desses folguedos na época de Natal. Ora, são logo estes, uns divertimentos populares, os da classe pobre: dos negros principalmente.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro achamos que não pode se conservar numa atitude platônica de defesa do negro, restringindo-se ao terreno cultural desde o momento em que são solicitadas de sua parte medidas de ordem prática em favor do elemento afro-brasileiro, de sua cultura e de suas tradições.

Propomos assim:

- a) Que seja expedido um apelo à polícia de Alagoas e extensivamente a todos os estados do país, no sentido de serem suspensas as campanhas contra o xangô, pedindo pela liberdade de culto aos afrobrasileiros.

⁷⁵Diário de Pernambuco, 16/11/1934.

b) Que seja enviado imediatamente um telegrama ao governo de Alagoas, protestando contra a medida tomada pela polícia em relação àqueles festejos populares acima citados e solicitando revogação de tal ato.

Julgamos que assim agindo o 1º Congresso Afro-Brasileiro, ficará realmente à frente da defesa dos direitos e dos interesses dos negros no Brasil pelo menos em caráter provisório enquanto não são integralmente defendidos os seus interesses econômicos, sociais, de nacionalidades oprimidas e o direito de se disporem a si mesmos.

Sala de sessões do Congresso, aos 15 de novembro de 1934

Valdemar Cavalcanti

Manoel Diegues

- - - -

Em onze de novembro de 1936, o *Jornal de Alagoas*⁷⁶ informa que:

Sexta-feira a polícia realizou uma batida, notícia que interessou vivamente a população. Foi, no gênero, uma das mais importantes diligências realizadas pela polícia de Maceió e registradas pela imprensa.

A nossa reportagem soube que a polícia havia dado uma batida numa sessão de macumba e que a diligência obtivera o mais franco êxito. Imediatamente procuramos colher detalhes do fato conseguindo um relato completo da diligência.

Mas, antes do relato, fornece ao leitor uma definição do que seja “macumba”, que traz certo requinte por considerar raça e classe:

Xangô, candomblé, macumba são formas de religião negra, de crenças que os africanos trazidos até nós pela escravidão deixaram no nosso povo. Principalmente na gente afro-brasileira mais intimamente se sente a influência negra na parte religiosa. É justamente nas classes mais pobres da população, nos círculos de trabalhadores, em que há maior mestiçagem, que há tendência para as práticas religiosas vindas da África.

O xangô e o candomblé são sempre muito modestos e mais modesta ainda a macumba: procuram os recantos mais solitários dos arrabaldes, onde precisamente mora a gente pobre, trabalhadores, pescadores, soldados, etc

Na nossa capital surgem em pontos isolados da Ponta Grossa, do Prado, Pharol, Levada, etc. Ali realizam essas sessões com o ritual e os objetos usados pelos cultuadores da religião dos pretos da África.

O delegado do Prado teria recebido uma denúncia quanto à ocorrência de um culto às sextas-feiras na casa do sargento Vicente Ferreira da Silva, conhecido como Padre Nosso, “na antiga Rua da União, hoje Comendador Teixeira Basto, nº 482”. A denúncia feita dava conta de que “os vizinhos já não podiam dormir naquele dia da semana, tal o batuque que constituía a cerimônia da reunião.” Prossegue:

DIZIA-SE AUTORIDADE

⁷⁶Jornal de Alagoas, 11/11/1936. Fonte: Catálogo Ode-Aye (COA).

O delegado do Prado chegou ali às 23 horas justamente quando a sessão estava em pleno funcionamento.

O Sr. Eurípedes Tenório⁷⁷ chamou o sargento Padre Nosso e perguntou se ele tinha permissão das autoridades para fazer funcionar aquela sessão.

O sargento respondeu que não tinha e nem precisava de autorização pois era autoridade também e agia de conta própria.

Diante dessa resposta, o delegado do distrito comunicou o fato ao chefe de polícia, o qual determinou que aquele requisitasse uma escolta de polícia e fosse efetuar a prisão dos frequentadores da sessão.

Com essas determinações, o sr. Euripedes Tenorio e o investigador Julio Grande voltaram até a casa da rua da União, fazendo-se acompanhar de uma escolta sob o comando do sargento Manoel dos Santos Feitosa.

MOMENTO DE PÂNICO

Não era ainda meia noite quando a polícia cercou a casa.

Foi um momento de pânico. Correu gente por todos os lados, enquanto a polícia ia agarrando os que lhe estavam mais próximos.

De ordem do chefe de polícia, o sargento comandante da escolta prendeu o sargento Padre Nosso, conduzindo-o ao quartel do Regimento de Polícia Militar, onde o mesmo ficou recolhido.

Entre os frequentadores da reunião viam-se dois soldados daquela unidade, os quais se achavam à paisana, tendo sido presos.

Os demais detidos foram todos recolhidos à penitenciária, tendo sido apreendido todo o material encontrado.

Além dos três militares, foram presos quarenta e dois civis, dos quais trinta eram mulheres. Todos os civis tiveram seus nomes registrados na reportagem, para um deles é maior o detalhamento: “Antonio do Carmo, alfaiate residente à Rua de São João.” O material litúrgico apreendido também é discriminado.

Não é convincente que aquela fosse uma sessão corriqueira, pois “mais de trezentas pessoas se apinhavam no interior de um casarão”. Além disso, que efetivo policial não teria sido necessário para deter quarenta e cinco pessoas? Parece mais se tratar de uma ação planejada para ocorrer em um dia especial. A chegada da polícia teria ocorrido no momento em que “o preto Benedicto Teixeira da Costa” se encontrava “vestido com os trajes próprios, tendo à cabeça uma coroa azul, bordada de cordéis dourados, e um enorme cajado”, era “Oxalu-fan”, “sentado no throno”. O mês de outubro, o dia de sexta-feira, “as diversas raízes de inhame” que foram apreendidas e a centralidade de Oxalufã me sugerem tratar-se da “festa do inhame”, que ocorre hoje nessa época do ano e suponho que também ocorresse àquela época. Ora, a polícia chegara exatamente no momento ápice de uma cerimônia anual.

⁷⁷Não consegui estabelecer se Eurípedes Tenório, delegado do Prado, é o mesmo Eurípedes Tenório de Melo, fundador da Sociedade Espírita Discípulos de Jesus, em 1926, hoje sediada na Avenida Siqueira Campos, bairro do Prado. Na mesma rua onde ocorreu a diligência narrada pelo Jornal de Alagoas em 1936 existe hoje o Centro Espírita O Consolador, fundado em 1941, que é mantenedor da “Escola Eurípedes Tenório para crianças pobres”.

Em seis de julho de 1946⁷⁸, na notícia sobre outra diligência no mesmo bairro do Prado, explicita-se um *modus operandi* da ação policial:

Na rua da União, antiga “Olhos d’Água”, no Prado, às 23 horas, patrulhas da polícia militar sob o comando dos cabos Aureliano, Bida e Lima já informados da reunião dos adeptos de “Ogum”, “Chango” e “Oxala” há vários dias estavam esperando o dia de mais uma sessão. [...] Os assistentes procuraram fugir à ação da polícia mas nada puderam fazer, porque a “canao” estava preparada.

Os objetos litúrgicos apreendidos são listados e informa-se que “tudo isso foi reunido e transportado para a 1ª Delegacia Auxiliar pelos macumbeiros”. Quinze foram os detidos, todos nomeados na matéria. Estes “serão ouvidos e admoestados pela autoridade competente.”

Existe uma significativa mudança de tom por parte do Jornal de Alagoas ao noticiar os ocorridos. Em 1936, somos instados a entender que o motivo da diligência seria o barulho do culto, a perturbação do sossego público. Já em 1946, as pessoas foram “apanhadas em flagrante pela patrulha de polícia quando exerciam a prática da macumba”. Tratou-se de ação planejada de combate a um centro religioso afro-brasileiro, no qual a polícia telefonou para a redação do jornal informando o caso e avisando que “na ‘canao’ estavam pessoas conhecidas da nossa sociedade”. A reportagem citou não apenas os detidos, mas igualmente os quinze policiais envolvidos na operação. Parece que aquela diligência era importante para os respectivos currículos.

Manoel Cavalcanti Albuquerque era o chefe religioso da casa da Rua da União. Entre os detidos encontrava-se “Antonio Osvaldo de Melo, guarda civil conhecido como ‘Galo Preto’”. O Jornal de Alagoas já nos informara em 1936 que os cultos afro-brasileiros eram populares entre a população negra e pobre de Maceió, “trabalhadores, pescadores, soldados, etc”. Esses cultos contavam em seus quadros com agentes da polícia, tanto militar, como Padre Nosso, quanto civil, como Galo Preto; exatamente o tipo de agentes que seriam responsáveis pela “Campanha de Repressão ao Crime”,

Um informante diz ao jornal que “Há mais de 40 anos que d. América Brasileira, mãe do sargento, vem professando a nossa religião sob o patrocínio de Santa Bárbara, a qual chamamos Oiá. É assim que praticamos o candomblé”. O nome de América Brasileira não aparece entre os detidos, mas, no momento em que a polícia entrou na sala, Benedicto estaria sentado, em transe de Oxalufã, enquanto “em outro trono via-se a rainha que, como aquele, tinha uma coroa à cabeça, sendo porém de cor vermelha” – descrição que pode condizer com Oiá, a divindade de América. A cena é dramática: a polícia chegando no momento ápice do

⁷⁸Jornal de Alagoas, 06/07/1946. Fonte: COA.

culto e Padre Nosso dando um passo à frente para defender seu tio e sua mãe que se encontram em transe. Cena dramática, porém familiar. Uma cena parecida com essa é narrada por Jorge Amado, em *Tenda dos Milagres*. Ali, Pedro Archanjo interpõe-se entre a polícia do delegado Pedrito e o pai-de-santo Procópio, que estava em transe com Ogum. A situação resolve-se de maneira inusitada: um dos policiais que acompanha o delegado, entra ele próprio em transe voltando-se contra os outros policiais. Pedrito e Procópio são figuras reais; e Angela Lunhing (1996) demonstra como a imprensa baiana das primeiras décadas do século XX acusa a polícia de ser conivente com o candomblé, e por consequência não eliminá-lo, por dele fazer parte.

Em 1936, apesar de o jornal destacar que Benedicto Teixeira da Costa e América Brasileira presidiam o culto, a casa é identificada como sendo de Padre Nosso. Não é impossível que assim ocorresse mesmo naquela vizinhança, porque o sargento “é bastante conhecido em nosso meio. É comandante da banda marcial do Regimento de Polícia Militar e sempre o vemos nos dias de parada desfilando com garbo”. Minha hipótese é que as fardas de Padre Nosso e Galo Preto fossem usadas como salvo-conduto para o funcionamento dos cultos de que faziam parte, mas também outras contravenções poderiam ser garantidas pelas fardas de seus participantes. Combater a contravenção demandava combater esses expedientes de corrupção policial.

No caso de Padre Nosso, a patente militar não teria sido o único mecanismo utilizado para salvaguardar seu culto. Ele é mencionado algumas vezes na correspondência enviada para Luisa e Arthur Ramos (2004) por uma interlocutora chamada Otinha, que não consegui identificar de quem se trata. Em seus textos, Arthur Ramos se refere com frequência às informações fornecidas por seus colaboradores de pesquisa e Otinha parece ser uma delas: por exemplo, ela envia uma carta, sem data, “explicando as razões do atraso das pesquisas”, em outra relata “a conversa que teve com Pinheiro de Mello sobre religião africana”. Nos primeiros meses de 1937, Otinha mantém contato com Padre Nosso e informa os Ramos. Vejamos:

Maceió, s. d. Carta a Luísa Ramos informando ter sido convidada para assistir um “Ossé” na casa do Padre Nosso.

Maceió, 5/2/1937. Carta a Arthur Ramos relatando a conversa que teve com o sargento “Padre Nosso” sobre a reunião africana e dizendo esperar sua resposta para que possa dar continuidade à conversa.

Maceió, 14/2/1937. Carta a Luísa Ramos dando notícias da família, remetendo fotografias e relatando a visita de Padre Nosso. Em anexo carta de Georgina a Luísa Ramos, com data do dia 15 de fevereiro de 1937, dando informações sobre a devolução do material apreendido pela polícia.

Maceió, 12/3/1937. Bilhete a Arthur Ramos dizendo que o sargento “Padre Nosso” pediu que não deixasse de levar o seu livro *O negro brasileiro*.

Maceió, 1/4/1937. Carta a Arthur Ramos enviando notícias da família, informando sobre a conversa com o sargento “Padre Nosso” e sobre os preparativos para a festa.

Padre Nosso convida Otinha para um ritual religioso privado, o ossé. Também acorda com ela a realização de certa “reunião africana”. Fazia parte das táticas dos pesquisadores realizar demonstrações de candomblé para fins de registro, como descreve um pesquisador de então, Waldemar Valente (1977, XXI):

Isso, para não falar nas inúmeras vezes em que fui aos “terreiros”, fora dos dias festivos dos calendários religiosos, para assistir a alguns “toques” que me foram especialmente dedicados, ou às “obrigações” e cerimônias mais íntimas, como a do sacrifício de animais ou da iniciação de “filha de santo”. Ou ainda para colher informações, anotar as toadas e suas variantes, repetidas muitas vezes ao ouvido para que pudesse pegá-las bem, um bom número já por mim gravadas em discos, e bater chapas fotográficas.

E não ficou aí o meu trabalho. Fora dos “terreiros”, realizava encontros com “pais-de-santo”, “filhos de santo”, tocadores de atabaques, tiradores de toadas, para completar registros e anotações.

Quero supor que Otinha e Padre Nosso acordavam uma dessas situações. O assunto “devolução do material apreendido pela polícia” se referiria a uma negociação referente aos objetos litúrgicos apreendidos pela polícia na casa do sargento em outubro de 1936?

Quando o *Jornal de Alagoas* noticiou a diligência em casa de Padre Nosso, no Domingo, dia 11 de outubro, ele ainda se encontrava preso, mas os demais haviam sido liberados. Um deles deu longo e didático depoimento que vale a pena ser transcrito:

Não sei porque a polícia esteve em casa de Padre Nosso. Há mais de 40 anos que d. América Brasileira, mãe do sargento, vem professando a nossa religião sob o patrocínio de Santa Bárbara, a qual chamamos Oiá. É assim que praticamos o candomblé. Padre Nosso tem mais de 40 anos e sempre participou dessas reuniões antes. Nunca a polícia o incomodou. Mesmo porque o “candomblé” é uma religião como outra qualquer.

Padre Nosso mora com a mãe dele e é solteiro. Acompanha d. América na sua religião. A família descende de pretos africanos e herdaram a religião dos seus avós. A velha tem verdadeira adoração por tudo quanto se relaciona com a sua crença.

A nossa religião é coisa séria. Lá na casa ia muita gente boa e a entrada era franqueada ao público. D. América fazia uns carurus à bahiana e todos provavam a comida. Depois dançavam ao estilo africano, com os passos característicos invocando os santos do culto: Oiá (Santa Bárbara), Ogum (São Jorge), Xangô (São Jerônimo), Yemanjá (Nossa Senhora da Conceição), Oxum (Maria Magdalena), e Orixalá ou simplesmente Oxalá (Senhor do Bomfim). Todos dançavam entoando cantigas, toadas do culto. [Então a pedido do *Jornal*, o informante cantou duas toadas que são transcritas na reportagem.] E depois de contar ainda outras coisas narrou como se faziam as sessões, as quais eram presididas por um “babalorixá” velho, tio do sargento Padre Nosso.

Gostaria de fazer um exercício de suposições. Segundo o informante, há “mais de 40 anos que d. América Brasileira, mãe do sargento, vem professando a nossa religião sob o patrocínio de Santa Bárbara, a qual chamamos Oiá. É assim que praticamos o candomblé.” Essa era também a idade de seu filho. Posso supor que América residisse naquele nº 482 da Rua Teixeira Basto havia mais de 40 anos. Considerando as numerações atuais, a casa dista aproximadamente 800 metros da Igreja da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos e da Praça Deodoro. Não seria então impossível que América tomasse parte nas festas de Santa Bárbara que ali ocorriam no início do século XX. Vicente, nascido na década de 1890, crescera naquele universo, podendo inclusive ter sido ali que aprendeu não apenas o candomblé, mas também as artes musicais num dos muitos clubes filarmônicos da região. A exposição dos objetos pilhados no Quebra de 1912 começou na sede da milícia, na transversal Rua Miguel Omena. O governo de Clodoaldo da Fonseca, entronizado naquele contexto, instituiu a Força Pública do Estado, na qual Vicente ingressou. Como também “Antonio Osvaldo de Melo, guarda civil conhecido como ‘Galo Preto’”, que integrava um terreiro na Rua da União, antiga Rua Olhos d’Água, nº 13, o qual, considerando numerações atuais, dista aproximadamente 700 metros da Praça Deodoro. Inclusive entre os objetos apreendidos neste terreiro, em 1946, estavam estátuas de São Benedito e Santa Bárbara.

Vicente nasceu no imediato pós-abolição, como disse o informante do Jornal de Alagoas, “descende de pretos africanos” – não de escravizados! – tendo sido formado, em minha suposição, na Maceyobissínia do início do século XX. A contemplação das violências perpetradas contra esse povo talvez nos desvie de ponderar em que medida as “esperanças e recordações” daquele imediato pós-abolição pudessem ser subjetivamente valiosas para que aqueles indivíduos continuassem a pleitear espaço público. E Vicente usou diversas armas para isso, desde sua posição como sargento, até a interlocução com Otinha e os Ramos. Mas estes não foram os únicos pesquisadores com quem Padre Nosso manteve contato na segunda metade dos anos 1930. Em junho de 1939, o psiquiatra pernambucano Gonçalves Fernandes esteve com ele e registrou suas impressões em *O Sincretismo Religioso no Brasil* (1941, p. 07-28). Esse encontro fora mediado por outro colaborador de Ramos, o Major Bonifácio da Silveira. Influente nas primeiras décadas do século XX, Silveira era administrador das capatazias do porto de Maceió. Seu nome é ainda célebre como animador cultural, organizador de festas de largo no bairro de Bebedouro e dos carnavais do centro da cidade. Não espanta que mantivesse contatos com o comandante da banda da polícia militar.

