

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALGOAS
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GABRIELA TORRES DIAS

**Os Intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912:
uma história de silêncios (1930-1950)**

Maceió
2018

GABRIELA TORRES DIAS

**Os Intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912:
uma história de silêncios (1930-1950)**

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

Orientador (a): Prof. Dra. Irinéia Maria Franco dos Santos

Maceió
2018

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

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale – CRB4 - 661

D541i Dias, Gabriela Torres.
Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912 : uma história de silêncios
(1930-1950) / Gabriela Torres Dias. – 2018.
155 f.

Orientadora: Irinéia Maria Franco dos Santos.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação
em História. Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 147-155.

1. Religiões afrobrasileiras – Alagoas) – 1930-1950. 2. Intelectuais alagoanos.
3. Quebra de Xangô. 4. Silenciamento. 5. Intolerância religiosa. I. Título.

CDU: 981.35:299.6

GABRIELA TORRES DIAS

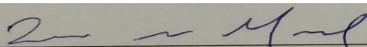
Os Intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912:
uma história de silêncios (1930-1950)

Dissertação submetida ao corpo
docente do Programa de Pós-
Graduação em História da
Universidade Federal de
Alagoas e aprovada em 26 de
setembro de 2018.

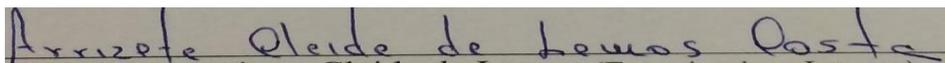


Prof. Dr^a. Irinéia Maria Franco dos Santos (Orientadora)
Universidade Federal de Alagoas

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael
(Examinador Externo)
Universidade Federal de Sergipe



Prof. Dr^a. Arrisete Cleide de Lemos Costa
(Examinadora Interna)
Universidade Federal de Alagoas

Ao povo de santo de Alagoas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar, à minha família, por todo amor que nos une, apoio e incentivo na minha caminhada.

A minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Irinéia Maria Franco dos Santos, por sua paciência, dedicação e ensinamentos.

A Prof.^a Dr.^a Arrisete Costa pela ajuda em momento decisivo na elaboração deste trabalho.

A Prof.^a Dr.^a Ana Paula Palamartchuk pelo incentivo e conversas que muito me ajudaram.

Ao Prof.^o Dr. Ulisses Rafael e à Prof.^a Dr.^a Raquel Rocha pelas críticas e sugestões, feitas na qualificação, que ajudaram a traçar os caminhos desta pesquisa.

A minha amiga e antropóloga, Larissa Fontes, pela disponibilidade em me ajudar na revisão do texto.

Aos meus amigos Sandra Sena, Maurício do Monte, Natália Julieta, Mayra Costa e Vanessa Catunda pela amizade.

A CAPES pelo financiamento desta pesquisa, concedido através de bolsa.

A todos e todas que direta, ou, indiretamente, contribuíram para que eu pudesse concluir este trabalho.

“Bate moleque! Quebra braço, quebra perna, tira sangue, mas não tira saber”.

(Tia Marcelina)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo oferecer uma interpretação histórica à influência da intelectualidade alagoana no processo aqui intitulado por “silenciamento” do Quebra de Xangô de 1912, na escrita da história de Alagoas. Para tanto, foram levados em conta aspectos como o sistema educacional alagoano e os debates sobre a identidade nacional. Selecionou-se o recorte temporal que vai da década de 1930 a 1950, por tratar-se de um momento de grande evidência nas produções sobre o negro e a cultura negra no Brasil. Como representantes desta geração em Alagoas, elegeu-se os intelectuais Artur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte, cujas obras foram aqui analisadas. São elas, respectivamente: “O Folk-lore negro do Brasil” (1935); “Os negros na história de Alagoas” (1934); “Sobrevivências do culto da serpente (DÃHN-GBI) nas Alagoas” (1950); “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)” (1950). Toma-se como hipótese nesta pesquisa, que o “silenciamento” quando em prática discursiva, relaciona-se ao reforço de estereótipos de subalternização e marginalidade atribuídos ao negro na construção da história de Alagoas. Quando em prática social, estaria ligado à reprodução de mecanismos de exclusão da comunidade negra. O caminho para o desenvolvimento desta questão tem como referência a análise de conteúdo e a identificação de núcleos de sentido que expressem os posicionamentos dos autores nos estudos sobre o negro e sobre a cultura negra. Através deste método efetuou-se um estudo interpretativo das obras, possibilitando sua aproximação com a realidade objetiva do contexto de suas produções.

Palavras-chave: Quebra de Xangô; Alagoas; silenciamento; intelectuais.

ABSTRACT

The present work aims to offer a historical interpretation of the influence of Alagoas' scholars in the so called "silencing" process of 1912's "Quebra de Xango", registered in the state's history. In order to attain such goal aspects such as the state's educational system as well as debates regarding the national identity were taken into consideration. A time frame that ranges from the 1930's to the 1950's was selected, considering the massive academic production of contents regarding afro Brazilian culture throughout the above-mentioned period. As representatives of such a generation, scholars Artur Ramos, Alfredo Brandao and Abelardo Duarte were selected to have their work analyzed. Respectively: "O Folk-lore negro do Brasil" (1935); "Os negros na história de Alagoas" (1934); "Sobrevivências do culto da serpente (DÃHN-GBI) nas Alagoas" (1950); "Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)" (1950). The hypothesis purposed in the present work intends to argue that the "silencing", as a discursive practice is strongly related to the process of subjugation and marginalization of the black community in Alagoas' history. Under a social practice optics, it would be related to mechanisms of exclusion of such racial group. The path to the development of such questions is based upon content analysis and the identification of patterns that express the positioning of the aforementioned authors on studies regarding the black community as a whole. Through such method an interpretative study of the work was conducted, allowing an approach to the objective reality in the context of such productions.

KEY WORDS: Quebra de Xangô; Alagoas; silencing; scholars.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Estatísticas de artigos que abordam a temática negra nas Revistas do Instituto Histórico e Geográfico – 1901 a 1968.....	62
Tabela 2 - Estatísticas de artigos sobre religiões afro-brasileiras em Alagoas nas Revistas do Instituto Histórico e Geográfico – 1901 a 1968.	63

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	12
2 - UMA INTELLECTUALIDADE EM QUESTÃO: intelectuais alagoanos e a educação em Alagoas.	20
2.1. Educação em Alagoas: condições sociais e históricas (séc. XIX até a primeira metade do séc. XX).	21
2.2. Da <i>intelligentsia</i> ao intelectual	37
2.3. Os intelectuais alagoanos: a formação de um pensamento e a identidade nacional	42
2.3.1. Estudos das relações raciais	48
3. Intelectuais alagoanos e a produção sobre o negro em Alagoas (1930- 1950)	56
3.1. Uma historiografia do silêncio.....	59
3.2. Arthur Ramos e o intercâmbio de culturas.	66
3.2.1. O Folk-lore Negro do Brasil (1935).....	66
3.2.2. Ramos e o Quebra de Xangô.....	73
3.3. Alfredo Brandão e os negros na história de Alagoas.....	76
3.4. Abelardo Duarte e o resgate da Coleção Perseverança.....	85
3.4.1 As Sobrevivências do culto da Serpente.	87
3.4.2 Abelardo Duarte entre o panteão afro-brasileiro.....	91
3.5. Os autores e as obras: um balanço geral sobre o negro na produção intelectual alagoana.	94
3.5.1 Da hierarquização social à hierarquização cultural: a construção da identidade nacional mestiça e “democrática”.	95
3.5.2. Entre a “pureza” e a “mistura”: a deturpação das origens.....	104
4. Religiões afro-brasileiras e sociedade alagoana: dinâmica e conflitos (1930-1950)	107
4.1. As religiões afro- brasileiras em Alagoas: condições sociais e históricas (1930-1950).	109
4.2. Um histórico da perseguição (1930-1950).....	111
4.2.1 “O candomblé é uma religião como outra qualquer”	111
4.2.2. “Para quem foi o mocô?”	118
4.2.3. “Combate A' Macumba”	124
4.3. A imprensa alagoana e os cultos de matriz africana: um discurso intelectual.....	132
4.3.1. <i>Folklore</i> : povo e saber.....	136
4.3.2. A IV Semana Nacional do Folclore e os debates sobre a regulamentação dos cultos afro-brasileiros.	137
5. CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	148

1 - INTRODUÇÃO

O antropólogo Ulisses Neves Rafael (2012), em seu trabalho sobre o Quebra de Xangô, buscou investigar os principais motivos que levaram à violência contra os terreiros alagoanos em 1912. Aponta para: (a) disputas entre as elites políticas da época pela dominação dos dispositivos e mecanismos de poder; e, (b) insatisfação popular quanto ao governo de Euclides Malta.

A oposição formada tinha como principais lideranças alguns membros da elite alagoana, tais como, Clodoaldo da Fonseca e Fernandes Lima, e a organização paramilitar intitulada Liga dos Republicanos Combatentes.

Os terreiros foram acusados de obter proteção e praticar feitiçarias em benefício do antigo governador. Muitos acabaram invadidos e tendo seus filhos de santo e lideranças religiosas violentamente agredidos, além dos objetos de culto queimados em praça pública. As casas mais antigas do Xangô de Alagoas foram destruídas e algumas lideranças sobreviventes evadiram do Estado.

Segundo Rafael (2012), os anos que se seguiram ao Quebra, intensificaram a repressão aos cultos afro-brasileiros. As lideranças que aqui continuaram foram obrigadas a interiorizar suas práticas e teriam adotado uma modalidade de culto mais discreta, provocando mudanças rituais. Desse modo, trinta anos depois do ocorrido, ainda seria possível perceber essas características.

Na ânsia por encontrar material etnográfico sobre o tema, este autor notara uma lacuna a respeito do assunto nas produções intelectuais alagoanas. Daí sua posição ao afirmar que a condição de “silenciamento” estendeu-se também para a intelectualidade local.

A partir das observações de Rafael, pode-se dizer que, este trabalho tem como objetivo oferecer possíveis interpretações à história de marginalidade e silenciamento do “Quebra de Xangô de 1912” e pensar a contribuição dos intelectuais alagoanos para manter o fato ainda mais longe da memória coletiva.

Desde o estudo de Rafael, abriram-se portas às temáticas que envolvem as religiões de matriz africana em Alagoas. No entanto, boa parte dos trabalhos existentes compreendem temporalidades mais recentes. Nota-se uma lacuna nos anos imediatos ao Quebra (“pós-

quebra”) até mais ou menos fins dos anos de 1960. Em sua maioria, esses trabalhos são voltados para a antropologia e a sociologia, sendo as produções voltadas para a disciplina histórica ainda mais incipientes nesse sentido. Tal como afirmaram Cavalcanti e Rogério (2008, p. 9) está-se diante de uma realidade “[...] que reclama por ser compreendida em suas características históricas, sociais e simbólicas, ainda a merecer a devida atenção de estudiosos tanto sobre seu passado quanto acerca do presente”.

Optou-se por individualizar a problemática do “silenciamento” no contexto dos anos de 1930 a 1950 por tratar-se de um momento de grande evidência nas produções sobre o negro e a cultura negra no Brasil. Elegeu-se como representantes desta geração de intelectuais os alagoanos Arthur Ramos (1903-1949), Alfredo Brandão (1874-1944) e Abelardo Duarte (1900-1992), cujas as obras aqui analisadas são, respectivamente: “O Folk-lore negro do Brasil” (1935); “Os negros na história de Alagoas” (1934); “Sobrevivências do culto da serpente (DÃHN-GBI) nas Alagoas” (1950); “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)” (1950).

A categoria “intelectual” compreende várias interpretações ao longo do tempo. Antônio Gramsci (1968) lança o conceito de “intelectuais orgânicos”, aos quais cabe a organização da cultura e a ligação entre teoria e prática. Para Norberto Bobbio (1997) sua característica base é o exercício da escrita e a elaboração de ideias, sistemas de pensamentos de determinada sociedade. O sociólogo Renato Ortiz (1998) classifica este grupo como elaborador de conhecimento que faz ligação entre as esferas micro e macrossociais. Edward Said (2005) classifica a figura do intelectual como *outsider*, aquele que deve fazer oposição ao poder. O historiador Dirceu Lindoso (2005) refletiu sobre esta categoria de maneira mais regional. Faz distinção do pensamento alagoano a partir de dois grupos, das “continuidades” e das “rupturas”. Os primeiros, representantes das elites oligárquicas e o segundo de influências anarquistas e socialistas.

Para este trabalho, leva-se em conta as ideias de Gramsci, no entanto, sem dispensar o diálogo com os outros autores. Para este autor,

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político [...] (GRAMSCI, 1968, p. 3)

Acredita-se que a escolha de um tema para estudo liga-se à realidade social e histórica do pesquisador. Tomando por base essas discussões, pretende-se identificar na análise das

obras, certas concepções de mundo, as quais relacionam-se diretamente com o meio social do qual faziam parte seus produtores, ou seja, com sua realidade objetiva. Ao tratar o intelectual como um organizador de cultura, socialmente situado e pertencente a grupos sociais, a categoria de Gramsci permite estas conexões.

Surgem, com isso, alguns quesitos considerados chaves para lidar com o problema: (a) as condições da formação educacional em Alagoas; (b) as discussões sobre identidade nacional, nas quais estiveram inseridos os autores.

A educação em Alagoas nasceu ligada às missões de catequese jesuítica, durante o século XVII. Porém, coube à ordem dos franciscanos o desenvolvimento do processo de maneira organizada, através de aulas de latim e francês ministradas nos conventos. A influência da Igreja Católica se reformulou ao longo do tempo. Variava entre formas diretas e indiretas, que iam desde a atuação de membros do clero nas instituições de ensino público e particular, à transmissão de valores da simbologia cristã em aulas de catecismo e latim.

Durante o Império e parte da República, o setor privado era mais ordenado e amplo que o público. A educação pública primária era decadente e quase esquecida pelas autoridades. Havia problemas como a desvalorização do magistério, a precariedade estrutural e as concepções mecanicistas de ensino. Quanto à educação secundária pública, o Liceu Alagoano despontou como a instituição de maior referência a partir de meados do século XIX.

Por fim, a educação superior somente se fixou em Alagoas muito tardiamente. Entretanto, no início do século XX, tem-se duas instituições com essas características. A primeira, trata-se do Seminário de Maceió, onde funcionavam aulas de filosofia e teologia. A segunda, Academia de Ciências Comerciais, fundada pela Sociedade Perseverança. Tais instituições não possuíam a mesma notoriedade das academias que formavam as prestigiosas profissões de direito e medicina de caráter nobilitante na época. Para cursar o ensino superior era preciso migrar aos grandes centros urbanos como Olinda, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, ou até mesmo para a Europa.

A educação em Alagoas chega a quase meados do século XX com muitas das características de sua formação original.

Por sua vez, as discussões sobre a identidade nacional remetem à origem das ciências sociais no Brasil e aparecem vinculadas aos Institutos Históricos e Geográficos. Fundado durante a segunda metade do século XIX, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, era o

principal responsável por sistematizar a história nacional. Em Alagoas, coube ao IGHAL¹, até meados do século XX a elaboração de uma história regional.

Estas instituições atualizavam o pensamento brasileiro a partir de teorias importadas da Europa. No final do século XIX até o início do século XX (1880-1920), as abordagens que mais influenciaram na construção da história da nação foram a teoria evolucionista e os determinismos.

Ortiz (2006, p. 14) define o evolucionismo como uma teoria que “se propunha a encontrar um nexos entre as diferentes sociedades humanas ao longo da história; aceitando como postulado que o ‘simples’ (povos primitivos) evolui naturalmente para o mais ‘complexo’ (sociedades ocidentais) [...]”.

Entre os determinismos tem-se o geográfico e o racial. O primeiro entendia o desenvolvimento sociocultural dos povos como ligado às condições físicas e climáticas. O segundo vinculava-se à questão racial da condição biológica imutável e serviu de base para políticas eugênicas.

De modo mais geral essas teorias procuravam estabelecer leis de progresso e civilização, nas quais a Europa aparecia em posição privilegiada em relação aos outros povos. A importação dessas ideias implicava pensar a evolução brasileira através de uma história natural da humanidade onde o histórico do Brasil poderia ser identificado como inferior em relação aos países europeus. As explicações do atraso recaíram, portanto, para as diferenças raciais, mais especificamente voltadas para o indígena e o negro. Enquanto àquele fora atribuído um discurso romântico como símbolo de nacionalidade, este foi visto como símbolo de degeneração e atraso, incapaz de potencial civilizatório.

A partir da década de 1930 as coisas pareciam mudar, as teorias deterministas caíam em desuso e um novo paradigma emergia, a teoria culturalista, da escola norte-americana de Franz Boas. Ao substituir o conceito de raça pelo de cultura, ficou conhecida pelas ideias que afirmavam a não existência de hierarquias raciais.

Com a reorganização do Estado brasileiro a partir dos anos 1930/40, preponderaram tendências totalitárias “com direção a ‘forjar um povo’ ou a traçar uma cultura capaz de assegurar a sua integração” (COSTA, 2015, p. 48). Questões relativas à “memória nacional” e

¹ Antigo Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano. Foi fundado em 2 de dezembro de 1868. O nome Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, apenas foi adotado na década de 1930. Não foi encontrada documentação que precise o ano da mudança da nomenclatura. Entretanto, durante o ano de 1933 apareceu pela primeira vez na revista da instituição, Vol. XVII - Ano 60, a nomenclatura “Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas”. Para fins de melhor organização e coerência entre as ideias uniformiza-se-á a nomenclatura ao se referir à instituição dando preferência pelo nome atual. Ver **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió, n. 17, 1933.

“identidade nacional” foram construídas para dissolver as heterogeneidades culturais em favor de uma univocidade. O Brasil passou a ser entendido como um país onde as diferentes raças conviviam de maneira democrática e o mestiço aparecia como síntese da nacionalidade brasileira. Diante desse nacionalismo cultural a herança do negro teve papel destacado. A exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional.

Em 1934 foi realizado o 1º Congresso Afro-brasileiro na cidade do Recife, onde reuniram-se vários intelectuais dedicados ao estudo do negro no Brasil. Entre eles estiveram presentes os alagoanos Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte. Três anos mais tarde, acontecia a segunda edição deste Congresso na Bahia.

Os estudos do período voltaram-se mais para a Bahia e Pernambuco, com maior destaque para aquele Estado. Era compreendido como grande representante da África no Brasil, por ser considerada a região onde os africanos conservaram suas heranças com maior fidelidade. Além dos alagoanos, vários intelectuais se destacaram quanto aos estudos afro-brasileiros da época, tem-se nomes como: Edson Carneiro, Ruth Landes, Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Roquette Pinto, Ulysses Pernambucano, Waldemar Valente, Gonçalves Fernandes, René Ribeiro etc.

Como exemplo dos trabalhos voltados para a Bahia, tem-se a obra “O Folk-lore Negro do Brasil” (1935), de Artur Ramos aqui analisada. Embora não tenha se dedicado especificamente à Alagoas, optou-se por incluí-lo, uma vez que, pode-se considerar o alagoano desta geração de maior projeção, conhecido nacional e internacionalmente. Nesta obra, o autor propõe discutir como a mitologia das religiões afro-brasileiras fragmentou-se e diluiu-se no mundo do folclore brasileiro. É ainda interessante, porque reitera o discurso dos jornais do tempo do “Quebra” sobre Euclides Malta ser protetor dos antigos Xangôs. Fato que lhe rendeu críticas mais tarde feitas por Abelardo Duarte em “O culto da Serpente (DÃHN-GBI) nas Alagoas” (1950), estabelecendo-se um diálogo entre os autores.

Alagoas aparece na periferia destas produções. Porém, em 1934, o ensaio de Alfredo Brandão intitulado, “Os Negros na História de Alagoas”, destaca-se como obra pioneira e mais completa produzida por um alagoano sobre negros no Estado. Serviu de referência para estudos posteriores. Neste ensaio, Brandão trata de temas diversos, entretanto, a tese central é provar a procedência dos escravizados trazidos para Alagoas. Aponta para a predominância *bantu*, a fim de confirmar sua hipótese, recorre a elementos como o vocabulário, o folclore e a religião.

Especificamente sobre as religiões afro-brasileiras em Alagoas, tem-se os trabalhos de Abelardo Duarte, no ano de 1950. Compreendem dois artigos publicados na Revista do

Instituto Histórico e Geográfico²: “Sobrevivências do culto da serpente (DÃHN-GBI) nas Alagoas”; “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)”. Tais estudos eram baseados nas peças da Coleção Perseverança, de objetos de culto remanescentes do Quebra de Xangô. O primeiro trata-se de uma investigação da presença do culto Vodun referente à serpente Dã, de origem daomeana, nas antigas casas de culto africano do Estado. O segundo discorre sobre o processo de sincretismo religioso das religiões de origem africana com o catolicismo e o kardecismo de origem europeia.

Para o estudo dessas obras foram escolhidos os apontamentos metodológicos de Laurence Bardin sobre a análise de conteúdo. Consiste em “descobrir os ‘núcleos de sentido’ que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência de aparição podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” (BARDIN, 2011, p. 105).

A partir de uma análise que parte da compreensão macro para microsocial, pretende-se tomar Arthur Ramos como um representante dos estudos a nível nacional. Busca-se destacar categorias de pensamento que evidenciem as abordagens de estudo sobre o negro e a cultura negra nacionalmente difundidas. A partir da identificação dessas categorias, intenta-se estabelecer comparações com os textos dos outros dois autores, os quais refletiram sobre o assunto de maneira mais regional. Pretende-se localizar Alagoas nas discussões nacionais do período. A partir disso, destacar semelhanças e diferenças.

Tenciona-se relacionar as questões sobre o “silenciamento” às problemáticas e discussões sobre a identidade nacional, suas representações sobre o negro e a cultura negra. Qualquer aspecto nas fontes que forneçam indícios de representações relativas a estes assuntos, devem aqui ser levados em consideração. Aparecem como questões problemas: (a) como as discussões sobre a identidade nacional estão representadas nas reflexões dos autores sobre a história do negro em Alagoas? (b) Estaria o “silenciamento” relacionado à posição que o negro tem ocupado nesses debates?

A história de marginalidade do Quebra de Xangô estende-se a um problema mais amplo: a falta de fontes sobre o estudo da comunidade negra alagoana e suas produções religiosas durante a primeira metade do século XX. Luiz Sávio de Almeida (2016, p. 67), em suas lembranças de convívio com Theo Brandão, aponta para o distanciamento da intelectualidade alagoana de temas relativos aos cultos afro-brasileiros,

² DUARTE, A. Sobrevivência do culto da serpente (Dãhn-Gbi) nas Alagoas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 60-67, 1950a.

DUARTE, A. Sobre o panteão afro-brasileiro (divindades africanas nas Alagoas). **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 68-79, 1950b.

Volto ao fato de que Theo identificava um afastamento da inteligência alagoana, dos temas relativos aos cultos afro-brasileiros. Eu não me lembro dos motivos e das razões que apresentava para o fato. No entanto, tomando o mote, admito a possibilidade de que a temática virou espécie de tabu intelectual pelo fato de ser negra.

Diante das observações de Almeida, indaga-se: (a) qual a situação social das religiões afro-brasileiras em Alagoas no período estudado? (b) tal desinteresse na construção da memória religiosa afro-brasileira, estaria ligado a um silenciamento social dessas religiões e mais amplamente, da comunidade negra no Estado? (c) Há algum diálogo entre a intelectualidade alagoana, de maneira geral, e as casas de culto da época?

A fim de responder essas questões, foram utilizadas como fontes, jornais do período, os quais compreendem um acervo de notícias sobre as religiões afro-brasileiras. Convém investigar, a partir desse material, como era a realidade dos cultos afro-brasileiros em Alagoas durante as décadas de 1930 a 1950, suas relações com a sociedade e o Estado. Com finalidade de dar luz à estas respostas, faz-se uso de propostas interpretativas do movimento negro dos anos 1980. Especialmente Wilson do Nascimento Barbosa (1999), o qual aponta para o fato de que a história do negro no Brasil deve ser lida de maneira dialética, a partir do diálogo histórico entre “dominados e dominadores”, nas suas possibilidades de negociação.

Ainda para mediar esta discussão considera-se as propostas de Cardoso e Vainfas (1997) que, ao discutirem a produção histórica e a análise de textos, chamam atenção para a necessidade de o historiador estar sempre atento para o modo como se expressa o conteúdo histórico do documento. Considerar o conteúdo histórico do documento não significaria reduzir a história ao texto. Trata-se mais amplamente, de relacionar o texto ao contexto de sua produção, de relacionar as ideias contidas nos discursos, “as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 378). O historiador “deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 378).

Assim, o primeiro capítulo compreende um resgate do desenvolvimento do sistema educacional alagoano, durante o século XIX e primeira metade do século XX, a partir de seus vínculos com a Igreja, das relações de classe e da realidade social e política de Alagoas. Faz-se incursões teóricas a fim de delimitar a compreensão da categoria dos “intelectuais” e suas funções. Procurou-se resgatar ainda, a vida dos autores Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte, com destaque para suas formações e as instituições de produção intelectual,

nas quais estiveram inseridos. Por fim, faz-se uma retrospectiva dos paradigmas que compuseram os debates sobre a identidade nacional até a primeira metade do século XX.

No segundo capítulo buscou-se refletir sobre os sentidos historiográficos do “silêncio” e analisar as obras dos autores elencadas para este trabalho. A partir desta análise, evidenciar e estabelecer interpretações às representações por eles feitas a respeito do negro e suas produções culturais e religiosas.

No terceiro capítulo analisou-se a situação social das religiões afro-brasileiras em Alagoas, durante as décadas de 1930 a 1950, com destaque para seus processos de reorganização, conflito e resistência.

Por fim, ao se refletir sobre a historicidade referente à “desmemória” do Quebra de Xangô, espera-se contribuir na criação de referências para o estudo das religiões afro-brasileiras, da comunidade negra alagoana e suas produções socioculturais. Além disso, tem-se o propósito de desconstruir imagens de subalternização e concepções racistas ainda prevalentes na historiografia brasileira.

2 - UMA INTELLECTUALIDADE EM QUESTÃO: intelectuais alagoanos e a educação em Alagoas.

“(...) não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*”.

(GRAMSCI, 1968, p. 8)

Segundo Goldman (1967), toda realidade humana é simultaneamente material e psíquica. Para ele, o estudo genético dum fato humano implicará tanto na sua história material quanto na história das doutrinas que lhe concerne. Logo, o estudo da realidade humana é o caminho para encontrar o pensamento, assim como o pensamento o é para encontrar aspectos da realidade material. Portanto, é preciso compreender na realidade social histórica (ou seja, na totalidade social) um dos elementos mais importantes na compreensão do modo de ser, de pensar e de agir de uma determinada época, ou, para ir mais além, de determinados grupos sociais.

Com base nestas afirmações, pretende-se discutir neste primeiro capítulo o processo de formação da educação em Alagoas do século XIX até a primeira metade do século XX. Ao tratar de sua constituição, levar-se-á em consideração suas relações com o meio social e político, as influências da Igreja Católica e as relações de classes que a envolveram. O resgate histórico educacional se faz importante na medida em que se entende a educação como parte relevante da sociedade para manutenção e transformação das práticas sociais em símbolos culturais (como ocorre, por exemplo, na legitimação de valores).

No segundo momento, faz-se um apanhado teórico a fim de delimitar o entendimento do que se pretende considerar como intelectual, suas funções assumidas como tal em sociedade e sua importância para a preservação da memória.

No terceiro momento, busca-se fazer um resgate da formação e das instituições de produção intelectual onde estavam inseridos os intelectuais alagoanos Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte. Assim como, fazer reflexões teóricas sobre os perfis da intelectualidade em Alagoas e identificar os paradigmas presentes nas discussões dessa

intelectualidade, referentes às temáticas ligadas à etnia e culturalidade negras³. O encadeamento destas questões se faz importante para viabilizar a compreensão do processo aqui denominado por “silenciamento” do Quebra de Xangô de 1912.

2.1. Educação em Alagoas: condições sociais e históricas (séc. XIX até a primeira metade do séc. XX).

Segundo Sérgio Buarque de Holanda (2004), a produção de café condicionava um modo de vida mais urbano, pois a terra deixava de ser um pequeno universo autônomo e tornava-se apenas um meio de vida, uma fonte de riqueza para os seus proprietários, ao contrário do que sucedia no modelo de propriedade gerido pela cana-de-açúcar. A partir dos anos de 1830, com a consolidação do café enquanto principal produto de exportação do país, o Rio de Janeiro consagrava-se como centro cultural, econômico e político brasileiro (CARVALHO, 2012, p. 22-23). Embora seu desenvolvimento urbano já tivesse sofrido alterações desde o início do século com a vinda da família real portuguesa. Para satisfazer rapidamente as necessidades da corte e da população urbana foram inauguradas bibliotecas, academias literárias e científicas de modo a permitir relativa circulação de ideias (FAUSTO, 1995, p. 125). Com o avançar do império, especialmente durante o segundo reinado (1840-1889), estendeu-se o processo de urbanização e efervescência cultural voltado para a difusão da cultura europeia.

Durante todo seu reinado, D. Pedro II criou e patrocinou várias instituições culturais, duas delas, por exemplo, criadas ainda durante o período regencial foram o Colégio Pedro II (1837) e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), ambas sediadas no Rio de Janeiro. A primeira tornou-se escola-modelo na preparação de bacharéis para a formação universitária e por ela passou boa parte da elite cultural do país, fosse como mestres ou discentes. A segunda foi responsável por estudos referentes à geografia, antropologia e história durante o Segundo Reinado (CARVALHO, 2012, p. 29).

Ao levar em consideração os quesitos de ordem econômica e política, pode-se dizer que o processo de modernização não se deu de maneira uniforme no território nacional. Durante quase todo o século XIX, ainda dependente dos velhos banguês do açúcar e, em menor escala, das fazendas de algodão, Alagoas pouco sentia os reflexos modernizadores.

³ Por culturalidade negra entende-se o conjunto de manifestações e práticas culturais que foram trazidas por populações negras africanas escravizadas no “Novo Mundo” e no Brasil em particular.

Nos tempos de sua emancipação política, possuía um número significativo de freguesias⁴, treze no total. Sua situação econômica, apesar de não ser brilhante, não era das mais vexatórias. Além da produção de açúcar e de algodão, era possível encontrar produção de mandioca, azeite, fazendas de criação de gado e corte de madeira para construção naval (BRANDÃO, 1981, p. 43-44).

Após a emancipação política em 1817, o primeiro governador da Capitania, Sebastião Francisco de Mello Póvoas, desembarcou em Maceió e lá permaneceu, embora a capital fosse a Cidade de Alagoas⁵. O governador, então, tomou algumas providências administrativas, como a criação de uma Junta de Arrecadação (com representações em Penedo e São Miguel dos Campos) e da Alfândega do Jaraguá. Fortificou o litoral com a criação de suas companhias de Infantaria com 232 homens e uma Artilharia com 109 soldados (BRANDÃO, 1981, p. 45-46). Tratava-se de um contingente expressivo, pois ampliava setores de trabalho anteriormente apenas voltados para o campo. Entre outras medidas promovidas pelo então governador, também estava a construção de estradas que facilitavam a comunicação com o interior do Estado.

A chegada da independência brasileira em 1822, caracterizou-se por um período de “grandes abalos e tremendas convulsões” (BRANDÃO, 1981, p. 52). Pode-se dizer que a situação em Alagoas não se distanciava desta realidade. Foi sobretudo um período de rearranjo das forças políticas onde fortaleceu-se o poder dos senhores de terras e as alianças entre eles, a fim de ocuparem os novos postos de poder.

Dentro de seus domínios o senhor era soberano, e essa soberania, tomando outro aspecto ao ser criada a capitania, solidificou-se ao ingressar na vida política que se instaurava. Agora o senhor perde a rudeza colonial ao contato de outras influências sociais; mas se expande, saindo da raia da propriedade rural e dos limites do município para abranger municípios circunvizinhos, ligando-se a outros magnatas por diferentes meios de aliança. [...] A província principalmente ao norte, tornou-se um conglomerado de oligarquias, cada qual com o seu poder central, o seu chefe, ante o qual se dobravam todas as vontades, amoldavam todas as resistências. [...]. Economicamente, eram os produtores de riquezas; politicamente eram os grandes eleitores; socialmente eram a aristocracia faustosa que a monarquia brasonava em baronatos e viscondados (COSTA, 1983, p. 66-67).

Diante da nova estrutura política, Alagoas virou palco de várias querelas entre os grupos políticos da região. Configurou-se uma conjuntura de acentuada instabilidade,

⁴ “Alagôas, Porto-Calvo, Penêdo, Santa Luzia, Poxim, S. Miguel, Collegio, Atalaia, Pioca, S. Bento, Camaragibe, Palmeira, Anadia, eram as freguesias então existentes, algumas d’ellas com uma duração mais do que secular” (BRANDÃO, 1981, p. 43).

⁵ Atual cidade de Marechal Deodoro.

intensificada após a transferência da capital para Maceió⁶, culminando em disputas entre os dois grupos políticos rivais da região: conservadores e liberais ou *lisos e cabeludos*⁷, respectivamente. Este cenário marcou a política alagoana durante todo o século XIX.

Inaugurado o Segundo Império (1840), em contraste com as evidentes potencialidades de sua natureza, Alagoas encontrava-se ainda em estado de atraso material. Há, nesta altura, com 20 freguesias, 5 comarcas e 15 municípios, suas rendas eram limitadas e a situação deficitária cada vez mais se agravava. A segurança pública também era precária, dispunha apenas de um contingente de 150 praças para todo o território, acompanhado de um alto nível de criminalidade. As rendas provinciais entre os anos de 1837 e 1838 atingiam apenas 73.461\$947, enquanto as despesas chegavam à 73.297\$938. No ano seguinte, 1838-1839, essa receita aumentou para 98.098\$263, mas foi superada pelas despesas que atingiram 152.923\$263 réis (BRANDÃO, 1981, p. 77).

⁶ Desde o tempo de Mello Póvoas a vila de Maceió sofria alterações que lhe colocavam em melhor posição que a cidade de Alagoas. “A topografia, o desenvolvimento, o porto, o aumento da população e o interesse dos habitantes de Maceió, tudo era motivo de apreensão para os alagoenses” (ALBUQUERQUE, 2000, p. 109). Em 1838, quando Agostinho da Silva Neves assumiu o cargo de Presidente, Maceió já era sede de várias repartições públicas. Há esse tempo, o Tesouro Geral do país expediu uma ordem para que o Tesouro Provincial, com seu cofre e funcionários fossem transferidos para Maceió. Cabia, nestas condições, ao presidente da Província autorizar o seu cumprimento. Ao enfrentar resistência de alguns cidadãos de Alagoas, o presidente adiou o caso por dois dias, a fim de viajar para a vila de Maceió e reunir-se com seus aliados, especialmente o Visconde de Sinimbu, para discutir o caso. Liderada por Tavares Bastos a população de Alagoas inflamou-se, mas foi contida pelas forças policiais. Posteriormente, sob o comando do Major Mendes da Fonseca, iniciou-se outra revolta, a qual culminou na prisão de Silva Neves e em sua renúncia ao cargo. Frente a esta declaração a Câmara fez um ofício a Tavares Bastos convidando-o para assumir o governo, porém, antes de tomar posse, Sinimbú, então vice-presidente da Província e a quem a lei assegurava o direito de posse naquela ocasião, já havia tomado conhecimento da situação e assumido o governo em Maceió, tornando-a sede do governo provincial. Para reprimir o movimento, prevenir a defesa do governo e exigir a liberdade de Agostinho Neves, Sinimbú reuniu apoio em Maceió, Bahia e Pernambuco. Diante da postura de Sinimbú, Tavares Bastos buscou apoio de outras vilas e povoados, encontrando-o apenas em Palmeira dos Índios. Ao final do conflito Agostinho Neves foi libertado e reempossado, o movimento de Alagoas foi derrotado e a tesouraria provincial transferida para Maceió, oficializada como nova capital da Província em 16 dezembro de 1839 (ALBUQUERQUE, 2000, p. 109-117).

⁷ O conflito político conhecido como “Lisos e Cabeludos” aconteceu em 1844 sob a administração de Bernardo de Souza Franco e opunha os principais grupos políticos da região, os Lisos (conservadores), ligados a Tavares Bastos e Francisco Joaquim de Barros Leite e os Cabeludos (liberais), ligados a Cansação do Sinimbú. As motivações da revolta eram puramente faccionais e carregavam questões como: as antigas rivalidades da luta pela mudança da capital que opôs Tavares Bastos e Sinimbú; a oposição dos conservadores ao presidente que era abertamente favorável aos liberais; a inconformidade com as alterações nos cargos públicos da Província que desalojava os correligionários conservadores. A oposição se fortalecia e tinha como aliados vários políticos, comerciantes e funcionários públicos, além disso, a situação se agravou quando a imprensa iniciou campanha contra Sinimbú. Com a eclosão da revolta, Souza Franco refugiou-se a bordo de um navio no porto de Maceió. Posteriormente, os sediciosos mandaram-lhe ofício convidando-o a retomar o cargo e impondo-lhe algumas condições, tais como: reintegração dos funcionários demitidos; anistia aos sediciosos; garantia da eleição de Tavares Bastos e Francisco Joaquim. Por fim, o movimento foi derrotado pelas forças do governo que obteve reforços de Pernambuco. Entretanto, mais tarde, os Lisos conseguiram realizar uma manobra política, de maneira que, reverteram a situação. Francisco Joaquim fugiu para o Rio de Janeiro e lá conseguiu através de seu irmão Senador Luiz Dantas de Barros Leite, anistia para os revoltosos e a nomeação de um governador adepto ao grupo (BRANDÃO, 1981, p. 78-83).

Em meio ao estado de flagrante atraso, foram criadas durante o Segundo Império, conforme tendências nacionais, duas das principais instituições culturais da província e posteriormente do Estado, o Liceu Alagoano⁸ — do qual falar-se-á mais à frente — e o IAGA, Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano⁹.

No tocante às questões econômicas, pode-se dizer que em meados do século XIX a cultura da cana, principal atividade econômica de Alagoas, passava por momentos de constante oscilação. Na década de 1850, a economia açucareira iniciou um processo de declínio, foi inclusive suplantada na década de 1860 pela produção de algodão, cujo crescimento estava ligado à Guerra Civil norte-americana, e tornou-se uma das alternativas de renda para a província. Porém, cessada a luta, o algodão brasileiro entrou em crise e Alagoas pode sentir os reflexos da situação (DIÉGUES JUNIOR, 1980, p. 113).

Com a crise do algodão, o açúcar voltou a ganhar importância, porém a produção já não tinha o mesmo esplendor de tempos anteriores. A tradicionalidade do processo produtivo gerenciado nos velhos banguês, incluía técnicas ainda semelhantes aos tempos da colônia, colocava Alagoas em latente desvantagem no mercado nacional. Segundo o presidente da província José Bento da Cunha Figueiredo, na década de 1851, Alagoas dispunha apenas de 3 engenhos movidos a vapor e estava em relativo atraso comparada a outras regiões do país, como a Bahia, por exemplo, que desde 1815 dispunha deste avanço tecnológico (DIÉGUES JUNIOR, 1980, p. 117). Somados aos processos rudimentares de produção, estavam a má condição das estradas e a sobreposição do café à cana como riqueza nacional. Tudo isso, contribuía para agravar a crise dos engenhos banguês e da cana-de-açúcar em Alagoas.

No final do século XIX, esta situação de declínio do açúcar intensificou-se ainda mais e os banguês passaram a ser suplantados pelo aparecimento das usinas.

Foi diante desta estrutura condicionada pelo atraso material, econômico, promovido pelo grande latifúndio monocultor e o clima de instabilidade política a ele associado, que se desenvolveu a educação durante o século XIX.

O nascimento da educação em Alagoas não é dessemelhante do restante do território brasileiro, e como tal, tem seu cerne ligado às missões de catequese jesuíticas. Embora as notícias destes, em sua atuação como professores, sejam desconhecidas em Alagoas, sabe-se

⁸ Não houve, inicialmente uniformidade na maneira de designar a instituição, a qual ao longo de sua história adquiriu várias nomenclaturas, tais como: Liceu Provincial das Alagoas; Liceu de Maceió; Liceu Alagoano; Colégio Alagoano (DUARTE, 1961, p. 107-109.). Neste trabalho, para tratar do estabelecimento, adotar-se-á a expressão Liceu Alagoano, por acreditar ser a mais comum e utilizada por Abelardo Duarte em seu livro sobre a história da instituição.

⁹ Ver nota de rodapé 1.

apenas que teriam fundado um colégio, em meados do século XVII, no atual Porto Real do Colégio, à margem esquerda do rio São Francisco, entretanto, não deixaram documentação a respeito (COSTA, 1931, p. 79). Não tinham a preocupação de atuar no processo educacional de forma abrangente. Por meio da evangelização, a educação era apenas uma forma de controle do meio. Porém, não foram os jesuítas que desenvolveram o processo de forma organizada, coube o trabalho à uma outra ordem religiosa, a dos franciscanos. Entre eles, estabeleceram-se os verdadeiros “núcleos fundamentaes [sic] da nossa formação intelectual” (COSTA, 1931, p. 80). A atuação dos frades franciscanos foi o primeiro processo organizado e formal da educação na região e se deu, sobretudo, em conventos erguidos nas vilas de Alagoas e de Penedo.

As ações da Igreja Católica ligadas à educação também foram notadas por Humberto Bastos¹⁰, assistente técnico e diretor interino do Departamento Municipal de Estatística em 1939. Bastos faz o seguinte relato, ao falar da influência dos frades na educação de Alagoas:

De início foram os frades que começaram a anunciar umas aulas de latim e francês. E a bôa vontade dos franciscanos, com essas aulas, que começaram em Penedo, não serviria como solução para o problema do analfabetismo. [...]. Vale a pena notar como essa influência do latim se estendeu, durante muito tempo, nas reformas do ensino que se registraram. Pequena lei de 15 de maio de 1835 determinava que os professores ficavam obrigados a dar aulas duas vezes por semana: os de latim, duas horas pela manhã (9 às 11) e duas de tarde (das 3 às 5) (BASTOS, 1939, p. 7-9).

A continuidade do ensino do latim permaneceria durante todo o período monárquico e parte da República. A manutenção da disciplina na grade curricular do ensino alagoano, demonstraria a forte e secular influência católica na educação de Alagoas e, com ela, a consolidação de uma concepção colonialista de civilidade, amplamente difundida nos territórios coloniais europeus e, posteriormente, reforçado pela burguesia no século XIX. Nela é supervalorizada a cultura europeia e seus padrões de letramento, erudição e urbanização em detrimento de outros povos, considerados atrasados. Assim, a cultura europeia era vista como sinônimo de “superior” no mundo social moderno e difundi-la era levar a “verdadeira” civilização para aqueles povos considerados “primitivos”. Por conseguinte, tanto o latim quanto o cristianismo estavam inseridos neste conjunto de símbolos culturais que encerram um projeto político, econômico e cultural engendrado pela Europa e gerenciado no Brasil pelas elites possuidoras de terras.

Contudo, esta influência religiosa não passou despercebida e livre de enfrentamento,

¹⁰ BASTOS, H. **O Desenvolvimento da Instrução Pública em Alagoas**. 1939. Retirado do Acervo do Arquivo Público de Alagoas.

tal como é possível perceber na edição de 12 de setembro de 1875 do jornal intitulado “*Labarum, Órgão de maçonaria*”¹¹. Este, fazia uma crítica forte e combativa à presença católica e sua influência no ensino público tanto em Maceió, quanto no Brasil.

Uma grave reforma é urgentíssima na instrução. A extirpação da influencia directa ou indirecta do clero: limpal-a das feses que a deslustram, corrompendo a sua essência, e de que vemos consequências deploráveis. [...]. Queremos a libertação do ensino pesada pressão do jesuitismo e da ignorância de seus comparsas; porque se a instrução, debaixo do seu completo ponto de vista para a saúde d'alma, fosse o crysol onde as idéas do alumno se depurassem, e, pelo esforço próprio colaborado com as licções de moralizado e habilitado mestre, estivesse no nosso programma de ensino, evidentemente, quando se tractasse da liberdade de consciência, da liberdade de culto, da liberdade da palavra, não se veriam rostos pálidos e trêmulos ante a idéia da excomunhão da Curia romana!

Apesar da íntima vinculação entre Igreja e Estado Monárquico, esta relação não deixou de ser contraditória e conflituosa. Estes conflitos, teriam se acentuado ainda mais a partir dos anos que compreenderam o segundo período imperial,¹² quando “a burguesia nacional, sentindo-se suficientemente forte e em condições de prescindir do apoio da Igreja, desenvolveu sua ideologia laica e liberal, que oporá a ideologia católica, considerada anacrônica e tradicional, e assim devendo ser superada” (SEVERINO, 1986, p. 62).

Dessa maneira, as palavras do jornal maçônico contra um modelo educacional ainda fortemente influenciado pelos membros da igreja, revelariam além dessas relações de conflito entre Igreja e Estado, uma certa fragmentação no poder da Igreja Católica que começava a sofrer com o crescimento das ideologias liberais dentro da sociedade. Além do mais, expressaria uma certa preocupação com a continuidade de uma educação marcada pela presença religiosa e o reforço, através dela, de uma sociedade pautada na uniformidade dos

¹¹ A Instrução. *Labarum, Órgão de Maçonaria*, Maceió, n.12, p.1, 12 set. 1875. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=809462&pasta=ano%20187&pesq=Instru%C3%A7%C3%A3o>> Acesso em: 20 jan. 2017.

As críticas do jornal *Labarum* à Igreja Católica estão contextualizadas no embate entre o regalismo e o ultramontanismo (“jesuitismo”) no Brasil, que teve também seu impacto na província de Alagoas, acirrado durante a chamada Questão Religiosa (1872-1876). Ver: SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “Sangangú de caraço”: a diversidade religiosa e as relações de poder em Alagoas, via imprensa local (1870-1912). (no prelo).

¹² “Na década de 1870, as relações entre o Estado e a Igreja se tornaram tensas. A união entre ‘o trono e o altar’, prevista na Constituição de 1824, representava em si mesma uma fonte potencial de conflito. Se a religião católica era oficial, a própria Constituição reservava ao Estado o direito de conceder ou negar validade a decretos eclesiásticos, desde que não se opusessem à Constituição. [...]. O conflito nasceu quando o bispo de Olinda, Dom Vital, em obediência à determinação do papa, decidiu proibir o ingresso de maçons nas irmandades religiosas. Apesar de numericamente pequena, a maçonaria tinha influência nos círculos dirigentes. O visconde de Rio Branco, que presidia então o Conselho de Ministros, era maçom. A partir dos desentendimentos, Dom Vital tratado como ‘funcionário rebelde’, foi preso e condenado, ocorrendo depois a prisão e a condenação de outro bispo [D. Macedo Costa, bispo do Pará]. A tempestade só amainou graças a um arranjo (1874-1875) que resultou na substituição do gabinete Rio Branco, na anistia dos bispos e na suspensão pelo papa das proibições aplicadas aos maçons” (FAUSTO, 2002, p. 128).

valores cristãos em detrimento da liberdade de crença e de pensamento. Chegava inclusive, o mesmo jornal, a bradar como solução a realização de reformas.

N'essas condições que papel faz o governo? Que medidas a tomar? Uma grave reforma na instrucção; porque da instrucção bem ordenada, bem disciplinada, depende o bom futuro da nação, depende a felicidade do povo, a harmonia e ligação entre seus filhos.

A medida urgente, necessária, reclamada pela civilização e pela humanidade, é o acabamento da influencia clerical ou jesuitica na instrucção publica. Esse phantasma que volte ás sombras d'onde partio. O século não póde mais supportal-o.

Nada de usurpações! O estado é estado, a igreja é igreja: cada um na sua esphéra. [sic]

É possível verificar também, um combate à permanência do ensino voltado diretamente à presença religiosa católica no Liceu Alagoano durante os anos de 1866, pelo então Inspetor Geral dos Estudos, Tomás do Bomfim Espíndola. Em proposta ao governo de um plano de estudos para aquela instituição que estivesse em sintonia com Colégio Pedro II¹³,

Pugnava pela transformação do Liceu em colégio sob o regime misto de externato e internato, confiada a sua direção a pessoa idônea, “contanto que não fosse frade, porque” — dizia — “a experiência tem demonstrado que, em geral, os preceptores frades se ocupam mais com a educação religiosa do que com a física, intelectual e moral, e que não sabendo ou não querendo estabelecer equilíbrio entre todas elas, concorrem direta ou indiretamente para que o espírito dos alunos se torne acanhado e muito propenso para o fanatismo” (COSTA, 2011, p. 58).

Não é possível afirmar se o pensamento de Tomás Espíndola era influenciado pelos meios maçônicos, assim como não é intenção deste trabalho adentrar sobre a ingerência maçônica nas lideranças de Alagoas. Ademais, esta declaração não significa, contudo, que Espíndola achasse dispensável a educação religiosa nas escolas. Inclusive, segundo Craveiro Costa, o próprio Espíndola, em um de seus relatórios como Inspetor dos Estudos¹⁴, ressaltava como negativo, em 1866, “o abandono da educação física, da educação moral e da própria educação religiosa” (COSTA, 2011, p. 42). Esta afirmação explícita que para as lideranças políticas alagoanas, ou pelo menos para uma parte dela, o problema não residia na transmissão de valores cristãos, mas em quem os transmitia. Isto se deve ao fato de que,

¹³ “Estabelecimento criado no período regencial, no Rio de Janeiro, que era sede do governo e da Corte, este estabelecimento que depois recebeu em homenagem ao Imperador, tornou-se paradigma do ensino secundário imperial, assim continuando por muito tempo, mesmo após a Proclamação da República.” (COSTA, 2011, p. 58).

¹⁴ As inspetorias foram criadas pelo regulamento oficial da Instrução pública de 1854. Representavam os inspetores os olhos e os ouvidos do poder provincial. Eram escolhidos entre homens da elite local, aos quais cabia cuidar de ações vinculadas diretamente à instrução (COSTA, 2011, nota 46).

apesar da ideologia liberal tornar-se aos poucos hegemônica, não deixou de estar vinculada à Igreja Católica. E, no Brasil do século XIX, segundo Lage (2006, p. 2),

as ideias católicas apresentavam uma concepção de sociedade, poder político e relações familiares que eram convenientes à forma de vida da oligarquia brasileira. Mesmo que a educação liberal reforçasse o caráter individualista e o civismo como força para a implantação de uma “Nação”, a educação católica não fugia aos interesses da oligarquia, já que esta sempre ensinou o católico ser ordeiro, obediente e respeitador da ordem constituída.

O combate de Espíndola sobre a intervenção religiosa no Liceu não surtiu grandes efeitos, de maneira que dentro daquela instituição, a presença católica se fez notável em todos os momentos de sua história. Ainda segundo uma edição anterior do Jornal *Labarum*, datada do ano de 1874¹⁵, denunciava-se a existência de padres nas delegacias especiais de instrução pública no Brasil e em Maceió. Abelardo Duarte (1961), também identificou a constante presença de vigários ocupando estes cargos na educação de Alagoas, principalmente na constituição do corpo docente do Liceu.

No corpo docente do Liceu figuraram, em todas as épocas, vultos expressivos do clero alagoano. Alguns já exerciam antes o magistério secundário nas aulas avulsas. [...]. No ano da criação do Liceu, lecionava a cadeira de Latim, em Maceió Pe. Sátório José Barbosa [...]. Em 1853, o Pe. João Barbosa Cordeiro lecionava Filosofia como inteirinho. Quando ocorreu a extinção do Liceu, em 1861, uma das cadeiras de instrução secundária, sobreviventes então foi a de Latim, regida pelo Pe. Manoel Amâncio das Dores Chaves. [...]. Em 1877, vinha-se juntar à plêiade de mestres do Liceu o Pe. Antônio Procópio da Costa, o célebre latinista alagoano, na cadeira de Latim. E, nessa mesma cátedra do Latim, já tradicionalmente vinculada ao clero, apareceriam outros nomes respeitáveis: o Monsenhor Manuel Ribeiro Vieira, o do Cônego (depois Monsenhor) Antônio José Cerqueira Valente (que regeu interinamente em 1932), também catedrático por História do Brasil; Monsenhor Antônio Tobias Costa (catedrático por concurso em 1944 e regente desde 1937) [...] (DUARTE, 1961, p. 69)

Segundo Élcio Gusmão Verçosa (1996), a característica da educação ligada diretamente aos meios católicos teria prevalecido, principalmente, desde seu início no século XVII até o início do século XVIII. Pode-se notar, entretanto, que apesar de o Liceu representar uma descentralização da educação alagoana das mãos da Igreja, não significou uma ruptura com suas influências. É certo que, a maneira como isto se deu alterou-se com o passar do tempo, porém, sua presença não deixou de ser marcante. No caso da principal

¹⁵ A Instrução. *Labarum, Órgão de Maçonaria*, Maceió, n.7, p. 2, 24 out. 1874. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=809462&pasta=ano%20187&pesq=Instruc%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 20 janeiro 2017.

instituição de ensino de Alagoas, durante quase um século de sua existência, se efetuou através da presença direta de membros do clero como professores.

No que tange ao ensino particular, sabe-se que era mais amplo e mais ordenado que o público (MADEIRA, 2008, p. 53). Foi possível identificar alguns colégios famosos em Maceió, inaugurados entre o final do século XIX e início do XX, os quais possuíam nomes referentes ao imaginário cristão, alguns até controlados por ordens religiosas, o que indicaria o peso de uma educação voltada para a fé católica. Eis aqui alguns exemplos: Colégio N. Sr.^a da Conceição; Colégio S. Domingos; Colégio São Bernardo; Colégio de São José; Colégio Bom Jesus; Colégio Diocesano (dos irmãos Maristas, atual colégio Marista de Maceió) e Colégio SS. Sacramento (das irmãs Sacramentinas).

Além dos aspectos marcados pela influência religiosa, outras características também compõem a história educacional de Alagoas. Trata-se do caráter ornamental quando ligado à cultura bacharelesca, formadora dos filhos das elites oligárquicas e da precariedade quando voltada à educação pública popular. Élcio de Gusmão Verçosa (1996), em seu estudo sobre a história da educação em Alagoas, constatou que estes traços têm como plano de fundo a permanência de estruturas sociais arcaicas, que datam da origem do território alagoano e se consolidam com a formação das estruturas oligárquicas.

Em decorrência do processo político emancipatório de Alagoas, ampliaram-se as instâncias administrativas e burocráticas e fortaleceram-se as alianças políticas entre os senhores de terras. Assim, o poder senhorial saiu de seu caráter local e se estendeu por meio do caráter oligárquico para toda a região, através das instituições burocráticas estatais. A corrida senhorial para ocupação do aparelho burocrático deparava-se com a carência de pessoal intelectualmente apto para ocupar os novos cargos da estrutura estatal. Convencionou-se, deste modo, a formação de bacharéis para ocuparem a máquina pública.

As palavras do sociólogo Manuel Diégues Junior (1980), caracterizam muito bem o ambiente restritivo da educação de Alagoas durante o final do século XIX e sua vinculação à manutenção do poder local pela velha aristocracia de terras. “Numa época em que a cultura intelectual pouco se irradiava, eram ainda os engenhos que forneciam os melhores homens de atividade intelectual, pela educação que proporcionavam os senhores a seus filhos” (DIÉGUES JUNIOR, 1980, p. 272). Esses intelectuais de origem senhorial educavam-se em centros urbanos como Olinda, Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro, ou, em centros europeus. Tornavam-se bacharéis capacitados para ocuparem cargos burocráticos, criavam as condições culturais para assumirem os postos de comando surgidos com a autonomia política e depois

com a criação da Província. Tem-se, cada vez mais, o aumento do prestígio da cultura bacharelesca em Alagoas, estratégica para a difusão do poder político senhorial.

Quanto à educação pública, pode-se dizer que durante o império, mais de um século de sua origem permanecia decadente. As autoridades conservavam a educação primária em segundo plano, muitas vezes preferindo investir no desenvolvimento da educação secundária, afinal, ela seria a garantia do futuro das elites e da classe média, um passaporte para os cursos superiores em outros Estados.

Eram notórios, especialmente na educação primária, problemas como a falta de um método de ensino que fornecesse diretrizes educacionais e a ausência de profissionais habilitados para o exercício da função. Esta visível desvalorização do magistério era alimentada ainda mais pelos regimes de “filhotismos políticos”, cujo provimento dos cargos de ensino estava à mercê de interesses individuais e regime de favoritismo, bastando apenas para ser professor primário, “que o candidato soubesse ler e escrever, fosse versado em doutrina cristã e um tanto destro nas quatro operações fundamentais da aritmética” (COSTA, 2011, p. 35).

Sérgio Buarque de Holanda (2004) já havia notado esta relação ao assinalar a formação do Estado patrimonial brasileiro, cuja lógica era o beneficiamento particular em detrimento dos interesses coletivos. Essa lógica, por sua vez, fazia imperar critérios como confiança pessoal ou laços familiares em detrimento de verdadeiras capacidades no momento da escolha dos indivíduos que comporiam a máquina pública (HOLANDA, 2004, p. 139-151).

Logo, tanto no Império, quanto posteriormente na República, movidas de uma retórica pró-instrução, várias reformas educacionais foram feitas. Entretanto, não garantiam minimamente a expansão da rede pública de ensino. Muitas, inclusive, acabaram anuladas pelos mecanismos de poder que tinham por base o favoritismo político. Soma-se a isto a consequente falta de interesse das autoridades de valorizar e organizar verdadeiramente o setor.

Não faltavam leis, programas e reformas. O professor primário, pessimamente remunerado, era um servo da política, [...]. A escola era lóbrega e os processos de educação, em geral, embrutecedores. Criar a escola e nomear o professor era o encargo único do governo; mas, a instalação escolar, os métodos de ensino, a fiscalização pedagógica e a eficiência educacional não entravam nas cogitações oficiais (COSTA, 2011, p. 45).

As reformas produzidas pelo Estado carregavam ainda uma concepção tradicional de educação, cuja ótica mecanicista teria como fim último da escola apenas a alfabetização e não a formação da consciência crítica entre os indivíduos. Permanecia, por conseguinte o trabalhador, escravo de sua condição de explorado, muitas vezes sem enxergar utilidade nos conhecimentos escolares. Tal situação era reforçada pela distância entre sua realidade social e o conhecimento apreendido nas precárias instituições de ensino, que tornavam a educação tão pouco atrativa.

Em 1857, uma fala do Presidente Sá de Albuquerque para a Assembleia Legislativa, em defesa da instalação de colégios de educação agrícola (tentativa que não chegaria a vigorar), demonstrava bem uma mentalidade pública pouco voltada para a educação das classes populares.

Eu não quero sábios agrícolas, quero moços educados no campo, sabendo apenas ligeiras noções teóricas de agricultura e manejo de algum instrumentos agrícola: não quero aspirantes a empregos públicos; quero trabalhadores de um espírito mais ou menos cultivado, moralizados e econômicos; não quero futuros docentes das instituições do país, quando não se acharem contentes com a sorte: quero homens pouco ambiciosos e sumamente interessados na paz pública e na permanência dos governos, sejam eles de que política forem (COSTA, 2011, p. 69).

Fica claro o verdadeiro contraste na proposta educacional de Alagoas durante os tempos do Império, que variava de acordo com as classes sociais. De um lado, à população empobrecida, analfabeta ou semianalfabeta, cabia uma educação precária, mecanicista, no máximo inclinada para o aprimoramento do trabalho braçal. Do outro, voltada para os filhos da elite e da classe média, estava uma educação de melhor qualidade, pois dispunham de recursos financeiros para frequentar escolas particulares dentro ou fora do estado para posteriormente, chegarem à formação superior nas Universidades.

Quanto à educação secundária¹⁶, foi desenvolvida em grande parte pelo setor privado. No tocante ao setor público, seu principal símbolo era o Liceu Alagoano. Criado em 1849, o ensino não era totalmente gratuito e tinha o estudante que pagar uma matrícula anual de 6\$400 rs.; além de tudo era preciso ter conhecimento prévio de leitura da língua portuguesa e das quatro operações matemáticas, conhecimento este que deveria ser provado com atestado de um professor público ou de colégio ou escola (DUARTE, 1961, p. 128). Apesar de pública, a instituição mostrava-se longe de ter caráter democrático, abrangente e inclusiva à todas as parcelas da população. O fato de não ser totalmente gratuita possivelmente constituía um

¹⁶ A educação secundária na história educacional de Alagoas precede a educação primária.

entreve às parcelas menos abastadas a manutenção do estudo. Ademais, o critério de “conhecimento prévio da língua portuguesa” e das “quatro operações matemáticas”, considerando o estado deplorável das escolas primárias populares, demonstrava, de fato, um ensino secundário voltado para as classes sociais mais abastadas.