Um ano e oito meses após sua prisão, o sargento performa para Fernandes: sacrifica uma ave para Exu, canta para diversos orixás: Exu, Ogum, Odé, Obaluaiê, Xangô, Oiá,

Oxumarê, Oxum, Iemanjá, Orixalá e Nanã. Também recita um *ofó*, palavra que literalmente designa “o poder da palavra”. Naquele caso, trata-se de uma reza que “livra a pessoa da loucura”, afastando os maus espíritos. Termina a sessão defumando a casa. Fernandes ainda recolhe um vocabulário de 36 palavras em nagô e um punhado de explicações a respeito da filosofia religiosa do culto.

Na análise do psiquiatra, o que desponta é que aquele rito se processa “sem a exaltação afetiva da música dos encantados negros, sem o toque” e “tem sempre finalidade mágico-curativa”. Assim, classifica-o como xangô-rezado-baixo, onde “verifica-se a pobreza da tentativa e do material litúrgico e da própria seita, em si tão dissolvida pela aculturação processada”.

Eu não posso dizer que em 1939 Padre Nosso tenha voltado a dar toques em sua casa, mas estou convencido de que o ritual descrito por Fernandes é o “ossé”, o mesmo ritual que, em carta sem data, Otinha informa à Luísa Ramos ter sido convidada para assistir. Ossé, *strictu sensu*, significa “semana”, mas, *latu sensu*, designa o ritual semanal de adoração que fazem os religiosos, onde, entre outras coisas, suas invocações cantadas são feitas sem o acompanhamento de tambores.

Sobre tambores, convém lembrar informações presentes em reportagens anteriormente citadas. Em 1903, “habitantes das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral” fazem reclamação pública contra “os ardorosos e muito entusiastas devotos de Santa Bárbara”, cujas festas “são abrilhantadas por uma *orquestração de adufos, chocalhos e latas* que ferem o tímpano da humanidade todo um dia e toda uma noite quase frequentemente” (grifos meus)⁷⁹. No ano seguinte, em 1904, o redator de *A Tribuna* informa que o repórter que cobriu aquela festa foi “recebido por zumbais de adufos e danças macabras”⁸⁰. Trinta e quatro anos depois, o *Jornal de Alagoas* ao listar os objetos apreendidos na casa de Vicente Padre Nosso em 1936 inclui cuícas e “cabaças de batucadas”. A reportagem afirma que “numa demonstração de descaso pelo sossego público, as cuícas, os guizos, as danças dos filhos de santo enchiam a circunvizinhança de um barulho infernal”⁸¹. Em 1948, o *Jornal de Alagoas* diria que:

Em Pajussara, por exemplo, dançaram até alta madrugada de domingo e também no distrito do Poço, os “pais de santo” enviaram “despachos” e *batucaram sob o ritmo de de cuícas, ganzás e tamborins*⁸². (grifos meus)

⁷⁹ *A Tribuna*, 18/03/1903, *apud* RAFAEL, 2012, p. 176-177.

⁸⁰ *A Tribuna*, 06/12/1904 *apud* RAFAEL, 2012, p. 178-179.

⁸¹ *Jornal de Alagoas*, 11/11/1936. Fonte: Catálogo Ode-Aye (COA).

⁸² *Jornal de Alagoas*, 16/10/1948. Fonte: COA.

Nas fontes documentais disponíveis, o uso de instrumentos de percussão diversos de tambores (adufos, chocalhos, latas, cuícas, cabaças de batucadas, guizos, ganzás, tamborins) aparecem com constância nos cultos afro-brasileiros em toda a primeira metade do século XX. E antes de fevereiro de 1912, que seria assumida por alguns autores como a data do desaparecimento dos tambores (CAVALCANTI, 2006; RAFAEL, 2012). Não devemos confundir cultos afro-brasileiros e toque de tambores, sob o risco de representar estereotipicamente os primeiros. E pelo teor das notícias citadas, não devemos entender a ausência de tambores como silêncio.

- - -

Em 23 de outubro de 1948⁸³, o Jornal de Alagoas noticia o suicídio de Luzinete Ferreira Santos, 16 anos, residente à rua Santa Leopoldina, Jaraguá. Ao tomar conhecimento do ocorrido, sua mãe também tentara suicídio, fora socorrida e encontrava-se fora de perigo. O jornal transcreve duas cartas deixadas por Luzinete, uma delas com teor amoroso era dirigida a João Lyra do Nascimento, presidente do Centro Espírita 1ª Tenda de Umbanda, sediado na Av. Comendador Leão, 188, onde também mantinha a Eletrotécnica Jupiter. Há alguns meses, Luzinete, transferira-se do emprego na Livraria Machado para o centro espírita, onde começara como porteira, passando depois “a sentar-se à mesa do ‘rei do congo’ e ajudá-lo em suas receitas e ‘milagres’.” Luzinete cometera suicídio no banheiro do centro. Conclui o Jornal de Alagoas:

Os hospitais, colonias e sanatorios de psicopatas estão cheios de doentes, em sua maioria, pobres vítimas que dão crédito facilmente a todas as historias de coisas sobrenaturais, acreditam em feitiçaria de toda ordem e vêm no “pai de santo”, no “rei do congo” um homem cheio de divindades.

A polícia de quando em vez está realizando batidas nessas casas suspeitas e detendo os fazedores de “despachos”, que vivem com suas sessões abarrotadas de gente pobre de espírito e de inteligência.

Ontem uma dessas infelizes criaturas que acreditam cegamente no poder divino do “pai de santo” teve um triste fim. Seduzida pela labia de um “mestre” do baixo espiritismo, a jovem fugiu à existência ingerindo certa quantidade de formicida “Tatu”.

No dia seguinte, 24 de outubro, o assunto volta a ser notícia, a começar pelo editorial intitulado “Combate à macumba”. Ali se explica que “o suicídio é uma coisa comum na vida dos povos”,

Mas o caso reveste-se de uma gravidade muito maior do que se supõe. O motivo da atitude tresloucada daquela jovem moça foi o seu contato com o baixo-espiritismo,

⁸³Jornal de Alagoas, 23/10/1948, 24/10/1948 e 16/10/1948. Fonte: COA.

mais facilmente conhecido como macumba. A macumba não é coisa nova entre nós. Ela veio para o Brasil nos porões dos navios negreiros, juntamente com a carga humana de escravos negros.

Apreciada e estudada por gente culta de espírito superior, ela serve apenas como motivo para estudos do nosso “folk-lore”. Executada, porém, como exploração rendosa entre os ignorantes e pouco esclarecidos, pode acarretar consequências desastrosas. Não é de agora que alguns jornalistas desta terra têm reclamado do poder público providências para extinção da macumba, que é executada em verdadeiros antros de prostituição moral e física.

Afora o aspecto da degenerescência psíquico-moral, a macumba vem sendo utilizada como um meio de vida que produz altos rendimentos, não obstante a nossa Constituição brasileira ser textual na repressão a esses cultos que ferem a moral e os bons costumes.

O resultado da livre prática desses fetichismos é o suicídio, para não falarmos na exploração pecuniária dos jovens e a prostituição.

Estampados, para conhecimento dos nossos leitores, em outro local deste órgão, em nossa edição de hoje os clichês do mestre da “macumba” com sua exuberante quantidade de apetrechos e instrumentos de macumba, com os quais mais facilmente consegue iludir e impressionar os tolos.

É possível que a polícia dessa vez resolva acabar com as macumbas e processar esses transgressores da lei, exploradores da economia do povo e corruptores da moral pública.

Na sexta-feira, 22, ocorrera o suicídio de Luzinete e a tentativa de suicídio de sua mãe. No sábado, 23, a notícia foi publicada pelo jornal. Naquele mesmo dia:

uma verdadeira canoa foi realizada pela polícia da 2ª Delegacia Auxiliar, que fez várias visitas às casas suspeitas daquele populoso distrito onde se pratica a macumba. Na rua Paraizo dos Homens foram fechados e apreendidos inúmeros apetrechos de candomblé, na rua das Quixabas, uma casa na rua do Arame, no Poço, residência de Dona Amelia⁸⁴, a rainha da macumba e na residência do acusado, à av. Comendador Leão.

Na delegacia, o redator do Jornal de Alagoas acompanha o depoimento de Lyra, que estava acompanhado por sua irmã, esposa e cunhada (estariam elas também detidas?). “Minutos depois, de ordem do dr. Góis Ribeiro, secretário do Interior, compareceu na delegacia o repórter fotográfico Roberto Stukert, que bateu, para efeito de documentário, várias poses de João Lyra”. Duas dessas fotos acompanham a reportagem. Na primeira, lê-se a legenda: “Da esquerda para a direita, a cunhada de João Lyra segurando uma espada e uma estátua de um índio de tacape na mão matando uma cobra; João Lyra, sua esposa e sua irmã, tendo nas mãos quadros de magia e ‘sinos Salomão’”. Na segunda, lê-se: “O mestre do ocultismo e da alta magia, João Lyra, cercado de objetos de macumba apreendidos anteontem à noite pela polícia da 2ª Delegacia Auxiliar em várias casas de candomblé”.

Na terça-feira, 26 de outubro, o jornal nos informa que Lyra se encontrava preso e fora transferido para a penitenciária (no domingo apenas noticia-se que ele prestava depoimento).

⁸⁴Na Rua do Arame, atualmente Castro Alves, residia Anália Dantas. Consta da narrativa de seus descendentes a devassa realizada pela polícia “no tempo de Silvestre Péricles” (1947-1951).

A reportagem afirma que “está seguramente informada que Luzinete não era mais virgem” e propõe que se investigue se Lyra foi “o autor de sua infelicidade”. Também é ouvida “certa autoridade judiciária” que indica que Lyra pode ser enquadrado nos artigos 122 e 217. O primeiro trata de indução ao suicídio e o segundo, de sedução de virgem. Mas informa que “perante a lei, o sr. João Lyra do Nascimento vivia em legalidade, mantinha um Centro Espírita registrado e “para melhor informar aos nossos leitores” o Jornal de Alagoas copia o Diário Oficial de 30 de julho de 1948, onde está o estatuto do centro. Ainda informa:

É ainda o acusado político, pois era filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro (seccção de Alagoas) e ontem, à tarde, foi visitado por uma comissão do mesmo partido. Na 2ª Delegacia Auxliar, João Lyra do Nascimento ou Uoca Rajá, como indica uma placa naquela avenida, não sofreu o menor constrangimento. Mandaram-lhe cama, boa comida e medicamentos.

Nossa reportagem vem desmentir os boatos que surgiram a respeito dos mal tratos de que estava sendo vítima o “mestre do ocultismo”. [...]

Ontem à tarde soubemos que o acusado de infelicitar a menor Luzinete Santos a induzi-la ao suicídio, convidou para seu advogado, o dr. Armando Wucherer, conhecido advogado em nosso foro.

Em que pese a polícia tenha realizado uma “canao” em toda a extensão do 2º distrito policial, fechando e apreendendo centros religiosos no Jaraguá, Poço e Pajuçara, o jornal lamenta que “apesar do amplo noticiário”,

nenhuma providência de caráter prático vem tomando ao que estamos sentindo, certas autoridades policiais dos distritos da capital. Os terreiros dos ‘Reis de Congo’ ou os ‘candomblés’ onde se praticam macumba continuam festivos. Em Pajussara, por exemplo, dançaram até alta madrugada de domingo e também no distrito do Poço, os ‘pais de santo’ enviaram ‘despachos ‘ e batucaram sob o ritmo de de cuícas, ganzás e tamborins.

Ainda consta dessa edição do jornal um texto de Luiz Lavenère intitulado “A propósito de xangôs e macumbas”. Lavenère, aquela altura com oitenta anos, era professor, jornalista, músico, fotógrafo, escritor, membro do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, onde havia atuado como secretário até 1943. Lavenère era também proprietário da Livraria Machado, onde Luzinete trabalhara antes de ir ao centro de João Lyra. Diz que a aconselhou a deixar de frequentá-lo, mas não foi ouvido, e ela “foi logo acometida de acessos de histerismo”. Informa ainda que vira o nome de Luzinete no Diário Oficial, como integrante da diretoria do centro e que comunicara ao Juizado de Menores, tendo a entrada dela no centro sido proibida, mas nada adiantara. Conclui categórico que:

Resultado da tolerância para com essas casas de xangô e macumba foi a morte de Luzinete e a tentativa de suicídio de sua genitora de que deram notícia os jornais.

São assim todas essas casas de baixo espiritismo e xangô espalhadas pela cidade: frequentadas por menores, especialmente do sexo feminino. As pensões de meretrizes estão cheias de menores seduzidas e abandonadas.

Não faz muito uma dessas seduzidas matou o filho recém nascido para encobrir o erro em que caiu. Vai, naturalmente, ser processada e, talvez, condenada. Mas o autor da desgraça ninguém procura! Fica livre para outras aventuras.

As casas de macumba e xangô tem licença da polícia, a lei garante liberdade de cultos religiosos, xangô e macumba entram no rol das religiões, está muito certo tolerar e até garantir essas patifarias. Muita gente boa e instruída acredita em macumba, em curandeiros espíritas, protege as madame Miuda⁸⁵, madame Hercília, os professores de astrologia e ciências ocultas, bebe suas xaropadas... Está certo mas compadeçam-se das meninas inexperientes e castiguem sem piedade os malvados sedutores! As leis estão aí, muito claras: é executá-las e nada mais.

A tragédia de Luzinete e sua mãe serviu a uma campanha contra as religiões afro-brasileiras, campanha essa feita pela imprensa e pela polícia do 2º Distrito Policial. O Jornal de Alagoas não duvida em nenhum momento que a causa da tragédia seja o “baixo espiritismo” e deseja que “a polícia dessa vez resolva acabar com as macumbas”, pois, ao que parece, ela vinha falhando nesse intento. Também lamenta que “apesar do amplo noticiário”, os cultos continuem a existir, o que não deixa dúvidas quanto às intenções de suas intervenções. Mais, o jornal também toma para si a defesa da polícia do 2º Distrito contra a denúncia de “maus tratos” perpetrados contra o acusado Lyra.

É interessante que no conjunto de imputações contra os xangôs, feitas ao longo do tempo, a de causador de distúrbios mentais seja levantada pelo Jornal de Alagoas apenas depois da publicação do livro de Gonçalves Fernandes em 1941, cuja tese principal é a associação entre religiões populares, curandeirismo, loucura e crime.

Também destaco que, se em 1936, segundo notícia anteriormente citada, os “recantos mais solitários dos arrabaldes” seriam procurados para a realização dos cultos afro-brasileiros, nos meados da década de 1940, João Lyra instalara-se em lugar central, em frente ao Mercado de Jaraguá, na Avenida Comendador Leão, com placa na porta, registro em cartório e publicação no Diário Oficial. Preso, constituíra como advogado um grande nome da praça e acusara a polícia de maus tratos. Era filiado a um partido político da base governista e, quando sua foto foi estampada no jornal, viu-se o rosto de um homem branco.

- - -

Ary Pitombo ocupou a Secretaria do Interior na interventoria de Ismar de Góis Monteiro (1941-1945), durante o Estado Novo, e sua atuação ficaria na memória dos meus mais velhos como truculenta. Ao final do Estado Novo, na campanha para o governo, Seu Zé

⁸⁵ Em texto acima citado, Mendonça Júnior (1978) refere-se às “sessões de caboclo da Miúda, na Estrada Nova” (Av. Comendador Leão).

Barros lembra de Silvestre Péricles (1947-1951) fazendo promessa de campanha aos líderes de terreiro de reverter aquela situação. Seu Ferreira lembrava da expectativa quanto à assinatura de certo decreto favorável. E Luiz Lavenère, em seu artigo de 1948, lastimava que “As casas de macumba e xangô tem licença da polícia, a lei garante liberdade de cultos religiosos, xangô e macumba entram no rol das religiões, está muito certo tolerar e até garantir essas patifarias”. Nessa ocasião, Pitombo não era o Secretário do Interior, mas voltaria a ser até o final do governo de Silvestre Péricles.

Ambos teriam propalada vinculação com as práticas de contravenção. Segundo Ticianeli⁸⁶ (2017):

Arnon [de Melo], em carta publicada nos jornais, afirmou que “como chefe de Polícia deste Estado, o sr. Ari Pitombo desviou do Tesouro para seu cofre a renda do jogo, que ele estimulou em Alagoas, a qual era, ao tempo da ditadura, recolhida aos cofres públicos, sob a rubrica de jogos e diversões”.

As informações divulgadas por Arnon de Mello se baseavam no depoimento do Sr. Ulysses Patriota, que em praça pública declarou: “Quem, em Alagoas, recebeu mais dinheiro de jogo do que o sr. Ari Pitombo? O próprio Hegessipo Caldas (bicheiro à época) me afirmou, tempos atrás, diante de outras pessoas, que ele era quem menos lucrava com o jogo, porque a maior parte da renda do jogo ia para o sr. Ari Pitombo”.

Embora Pitombo tenha se defendido das acusações com cartas aos jornais, onde inclusive lançava à Arnon de Mello as mesmas acusações que lhe eram feitas, e com murro no rosto do jornalista Hélio Fernandes, existe a lenda local de que foi o dinheiro vindo da contravenção que financiou o estabelecimento da Rádio Difusora de Alagoas em 1948 e seu funcionamento durante os primeiros anos: “os salários de seus funcionários eram pagos praticamente no gabinete do secretário de Segurança Pública, que arrecadava os recursos diretamente com os bicheiros.” (CARVALHO, 2008 *apud* Ferro, 2013, p. 05).

Os jogos de azar foram proibidos pelo presidente Eurico Gaspar Dutra (1946-1951). Ao que parece, Silvestre Péricles e Ary Pitombo acordaram com os empresários dos jogos - agora ilegais - a sua manutenção, gerando uma receita estadual “fria”. Não é impossível que o acordo de Silvestre Péricles com os xangôs tenha se dado nesses mesmos termos.

O fato é que, nas eleições seguintes, seria Arnon de Mello (1951-1956), opositor de Péricles, quem faria promessa de campanha aos líderes dos xangôs. Em seu governo ocorreu em Maceió a IV Semana Nacional de Folclore, evento organizado pela Comissão Nacional de Folclore, em 1952. Naquela ocasião foi realizada uma sessão sobre a regulamentação dos

⁸⁶Ticianeli, Edberto. Ari Pitombo, getulista e líder trabalhista. 25/04/2017. <https://www.historiadealagoas.com.br/ari-pitombo-getulista-e-lider-trabalhista.html>

cultos afro-brasileiros⁸⁷, onde “Inicialmente o Dr. Théo Brandão, secretário geral da Comissão Alagoana, disse das razões que determinaram a escolha do tema, informando o desejo do Governo do Estado de regulamentar a prática dos cultos; neste sentido fora solicitada a colaboração da Comissão Alagoana de Folclore.”

A fala do secretário-geral não deixa dúvidas de que o governo já havia decidido pela transferência do assunto da Segurança Pública para a Comissão Alagoana de Folclore, entidade convocada e mantida pelo poder estadual. A Comissão Nacional decidiu que “os srs. René Ribeiro e Edison Carneiro apresentariam sugestões por escrito, as quais serviriam de base à Comissão Alagoana para apresentar ao Governo do Estado o plano de regulamentação.” O parecer foi o que segue (CARNEIRO, 2019, p. 212-213):

Por delegação da IV Semana Nacional de Folclore, reunida em Maceió (1952), e em resposta à solicitação do governo de Alagoas, cabe-nos declarar o seguinte, acerca do funcionamento das casas de culto conhecidas pela designação de *xangôs*.

I – Constitui um direito inalienável do cidadão o de cultivar os seus deuses da maneira que lhe parecer mais conveniente e mais eficaz. Esse direito, aliás, é reconhecido expressamente pela Constituição Federal, com a simples cautela de que não ofenda a moral ou os bons costumes. Parece-nos que os xangôs se enquadram bem neste dispositivo constitucional, não havendo, portanto, razões legais que justifiquem qualquer constrangimento à realização de suas cerimônias religiosas.

II – Entretanto, para prevenir surpresas, achamos que a medida mais acertada que o governo alagoano poderia tomar de referência aos xangôs seria a de induzi-los ao registro como sociedades civis, fazendo acompanhar o respectivo pedido do calendário das festas obrigatórias do ano.

III – Os xangôs assim constituídos em sociedades civis poderiam, subsequentemente, organizar-se em União ou Federação, em base democrática, com igualdade de representação, voz e voto, mas sem direito a interferência em questões de prática e ritual das suas filiadas, embora com força coercitiva em assuntos e obrigações civis. O governo alagoano poderia destacar alguma de suas repartições, de preferência não policiais ou militares, para manter contato permanente com essa organização.

Consideramos que os xangôs, que já não são formas africanas de religião, mas também ainda não constituem formas brasileiras de culto, representam um passo importante para a nacionalização da vida espiritual do negro; que esse processo tem ser pacífico para poder dar os resultados que desejamos, mas que não obteríamos, antes retardaríamos, com o uso de proibições e violências; e, finalmente, a experiência nos tem demonstrado, cabalmente, que os xangôs satisfazem necessidades de ordem moral, física e espiritual que a sociedade brasileira, no estado em que se encontra, não tem maneira de satisfazer.

Os excessos, que por acaso se verificarem no uso da liberdade de culto, já estão previstos nas leis brasileiras e poderão ser corrigidos através da sua aplicação.

(aa.) RENÉ RIBEIRO – EDISON CARNEIRO, relator.

⁸⁷Jornal de Alagoas, 09/01/1952. Fonte: COA.

Seguindo a recomendação do parecer, a Federação dos Cultos Afro Umbandistas do Estado de Alagoas foi instituída em 09 de janeiro de 1957⁸⁸, já no governo de Muniz Falcão (1956-1961).

Em 1960⁸⁹, no emblemático dia 13 de maio, data da Abolição da Escravatura, o Jornal de Alagoas traz reportagem sobre o projeto de lei que tornava de utilidade pública a “Sociedade dos Cultos Africanos de Alagoas”, de autoria do deputado Pedro Timóteo. O deputado Walter Figueiredo protestava, “por considerá-la uma discriminação, uma vez que outras entidades e seitas religiosas não são de utilidade pública”, enquanto o deputado Lamenha Filho ironizava, “parabenizando os adeptos da seita por verificar que até ali naquele parlamento se observava o crescimento do culto.” O deputado Henrique Equelman, “que fora à tribuna fazer uma ‘mediazinha’ com adeptos das seitas nagôs”, é aconselhado pelo deputado Mendes de Barros a tomar “um banho de ‘sambacaitá’”. O tom de deboche cresce tanto do lado dos deputados quanto do lado do jornal, mas o projeto foi aprovado e “a custo conseguiu finalizar o orador, requerendo que o Legislativo suspendesse seus trabalhos no dia de hoje, 13 de maio, numa homenagem aos homens de cor de nossa terra. O requerimento foi aceito.”

- - -

Existem duas questões que interessam diretamente às mudanças institucionais no trato com os cultos afro-brasileiros. A primeira questão se exemplifica na posição do jornalista Genésio de Carvalho, em artigo intitulado “Da África recôndita e bravia vieram a macumba e o changô para os terreiros de Maceió”, publicado no Jornal de Alagoas em dois de abril de 1950⁹⁰. Carvalho começa didático:

A macumba e o changô no Brasil tem a sua penetração entrelaçada com as etapas iniciais do movimento colonizador, assinalado logo depois da era do descobrimento. Alguns historiadores afirmam que que o exercício dessas bruxarias tomou vulto quando o tráfico de negros cativos vindos da África assumira proporções alarmantes, constituindo tão famigerado e desonroso negócio o ponto para onde se voltavam as vistas dos mercadores da época. Os mesmos estudiosos sustentam que a prática das feitiçarias estabelecia um alento novo para a alma dos nativos de cor que, submetidos a toda sorte de misérias, desde o amontoamento nos porões dos navios até a ferreteação e o regime de fome, deixavam-se dominar pelas cantigas inspiradoras de alívio, moldadas no ritual do Congo e de Loanda, suas terras de origem. Correram os anos, a campanha abolicionista saiu vitoriosa, advindo o 13 de Maio de 1888, mas ainda hoje os rastros da infiltração preta em nosso país se evidenciam através dos cultos das seitas africanas, cujos altares se dispersam pela totalidade das regiões norte, sul e adjacências, notadamente nos estados de Pernambuco, Alagoas e Bahia.

⁸⁸Conforme inscrição na fachada dessa instituição situada Rua R. Dr. Baltazar de Mendonça, 900 - Ponta Grossa, Maceió – AL.

⁸⁹Jornal de Alagoas, 13/05/1960. Fonte: COA.

⁹⁰Jornal de Alagoas, 02/04/1950. Fonte: COA.

Carvalho lembra a aparição de Carmem Miranda vestida como “Negra do Acarajé”, ao som do samba, “fazendo o americano do norte ficar boquiaberto e extasiado”. Aquela era uma “imagem do Brasil, esculpida no changô e na macumba [...] sempre realçando a beleza extravagante da nossa formação mista”. Pondera como a Bahia capitalizara isso, tornando-se o “expoente máximo dos cultos afro-brasileiros”. Recorda como num recente congresso de jornalistas realizado em Salvador, bem como nas festas pelo centenário de Rui Barbosa, era parte integrante do programa “a apresentação de uma autêntica ‘mãe de santo’ com o seu terreiro transbordando de fiéis”. Quanto a Pernambuco, Carvalho lembra que, no carnaval do Recife, “que sem exagero, é o melhor do Brasil e um dos mais notáveis do mundo inteiro”, o que se vê não é “outro cenário, senão o do changô e da macumba”. Apesar da “luta empreendida pelas autoridades policiais contra a sua expansão, o changô e macumba vem resistindo a tudo” e na Bahia e em Pernambuco, “eles se mantêm impávidos e inquebrantáveis, jungidos à manutenção de costumes remotos”.

E Alagoas? Carvalho relata visita feita a um terreiro na Rua do Sopapo (Miguel Omena), no Prado, cujos líderes (“uma anciã que trabalha auxiliada por um preto já idoso”) não identifica, mas de cujo culto anexa três fotografias. Descreve o ritual presenciado e conclui o artigo da seguinte maneira:

MUITA GENTE BOA FREQUENTA AS CERIMÔNIAS

Disfarçados, assistimos ao transcorrer do festim, sem que ninguém nos incomodasse. Tivemos a oportunidade de ver naquela misteriosa mansão, dançando a “macumba” e recebendo “passes”, muita gente boa que vem compartilhando dos regabofes da alta-roda.

A surpestição de que Ogum pode lhes conferir venturas nos negócios e nas vida privada, tange para bem longe as suas fictícias extenuações.

Se o cristianismo reúne porções de fieis na disseminação do credo messiânico, a macumba e o changô tem também o seu avultado número de admiradores e servos, não havendo governo nem leis que, até agora, hajam realizado a impossível empreitada de sua extinção radical.

É uma história que, no Brasil, tem rasgado a agenda dos séculos indo cada vez mais robustecendo o seu patrimônio.

Genésio de Carvalho não demonstra qualquer simpatia pelos cultos afro-brasileiros, porém considera que a repressão não surtiu o efeito desejado, e, mais que isso, afirma que aqueles cultos integram o patrimônio cultural brasileiro. Seu artigo não chega a ser conclusivo e diretamente propositivo, mas, afirmando que a presença desses cultos é tão notável em Alagoas quanto em Pernambuco e Bahia, demonstra como esses últimos dois estados têm

feito uso desse “patrimônio provindo da fase colonial”, que veicula uma imagem do Brasil aceita mundo afora. Fica no ar a sugestão de que Alagoas reveja o modo como trata o assunto.

E nos anos seguintes algumas iniciativas ocorreram nesse sentido, como atestado em 1952, na IV Semana Nacional de Folclore, e em 1960, quando a federação dos cultos afro-brasileiros teve sua utilidade pública reconhecida. Duas praças seriam construídas naqueles anos demarcando espaços de forte presença de expressões afro-brasileiras. Em 1961, foi a Praça Moleque Namorador, “situada na Rua Paissandu, bairro de Ponta Grossa, em local para onde confluem cinco ruas” (ROCHA, s/d). Já referi que numa dessas ruas, a Rua São Paulo (atualmente José Ferreira de Araújo) estava a sede do Clube Carnavalesco Cavaleiro dos Montes. Em outra, a Rua da Assembléia (atualmente Moacir Miranda), estava sediada a Federação dos Cultos. A tempo, lembro que Ras Gonguila foi o cabo eleitoral de Arnon de Mello na Ponta Grossa, então reduto de Silvestre Péricles. Em 1968, seria inaugurada a estátua da Mãe Preta, na Praça Treze de Maio, no Poço. Sobre essa região, comentei no capítulo anterior, a partir da referência de Lima Júnior quanto ao estabelecimento de Chico Foguinho na Rua do Ganso.

“Em Alagoas, na praia de Pratagi (nas vizinhanças de Maceió), o governador atendeu a sugestão de pescadores locais e mandou erigir, sob os rochedos, uma imagem da rainha do mar” – assim começa a reportagem de Fernando Luís Cascudo, com fotografias de Nelson Santos, publicada em *Manchete*, revista de circulação nacional, em 08 de janeiro de 1966⁹¹. O tom é grandioso: “Quarenta terreiros de Umbanda, pertencentes à Federação dos Cultos Afro-Brasileiros das Alagoas, reunindo mais de quatro mil pessoas, entre fiéis, devotos, ofertantes, curiosos e meros espectadores, ofereceram, nas praias de Pratagi e Riacho Doce, imediações de Maceió, *a maior concentração de filhas de Iemanjá que o Nordeste já assistiu*” (grifos meus). A matéria informa que “em Alagoas, há dois anos, o Governador Luís Cavalcanti resolveu construir uma sereia (Iemanjá) em cima de uns rochedos, na Praia de Pratagi. O trabalho foi confiado a um escultor pernambucano. Surgiu a Sereia, solidamente construída, com mais de quatro metros de altura, pairando sob as águas, nos dias de maré cheia. Sua presença, numa beira de praia deserta, provocou imediatamente uma convergência permanente dos terreiros de umbanda e das filhas-de-santo do famoso orixá marítimo. O lugar passou a ser ponto de visita turística, e o Governador Luís Cavalcanti foi mais além no seu trabalho, construindo uma pracinha, que denominou O Mirante da Sereia.”

⁹¹Manchete, 08/01/1966, p. 86-89. Fonte: BNDigital.

Théo Brandão, secretário da Comissão Alagoana de Folclore, “afirma que existem em Alagoas mais de 150 terreiros [...] Com uma média de 100 frequentadores por terreiro, mais de mil e quinhentos devotos inscritos na Federação de Cultos Afro-Brasileiros”. A reportagem conclui: “O fato é que mais de 4000 pessoas concentraram-se, no dia 8 de dezembro, nas imediações do Mirante da Sereia”.

As elogiosas referências à gestão de Luiz Cavalcante (1961-1966) e a presença da Comissão Alagoana de Folclore sugerem-me que a reportagem atendesse a interesses do governo. Também, ao que parece, havia tentativa de deslocar a festa de Iemanjá, que vinha ocorrendo entre as praias de Jatiúca e Pajuçara – no perímetro urbano – para a relativamente distante Praia da Sereia. Mas é fato que existe uma mudança na abordagem do poder público: da inclusão do xangô na Campanha de Repressão ao Crime até a pretensão de promover “a maior concentração de filhas de Iemanjá que o Nordeste já assistiu”. Também é fato que os sons do xangô de Maceió ecoam:

Os coloridos das roupas, o simbolismo dos objetos, as cores dos orixás, o ritmo dos atabaques e dos ilus, as oferendas, as barcas, as flores, os pombos, toda aquela longa cadeia simbólica que caracteriza a presença religiosa de Iemanjá ali estava, nas manifestações mais puras e espontâneas daquela gente.

Era, de fato, em pleno século XX, um espetáculo primitivo, selvagem, com todas as suas características afro-brasileiras. As filhas-de-santo recebiam os seus orixás e caíam nos braços dos babalorixás frios e empertigados. Os atabaques aumentavam o ritmo dos toques, os cânticos cresciam cadenciados, com a predominância do idioma nagô, nas invocações que enchiam o ar.

- - -

Uma outra questão diz respeito à disputa travada pelo estado alagoano com a iniciativa privada pelo monopólio da violência física. A iniciativa privada encontrou formatos diferentes de fazer valer seus interesses bélicos: as cabroejas – que eram as milícias dos grandes proprietários rurais –, milícias urbanas como a Liga dos Republicanos Combatentes, os bandos de cangaceiros, a pistolagem, a “gangue fardada”. No período abordado (1930-1960s), Alagoas passa de um dos estados no epicentro do cangaço para a sede do “Sindicato da Morte” ou “Sindicato do Crime”, como ficou conhecida a rede de pistoleiros. Ao Estado competia não apenas estruturar o aparelho policial, mas também combater a polícia corrupta que abastecia os cangaceiros e pistoleiros com armas e munição, ou que também fazia pistolagem. Nas disputas entre facções pelo controle da polícia – o que incluía o controle do mundo clandestino e das rendas dele advindas –, seriam assassinados sucessivamente dois secretários de segurança pública: Luiz Augusto de Castro e Silva, em 1965, e Adauto Gomes Barbosa, em 1970. Barbosa era também, simultaneamente, o comandante da polícia militar.

Referi-me ao fato de militares de baixa patente e guardas civis utilizarem suas fardas para garantirem o funcionamento dos xangôs que integravam, mas essa é apenas uma das faces da moeda: na outra estão os que utilizavam suas fardas para extorquirem os centros. Essa mesma relação se estende a outras diversas atividades marginais.

O coronel Aduino Barbosa, que esteve empenhado no combate à pistolagem e à corrupção policial, além de desalojar a zona do meretrício do Jaraguá, demonstrou também grande interesse pelos cultos afro-brasileiros. Barbosa depôs a diretoria-fundadora da Federação dos Cultos Afro-Umbandistas do Estado de Alagoas e deu posse a Júlio Alexandre de Araújo. Líder de um centro no Trapiche, seu Júlio era funcionário da Assembleia Legislativa e sua ascensão à presidência da federação coincidia com sua cessão ao Gabinete Civil, onde permaneceu nos governos de Lamenha Filho (1966-1971), Afrânio Lages (1971-1975) e Divaldo Suruagy (1975-1978). O ponto mais interessante de sua intervenção é narrado por Irinéia Maria Franco dos Santos (2012, p. 208):

Em 22 de setembro de 1967, o Coronel Aduino (Aduino Gomes Barbosa), então secretário de Segurança Pública do Estado, coronel e Comandante Geral da Polícia, assinou a portaria nº 106 – 67.9.17, que regulamentava o horário de toque dos Cultos “Afro-Umbandistas” e proibia “terminantemente a cobrança de quaisquer Taxas de Serviço Policial para o pleno funcionamento de tais Cultos, da parte da autoridade policial da localidade”. Ao mesmo tempo, recomendava “às citadas autoridades que permitam o seu funcionamento até as 22:00 horas, podendo, excepcionalmente, e a critério da autoridade policial ser prorrogado o seu horário de funcionamento.

- - -

No anteriormente citado artigo de 1950, Genésio de Carvalho faz uma avaliação da situação dos cultos afro-brasileiros na Bahia, Pernambuco e Alagoas. Integra sua argumentação, um apanhado histórico da trajetória dos cultos afro-brasileiros em Alagoas, bastante distinto da versão que se tornaria canônica:

A MACUMBA EM ALAGOAS

Nos começos do século 20, segundo declarações de testemunhas da época, uma enorme caçada foi empreendida no Estado de Alagoas, com o fito de extirpar todos os macumbeiros e adeptos do changô.

Vários contingentes policiais foram distribuídos pelos bairros da capital, com severas instruções aos seus comandantes visando-se sufocar as manifestações dos discípulos da lei negra. Houve muito padecimento. Cenas horripilantes, transparecendo rasgos de legítima selvageria foram praticadas sob o pretenso amparo da lei, mas, como sempre acontece, não pararam as atividades dos adeptos dos deuses infernais. Em sua obstinação doentia, eles não desanimaram, nem desfaleceram. Apenas transferiram-se para novos sítios, reacendendo os archotes dos cultos afro-brasileiros.

O trabalho de recuperação dos haveres despedaçados pela investida policial se processou rapidamente. A macumba e o xangô prosseguiram a sua jornada. Mas de três decênios após aquela ofensiva no aniquilamento aos antros de feitiçaria. Todavia, eles se arrigementaram incontinentemente e, em pouco tempo, readquiriram fama. No arrabaldes do Farol, Bebedouro, Jaraguá, Ponta Grossa, Mangabeiras e Prado existem postos aonde acorrem dezenas de “necessitados” que, às sextas-feiras, comparecem assiduamente às dansas dos “terreiros”.