Considerada a referência educacional da província e, posteriormente, do Estado, o Liceu Alagoano passou por altos e baixos. Em 1861 foi fechado, para em 1863 ser novamente reativado. Entre os motivos que levaram à sua extinção, figuram questões como indisciplina, evasão escolar, pouco aproveitamento dos alunos e a crise financeira pela qual passava na época a Província. Segundo Abelardo Duarte (1961), a questão da crise financeira serviu de testa de ferro para justificar o fechamento da instituição, tendo sido, aparentemente, os três primeiros os reais motivos. Este quesito é revelador da falta de competência política de muitos governantes que utilizavam a máquina estatal ao seu bel prazer, chegavam a proferir discursos colocando a educação como uma prioridade do Estado e até fazendo diagnósticos de seus males. Porém, não se dedicavam a agir de forma a corrigirem os defeitos, superar os obstáculos. A prática não transpunha a fala e, assim, permaneciam todos os ramos da educação pública em Alagoas, rendidos à uma política instável e falha.

Quanto à questão da evasão escolar, tinha como uma de suas razões, a invalidade de seus exames, os quais não serviam de passaporte para o ensino superior. Desta maneira, os candidatos que podiam ir para Pernambuco, Bahia ou Rio, onde existiam faculdades superiores, preferiam lá fazer suas formações, onde possivelmente estudariam com os próprios professores que no futuro os examinariam (VERÇOSA, 1996, p. 88).

Proclamada a República (1889), Alagoas permanece marcada pela hegemonia agrícola. Ainda dependente em sua maioria da cana-de-açúcar e em menor parte do algodão, com o impulso das indústrias têxteis ganha um “novo” tipo de mão-de-obra. Sem escravos, porém dependente.

Em termos políticos-ideológicos pode-se dizer que não houve disputas entre monarquistas e republicanos em Alagoas, dado o exíguo alcance deste movimento no estado. As disputas eram, agora, pela influência no controle da administração local.

O frágil núcleo republicano local, que vegetava na maior indiferença por parte da maioria da classe dominante, viu abrir-se à sua frente uma torrente de novos adeptos que surgiam eufóricos ou reservados de todos os lados, como se fossem republicanos desde o nascimento, oferecendo apoio incondicional ao novo regime (TENÓRIO, 2009, p. 56).

Mais importante para as elites era a manutenção de seu poder. As disputas políticas continuavam a ser protagonizadas pelos dois grupos políticos alagoanos, Liberais e Conservadores e, os primeiros anos do novo regime caracterizaram um período marcado pela situação de constante violência e instabilidade, em vistas da alta rotatividade política no governo local.

Com a ausência do poder central forte, os estados ganharam autonomia. Respalado nas elites agrárias, consolidaram-se as oligarquias e com elas fortificou-se uma rede de relações baseadas em práticas clientelistas, patrimonialistas e nepotistas. Nos primeiros anos da República, já se viam nomes de famílias que ocupavam os cargos públicos, comuns até hoje,

(...) Gusmão, Malta, Vieira, Peixoto, Gracindo, Mello, Miranda, Tenório, Acioli, Vasconcelos, Cavalcanti, Araújo, Góes, Rego, Hollanda, Mendonça, Wanderley, Leite e Oiticica, Cunha Rego, Santos Pacheco, Sarmento, Lessa, Arroxelas, Fernandes, Palmeira, entre outros (TENÓRIO, 2009, p. 74).

No interior dessa política restritiva, subsistia a marginalização das camadas populares e a alta concentração de renda. Tendo inclusive, nas primeiras décadas da República, o estado passado por crises de abastecimento de gêneros alimentícios, consequência da não diversificação da produção agrícola, cujas melhores terras eram destinadas ao plantio de cana-de-açúcar (TENÓRIO, 2009, p. 47).

Maceió, já com *status* de capital desde 1839, chega aos idos de 1900, ainda com características dos velhos tempos da província. Apesar de algumas medidas de cunho infra estrutural, implementadas pelos primeiros governos, a cidade atinge a Era Malta¹⁷ com problemas reincidentes, tais como, o alagamento de ruas, epidemias provocadas pela falta de saneamento e de tratamento de água etc. Porém, os primeiros anos deste governo e sua notável estabilidade política, permitiram a realização de obras de embelezamento e modernização da cidade. Foram efetuadas obras de saneamento para o combate das moléstias; mantinha-se a preocupação com o alinhamento na construção das ruas; foi construído o Teatro Deodoro, o Tribunal de Justiça, inaugurou-se o Palácio do Governo, cuja construção havia começado em 1893; construiu-se praças como a Sinimbú, Deodoro e Floriano (TENÓRIO, 2009, p. 34).

¹⁷ O período da história de Alagoas conhecido como “Era Malta”, é referente aos anos em que o Estado foi governado pela família Malta, cuja principal liderança era o ex governador Euclides Malta. A “Era Malta” durou até 1912, quando as eleições estaduais para governador, apontaram como vencedor, Clodoaldo da Fonseca.

A construção de praças teria permitido melhores condições de sociabilidade. As ruas deixaram de ser ambientes único dos setores marginalizados da sociedade, tornaram-se lugares de constante circulação de amplas camadas da população que passaram a participar ativamente das festividades públicas; contudo, o progresso não chegara para todos. Os ventos modernizadores permeavam a maioria da população, sem, no entanto, lhes prover mudanças. Ainda em precárias condições de vida, mestiços, descendentes de escravos e índios alojavam-se em barracos ou cortiços, comuns nos bairros da Pajuçara, Ponta da Terra, às margens das lagoas, na Levada, no Trapiche e nos eixos comerciais de Jaraguá e Centro (TENÓRIO, 2009, p. 34). Vê-se, portanto, que mesmo após a abolição da escravatura, permanecia o poder e a mentalidade da casa grande, diluídas na segregação das relações sociais.

Em termos educacionais, a República não herdará uma situação melhorada. Com uma população analfabeta e sem educação profissional, perpetuavam-se através dos anos, os mesmos problemas de “filhotismos políticos” dentro do ensino e a criação de escolas para o ensino primário, sem estrutura elementar de funcionamento.

No início do século XX, durante a Era Malta, começam a surgir timidamente os primeiros grupos escolares, em substituição das escolas isoladas que serviam ao ensino primário. A avaliação, em 1904, do então Diretor da Instrução Pública do Estado, Alfredo de Araújo Rego, relatava a situação catastrófica em que se encontravam essas escolas, por ele chamadas de “casas escolares”. Eram, até então, a forma quase única de escola e constituíam “infectos casebres”, “privadas de todo o conforto, onde se imobilizavam, diante de um indivíduo arvorado em professor, algumas dezenas de crianças, a se imbecilizarem nas rotineiras tarefas do silabário, da tabuada e do catecismo” (COSTA, 2011, p. 49). No ano seguinte (1905), em seu relatório sobre administrações passadas ao Governo do Estado, o diretor continuava a narrar a parca situação da Instrução pública.

Não havia uma só escola instalada em prédio próprio; todas funcionavam em casas comuns, de aluguel, desprovidas dos requisitos mais elementares de higiene. O mobiliário, em algumas, era antiquíssimo, em outras era o próprio mobiliário modestíssimo do professor; em muitas, “caixas vazias de querosene”, e havia escolas em que os alunos se sentavam no próprio solo, “como se viu até ano passado [1904] num dos grupos escolares da capital” (COSTA, 2011, p. 49).

A realidade desastrosa da educação primária revelava seu lugar sempre à mercê da educação secundária que continuava voltada para as elites. Na educação secundária, o Liceu Alagoano permanecia como principal instituição. Durante o período republicano obteve considerável desenvolvimento. Em 1897, foi equiparado, juntamente com algumas escolas

privadas ao Ginásio Nacional¹⁸. A equiparação constituiu uma medida importante para o ensino público alagoano e o colocou em posição de destaque no cenário da educação estadual. Passados alguns anos, a medida trouxe problemas, uma vez que, se tornou viciosa a execução de exames, não só em Alagoas, mas em todo o território nacional. Foi o mais grave problema da educação secundária nos tempos da República, virou aquela instituição, uma fábrica de exames preparatórios¹⁹, de maneira que, o próprio governo chegou a fazer desta facilidade um negócio²⁰, elevando a taxa de matrícula e a dos certificados (COSTA, 2011, p. 61).

Posteriormente, foi desativada a equiparação para ser reativada em 1917. Nesse meio tempo, o Liceu sofreu um período de baixa, refletido no número de matrículas que de 309, em 1910, caíram para zero em 1911 (DUARTE, 1961, p. 147). Após um período de reformas em suas instalações, — chegou a dispor de um gabinete de física e outro de história natural, um laboratório de química, uma biblioteca, um pórtico de ginástica, um aparelho cinematográfico para lições práticas e uma sala de armas para educação militar dos alunos— a instituição se reergueu para novamente entrar em decadência, ao assumir seu antigo papel de fábrica de exames (COSTA, 2011, p. 61).

Além das continuidades estruturais na educação básica, a República trouxe como novidade o ensino superior para Alagoas. Até o ano de 1930²¹, foram duas as principais instituições de ensino deste porte, a primeira, fundada com o Seminário de Maceió, em 1900, onde funcionavam cursos superiores de filosofia e teologia. Esta, através de seu pioneirismo, ajudava a transmitir e reforçar o saber escolástico não só através dos púlpitos, mas nas demais instâncias utilizadas pela Igreja para incutir sua pedagogia, por meio de padres e leigos, oriundos das famílias oligárquicas, formados pelo Seminário, os quais acabavam ocupando posições importantes como o funcionalismo público, na política (VERÇOSA, 1996, p. 128-143) e até no magistério como dito anteriormente.

¹⁸ Tratava-se da equiparação ao Colégio Pedro II, que se tornara legalmente referência para instituições que almejassem emitir certificados de estudos reconhecidos, mediante o instituto de equiparação, desejada por todos.

¹⁹ Exames preparatórios eram aqueles pelos quais deveriam passar os alunos que tencionavam ingressar no nível superior.

²⁰ Segundo Duarte (1961) a facilidade de obter diplomas pelo Liceu, contribuiu não somente para a má fama da instituição, como também, provocou descrédito ao nome de Alagoas fora do estado. “Desgraçada fama que por muito tempo, mesmo acabando o período de exames de madureza, perdurou, originando casos semelhantes ao que me narrou, certa feita, um ilustre médico: ao submeter-se ao exame vestibular, numa importante Faculdade, o lente suspeitou que o candidato fosse alagoano e frisou, malicioso, essa condição da naturalidade como motivo do despreparo do candidato, ao que este, pronta e inteligentemente, respondeu: — É verdade. Sou alagoano, mas estudei a matéria, aqui, com o mestre. E o interlocutor, dando ênfase às palavras, convencido mesmo de que o rapaz fora seu aluno, não só o aprovou com boas notas, nos exames, como lhe disse logo, positivo: — Se estudou comigo, então sabe.” (DUARTE, 1961, p. 92-93).

²¹ A partir desta década, Alagoas testemunhou o surgimento de outras iniciativas no campo do ensino superior, tais como a criação da Faculdade de Direito de Alagoas (1931); a Faculdade Livre de Odontologia e Farmácia (1932); a Escola de Agronomia e Comércio de Alagoas (1932) (VERÇOSA, 1996, p. 170).

A segunda instituição, iniciada em 1916, trata-se da primeira experiência laica de ensino superior nas terras alagoanas, denominada Academia de Ciências Comerciais de Alagoas. Fundada sob os auspícios da Sociedade Perseverança, voltava-se para saberes práticos que constituíam o preparo para o ramo terciário. Destinada à classe média e pobre não possuía o mesmo prestígio, em termos simbólicos, que as verdadeiras academias, formadoras de representantes das grandes e prestigiosas profissões de caráter nobilitante e acessível a reduzido número de jovens, cujos pais podiam arcar com as despesas nas universidades fora do Estado (VERÇOSA, 1996, p. 140-144).

Chegados os anos de 1930, “a situação cultural (...) continuava deplorável” (VERÇOSA, 1996, p. 162), com uma educação ainda bastante restritiva, o setor público estadual de maneira geral oferecia a população um contingente de 5 grupos escolares, mais o Liceu e a Escola Normal²². Com o avançar desta década, o sistema primário obteve um certo desenvolvimento, resultado da ajuda federal que, a partir do movimento de 1930, assumiu papel de suplência no desenvolvimento da rede escolar dos estados pouco desenvolvidos, onde Alagoas estava incluída, “data desse período a construção de uma rede de prédios próprios para a educação estadual na capital e no interior, com uma significativa ampliação da oferta e melhoria da qualidade do ensino na rede elementar mantida pelo estado” (VERÇOSA, 1996, p. 165). A melhora no nível básico, trouxe na década seguinte, um aumento no número de alunos concluintes do ensino primário e secundário, em contrapartida, não se pode dizer o mesmo do ensino superior que, apesar de algumas tentativas de constituição de faculdades, não se consolidou em Alagoas. Desta maneira, em fins da década de 1940, Alagoas terá um inexpressivo número de profissionais de nível superior que representavam 0,09% da população (VERÇOSA, 1996, p. 161-185).

Como se pode perceber, a formação educacional chega a quase meados do século XX, ainda com muitas de suas características originais, onde a formação educacional de qualidade, em todos os seus níveis permanecia em âmbito restrito às classes sociais mais afortunadas. Assim, percebe-se que a elite intelectual aqui formada estava em conexão com as elites do poder econômico e político. Tal fato corroborou para a perpetuação dos valores oligárquicos e dos privilégios de classe.

²² Destinado à formação de professorado primário, o ensino Normal foi criado através da reforma da Instrução Pública de 1854. Foi anexado ao Liceu, porém, só passou a ser regulamentada em 1869 quando começou a funcionar. Posteriormente desanexado do Liceu, foi instalado num prédio que servira de residência particular, sem obras de adaptação aos novos fins de funcionalidade desta escola, a qual chegara aos anos de 1930 no mesmo lugar (VERÇOSA, 1996, p. 162).

2.2. Da *intelligentsia* ao intelectual

O termo “intelectual”, desde o início até sua consagração, esteve associado a posicionamentos políticos (BEIRED, 1998, p. 121). A palavra surgiu em fins do século XIX como uma derivação do termo *intelligentsia*, criado pelos russos. *Intelligentsia*, na Rússia, definia um novo grupo social surgido no século XIX, mais especificamente, uma camada de indivíduos cultos, preocupados com os assuntos de ordem pública, constituída inicialmente por nobres, e que passou a ter percepção de si enquanto grupo social particular (BOBBIO, 1997, p. 121-122). Em outras palavras, adquiriram consciência como categoria específica da sociedade, cujos integrantes se identificavam através da crença de que simbolizavam a consciência da própria Rússia.

Foram inicialmente os franceses que se apropriaram do conceito de *intelligentsia* e criaram a palavra “intelectual” para designar os indivíduos pertencentes a esse grupo. Um fato importante para a difusão do termo no ocidente foi o caso Dreyfus, iniciado em 1894, devido à prisão do capitão Alfred Dreyfus, condenado sem provas por espionagem em favor da Alemanha, o que gerou bastante comoção e divisão intelectual e política. Resultou num famoso manifesto favorável ao réu, assinado por grandes personalidades do campo cultural francês, intitulado “Manifesto dos Intelectuais”, em que o termo foi utilizado com o sentido até hoje aceito de:

um grupo de homens não políticos, conhecidos por sua atividade prevalentemente literária, que tomam posição como homens de letras com respeito a uma prevaricação do poder político, e combatem a razão de Estado em nome da razão sem outras especificações, defendendo a verdade da qual se consideram os depositários e os defensores contra a “mentira útil” (BOBBIO, 1997, p. 123).

A partir da repercussão do manifesto, o termo “intelectual” consagrou-se e difundiu-se pelo mundo. Na sociedade dos países ocidentais, esta categoria passou a fazer parte da sociedade civil, sendo evocada pelos políticos profissionais e pela opinião pública, quando os homens do saber opinavam sobre os problemas sociais, a fim de contribuir em sua solução. Esta definição de intelectuais como homens, — nenhuma menção às mulheres — cujo papel é portar a verdade desprovida de interesses, compõe um modelo tradicional do pensar a categoria intelectual.

Ainda no sentido tradicional vale salientar o envolvimento do termo nos debates sobre a *intelligentsia* e a social democracia, surgido no final do século XIX, onde os intelectuais foram considerados uma camada distinta das demais, o que lhes tornaria aptos para exercer

sua função crítica, com isenção de interesses diante do poder. Alguns anos depois, Lenin declarou, inclusive, que a consciência socialista não necessariamente seria produto direto da luta de classes, mas algo criado a partir de conhecimento cientificamente elaborado, exclusivo dos intelectuais e por eles transmitidos à classe trabalhadora (BOBBIO, 1997, p. 122-123).

Com base nesse relato surge uma das questões que orientam a discussão deste tópico, por exemplo, quais os critérios necessários para entender os indivíduos como pertencentes à categoria social dos intelectuais? Esta pergunta abre precedente para uma discussão ampla, onde se contrapõem várias vertentes de pensamento. Um dos teóricos que pretendeu respondê-la foi Norberto Bobbio (1997), para o qual, um dos princípios básicos caracterizadores do trabalho intelectual é o ato da escrita, tal concepção volta-se para a noção de que o intelectual é aquele cujo instrumento de trabalho não são máquinas, mas ideias. Portanto, ao intelectual caberia refletir sobre as coisas (BOBBIO, 1997, p. 68).

O autor propõe uma distinção entre dois tipos de intelectuais, caracterizados por ele como principais: os ideólogos e os expertos. O primeiro tipo pode ser compreendido como fornecedores de princípios-guia, ideologias aos detentores do poder político atual ou potencial; o segundo tipo seria responsável por viabilizar os conhecimentos “meios”, ou seja, os conhecimentos técnicos para determinado fim. Ambos seriam inseparáveis e encerram para Bobbio uma das principais qualidades dos intelectuais, a noção de que estes devem ser criadores, portadores e transmissores de ideias, de símbolos e de visões de mundo que acabam por constituir as ideias ou sistemas de ideias de uma determinada época ou de uma sociedade (BOBBIO, 1997, p. 97-110).

Uma outra visão que se contrapõe a esta, traz a perspectiva do materialismo histórico destacada por Antônio Gramsci (1968), a qual pretende-se considerar para os fins deste trabalho. De acordo com a visão gramsciana não existe atividade humana totalmente despida de intervenção intelectual, todo ser humano, de alguma maneira exerce esta atividade. Além de suas atividades profissionais, os indivíduos também realizam funções intelectuais, posto que relacionam-se em sociedade, trocam ideias, emitem opiniões, expressam suas formas de pensar, elaboram sistemas de pensamento, resolvem situações diárias ou até mesmo o exercem em simples atividades de lazer (GRAMSCI, 1968, p. 8).

Como se pode perceber, para o autor, a divisão dos ofícios entre aqueles tidos como intelectuais em oposição aos de natureza manual, diferentemente do que propõe Bobbio, não servem como critério válido para definir o que é ou não um intelectual. Em todas as atividades os indivíduos desenvolvem, de alguma maneira, funções intelectuais e mesmo aquelas pessoas com pouca ou nenhuma instrução formal podem ser tratadas como tais. Ao seguir este

pensamento, afirmou o autor, “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 1968, p. 7).

Acredita-se que esta visão é mais funcional, pois o autor não hierarquiza os saberes, diferenciando os conhecimentos que compreendem o trabalho físico dos conhecimentos que compõe o trabalho dito ideológico. Em qualquer trabalho físico, existe o mínimo de qualificação técnica e, portanto, é também “ideologizável”.

É preciso pontuar, porém, que embora se esteja de acordo com essa noção abrangente proposta por Gramsci, centrar-se-á apenas no grupo de intelectuais cujo trabalho é “não manual” e vinculado à instrução formal, comumente desenvolvido nas academias. Desse modo, ao falar-se em intelectuais é a este conjunto que se refere. Esta diferenciação é importante, já que, um dos objetivos deste trabalho é refletir sobre o que se acredita englobar o trabalho intelectual nesses meios “formais” e como o conhecimento produzido nestes espaços pode refletir na sociedade para a preservação ou perda da memória de determinados grupos étnicos/religiosos, como foi o caso do Quebra de Xangô de 1912. Posto isto, pergunta-se, como os intelectuais podem exercer este papel perante a sociedade?

Segundo as propostas teóricas de Marx e Engels sobre a concepção materialista de ideologia, cuja máxima, “não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2009, p. 32), ou seja, não são as ideias, produtos da consciência, o fundamento, a gênese da realidade social. São as relações materiais concretas que os homens estabelecem entre si, que explicam as ideias e as instituições criadas por eles. A teoria gramsciana diverge de certo pensamento marxiano sobre a influência maior da infraestrutura na determinação das relações sociais, uma vez que, reconhece a dinâmica da superestrutura como importância fundamental no processo histórico.

Embora valorize a superestrutura, Gramsci (1968), não descarta a relação desencadeada pela influência das relações de produção no meio social e nos indivíduos em particular, sendo inclusive, o intelectual, aquele que fará a ponte entre a superestrutura e a infraestrutura. A partir destas considerações, surgem dois postulados a serem considerados como norteadores do trabalho intelectual: a noção de que este se faz em conformidade com a realidade social na qual está inserido, pois, os intelectuais não são indivíduos isolados da sociedade e estão situados em grupos sociais locados no quadro geral da produção. Logo, a atividade intelectual deve ser analisada no conjunto das relações sociais; o segundo, refere-se ao entendimento de que o intelectual é sobretudo um organizador e assumirá tal posição de

acordo com a classe da qual são provenientes, ou da qual assumem ideologicamente o papel de homogeneizarem a consciência no campo econômico, social e no político.

Esta definição leva sucessivamente às duas categorias de intelectuais traçadas pelo autor. A primeira categoria é a dos *intelectuais tradicionais*, que caracterizam o sentido do intelectual representante do tipo humanista italiano, definido pela postura amadora, improvisadora, tida como guardiã do saber e da crença na autonomia com relação aos grupos sociais. Entretanto, no passado estiveram ligados ao grupo social da aristocracia fundiária e monopolizaram por muito tempo algumas categorias de serviços importantes dentro daquelas estruturas. Em oposição ao intelectual tradicional, as relações capitalistas trazem um novo tipo, o *intelectual orgânico*, o qual pretende-se considerar aqui. Trata-se do intelectual moderno, dotado de especialidade técnica, cujo trabalho vai além da postura diletante e improvisadora. Atua como uma espécie de porta-voz de uma determinada classe que pode ser a sua de origem ou outra com a qual se identifique e a ela mantenha-se vinculado. Ao atuar como representante da ideologia e interesses de classe “os intelectuais são encarados como os responsáveis pelo nexos teoria-prática, pelo encontro entre elites e povo, em suma, pela criação da vontade nacional-popular” (BEIRED, 1998, p. 128).

Assim, formam-se historicamente as categorias especializadas em exercer a função intelectual e o fazem em conexão com todos os grupos sociais, mas especialmente conectadas com os grupos sociais dominantes, onde funcionam como aparelhos mantenedores de sua hegemonia. Em contrapartida, também podem servir como transformadores da ordem social, quando conectados às classes socialmente subalternizadas (GRAMSCI, 1968, 8-9).

A relação do trabalho intelectual com as classes sociais constitui um ponto de entrave na noção gramsciana. Conforme Beired, ao abordar os intelectuais como legítimos representantes das classes sociais, Gramsci deixou a desejar na investigação sobre as consequências desse ponto de vista. Segundo seu pensamento, os intelectuais são abordados como uma camada incapaz de organização e ação independente (BEIRED, 1998, p. 131). Desta maneira, pergunta-se, pode a atividade intelectual ser dotada de autonomia? Uma vez exercida esta autonomia, ela seria plena ou relativa?

Sobre essas questões Edward Said (2005) conferiu importância ao trabalhar o intelectual como um *outsider*, cujo desempenho público não deve enquadrar-se em dogmas rígidos, em linhas partidárias ortodoxas. Assim, mesmo ao dispor de posicionamentos políticos e pertencer a uma sociedade dotada de elementos que remetem a um nacionalismo (língua, cultura etc) e a uma situação histórica específica, o intelectual deve procurar desempenhar independência face às pressões sociais exercidas por sua realidade e o faz

através do desenvolvimento do pensamento crítico. Daí a definição de que o intelectual deve ser “como um exilado, um marginal, como amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder” (SAID, 2005, p. 15). Entretanto, mesmo sendo o intelectual um *outsider*, sua autonomia seria apenas relativa, dado que, para Said, ninguém é totalmente autossuficiente, “nem mesmo o mais livre dos espíritos” (SAID, 2005, p. 90).

Quanto às concepções do intelectual unicamente como *outsider*, pode-se dizer que a proposta deste trabalho se afasta desta concepção, ao convergir com o pensamento gramsciano de que a posição do intelectual não é necessariamente de transformação, mas pode ser também de conformidade com a ordem social instituída. Todavia, a ideia de Said se faz importante para pontuar duas questões: (1) a primeira é a importância, também considerada por Gramsci, do intelectual como pertencente a um meio, que exerce pressões culturais, políticas e ideológicas sobre seu pensamento. (2) A segunda, é a crença de que a independência intelectual em relação ao meio social será sempre relativa, mas deve o intelectual buscá-la sempre que possível, em especial, intelectuais contrários à ordem social, a estes é quase exigência²³, pois acredita-se que as rupturas residem também no exercício do pensamento crítico.

Um outro teórico, desta vez o sociólogo Renato Ortiz (1994), ao considerar a relevância da produção intelectual como parte importante para o resgate da memória coletiva de uma sociedade, ou de determinado grupo social, define o papel dos intelectuais como mediadores simbólicos,

[...] eles confeccionam uma ligação entre o particular e o universal, o singular e o global. Suas ações são, portanto, distintas daqueles que encarnam a memória coletiva. Enquanto esses são especialistas que se voltam para uma vivência imediata, aqueles se orientam no sentido de elaborar um conhecimento de caráter globalizante (ORTIZ, 1994, p. 189-140).

²³ Beired (1998) ao tratar da crítica feita por Gramsci à Robert Michels sobre o papel dos intelectuais nos partidos políticos, afirma que aquele autor não deu conta de responder satisfatoriamente o desafio proposto por este. Para Michels, os partidos políticos oligarquizam-se, na medida que, as elites partidárias tendem a separarem-se da massa e a buscar controlá-la, a fim de sua perpetuação no controle partidário. Isto aconteceria em qualquer partido, inclusive nos da classe trabalhadora. Contra este pensamento, segundo Beired, Gramsci afirma que isto aconteceria apenas nos partidos onde existem divergências de classe entre dirigentes e dirigidos. Já nos partidos onde não existisse tal diferença, o problema seria puramente técnico, de divisão do trabalho político e de educação dos membros do partido. Assim, para Gramsci, quem irá mediar a relação entre as massas e a direção de maneira a impedir a separação entre ambos é o intelectual médio. Todavia, após a experiência histórica do socialismo real e das organizações de esquerda, ficou notável o problema da oligarquização mesmo nestas instituições, as quais se dizem em favor da transformação social e da emancipação humana. Neste caso os intelectuais podem ter um papel importante, no sentido de reproduzir estas desigualdades mesmo sob o viés de esquerda. (BEIRED, 1998, p. 129-130). É com base nisso que se propõe aqui a ideia de que os intelectuais, ao menos os de esquerda, busquem sempre que possível o exercício do pensamento autônomo, a fim de romper com as pressões de sua condição social e promover rupturas.

Sobre este último ponto, pode-se dizer que no caso dos intelectuais, cujo instrumento de trabalho são ideias, a função de mediação é exercida por intermédio da reflexão, pela criação de símbolos, de visões de mundo, ou pelo reforço de convicções já existentes, que acabam por constituírem as ideias ou sistemas de pensamento de uma determinada época ou sociedade.

Acima tentou-se esboçar algumas definições ao longo da história atribuídas a categoria dos intelectuais e, a partir delas, delinear o sentido do que se acredita configurar o trabalho intelectual. Levantadas estas considerações, pode-se dizer tratar de uma categoria longe de compor um grupo homogêneo. Constituem sujeitos históricos, socialmente determinados e em conexão com a classe social da qual são advindos, ou com a qual passam a identificar-se ao longo da vida. Uma vez orgânicos de determinada classe, dedicam-se a manter a homogeneização da consciência no campo econômico, social e no político. Quando ligados às classes dominantes voltam-se para a homogeneização no sentido de manutenção da ordem, da hegemonia, do *status quo*. Quando ligados às classes subalternas, dedicam-se à ruptura dos valores hegemônicos e às transformações sociais. Todavia, pode-se acrescentar, sejam eles, intelectuais contra ou a favor da ordem social, possuem funções comuns que os levam à sua atuação enquanto mediadores simbólicos entre a sociedade e o grupo social que representam e, o fazem, por meio da organização cultural da transmissão de ideias, de símbolos e de visões de mundo.

A compreensão dos intelectuais como organizadores da cultura influenciados pelos interesses de classe, traz no âmbito regional e, para fins deste trabalho, algumas questões importantes. Por exemplo, como o pressuposto de classe pode ser desvendado nas obras dos intelectuais alagoanos aqui trabalhados, no que se refere à memória dos grupos étnicos negros do estado e de sua produção cultural e religiosa? A maneira como este debate foi inserido em suas obras contribuiu para valorizar ou estigmatizar a memória desses grupos sociais? Como este assunto foi inserido nas discussões intelectuais em Alagoas? E ainda: é possível falar de um modelo de intelectualidade no âmbito regional? Parte destas questões será respondida ao longo do desenvolvimento deste trabalho, todavia, para o tópico seguinte, deter-se-á sobre as duas últimas.

2.3. Os intelectuais alagoanos: a formação de um pensamento e a identidade nacional

Antes de iniciar a discussão proposta para este tópico é necessário um relato sobre a trajetória dos três intelectuais aqui tratados, Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo

Duarte, abrangendo desde seus ciclos familiares e formações, até suas atuações profissionais, a fim de melhor situá-los dentro da estrutura social. Desta maneira, pretende-se estabelecer paralelos com seus sistemas de pensamento, com o objetivo de compreender, na posteridade, como esquematizaram suas obras e puderam tratar da imagem do negro e, eventualmente, do Quebra de Xangô.