CAPÍTULO 3 – ALFREDO BRANDÃO

Os escravos, nesse discurso, parecem verdadeiros cretinos. Um pouco de reflexão, no entanto, nos conduz a outra avaliação. [...] Onde se equivocaram a mestra e o master foi em não imaginar que os cativos poderiam ter uma lógica própria. [...] Essas razões materiais são tão patentes que fazem pensar que cretino mesmo era o senhor dos escravos, que não as percebiam. Em todo caso, quem não entendesse motivos dessa natureza não iria compreender outras razões mais sutis. (Slenes, 2011, p. 240-241)

O 1º Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em Recife, Pernambuco, em 1934, foi ocasião para Valdemar Cavalcanti e Manuel Diégues Júnior apresentarem contundente denúncia contra a repressão policial feita em Alagoas a xangôs e folguedos. Mas aquele congresso também foi ocasião para Alfredo Brandão apresentar *Os Negros na História de Alagoas*, uma obra-síntese da perspectiva “clássica” do pensamento social alagoano quanto às questões envolvendo o negro. O que entendo por perspectiva clássica é aquela descrita por Jeferson Santos da Silva em *O que restou é folclore: o negro na historiografia alagoana* (2018) – a saber, o confinamento do negro no passado. Quando o assunto é xangô, Brandão de um lado, Cavalcanti e Diégues Júnior do outro parecem falar de diferentes Alagoas.

A “teoria geral” do negro alagoano feita por Brandão é matriz de obras mais conhecidas que a sua, como *Folguedos Natalinos*, de Théo Brandão, *Folclore Negro das Alagoas - Áreas da Cana-de-Açúcar: Pesquisa e Interpretação*, de Abelardo Duarte e *O Banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional*, de Manuel Diégues Júnior.

Alfredo Loureiro de Barros Brandão (1874-1944) nasceu na cidade alagoana de Viçosa, vivendo os últimos anos da escravidão e da monarquia no engenho do qual seu pai era o senhor. Ainda aluno da Faculdade de Medicina da Bahia, atuou nas enfermarias durante o massacre em Canudos (1896-1897). Formado em 1902, ingressou no exército, tendo trabalhado no Centro-Oeste, com Cândido Rondon, e no Hospital Militar de Área do Recife. Durante os seus anos de atividade como médico-militar, inicia suas pesquisas: em 1913 publicou *Vestígios de Raças Prehistóricas na Viçosa* na revista do Instituto Archeológico e Geográfico Alagoano⁹² e em 1915 apresentou sua *Contribuição Para a Geografia Botânica do Estado de Alagoas* no 4º Congresso Brasileiro de Geografia, acontecido em Recife – a

⁹²Não localizei o referido artigo na revista do Instituto, que apenas posteriormente seria nomeado “Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas”. Mas em 1937, Brandão publicaria *A Escripção prehistorica do Brasil: ensaio de interpretação: com um appendice sobre a prehistoria de Alagoas* pela Editora Civilização Brasileira.

comunicação consta dos anais publicados em 1916. Entre uma e outra, publicou em 1914 as “notas históricas, geográficas e arqueológicas” que compõem *Viçosa de Alagoas*.

Já reformado e residindo em Maceió, redige as comunicações que apresentará aos congressos afro-brasileiros: *Os Negros na História de Alagoas*, que foi apresentada no Recife em 1934 e que consta dos anais publicados em 1935; e *Documentos Antigos Sobre a Guerra dos Negros Palmarinos*, apresentada em Salvador em 1937, constando dos anais publicados em 1940. *Os Negros na História de Alagoas* seria reeditada em Maceió no ano de 1988 pela Comissão Estadual do Centenário da Abolição.

O negro enquanto assunto é algo que já aparece quando escreve a crônica histórica de sua cidade natal, *Viçosa de Alagoas*. Primeiro porque Viçosa fora erguida em território que outrora pertencera à República de Palmares, e Brandão não esconde o fascínio por esse que fora “um dos fatos mais importantes da nossa história”. Ele destaca no cotidiano da Viçosa sua contemporânea o “torneio popular” chamado quilombo, que relembriaria Palmares. Esse seu gesto – já performado por Thomaz do Bonfim Espíndola em 1871 – tornar-se-ia um padrão: olha-se para o passado e vê-se Palmares, olha-se para o presente e vê-se o folguedo. Mas é um presente que se esvai: “é uma festa que tende a se acabar [...] Entretanto é uma festa puramente alagoana [...] e que deveria ser conservada.” (BRANDÃO, 2005, p. 95-98). O excerto sobre o folguedo quilombo seria reproduzido em *Os Negros na História de Alagoas* e também incluído na *Antologia do Negro Brasileiro*, organizada por Edison Carneiro em 1950. Trata-se de um texto seminal dos estudos folclóricos em Alagoas, que objetivaram exatamente registrar essas manifestações evanescentes e também as conservar em sua pureza. Um núcleo forte dos estudos folclóricos alagoanos seria exatamente a “Escola de Viçosa”, alcunha do grupo formado por conterrâneos de Brandão: José Pimentel de Amorim, José Maria de Melo, José Aloísio Vilela e Théó Brandão, os dois últimos sendo seus sobrinhos⁹³.

BARCOS DESFERRADOS

“À parte algumas práticas vagas de feitiço e de mandingas, não se notava entre eles ritos e cerimônias de outras religiões.”, afirma Alfredo Brandão em *Os Negros na História de Alagoas* (BRANDÃO, 1988, p. 22). O “eles” de quem se fala são “os negros africanos dos engenhos, das cidades e das vilas” alagoanas; “outras” se refere a outras religiões que não a católica.

⁹³Enquanto Théó Brandão e José Aloísio Vilela acompanharam o tio no interesse pelo folclore, outro sobrinho, Otávio Brandão, seguiu seu interesse pelas ciências naturais.

Havia negros africanos em Alagoas porque foram para ali deportados do continente africano para serem trabalhadores escravizados. Nos territórios nos quais foram apresados, aqueles indivíduos tinham, em seus grupos sociais, os seus cultos religiosos específicos. O que explica então que não mantivessem esses cultos no desterro alagoano? Bem, segundo Brandão:

O senhor de engenho alagoano, logo que comprava um negro da Costa, mandava batizá-lo e dar-lhe algumas noções, muito rudimentares é verdade, da religião católica. O negro aceitava sem a menor relutância essas idéias religiosas; ouvia missa, rezava o terço, benzia-se e se encomendava a Deus. Vê-se, portanto, que não era aferrado a outras religiões ou as que professava em sua terra não tinham vínculos profundos em sua alma porque do contrário não se teriam convertido com tanta facilidade. (p.22)

A primeira parte da explicação está na agência do senhor, que se baseava em sua autoridade de proprietário de gentes:

Nos engenhos onde havia capela, eram (os negros) *obrigados* a assistir ao terço e às missas. À noite, depois da ceia, era ministrada a educação religiosa aos moleques pelas pretas velhas, e muitas vezes esses atos que se realizavam no terreiro da casa-grande, eram presididos pela senhora de engenho. [...] Como quer que seja, nos dias grandes⁹⁴ os moleques eram *obrigados* a jejuar. O jejum constava apenas de se fazer uma só refeição ao meio-dia. [...] Realmente, como já fizemos ver, o senhor de engenho ao adquirir o africano, tratava em primeiro lugar de batizá-lo e depois casá-lo⁹⁵. Educado nos preceitos da doutrina cristã, o colono alagoano procurava *por todos os meios possíveis* evitar em seus domínios tudo o que pudesse ir de encontro à moral e assim trabalhava para evitar a prostituição entre os escravos. *Negro com tendência para o deboche era severamente punido.* (p. 44, grifos meus)

Se li o trecho com atenção, deboche era o negro guiar-se pela sua moral e não pela do senhor. Brandão nos afirma que os sacramentos católicos do batismo e do matrimônio se faziam acompanhar de “*todos os meios possíveis*” para docilizar o cativo, inclusive a severa punição, isto é, a força bruta. Mas não são os usos da violência física e simbólica que explicariam a aceitação do culto católico pelos africanos e “sem a menor relutância”. Existe uma segunda parte na explicação de Brandão, onde se afirma que o africano “não era aferrado a outras religiões ou as que professava em sua terra não tinham vínculos profundos em sua alma”. Portanto a explicação para que não se notassem ritos e cerimônias de outras religiões

⁹⁴Refere-se aos dias do período da Páscoa.

⁹⁵“Os fazendeiros procuravam evitar a prostituição e a mancebia entre os negros, promovendo o casamento. Todo negro casado tinha o seu lar separado na senzala.” (p.43) É de interesse a ênfase dada por Brandão à formação de família nuclear entre os negros escravizados e a força desses laços: “No que diz respeito aos sentimentos afetivos entre marido e mulher e sobre a fidelidade conjugal contam-se aos centos os casos. [...] Já citamos a observação de Koster e temos a acrescentar que em Alagoas os casos de sucídios por enforcamento, entre negros, não eram raros quando havia separação do casal.” (p.45) Para os significados da constituição de família para a resistência ao cativo, ver Sleenes (2011).

que não a católica entre os africanos em Alagoas estava no desenraizamento espiritual desses. Essa interpretação serve de atenuante aos métodos violentos usados para coagir o africano a submeter-se à moral do senhor, transferindo a responsabilidade da violência para o próprio violentado. Entretanto Brandão não devia considerar a imposição do batismo e do matrimônio como violências. “Educado nos preceitos da doutrina cristã”, perceba-se como ele classifica os costumes matrimoniais e sexuais correntes entre os africanos como prostituição⁹⁶. Considerando sua afirmação de que as religiões que os africanos professavam em sua terra “não tinham vínculos profundos em sua alma”, devia considerar que os senhores lhes haviam feito um bem.

AS LEIS DA HEREDITARIEDADE E DO ATAVISMO

Brandão elege como objeto de pesquisa um sujeito coletivo – o negro –, destacando sua atuação em um lugar específico – o engenho de açúcar. Propõe “estudá-lo nesse meio, nesse ambiente, vamos considerá-lo em seus hábitos, em suas tendências e seus sentimentos afetivos, em suas relações, enfim, vamos encará-lo sob o ponto de vista psicológico e social” (p.41). Tomando o engenho como meio ambiente, a ação do senhor seria apenas uma influência ambiental sob o comportamento do negro. Apesar dos mecanismos de violência física e simbólica, “não eram somente o temor e o medo que obrigavam os escravos a serem honestos”, o pesquisador deveria considerar o “seu quê de *natural*”, determinado pelas “leis da hereditariedade e do atavismo” (p. 44-45, grifos meus).

É baseando-se nelas que Brandão enuncia uma “psicologia” do negro alagoano e o autor no qual se fundamenta para esse exercício é o seu “muito prezado e saudoso mestre” Raimundo Nina Rodrigues (1874-1906), que fora seu professor na Faculdade de Medicina da Bahia, entre os fins do século XIX e inícios do século XX.

As reflexões de Rodrigues (2010) [1932] tinham por base as ideias de que a espécie humana era dividida em raças, cada raça portando um determinável grau de inteligência, de capacidade mental, o que era possível de ser mensurado pelas culturas que as distintas raças produziram. Dessa maneira, a cultura seria determinada pela natureza, mais especificamente pela biologia humana. Haveria também uma hierarquia entre as raças humanas, que se refletia na hierarquia entre as culturas. No topo da hierarquia estava a raça branca e a cultura europeia.

⁹⁶Quanto ao catolicismo de Brandão, vale o depoimento de seu sobrinho Otávio Brandão Rego – “Em 1912, rompi totalmente e nunca mais voltei ao catolicismo. Fui o primeiro a romper na família. Então foi um escândalo, uma coisa tremenda. Meu tio, Alfredo, que pagava meus estudos, ficou desesperado e dizia: "Quando eu morrer, vou pagar este crime de ter contribuído para educá-los, e você saiu assim contra a Igreja!" REGO, Otávio Brandão. Otávio Brandão (depoimento, 1977). Rio de Janeiro, CPDOC, 1993, sem paginação.

Ora, as “grandes” nações do mundo – as nações europeias – tinham suas populações compostas pela raça branca, já o Brasil tinha composição populacional multi-racial, onde estava presente não apenas a raça superior, como também os inferiores indígenas e negros. Os Estados Unidos da América, que despontavam como a “grande” nação americana, também tinham uma composição populacional multirracial, mas que se caracterizava pela estrita segregação entre as raças, enquanto no Brasil havia um amplo processo de miscigenação. A mestiçagem representava um problema para o pensamento racial porque no mestiço degenerariam ambas as raças que o formaram. À luz da teoria, o futuro do Brasil deveria ser encarado com pessimismo. Afinal, o grau de civilização de uma nação era determinado pela composição racial de seu povo e o Brasil era composto por raças inferiores e pela superior raça branca, porém abastardada pela mestiçagem com os inferiores.

Para testar a teoria e melhor discernir a “esfinge do nosso futuro”, Rodrigues propõe o estudo das raças inferiores e assume a tarefa de analisar o negro, para isso se deterá nas “grandes construções espirituais coletivas”, isto é, a língua, as belas-artes (dança, música, escultura), as festas populares, os contos (isto é, literatura oral) e a religião. Rodrigues considerará que “de todas as instituições africanas, entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil” (p. 240), sendo, portanto, o estudo do sentimento religioso o que melhor poderia fornecer informação sobre as capacidades mentais da raça negra.

Coerente com a suposta superioridade da raça branca e de suas construções culturais, Rodrigues toma o monoteísmo católico como a forma religiosa mais elevada encontrada no Brasil. Essas afirmações, em seu texto, emergem como categorias básicas de entendimento, que sequer são pensadas, mas através das quais pensa-se o mundo. Ao comparar as religiosidades dos negros com o culto católico, os estudos de Rodrigues “comprovam” a inferioridade da raça negra relativamente à raça branca: seriam os negros incapazes de compreender a doutrina católica, porque demasiado elevada e abstrata para sua capacidade mental atrasada que demandava concretudes. Devido a esse desnível, vai referir-se às “ilusões da catequese”: os negros se submetiam apenas exteriormente ao culto católico, mas o subjetivavam à sua maneira. Quando o clero católico acompanhava de perto esse movimento, a interpretação negra das ideias cristãs ocorria apenas interiormente. Mas, fora desse controle, podia dar-se vazão a um acontecimento como Canudos (1896-1897), que Rodrigues classifica

como um evento de “loucura epidêmica”, cuja causa estaria na imposição de ideias católicas e republicanas demasiadamente acima da capacidade de entendimento do mestiço sertanejo⁹⁷.

BANTUS E SUDANESES

Rodrigues indica que Karl Richard Lepsius (1810-1884) classificou linguisticamente as populações africanas em três áreas: “a zona Bantu, ao sul do equador; a zona Média, entre o equador e o Saara; a zona Mchamita, do Saara ao Mediterrâneo, vale do Nilo à Somalis inclusive”. (p. 297). Rodrigues entende essa distinção como a existência de três distintos graus de desenvolvimento mental entre os africanos, havendo uma hierarquia que tem por base os bantus, por intermediários os sudaneses (habitantes da região entre a Linha do Equador e o Saara) e por vértice os chamitas. Notável nessa classificação é que mais desenvolvido seria o africano quanto maior a proximidade geográfica com o continente europeu. Parece que quanto mais ao sul do continente estivesse o africano, mais próximo estaria ele de um pleno estado de natureza, enquanto a cultura iria sendo adquirida à medida que se aproximava do norte.

A existência desses graus distintos de cultura demonstraria que o problema da raça negra não seria sua incapacidade para a civilização, mas a lentidão de seu progresso, que “se tornam equivalentes na prática”, e colocam outra questão para o pesquisador: “a influência por eles [os africanos] exercida sobre o povo americano que ajudaram a formar será tanto mais nociva quanto mais inferior e degradado tiver sido o elemento africano introduzido pelo tráfico” (p, 295).

Torna-se então imperativo discriminar quais os grupos de origem dos africanos que foram desterrados do Brasil e, dessa maneira, mensurar as possibilidades de progresso da população negra e mestiça brasileira e, por consequência, do próprio Brasil. Ao tempo de Rodrigues, haveria certo consenso entre os estudiosos quanto ao predomínio da presença de africanos bantus no Brasil, o que, à luz da classificação feita por ele, significaria concluir pelo predomínio dos grupos intelectualmente menos capazes entre os negros. Rodrigues alega que esse predomínio poderia ser fato em Pernambucano e Rio de Janeiro, onde as observações de seus antecessores haviam sido feitas, mas não o era na Bahia, onde reside e faz suas pesquisas.

Na Bahia, por exemplo, existiram africanos chamitas, aqueles que se encontravam no vértice da hierarquia. Quanto a estes, Rodrigues pondera que eram “povos pretos de raça

⁹⁷Cf. RODRIGUES, Nina. A loucura epidêmica de Canudos Antonio Conselheiro e os jagunços. Revista latinoamericana de psicopatologia. Vol.3 nº 2. São Paulo: 2000. [1896].

branca”, “mais ou menos pretos, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia, etc.” (p. 295). Os chamitas e os mestiços chamitas introduziram na Bahia a religião islâmica. A superioridade espiritual destes se imporia pelo fato de serem monoteístas, refratários ao uso de representações materiais do sagrado e leitores de textos sagrados, ou, em outras palavras, não serem fetichistas.

Já os africanos efetivamente pretos – dos grupos sudaneses e bantus – tinham o fetichismo como característica básica de seu sentimento religioso, mas havendo uma distância abissal entre esses. A maior capacidade mental dos sudaneses se expressaria pelo fato de grupos entre eles – como os haussás – serem convertidos aos islamismo, e outros – os damoneanos/gegês e os iorubanos/nagôs, cujas mitologias se teriam fundido no Brasil – engendrarem “a única forma ritual organizada dos nossos negros fetichistas”. Rodrigues pondera que formulara a hipótese de que o candomblé nagô fosse dominante na Bahia devido ao predomínio numérico desse grupo, para depois compreender que “só deviam permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa”. (p. 240).