Arthur Ramos (1903-1949)²⁴, é o mais novo dos três e uma das figuras mais expressivas dentre os intelectuais alagoanos no que diz respeito aos estudos voltados para as questões negras na primeira metade do século XX. Sua carreira alcançou projeção nacional e internacional, o que lhe confere certo brilhantismo em relação aos outros dois, se considerada a vastidão e diversidade de sua obra, a precocidade de sua produção e o pouco tempo de vida que teve. Nascido na cidade do Pilar, Arthur Ramos foi o único dos três que parece não ter advindo de família com carreira política. Filho do médico Manoel Ramos de Araújo Pereira e de Ana Ramos de Araújo Pereira, cursou o primário em sua cidade, numa Escola Pública Estadual e no Externato Progresso Pilarense. Mais tarde mudou-se para Maceió onde cursou os estudos secundários no Instituto Maceioense e no Colégio São João, pertencente ao cônego Machado de Mello. Escolheu a mesma profissão do pai e cursou medicina, assim como os outros dois autores, na Faculdade de Medicina da Bahia, onde ingressou no ano de 1921 e concluiu no ano de 1926, com a defesa do trabalho intitulado “Primitivo e Loucura”.

Iniciou sua carreira intelectual ainda na adolescência, influenciado pelo pai e o irmão jornalista, e escrevia para jornais de Pilar e Maceió. Mais tarde passou a escrever também para os jornais de Salvador, quando na Faculdade de Medicina. Ainda na Bahia teve seus primeiros contatos com os candomblés e com os estudos de Nina Rodrigues, em especial a obra “Os africanos nos Brasil”. Posteriormente, começou a trabalhar como médico legista no Instituto Nina Rodrigues e pôde ter acesso aos arquivos da instituição, por meio dos quais, aprofundou seus estudos em psicopatologia forense, criminologia, medicina legal e antropologia. Através do material deixado por Nina Rodrigues, adentrou ainda mais nos estudos sobre os candomblés da periferia de Salvador. Com o desenvolvimento de trabalhos

²⁴ Sobre a biografia de Arthur Ramos: ver BARROS, L. O. C. Arthur Ramos (nominata). In: _____ **História do Pensamento Comunicacional Alagoano Dicionário Bibliográfico**. Maceió: Edufal, 2013. p. 251-257./ ver BARROS, L. O. C.; SILVA, L. M. V. M. D. **Arthur Ramos em Alagoas: Notícias da Obra Jornalística**. São Paulo: Intercom, 2013.

de campo, passou a ser figura respeitada naqueles meios, onde foi nomeado *ogã*²⁵. Segundo Luitgarde Barros (2013, p. 251-257), esta sua experiência o teria marcado irreversivelmente

seus objetos de estudo, sua ação médica e política, dedicando-se à luta diuturna pelo soerguimento das baixas populações brasileiras, principalmente na defesa dos mais fragilizados pelo sistema profundamente hierarquizante e discriminatório: negros, mulher, crianças, loucos e, nas áreas de saúde, os sequelados pela violência social.

Ulteriormente, estabeleceu residência no Rio de Janeiro e lá engajou-se nos movimentos sociais para defesa do petróleo. Chegou também a publicar junto com outros intelectuais um “manifesto antirracista”. Diferentemente dos outros dois autores, exerceu carreira de militância, inclusive combateu durante quase toda sua vida a ideia de superioridade racial. Quando em visita a Maceió, em 1933, se associou ao Instituto Histórico e passou a colaborar como sócio correspondente²⁶.

Desenvolveu estudos voltados para a psicologia social e mesmo os de recorte antropológico prevaleceram orientados pela psicanálise. Entre as várias obras sobre a temática negra publicou, “O negro brasileiro”, responsável por sua consagração nacional e internacional como antropólogo, e “O folk-lore negro do Brasil”.

Alfredo de Barros Loureiro Brandão²⁷, nasceu em Viçosa, interior de Alagoas, no ano de 1874. Filho de Francisca de Barros Loureiro Brandão e do coronel Teotônio Torquato Brandão, político que chegara, inclusive, a ser vereador e presidente da câmara municipal de sua cidade no período monárquico²⁸. Fez seus estudos primários em Viçosa, onde iniciou aos 6 anos de idade, com o professor Luiz Gonzaga, continuando-os com a professora Maria Madalena, para terminá-los com o professor João Manoel Simplício. Sobre os dois primeiros

²⁵ No código das religiões de matriz africana, as formas de realizar iniciações dependem do tipo de mediunidade do candidato, “as pessoas que não entram no transe mediúnico conhecido como ‘estado de santo’, passam por um processo mais rápido e logo recebem os cargos de *ogãs*, os homens; e *ekedes*, as mulheres” (FONTES, 2015, p. 74). A prática da distribuição do cargo de *ogã* também foi/é utilizado nos terreiros para obter prestígio e proteção junto a pessoas de influência social. Nina Rodrigues, no século XIX, apontava para esta prática entre os terreiros da Bahia: “Na Bahia o termo tem, porém, significação própria. O ougan ou os ougans, são responsáveis e protectores do candomblé. A perseguição de que eram alvo os candomblés e a má fama em que são tidos os feiticeiros, tornavam uma necessidade a procura de protectores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da policia” (RODRIGUES, 2006, p. 54).

²⁶ Ver **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, n. 17, Maceió, 1933, p. 158-161.

²⁷ A maioria das informações aqui contidas sobre Alfredo Brandão foram retiradas da sua biografia contida na obra “O Negro na História de Alagoas”. Ver BRANDÃO, A. **Os Negros na História de Alagoas**. Maceió: Ediculte, 1988.

²⁸ Ver BRANDÃO, A. **Viçosa das Alagoas: o município e a cidade** (notas históricas, geográficas e archeológicas). Recife: Imprensa Industrial, 1914., p. 75-76.

não se conseguiu notícias, mas o último, além de atividades docentes, parece ter exercido atividades políticas, uma vez que seu nome consta na lista de deputados gerais do império²⁹.

Em 1892 transferiu-se para Maceió com a finalidade de terminar o curso secundário, frequentou os colégios dos professores Augusto de Araújo Jorge e Estêvão Castelo Branco, além do Liceu Alagoano, onde concluiu o curso de humanidades em 1895. Ingressou no ensino superior na Faculdade de Medicina da Bahia em 1896 e obteve grau em 1902, com a defesa de um trabalho sobre tabagismo. Um ano após sua formação, iniciou carreira no Exército como médico adjunto, efetivando-se em 1904. Passou a servir em guarnições de algumas capitais como Curitiba, Rio de Janeiro, Maceió e Recife. Nesta última, chegou a exercer o cargo de diretor do hospital militar. Em 1910, quando servia em Maceió, tornou-se capitão e, posteriormente, em São Paulo, foi promovido a tenente-coronel. Treze anos antes de seu falecimento (1944), mudou-se para Alagoas onde estabeleceu residência na cidade de Maceió.

Ao longo de sua vida, Alfredo Brandão desenvolveu outras atividades além da medicina, como a de escritor. Publicou um livro de crônicas, intitulado “Chronicas Alagoanas”. Foi colaborador de vários jornais e revistas de Maceió, tais como Gutenberg, Correio Mercantil, Jornal de Debates, Jornal de Alagoas e Gazeta de Alagoas. Em alguns deles publicou contos utilizando pseudônimos.

Foi membro de alguns institutos do país, Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano, Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba. Associado a essas instituições, desenvolveu algumas obras de cunho histórico, sociológico e geográfico, com destaque para “Escrita Pré-Histórica do Brasil”; “Viçosa das Alagoas” e “O Negro na História de Alagoas”³⁰. Esta última, que será tratada com mais presteza no desenrolar deste trabalho, faz-se relevante, uma vez que através dela pode-se ter noção de algumas formas de pensamento e do engajamento da intelectualidade — componentes do Instituto Histórico Alagoano — sobre questões de identidade nacional e, mais especificamente, temáticas raciais na constituição deste “ideal” de nação.

Abelardo Duarte³¹, por sua vez, nascido em Maceió, no ano de 1900 e falecido em 1992, também era pertencente a uma família de lideranças políticas, seu pai José Antônio

²⁹ Disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

³⁰ Disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

³¹ As informações sobre Abelardo Duarte foram retiradas de sua biografia contida na obra “Folclore Negro das Alagoas: áreas da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação”. Ver ANDRADE, F. A. G. D. et al. Abelardo Duarte: medicina, virtude e trabalho. In: DUARTE, A. **O Folclore Negro das Alagoas: áreas da cana-de-açúcar pesquisa e interpretação**. maceió: edufal, 2010. p. 387-394.

Duarte e o tio Manoel José Duarte, tendo sido respectivamente deputado federal e governador do Estado de Alagoas. Posteriormente, casou-se com Maria Malta Duarte, filha de Euclides Malta,³² adquirindo, portanto, relações de parentesco com ex-governador.

Não se obteve informações da educação primária desse autor. Já no que se refere aos estudos secundários, sabe-se que foram realizados no Liceu Alagoano, instituição da qual chegaria a ser professor durante 31 anos, por defesa do trabalho de concurso à cadeira de Cosmografia em 1929, intitulado: “Da Classificação Estelar Espectral”.

Duarte também cursou ensino superior na Faculdade de Medicina da Bahia, onde ingressou em 1920 junto com Arthur Ramos, com quem pode estreitar laços de amizade e de intercâmbio intelectual. No exercício da medicina, atuou especialmente como pediatra e tornou-se o primeiro médico em Alagoas a praticar clínica para crianças. Foi responsável ainda, junto com Ib Gatto Falcão, por fundar a Faculdade de Medicina de Alagoas, em março de 1951.

Associado ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, passou a ocupar a cadeira de Secretário Perpétuo no ano de 1944. Assim como Brandão, quando nesta instituição, esteve inserido nas discussões sobre a questão racial no Brasil. Sobre a temática, desenvolveu vários trabalhos³³, entre livros e artigos, com destaque para os aqui trabalhados “Sobrevivências do culto da serpente (*DÃHN-GBI*) nas Alagoas” e “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)”.

Mas o que se pode identificar com esta narração? Como se pode perceber, existem alguns pontos em comum entre os autores. O primeiro é a noção de que eles pertenciam à geração de intelectuais brasileiros, filhos da “cultura bacharelesca”, proliferada no Brasil em meados do século XIX; normalmente formados em medicina ou direito, desenvolviam também trabalhos voltados para o campo da antropologia, da história, da geografia, da biologia, etc. Como já ressaltado, o “bacharelismo” se desenvolveu associado ao sentido político, onde foi fundamental para a extensão e a consolidação do poder oligárquico através da preparação de filhos das elites brasileiras enviados às instituições de ensino superior do país e às vezes da Europa, para lá se habilitarem a ocupar os novos cargos públicos criados na burocracia estatal com a monarquia e, posteriormente, com a república (FAORO, 2012, p. 446-448).

³² Vale lembrar que a deposição de Euclides Malta serviu como justificativa para a invasão dos terreiros em 1912.

³³ Para ter acesso aos títulos que compõem a vasta obra de Abelardo Duarte. Ver DUARTE, A. **O folclore Negro das Alagoas**: áreas da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação. 2ª. ed. Maceió: Edufal, 2010. p. 395-402.

Segundo Dirceu Lindoso (2005), a cultura é o elemento decisivo na formação de um povo e é através de símbolos que os valores da cultura definem as condições de estabilidade ou de ruptura com as relações sociais dominantes. Desta maneira, à medida que a classe dominante cria no campo real das disputas políticas os seus próprios intelectuais da burocracia estatal, a disputa também se reflete no campo simbólico³⁴. Logo, o “bacharelismo” adquire, neste ponto, seu caráter cultural, como uma série de práticas e maneiras de pensar e de agir, um *habitus* bacharelesco que marca este grupo social e contribui para a manutenção da primazia desta classe.

Por *habitus* tem-se os apontamentos de Pierre Bourdieu (1976, p.1) segundo o qual “às diferentes posições no espaço social correspondem estilos de vida, sistemas de desvios diferenciais que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência”. Como símbolo cultural, o *habitus* é diretamente influenciado pelas relações entre os grupos presentes na sociedade.

Através do estudo sobre o pensamento intelectual alagoano e suas relações com a produção historiográfica local, Dirceu Lindoso (2005) faz distinção entre duas categorias: os intelectuais das continuidades e os intelectuais das rupturas.

O primeiro grupo seria representado por aqueles intelectuais cuja constituição da história local estaria associada especialmente à hegemonia das elites rurais, à cultura estamental, cuja escrita historiográfica tende a características homogenizadoras (antimultitudinárias), que nega a participação popular na história, assim como busca excessivamente a “neutralidade” e eliminação dos antagonismos sociais e conflitos políticos. Tal concepção gere-se na medida que busca a manutenção do *status quo* e a permanência dos fatores de dominação políticos e econômicos. Esta concepção, segundo o autor, estaria refletida especialmente no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, instituição fundada e frequentada por membros da elite econômica local, responsável pela maioria das produções historiográficas locais durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX (LINDOSO, 2005, p. 111).

Ainda neste período, se deu o processo de modernização e desenvolvimento da vida urbana estruturada em Maceió. Pautado na união entre a burguesia mercantil e o capital fundiário, originou-se um pequeno parque industrial e, em consequência, um nascente proletariado, o que viabilizou a circulação de ideias anarquistas e socialistas envolvidas nas

³⁴ Segundo Gilberto Freyre, citado por Levine (1980, p.107) o grau de bacharel correspondia a um “título de nobreza [...] um selo de legitimação que a sociedade conferia como sinal de sua eterna estima aos produtos de um sistema de educação ritualista que tinha na Faculdade o seu pináculo”.

greves políticas, salariais e movimentos de rebelião urbana. Este fato, segundo Lindoso, possibilitou o nascimento do segundo grupo de intelectuais, considerados por ele expoentes da ruptura. São eles, José Rodrigues de Leite e Oiticica e Octávio Brandão, com a obra *Canaes e Lagoas* (1919) (LINDOSO, 2005, p. 80-88).

A partir destes dois modelos opostos apresentados por Lindoso pode-se dizer que os intelectuais representantes da cultura bacharelesca estão ideologicamente ligados às classes dominantes e agem como organizadores da hegemonia desta classe também no campo da cultura. Assim, fariam parte de um *habitus* conservador que marca uma geração intelectual reprodutora das continuidades sociais. A formação desse *habitus* conservador em conformidade com a realidade social está, entre outras esferas, intimamente ligado aos caminhos da preparação intelectual destes autores. Segundo Faoro (2012, p. 446), “o sistema prepara escolas para gerar letrados e bacharéis, necessários à burocracia, regulando a educação de acordo com suas exigências sociais”. A escola ganha, à vista disso, o sentido de instituição cultural mediadora e é, por consequência, diretamente influenciada e responsável por influenciar na perpetuação ou na ruptura de valores culturais de uma sociedade. Portanto, pode-se dizer que a estrutura educacional de Alagoas, fortemente marcada pela divisão de classes e, muitas vezes, direta ou indiretamente influenciada por princípios religiosos cristãos, favorecia o fortalecimento e desenvolvimento desse *habitus* conservador em parte de sua intelectualidade. Tal fato beneficiou a constituição de uma história local voltada para a ótica da dominação de classes, associada especialmente às elites rurais. Esta noção se refletiria mais tarde, consequentemente, nos debates de conteúdo racial, nos quais esteve inserida esta intelectualidade.

2.3.1. Estudos das relações raciais

A temática racial compõe, portanto, um outro ponto em comum entre os autores que deve ser aqui levado em consideração. Como essas questões passaram a compor os debates dessa intelectualidade? Para responder tal pergunta é preciso remontar à origem das ciências sociais no Brasil, que de modo institucionalizado estiveram ligadas à criação dos Institutos Históricos, mais precisamente do pioneiro deles, o Instituto Histórico Brasileiro. Guimarães (2011) notou que a fundação do IHGB fazia parte de um projeto político que objetivava o fortalecimento do Estado Nacional Monárquico, cuja manutenção colocava o Brasil em

situação diferenciada quando comparado às nações vizinhas que vinham constituindo-se em Repúblicas.

Skidmore (2012, p. 37) ao observar a situação brasileira de meados do século XIX afirmou que:

[...] o Brasil constituía uma anomalia política nas Américas: um Império com uma monarquia hereditária. Enquanto os hispano-americanos haviam lutado para apagar todos os traços da administração espanhola, os brasileiros marcharam para a independência sob a bandeira real de um Bragança, combatendo o restante da realeza portuguesa.

Com um caráter marcadamente de elite, foi o IHGB uma das instituições culturais criadas e patrocinadas pelo então imperador D. Pedro II e associada às elites políticas e econômicas, que ao levar-se em conta a condição restrita da educação brasileira, acabavam por constituírem-se também nas elites intelectuais. Neste contexto, coube ao IHGB sistematizar uma história oficial fundamentada na demarcação de espaços e na busca por uma identidade nacional que unificasse a nação do ponto de vista das elites.

A criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro na primeira metade do século XIX, teria funcionado ainda como uma espécie de ponte no reforço e atualização do pensamento intelectual brasileiro a partir da cultura europeia (CARVALHO, 2012, p. 29). Particularmente com o pensamento francês, de especial repercussão na intelectualidade brasileira, que tinha na França o seu modelo de cosmopolitismo e seu padrão de civilização (LIPPI, 1990, p. 188).

Com o passar do tempo, outras instituições científicas também incorporaram o debate racial na medida em que foram surgindo, a exemplo dos Institutos Históricos surgidos em todo o país, e as Faculdades de Direito de Pernambuco e de Medicina do Rio e da Bahia, esta última da qual fizeram parte os autores aqui estudados, teve como corrente de pensamento mais influente a Escola Nina Rodrigues. Com seu objetivo de curar o país enfermo das doenças tropicais, baseou-se num modelo eugênico que via o problema no doente e não na doença, sendo necessário, assim, eliminar as “imperfeições”. Sob esta ótica, o cruzamento racial compunha a principal explicação da criminalidade, da loucura e da degeneração (SCHWARCZ, 2016, p. 250).

No caso particular de Alagoas, pode-se dizer que o IHGAL, até meados do século XX, foi a instituição propulsora em pensar questões referentes à identidade brasileira e alagoana. A falta de outras instituições que dinamizassem o acesso à educação de qualidade e, conseqüentemente, viabilizassem a produção intelectual pelas diferentes classes sociais,

especialmente entre as classes baixas, restringia e dividia os espaços produtores de cultura³⁵. Sendo assim, concentrou-se naquela instituição até meados do século XX, a responsabilidade pela produção da história local. Segundo Santos (2016), a criação do IGHAL representou a tentativa da elite alagoana de se inserir nos movimentos intelectuais de seu tempo. A partir daí, ter-se-ia uma historiografia oficial “divulgada no reforço de invenção de uma identidade alagoana — branca-europeia, escravagista e católica” (SANTOS, 2016, p. 33). Como entidade das elites econômicas e políticas locais, a produção historiográfica esteve boa parte do tempo ligada a esses grupos sociais.

Assim, na tentativa de constituir uma ideia homogênea da identidade nacional, os pensadores brasileiros, através destas instituições, não puderam deixar de levar em consideração os diferentes grupos étnicos aqui existentes.

Para entender como se estabeleceu o pensamento brasileiro sobre o debate da unidade nacional e as relações raciais, em fins do século XIX e início do XX, é preciso fazer um resgate das teorias europeias que mais se destacaram entre a elite intelectual para pensar a realidade do país e os contornos específicos que lhes foram atribuídos para definir a nação brasileira. Schwarcz (2016) identifica algumas dessas teorias como sendo o evolucionismo social e as duas escolas deterministas que mais influenciaram o pensamento brasileiro da época, a geográfica e racial. A teoria evolucionista nas ciências sociais, é responsável pela divisão linear das sociedades humanas em etapas civilizatórias caracterizados por modelos de organização política, social e econômica, onde existe as que evoluíram para estágios mais avançados e outras que continuaram em estado de primitivismo. “Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo” (SCHWARCZ, 2016, p. 76). Ao colocar-se a questão em contextos mais amplos, pode-se dizer que estes paradigmas legitimavam a posição de hegemonia do mundo ocidental (ou melhor, da Europa), que se queria superior em detrimento de outros povos.

A importação de teorias europeias para pensar a realidade se deu de forma bastante problemática, já que as duas sociedades (Europa e Brasil), eram, neste contexto, bem diferentes entre si. Pensar a realidade brasileira a partir destas teorias era considerá-la atrasada e inferior em relação à Europa. Este é o dilema que os intelectuais brasileiros irão enfrentar no fim do século XIX e início do século XX. Haja vista as especificidades do Brasil, a discussão

³⁵ O ensino superior em Alagoas, apenas se consolidou no ano de 1961, com a criação da Universidade Federal de Alagoas. Disponível em: <<http://www.ufal.edu.br/institucional/apresentacao>>. Acesso em: 10 set. 2017.

irá voltar-se para tentativa de explicar os motivos do atraso nacional. O pensamento brasileiro da época vai encontrar as respostas em dois aspectos, o meio e a raça. Este ponto retoma as outras duas teorias citadas anteriormente, também muito difundidas no país: os determinismos geográfico e racial.

O primeiro entendia o desenvolvimento sociocultural dos povos como dependentes das condições físicas da região (clima, solo, etc.). O segundo sustentava a visão de imutabilidade racial, assim, todo cruzamento era visto como erro e a mestiçagem aparecia como sinônimo de degeneração. Tal perspectiva acabou por tornar-se um ideal político cuja ideia de submissão das raças converteu-se em práticas de eugenia, na busca por intervir na reprodução das populações e eliminar as raças “inferiores” (SCHWARCZ, 2016, p. 78). “A história brasileira é desta forma, apreendida em termos deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações túbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desenfreada do mulato” (ORTIZ, 1994, p. 16).

Referente à questão racial, o debate sobre a identidade se deparava em quesitos específicos do Brasil: a existência das populações indígenas e negras. Entretanto, as posições acerca deles eram distintas. Ao primeiro recaíam interpretações que combinavam perspectivas evolucionistas ao discurso católico e ao romantismo, onde o indígena era visto como símbolo de nacionalidade. O segundo era visto como desprovido de qualquer potencial civilizatório, além de constituírem um impedimento ao progresso (SCHWARCZ, 2016, p. 145). Assim, inicialmente, a temática racial ainda em tempos de escravidão, volta-se mais para a questão indígena, tendo-se em relação ao negro um completo silêncio, especialmente por considerá-lo apenas um instrumento de trabalho. Com o advento da abolição e sucessivamente da República, a situação se transforma e o negro passa a ser mão-de-obra livre e cidadão. Neste contexto, o “novo” ser social deve ser levado em conta, mas a questão é: como, por exemplo, sob à luz destes paradigmas, irá se pensar o negro³⁶ e sua nova condição de cidadão? Estes paradigmas conseguirão pensar de forma inclusiva esta parcela da população? Com o evolucionismo e as teorias deterministas, as igualdades sociais e políticas foram relativizadas. O negro não foi colocado em pé de igualdade ao branco, mas visto enquanto cidadão de segunda categoria, biologicamente inferior e uma das principais razões para o atraso social brasileiro.

³⁶ Nina Rodrigues, na última década do século XIX, foi o responsável por iniciar os estudos envolvendo a temática negra. O debate aí conduzido, se deu sob inspiração das teorias raciológicas (ORTIZ, 1994, p. 36).

Segundo apontou Schwarcz (2016), a adoção dessas ideias por esses estudiosos não se deu de maneira acrítica e puramente repetitiva. Pelo contrário, ao levarem em conta a realidade nacional, foi atualizado o que se encaixava e descartado o que se tornava problemático. Por conseguinte, essas teorias não foram utilizadas de maneira integral por todos os pensadores brasileiros, o que gerou algumas divergências no pensamento social sobre a questão da mestiçagem, por exemplo. Para os mais adeptos dos determinismos, havia uma hierarquia nas raças humanas e, portanto, a mestiçagem era negativa, sinônimo de atraso, degeneração racial e por isso, necessária a eliminação de todos os sinais de negritude para então alcançar o tão sonhado desenvolvimento, entretanto, esta linha de pensamento não ganhou aqui muitos apoiadores. Já outro grupo, esse com mais sucesso no Brasil, via na mestiçagem o caminho para a resolução do “problema” racial brasileiro, pois através da sobreposição das raças, a raça “superior” — no caso a branca — tenderia a se sobrepor às outras consideradas inferiores e, assim, sustentavam que a tendência da população brasileira era o branqueamento.

Com a consolidação da Era Vargas (1930), o Estado brasileiro irá reorganizar muitas das políticas relacionadas à questão racial.³⁷ Por meio das ideias fascistas e suas tendências totalizantes, buscou-se forjar uma identidade homogênea que pudesse ser tomada como referência de nacionalidade e servisse de ideal para o Estado. Tais tendências, em sua busca pela unificação, servem como filtro, ao passo que, relegam à marginalidade certas referências culturais no campo de vista prático. Foi neste momento que o ideal embranquecedor passou a ser cada vez mais aceito entre os formadores de opinião (SKIDMORE, 2012, p. 244). Houve uma mudança no pensamento social brasileiro, onde as ideias ligadas aos paradigmas deterministas — em desuso desde os anos de 1914 — tornaram-se anacrônicos, um outro paradigma foi inserido nos debates, tratava-se da teoria culturalista, norte-americana, de Franz Boas, a qual substituiu o conceito de raça pelo de cultura, “o antigo e persistente pressuposto de que a raça era a questão mais importante no desenvolvimento histórico já não era visto como incontestável” (SKIDMORE, 2012, p. 248). O culturalismo, como ficou conhecida esta teoria, trazia o consenso de que não havia hierarquia racial, portanto, o negro e o indígena não

³⁷ Segundo Renk (2011) o Estado Novo continuou a expandir programas e as práticas que lidavam com a raça. A criação de instituições como o Ministério da Educação e Saúde estaria intrinsecamente imbricada a essas intenções (RENK, 2011, p. 1452). Por sua vez, Santos (2005), ao tratar das disputas simbólicas da herança cultural negra no Brasil destacou ações do Estado Novo em relação à cultura negra como inseridas nas políticas de incentivo à cultura e patrimonialização coordenadas por esse Estado (SANTOS, 2005, p. 77-129).

seriam intrinsecamente piores que o branco, ou sequer incivilizáveis. Esta teoria reforçou ainda mais a ideia de que a miscigenação não podia resultar na degeneração.

Coube a Gilberto Freyre, no livro “Casa Grande & Senzala”, a contribuição de redefinir a identidade racial brasileira a partir de uma reinterpretação da história da miscigenação do país, agora vista como algo positivo e símbolo de nacionalidade, de identidade brasileira. Para Freyre, a mestiçagem é a “mola” harmonizadora dos antagonismos sociais, dando condições de confraternização e mobilidade social peculiares ao Brasil (FREYRE, 1986, p. 89). Segundo Skidmore (2012, p. 67)

Casa-grande e Senzala virou de pernas para o ar a afirmação de que várias gerações de miscigenação haviam causado um dano irreparável ao país. O *pout-pourri* étnico do Brasil, diz o autor, é um patrimônio inestimável. Gilberto Freyre demonstrou como as pesquisas nas áreas da nutrição, antropologia, medicina, psicologia, sociologia e agronomia tinham relegado as teorias raciais à obsolescência e revelado novos vilões — alimentação deficiente, roupas inadequadas e doenças (principalmente sífilis), quase sempre não diagnosticadas e não tratadas. (...) Freyre apresentou para o grande público o novo conhecimento do país sobre as dimensões raciais de seu passado.

Assim, “a ideologia da mestiçagem, (...) ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional” (ORTIZ, 1994, p. 41). Porém, o efeito prático de seu trabalho não teria sido a promoção do igualitarismo racial, mas o reforçar do ideal de branqueamento (SKIDMORE, 2012, p. 268). Este ainda permanecia enraizado no pensamento da elite brasileira. Prova disso foram as políticas de branqueamento desenvolvidas pelo Estado brasileiro na época, tais como a política de imigração, de higienização e de educação, onde o modelo de comportamento reportava ao do homem branco europeu (RENK, 2011, p. 13). A construção dessa identidade mestiça passou a encobrir os conflitos raciais, o branqueamento assumia uma nova face, aparecia como “integração étnica”, junto com a ideia de que o Brasil teria superado o racismo e que seria um país de sucesso nas suas relações raciais (SKIDMORE, 2012, p. 283-286).

Essa mudança de paradigma favoreceu, na década de 1930, também a produção de trabalhos que se voltavam mais claramente para o africano. Foi neste período, por exemplo, que aconteceram os Congressos Afro-brasileiros realizados em Recife (1934) e Salvador (1937), dos quais participaram os autores aqui estudados.

O pensamento culturalista até certo ponto representou uma abertura de portas para interpretações futuras que passaram a enxergar a condição de atraso brasileiro não como decorrente de uma questão “racial”, mas relacionadas a condições políticas, econômicas e

culturais estabelecidas ao longo do decurso histórico. Contudo, esta teoria não conseguiu superar as hierarquizações. Aqui elas apareciam no plano cultural e com isso, acabava por reforçar o branqueamento.

Porém, se o culturalismo não deu conta da superação do racismo, tampouco, pode ser considerado um “determinismo da cultura”, uma vez que não a tratava como algo estanque. Até mesmo a condição cultural de atraso dos indivíduos poderia ser resolvida por meio de mecanismos como a educação, melhoria das condições de vida e, claro, pela absorção da cultura branca, vista como mais adiantada.

A década de 1950 teria representado o início do enfraquecimento do ideal de branqueamento. Este fator foi influenciado por algumas questões de cunho internacional que refletiram diretamente nas discussões nacionais. Foram elas a descolonização africana composta de movimentos afirmativos relacionados à negritude (SKIDMORE, 2012, p. 291-293) e o avanço da igualdade a civil nos EUA. Baseados no ideal de branqueamento, os pensadores brasileiros viam as políticas birraciais de impedimento à mistura entre brancos e negros nos EUA como nocivas, pois impedir a mistura de raças faria com que os negros aumentassem, uma vez que acabavam por reproduzir entre si (SKIDMORE, 2012, p. 276). Diferentemente, o Brasil ao adotar a mistura de raças acabaria por diluir o sangue negro. Todavia, com a igualdade civil, os EUA romperam com as barreiras institucionais que garantiam a segregação racial e promoveram políticas de intervenção estatal que auxiliavam na ascensão social da população de cor. Com isso, o Brasil perdeu seu principal parâmetro de comparação e a situação era diferente. Prevalencia o desinteresse em promover a ascensão social e econômica da população não branca. Prevalencia entre os brasileiros a crença oficial de que seus cidadãos são iguais em termos raciais, no que diz respeito aos canais que proporcionam a ascensão social.

Ainda durante a década de 1950, continuavam as mudanças. Se antes a raça era o fator primordial da discussão sobre o futuro nacional, foi substituída pela ênfase nos fatores econômicos, especialmente por certa versão marxista do determinismo econômico (SKIDMORE, 2012, p. 294). Além disso, ascendia a noção de que o Brasil poderia dar ao resto do mundo uma lição de relações harmoniosas entre raças. Foi financiado o Projeto Unesco das relações raciais, que inclusive, teve, na década anterior, Arthur Ramos como um de seus principais idealizadores. Este projeto, buscou redefinir a posição do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, ao tentar introduzir em sua agenda a incorporação de pesquisas voltadas para os grupos não-europeus, especialmente as populações negras e indígenas, marginalizadas no processo de modernização em curso no Brasil (MAIO, 2004, p. 147-149).

Embora Ramos não tenha chegado a ver os resultados que o projeto provocou na década seguinte, sua iniciativa tratou-se de uma contribuição importante ao debate sobre as relações raciais no país. A partir de 1960, os resultados do projeto Unesco provocaram uma guinada importante na discussão, que não correspondia às expectativas de seus patrocinadores, pois, cada vez mais os cientistas sociais brasileiros e do exterior demonstravam que quanto mais escura fosse a cor da pele do indivíduo no Brasil, maior seria a probabilidade de ele estar no limite inferior da escala socioeconômica, de acordo com todos os indicadores (renda, ocupação, educação) (SKIDMORE, 2012, p. 295-296).

A exposição dos caminhos tomados pelo debate sobre a questão racial no Brasil, na primeira metade do século XX se mostra importante, pois tenciona-se compreender como os intelectuais aqui trabalhados, puderam interpretar em suas obras as questões sobre etnia, cultura e religiosidade negra. Daí a necessidade de resgatar o histórico das discussões sobre identidade nacional nas quais estiveram inseridos. Segundo Dirceu Lindoso (1983, p. 36), “toda historiografia — ainda que fantasmagórica — se fundamenta socialmente. (...). O ser social, de onde surge o historiador, é um ser socialmente situado”. Uma vez produto social, a escrita historiográfica reflete relações de poder capazes de traduzir os valores culturais predominantes em determinada sociedade ou grupo social.

Por conseguinte, o silêncio deve ser entendido sob um ponto de vista mais amplo das contradições presentes no debate sobre identidade nacional, estabelecido em fins do século XIX e início do século XX. A partir desta perspectiva, encontra-se, inicialmente, uma postura que anulava a participação do negro na sociedade brasileira, uma vez que o via como degenerado, provocando certo “desinteresse” em pensar questões negras no país. Esta tendência, por sua vez, só começará a ser rompida a partir da década de 1930 com o repensar da história da miscigenação, onde o negro assume um novo papel que não o de degenerado. Entretanto, embora esta geração resgatasse as questões negras no Brasil, a fim de pensar as contribuições do negro para a formação da sociedade brasileira, suas abordagens não deram conta de romper com o ideal de branqueamento, resultando, por vezes, no reforço de certos estereótipos de inferiorização.

3. Intelectuais alagoanos e a produção sobre o negro em Alagoas (1930- 1950)

“Admito que, na prática, a maior parte do que a história pode nos dizer sobre as sociedades contemporâneas baseia-se em uma combinação entre experiência histórica e perspectiva histórica”
(HOBSBAWM, 2013, p. 58-59).

O “Quebra de Xangô” é um dos maiores episódios de violência vivenciados pelas comunidades de terreiro no estado de Alagoas. No pioneiro estudo sobre o tema do antropólogo Ulisses Neves Rafael³⁸, “O Xangô Rezado Baixo”, o autor faz importante investigação sobre o incidente e os principais motivos que proporcionaram a violência contra as casas de culto, os quais foram, sobretudo, provenientes da insatisfação política e econômica vivenciadas no Estado. Segundo aponta, formou-se uma forte oposição ao então governador de Alagoas, Euclides Malta³⁹, há 12 anos no poder, comandada pelos membros da elite alagoana, Clodoaldo da Fonseca e Fernandes Lima, e a organização paramilitar denominada Liga dos Republicanos Combatentes. “Na noite do dia 1 de fevereiro, numa quinta-feira” (RAFAEL, 2012, p. 27), narra o autor,

mais ou menos por volta das dez e meia da noite, quando grande parte da população já dormia, como era costume na época, as ruas de Maceió foram palco de um dos espetáculos mais trágicos de que se tem notícia nos anais da capital de Alagoas. Tudo começa nas primeiras horas daquela noite, quando um grupo de rapazes, na sua grande maioria empregados do comércio, foram se chegando ao número 311 da rua do Sopapo, no bairro da Levada, residência de Manoel Luiz da Paz⁴⁰ e sede da Liga dos Republicanos Combatentes, misto de guarda civil e milícia particular criada há pouco mais de dois meses com a finalidade de fornecer suporte físico à campanha de estilo persecutório contra o governador Euclides Malta [...].

A trupe que integrava a Liga nos últimos dias vinha alarmando os moradores da capital, principalmente os correligionários do Partido Republicano, chefiado por

³⁸ Ver RAFAEL, U. N. **Xangô Rezado Baixo. Religião e Política na Primeira República**. Maceió: Edufal, 2012.

³⁹ Nascido no ano de 1861 era filho de um grande proprietário rural e alferes de milícia. Tornou -se bacharel em direito e como muitos de sua geração foi por esse caminho que ingressou na vida pública. Sua carreira política iniciou ao casar com a filha do Barão de Traipu, baluarte da monarquia e uma das figuras de maior peso político da época (RAFAEL, 2012, p. 75-96)

⁴⁰ Uma das figuras centrais no ataque às casas de culto africano em 1912, Manoel Luiz da Paz, foi um dos fundadores e presidente vitalício da Liga dos Republicanos Combatentes. Conhecido por sua truculência, antes de compor aquela associação, também fez carreira militar, integrou o 26º Batalhão de Infantaria, com sede em Maceió, além de participar da guerra de Canudos (RAFAEL, 2012, p. 227-231).

Euclides Malta, distribuindo boletins insultantes pela cidade, fechando repartições públicas, perseguindo e vaiando cidadãos respeitáveis nas principais ruas do centro e invadindo residências, forçando seus proprietários e familiares, a fugas constrangedoras pelos fundos das casas (RAFAEL, 2012, p. 27-28).

A campanha persecutória contra o então governador, também resvalou nas antigas casas de culto africano de Maceió. Malta fora acusado de ser seu frequentador e adepto e por causa das “feitiçarias” provenientes desses cultos ter se mantido no poder por tanto tempo. O massacre ocorreu em diversos terreiros, principalmente, naqueles supostamente frequentados pelo antigo governador (RAFAEL, 2012, p. 27-33).

Segundo narra Rafael, no dia dois de fevereiro de 1912, véspera de carnaval, momento em que os clubes de bairro se preparavam para as festividades e os terreiros realizavam sua tradicional festa de Oxum⁴¹,

[...] ecoou o grito de guerra, “Quebra!”, os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrestre⁴², nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos de santo que se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira (RAFAEL, 2012, p. 32).

Após o massacre no terreiro de Chico Foguinho, o cortejo seguiu sua iniciativa para os terreiros das proximidades, até que chegou ao de Tia Marcelina⁴³,

Já era quase meia noite, a função havia terminado e apenas alguns poucos filhos de santo permaneciam no lugar, quando de repente, a procissão errante, que agora se compunha de quase quinhentas pessoas invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro carnaval, formato que certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio lugar onde se encontravam, enquanto outros tantos paramentos e insígnias usados nos cultos foram arrastados para fora do terreiro, para arderem na grande fogueira montada ali. Na confusão, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar acompanhando tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de

⁴¹ Estas festividades eram comemoradas entre os dias 23 de janeiro e 02 de fevereiro, cuja data coincidia com os festejos da Imaculada Conceição para os Católicos (RAFAEL, 2012, p. 30).

⁴² Com o crescimento da oposição e a formação da Liga dos Republicanos Combatentes, Euclides Malta, teve sua governabilidade afetada. Em fins de janeiro de 1912, após um levante popular que tomou o palácio do governo, teve que se refugiar em Pernambuco, onde se manteve em contato com a Capital Federal, a fim de garantir forças policiais para seu retorno à Maceió que somente aconteceu no início de março daquele ano (RAFAEL, 2012, p. 94).

⁴³ Tia Marcelina era africana e dona de um dos terreiros mais antigos e frequentados da cidade, conta-se que foi também um dos mais frequentados por Euclides Malta durante a campanha persecutória armada contra ele. Conta-se que, inclusive, teria se valido de suas práticas (RAFAEL, 2012, p. 33-38).

santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial⁴⁴ (RAFAEL, 2012, p. 37).

Alguns objetos de culto foram conservados e conduzidos à sede da Liga dos Republicanos Combatentes para serem expostos à visitação pública. Posteriormente, estes objetos foram transferidos ao museu da antiga Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió (RAFAEL, 2012, p. 41-44). Anos mais tarde, foram doados ao museu do Instituto Histórico e Geográfico e lá permanece até os dias atuais.

Segundo Rafael (2012), a conjuntura do Quebra gerou no Estado um ambiente bastante repressor aos cultos de matriz africana⁴⁵, a ponto de mudar suas condições ritualísticas para uma modalidade mais discreta e silenciosa. Voltar-se-á a este ponto no próximo capítulo. Outro aspecto relevante notado pelo autor, e o que mais interessa aqui, trata-se do ponto de partida que moveu esse estudo, referente à falta de materiais alusivos a esta parte importante na história e dinâmica dos cultos afro-brasileiros: “O silêncio que pairou sobre os xangôs de Alagoas, mais especificamente de Maceió, parece ter se alastrado sobre a intelectualidade local, que não dedicou ao assunto a atenção que ele merecia” (RAFAEL, 2012, p. 50). Essa vacuidade causa ainda mais espanto, ao levar-se em conta a tradição antropológica alagoana, com nomes consagrados inclusive fora do Estado, tais como, Manoel Diégues Junior, Theo Brandão e Arthur Ramos (RAFAEL, 2012, p. 14).

Nota-se, portanto, uma carência, na primeira metade do século XX, de produções intelectuais que discorram sobre o tema. Não foram encontrados trabalhos de intelectuais, referentes aos anos imediatos ao Quebra até a década de 1930, que sequer mencionem o fato. Diante disso, converge-se à opinião do autor quando chama atenção para esta lacuna dentro do pensamento intelectual alagoano. Estes apontamentos remetem a uma pretensão inicial de pesquisa: compreender e relacionar a história de marginalidade e silêncio do “Quebra de Xangô de 1912” à contribuição dos intelectuais alagoanos (1930-1950) para manter o fato ainda mais longe da memória coletiva.

Como se sabe a tarefa do pesquisador não é fácil e não constitui algo pronto, engessado. É preciso discernimento para escolher certos caminhos e descartar outros tantos, a fim de que a pesquisa aconteça e que se possa chegar a resultados mais objetivos.

⁴⁴ Contam que “a cada chute recebido de um dos invasores, tia Marcelina gemia para Xangô (*eiô cabecinha*) a sua vingança e, no outro dia, a pena do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo” (ALMEIDA, 1980, apud RAFAEL, 2012, p. 37).

⁴⁵ O Quebra-quebra dos terreiros não se restringiu apenas à Maceió, mas se estendeu por povoados e distritos próximos como Pratagy, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Alagoas, antiga capital da província, Tabuleiro do Pinto. (RAFAEL, 2012, p. 40).

Ao pensar na escolha de um tema para pesquisa como algo subjetivo, aquilo que é importante para um pesquisador pode não ser para outro e, isto se dá por vários motivos de ordem também subjetiva. Entretanto, a subjetividade é apenas uma das faces na escolha do tema de estudo. Esta também passa pelo crivo da objetividade, conectada diretamente com a realidade social e histórica do pesquisador. Desse modo, ao tratar do problema, busca-se identificar num plano objetivo, a partir das produções desta geração de intelectuais, certas concepções de mundo, características de pensamento, as quais relacionem-se diretamente com o meio social do qual faziam parte, sua realidade objetiva. É nesta perspectiva que se busca pensar o “silenciamento”.

A partir destas observações, discorrer sobre os sentidos adquiridos pelo “silêncio” é questão necessária. A análise das fontes demonstra que nenhum dos três intelectuais selecionados para o debate, ignorou completamente ou desconhecia o fato. Pelo contrário, todos eles conheciam a história da devassa e, de maneira ou de outra, em todas as obras aqui analisadas o episódio foi citado, mesmo que em nota de rodapé, ou que tenha sido dedicado a ele poucas linhas. Caso se remeta ao sentido literal da palavra “silêncio”, segundo o dicionário Priberam da Língua Portuguesa⁴⁶ é o “ato ou efeito de silenciar”, “não mencionar”, “calar”, “omitir”. Pode-se afirmar, portanto, que não configura a relação dessa geração intelectual e a destruição dos terreiros em 1912 um silenciamento propriamente dito.

Ora, se é possível dizer que os intelectuais aqui trabalhados ao menos tocaram no assunto e que, por isso, não houve um silenciamento propriamente dito, então pode-se pensar num primeiro momento que tal pressuposto coloque em jogo todo o propósito da pesquisa. Porém, isto não invalida o problema. Diante destas elucidações e dos rumos que a pesquisa tomou é preciso ainda considerar, para que a análise não se torne por demais simplista, um outro sentido deste silenciamento: o sentido historiográfico.

3.1. Uma historiografia do silêncio.

Para melhor compreender a questão do “silenciamento” do Quebra de Xangô na historiografia, é válido pensar sobre a construção da história do negro no Brasil ligada a instituições de elite como o IHGB (1838) e o IGHAL (1869). Durante muitos anos, responsáveis oficiais da produção historiográfica brasileira e alagoana, respectivamente.

⁴⁶ Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/silenciamento>>. Acesso em: 09 jan. 2018.

Wilson do Nascimento Barbosa (1999), identifica o “silenciamento” do negro como uma característica da escrita historiográfica brasileira. Na tentativa de fazer um contraponto, constrói uma crítica ácida, onde buscou reconstruir todo o processo do negro como sujeito histórico que vai da escravidão aos dias atuais. Diz o autor:

A história brasileira é uma história de silêncios, de mentiras à sombra, de omissões. Dentro desse contexto, a história do negro é de um silêncio absoluto. Sua frieza é do zero absoluto, de Kelvin. Por quê tamanho silêncio? É evidente que para os dominadores do Brasil o negro está profundamente inserido nos seus inconscientes. Quase todos os “esqueletos em seus armários” são de negros, e este pesadelo continua, mesmo quando tais senhores abrem os olhos. Max Weber escreveu certa vez que uma sociedade sem homogeneidade étnica não tem perspectiva de desenvolvimento. Isto talvez seja verdade. É muito difícil convencer alguém a pagar impostos para beneficiar “compatriotas” que não são da “sua raça”, elementos que o contribuinte potencial não considera como humanos (BARBOSA, 1999, p. 62).

A criação do IHGB logo após a independência do país, foi marcada pelo processo de consolidação do Estado Nacional e por algumas disputas regionais (SCHWARCZ, 2016, p. 130). Cumpria a instituição um objetivo político específico de unificar a história da nação, “[...] recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens eventos até então dispersos” (SCHWARCZ, 2016, p. 129). Dentro desse contexto específico, unificar a nação significava,

[...] a construção de um passado que se pretendia singular, embora claramente marcado pelo perfil dos influentes grupos econômicos e sociais que participavam dos diversos institutos. Com uma composição social semelhante à das academias ilustradas europeias, onde os sócios eram escolhidos antes de tudo por suas relações sociais, os diferentes centros produziram falas marcantes regionais, apesar da pretensão totalizante (SCHWARCZ, 2016, p. 130).

De maneira local, cabiam aos institutos regionais garantir as especificidades da região correspondente e buscar definir certa hegemonia cultural (SCHWARCZ, 2016, p. 130).

Ao analisar os volumes da RIHGB⁴⁷, nos anos que vão de 1838 a 1938, Schwarcz (2016) identificou artigos voltados para as seguintes áreas do conhecimento: história, geografia, biografias⁴⁸, antropologia e etnologia etc. Quanto às abordagens voltadas para a história havia um predomínio de questões políticas, eram comuns temas como a independência, o “descobrimento”, invasões coloniais, conspirações. Em menor número

⁴⁷ Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

⁴⁸ Normalmente voltadas para figuras de expressão na história da pátria, tais como “d. Pedro I., d Pedro II, Pedro Álvares Cabral, José Bonifácio, marquês de Pombal, visconde de Mauá” (SCHWARCZ, 2016, p. 144). Eram ainda recorrentes pequenas biografias de sócios do IHGB, cuja função era de legitimação.

havia temas voltadas para questões sociais (problemas da nação), religião, questões militares e economia (SCHWARCZ, 2016, p. 143-153).

Além dos temas citados acima, o projeto de centralização da história nacional implicava pensar a questão racial interpretada de maneira hierárquica quanto às posições dos diferentes grupos étnicos.⁴⁹

Ao branco, cabia representar o papel de elemento civilizador. Ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização. Ao negro, por fim, restava o espaço da detração, uma vez que era entendido como fator de impedimento ao progresso da nação: “Não há dúvida que o Brasil teria tido”, [...], “uma evolução muito diferente sem a introdução dos míseros escravos negros” (SCHWARCZ, 2016, p. 147).

A interpretação hierárquica das raças, ao longo dos anos, embora alternasse o teor das explicações, foi sempre recuperada dentro da instituição. Às populações negras restava sempre a imagem da imperfeição, mesmo quando estava em jogo áreas da vida social como é o caso da produção religiosa

“É apenas a coexistência parasitária em culto romano. Estamos em presença de um exemplo de aplicação da grande lei de adaptação ao meio e da seleção natural da luta pela vida... É exatamente por causa de sua incompatibilidade com o romanismo e com a civilização que as praticas africanas fetichistas estão fadadas a desaparecer completamente... O elemento negro aliás está cada vez mais absorvido pelo caucaso. Por isso dentro em breves dias os fetiches não terão mais adoradores. Les dieux s’ em vont...” (RIHGB, 1912: 195-260 apud SCHWARCZ, 2016, p. 153).

Rafael (2012) através da escrita sobre a atuação do negro em Alagoas, fez uma retrospectiva histórica desde sua chegada até sua distribuição no espaço geográfico, onde buscou identificar os principais traços culturais deixados por eles. Classificou a tarefa como um tanto complexa, pois, como pôde observar, há uma grande escassez de material escrito sobre o assunto (RAFAEL, 2012, p.145). Verificou ainda, nas obras analisadas, um tratamento diferenciado quanto à figura do negro que, muitas vezes, aparece ocupando atividades secundárias, mal remuneradas ou associados à criminalidade, posições sociais que refletem uma condição histórica de subalternização desse grupo (RAFAEL, 2012, p. 143-177). Não adentrou profundamente nestas características, além de não ter se dedicado a uma vertente intelectual específica, visto que não era o objetivo principal de sua obra.

A questão da escassez da temática negra entre as produções intelectuais alagoanas até meados do século XX, pode ser constatada através da análise de um dos principais veículos de

⁴⁹ Ver capítulo 1.

circulação de produções históricas do Estado à época, a Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Foi feito um levantamento das revistas daquela instituição desde o volume 3, correspondente ao ano de 1901⁵⁰, até o volume 28, referente ao ano de 1968, em busca de artigos que tratassem de assuntos especificamente sobre o negro e, em especial, sobre as religiões afro-brasileiras. A média foi a seguinte:

Tabela 1 - Estatísticas de artigos que abordam temática negra nas Revistas do Instituto Histórico e Geográfico
– 1901 a 1968.

Anos das publicações	Nº de artigos
1901	2
1904	2
1907	1
1908	0
1913	0
1914	0
1915	0
1916	0
1924	0
1926	1
1927	0
1928	1
1930	2
1933	0
1935	1
1938- 1939	2
1940-1941	1
1942-1943	0
1944	1
1945-1946	0

⁵⁰ Trata-se do primeiro volume da revista publicado no período Republicano.

1947	0
1948-1949-1950	3
1951-1952-1953	1
1968	0
Total	14
Porcentagem	7,4%

Fonte: Dados da pesquisa

No que se refere especificamente às religiões afro-brasileiras em Alagoas a média de trabalhos é ainda menor:

Tabela 2 - Estatísticas de artigos sobre as religiões afro-brasileiras em Alagoas nas Revistas do Instituto Histórico e Geográfico – 1901 a 1968.

Anos das publicações	Nº de artigos
1948-1949-1950	3
Porcentagem em relação ao total de temáticas	1,2%

Fonte: Dados da pesquisa

Como se pode perceber há um vácuo da temática negra nas edições dos anos imediatos ao Quebra e Xangô, tendo sido retomado apenas em 1926, dezenove anos após o ocorrido. Caso se olhe a questão num plano mais geral, percebe-se que o tema aparece minimamente nas publicações. Os números revelam que de fato, não era dos conteúdos mais apreciados pelos intelectuais daquela instituição que davam preferência a temas como: geografia (demarcação territorial); religiosidade cristã católica; históricos de ordem geral (revoltas, movimento de independência do Brasil, desenvolvimento socioeconômico etc); relatórios de atividades institucionais; notas de falecimento; biografias de alagoanos “ilustres”, normalmente membros da elite econômica e política, reconhecidos por destaque em algum tipo de atividade, como por exemplo, o Visconde de Sinimbu⁵¹. Estas biografias, constituem, segundo Schwarcz (2016, p. 143): “uma forma bem específica de se fazer história, uma história pautada em nomes e personagens, e que se concentrava na elaboração de

⁵¹ Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 16, ano 1930.

nobiliarquias e genealogias para elites agrárias sedentas de títulos que se aproximassem das antigas aristocracias europeias”.

Os conteúdos sobre o negro se perdiam em meio a essas temáticas. Isto deve-se não só à condição de marginalizados sociais ocupada por este grupo, mas também às concepções de história e construção da memória desses intelectuais, as quais voltavam-se para temas que identificassem a nacionalidade brasileira com referências da cultura branca europeia, bem aos moldes do Instituto Histórico Brasileiro. Todos estes pontos colocaram por muito tempo a temática negra à margem da escrita historiográfica alagoana.

Nos anos 1930 os ventos pareciam mudar. Além da ebulição nas artes proveniente do movimento modernista e suas reflexões acerca da nacionalidade brasileira, tem-se os estudos sobre raça e cultura levados à frente por Franz Boas na Universidade de Columbia. No Brasil, tiveram reflexo em obras como as de Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e outros. Esses movimentos intelectuais trouxeram uma mudança de perspectiva que passava a valorizar a formação étnica da nação em seus elementos constitutivos, ao passo que, criava uma noção de povo brasileiro baseada na mestiçagem. Valorizaram os elementos da cultura negra enquanto característicos da cultura brasileira. Neste sentido, o negro passou a ser incluído como elemento nacional, não mais visto como algo necessariamente negativo, mas como algo que diferenciava o Brasil das outras nações.

Os reflexos dessa tendência nacional se faziam sentir na instituição oficial da intelectualidade alagoana. O aumento de trabalhos sobre o tema nas edições da revista, durante as décadas de 1930 a 1950, pode ser explicado pelo momento histórico de evidência da temática nos meios intelectuais. Ademais, indica que uma parte da intelectualidade alagoana não se omitiu da discussão. Os autores e obras aqui analisados podem ser enquadrados nesta geração de intelectuais alagoanos dedicados às questões sobre o negro.

A respeito do silenciamento intelectual sobre o Quebra de Xangô, Rafael afirma que a categoria melhor aplicada a essa atitude é a do “esquecimento”, proposta por Dirceu Lindoso (RAFAEL, 2012, p. 50).

Em seu livro “A Utopia Armada” (1983), Dirceu Lindoso destacou como o exercício da escrita historiográfica estamental, na maneira como tratou a insurreição popular cabana⁵², foi capaz de levá-la a ocupar um lugar de esquecimento na escrita da história de Alagoas. No

⁵² A Guerra dos Cabanos ou Cabanagem (1832-1850) foi uma insurreição acontecida na região das matas do toambo real, entre os territórios de Pernambuco e Alagoas. De cunho inicialmente restaurador, envolveu senhores de engenho, brancos pobres, negros e indígenas. Posteriormente, o movimento ganhou contornos populares e passou a ter natureza antiescravista e antilatifundiária, representando uma ameaça à ordem social vigente do sistema sesmeiro-escravista (LINDOSO, 1983, p. 17-20).

plano do discurso, o “esquecimento” foi favorecido pela redução da oralidade cabana e a ampliação da escrita estamental a favor do *status quo* sesmeiro-escravista. Na realidade objetiva, pode-se dizer que o “esquecimento” se deu após mudanças, as quais reestruturaram, por meios violentos, a antiga hierarquia social estabelecida com o sistema de colonização portuguesa na América. As populações cabanas foram violentamente obrigadas a aceitar sua condição de pobreza (LINDOSO, 1983, p. 27).

As consequências do “esquecimento” teriam sido a desmemoria das realidades guerrilheiras que atingira toda a consciência social da região. Foi no fortalecimento dessa desmemoria que operou a escrita historiográfica, a qual aprisionou as realidades cabanas num cárcere textual com características “antimultitudinárias”, homogeneizadoras, imputando-lhes características criminais que impediram por anos uma melhor compreensão da guerra (LINDOSO, 1983, p. 17-28).

Optou-se para este trabalho, manter a categoria “silenciamento” ao falar da desmemoria do Quebra de Xangô. Assim como a categoria do “esquecimento”, o “silenciamento” trata-se de um controle da memória gerido pelas classes dominantes. Principais detentoras da escrita da história de Alagoas, escolheram — de maneira consciente ou não— o que deveria ser lembrado e os mecanismos pelos quais isto acontece.

Pode-se concluir, portanto, que o silenciamento do Quebra de Xangô de 1912, liga-se, do ponto de vista da historiografia, à posição de “silenciamento” e marginalidade relegada ao negro na história de Alagoas e, de modo mais geral, do Brasil.

Sendo os intelectuais legítimos organizadores de cultura, em conformidade com os grupos sociais com os quais se identificam, a escrita enquanto compromisso remetente à atividade intelectual, se faz em concordância com a legitimação de símbolos dos grupos sociais aos quais pertencem seus produtores. Logo, a marginalização do negro como sujeito na história do Brasil e de Alagoas, deu-se, sobretudo, porque em sua maioria ela foi forjada por intelectuais representantes de uma elite econômica e política, de origem latifundiária, que se entendia branca. Com base nisso, foram reforçados na escrita da história alagoana as práticas e os valores culturais a fim de legitimar este grupo social.

Nenhuma escrita historiográfica é neutra e parte de um lugar social, diante disso, surgem novas questões: desvendar através da escrita do segmento intelectual específico de 1930 a 1950, — Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte — as características que refletem seus posicionamentos no que diz respeito ao incremento dos estudos sobre o negro na sociedade alagoana e brasileira. Sobre as expressões religiosas, em particular, nesse

período tão significativo, onde o pensamento social brasileiro esteve voltado com muito afinco para a temática.

3.2. Arthur Ramos e o intercâmbio de culturas.

Em meio aos autores aqui trabalhados, apenas Arthur Ramos não publicou trabalhos especificamente sobre o negro em Alagoas. Isto pode ser explicado, talvez, pelo fato de a maior parte de sua carreira intelectual ter se desenvolvido fora do território alagoano, em especial, na Bahia, no Rio de Janeiro e uma parte no exterior. Optou-se por incluí-lo, pelos seguintes motivos: trata-se do intelectual alagoano desta geração com maior projeção fora do Estado; sua influência sobre o pensamento intelectual da época; enorme produção sobre a temática negra e acervo documental deixados, o que lhe dá o mérito de grande contribuição para os estudos do tema. Além disso, seus métodos e maneiras utilizados para pensar o negro no Brasil são semelhantes e, muitas vezes, coincidentes aos dos outros dois que se dedicaram à temática de maneira mais regional.

Desta forma, interessa a este trabalho, extrair da abordagem de Arthur Ramos categorias de pensamento, a fim de identificá-las nas obras dos outros dois autores e refletir sobre elas de maneira mais regionalizada. Isto comprova uma linha de pensamento que abrangia ao menos uma parte da intelectualidade daquele momento.

3.2.1. O Folk-lore Negro do Brasil (1935)

No início de sua obra, Ramos posicionou-se de maneira crítica à certa iniciativa da campanha abolicionista que resultou na queima de arquivos sobre a escravidão, em 13 de maio de 1891. Inclusive, não se limitou a uma crítica científica do fato como algo que proporcionou mero desconhecimento sobre um objeto de estudo, foi mais além e construiu ainda uma crítica social.

O “pathetismo” da campanha abolicionista foi o responsável por esse estado de coisas. Basta lembrar o incrível facto da destruição dos documentos históricos da escravidão determinada pelo Ministério da Fazenda, em circular n. 29, de 13 de Maio de 1891. O treze de Maio, que foi a data oficial da libertação dos negros escravos, ahí marcou a data do seu desconhecimento. Esta inversão de sentido transformou uma escravidão de direito numa escravidão de facto. A cegueira é a

modalidade da escravidão. A cegueira, a ignorância, e a inferioridade daí resultante. Psicologicamente, o 13 de Maio de 1891 exprime o ‘não-querer’ vê-lo assumpto, a cegueira “scotomizante” para uma tarefa incommoda. Mas “incommoda” para os negros? Não. Incommoda para os brancos, os falsos cientistas que quiseram apagar no papel as “manchas” negras que chamaram sobre nós o anathema de Bryce. “Manchas negras” que ainda hoje têm os seus theoreticos, esses cientistas que nos acenam um pretense “branqueamento” aryanizante, como se isto pudesse mudar a face dos nossos destinos (RAMOS, 1935, p. 7-8).

A afirmação do autor mostra sua sensibilidade em perceber na simbologia do ato, o racismo atravessado da campanha abolicionista e certa tendência desse movimento, na tentativa de apagamento da própria memória do negro na sociedade brasileira, a qual inclusive, desencadeou no pós-abolição nas políticas de branqueamento.

Para Ramos, o movimento de 1930 sobre o estudo do negro, constituiu-se uma espécie de reação à esta campanha, e traria certo caráter de protesto e reivindicação ao conhecimento da memória negra.