Rodrigues estabelece então nova classificação hierárquica do “momento atual da evolução religiosa no Brasil”. No vértice estaria o monoteísmo católico, “se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado”. Entre esses poucos não estariam os negros. No segundo nível estaria a “idolatria e mitologia católica dos santos profissionais” que “abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos”. No terceiro nível estaria o candomblé dos gêge-nagôs. Rodrigues não apenas considera que “o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia gege-iorubana”, como chama a atenção para o fenômeno da “equivalência dos orichás africanos com os santos católicos” (p. 240). Por exemplo, “a lavagem da igreja do Bonfim é, como demonstrei, uma prática religiosa iorubana ou nagô; mas é verdadeiro culto vivo, pois, para africanos, negros crioulos e mestiços daquela seita, o Senhor do Bonfim é o próprio Obatalá” (p. 204). Dessa forma, através dessas equivalências, estaria havendo uma paulatina conversão dos descendentes dos africanos para o culto católico. No quarto e último nível estaria “o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual.” (p. 241)

Dessa análise, Nina Rodrigues retira um conjunto importante de conclusões. A primeira delas está sintetizada em frase de Alfred Burdon Ellis por ele citada:

Todavia, o negro pagão que, para usar a frase consagrada, se converte ao Cristianismo, não se eleva por isso ao nível moral do europeu. As características morais transmitidas pela herança não são mais suscetíveis do que as físicas de ser apagadas pela simples mudança de crenças; e o negro convertido rebaixa invariável e necessariamente a nova religião ao nível de sua própria cultura mental. Em todo caso nós temos atualmente uns dois mil anos de avanço sobre o negro e não é esta uma lacuna que se possa vencer de um salto. Qualquer tentativa de impor à força ao negro as nossas condições artificiais de existência há de falhar, pois os caracteres de raça não podem ser transformados de repente: e mesmo quando fosse possível impor-lhes a nossa civilização, esta não seria duradoura, porque entre a situação deles e a nossa faltariam as fases de transição. (p. 292).

A leitura desse trecho de Ellis sempre me sugere que impor ideias europeias aos africanos seria como atirar pérolas aos porcos. A catequese cristã seria não apenas inútil, como terminaria por abastardar o próprio cristianismo. A solução apresentada por Nina Rodrigues para essa questão faria a sua celebridade: não apenas afirmaria que o candomblé gege-nagô tratava-se “de uma verdadeira religião”, iria além.

Os nossos candomblés, as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas.

O texto da nossa Constituição política é claro e terminante. A todos os habitantes deste país, ela garante plena liberdade de consciência e de culto. O Código Penal da República qualifica os crimes de violência contra a liberdade de cultos e marca-lhes a penalidade. Em que direito se baseia, pois, a constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição dos seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos pais de terreiro e diretores de candomblés? (p. 272)

Rodrigues chega mesmo a inventariar um conjunto de ações policiais nos candomblés baianos e a demonstrar como o *modus operandi* do aparelho policial se constituía em “agressões brutais, destruidoras e sem forma de processo”. Embora isso não seja enunciado diretamente por ele, uma conclusão lógica de seus argumentos é que, se o catolicismo está acima da capacidade mental dos negros, existe uma verdadeira religião negra – o candomblé gege-nagô – apta a satisfazer as necessidades espirituais dessa população⁹⁸. Mas isso nunca significou uma legitimação científica de todo o universo religioso afro-brasileiro. Ao traçar o quadro do “momento atual da evolução religiosa no Brasil”, Rodrigues identifica entre os negros tanto a existência de culto organizado, quanto de “atividade curativa e criminal dos

⁹⁸Por exemplo, como consta do plano de regulamentação dos xangôs elaborado por Edison Carneiro e René Ribeiro para o governo do estado de Alagoas: Consideramos que os xangôs, que já não são formas africanas de religião, mas também ainda não constituem formas brasileiras de culto, representam um passo importante para a nacionalização da vida espiritual do negro; que esse processo tem ser pacífico para poder dar os resultados que desejamos, mas que não obteríamos, antes retardaríamos, com o uso de proibições e violências; e, finalmente, a experiência nos tem demonstrado, cabalmente, que os xangôs satisfazem necessidades de ordem moral, física e espiritual que a sociedade brasileira, no estado em que se encontra, não tem maneira de satisfazer.”

feitiços”, distribuindo-os “eticamente”, ou seja, o culto organizado sendo praticado pelo grupo gegê-nagô e o curandeirismo criminoso sendo praticado pelo grupo bantu. Para mensurar a penetração dessas ideias, trago relato de Vilson Caetano de Sousa Júnior (2018, p. 59-60):

Pais e mães de santo foram convocados para uma reunião na DJC (Delegacia de Jogos e Costumes) sob a presidência do delegado titular Orlando Imbassaf. O fato foi registrado pelo jornal *A Tarde* do dia 11 de julho de 1944 com o título: “A polícia e o candomblé estabelecem um ‘modus vivendi’: Ogans e babalaôs foram convocados para uma assembleia na Delegacia, onde prometeram observar as instruções da autoridade”. De acordo com a matéria, o evento contou com mais de 150 lideranças religiosas, o texto afirma que “o estabelecimento dos pretos originários dos mais diversos pontos da costa africana exerce um determinismo poderoso de profunda repercussão nas atividades sociais”, dado ser o elemento africano um dos formadores da nossa raça. Na cidade de Salvador isso se explica pelo elevado coeficiente da população em que os pretos, constituem feição definida da nossa formação histórica, manifesta nos seus rituais, trajes típicos e hábitos tradicionais “que pouco a pouco vai diluindo no esboço geral da nacionalidade”. A ressalva seria contra aqueles que “vinham se servindo dos *cultos de Loanda, de Cabinda, de Angola*, etc em mescla com truques de prestidigitação para explorar a boa fé do público, exercendo ainda o curandeirismo, proibido por lei.” (grifos meus)

A notícia dá conta do momento em que o estado baiano reconhece a legitimidade do candomblé e confere legalidade a seu funcionamento, mediante fiscalização policial. Entretanto faz-se uma ressalva aos “cultos de Loanda, de Cabinda, de Angola”, isto é, às práticas religiosas dos povos bantus, que seriam confundíveis com o charlatanismo e o curandeirismo. Era ainda a interpretação de Nina Rodrigues que se impunha.

BARCOS AFERRADOS

Se, em seu projeto de estudar as “grandes construções espirituais coletivas” dos negros, Nina Rodrigues privilegiou o sentimento religioso, fez no intuito de desvendar-lhes a capacidade intelectual. A análise que faz das reações dos negros à escravidão explicita melhor os sentidos de sua investigação.

A Bahia, no início do século XIX, foi sacudida em curto espaço de tempo por levantes negros protagonizados por africanos nagôs e haussás, isto é, integrantes do grupo sudanês. Rodrigues cita os ocorridos em 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828, 1830, além da “grande revolução de 1835” e alega que essas ocorrências “ficaram inteiramente incompreendidas no seu espírito e na sua significação histórica” (p. 45).

Antes desses eventos, o Brasil conhecia as fugas de escravizados, que ocultavam-se e acampavam nas matas – “quilombo”, palavra de origem bantu, significa exatamente

acampamento. Esses quilombos puderam chegar a constituir uma grande e duradoura sociedade alternativa como foi Palmares no século XVII, no território da então Capitania de Pernambuco. Os levantes negros do início do século XIX não intentavam a fuga para a mata, mas uma subversão plena da ordem estabelecida⁹⁹, como a Revolução Haitiana (1791-1804), quando escravizados tomaram o controle da colônia francesa de São Domingos e a transformaram na república do Haiti.

Nina Rodrigues rebate a explicação corrente (e, por que não, óbvia) para aqueles levantes, que seria a “revolta de oprimidos contra a usurpação da sua liberdade”. Embora esse fator tivesse sua relevância, as insurgências se explicariam por um “sentimento religioso capaz de grandes empreendimentos como era o Islamismo”, “de uma nação assim aguerrida e policiada [...] não poderia fazer passivas máquinas de plantio agrícola a ignorante imprevidência de senhores que se davam por tranquilizados com a conversão cristã dos batismos em massa e deixavam, de fato, aos negros, na língua que os brancos absolutamente ignoravam, inteira liberdade de crenças e de pensamento” (p.47).

Rodrigues cita Giuseppe Sergi quanto à “aniquilação da vontade” como “a consequência primeira da escravidão”(p.48). Mas em sua interpretação, entre alguns grupos étnicos “o ardor e o zelo religiosos tinham preservado os negros dessa dissolução do caráter”. Claro que isso só seria possível entre aqueles que estabelecera como os mais evoluídos em suas classificações e hierarquias. Os levantes negros do início do século XIX teriam sido portanto “guerras santas” causadas pelo “fanatismo” de haussás e nagôs convertidos ao islamismo. Esses indivíduos eram como navios aferrados em seu sentimento religioso – e, por extensão, sua cultura –, o que lhes garantia “grandeza moral [...] em face do perigo e da morte”. Por consequência lógica, outros grupos étnicos menos capazes intelectualmente teriam passado pela “aniquilação da vontade” e sido convertidos em “passivas máquinas de plantio agrícola” (p. 47).

Qualquer explicação em termos de condições sociais é descartada em prol de uma explicação com base em condições “psicológicas”.

O MESTRE E SEUS DISCÍPULOS

⁹⁹Num levante similar, ocorrido em 1816 na Vila de Alagoas (atual cidade de Marechal Deodoro), o “preto José” teria buscado adesões com uma frase que considero a síntese do espírito daquelas insurreições: “ser cousa boa haver guerra e (...) pisar em sangue de brancos, e fazer deles sapatos”. Apenas negros não-cativos usavam sapatos, portanto, era no derramamento do sangue dos escravizadores que se obteria a liberdade. (SILVA, G. 2001, p.39)

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) nasceu no Maranhão e fez seus estudos nas faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro, tendo-se graduado em 1888 e tornado docente na Faculdade de Medicina da Bahia, onde ocupou a cadeira de Medicina Legal. Sua atuação se insere no âmbito de uma medicina social voltada para a resolução dos problemas da nação. E nada era mais problemático no Brasil que saía da escravidão e entrava na república do que o negro, a mestiçagem, a ordem e o progresso.

Em 1890 foi promulgado o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil e em 1894 é publicado por Rodrigues *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, onde afirmava-se que os inferiores, isto é, os não brancos (negros, índios e mestiços), não poderiam ter o mesmo tratamento no Código, devido à sua mentalidade inferior, que os deveria tornar menos responsáveis frente à legislação. Sendo o Brasil apinhado de membros das “raças inferiores” e mestiços, seria possível a ordem e o progresso? É para responder essa pergunta que se volta para a mentalidade dos negros, dando ênfase à religião.

Seu primeiro trabalho sobre o sentimento religioso das populações negras, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, seria publicado em periódico científico em 1896, tendo sido editado em língua francesa em 1900. A edição em português ocorreria apenas em 1935. Rodrigues preparava a edição de livro que reunia um conjunto de artigos sobre “o problema da raça negra na América Portuguesa” – os quais vinham sendo divulgados desde a última década do século XIX – quando morreu em 1906. Esse livro seria publicado apenas em 1932, com o título *Os Africanos no Brasil*. Em 1939 seria publicado *As Coletividades Anormais*, que reúne seus artigos sobre antropologia criminal.

Nina Rodrigues estava um autor atual na década de 1930. Os temas que o interessaram formam a agenda de pesquisa de um conjunto de pesquisadores que fazem questão de identificar-se como continuadores de um mestre, membros de uma “Escola Nina Rodrigues”. Talvez apenas por coincidência, dois de seus maiores divulgadores seriam alagoanos. Um deles, Estácio de Lima, ocuparia a partir de 1926 a mesma cátedra de Medicina Legal na Faculdade de Medicina da Bahia que Rodrigues ocupara. O outro, Arthur Ramos¹⁰⁰, faria o malabarismo de negar a “teoria das raças”, mas acolher todas as conclusões a que Rodrigues chegara a partir daquelas teorias. A solução de Ramos era simples: bastava ler Rodrigues substituindo “raça” por “cultura”.

Tanto Lima quanto Ramos, formados na Bahia na década de 1920, seguiram carreira fora do estado de Alagoas. Mas ainda está por ser escrita a história da atuação em Alagoas de

¹⁰⁰Quando morreu, em 1949, Ramos atuava na Unesco e participava da elaboração do documento que o órgão divulgou em 1950, negando a cientificidade da ideia de raça.

médicos alagoanos formados pela Faculdade de Medicina da Bahia, nos anos de renascimento do pensamento de Nina Rodrigues, indivíduos como Abelardo Duarte, Théo Brandão, José Maria de Mello, José Pimentel de Amorim e José Lages Filho.

Este último, que foi médico-legista da Polícia Civil de Alagoas e professor de Medicina Legal nas instituições locais¹⁰¹, repetiria um gesto macabro de Nina Rodrigues: enquanto Rodrigues encomendara a cabeça de Antonio Conselheiro em 1897 para estudos de antropologia criminal, seria Lages Filho que demandaria da polícia volante alagoana as cabeças de Lampião e dos membros do bando mortos em 1938. Pondero que não se tratava de simples autópsia, mas da investigação quanto à presença dos traços físicos do criminoso nato, como proposto nas teorias de Cesare Lombroso. O gesto receberia a crítica pública de Arthur Ramos, mas contemporaneamente Lages Filho recebeu repetidas homenagens, sem que tenha havido uma discussão pública sobre seus feitos¹⁰². As vinculações de Lages Filho com Rodrigues são evidentes. Mas o leitor bem familiarizado com o pensamento social alagoano certamente me perguntaria o que folcloristas como Théo Brandão, José Maria de Melo e José Pimentel de Amorim teriam a ver com uma “Escola Nina Rodrigues”. É em Alfredo Brandão que se encontra a explicação.

A TESE DA CONFORMIDADE DO NEGRO¹⁰³

A história contada em *Os Negros na História de Alagoas* começa pela definição da etnia africana que colonizara Alagoas (Capítulo I - Época da introdução do elemento negro em Alagoas e discriminação das raças); passando pela reação dos negros à escravidão (Capítulo II - A guerra dos Palmares); contando de sua acomodação à vida no cativeiro (Capítulo III - Cenas da vida de engenho no tempo da escravidão); do acontecimento da Abolição (Capítulo V - O movimento abolicionista em Alagoas); e do pós-Abolição (Capítulo IV - Folclore do negro alagoano).

Para abordar a questão à luz das teorias raciais, o primeiro passo seria identificar “as raças dos africanos que formaram a escravatura dos nossos engenhos”. Brandão conclui que “os negros introduzidos em Alagoas pertenciam ao grupo dos bantos.” Estamos informados

¹⁰¹Lages Filho foi docente de Medicina Legal e membro fundador da Faculdade de Direito de Alagoas, criada nos anos 1930, da Faculdade de Medicina de Alagoas, criada nos anos 1950, e da Universidade Federal de Alagoas, surgida nos anos 1960, congregando as instituições de ensino superior previamente existentes.

¹⁰²Em 2016 foi inaugurada a Unidade Docente Assistencial (UDA) Dr. José Lages Filho, convênio entre a Prefeitura de Maceió e o Centro Universitário Tiradentes. Em 2019 foi inaugurado bloco com seu nome na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Alagoas. a proposta foi aprovada por unanimidade pelo Conselho Universitário.

¹⁰³Danilo Marques (2018, p.23) sobre Alfredo Brandão.

quais eram as características “psicológicas” que Nina Rodrigues lhes atribuía: os menos capazes mentalmente dentre os grupos étnicos africanos, seu universo espiritual seria caracterizado pela pobreza mítica, o que os tornava vítimas da “aniquilação da vontade”, que era a consequência primeira da escravidão para os povos mais “inferiores e degradados”. Mas, sem a pretensão de estar fazendo um discurso científico, o inglês Henry Koster, que viveu em Pernambuco no início do século XIX, já havia dito que:

Os angolezes eram dóceis, probos, fieis e muito próprios para o serviço doméstico; os do Congo eram menos ativos, porém mais adaptáveis aos trabalhos do campo. Pouco inteligentes, preguiçosos e pesados eram os Gabans e os de Moçambique. (KOSTER, 1818 apud BRANDÃO, 1988, p. 19-20)

O negro desterrado veio “obcecado com a ideia da liberdade”, fugiu para as matas e formou “o formidável agrupamento que se tornou notável na história”, isto é, Palmares. Brandão afirma que “se excetuarmos as narrativas dos Palmares, a história do negro [em Alagoas] quase que se deixou ficar em apagado” (p.20) e é ele próprio o exemplo acabado do historiador que apaga a história do negro – com a diferença *fundamental* de que ele se propõe contá-la. Não é possível para mim precisar se o faz por desconhecimento ou pelo desejo deliberado de escrever uma obra de ficção, mas não faz diferença, considerando que o desconhecimento poderia ser sanado pelo exercício de pesquisa, isto é, pelo desejo de conhecer e contar a história do negro.

Brandão afirma que com o aniquilamento do quilombo, “a obcecação [do negro pela liberdade] não o levava a revoltas e reações à mão armada”, e o motivo é que “o negro era um conformado com a sua sorte” (p. 45). Talvez tenha havido uma falha na expressão e Brandão pretendesse dizer que o negro conformara-se com sua “morte”¹⁰⁴.

Ele afirma que o negro continuaria “obcecado com a ideia da liberdade”, apenas não reagiria “à mão armada”, sendo nesse último ponto que reside a ficção. Danilo Marques (2018) em *Sob a “sombra” de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas Oitocentista* descreve uma sucessão de levantes armados ou conspirações para tanto que sacudiram a província de Alagoas ao longo do século XIX, mas Brandão, que esteve tão próximo no tempo desses eventos, não apenas os omite, como os nega.

“Se os senhores eram brutais e desumanos, se exigiam serviço demasiado, se o atormentavam com castigos corporais, o negro procurava novo dono” e não a liberdade. A passividade da população negra seria tanta que “as ideias da redenção do escravo” só teriam

¹⁰⁴É o que diria Moreno Brandão (1909, p. 31): “A princípio devorados pelo banzo incurável, deixavam-se morrer, apelando para as múltiplas modalidades do suicídio, em seguida reagiram com um vigor homérico [refere-se a Palmares], e depois incorporaram-se à sociedade brasileira de que foram prestante auxílio.”

surgido com a Sociedade Libertadora Alagoana, ou seja, mediante a emergência do abolicionismo dos setores médios, não negros. Inertes os escravizados, era “a opinião pública [que] já clamava em altas vozes a favor das vítimas”.

O CONTO DA BONDADE DO SENHOR¹⁰⁵

Foi com o auxílio do negro que o branco dominou o índio, abateu as florestas, fundou os primeiros engenhos, plantou os primeiros canaviais.