Ainda sobre a campanha abolicionista, afirmou ter constituído um empecilho aos historiadores que quisessem se debruçar sobre o assunto

Eis ahi, portanto, como o ‘pathetismo’ abolicionista foi o principal responsável pela ignorância brasileira dos problemas do negro. Poucos documentos do trafico de escravos nos restam. Os arquivos alfandegários, destruídos. Documentos da escravidão, inexistentes. (...). De modo que os nossos historiadores se tem esbarrado com estas dificuldades, e os seus resultados são falhos e muitas vezes imaginários (RAMOS, 1935, p. 8).

A afirmação de Ramos traduz certa concepção tradicional de fontes históricas, as quais valorizam o documento escrito. Ainda eram incipientes naquela época os trabalhos de caráter histórico brasileiros que demonstrassem uma variedade de fontes para além deste modelo. O trabalho do historiador era encarado como uma atividade fundada mais sobre análise dessas “fontes originais” escritas, do que ligada a um olhar interdisciplinar⁵³.

Ao partir do princípio de que a maioria das fontes escritas teriam sido destruídas e que os registros sobre a história do negro no Brasil eram escassos, isto traz alguns esclarecimentos importantes para esta geração intelectual: a noção de que os trabalhos sobre o negro,

⁵³ A década de 1930 foi um momento de forte influência francesa no Brasil, especialmente nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Com a criação das universidades de São Paulo (1934) e do Distrito Federal (1935), organizaram-se a vinda de professores franceses — chamadas “missões francesas” — que iriam tornar-se responsáveis por cursos naquelas universidades. Fizeram-se aqui presentes nomes da conhecida historiografia dos Annales, tais como Henri Hauser e Fernand Braudel (VILLELA, 2016, p. 5-15). Não é de se negar a contribuição da escola dos Annales no Brasil para a criação de um novo modo de se fazer história, o qual baseava-se em novas concepção de fontes históricas, além da construção de um olhar interdisciplinar fundamentais para romper com o modelo tradicional positivista até então vigente. A publicação de “O folk-lore negro no Brasil” data de 1935 e coincide com os anos de implementação desse novo modelo historiográfico, cujos reflexos só se fariam sentir nas décadas seguintes.

estiveram voltados mais para a antropologia, diante de certa concepção de que cabia a esta ciência o trabalho de campo, de colher vestígios desaparecidos. Dessa forma, o desvendar da história do negro, só poderia ser contado a partir de testemunhos de restos materiais ou culturais, sobreviventes dentro da sociedade brasileira. Tem-se, portanto, um apontamento metodológico comum nas obras dos autores, o estudo da cultura negra a partir de suas “sobrevivências” no Brasil.

Foi no terreno da antropologia, em diálogo com a psicanálise, que se desenvolveram os trabalhos de Arthur Ramos, esta última decorrente da sua formação em medicina. Tais abordagens metodológicas fazem de seu livro “O Folk-lore Negro do Brasil” (1935), uma obra interpretativa, na qual o autor se propôs a discutir como aspectos mítico-religiosos e sociais africanos fragmentaram-se e se diluíram no mundo do folclore formando, assim, um folclore negro brasileiro. Num primeiro momento ele se reporta exclusivamente à essas heranças mítico-religiosas africanas. Num segundo, destaca temáticas voltadas para aspectos das manifestações artísticas: a congada, o quilombo, festas como o carnaval, o bumba-meu-boi, dança, música e contos populares.

Amparado na psicanálise, Ramos traz alguns conceitos que norteiam seu pensamento no estudo do folclore: a concepção de mentalidade pré-lógica e lógica. A primeira relaciona-se ao emocional, irracional, aos sentimentos, a segunda, está ligada à razão. As representações folclóricas, são consideradas por ele “sobrevivências emocionais” decorrentes de interpenetração cultural e, portanto, integrantes da mentalidade pré-lógica.

Um outro fator de ordem metodológica que norteia sua análise, desta vez voltado para a antropologia, consiste num duplo critério que

nos guiará nestas pesquisas: o de conhecer esses mythos na sua pureza primitiva, entre os povos de origem, pelo testemunho dos viajantes e ethnographos que os recolheram, e o de fazer a collecta dos seus fragmentos actualmente existentes no Brasil. Isso nos dará resultados fecundos, por onde poderemos acompanhar as leis de transformação e degradação desses mythos de origem, ao contacto com outras formas de cultura (RAMOS, 1935, p. 13).

Essa afirmação inicial expõe um método comparativo utilizado pelo autor que elucida um antagonismo de ideias presentes em seu texto, a relação entre “pureza” e “mistura” de culturas. Ao partir do princípio de que existe uma pureza inicial dos mitos, ou seja, um estágio onde não há mistura entre as culturas, é que ele tenciona conhecer e medir as influências da cultura negra no Brasil.

Em busca da compreensão dos fenômenos de transformação mítica, o autor estabelece relação entre as culturas negras e entre a cultura negra e a branca. No primeiro caso evidencia-se a comparação entre os grupos *bantu*⁵⁴ e *sudaneses*⁵⁵, os quais teriam sido, em sua opinião, os principais grupamentos africanos a povoarem o Brasil. Sobre esta relação afirma, “[...], convem insistir que a *mythica bantu*, ao contrario da dos povos sudanezes, é pauperrima e pouca influencia desempenhou no Brasil. Apenas identificámos nas macumbas, certas entidades que foram logo englobadas pelos orixás gêge-yorubanos,[...]” (RAMOS, 1935, p. 23). Esta afirmação deixa transparecer uma característica de seu pensamento voltada para a noção de “hierarquização cultural” e a relação de ideias antagônicas de “inferioridade” e “superioridade”, ou seja, de que existem culturas mais evoluídas que outras. Em termos internos à cultura negra, os povos *sudaneses* seriam considerados mais evoluídos que os *bantu*.

Esta mesma associação não acontecia caso a comparação fosse estabelecida com a cultura branca onde a situação se inverte: “As religiões e as práticas mágicas do africano introduzido em terras da América, pelo tráfico de escravos, assimilaram de uma maneira definitiva não só as religiões ‘brancas’ como os próprios hábitos da vida familiar e social, tornando-se sobrevivências” (RAMOS, 1935, p. 35).

Considerada menos evoluída em relação à cultura branca, a religião negra se esfacelaria e apenas sobreviveria como partes desconexas, desprendidas de seus contextos e significados, chamadas “sobrevivências”. São comuns em seu texto palavras como “degradação”, “fragmentação”, “deturpação”, “distorção”, utilizadas para caracterizar o processo de transformação pelo qual passou a cultura africana no Brasil. Estas palavras remetem às duas questões centrais do pensamento do autor, a primeira refere-se à existência de uma “pureza primitiva”, considerada o estado de integridade das culturas antes de sofrerem processos de transformação. A segunda é de que elas somente são utilizadas para caracterizar a transformação da cultura negra, frente à cultura branca, ou seja, a sua utilização também

⁵⁴ A identificação étnica de negros no escravismo brasileiro é uma tarefa marcada por dificuldades. A transformação do africano em escravo-mercadoria teve efeito dilacerante: houve embaralhamento das etnias nos mercados de escravos situados nos portos da África e na distribuição nos mercados negreiros coloniais. Normalmente, os negros classificados como de etnia *bantu* são referentes àqueles provenientes da região sul africana: atuais países do Congo, Angola, Moçambique, etc (SANTOS, 2012, p. 21)

⁵⁵ Provenientes da África Ocidental, abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria (Nigéria, Benin e Togo). Neste grupo estão inseridos os *iorubás ou nagôs* (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc), jejes (ewe e fon) e os fanti-achantis. Também desses povos, fazem parte entre algumas nações islamizadas: os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas (SANTOS, 2012, p. 21)

denuncia o antagonismo “inferioridade” versus “superioridade” presente na hierarquização cultural.

Ainda na busca por comprovar o primitivismo da mítica negra utiliza-se do próprio formato de crença interno às religiões africanas.

Na mitologia gêge-yorubana, ha uma primeira entidade que não faz parte das peripécias do Olympo africano. É uma entidade sem forma, sem representação concreta, muito embora, pela dificuldade de abstração da mentalidade primitiva, a tenham confundido com a abobada celeste. Esse deus é *Olorun, senhor do céu ou mestre do céu*, na etymologia proposta pelo missionario Bowen. [...]. Mas, como tal, *Olorun* não tinha nenhum culto na Africa. Costumava dizer o missionário Bowen que *Olorun* só se manifesta através dos deuses secundarios, intermediários, os *orixás*. Para ser objecto de culto na Africa, *Olorun* precisou tomar uma representação concreta. Ahi se tornou um *nature-god*, confundido com a abobada celeste, entidade meteórica, portanto, passível de se tornar objeto de culto (RAMOS, 1935, p. 14).

A associação do sagrado a elementos da natureza, apreensíveis pela realidade material, é colocada pelo autor como evidência da mentalidade primitiva e existiria mesmo entre os povos *sudaneses*, que não tendo a capacidade de abstração para lidar com o sagrado sob a perspectiva do invisível tende a materializá-lo. A materialização do sagrado é intitulada por ele “fetichismo”, termo recorrente em sua análise e claramente associado a sinônimo de uma forma de culto com qualidades primitivas.

A relação entre a mítica dos povos é para Ramos, consequência de um processo decorrente da interpenetração cultural: “quando uma religião, considerada superior, tende a supplantar outra, os elementos desta não desaparecem. Escondem-se, tornam-se privados e esotericos. Ficam como elementos superstites, no meio da *mythica* e do ritual da nova que suplanta a primeira” (RAMOS, 1935, p. 31-32). Consequentemente, a mistura é vista como um processo inevitável e natural, resultante do contato entre culturas distintas e que provoca a “degradação” ou fragmentação da mítica considerada inferior.

Para o autor, mesmo em decorrência da junção cultural os elementos da cultura primitiva não desaparecem imediatamente, mas tornam-se fragmentos perdidos, sem sentido, superstições. É neste momento que passam a compor o folclore, como um conjunto pertencente à uma mentalidade pré-lógica, sobrevivências emocionais de um passado, que já não fazem sentido dentro do novo contexto cultural. O folclore negro do Brasil teria estas características e justamente o processo responsável por sua formação, a interpenetração cultural, também seria, ao longo do tempo, responsável pelo seu desaparecimento

“Folk-lore negro” do Brasil é uma expressão provisória, que o trabalho dos séculos apagará. Há “elementos negros” do folk-lore brasileiro, hoje ainda identificáveis, a ponto de podermos falar ainda em folk-lore negro. Depois, não. Tudo isso será legítimo patrimônio folk-lorico, como as superstições das religiões européas. E o pesquisador do futuro fará legítimo trabalho de exegese pre-historica quando conseguir descobrir numa superstição popular, numa forma de culto, numa instituição social, elementos escondidos, remotos, da mythica, da religião e da magia africanas (RAMOS, 1935, p. 36-37).

Assim, grau de pureza e mistura determinaria a formação do folclore de um povo. Isto se daria a nível da hierarquização cultural, cuja tendência é a fragmentação da cultura considerada primitiva. Conforme aumente sua junção com outras culturas, seria difícil identificá-la. Essa ótica deixa transparecer duas questões, a primeira é sua defesa de que não existe nenhuma religião ou cultura pura por excelência. A segunda é a concepção racista que prevê na relação entre as culturas negra e branca, a crença num branqueamento cultural inevitável, decorrente de uma suposta superioridade da cultura branca.

Quanto à formação das manifestações artísticas no folclore negro brasileiro, são mediadas pelas mesmas relações que a formação mítico-religiosa. Por conseguinte, também em sua análise, o autor se baseia no antagonismo entre “pureza” e “mistura” e na “hierarquização cultural”. Partindo desta concepção afirma

Não existem, no Brasil, autos populares typicos de origem exclusivamente negra. Aquelle onde interveio em maior dose o elemento africano, obedecem, em última analyse, á technica do desenvolvimento dramatico dos antigos autos peninsulares. Quer dizer: o negro adaptou elementos de sobrevivência histórica, e até enredos completos, ao theatro popular que ele já encontrou no Brasil, trazido pelos portugueses (RAMOS, 1935, p. 39).

Essa adaptação da cultura negra à cultura branca aqui já existente, teria impossibilitado a formação desses autos tipicamente de origem negra. Isto representaria um movimento contrário ao ocorrido nos EUA, por exemplo, onde “os dramas populares negros se originaram nos autos sacramentaes dos primeiros templos baptistas” (RAMOS, 1935, p. 40).

Para Ramos, essa diferença entre ambas realidades seria possível devido ao fato de que no Brasil, “Os negros assimilaram rapidamente os autos peninsulares e trouxeram o seu contingente — symbolo de uma aliança racial oposta á linha de côr norte-americana” (RAMOS, 1935, p. 42). Aqui a mistura adquire um novo sentido, símbolo de uma “democracia cultural” que tem como plano de fundo a “democracia racial”. Caso diferente dos EUA, onde a segregação teria supostamente permitido um sistema bem demarcado de diferenciação racial e, por conseguinte, cultural. É por este motivo que para Ramos, no Brasil,

não se poderia falar de manifestações artísticas puramente africanas. Aqui, como facilitador do fenômeno da hierarquização cultural tem-se a forma como o sistema racial foi conduzido, a partir de uma maior flexibilidade na interação entre negros e brancos.

Quanto aos grupamentos étnicos negros que mais influenciaram a formação destas manifestações artísticas o autor defende uma origem diversa da questão mítico-religiosa.

De facto as instituições totêmico-historicas (cyclo dos reis) de origem bantu foram tão poderosas no Brasil, que até na Bahia, onde o tráfico maior foi de sudaneses, se misturaram a festas populares que reconhecem esta ultima origem. [...]. De modo que verificamos no Brasil um fenômeno curioso. De um lado, a religião e o culto, de origem sudanesa (principalmente gêge-nagô) devido á sua importância e desenvolvimento, assimilaram os cultos mais atrasados de procedência bantu, [...]. De outro lado, as instituições sociais, de procedência angola-conguense, fizeram o trabalho inverso, englobando instituições de origem sudanesa. É o caso da Bahia, com o seu pequeno numero de negros bantus, mas apresentando festas populares de franca origem angola-conguense: cucumbys, festas de reis congos, festejos carnavalescos (estes com a dupla origem aludida, bantu e gêge-yorubana) (RAMOS, 1935, p. 93).

Neste caso, a presença *bantu* dentro da formação da cultura negra no Brasil aparece relativizada. No âmbito das manifestações religiosas o sistema *bantu* aparece como primitivo e englobado pela mítica *sudanesa*. Porém, o mesmo não acontece no tocante às instituições sociais negras que vieram a compor a formação das manifestações artísticas. Como explicar essa predominância *bantu* — já que eram vistos como culturalmente inferiores — no quesito da formação das manifestações artísticas, é matéria que o autor não deu conta de esclarecer, e demonstra uma contradição na hierarquização cultural como método.

Pode-se dizer, por conseguinte, que o folclore seria constituído de elementos fragmentados de culturas menos evoluídas consequentemente sobrepostas, desmanchadas por outras referências culturais mais evoluídas, tornaram-se crenças sem menor importância, consideradas por ele credices, superstições. Entretanto, esta sobreposição de culturas aparece relativizada em sua obra, pois mesmo que fragmentada, a cultura menos adiantada não desapareceria por completo, mas subsiste como fragmentos perdidos, desconexos, dentro das novas práticas, formando o folclore. É por esta razão também, sua afirmativa sobre a inexistência de religiões em estado de pureza absoluta, aquelas que aparentemente se sobrepuseram a outras, guardariam resquícios das antigas, mesmo que não se possa identificá-los.

3.2.2. Ramos e o Quebra de Xangô

Como dito inicialmente, o fato de Ramos ter desenvolvido boa parte de sua carreira intelectual fora de Alagoas, possivelmente, o afastava da realidade da população negra de sua terra natal e da realidade dos terreiros alagoanos. Alagoas aparece em sua obra, embora muito modestamente, às vezes citada em passagens rápidas, ou em notas de rodapé. Numa dessas passagens o autor tenta explicar como o imaginário das entidades pertencentes às religiões de origem africana está presente no cotidiano folclórico brasileiro, para isso, cita o caso de Exu: “Entre os orixás phallicos de mais prestígio entre os afro-bahianos figuram as entidades malfazejas filiadas á série Exú-Leba-Xapanam dos gêges-yorubanos [...]” (RAMOS, 1935, p. 23).

Segundo Verger (2002, p. 76) “Exu é um orixá [...] de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente”. No imaginário das religiões de origem africana Exu assume várias características e é capaz de reger vários aspectos da vida social. Dentro dessa cosmovisão, sua imagem relaciona-se à criação, à fertilidade, à transformação, ao movimento, além de ser conhecido como mensageiro, aquele responsável por conectar o mundo físico dos seres humanos ao mundo espiritual dos orixás. Assim, nada se faz dentro dessas religiões sem a intermediação de Exu.

Com a associação dos orixás às práticas católicas, a visão maniqueísta (bem *versus* mal) de pensar o mundo foi atribuída ao panteão africano. Dessa maneira, as características de Exu consideradas negativas dentro do modelo judaico-cristão foram ressaltadas, daí sua associação ao diabo. São características de Exu o caráter irascível, astucioso, indecente, vaidoso, de maneira que, “os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo, dele fazendo símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus” (VERGER, 2002, p. 76).

As associações de Exu ao diabo cristão foram reproduzidas por várias gerações de pensadores dedicadas ao estudo dessas religiões no Brasil. No caso específico de Ramos é possível percebê-la quando associa o significado de Exu como entidade “malfazeja”. Para exemplificar a característica negativa de Exu e sua permanência no imaginário coletivo, cita o caso alagoano e reproduz uma reportagem do Jornal de Alagoas intitulada “Bruxaria”, que liga esta entidade à Euclides Malta,

[...] “Tinhamos já aberto um parenthesis nessa história de Bruxaria, fielmente narrada aos amáveis leitores do Jornal em três edições sucessivas. Precisamente colher umas informações que jugamos de summa importância e o silencio sobre as nossas actuaes ‘cavações’ se impunha.

Manobravamos com o máximo cuidado para que não se perdesse a ponta da meada que tínhamos á vista. Mas a estrepitosa entrada de Exú, o leba formidável e terrorista pela porta de nossas oficinas, hontem pela manhã, como que corrido pelo clamor do publico contra as suas ignívolas façanhas, tirou-nos do silencio em que agíamos, para dedicar uns cinco minutos ao héroe lusbeliano, retirado do seu nicho hermeticamente fechado e cheio de pontas de pregos.

Foi um verdadeiro milagre – signal de que terminou no fundo do Atlantico a oligarchia corrupta dos xangôs, como a outra corrompida, no fundo de um carro da Great Western.

Leba ou Exú é o deus do mal, e como os seus pares oghum, xangô, abaluaiê, oxalá e tantos da credence africana, está hoje preso e bem preso; estes tendo por moradia os salões da Perseverança e aquelle a espiar pela janela do Jornal os ‘malvados’ que passam pela rua com ar de escarneo para a sua indiferença de bloco modelado em barro e cimento. Junto ao caixão de querosene, arvorado em altar de leba, ouvimos uma victima das feitiçarias destes pretos que, protegidos pela policia do sr. E... e por este próprio, commettia impunemente os mais hediondos crimes, que no que dizia respeito á vida e á liberdade do indivíduo, que no respeito e honra de mocinhas fracas e inexperientes” (RAMOS, 1935, p. 25-27).

Segundo Rafael (2012) para os adversários políticos de Euclides Malta, sua longevidade no poder decorria da proteção obtida junto às casas de culto africano da capital. Teria sido a razão pela qual o ataque a elas processou-se mesmo quando o antigo governador já havia sido deposto e não representava mais uma ameaça à oposição. Dentro do imaginário social conduzido pela visão de mundo cristã, o fato de serem essas religiões as mantenedoras do culto a Exu em Alagoas, possibilitou sua visão como guardadoras e reprodutoras do “mal”. Tudo isso, somado ao fato da insatisfação política com o antigo governador, justificaria a intolerância religiosas dirigida contra essas casas de culto.

Esse momento é uma das únicas vezes que o “Quebra de Xangô” é mencionado no texto de Ramos, cujo objetivo era apenas demonstrar como o sentido negativo de Exu ganhou corpo dentro do imaginário coletivo alagoano, de maneira que, em um dado momento de sua história, foram inclusive atribuídos ao antigo governador Euclides Malta. Com isso, Ramos, se omite de qualquer discussão sobre como este sentido negativo de Exu possa ter justificado a devassa aos terreiros, tampouco preocupa-se em defender ou acusar o antigo político.

Ao reproduzir de modo acrítico a reportagem de jornal, seja lá qual fosse sua opinião sobre o assunto, o autor colocava em evidência o discurso oposicionista de Euclides Malta e a imagem pejorativa acerca dos Xangôs. Tal atitude não passou despercebida; anos mais tarde, Abelardo Duarte, preocupado em defender o antigo governador, fez uma nota de rodapé em

sua obra “O culto da Serpente Dãnh-gbi nas Alagoas”, onde criticava Arthur Ramos por sua atitude,

É com tristeza que registro haver Arthur Ramos inadvertidamente lançado mão deste subsídio falso, como é citada a reportagem, para tirar conclusões científicas, que no caso pecam pela base. [...]. Há um propósito de maldade em todo aquele arrazoado jornal que não poderia escapar a um espírito penetrante como foi o de Arthur Ramos. Dar crédito ao que certa imprensa, em fases de exaltação política, em épocas diversas, tem veiculado sobre os nossos homens públicos é endossar calúnias e mentiras. A reportagem Bruxaria, a que faz alusão o cientista alagoano, não pode oferecer nenhum valor para servir de argumento a qualquer tese: é um testemunho falso, absolutamente falso, contra o qual depõe os factos (DUARTE, 1950, p. 65).

Segundo ainda conta Duarte, após chamar atenção do autor para o suposto erro no qual teria incorrido ao reproduzir a reportagem, este último prometera “interessadíssimo, rever o assunto” (DUARTE, 1950, p. 65). Contudo, antes que pudesse fazê-lo, veio a falecer. Percebe-se que neste caso o que está em jogo no debate entre os autores, é a preocupação com a reputação política do antigo governador e não o caso da intolerância religiosa.

Num segundo momento ainda dessa mesma obra, Arthur Ramos faz uma nota de rodapé onde sinaliza seus conhecimentos sobre a existência dos objetos dos cultos recolhidos durante a devassa de 1912, naquela altura sob posse da antiga Sociedade Perseverança. Destacava a importância de sua preservação e do seu recolhimento para estudo,

Os fetiches referidos pelo “Jornal” e demais objetos colhidos em Maceió, nas batidas policiaes de 1912, ainda hoje se encontram amontoados num dos porões da Sociedade Perseverança de Auxílio dos Empregados do Commercio, de Maceió. Numa visita recente que ali fiz, dirigi um apelo aos responsáveis por aquella instituição, no sentido de serem aquellos interessantes fetiches confiados a um especialista dos assumptos afro-brasileiros para a sua indispensável catalogação. Os jornaes secundaram o meu pedido sem que, entretanto, até hoje, fosse satisfeito, não obstante o empenho e o interesse que me revelaram pessoalmente os responsáveis por aquella tradicional casa (RAMOS, 1935, p. 26).

Não se pode apreender aqui a exatidão dessas omissões. Mesmo sendo essas passagens muito ínfimas diante da sua obra como um todo, é importante perceber que Ramos, mesmo estando longe de Alagoas não era alheio à sua realidade. Pelo contrário, tinha uma certa compreensão da história dos terreiros no seu Estado natal e dialogava com ela em alguns momentos.

3.3. Alfredo Brandão e os negros na história de Alagoas.

A obra “Os negros na História de Alagoas”, pertence à tese apresentada pelo autor no 1º Congresso Afro-brasileiro de 1934, ocorrido na cidade do Recife⁵⁶. Tal fato, acentua sua importância histórica, além de consistir numa demonstração do engajamento deste autor nos meios intelectuais da época e de localizar nas suas preocupações sobre a história de Alagoas as questões étnico-raciais.

A obra de Brandão, se comparada com a dos outros dois, é a que mais se aproxima de uma historiografia, enquanto os outros permanecem mais na área da antropologia. Alfredo Brandão buscou de maneira sintética, resgatar a trajetória do negro no Estado. Para isso, abordou temas que vão desde a origem dos grupamentos étnicos que mais adentraram o território, passando por elementos como o vocabulário, o folclore, a religiosidade, a guerra dos Palmares, a escravidão e o movimento abolicionista.

As características com as quais narra a trajetória do negro em Alagoas, refletem a ideia do seu livro como um todo e devem ser lidas com atenção. É importante frisar que, em todos os temas abordados pelo autor, o discurso por ele construído também é marcado por relações de oposição de ideias, as quais traçam estereótipos das suas representações sobre o negro alagoano e suas produções. Diferentemente de Ramos, Brandão não trabalha explicitamente a ideia de pureza e mistura, embora ela esteja presente em sua narrativa. Talvez, isto se deva mais ao caráter histórico que assumiu para a obra do que antropológico. O estudo das “sobrevivências” da cultura negra está implícito e aparece, especialmente, quando o autor busca provar a origem *bantu* dos negros alagoanos.

A luz destas temáticas desvenda a historicidade da obra em conectividade com as ideias e abordagens comuns do momento. Diante destes antagonismos, indaga-se, como é construída pelo autor a sua representação do negro alagoano? A quais imagens/estereótipos, estas relações estariam ligadas?

Para Brandão, em virtude de Alagoas ter pertencido à capitania de Pernambuco é natural pensar que o aparecimento do negro no território date do início da colonização. Teria o tráfico negreiro iniciado naquela capitania com o seu primeiro donatário, Duarte Coelho,

⁵⁶ A edição utilizada para este trabalho é mais recente, datada do ano de 1988. Trata-se de uma reimpressão do texto, empreendida por indicação da Comissão do Centenário da Abolição em Alagoas através do Projeto Reedição de Obras literárias sobre a História do Negro em Alagoas, aprovado pelo Ministério da Cultura e pelo Governo do Estado de Alagoas.

afirma: “o primeiro negro apareceu em Alagoas quase com o primeiro branco” (BRANDÃO, 1988, p. 19).

Constata uma ausência documental, o que revelaria um empecilho no conhecimento da história do negro no Estado. Entretanto, não anula as possibilidades de conhecê-la. Demonstra uma nova concepção sobre fontes históricas, nascentes na historiografia do período, tal como trabalhou Gilberto Freyre em “Casa Grande & Senzala”. Citado por Brandão em algumas passagens, utilizou-se de uma diversidade de fontes para repensar a história da miscigenação no Brasil. Ao seguir esta tendência, Brandão buscou em outras escalas das produções sociais as evidências para se pensar o negro em Alagoas. Tiveram destaque estudos voltados para o vocabulário, folclore e a mítica-religiosa — momento em que sua obra se aproxima da antropologia— através deles pôde defender a procedência *bantu* dos negros alagoanos.

Constata no vocabulário como evidência da presença *bantu* as palavras pertencentes à língua *kibunda*, falada entre os angolezes: “Entre as diversas designações de locais, rios, montanhas e serras, citamos de relance primeiras, Gorugumba, Loango, Cafuche, Banga, Salabangá, Bonga, Quebrangulo (ou melhor Quebrangula), Cassamba, Lunga, Kalunga, Cumba, Cafuba, Cassingy, Osenga, Cambona e Mutange” (BRANDÃO, 1988, p. 20-21).

Quanto ao folclore, constata a origem *bantu* através de elementos das regiões da Costa do ouro e Mina da Costa, em manifestações como o reisado, maracatu descendentes das antigas danças do rei do Congo de origem *bantu*. Embora reconheça a presença de elementos da cultura africana no folclore alagoano, defende a inexistência de um “folclore puramente africano em Alagoas”. Para ele, o folclore alagoano seria mais de origem mestiça e isto se daria por vários motivos, entre eles uma suposta condição de superioridade intelectual do mestiço, que apareceria na sua capacidade de construção poética.

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. Da agudeza intelectual do mulato, da prontidão na resposta, da facilidade em engendrar o verso, damos aqui apenas uma amostra: um caboclo viajava com um seu amigo mulato e poeta. Ao passarem diante de uma casa, à borda do caminho, viram uma linda moça, mulata, debruçada na janela. Então o caboclo voltou-se para o seu companheiro de viagem e disse: ' O seu cumpadre, glosa lá aquela mulata de cabeleira'. E o poeta glosou (...) (BRANDÃO, 1988, p. 50).

Na virada do século XIX para o século XX, as teorias raciais enxergavam a mestiçagem como degeneração e barbárie, a partir dos anos de 1920, esse discurso começa a

mudar. O mestiço passa a ser a expressão máxima do nacional, uma “saída de emergência” para os “problemas” raciais brasileiros (SKIDMORE, 2012, p. 290).

Mesmo com a mestiçagem ressignificada manteve-se a crença no branqueamento. Isto explica dentro da hierarquia cultural, o pensamento de Brandão ao afirmar a suposta “superioridade” intelectual do mestiço em relação ao negro.

Um outro fator que marcaria a origem *bantu* seria de natureza mítico-religiosa. O elemento trazido pelo autor que concorria para reforçar a tese da procedência *bantu*, trata-se da “ausência ou quase ausência de tradições religiosas ou cultos de animais”,

[...] essa circunstância já assinalada, com relação aos Palmares, pelo próprio Nina Rodrigues.

A história, escreve o ilustrado professor da Faculdade de Medicina da Bahia, não faz a menor referência a cultos de animais ou divindades em Palmares.

Este fato que seria inexplicável com os sudaneses, está perfeitamente de acordo com a ideia de que foram diretores de Palmares negros bantus, cuja pobreza mítica está hoje perfeitamente reconhecida e demonstrada, o que lhes permitiu adotar uma caricatura da religião católica dos colonos.

Era o mesmo que se dava com os negros africanos dos engenhos, das cidades e das vilas. À parte algumas práticas vagas de feitiço e de mandingas, não se notava entre eles ritos e cerimônias de outras religiões (BRANDÃO, 1988, p. 22).