O negro, em Alagoas, foi um dos maiores elementos de civilização. Ele aparece na zona da mata a laborar no eito, aparece no sertão a tanger o gado, aparece nas vilas e nas cidades, ora como ferreiro a forjar machados e foices, ora como sapateiro a fazer sandálias.

Se o senhor é comerciante, ele é o encarregado dos serviços pesados – transporta os fardos às costas, conduz as carroças, varre as lojas, limpa os balcões. O negro foi sempre o braço direito do branco. É porém no engenho de açúcar onde se vê a sua maior atuação. (p. 41)

Quando volta-se para o engenho de açúcar, o ensaio de Brandão ganha ares de memorial. As *Cenas da Vida de Engenho no Tempo da Escravidão* evocam com saudade a paisagem do engenho e ponderam que “há sempre tendência para se carregar com negras cores as cenas da escravidão”. Brandão afirma a existência de “certo estreitamento de laços de amizade, de sentimento afetivo entre o senhor e o escravo, guardadas no entanto as diferenças de posição: o fazendeiro sempre no seu papel de dono, o negro sempre no seu papel de escravo”.

Brandão procura “esclarecer” as coisas, negando a violência do regime escravista, destacando a “clemência”, a “piedade”, a “tolerância” e a “humanidade” dos senhores. Chega mesmo a desmentir o poeta Castro Alves, morto em 1871, que descrevera as habitações dos escravizados - as senzalas - como “antros de imundície”. É que “alguns senhores de engenho, ricos, caprichavam em terem vistosas senzalas, sendo mesmo algumas caiadas e de portas pintadas”. Se pintarmos as cenas do engenho com negras cores, concluiremos que é necessariamente violento um sistema que se baseia nas “diferenças de posição”, onde alguns são donos e outros – sempre negros – são escravos.

Tendo o texto começado tratando do “aparecimento do negro aqui (em Alagoas)”, torpe eufemismo, encerra falando do papel da Sociedade Libertadora Alagoana – “o papel dessa agremiação era o de angariar pecúlios e indicar meios de facilitar a libertação de escravos” – e citando o principal líder desse movimento, o coronel Francisco Domingues da Silva:

¹⁰⁵Dirceu Lindoso (2005, p.299) sobre Alfredo Brandão.

O 13 de Maio foi o Jordão que purificou todas as máculas da escravidão, fazendo esquecer os ódios e identificando todos os brasileiros no sentimento da Liberdade da Pátria.

Felizmente para a nossa história não se registrou em Alagoas um só fato de reação à Áurea Lei: é que todos lhe prestaram inteira obediência, apesar de que alguns fossem muito sacrificados. Houve também da parte dos escravos muita generosidade, muita gratidão, o que não se vê comumente entre amigos e pessoas iguais. Muitos escravos ficaram em companhia de seus ex-senhores, dos quais se tornaram amigos, interessados no seu bem-estar e progredir.

A lavoura sentiu-se abalada, mas depois progrediu duplamente. No Brasil, com a extinção da escravidão, desapareceu o ódio de raça. (p.53)

Enquanto Brandão fala da amizade entre donos e escravos, Domingues aponta a continuidade dessa relação entre senhores e subalternos. Para o líder abolicionista, a Abolição impôs um abalo à lavoura, o que seria resolvido pela generosidade, gratidão (mas gratidão a quê?), amizade e interesse dos ex-escravos no bem estar e progredir dos senhores. Em outras palavras, a situação econômica (dos senhores) teria sido resolvida pela manutenção de condições análogas às do período escravista. Curioso que Brandão opte por terminar o texto citando a interpretação de Domingues a respeito da Abolição. Poderia concluir citando a si próprio, em texto de décadas anteriores (1914): “O 13 de Maio foi uma surpresa para o senhor de engenho, que julgou tal ato um atentado à sua propriedade, um roubo feito à nação pelo governo” (BRANDÃO, 2005, p. 2020)

Mas por que um texto chamado *Os negros na história de Alagoas* encerra sua narrativa em 1888, deixando em apagado – para usar expressão do próprio autor – os 46 anos que separam a Abolição do momento em que Brandão faz essa comunicação no 1º Congresso Afro-Brasileiro? Se o coronel Domingues elogia o negro pelo seu interesse no bem-estar e progredir dos ex-senhores que viram sua lavoura abalada pela Abolição (ou pelo roubo que acharam sofrer, como escreveu um de seus filhos), será uma empreitada difícil encontrar pesquisadores que tenham se preocupado com o bem-estar e o progredir dos trabalhadores egressos da escravidão.

O QUE RESTOU ESTÁ NO FOLCLORE

Quando se propõe falar do folclore, Brandão estabelece uma equivalência que será basilar no pensamento social alagoano: negro e africano são tornados termos equivalentes. Assim, identificar os bens culturais negros seria identificar o que sobreviveu de africano nos usos e costumes locais. Esse exercício seria duplamente problemático. Primeiramente que reconhecer a África em Alagoas demandaria um conhecimento das Áfricas que não me parece

qualquer daqueles estudiosos tivessem ou procurassem ter. Segundamente que, nessa busca das africanidades, desconsideraram-se os bens culturais criados em Alagoas por africanos e seus descendentes com base em valores de suas culturas de origem. Ora, mas por que considerar valores se eles em teoria inexistiam? Segundo Brandão, os valores africanos “não tinham vínculos profundos em sua (do negro) alma”. E por isso, “o folclore de origem puramente africana é muito escasso em Alagoas”. É que “o negro, adaptando-se ao seu novo meio, ia pouco a pouco esquecendo as lembranças da pátria que nunca mais tornaria a ver”. E assim, o folclore alagoano “é pois, em quase toda a sua totalidade, criação dos mestiços e dos crioulos.”

Além da ausência de vínculos entre os africanos e suas culturas de origem, existe outro fator a considerar. Brandão afirma que foram bantos os colonizadores negros de Alagoas e concorda tanto com Koster, quando esse os classifica como “pouco inteligentes”, como com Nina Rodrigues, quando esse destaca a “pobreza mítica” dessa etnia. Isso considerado, pode afirmar que “o negro da Costa não possuía a sua veia poética muito desenvolvida. São encontrados poucos versos entre os africanos. Já não se dava o mesmo com os seus descendentes, os crioulos e principalmente os mulatos e os mestiços, aos quais, pode-se dizer, devemos quase toda a nossa poesia popular, cujo acervo já é enorme”. Se o “negro da Costa não possuía a sua veia poética muito desenvolvida”, a injeção de sangue branco geraria a “agudeza intelectual do mulato, prontidão na resposta, facilidade em engendrar o verso”. De qualquer maneira, “há no entanto, nas danças e nos cantos algumas reminiscências africanas”.

Ali está sendo operada uma mudança de perspectiva na avaliação dos folguedos. Quando Thomaz Espíndola, em sua *Geographia Alagoana* (1871), lista os governantes do território alagoano, seja na fase pernambucana até 1817, seja na fase pós emancipação, aos nomes associa feitos. Por exemplo, Caetano de Mello e Castro (1896-1899) tivera como feito “a destruição do quilombo dos palmares”, esse “poderoso obstáculo com que tiveram que lutar os nossos”. É o ensejo para que Espíndola discorra sobre a localização de Palmares, as “insolências e latrocínios que dos palmares de contínuo recebiam os moradores¹⁰⁶ das Alagoas” e as investidas militares contra os mocambos. Conclui dizendo que,

Assim terminou esse famigerado quilombo, ficando em uso, como o dissemos, em alguns lugares da província, mormente em Taperaguá, por ocasião das festas do Bom Jesus do Bom-fim, a celebração desse assédio, e em outros, durante a festa de Nossa Senhora do Rosário, as danças das taieiras¹⁰⁷ feitas pelas negras à imitação das que

¹⁰⁶Encontrei em fontes históricas com alguma frequência a contraposição “moradores” e negros, esses.

¹⁰⁷Taieiras são as carregadoras de “taias”, as talhas ou quartinhas com água pura ou água de cheiro. Por exemplo, traduzindo para termos alagoanos, seriam taieiras as “baianas” que fazem a Lavagem do Bonfim em Salvador, nos meses de janeiro.

se faziam no referido quilombo; uso este que vai caducando, bem como o dos celebres fandangos e cavalhadas. (ESPÍNDOLA, 1871, p. 277-278)

Espíndola é claro em identificar folguedos dos negros como ritualizações das insurreições. Mas é grosseiramente eufêmico, ao dizer que aqueles usos iam caducando. Poderia ter dito o torneio chamado quilombo, que ocorria na festa do Bonfim em Taperaçuá, Alagoas (hoje Marechal Deodoro), estava proibido pelas Posturas Municipais daquela cidade desde 1839, identificado como "bárbaro e imoral espetáculo"¹⁰⁸. A pena prevista era de oito dias de prisão e, no caso do infrator ser escravizado, multa a ser paga pelos senhores. Proibições semelhantes aos batuques estão incluídas nos códigos de posturas das municipalidades de Alagoas (Marechal Deodoro) (1839), Maceió (1845), São Miguel dos Campos (1846), Imperatriz (União dos Palmares) (1846), Assembléia (Viçosa) (1846), Porto Calvo (1848), Atalaia (1853) e Passo de Camaragibe (1854)¹⁰⁹. As penalidades incluíam castigos físicos e prisão para os batuqueiros, além de multas para os senhores, no caso de escravizados. (SANTOS, 2014, p. 120)

Cavalcanti e Diégues Júnior em 1934 acusam o poder público de reprimir os folguedos e os dois são enfáticos em vinculá-los à classe ("classe pobre") e raça ("dos negros principalmente"). Quando Alfredo Brandão muda a perspectiva em relação a Thomaz Espíndola, mostra-se conectado com seu tempo, fornecendo o subsídio conceitual que permitirá uma tomada de posição em favor dos folguedos por parte de amplos setores da intelectualidade local. Sobre os folguedos, afirmaria Théó Brandão (2003, p. 29):

Oriundos em sua maioria, os principais e mais antigos, da Península ou vindos até nós do continente europeu através de formas portuguesas, tomaram aqui uma feição particular e deram, de outra parte motivo para criação, sob influências dos negros da terra ou dos d'África, de novas formas, diversas nuanças e de novos autos e diversões.

O que a princípio se percebe como a afirmação de que a cultura popular alagoana é fruto da agência das "três raças" que formaram a nação, logo é levado às últimas consequências do embranquecimento:

A verdade é que foram os senhores de engenho de origem ou ascendência portuguesa, bem como os padres-capelães das casas-grandes ou das ordens catequistas que primeiro trabalharam no Brasil: jesuítas, franciscanos, beneditinos,

¹⁰⁸Que o quilombo, apesar de proibido por lei, ocorresse numa festa pública é algo notável. Talvez a referência feita por Espíndola tenha um quê de denúncia.

¹⁰⁹Fico em débito quanto ao levantamento da quantidade de municípios existentes em Alagoas nos meados do século XIX e, dessa maneira, identificar em que extensão do território da província os batuques estavam criminalizados.

que implantaram, servindo-se do escravo africano, do índio domesticado e possivelmente do elemento luso mais humilde, as tradições lusitanas das festas profanas, companheiras das cerimônias religiosas mais ortodoxamente católicas. (Idem, p. 18)

Que sacerdotes católicos tenham estado entre os principais responsáveis pela divulgação da cultura erudita em Alagoas, seria inconsteste. Que padres e senhores de engenho sejam os responsáveis pela implantação da cultura popular apenas “servindo-se do escravo africano, do índio domesticado e possivelmente do elemento luso mais humilde” é uma afirmação que exigiria uma investigação que escapa das possibilidades do meu trabalho. Mas o movimento folclórico alagoano, muito articulado com o movimento folclórico nacional, consegue retirar a imputação criminal que pesava sobre os folguedos, convertendo-os em símbolos do estado de Alagoas, o que se faz acompanhado por um discurso que reduz negros, caboclos e mestiços a corpos que performam “formas portuguesas”.

BANTUS E BAIANOS

Várias vezes referi-me à classificação feita por Brandão quanto à colonização de Alagoas por africanos bantos e aos significados disso à luz dos preconceitos com status de conclusões científicas dominantes nos meados do século XX.

Cabe relativizar o seu método. Brandão pondera a inexistência de documentação que trate do assunto e passa a fazer um conjunto de ilações. Primeiro baseia-se no depoimento do inglês Henry Koster, que morou em Pernambuco no início do século XIX e registrara que os negros ali existentes eram pertencentes ao grupo banto. Era de supor que também fossem bantus os negros em território alagoano, já que este integrava a Capitania de Pernambuco, mas Brandão ressalva que não apenas do porto do Recife vieram escravizados para Alagoas, “depois da proibição do tráfico, o contrabando se fazia fortemente no porto do Francês, em Paripueira e em outras enseadas do litoral alagoano”. Brandão então volta-se para as construções espirituais coletivas dos negros alagoanos e, com base na linguagem e na religião, conclui pela origem banto. Mais precisamente o que provaria a origem banto dos africanos desterrados para Alagoas seria a presença de um vocabulário banto e ausência de ritos religiosos organizados:

Milita ainda em favor da origem banto dos negros alagoanos, a ausência ou quase ausência de tradições religiosas [...] À parte algumas práticas vagas de feitiço e de mandingas, não se notava entre eles [os negros africanos dos engenhos, das cidades e das vilas] ritos e cerimônias de outras religiões. (BRANDÃO, 1988, p. 22)

Aqui, Brandão mobiliza a premissa de Nina Rodrigues: apenas os sudaneses, por sua capacidade mental superior, pela complexidade de seus ritos, teriam estabelecido formas rituais organizadas. Ora, Brandão afirmara que os senhores utilizavam de “todos os meios possíveis” para impor seus valores (“os preceitos da doutrina cristã”) aos cativos. Dessa forma, não serem notados era a condição para a existência de “outras religiões”. Além disso, as “algumas práticas vagas de feitiço e de mandingas” a que Brandão se refere eram elas mesmas as formas religiosas que ele desconsidera, mas que sabe existirem, simplesmente não as quer problematizar. A esse respeito, Arthur Ramos (1940, p. 99-100) escreveria quase simultaneamente:

A religião negra de origem banto, no Brasil, constitui uma página quase inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mítica bantu, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo gêge-nagô. Outra razão reside no facto de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o tráfico de escravos foi principalmente de negros sudaneses, o que influenciou todos os trabalhos ulteriores sobre o assunto: E tal foi a influência dos sudaneses na Bahia, pelo número e pela maior riqueza dos seus elementos míticos, originando uma espécie de religião geral gêge-nagô, que o próprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro tema negro-religioso que não fosse gêge-nagô muito embora tivessem entrado também negros bantus, principalmente angolenses, na Bahia. De modo que chegamos a esse resultado curioso e aparentemente paradoxal: de um lado, a riqueza de contribuições linguísticas de origem bantu¹¹⁰ em detrimento de pesquisas congêneres de procedência sudanesa; de outro lado, a fórmula inversa. - estudos de etnografia religiosa de elementos sudaneses e nada ou quase nada sobre as religiões e os cultos bantus.

NO DOMÍNIO DA BOTÂNICA

Brandão lista um vocabulário de trinta e seis palavras que indica serem oriundas do kimbumdu, uma das línguas faladas pelos bantos. Essas palavras denominariam lugares, vegetais e animais. Ao referir-se aos vegetais, decreta:

No domínio da botânica, poucas denominações vegetais encontramos que lembrem a origem bantu. Os negros, parece que sempre foram de uma ignorância crassa a respeito da nossa flora e empregaram sempre as designações indígenas. Há no entanto, alguns vetais cujos nomes são africanos, tais como: mulungo, liamba, maconha, quitoco, quaiabo, quimgombó. Mas, em regra geral, essas plantas são exóticas no Brasil e é bem possível que as sementes tenham sido trazidas pelo negro. (BRANDÃO, 1988, p. 21)

110 Sobre as contribuições linguísticas, Ramos cita *A influência africana do português no Brasil* (1933), de Ranato de Mendonça, enquanto Brandão cita *A língua do Nordeste: Alagoas e Pernambuco* (1934), de Mário Marroquim. Mendonça era alagoano e Marroquim era pernambucano de nascimento, mas radicado em Alagoas; perceba-se como o negro era um assunto “quente” entre os intelectuais da região.

A capacidade de adaptação do africano ao novo ambiente, que se expressa no aprendizado com os povos originários¹¹¹ sobre a flora nativa, é classificada por Brandão de “ignorância crassa”. Mas esse trecho tem duas notas de rodapé que são ricas de informação.

Uma:

Ainda de relance, anotamos aqui mais dois vegetais, cujas sementes devem também ter sido trazidas pelos negros – o milho da Angola e a aljofraria. O primeiro é uma pequena gramínea, da qual não conhecemos o nome africano, os grãos, brancos com um traço preto, um pouco maiores do que os do arroz, são comidos torrados ou cozidos,

O segundo, mas conhecido com a denominação de contas de santa Maria, é uma espécie de capim que dá frutos pequenos arredondados, muito duros, de uma cor branca, azulada e brilhante. *Assemelham-se a contas de louça e são muito empregados na confecção de rosários e colares, com os quais as negras (principalmente as baianas) se adornam.*

De Pernambuco a Mato Grosso, não encontramos uma só vez esse vegetal a não ser nas cercanias de habitações. Em Alagoas, ele aparece à beira dos brejos, mas somente em lugares onde outrora residiram africanos. (p. 21, grifos meus)

As “baianas” a que se refere o texto eram mulheres negras usando o “traje de baiana”, isto é, blusa, saia rodada armada por anáguas engomadas, torço, xale (o “pano da Costa”) e suas jóias que – segundo Brandão – incluíam colares de conta-de-Santa-Maria. Se de fato essa espécie vegetal foi trazida da África, isso indicaria a importância dessa semente para os seus importadores. Onde o autor vê apenas razões práticas (o adorno), existem também razões simbólicas. Por exemplo, essas contas tem uso litúrgico nos terreiros de Maceió, mas também em tantos terreiros Brasil afora, sendo conhecidas também como lágrimas-de-nossa-senhora

Já o “milho de angola” seria cultivado não apenas para o consumo dos grãos “torrados ou cozidos”, mas para preparar a farofa, iguaria consumida por humanos e sobretudo ofertada aos divinos. Segundo Ademir Ribeiro Junior e Tania Andrade Lima (2018, p. 313-314):

Câmara Cascudo escreve que farofa [...] vem do quimbundo falofa, que significa “preparar com ingredientes frios” ou “sem a intervenção do calor”. Ele ainda menciona que a falofa primitiva angolana era feita com fubás de sorgo e milhetos, até que foram substituídos, no século XVI, pela “farinha de pau”, a raiz da nossa nativa e tão consumida mandioca. Entretanto, ele não consegue entender a razão da etimologia da palavra remeter ao preparo a frio, sendo que em todo Brasil e em Angola as farofas comidas no cotidiano são idênticas e feitas no calor.