Aqui a religiosidade negra aparece pela primeira vez no texto e traz o primeiro antagonismo marcante na obra do autor, voltado para elementos da hierarquização cultural relacionada à comparação entre as culturas negras. Opõem-se as ideias de “pobreza” e “riqueza” míticas, as quais, nesta fala específica, também podem ser percebidas na oposição *bantu versus sudanês*. Ao colocar a questão por um viés puramente hierárquico da sobreposição cultural, Brandão negligencia a imposição da cultura branca em decorrência da escravidão. Demonstrar aparente desconhecimento do processo de socialização da cultura cristã na África. Mello e Souza (2009) ao falar da cristianização no reino do Congo, aborda o processo de exploração e conquistas territoriais empreendidos pelos portugueses e a utilização do cristianismo como importantes instrumentos na comunicação com os povos conquistados (MELLO E SOUZA, 2009, p. 333-335). O catolicismo funcionava como uma espécie de “argumento definitivo no reconhecimento do direito de soberania dos exploradores portugueses [...] sobre eles” (MELLO E SOUZA, 2009, p. 335).

Em Brandão o antagonismo *bantus e sudaneses* ultrapassa a questão cultural e ainda compreende uma série de estereótipos físicos, teriam estes, “cabelos encarapinhados e a cor mais ou menos bronzeada. Essa espécie era representada por negros de aspecto alegre e jovial da parte central da África” (BRANDÃO, 1988, p. 23). Com essa afirmação o autor afasta-se

da antropologia cultural e aproxima-se das teorias racialistas⁵⁷, o termo “espécie” remete ao conceito biológico de raça humana, muito utilizado pelos adeptos do racismo científico do século XIX. Volta-se, portanto, para comparações do estereótipo físico onde pressupõe um grau de evolução entre as sociedades africanas, a qual colocava o tipo físico *sudanês* como mais bonito, portanto, mais evoluído.

Ainda sob a interpretação da antropologia cultural, o antagonismo entre “pobreza” e “riqueza” mítica aparece no texto de Brandão, não só na oposição dos diferentes grupos negros, mas também, em relação à cultura branca. Vê-se:

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 ideias religiosas; ouvia missa, rezava 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. É verdade que vamos encontrar ritos africanos em Alagoas, porém já muito tardiamente, em tempos posteriores à abolição (BRANDÃO, 1988, p. 22).

O argumento da suposta falta de vínculos com suas crenças religiosas teria facilitado a rápida adoção da cultura branca imposta, considerada referência de civilização. Diante de tal assertiva, Brandão reforça a imagem do primitivismo negro em oposição ao branco civilizado. Sua afirmação enfatiza características como “fragilidade” e “passividade”, remetente ao imaginário *bantu*, amplamente defendida por esta vertente de pensadores dos anos 1930 e que, nesse caso específico da mítica religiosa, estão associadas em sua obra à noção de “primitivismo”. Falar-se-á sobre isto mais adiante.

É decorrente da origem *bantu* sua explicação para a suposta ausência de cultos africanos em Alagoas. Segundo afirma, tais cultos, só teriam existido em tempos muito posteriores à abolição e seriam provenientes de outras partes do território, provavelmente da Bahia onde aparentemente havia importação *sudanesa*, “em Maceió e em diversas localidades do Estado, existiam duas seitas — a dos xangôs e a dos malés [...]” (BRANDÃO, 1988, p. 22). Havia entre os estudiosos do período, a ideia de que os *sudaneses* aqui preservaram melhor a sua mítica religiosa. Inclusive, para Brandão, os terreiros atacados em 1912 tinham

⁵⁷ Referente às teorias raciais que utilizavam a condição biológica dos indivíduos para explicar as diferenças entre os povos. Ver capítulo 1.

essa origem *sudanesa*, embora àquela época já estivessem passando por um processo de intenso sincretismo com o catolicismo,

Deve-se notar que esses ritos já se achavam muito mesclados com idéias católicas e espíritas, pois ao lado dos ídolos pagãos eram encontradas imagens de Cristo e de Nossa Senhora, havendo ainda espécies de médiuns a quem denominavam o pai ou a mãe de santo, - negros ou negras histéricos que sento domado pelo santo caíam em estado de êxtase e davam para adivinhar ou profetizar” (BRANDÃO, 1988, p. 23).

Em meio a todas essas questões a devassa nos terreiros de 1912, conhecido como Quebra de Xangô pela historiografia atual, não passa despercebida pelo autor. Apesar de não lhe dedicar atenção suficiente, classifica como “furor iconoclasta” de populares exaltados que invadiram as casas de xangô, “[...] e arrebentaram os ídolos, depredaram os centros das sessões. Prenderam e surraram os pais e as mães de santo e quase que extinguiram o culto. Dizemos quase porque ainda hoje esses ritos são celebrados, embora muito reservadamente” (BRANDÃO, 1988, p. 23). A ideia de uma suposta prática “reservada” desses cultos em Alagoas, parece ser uma noção corrente no momento e, posteriormente, foi defendida por Gonçalves Fernandes⁵⁸.

Um outro antagonismo também muito recorrente na obra, traz as ideias de “bom” e “ruim”; ou seja, quando o negro aparece ligado a características positivas e quando aparece ligado a características negativas. Estas surgem relacionadas aos mais diversos campos da vida social e, normalmente, estão ligadas ao modo como os negros se comportavam diante das relações de dominação, as quais envolviam vínculos de trabalho entre o negro escravo e o senhor.

Partindo das ideias de Koster, — viajante inglês que teria residido no Recife, no início do século XIX — sobre a composição étnica dos negros alagoanos, afirma Brandão que teriam sua origem entre os Angola, Congo, Rebolo, Angico, Gabam e Moçambique. Possuiriam as seguintes características: “os angolezes eram dóceis, probos, fiéis 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” (BRANDÃO, 1988, p. 20). As tipologias de classificação de negros escravos davam-se em função de suas condições de adaptação à escravidão. O negro com resistência ao cativeiro e com mau desempenho no trabalho, significava um risco de investimento, ao

⁵⁸ Ver FERNANDES, G. Uma nova seita afro-brasileira: o xangô rezado baixo. In: FERNANDES, G. **Sincretismo Religioso no Brasil**. Curitiba: Guaíra limitada, 1941. p. 11-28.

contrário dos que aceitavam melhor a escravidão ou eram mais produtivos (LINDOSO, 1983, p. 319).

Desta maneira, características como “dóceis”, “probos”, “fíéis”, “ativos”, “trabalhadores”, “inteligentes”, “preguiçosos”, compunham um sistema de classificação escravista cuja finalidade era identificar o negro que compensava o investimento. A mera reprodução das palavras de Koster sobre as características dos negros *bantus*, refletem uma escrita marcada pela construção de um discurso acrítico e descritivo. Ao seguir este modelo, termina por reforçar estereótipos criados a partir das relações de exploração do trabalho provenientes do sistema sesmeiro escravista.

Tendo sido o negro, na visão do autor, um componente passivo na formação da sociedade alagoana, aparece como um dos mais importantes elementos de civilização e o teria feito em boa relação com os brancos: “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 foi sempre o braço direito do branco. É, porém, no engenho de açúcar onde se vê a sua maior atuação” (BRANDÃO, 1988, p. 41). A condição de passividade seria favorecida pelo ambiente aparentemente calmo dos engenhos e pelas boas relações entre senhores e seus escravos, especialmente a partir de meados do século XIX.

A passividade do negro seria reflexo também de uma outra atitude, a suposta condição de “bondade” dos senhores de engenho, a qual, segundo Brandão, teria motivações que iam de sua condição de humanidade à noção da necessidade de preservar sua propriedade.

Como já fizemos sentir, na maioria dos engenhos de Alagoas havia clemência, piedade e, digamos, uma certa tolerância para com o negro. Muitos fazendeiros eram amigos de seus escravos; viam neles os auxiliares de sua prosperidade e assim os tratavam com humanidade- davam-lhes o alimento e as vestes mais ou menos necessárias, cuidavam das moléstias, asseguravam-lhes o repouso dominical, concediam-lhes o sábado para cultivarem os seus roçados e aboliam os castigos corporais, ou por outra, apenas os reservavam para os recalcitrantes, ou aqueles que tinham um notável pendor para o crime. [...]. Se o negro adoecia, o senhor de engenho cuidava dele com um certo desvelo. É verdade que neste caso nem sempre se pode invocar o sentimento de humanidade. Aqui, muitas vezes, falava o simples interesse. O negro era propriedade do branco, era quem, com seu trabalho, lhe enchia as arcas de moedas, portanto, é claro que o senhor cuidando do escravo cuidava de si próprio (BRANDÃO, 1988, p. 42-43).

Com avanços na urbanização e a crise do tráfico negreiro, na segunda metade do século XIX, houve uma escassez de mão-de-obra e a introdução de novas tecnologias poupadoras de trabalho na agricultura de exportação. Diante desse processo, o trabalho

escravo tornava-se escasso e encarecido. Na nova conjuntura, muitos senhores evitavam matar o escravo como punição final de seus erros. “Era fácil vendê-los, mas difícil conseguir e manejar trabalhadores livres” (BARBOSA, 1999, p. 80). A partir desta narrativa, Brandão constrói características da escravidão alagoana, cuja marca era a harmonia e a situação de exploração do trabalho, assume a forma de relação amigável entre dominadores e dominados.

A boa convivência seria regra geral em Alagoas, de maneira que: "em Alagoas o negro apareceu raramente nos anais do crime" (BRANDÃO, 1988, p. 46). Favorecido por este ambiente supostamente pacífico, os casos de maus tratos são considerados exceções. Utilizados apenas para os negros escravos, com tendência para o “crime” ou para o “deboche”, “Negro com tendência para o deboche era severamente punido” (BRANDÃO, 1988, p. 44). “Crime” ou “deboche”, nesse texto específico de Brandão, aparecem relacionados a situações de ameaça à ordem escravocrata, ou a manutenção de costumes africanos em detrimento da norma social cristã, como nos casos da preservação da estrutura poligâmica de família, por exemplo.

Ainda na defesa do colaboracionismo entre senhores e escravos, afirma que processo abolicionista foi pacífico. Inclusive sem relutância por parte dos senhores que teriam se mostrado bastante compreensivos e dispostos a cumprir a lei. Traz a fala do Coronel Francisco Domingos da Silva, abolicionista da época.

O 13 de Maio foi o Jordão que purificou todas as máculas da escravidão, fazendo esquecer os ódios e identificando todos os brasileiros no sentido da Liberdade da Pátria. Felizmente para nossa história não se registrou em Alagoas um só fato de reação à Áurea Lei: é que todos lhes 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 tornaram amigos, interessados no seu bem-estar e progredir (BRANDÃO, 1988, p. 53).

Para este autor, o fim da escravidão foi benéfico ao ponto de com ela ter desaparecido “o ódio de raça” (BRANDÃO, 1988, p. 53).

Essa relação de passividade do negro alagoano, se contrapõe na sua fala à história do Quilombo dos Palmares, visto como "(...) o mais alto feito de heroísmo da raça africana em nossa terra" (BRANDÃO, 1988, p. 25). A capacidade de resistência dos negros quilombolas demonstraria, uma espécie de evolução de um estágio de primitivismo, ou seja, resistir seria um ato indicador de evolução do caráter de passividade. Diz o autor, "É o primeiro protesto

do bárbaro sofredor, cujos olhos já começa a se abrir para a luz da razão contra a preponderância e a tirania do branco" (BRANDÃO, 1988, p. 25). É considerado por ele, o primeiro grito de independência do país.

A condição de passividade do negro, desta maneira, surge com tons bastante variados. Em certos momentos quando ligada à relação senhor e escravo e a aceitação do negro de sua condição de subalterno, aparece como positiva. Entretanto, quando contrastada com a história do Quilombo dos Palmares, um movimento derrotado já naquela época, aparece como negativa, sinônimo de primitivismo. De modo mais geral, para este autor, o primitivismo emerge como característica do negro alagoano.

Despontam ainda entre os sinais do primitivismo as situações de poligamia, vistas como prostituição e intrínsecas às sociedades africanas. Estas, por conta do seu estado de primitivismo, seriam incapazes de desenvolver o sistema monogâmico, considerado por ele sinônimo de civilização,

Em todo o continente negro, escreve Letourneau, a poligamia individual sucedeu o casamento exogâmico e comunitário dos primeiros clãs. O amor, tal qual o compreendem as civilizações um pouco delicadas, não é conhecido na África. Muitas vezes ele é reduzido a sua mais simples expressão, a satisfação sensual de uma necessidade idêntica ao cio dos animais [...] (BRANDÃO, 1988, p. 43-44).

Novamente o autor volta sua interpretação para a abordagem das teorias racialistas. Destaca como justificativa para os traços das relações intrapessoais nas comunidades africanas a condição psicobiológicas dos indivíduos, ao invés de enxergá-las como estrutura diferenciada de organização social. Esta condição faria com que estes povos fossem incapazes de sentimento afetivo e tenderia a variar de acordo com a etnia do indivíduo.

Precisamos distinguir os bárbaros dos selvagens. Entre os primeiros se acham os bantus, os quais, como os sudaneses, desde mesmo as idades mais remotas, já tinham estado em contato com algumas nações adiantadas e é justo pensar-se que alguns rastilhos de civilização já tivessem penetrado nas trevas de sua barbaria (BRANDÃO, 1988, p. 44).

Apesar das características primitivas serem fortes, destaca a existência de um outro lado que fugia desses “desregramentos”.

Havia neles também o seu quê de natural, sua índole contrária a desregramentos sexuais. No que diz respeito aos sentimentos afetivos entre marido e mulher e sobre a fidelidade conjugal contam-se aos centos os casos. (...). Um velho senhor de engenho nos falava de um africano muito trabalhador, muito dócil, que sendo uma vez elogiado não perdeu a ocasião para fazer ver que a companheira era superior a ele: 'Meu sinhô, si eu sou bom, Maria minha muié diz: arreda-le pr'a la, Mané que só

mió'. [...] temos a acrescentar que em Alagoas os casos de suicídio por enforcamento, entre negros, não eram raros quando havia separação do casal (BRANDÃO, 1988, p. 45).

Esses traços não escaparam ao negro alagoano que carregariam a herança como parte de sua característica racial. Entretanto, diferentemente do negro africano, o negro alagoano carregaria consigo uma outra herança responsável por retirá-lo de sua condição de primitivismo, o contato com o branco.

Não poderiam escapar se os seus ancestrais fossem os representantes de raças puramente primitivas, o que, na verdade não se dá. E por isso, em regra geral, não se nota a depravação dos costumes e a licenciosidade em o negro alagoano. Poderão argumentar que os impulsos sexuais e a tendência para o desregramento eram apenas recalcados pelo temor (...) o senhor de engenho ao adquirir o africano, tratava em primeiro lugar de batiza-lo e depois casa-lo. Educado nos preceitos da doutrina cristã, o colono alagoano procurava por todos os meios possíveis evitar em seus domínios tudo o que pudesse ir contra a moral e assim trabalhava para evitar a prostituição entre os escravos (BRANDÃO, 1988, p. 44).

O contato com o meio que trazia as referências da cultura branca tais como, o cristianismo e o casamento monogâmico, tidos como expressões culturais mais adiantadas possibilitariam ao negro o recalçamento de suas características primitivas, trazendo-lhes a civilização. Esta seria inclusive uma preocupação dos senhores de escravos como forma de combater outros tipos de relações pessoais que existiam entre os negros.

Apesar de Brandão considerar a poligamia algo intrínseco ao africano, pertencente às suas características psicobiológicas, a considera possível de ser mudada. Este fato, demonstra que o autor foge dos determinismos e se volta para antropologia cultural, pois a possibilidade de mudança e recalçamento dessas características era justamente a influência cultural do branco que, como mais adiantada, se sobrepunha a mais atrasada.

Como se pode perceber o pensamento deste autor contém um misto de influências que vão das teorias racialistas à antropologia cultural, com uma tendência mais forte para esta última. Tal fato, provavelmente, pode ser explicado pelo momento histórico de composição da obra, o qual era de decadência das teorias racialistas e ascensão desta última. Seu texto ainda compõem uma série de posicionamentos conservadores capazes de construir uma imagem pacífica da sociedade escravocrata alagoana e reforçar estereótipos de inferioridade do negro.

3.4. Abelardo Duarte e o resgate da Coleção Perseverança.

A partir do resgate da Coleção Perseverança⁵⁹ apareceram os primeiros trabalhos diretamente voltados para as religiões de matriz africana em Alagoas. Entre eles, tem-se os artigos de Abelardo Duarte aqui trabalhados, “Sobrevivência do culto da serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas”, “Sobre o Panteão Afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)” e um importante catálogo, também de sua autoria, elaborado durante o ano de 1974, intitulado “Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança”⁶⁰, o qual consiste num apanhado descritivo das peças que a compõem.

A Coleção Perseverança foi doada em 1950, ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, pelo Sindicato dos Empregados do Comércio, antiga Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio. O nome atual, “Coleção Perseverança”, foi colocado em homenagem à instituição doadora.

As peças provocaram interesse de uma instituição estadunidense, a qual ficara sabendo de sua existência através de referências contidas num artigo de Gilberto Freyre, que havia visitado o Museu da Sociedade Perseverança alguns anos antes. Coube a Abelardo Duarte a sensibilidade em alertar o Instituto Histórico para as irrecuperáveis perdas históricas que tal fato poderia causar.⁶¹ Com o aval do presidente daquela instituição, à época Orlando Araújo, formou-se uma comissão composta por Abelardo Duarte e Theo Brandão, aos quais coube a negociação para o resgate e a posterior catalogação das peças. Nesta última, contaram com auxílio de René Ribeiro responsabilizado pela revisão.

A coleção foi apresentada ao público em sessão solene no dia 16 de setembro de 1950, data da emancipação política de Alagoas e ficou expostas na seção etnográfica do museu do Instituto Histórico, segundo Duarte, no local da exposição foi

armado um Pegi pelo babalorixá Rubino e sua mulher, mãe de santo do seu terreiro. Por vários dias, continuou a visitação pública. Uma cena tocante registrou-se, durante as visitas, com a presença de um ancião, irmão de Tia Marcelina, residente em Bebedouro, que muito emocionado, chorou diante dos despojos dos terreiros do passado, tão seus conhecidos, tão velhos seus conhecidos, objetos sagrados para ele.⁶²

⁵⁹ Composta pelos objetos religiosos pertencentes às antigas casas de culto africano invadidas em 1912.

⁶⁰ Ver DUARTE, A. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: SENEC/MEC, 1974.

⁶¹ Ver DUARTE, A. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: SENEC/MEC, 1974.

⁶² Idem.

A sessão ainda contou com uma homenagem ao Sindicato dos Empregados em agradecimento pela doação e com a presença de René Ribeiro, nomeado orador oficial da cerimônia, proferiu palestra intitulada “Significado dos estudos afro-brasileiros”⁶³.

Esta Coleção constitui um marco na história dos estudos sobre as religiões de matriz africana no Estado. Sua permanência em Alagoas foi/é de fundamental importância para o resgate de parte da história das comunidades afro-religiosas e do povo negro alagoano, para além do Quebra de Xangô. Não se pode retirar o mérito de Abelardo Duarte e companhia limitada pela sensibilidade em perceber a importância de manter a Coleção em Alagoas

Em agosto do mesmo ano, houve uma exposição de artes populares, com a qual colaborou inclusive a “Subcomissão alagoana de folclore” da época. Entre os materiais da exposição estariam obras do artesanato alagoano.⁶⁴ Não consta nesta mesma fonte, a informação de que entre os objetos expostos estariam as peças da Coleção Perseverança. Porém, o que se quer mostrar aqui é a relação da instituição e da intelectualidade que a compunha e sua conexão com as expressões populares. Ao produzir a exposição, o Instituto se colocava numa espécie de missão de salvaguarda das artes populares, segundo as palavras do próprio Abelardo Duarte

Nessas humildes peças, aqui expostas, obras do artesanato alagoano, nós homens cultos não pretendemos rebuscar a perfeição artística, mas a expressão ingênua, simples, espontânea da alma popular.

Uma grave ameaça pesa, porém, sobre o destino dessas artes populares, das artes tradicionais — o seu gradual desaparecimento em face do enorme progresso da civilização industrial. Com o poder assombroso da técnica e da máquina, na produção em massa, essa civilização acabará por extingui-las. Assitir-se-á, se houver o cuidado de resguardar as artes do povo dos efeitos da civilização avassaladora industrial dos nossos dias, o seu total aniquilamento em futuro próximo.⁶⁵

A relação entre intelectuais e sistemas de poder tem se mostrado complexa ao longo do tempo. Este grupo, frequentemente, atribuiu para si a função de agentes da consciência e do discurso como legítimos representantes de uma vanguarda social, espécie de porta-vozes dos anseios populares, capazes de captar o subconsciente coletivo da nacionalidade

⁶³ Ver RIBEIRO, R. Significados dos estudos afro-brasileiros. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 8-16, 1950.

⁶⁴ DUARTE, A. Relatório do Secretário Perpétuo, Sr. Abelardo Duarte, referente ao ano de 1950. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 209-216, 1950.

⁶⁵ DUARTE, A., op. cit.

(VELLOSO, 1987, p. 1-18). No Brasil, a estrutura patriarcal autoritária, além da condição de país periférico com grande contingente de analfabetos, reforçou este tipo de prática: “Assim, o ideal da representação, o falar em nome dos destituídos de capacidade de discernimento e expressão, foi facilmente absorvido pelo intelectual brasileiro. Sentindo-se consciência privilegiada do ‘nacional’, ele constantemente reivindicou para si o papel de guia, condutor e arauto” (VELLOSO, 1987, p. 1).

É neste sentido que se pode pensar a relação acima posta por Duarte. Movidos por uma noção paternalista, caberia aos intelectuais, portadores do saber (“homens cultos”), a missão de preservar a cultura popular de seu possível desaparecimento frente às mudanças da sociedade. Esse encadeamento que entrelaçava as duas culturas, é um pensamento corrente da época, onde os representantes da cultura oficial (erudita) se colocavam como protetores da cultura popular. Esta mesma postura intelectual pode ser pensada também para o resgate da Coleção Perseverança e para o estudo da cultura negra em geral por estes intelectuais. Produzida por grupos normalmente à margem da sociedade, a cultura negra, passa a ser encarada como parte integrante da cultura popular.

Há na raiz deste pensamento também um princípio já colocado anteriormente, quando tratados os outros autores: a hierarquização cultural. Neste caso, ela aparece direcionada à relação entre a cultura popular e a cultura erudita, onde aquela é vista, para usar as palavras de Duarte, como “ingênua”, “simples”, “pouco rebuscada”, “espontânea” e, por isso, acabaria desaparecendo face à civilização advinda do progresso material.

3.4.1 As Sobrevivências do culto da Serpente.

Em “Sobrevivência do culto da serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas” o autor investigou a presença do culto *Vodun* de origem *daomeana* (*Gege*)⁶⁶, nas antigas casas de culto africano do Estado, no pós-abolição. Tal pressuposto parte de algumas peças da Coleção Perseverança que, para ele, pertenceriam ao culto da serpente *Dãnh-Gbi* cultuado no *Daomé*.

Segundo Duarte, o tráfico negreiro trouxe ao Brasil algumas populações negras vindas do *Daomé*, as quais teriam entrado, principalmente pela Bahia e em menor quantidade por Pernambuco (DUARTE, 1950a, p. 60). Embora defenda, assim como Brandão, a

⁶⁶ Segundo Abelardo Duarte, os negros de procedência do *Daomé* receberam em nosso país a denominação de *Gege*, “Nina Rodrigues explicou perfeitamente a origem dessa denominação tirada da ‘zona ou território da Costa dos Escravos que vai de Bageida a Akraqu e que os ingleses escreveram Gang, mas que os negros pronunciam, antes, agêge” (DUARTE, 1950, p.60).

predominância *bantu* entre os negros alagoanos, considera a vinda de negros do *Daomé* para Alagoas. Esta influência poderia ser notada, principalmente, nos antigos terreiros de Maceió⁶⁷,

Do material que compõe a “Coleção Perseverança” [...], por duas vezes, constam objetos ligados ao culto da *Vodun* da serpente — Dãhn- Gbi. [...], são: a) uma pulseira de filha-de-santo, de latão, representando uma cobra enrodilhada, terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça, sendo esta finamente trabalhada e os olhos formados por contas vermelhas; b) peça de ferro (22 centímetros de altura) constituída de três lanças de duas foices enlaçadas por uma serpente, na extremidade inferior, tendo uma pequena base ou suporte quadrangular (DUARTE, 1950a, p. 66-67).

O estudo da presença *Gege* em Alagoas, pode ser entendido, através do primeiro e mais importante antagonismo de ideias que perpassa sua obra que é a relação entre “pureza” e “mistura”, encontrada nas análises dos outros dois autores. Ainda sobre a organização do culto da serpente Dã no Brasil, afirma Duarte,

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

A relação entre “pureza” e “mistura” também aparece sob o plano de fundo da hierarquização cultural. Neste artigo, especificamente, ela opõe os povos sudaneses *gege* e *yorubá*⁶⁸. Diferentemente do que acontece nos outros dois autores que se detém a comparar os grupos étnicos diferentes, *bantus* e *sudaneses*. Ainda reitera essa visão, ao citar Nina Rodrigues e Arthur Ramos, aquele ao discorrer sobre os *geges* na Bahia, acreditava não ter existido no Brasil, “‘pelo menos convenientemente organizado, o culto da serpente, do Dãnh-gbi dos Gegê’” (DUARTE, 1950a, p. 61),

Para elê [Nina Rodrigues], residiu a suposta inexistência do culto vodun no Brasil na preponderância em número e, talvez, em cultura dos Nagôs cujos costumes, crenças e língua passaram os Gêges. Por um fenômeno aculturativo, a crença dos Gêges foi absorvida quase inteiramente pelos Nagôs, a ponto de tornar-se dificilmente reconhecível, depois, senão através de algumas vagas sobrevivências. “Na Bahia, os Nagôs assumiram a direção das colônias negras, escreveu Nina Rodrigues, impuseram-lhes a sua língua e as suas crenças e, como não existe culto da serpente entre os Nagôs⁶⁹, o importado pelos Gêges acabou por desaparecer entre nós. De

⁶⁷ Referente aos terreiros do início do século XX, os quais sofreram com o Quebra de Xangô.

⁶⁸ Os povos *geges* e *yorubas* compuseram parte dos povos que no Brasil formou a etnia chamada sudanesa. Ver nota de rodapé 18.

⁶⁹ Nagô pode ser entendido como sinônimo de Yorubá. No Brasil, nagô, é também designativo de uma “nação” de candomblé.

fato, não se deve crer que ele não tenha existido entre nós” (DUARTE, 1950a, p. 61).

Segundo Duarte, Arthur Ramos teria partilhado dessa opinião com Nina Rodrigues,

O nosso saudoso Arthur Ramos participou, também, dessa opinião de Nina Rodrigues (de que o culto da serpente teria existido, mas foi absorvido por outros povos). Confessou que nas suas pesquisas iniciais, na Bahia, não logrou obter indícios do culto vodun e, só posteriormente, entregando-se a estudos mais minuciosos dos objetos de sua coleção afro-brasileira particular, chegou à conclusão da “sobrevivência”, embora atenuada do referido culto na Bahia, em face do achado de objetos com motivos e estilização daomeianos. O culto existiria, sem dúvida, mas quase se fundira no amálgama sincrético, com as “superstições da cobra e do folclore católico de São Bento e São Caetano” (DUARTE, 1950a, p. 62).

O único lugar do Brasil onde a cultura *gege* teria predominado melhor seria a casa das Minas, no Maranhão, como narrado por Nunes Pereira. Tratava-se, neste caso, do maior exemplo da “sobrevivência” *gege* no Brasil. Lá, estariam preservados a linguagem, a forma de chamar as divindades intituladas *voduns*,

A monografia de Nunes Pereira é, assim, um rico documentário das sobrevivências desse grupo humano africano que, por um fenômeno extraordinário se manteve fiel às tradições e às práticas religiosas dos seus ancestrais, conservando-lhe, através de várias gerações, o culto em toda pureza de duas cerimônias, ritos, denominações etc., facto verdadeiramente singular entre nós, no panorama cultural dos aglomerados Gêges, que em todos os outros pontos do território nacional suportaram a influência da cultura Yoruba, mais adiantada, e acabaram sendo por ela suplantados [sic] (DUARTE, 1950a, p. 63).

A cultura *gege*, tendo cedido ao peso da influência dos *yorubá*, mais adiantados e mais numerosos, não teria desaparecido por completo. Poderia ser reconhecida a partir de certos indícios ditos “sobrevivências”, os quais remeteriam à cultura de origem. Aqui se mostra mais um ponto de correlação de ideias entre Duarte e os outros dois autores, o estudo das “sobrevivências”, compõem a perspectiva metodológica do autor. Constitui a busca por resquícios iconográficos, símbolos a serem distinguidos como pertencentes a uma cultura e a outra separadamente. Estas sobrevivências foram buscadas por eles, tanto em seus estudos sobre os cultos de origem africana quanto no folclore. Dentro da relação antagônica entre “mistura” e “pureza”, estes símbolos constituem a busca pelo que há de mais puro entre as culturas. O limite da pureza deve ser entendido como o limite da diferença.

A suposta existência de objetos ligados ao culto da serpente na Coleção Perseverança, para Duarte, significa que a presença dos cultos *geges* em Alagoas, poderia ser encarada como uma forma de “resistência pacífica” do negro escravizado,

A existência de objetos ligados ao culto daomeiano da cobra deus nas Alagoas coloca-nos diante de uma das formas pelas quais o escravo negro resistiu pacificamente à força niveladora do seu novo habitat: teimando em conservar as raízes das suas crenças e superstições, todo o fundo místico de sua alma, de vez que fôra impossível, por circunstâncias várias independentes de sua vontade, manter os moldes anteriores de vida espiritual (DUARTE, 1950a, p. 63-64).

Acredita que em Alagoas, este culto também sofrera o mesmo processo de sincretismo com a cultura *yorubá* ocorrido na Bahia. Guiado pelo método da busca pelas “sobrevivências” culturais, afirma que seria impossível reconstruir as fases deste culto em Alagoas, a fim de saber se ele existiu “perfeitamente organizado” (DUARTE, 1950a, p. 64), em um suposto estado de pureza original. Esta impossibilidade deveu-se para ele, exatamente por consequência da destruição das casas de culto afro-brasileiras no início do século XX. Ao colocar a questão, faz uma crítica do episódio, fato que torna seu texto bastante interessante, pois é o único, entre os três intelectuais estudados a posicionar-se de maneira clara sobre aquele evento

A destruição das casas de culto afro-brasileiro existentes em Maceió, em 1912, acto de puro vandalismo e atentário da liberdade religiosa, pela “soberania”, não permitiu que nenhum estudioso pudesse analisar a cultura negra na nossa terra, sob o aspecto das sobrevivências do fetichismo afro-religioso. Houve, nesse caso, uma verdadeira exploração política, habilmente planejada e executada pela corrente oposicionista ao Governo de então, que não se pejava de colocar o próprio Governador do Estado como protector e frequentador dos Xangôs. Assim, o que seria material para pesquisa científica e estudo comparativo, foi considerado obra do mal, cheirando a enxofre (DUARTE, 1950a, p. 64-65).