Os autores ponderam que, no entanto, “esses dados fazem sentido quando lembramos” que a farofa feita nos terreiros para ser ofertada às divindades é “preparada à frio”.

A percepção de Brandão quanto aos usos do milho-de-Angola e das contas-de-Santa-

¹¹¹Há também que se considerar que a linguagem a que os africanos deportados foram expostos no Brasil pudesse ser mais a “língua geral” do que o português.

Maria pelos africanos bantus e seus descendentes acusa a “ignorância crassa” do próprio autor quanto aos negros, embora essa fosse uma característica que a eles atribuíra. Em relação a outra espécie vegetal importada de África seu pronunciamento é elíptico:

Já nos ocupamos em diversas publicações da liamba e da maconha, chamadas entre nós fumo da Costa. As duas palavras não são sinônimos: liamba é o vegetal e maconha é a inflorescência do mesmo, é a parte empregada como fumo ou tabaco pelos negros e caboclos. Logo após as primeiras baforadas, os fumadores caem em estado de embriagês acompanhado de sono profundo e sonhos bizarros, ora tristes e acabrunhadores, ora alegres e vaporosos, nos quais o indivíduo tem a sensação de ser arrebatado para alguma mansão paradisíaca, risonha e agradável. Como verificamos, a liamba, também chamada pango, é o mesmo cannabis sativa ou cânhamo ordinário. (p. 21)

Entre as publicações a que se refere, está sua tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia em 1902, intitulada *Tabagismo*. Tanto ela quanto *Viçosa de Alagoas* (1914) constam da bibliografia dos textos integrantes de *Maconha: Coletânea de Trabalhos Brasileiros*, publicada pela Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes em 1958. Brandão também apresentaria uma *Contribuição Para a Geografia Botânica do Estado de Alagoas* ao 4º Congresso Brasileiro de Geografia em 1915, que consta dos anais publicados em 1916. Muito preocupado com a religião – e portanto atento ao discurso que a Faculdade de Medicina da Bahia produziu sobre o assunto a partir de Nina Rodrigues - tardiamente me dei conta da proximidade física e temática de Brandão com Rodrigues Dória (1857-1938), que era o catedrático de botânica daquela faculdade nos anos de sua formação.

Em 1915, Rodrigues Dória (1958) apresentaria ao Segundo Congresso Científico Pan-Americano, reunido em Washington, Estados Unidos da América, uma comunicação intitulada *Os Fumadores de Maconha: Efeitos e Males do Vício*. Nela, argumenta o hábito de fumar maconha como “vício pernicioso e degenerativo” (p.01) que pode causar diversos distúrbios e, inclusive, a loucura. Feito o diagnóstico, Dória traça o prognóstico: recomenda a educação: “Como quer que seja, creio na instrução e na educação como bons preservativos do hábito pernicioso, incumbindo aos poderes públicos melhor cuidarem deste magno problema, tão descuidado entre nós, onde o analfabetismo é a regra.” (p. 12); além da proibição do comércio do fumo, inclusive citando um caso de sucesso nesse íterim: o da cidade alagoana de Penedo.

Dória argumenta a origem regional do problema: o epicentro de seu consumo seria a zona nordestina da cana-de-açúcar. Também se trataria de um problema de raça e classe: fora introduzida pelos africanos, seu uso foi aprendido pelos “índios amansados” e legado aos mestiços, de forma que é “nas camadas mais baixas que predomina o seu uso, pouco ou quase

nada conhecido na parte mais educada e civilizada da sociedade brasileira”. (p. 2) É seu estudo que propõe resolver essa lacuna.

Dória informa a “parte mais educada e civilizada da sociedade brasileira” sobre os usos da erva e lugares onde circulam:

Entre nós, a diamba é usada como fumo e, com menos freqüência, em infusão. Entra na composição de certas beberagens empregadas pelos *feiticeiros*, em geral pelos pretos africanos ou velhos caboclos. Nos *candomblés*, festas religiosas dos africanos ou crioulos deles descendentes, que lhes herdaram os costumes e a fé, é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco, a erva é fumada nos *catimbós*, lugares em que se fazem os feitiços e que são freqüentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade. Em Alagoas, nos sambas e batuques, que são dansas introduzidas pelos pretos africanos, fazem uso da planta, e também entre os que *porfiam na cocheia*, o que entre o povo rústico consiste em um diálogo rimado e cantado, em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor. (DÓRIA, 1958, p.5, grifos no original).

Esse “vício pernicioso e degenerativo” seria “um castigo pela usurpação do que mais precioso tem o homem - a sua liberdade”, assim o africano “inoculou também o mal nos que o afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa, e lhe sugaram a seiva reconstrutiva.” (p. 13) Rodrigues Dória aponta que sob o efeito do fumo de Angola, os indivíduos podem cometer crimes, por isso a recomendação quanto à proibição de sua venda. Patologização e criminalização da maconha são consequências diretas de suas reflexões, mas é preciso considerar o peso que joga sob os “feiticeiros”, os *candomblés*, os *catimbós*, os sambas e batuques e os “clubes de diambistas” (os que “porfiam na colcheia”).

Nina Rodrigues observa que no êxtase religioso “reside a essência de todas as práticas religiosas dos negros”, sendo ele “o núcleo irreduzível das práticas de feitiçaria e de curas populares”. Esse “cair ou estar de santo”, como se diz entre os religiosos, “na realidade se trata de um estado de sonambulismo provocado dos mais curiosos” (RODRIGUES, 2010, p. 263). Rodrigues Dória fornecerá outra explicação: é a maconha que seria “empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas selvagens dessas reuniões barulhentas”.

Existe um aspecto que passa despercebido tanto a Dória quanto a Brandão, que são os sentidos profundos da fumaça para a cultura bantu. A esse respeito, Slenes (2011, p. 245) afirma:

Esse fogo e essa fumaça leve, ao que parece, apraziam aos espíritos “capturados” nos *minkissi* (que eram mantidos dentro das casas para protegê-las do infortúnio e garantir a saúde), já que, quando acontecia que as brasas se apagavam, os *minkissi* se tornavam muito menos eficazes contra a desventura. [...] A suposição de que não

era apenas o fogo que protegia contra a doença, mas também sua fumaça natural, ganha em plausibilidade quando nos lembramos da observação do intelectual bakongo, Fu-Kiau kia Bunseki-Lumanisa, citado por Robert F. Thompson, de que a fumaça, como a água, é um veículo de comunicação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos vivos, um chefe bakongo, por exemplo, recebe a sabedoria de seus antecessores *tragando* (segundo Fu-Kiau, *nwa* em kikongo tem o duplo sentido de “fumar” e “beber”) do cachimbo herdado deles; mais amplamente, o cano de um cachimbo “é uma coisa através da qual os mortos projetam seu espírito e as mensagens do mundo de baixo [o dos mortos] alcançam o mundo de cima”. As observações recentes de Fu-Kiau parecem retratar crenças antigas. Em 1922, um contemporâneo de Laman, C. Cyril Claridge, registrou um provérbio bakongo segundo o qual “onde há fumaça há fadas” (*basimbi*). A referência é a certos espíritos da água e da terra, frequentemente identificados com os ancestrais mais antigos e sujeitos a serem “capturados nos *minkisi*¹¹². (grifos no original)

Na casa do finado Seu Ferreira¹¹³, o cachimbo era chamado gaito e a fumaça que ele produzia era entendida como a música que “mandava recado” para os espíritos e, eventualmente, para os vivos.

O CULTO ORGANIZADO

Alfredo Brandão afirma que nos engenhos, cidades e vilas alagoanas “não se notava” culto organizado de matriz africana. O africano aceitara submissamente a religião católica e mantivera uma ou outra prática de feitiço e mandinga, que em minha leitura – à luz das teorias racistas -- significaria mais uma incapacidade do negro de compreender em plenitude o cristianismo do que algum tipo de resistência religiosa.

Argumentei como não ser notado pelos senhores era estratégico para a manutenção de cultos de “outras religiões” pelos dominados. Ocorre que essa estratégia nem sempre foi seguida à risca. Por exemplo, em carta de 1757, o vigário de Penedo informa “a prisão que fez de hum negro por nome Salvador Pacheco o mayor feiticeiro, e inçolente que avia em todo o Brasil, e pello achar em huma caza publica, e cheya de negros fêmeas, e machos, e mullatos insinuando a huns a feiticeiros, a outros o mandigeiros e dando ventura os mullatos e negras”. O vigário o “remeteo prezo a sua custa a cidade de Olinda a ordem do Excelentíssimo Bispo [...] para o mandar castigar como merecião as suas culpas [...]”. (SANTOS, 2014, p. 98-99).

Em 1806, “quatro presos, acusados de sortilégios e outros embustes”, eram enviados de Porto Calvo para o Recife, dentre eles era uma mulher, a “preta Joana [...] a que fazia principal papel nesta mágica tramóia”. Tendo permanecido presos, foram “reprendidos com

¹¹²Segundo Slenes (2011, p. 244), *bakisi* ou *minkisi* seriam “estatuetas ou preparações ‘medicinais’ que serviam de veículo para ação de espíritos ancestrais ou espíritos da natureza”. No Brasil, no candomblé dos bantus, *inkisi* são as próprias divindades ou espíritos da natureza.

¹¹³O terreiro esteve muitos anos no Vale do Reginaldo. Passou brevemente pela Cambona e pela Rua da Soledade, Ponta Grossa. Mas a minha fase de convivência intensa com *seu* Ferreira e sua comunidade foi à época em que morava na Rua Paissandu, Ponta Grossa, na vizinhança da Praça Moleque Namorador.

toda a severidade para que não usassem mais de semelhantes loucuras” e liberados. Mas a líder Joana, “longe de se emendar, deixou-se ficar nesta vila [do Recife], onde continuou nas suas imposturas, com grande séquito e ajuntamento”, o que a levou a ser novamente presa em 1811. (SILVA, G. 2018, p. 42-43).

No contexto desses dois eventos, Penedo e Porto Calvo eram termos da comarca encabeçada pela Vila de Alagoas e que integrava a Capitania de Pernambuco. Nas duas situações, as autoridades locais recorreram às autoridades maiores da capitania: é o bispo que manda remeter Salvador Pacheco para Olinda e é o próprio governador que relata as aventuras e desventuras de Joana de Porto Calvo. Talvez as autoridades das vilas e da comarca tenham considerado os casos graves o suficiente para recorrer às autoridades maiores e outros tantas situações tenham sido resolvidas “em casa”. O “grande séquito e ajuntamento” em torno de Joana, bem como a “casa pública” dirigida por Salvador Pacheco, ilustram a capacidade da população negra de formar redes religiosas, mesmo sob o regime escravista, além de invalidar a sentença de Brandão que afirma “é verdade que vamos encontrar ritos africanos em Alagoas, porém já muito tardiamente, em tempos posteriores à Abolição”.

Para sustentar ambas as teses – a de Nina Rodrigues, quanto à exclusividade dos nagôs na instituição de cultos organizados na diáspora; e a sua própria, quanto à colonização bantu de Alagoas (que vale sempre lembrar, inferida pela afirmação medíocre de que aqui “não se notava” a existência de ritos africanos) – Brandão conclui que o aparecimento de terreiros “indica simplesmente que essas práticas não foram herdadas dos bantus, porém que vieram de outros pontos: provavelmente da Bahia, onde havia importação sudanesa”. Sequer esse argumento era original.

A Comarca de Alagoas, ao sul da Capitania de Pernambuco, foi instituída nos primeiros anos do século XVIII – isto é, nos anos imediatos à guerra contra os palmarinos – e tinha por cabeça a Vila de Alagoas e, por termos, as vilas de Penedo e Porto Calvo. Já referi como essa Alagoas Colonial¹¹⁴ experimentou eventos de repressão a grupos organizados de religiosos negros não-católicos, mas seria na cabeça da comarca que, em 1815, surgiriam “indícios de uma emoção popular por parte dos pretos cativos, e alguns forros, que se pretendem levantar”. “Pisar em sangue de brancos, e fazer deles sapatos” viria sendo tramado pelos “negros nos Domingos, nas imediações da Vila das Alagoas, e Povoações de Maceió e São Miguel de seu termo, [onde] 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

¹¹⁴Cf. Caetano, Antonio Filipe Pereira. “Existe uma Alagoas Colonial?” Notas Preliminares sobre os conceitos de uma Conquista Ultramarina. Revista Crítica Histórica. Ano I, Nº 1, Junho/2010.

pelo excesso de bebidas espirituosas, ou pela esperança de futura e próxima liberdade" (SILVA, G. 2001, p. 39).

28 indivíduos seriam presos e enviados para o Recife. O africano Joaquim, da Costa da Mina, apontado como o líder da conspiração, foi executado em 27 de agosto de 1816. O africano haussá João morreu durante as torturas do interrogatório. Inácio e Domingos foram açoitados e degredados perpetuamente para Fernando de Noronha. Onze deles foram enviados para degredo por dez anos em Noronha e posterior venda para fora da capitania. Outros nove foram açoitados e vendidos para fora da capitania. Os líderes dessa conspiração pertenciam aos mesmos grupos étnicos que protagonizaram os levantes na Bahia ao qual já me referi. Esse parentesco étnico faria as autoridades alagoanas elaborarem uma original hipótese: negros fugidos dos levantes da Bahia estariam aquilombados em Alagoas e “espalharam as primeiras sementes da sedição”.

O comandante das tropas militares pernambucanas concluíra “que os males premeditados pelos negros tinham o seu foco dentro, e pelos redores desta Vila, pela falta de providências das Autoridades maiores, e do abandono a que os Senhores entregam seus escravos¹¹⁵”. De forma que o governador da capitania classificaria a reação alagoana como produzida por “temores pânticos”.

Luiz Geraldo da Silva (2001) interpreta os porquês de, enquanto a Bahia estava sendo sacudida por levantes negros, Pernambuco conseguir estabelecer uma *pax*, que seria abalada exatamente na periferia da capitania, em Alagoas. Dentre os motivos, estava que a comarca estaria em "tão desgraçada situação de armas que nada podem fazer", não sabemos se pela ausência de investimentos por parte do governo da Capitania de Pernambuco ou de autonomia da Comarca das Alagoas frente a ela. No entanto, a emancipação de Alagoas, ocorrida em 1817, seria ocasião para o estabelecimento das faltantes "providências das Autoridades maiores" e um indício disso é a criminalização dos batuques que se vai estabelecendo nos

¹¹⁵Os negros da Vila de Alagoas tinham sua organização paralela. Luiz Geraldo Silva (2001) conta de duas figuras fascinantes: uma deles é Inácio, que “se autodenominava ‘comandante’, tanto da praça como do cais do porto, bem como ‘recebia certo tributo dos negros’, além de, ‘a seu arbítrio’, castigar mulheres, provavelmente em decorrência de conflitos motivados por crenças intragrúpis. Cabia, igualmente, a Inácio distribuir ‘títulos honrosos’ entre os negros da Vila das Alagoas, além de segurar a ‘posse de empregos’ no cais do porto. Foi, talvez, em função de sua posição destacada, que ele chegou a proscriver cativos que não estivessem de acordo com os projetos da insurreição, ao mesmo tempo em que usou de sua autoridade intragrupal para seduzir muitos outros escravos com suas idéias subversivas”.

Outra figura de destaque era “a negra Gracia, (que) igualmente, era tida por todos os sediciosos como ‘Rainha, e recebia homenagens de tal’. Uma dessas homenagens consistia em ter seus pés lavados com vinho pelos insurrectos. Era ‘voz pública’ na Vila das Alagoas que Gracia, e outras negras próximas a ela, presentes à mesma hierarquia, ‘há muito se preparam para figurarem de grandes quando seus intentos fossem avante”.

Seria preciso ponderar a relevância de Inácio como “comandante do cais do porto” numa vila – Alagoas – localizada em um complexo estuário-lagunar. Quanto ao reinado de Gracia, não é impossível que fosse assim reconhecida formalmente numa das irmandades de homens pretos existentes na vila.

diversos códigos de posturas municipais. A vinculação que Thomaz Espíndola faz dos batuques com a insurreição tem efetiva razão de ser.

RELATOS RELIDOS

Para Brandão, seria após a Abolição que negros vindos de “outros pontos, provavelmente da Bahia, onde havia importação sudanesa”, estabeleceram ritos organizados em Alagoas. De acordo com Nina Rodrigues, “a única forma ritual organizada dos nossos negros fetichistas” era o *candomblé* desenvolvido pelos sudaneses.

Embora não referencie, Brandão procede uma descrição desses cultos mediante leitura da campanha jornalística intitulada *Bruxaria*, feita pelo Jornal de Alagoas nos dias 04, 06, 08 e 12 de fevereiro de 1912. Baseado nesse texto, Brandão afirma que “em Maceió e em diversas localidades do Estado, existiam duas seitas – a dos xangôs e a dos malês”; lista as divindades cultuadas, que seriam representadas em “ídolos de madeira ou de barro”, alguns em forma antropomorfa, outras em forma zoomorfa; informa que entre o material litúrgico, além desses ídolos haveriam amuletos e talismans. Além disso seria possível encontrar “imagens de Cristo e de Nossa Senhora” ao lado dos “ídolos pagãos”, o que indicaria que “esses ritos já se achavam muito mesclados com ideias católicas e espíritas”. As ideias espíritas se deviam à existência de “espécies de médiuns a quem denominavam o pai ou a mãe do santo, negros ou negras histéricos que sendo tomados pelo santo caíam em estado de êxtase e davam para adivinhar ou profetizar”.

Nessa análise, Brandão fala muito de si próprio ao empregar categorias católicas e médicas. É assim que, do ponto de vista católico, aqueles cultos são classificados como idolatria e paganismo; e do ponto de vista médico, como histeria. É possível ainda enxergar uma imputação criminal nos termos do Artigo 157 do Código Penal Brasileiro (1890).

De todo modo, esses ritos teriam tido vida curta em Alagoas: aparecidos após 1888, seriam quase extintos em 1912:

Durante o movimento político de 1912, populares exaltados invadiram as casas de xangô e num verdadeiro furor iconoclasta arrebatarem e arrebentaram os ídolos, depredaram os centros das sessões, prenderam e surraram os pais e as mães dos santos e quase extinguiram o culto. Dizemos quase porque ainda hoje esses ritos são celebrados, embora muito reservadamente. (BRANDÃO, 1988, 23)

Os cultos teriam sido quase extintos e a responsabilidade disso seria de “populares” tomados de “verdadeiro furor iconoclasta”, no ensejo do “movimento político de 1912”. Fora *o povo* quem invadira, arrebata, arrebentara, depredara, prendera, surrara e quase extinguiu.

Seu motivo: furor iconoclasta. Considerando que ele chama as representações de Ogum, Xangô e outras divindades africanas de “ídolos pagãos”, enquanto as representações de Cristo e Nossa Senhora são chamadas por ele de “imagens”, sua posição é ambígua: não está claro se enxerga o relatado como crime ou como guerra santa.

Está claro que Brandão sabe da existência de cultos afro-brasileiros em Alagoas, afirma que ocorrem “muito reservadamente”, mas nem procura explicar o motivo da reserva, o que deixa no ar a possibilidade de entender que seja consequência direta do movimento de 1912, nem se interessa em aprofundar o assunto. Abordar o xangô no presente de quem fala demandaria de quem se dispusesse a tal uma tomada de posição: seja como fizeram Cavalcanti e Diégues, denunciando a repressão; seja como faria Luiz Lavenère, condenando a “tolerância” para com aquelas “patifarias”; seja como faria Gonçalves Fernandes, recomendando o submetimento dos centros à Saúde Pública. A postura de Alfredo Brandão é tratar do assunto no passado, “fazendo a egípcia” quanto à sua existência no presente.

CONSIDERAÇÃO FINAL

Domingo, 31 de maio de 1959. O Caderno Comemorativo do 51º Aniversário do Jornal de Alagoas publica *Duas Palavras Sobre o Candomblé em Alagoas*, de Oséas Rosas¹¹⁶. O autor começa, como quase todos fazemos até hoje, considerando o Quebra de 1912:

Ano de 1912. Maceió estava nas garras de grande agitação política. Tiveram início, *inexplicavelmente*, as perseguições às seitas africanas. Os “toques” (candomblés) foram invadidos por elementos da Liga dos Combatentes, uma associação cívico-política, com *a pretensão de moralizar os costumes...* Vítimas da *estranha psicologia* que dominava aquela associação foram vários fundadores e chefes de “toques” [...] (grifos meus).

Rosas, então (como quase todos fazemos até hoje), evoca Tia Marcelina, cabeça aberta por golpe de sabre. Mas também Chico Foguinho, fogueira consumindo objetos litúrgicos; Manoel Martins, cavanhaque arrancado “com epiderme e tudo”. Após isso:

Vencidos, desmoralizados, insultados e maltratados os negros assistiam (muitos chorando) à destruição dos pejis, - o seu santuário querido. O que ficou do culto africano esteve exposto à curiosidade na sede do “Jornal de Alagoas” e depois doado ao Instituto Histórico de Alagoas onde, parece, ainda se encontra. [...] O tempo passava. Os chefes dos “toques” atravessaram as fronteiras do Estado, enquanto que outros aqui ficavam escondidos e calados. [...] Desapareceram os “toques”. A lembrança de suas “toadas” e de suas “rodas”, de suas “latadas” enfeitadas de bandeiras de papel e de folhas de taioba estava somente na presença das velhas “Quêquêê” e “Babaré”, que vendia feijão com arroz e azeite de dendê, no Mercado Municipal.

Faziam exatos dezesseis anos que Rosas havia pronunciado “uma desprezenciosa palestra sobre a macumba” no Centro Espírita William Crookes, no bairro do Prado. A palestra foi transformada no livro *Macumba, Macumbeiros e Espiritismo* (1943). O prefaciador, Lafayette Belo, explica a necessidade de esclarecer as diferenças entre macumba e espiritismo, tarefa para a qual Rosas seria competente devido à sua experiência como repórter policial.

Rosas é curto e grosso: “Espiritismo trata de espírito. Cuida da alma e tem a finalidade de transformar o homem, elevá-lo para Deus. É uma prática cristã” (p. 23). A macumba seria “aberração intelectual desses pobres diabos, sem instrução, sem lógica, sem senso, sem noção alguma do ridículo” (p.22). Os “pobres diabos” em questão seriam criadas, lavadeiras de

¹¹⁶Jornal de Alagoas, 31/05/1959. Fonte: APA – AL.

roupa, meretrizes, operários, jovens empregadas e “titias, já muito dentro dos barricões dos anos...” (p. 14).

Rosas associa a macumba à exploração da credulidade, que faria sugestionando a cura de enfermidades físicas e mentais e mesmo as causando: “O grande número de malucos, de impressionados que vemos entre o povo, procede de coisas de macumba” (p.15). Não apenas ideias de cura são incutidas, mas “ideias de desastres, de sofrimento e até de crime” (p.15). Outra associação é feita entre a macumba e o alcoolismo.

Assim, constata:

Consultando os meus cadernos de reportagens constatei que rara é a semana em que as autoridades policiais da Levada, do Farol, do Poço ou da Ponta Grossa não resolvem queixas que giram em torno de macumba ou de sessões de caboclo. [...] E a polícia quando *age severamente*, age em defesa da sociedade, que não pode ficar à mercê de embustes criminosos. Cumpre ela uma missão de higiene social. (p. 16-17, grifos meus)

Combater os cultos afro-brasileiros seria então uma ação “em defesa da sociedade”, uma “missão de higiene social” que competia ao aparelho policial, este deveria agir “severamente”, ao menos para Rosas, em 1943. Em 1959, ele considera inexplicáveis as perseguições que legitimara até anos antes. Bem, talvez ele apenas discordasse dos métodos usados pela Liga dos Combatentes para “moralizar os costumes” ou mudara radicalmente de opinião? Certamente mudou de vocabulário: não refere-se mais à “macumba”, agora são “seitas africanas”, “toques”, “candomblés”. Os que em 1943 eram referidos como “exploradores”, agora são tratados como “vítimas”. Acompanhem com atenção sua argumentação:

Não se sabe ao certo quando novamente aqui reapareceram os “toques”, já sob a denominação de candomblés. Sem o esplendor e o entusiasmo de outrora, porém. Muitos chefes conceituados desapareceram. Mudaram-se para Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. E também outros se achavam sem memória. Mesmo assim surgiram, *como por encanto*, nesta capital, dentro de poucos anos, numerosos candomblés, tanto de negros, como de caboclos. [...] Como por encanto haviam surgido, também por encanto numerosos daqueles terreiros desapareceram com o correr dos dias. Não somente de boa vontade que se organiza um terreiro, afirmou-nos velho neto de africanos. E não havendo qualidades positivas, quer nos candomblés dos pretos, quer nos dos caboclos, para a sua sobrevivência, eles que funcionaram poucos meses quase a esmo, entraram em decadência e por fim sumiram. Outros, porém, em pequeno número estão tocando os seus enganos.

Rosas não mudara de opinião, mas apenas de estratégia. Se os santuários foram destruídos e “o que ficou do culto africano” são os objetos “doados aos Instituto Histórico de Alagoas”, se os “chefes conceituados” mudaram-se de Alagoas, enquanto os que aqui ficaram,

“escondidos e calados” [...] “se achavam sem memória”, como “*mesmo assim* surgiram [...] nesta capital, dentro de poucos anos, numerosos candomblés, tanto de negros como de caboclos”? O próprio Rosas responde: “como por encanto”. E, se surgiram, foi “sem o esplendor e o entusiasmo de outrora, porém”.

O Quebra de 1912 não é evocado por Rosas para denunciar repressões e cobrar reparações, mas para desqualificar o presente dos cultos afro-brasileiros: “Não somente de boa vontade que se organiza um terreiro, afirmou-nos velho neto de africanos”. Sem história, não seria possível ter futuro:

Como por encanto haviam surgido, também por encanto numerosos daqueles terreiros desapareceram com o correr dos dias. [...] E não havendo qualidades positivas, quer nos candomblés dos pretos, quer nos dos caboclos, para a sua sobrevivência, eles que funcionaram poucos meses quase a esmo, entraram em decadência e por fim sumiram. Outros, porém, em pequeno número estão tocando os seus enganos.

Para a aplicação do método científico é fundamental o tratamento das fontes, por isso assumir acriticamente o discurso de um agente da repressão como Rosas não é viável para a execução dessa tarefa. Por exemplo, Roger Bastide (1972) leu Alfredo Brandão e Gonçalves Fernandes “ao contrário”. Os dados produzidos para desqualificar os cultos, Bastide assumiu com um “precisamos notar que esta resistência das seitas africanas é tão profunda que nenhuma perseguição, policial ou eclesiástica, pode vencê-la.” (BASTIDE, 1972, p. 231). Para ele, xangô-rezado-baixo “diz que a missa cantada foi substituída pela missa rezada”. A questão que fica para ele é: “Quais são, pois, os fatores sociais que permitiram esta resistência e esta conservação?” (Idem, p. 232).

Espero ter demonstrado como o xangô manteve espaços nas margens mas a elas não ficou confinado, pois esteve presente no espaço público, inclusive conseguindo, por suas próprias agências, construir certo nível de legitimidade social. Dessa maneira, a narrativa hegemônica de um xangô silencioso não é sustentada documentalmente, fora da crença e reverência que devotamos aos autores que nos antecederam.

Essa narrativa hegemônica foi construída em conjunto por diversas instâncias: a Liga dos Republicanos Combatentes, a imprensa, setores religiosos concorrentes, setores da intelectualidade. Todos, apesar de diferentes métodos, portando os mesmos interesses contrários ao reconhecimento do xangô. Essas instâncias jamais tiveram interesse que o retrato de Tia Marcelina, caída no chão, cabeça aberta por golpe de sabre, fosse posto ao lado do retrato de Vicente Padre Nosso, dizendo “que não tinha e nem precisava de autorização

[para tocar o xangô] pois era autoridade também e agia de conta própria”. Curiosamente, as palavras de homens como Alfredo Brandão e Abelardo Duarte nunca conseguiram, no tempo em que pronunciadas, impor silêncio ao xangô. Isso foi conseguido gerações depois, quando os que foram estruturados por essa narrativa, passaram a reproduzi-la, olhando para o passado e nada enxergando além do discurso florianista dos Republicanos Combatentes, a farda disfarçada pelo manto da “ciência”. Contra isso:

Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
Que nem devia tá aqui
Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?
Alvos passeando por aí
Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar o pouco de bom que vivi
Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir
(Emicida, Amarelo)

REFERÊNCIAS

Livros

AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. Rio de Janeiro : Record, 2001. 43 ed.

ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. *Legba: a guerra contra o xangô em 1912*. Brasília: Senado Federal, 2015.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BRANDÃO, Alfredo. *O negro na história de Alagoas. Maceió*. Conselho Estadual do Centenário da Abolição, 1988.

_____. *Viçosa de Alagoas: o município e a cidade*. São Paulo: Plátano, 2005.

BRANDÃO, Moreno. *História de Alagoas*. Penedo: Artes Gráficas Typ. E Pautação de J. Amorim, 1909.

BRANDÃO, Théo. *Folgedos Natalinos*. Maceió: Museu Théo Brandão, 2003. 3 ed. [1961]

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019. 2 ed. [1964]

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. Evolução urbana e social de Maceió no período republicano. *In* Costa, Craveiro. *Maceió*. Maceió: Sergada, 1981. 2 ed. [1939]

DÓRIA, Rodrigues. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. *In* *Maconha: Coletânea de Trabalhos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Educação Sanitária/Ministério da Saúde, 1958. 2 ed. [1915]

DUARTE, Abelardo. *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*. Departamento de Assuntos Culturais: Maceió, 1974.

_____. *Folclore Negro das Alagoas: áres da cana-de-açúcar*: Pesquisa e interpretação. Maceió: Maceió, Edufal, 2010. 2 ed. [1975]

_____. Histórico da Coleção Perseverança. *In* LODY, Raul. *Coleção perseverança: um documento do Xangô alagoano*. Maceió: UFAL; Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional de Folclore, 1985.

ESPÍNDOLA, Thomaz do Bom-fim. *Geographia Alagoana*. Maceió: Typographia do Liberal, 1871. [1860]

FERNANDES, Gonçalves. *O Sincretismo Religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras*. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: Guaíra, 1941.

HOLSTON, James. *Cidadania Insurgente: Disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LIMA JÚNIOR, Félix. *Maceió de Outrora*. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2014 [1959].

_____. *Maceió de Outrora: obra póstuma*. Maceió: EDUFAL, 2001.

LINDOSO, Dirceu. *A Utopia Armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real*. Maceió: Edufal, 2005. 2 ed. [1984].

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MAPIN, Ábia. *Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede afroalagoana*. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial, 2008.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô Rezado Baixo: religião e política na Primeira República*. São Cristovão: UFS, 2012.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. 2 ed. São Paulo, Recife, Rio de Janeiro, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional. 1940.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir; LIMA, Tânia Andrade. O que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação Ketu de Salvador, Bahia: uma perspectiva etnoarqueológica. In RIBEIRO, Cilene; SOARES, Carmen (Org.). *Mesas luso-brasileiras: Alimentação, Saúde e Cultura*. 1 ed. Coimbra/Curitiba: Imprensa da Universidade de Coimbra/PUCPress, Editora Champagnat, 2018, v. 1, p. 301-331.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. [1932].

ROSAS, Oseas. *Macumba, macumbeiros e espiritismo: trabalho lido no Centro Espírita William Crookes*. Maceió: Casa Ramalho, 1943.

SILVA, Jeferson Santos da. *O que restou é folclore: O negro na historiografia alagoana*. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos: 2018.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. 2 ed. [1999].

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)*. Salvador: Edufba, 2018.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. 3 ed. [1953].

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iroubás na África e no Novo Mundo*. Salvador/São Paulo: Editora Corrupio, 1987.

Monografias, dissertações, teses:

LIMA, Carlos Eduardo Ávila Casado de. “A sensaboria dos indefectíveis e detestáveis maracatus”: Consequências do quebra de xangô sobre essa expressão popular no carnaval de 1912. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2016.

MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. *Filhos do trabalho, apóstolos do socialismo : os tipógrafos e a construção de uma identidade de classe em Maceió (1895/1905)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

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

PEREIRA, Zuleika Dantas. *O Terreiro Obá Ogunté: Parentesco, sucessão e poder*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. Nos domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se quebra: Transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SANTOS, Sandra Hortêncio dos. *A Irmandade de São Benedito: um espaço católico dos negros em Maceió-AL*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2015.

SILVA, Luiz Geraldo. *Africanos e Afrodescendentes na América Portuguesa: entre a escravidão e a liberdade (Pernambuco, séculos XVI ao XIX)*. Tese (Livre-Docência). UFPR: Curitiba, 2018.

Artigos:

ALMEIDA, Luiz Sávio de. Uma lembrança de amor para Tia Marcelina. *Leitura*, nº 2. Maceió, 1987. Pgs. 49-55.

CARVALHO, João Marcos; FERRO, Ricardo; RAMIRES, Lidia. Rádio Difusora de Alagoas – caçulas das Américas. Anais do 9º Encontro Nacional de História da Mídia. Porto Alegre: ALCAR - Associação Brasileira de Pesquisadores de História da Mídia, 2013. p. 01-10.

CAVALCANTI, Bruno César. As Bantas Coisas de Alagoas - cultura negra, passado e presente. *Jornal Gazeta de Alagoas*, Maceió - AL, 05/11/2005.

_____. Bons e Sacudidos - o Carnaval negro e seus impasses em Maceió. In BARROS, Rachel Rocha de Almeida; CAVALCANTI, Bruno César Cavalcanti; FERNANDES, Clara Suassuna. (Org.). *Kulé Kulé - Visibilidades Negras*. 1ed. Maceió: Edufal, 2006, v. , p. 26-40.

DUARTE, Abelardo. A sobrevivência do culto da serpente (Dahn-Gbi) nas Alagoas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Volume XXVI. Maceió: 1952.

_____. Sobre o panteão afro-brasileiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Volume XXVI. Maceió: 1952.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes antropológicos*, vol.9. Porto Alegre, 2003.

LÜNING, Angela. "Acabe com esse santo, Pedrito vem aí..." - Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, n. 28, 194-220.

MOREL, Benedict-Augustin. Tratado das degenerescências na espécie humana. *Revista Latinoamericana de Psicopaologia*, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 497-501, setembro 2008.

NEVES, Marcelo. Luhmann. Habermas e o estado de direito. *Lua Nova*, n.37, São Paulo 1996.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. "De quilombos e de xangôs": cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). *Mneme* (Caicó. Online), v. 15, p. 83-121, 2014.

SILVA, Luiz Geraldo. 'Sementes da sedição'. Revolta escrava, etnia e controle social na América portuguesa (1750-1815). *Afro-Asia* (UFBA), Salvador, BA, v. 25-26, p. 09-60, 2001.

Legislação

BRASIL. Constituição (1824). Constituição Política do Império do Brasil. Rio de Janeiro, 25 de março de 1824. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm

BRASIL. Código Penal (1891). Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 11 de outubro de 1890. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

BRASIL. Constituição (1891). Constituição da Republica dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1891. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm

Outros

Arquivo Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004.

PERNAMBUCO. *Realizações do Estado Novo em Pernambuco*. Dário Oficial do Estado de Pernambuco. Recife, 03 de dezembro de 1942 apud LIMA, Raphael Souza. *Entre o folclore e*

a religião: relações de poder e estratégias na construção da aceitação social e legitimação das religiões afro-pernambucanas (1945-1957). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

Figuras

MACEIÓ. Base cartográfica oficial de Maceió. 2020.

SANTOS, Allan Henrique Silva dos. Maceyobissínia do distrito de Maceió. 2020. Figura 1.

Jornais

Jornais, revistas consultados em BNDigital (Biblioteca Nacional):

- Cruzeiro do Sul
- Diário de Pernambuco
- Diário do Povo
- Fon-fon
- Gutenberg
- Holophote
- Manchete
- O Evolucionista
- O Malho
- O Orbe

Jornal consultado no Catálogo Ode-Aye: Jornal de Alagoas.