A fala de Duarte demonstra sua concepção quanto à ligação de representantes da cultura oficial e da cultura negra: um sentimento sumamente cientificista de preservação para estudo dos “homens de cultura”. Era preciso conservá-la para que se tivesse material necessário para análise.

Um outro aspecto interessante é a defesa que faz do antigo governador Euclides Malta e sua suposta ligação com os terreiros da época

Houve simplesmente uma exploração ou manobra oposicionista conhecida e por todos condenada, que insistentemente fazia passar o Governador como adepto ou protector dos Xangôs, [...], lhe dava apelidos que em verdade nunca possuiu no seio

do povo das Alagoas, torpe exploração essa a que nenhum homem público podia fugir, dada a propaganda utilizada contra as chamadas oligarquias na qual foram empregados todos os meios.[...] tremenda injustiça à memória do saudoso político alagoano, homem de caráter e exemplar chefe de família, católico praticante, em cujas convicções inabaláveis viveu sempre e cerrou os olhos ao mundo, em paz com a sua consciência (DUARTE, 1950a, p. 65).

Em crítica à associação da memória do antigo Governador⁷⁰ aos Xangôs, o autor demonstra um tom de expressa indignação e deixa transparecer suas concepções negativas quando se trata de vincular a imagem de um membro da elite a tais práticas. Ou seja, estudar a cultura negra é algo positivo, mas misturar-se ou dela fazer parte seria algo negativo. Mesmo sendo estudioso da cultura e religiosidade negras, mostra não estar imune a certos preconceitos, os quais permeavam a sociedade em geral.

A religiosidade negra é posta numa “vitrine”. Aos intelectuais cabe apenas estudá-la e salvaguardá-la, numa posição paternalista, de maneira que, ela assume em alguns momentos caráter meramente representativo de nacionalidade brasileira. A cultura dominante “preserva” a cultura dominada, mas busca o tempo todo manter-se distante dela.

3.4.2 Abelardo Duarte entre o panteão afro-brasileiro.

Em “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)”, Abelardo Duarte aborda o processo de “sincretismo” religioso, das religiões negras com o catolicismo. Ao explicar essa relação sincrética em Alagoas, busca, por meio do estudo de outros autores identificá-la como um fenômeno pertencente à história dessas religiões no Brasil.

Os gritos sagrados do ritual fetichista, partidos do fundo d'alma dos velhos escravos, misturaram-se, com o correr do tempo, com os cânticos da religião do colonizador branco. Assinalara, em seu tempo, Manuel Querino, na Bahia, onde se dedicou ao estudo das sobrevivências religiosas, costumes, folclore, etc., do negro o facto: “O africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças”. Não se converteu integralmente à religião superior que lhe foi imposta; meio converso, achou uma fórmula ideal para harmonizar a concepção religiosa em que se formara o seu espírito semi-bárbaro, adotando os dois cultos, identificando os seus orixás com santos do catolicismo. Ou como diz Arthur Ramos: “aceitando o

⁷⁰ Vale lembrar que Abelardo Duarte tinha interesses pessoais na defesa de Euclides Malta, dado que era genro deste.

catolicismo, o negro adaptou-o à sua psiquê atrasada”. Ficou adorando a N. S. do Bonfim e a Oxalá (DUARTE, 1950b, p. 69).

Também aqui aparece a noção de hierarquização cultural. Entretanto, neste texto, especificamente ligada à relação entre a cultura negra e a cultura branca. Seu pressuposto para esta relação de sincretismo em Alagoas, parte de evidências identificadas nas peças da Coleção Perseverança que remetiam à religiosidade católica presente nos objetos das antigas casas.

Do fetichismo africano puro, tal como deveria ter sido o dos primeiros colonos negros, nada mais resta. Nas Alagoas, os cultos afro-brasileiros ainda mantinham nos começos deste século, a julgar pela tradição oral e pelo material etnográfico que se salvou, alguma coisa do culto puro, de vez que a assimilação ao catolicismo já era patente (Há na ‘coleção perseverança’ vários objetos como a Cruz e até uma imagem de santo católico)” (DUARTE, 1950b, p. 69).

Também é comum deste autor, utilizar o antagonismo “pureza” e “mistura” para tratar do sincretismo afro-católico. Esta relação se faz evidente ao estabelecer uma comparação entre as peças da coleção e supostos indícios de pureza original com os cultos de sua época (1950). Faz comparações a respeito da imagem de Xangô, que segundo ele, nas suas raízes africanas teria uma identificação tanto com o gênero feminino, quanto com o masculino. Entretanto, resultante do processo de sincretismo, teria acabado por se aproximar mais do masculino, sendo lembrada como tal. Em Alagoas, nas peças da Coleção Perseverança, seria possível identificar essa característica “original” de Xangô.

Nos terreiros de Maceió, pude verificar que o mais popular dos orixás do panteão afro-brasileiro caminha para perder a qualidade de ambiséxuo, tornando-se um orixá masculino exclusivo, “anjo da guarda do homem”. Entretanto os, nos *ochés* da “Coleção Perseverança”, Xangô denota que é ambivalente, pois está vestido de calças por baixo das saias ou da túnica vermelha (DUARTE, 1950b, p. 71).

A observação da suposta perda da qualidade “ambissexual” de Xangô, demonstra de sua parte um certo conhecimento sobre a mítica religiosa dos terreiros de Maceió no ano 1950. Assim, o autor lança mão da ideia de que terreiros do início do século XX conservavam o maior grau de pureza, quando comparados aos da década de 1950. Inclusive teriam a preocupação de manter suas tradições africanas mais puras possíveis: “os primeiros troncos africanos puros tinham tanto respeito pelas suas seitas que enviavam, vez por outra, um maioral para instruir os seus adeptos nos ministérios do culto. As crônicas falam em Maceió no emissário conhecido como Tio Salú.” (DUARTE, 1950b, p. 77). Em oposição, os terreiros de 1950 já estariam com tradições bem mais misturadas que os do início do século, devido ao

processo de sincretismo com o catolicismo e o espiritismo kardecista que contribuíram para a formação da Umbanda. Segundo afirma, os terreiros de Maceió estavam

[...] sofrendo a influência das doutrinas espíritas, sob a modalidade do chamado 'espiritismo de linha'. Estão os terreiros em plena evolução sincrética com o espiritismo. É inegável. Infiltrou-se neles a Umbanda mesclada de espiritismo e catolicismo. Caminha para a prática talvez do que se chama Umbanda Branca, ramo criado para se distinguir do ritual africano (dos negros bântus). [...]. Os xangôs alagoanos (nem todos os terreiros bem se vê) com seus cultos africanos originais vão perdendo a tradição sem novos Tios Salú que lhes venham refrescar a memória, mantendo no inconsciente colectivo o padrão religioso primitivo. Mas, a evolução religiosa é fenômeno natural, e nada poderá deter o sincretismo religioso afro-brasileiro com as religiões mais elevadas (DUARTE, 1950b, p. 78- 79).

Como se pode ver, também para Duarte, o sincretismo era algo inevitável, principalmente quando envolve culturas consideradas por ele em diferentes níveis de desenvolvimento.

Quando comparado aos outros autores, Abelardo Duarte, parece ser o mais informado sobre a condição mítico-religiosa dos terreiros de Alagoas entre os anos de 1930 a 1950, suas condições de funcionamento e organização. Ao comparar o processo de ordenamento desses cultos em Pernambuco e Alagoas, afirma que em ambos os casos teria acontecido situações de “abuso” por parte dos religiosos, quanto aos horários dos toques. No caso de Maceió,

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 degenerado no abuso dos ‘toques’ sucessivos como ocorreu no Recife. Mais de uma vez a Imprensa se tem referido aos ‘toques’ que se sucedem na noite a dentro nos terreiros localizados em Jaraguá, Poço, Bebedouro, Flexal, Farol, Levada, Prado, Gulandim, etc (DUARTE, 1950b, p. 77).

Em alguns lugares, tais como Pernambuco e Bahia, o controle dos cultos era ligado a instituições de Higiene Mental, responsáveis por mediar a relação entre os terreiros e o Estado. No caso de Pernambuco, foi criada pelo médico Ulysses Pernambucano. Nestas instituições, os adeptos dos xangôs eram submetidos à observação e exames mentais pretendendo-se exercer controle científico sobre eles, o qual deveria substituir a ação da polícia (DANTAS, 1988, p. 174-177). Em Alagoas não se tem notícias de instituições que exercessem funções semelhantes, aqui o controle dos terreiros passou a ser desenvolvido a partir da criação das Federações de Culto.

Por conseguinte, pode-se perceber que a ideia de liberdade religiosa aparece relativizada em Duarte quando referente aos terreiros, uma vez que, ela necessitaria de maior controle de instituições do Estado, como a polícia, a fim de regular suas práticas.

3.5. Os autores e as obras: um balanço geral sobre o negro na produção intelectual alagoana.

Os autores em questão pertencem a uma geração intelectual ligada ao bacharelismo, proliferado no Brasil em meados do século XIX e início do século XX, alguns deles, como é o caso de Alfredo Brandão e Abelardo Duarte, ligados às elites latifundiárias e políticas de Alagoas. Boa parte da produção intelectual da época esteve relacionada a estes grupos sociais. Lindoso (2005) ao falar das relações entre o erudito e o popular na cultura alagoana, verifica uma série de tensões, dentre elas as iniciativas da cultura erudita em se sobrepor ao popular e encontrar nele resistência. Nesta trama de tensões, o erudito deixa-se penetrar pelo popular e vice-versa (LINDOSO, 2005, p. 101). Mesmo muitas vezes atribuindo-lhe relação de subalternidade, o fato da cultura erudita tratar o popular como uma questão pautável, digna de reflexão, traz a ele protagonismo e revela sua importância.

Pode-se dizer, portanto, que a atividade intelectual se faz nas contradições do meio social de sua produção. Mediante essas tensões é permeada de rupturas e continuidades. A direção entre ambas, depende de um outro fator, que é o lugar de fala do sujeito intelectual. Pode-se ir além e dizer que depende mais ainda da consciência desse lugar de fala.

Como se sabe a condição de marginalização do negro não se deu apenas socialmente. Na História também lhes foi relegado o papel do silenciamento. Neste sentido, as décadas de 1930-1950, ao trazerem preocupações com as temáticas negras, podem representar um avanço em relação às décadas de silenciamento anteriores. O quanto que a condição de marginalização e silenciamento dentro da sociedade e da historiografia alagoana teria mudado da década de 1930 até os dias atuais é matéria para um estudo a parte.

Embora esta geração resgatasse as questões negras, a fim de pensar as contribuições do negro para a formação da sociedade brasileira, suas abordagens não deram conta de romper com o ideal de branqueamento. Resultavam, por vezes, no reforço de certos estereótipos de inferiorização. É assim que se deve compreender a atuação dos intelectuais aqui citados. Numa perspectiva que vai da necessidade real de pensar o papel do negro na sociedade brasileira e alagoana e na introjeção de valores sociais que encerravam uma relação de poder oculta, corroborada num projeto de identidade nacional excludente e racista, voltado para o branqueamento.

Mais próximos da antropologia cultural e da distinção entre raça e cultura, o que caracteriza uma ruptura com os discursos sociais das teorias racialistas do século XIX, ainda

com repercussão na época. Por outro lado, continuavam ligados a uma lógica evolucionista culturalizada e a conceitos paternalistas em suas abordagens. Essas características retratam posturas bastante conservadoras na maneira como trataram as questões sobre o negro.

Diante destas ideias, as obras constituem pontos em comum que marcaram imagens/estereótipos das representações do negro, presentes na geração intelectual que vai dos anos de 1930 até 1950. Estes são evidenciados por algumas ideias anteriormente destacadas na descrição dos autores, são elas: a construção da identidade nacional mestiça e a democracia racial; a hierarquização cultural; pureza e mistura.

3.5.1 Da hierarquização social à hierarquização cultural: a construção da identidade nacional mestiça e “democrática”.

Segundo Wilson Barbosa (1999), o problema do negro na história do Brasil é uma via de mão dupla: “De um lado, é o problema do negro enquanto sujeito brasileiro, seu papel, o mundo de suas ações brasileiras. De outro, é um problema de quem inventou o negro, ou seja, um problema do homem ocidental, o colonizador, o escravizador, o deseducador e/ou repressor” (BARBOSA, 1999, p. 62). É na negação do negro enquanto sujeito social que se deve encarar a negação de sua memória, dentro da construção da história do Brasil, gerenciada por instituições de elite. A partir deste mesmo aspecto deve-se pensar também a hierarquização cultural, muito presente nas ideias dessa geração de autores como um reflexo da hierarquização da sociedade.

A abolição da escravidão (1888) não trouxe transformações sociais e econômicas, o Brasil permanecia voltado para uma economia agrícola, com destaque para o centro-sul produtor de café

A rígida estratificação social dava aos proprietários de terra (brancos, ou, vez por outra, mulatos claros) praticamente um monopólio do poder — econômico, social e político. Os estratos inferiores, incluindo os brancos pobres, bem como a maioria dos libertos de cor, estavam afeitos à submissão e à deferência. Essa hierarquia, na qual a classificação social se correlacionava em alto grau com a cor, se desenvolvera como parte integral da economia colonial escravagista. No entanto, à época da abolição, ela *não mais* dependia da escravidão para se manter (SKIDMORE, 2012, p. 81).

Extinta a escravidão, a lógica hierárquica de classificação social do indivíduo pela cor continuou a existir na sociedade brasileira.

Com a abolição houve um aumento das migrações para as cidades, as quais permaneciam sem estrutura e, com isso, tornaram-se redutos de criminalidade e proliferação de doenças. Muitos negros, recém libertos da escravidão, migravam para as áreas urbanas em busca de empregos, mas sua falta de qualificação diminuía as oportunidades.

Além da falta de qualificação, o negro encontrava um outro fator de exclusão muito mais decisivo, o conjunto de suas características fenotípicas. Skidmore (2012, p. 90) ao observar algumas notícias da imprensa brasileira, notou casos nas instituições oficiais de discriminação contra negros e mulatos escuros.

O Correio da Manhã denunciou, em 1904, que os negros não eram contratados como guardas do Teatro Lírico, a melhor casa de espetáculos no Rio. Em 1906, o jornal protestou, em editorial, contra a suposta discriminação de negros e mulatos no recrutamento para a Guarda Cívica de São Paulo. Esse recrutamento estaria sendo feito como parte dos preparativos para a chegada dos integrantes de uma missão de treinamento do Exército francês, a quem os paulistas não queriam ofender.

Tal como afirma Barbosa (1999, p. 155), “O Estado é racista porque as classes dominantes são racistas, porque as elites são racistas”. Portanto, a manutenção da hegemonia das elites agrícolas que antes beneficiaram-se da escravidão, contribuiu para perpetuar a mentalidade escravocrata e para consolidar uma série de políticas Estatais que recriaram os mecanismos de exclusão durante a República Velha (1889-1930). Entre elas, tem-se ainda as medidas de saneamento e higiene⁷¹ e as políticas de imigração que tinham como objetivo o desaparecimento do negro através do sangue europeu.

As medidas de saneamento no início do século XX ocorreram junto a instituições como as faculdades de medicina do Rio de Janeiro e da Bahia. Ambas deram origem a um projeto médico-eugênico que buscava eliminar o que era considerado imperfeito na sociedade. Mais especificamente a instituição baiana, da qual fizeram parte os intelectuais aqui estudados, entedia o cruzamento racial (a mestiçagem) como o grande mal do Brasil e as questões de criminalidade e proliferação de doenças intrínsecas à raça do indivíduo. Neste contexto, o quesito racial tornou-se argumento central na análise dos problemas sociais criados no pós-abolição.

⁷¹ Aos sanitaristas cabia a implementação de grandes planos de higiene nos espaços públicos e privados, enquanto os higienistas eram responsáveis pelas pesquisas e pela atuação cotidiana no combate às epidemias e às doenças que mais afligiam as populações (SCHWARCZ, 2016, p. 270).

Para tentar resolver os problemas sociais, cientistas vinculados a tais instituições e ligados a interpretações eugênicas do racismo científico, enxergaram a população pobre como um demonstrativo de desvios, um laboratório humano. Inauguraram uma espécie de movimento ideológico científico que respaldava uma série de práticas culpabilizadoras das camadas populares. Em sua maioria negra e mestiça, foram consideradas degeneradas, inferiores, um impedimento à civilização. Logo, boa parte das práticas correspondentes à remediação da criminalidade e das doenças foram direcionadas a essa população. Quanto à criminalidade, alguns, como Nina Rodrigues se opunham a leis baseadas em princípios de igualdade, sob a justificativa de que não se poderia punir igualmente as raças com diferentes níveis de evolução (SCHWARCZ, 2016, p. 278-279).

Quanto às questões de combate a doenças destacaram-se práticas autoritárias, foi o caso das campanhas de vacinação. Impostas de maneira austera à sociedade não tiveram campanha esclarecedora⁷². A nação foi, portanto, “antes pensada em termos raciais do que entendida a partir de critérios econômicos ou culturais. As epidemias não eram apenas epidemias, já que pareciam revelar o longo caminho que nos distanciava da ‘perfectibilidade’, ou mesmo a ‘fraqueza biológica’ que imperava no país” (SCHWARCZ, 2016, p. 274).

Referente às políticas de incentivo à imigração, o Estado brasileiro republicano, por sua vez, buscava adquirir as contribuições genéticas dos europeus.

Antes mesmos que a nova Constituição republicana fosse aprovada, o Governo Provisório promulgou um decreto que revelava o ideal de branqueamento implícito na procura de imigrantes. O decreto, datado de 28 de junho de 1890, dizia: “É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho”, [...]. A essa disposição liberal foi acrescentada a cláusula que excetuava “indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos [...], um artigo determinava que todo proprietário “que quisesse instalar imigrantes europeus em suas terras” gozaria de todos os incentivos especiais previstos pela lei [...]” (SKIDMORE, 2012, p. 201).

Consequentemente, os problemas gerados com a abolição não foram resolvidos com propósito de incluir esta parcela da população. As “soluções” encontradas para resolver o “problema do negro” perpetuavam ainda mais a sua exclusão. Enquanto nos tempos da escravidão o negro era visto como inferior, mas utilizado como principal mão de obra para o trabalho na lavoura. Na República, é visto como inferior e fator de atraso, mão de obra menos qualificada que a europeia e geradora de problemas sociais como a criminalidade e doenças.

⁷² Carvalho (2005) relata as políticas de implementação das campanhas de vacinação na primeira República, as quais constituíam-se autoritárias especialmente para a população mais pobre. Tiveram como resultado a Revolta da Vacina (CARVALHO, 2005, p. 91 -139).

Por conseguinte, práticas de genocídio e repressão da população negra foram favorecidas pelo contexto social e histórico criado durante a República. O negro liberto, agora cidadão, era encarado como inimigo a ser combatido e vigiado. Desse modo, também as manifestações culturais e religiosas negras acabaram sofrendo intenso processo de criminalização. Em Alagoas, por exemplo, Gustavo Barbosa (2017) aponta, em fins do século XIX e início do XX, para a criminalização da capoeira e o enquadramento de seus praticantes como vadios (BARBOSA, 2017, p. 77-118). Quanto às expressões religiosas, o Quebra de Xangô de 1912, insere-se neste cenário de exclusão como mais um episódio de repressão contra a população negra que reflete a cena da hierarquização social.

Na República Velha a eugenia criava polos raciais opostos e corroborava as práticas estatais resultantes nas políticas de relativização das igualdades sociais e políticas de negros e mestiços, a partir dos anos 1930 essa ótica muda. Segundo Skidmore (2012), isto não significou uma mudança nas relações raciais brasileiras, mas uma mudança de premissas sob as quais se assentava a discussão (SKIDMORE, 2012, p. 287).

Houve nestes anos (1930-1945), intenso processo de centralização em diversas áreas da vida social, política, econômica e cultural.

Na área social, por exemplo, tem-se a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e do Ministério da Educação e Saúde Pública. Foram promulgados uma série de decretos e leis voltadas para a proteção ao trabalhador: fixação da jornada de trabalho no comércio e na indústria para oito horas; regulamentação do trabalho feminino e infantil; instituição de férias, carteira de trabalho e direito a pensões e aposentadorias. Estas regulamentações teriam culminado em 1943 com a consolidação das leis trabalhistas (PANDOLFI, 2003, p. 19-20).

Na política, logo após a Revolução de 1930, o governo adotou medidas que visavam diminuir a independência dos Estados e das oligarquias, de maneira que, para as administrações locais foram nomeados interventores. O Sistema de Interventorias foi importante instrumento de controle do poder central na política local. No pós-1930, o interventor era nomeado e subordinado diretamente ao presidente da República (PANDOLFI, 2003, p. 18).

Em termos econômicos, trouxe como modernidade o incentivo à indústria e promoveu substituição da mão de obra estrangeira pela nacional. Ao passo que, a República incentivava a vinda de trabalhadores estrangeiros, a Era Vargas, foi marcada pela promoção de medidas que restringiam a imigração e mantinham em frequente vigilância os imigrantes, considerados

ameaça à segurança nacional, constantemente acusados de transmissores de ideais políticos como o anarquismo e o comunismo (GERALDO, 2009, p. 172-173).

Nestas circunstâncias, o mestiço se insere como o principal exemplo da mão de obra nacional e características antes atribuídas a ele como “preguiça”, “indolência” começam a ser substituídas pela ideologia do trabalho.

Em termos culturais a Era Vargas assumia intensamente o compromisso na fabricação de uma identidade nacional que desarmava a ambiguidade racial criada nos anos anteriores e buscava unificar a nação. Era preciso unificar a nação para melhor consolidar os ideais desse Estado. As ideias de segregacionismo com base na raça começavam cada vez mais a entrar em descrédito.

O Brasil passa a se pensar a si mesmo como uma civilização híbrida, miscigenada, não apenas europeia, mas produto do cruzamento entre brancos, negros e índios. O “caldeirão étnico” brasileiro seria capaz de absorver e abrigar as tradições e manifestações culturais de diferentes povos que para aqui imigraram em diferentes épocas; rejeitando apenas aquelas que fossem incompatíveis com a modernidade (superstições, animismos, credulidades, etc.) (GUIMARÃES, 2001, p. 123).

O mestiço passa a ser destacado como o que há de mais nacional. A junção dessas origens distintas da sociedade brasileira numa única matriz híbrida, tanto em termos biológicos, quanto culturais, políticos e sociais convencionou-se chamar “democracia racial”. Este ideal, associado ao sentimento de nacionalidade e como ideologia de Estado, teria prevalecido até a década de 1970 (GUIMARÃES, 2001, 122-125). A partir da década de 1980, este modelo sofreu grande enfrentamento do movimento negro⁷³. É importante ressaltar essa temporalidade, para esclarecer que mesmo os textos de Abelardo Duarte pertencerem à década de 1950, guarda em muitos aspectos, a proposta de identidade nacional reforçada durante a Era Vargas e que, continuou a compor fortemente as políticas de Estado nas duas décadas posteriores. Portanto, ao refletir sobre o texto de Duarte, levar-se-á em conta essas questões.

A ideia base da identidade nacional mestiça, supostamente democrática, era a noção fundamental de que não existem raças humanas com diferentes qualidades civilizatórias inatas, mas diferentes culturas. Daí a concepção de que o Brasil além de democraticamente

⁷³ “Para nós, brasileiros, é importante a percepção do horizonte multicultural da sociedade. A multiculturalidade oferece um dinamismo novo aos programas de organização e resolução, dos problemas materiais e políticos. O avanço da consciência multicultural é bandeira indispensável do movimento negro, e encontra-se muito ligada à luta pela multi-representação das forças sociais e étnicas, a todos os níveis, econômico, social e político” (BARBOSA, 1999, p. 124).

racial, era democraticamente cultural; ou seja, aqui haveria espaço para as mais variadas e contraditórias perspectivas.

O deslocamento léxico no entendimento da sociedade brasileira que sai do conceito de raça e passa ao de cultura, reverberou nos movimentos intelectuais da época, tanto voltados para a produção científica quanto artística. O ideal da mestiçagem difundido nestes movimentos, encontra na Era Vargas, as condições sociais necessárias para seu fortalecimento, uma vez que, passava a compor a base das políticas de Estado.

Vargas, na política; Freyre, nas ciências sociais; os artistas e literatos modernistas e regionalistas, nas artes; esses serão os principais responsáveis pela “solução” da questão racial” diluída na matriz luso-brasileira e mestiça de base popular, formada por séculos de colonização e de mestiçagem biológica e cultural, em que o predomínio demográfico e civilizatório dos europeus nunca fora completo a ponto de imporem a segregação dos negros e mestiços (GUIMARÃES, 2001, p. 124).

Martínez-Echazábal (2006), ao falar da obra de Freyre e do Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, afirma que ambos cumpriam seu papel na mudança de paradigma ao comporem modelos interpretativos da cultura e da identidade latino-americana com base na ideologia da mestiçagem. Esta, tinha como objetivo, “postular a cultura latino-americana como ‘cadinho de raças’ de onde sairia uma cultura (racializada) capaz de eliminar o conflito entre opostos, entre os antagonismos tradicionais, como região/nação, branco/não branco, (neo)colônia/metrópole, cidade/campo, civilização/barbárie” (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 2006, p. 112).

A ótica da nova nação mestiça, engendrada durante a Era Vargas, não significava combate às desigualdades de renda e oportunidades sociais que opunham negros e brancos. A estratégia de dominação da população de cor não anulava o branqueamento. O mestiço como ser nacional era mais próximo do branco. Apenas inaugurara-se uma nova face do nacionalismo eugênico do país, ao sair do âmbito explícito da raça e atingir a cultura.

O branqueamento como política de Estado, refletiu-se no processo de controle sobre instituições do movimento negro e das práticas culturais de origem negra. A Frente Negra Brasileira (1931), foi fechada por ordem de Vargas; o samba enquanto estilo musical sofreu intenso processo de “moralização”. Considerado selvagem, de origem pouco recomendável, o tom satírico de suas letras voltadas para a crítica social, era visto com desconfiança (VELLOSO, 1987, p. 30-31).

Paralelamente à repressão sobre as práticas negras, eram incentivadas pesquisas sobre suas contribuições na formação da cultura brasileira, “os intelectuais eram incentivados a

pesquisar sobre o assunto podendo até mesmo enaltecer aspectos positivos da cultura africana” (VELLOSO, 1987, p. 31-32).

Assim, a política autoritária acabou por ser reforçada nos trabalhos de vários intelectuais que se dedicaram ao estudo da cultura negra naquele momento. Atribuíam contornos de nacionalidade aos elementos culturais dos grupos sociais negros, afastando-os da sua verdadeira origem. Passavam a utilizá-los para compor uma espécie de nacionalismo cultural, que se sobrepunha às classes, etnias e demais formas de singularidades identitárias. Carlos Guilherme Mota (1978) afirma que noções como “cultura nacional” e “civilização brasileira” tem sido utilizadas para frear manifestações que extrapolassem os interesses das classes dominantes.

É diante da construção dessa identidade nacional homogeneizadora que se deve pensar os trabalhos dos intelectuais aqui estudados. Dentro deste projeto autoritário, não se poderia permitir que a cultura negra pudesse ser utilizada como via para difundir valores, os quais fugissem ao controle do Estado. Por conseguinte, não é estranho pensar que, num momento onde se está difundindo fortemente a ideologia anuladora do conflito, não era conveniente falar de situações demarcadoras da intolerância religiosa, como o Quebra de Xangô, porque constitui um exemplo prático oposto à ideia do momento de “harmonia” das relações raciais. É tanto que, neste momento, se destacam em Alagoas e no Brasil, trabalhos sobre o folclore, onde as referências negras encontram-se mais fortemente entrelaçadas a outras referências culturais, em especial as da cultura branca.

As obras dos autores alagoanos Alfredo Brandão e Abelardo Duarte possuem vários exemplos componentes destas ideias que convergem a este projeto de nação. Entretanto, destacar-se-á apenas algumas, a título de melhor sintetizar a análise.

Em Brandão tem-se: (1) a abordagem da escravidão, através de relações “amigáveis entre senhores e escravos”; (2) o processo abolicionista pacífico, o qual teria extinto, inclusive, o ódio de raça; (3) a ideia de “passividade” e “fragilidade” do negro alagoano que conformado com sua situação escrava, não tivera capacidade de organizar-se após a destruição do Quilombo dos Palmares; (4) o branqueamento religioso em decorrência da origem *bantu* dos negros alagoanos.

Nos dois primeiros casos, o autor converge a certa vertente de pensamento da época que defendia a tese da escravidão “menos dura” no Brasil ou à tese da “bondade do senhor”. Segundo Abdias Nascimento (1978), esta corrente compõe um tipo de pensamento principiado com Gilberto Freyre na década de 1930 e teve continuidade ao longo do tempo por intelectuais como Luis Viana, Pierre Verger e outros (NASCIMENTO, 1978, p. 55).

Em segundo lugar, a ideia de passividade do negro alagoano reiterada pelo autor ignora as diversas estratégias de sobrevivências dentro do regime escravocrata as quais compunham desde relações de negociação⁷⁴ entre senhores e escravos, até revoltas que levavam ao enfrentamento direto. Segundo Lindoso (1983), esta não é uma realidade correspondente ao espaço escravista alagoano e Alfredo Brandão não desconhecia a participação de negros em revoltas contra o sistema escravista como ocorreu na Cabanagem de 1832 (LINDOSO, 1983, p. 357).

Ao convergir nitidamente a tais concepções, Brandão estabelece um discurso conservador, capaz de relativizar práticas de dominação estabelecidas durante a escravidão, as quais opunham senhores e escravos, em prol de uma tentativa comprometida de provar uma suposta “peculiaridade” na sociedade escravocrata alagoana: a ausência do preconceito de cor. Compõe, ainda, uma imagem saudosista do imaginário escravocrata — do século XIX — cuja a regra seria a ausência, ou quase ausência do conflito, a qual teria fornecido as bases para a suposta democracia racial alagoana no pós-abolição.

Em terceiro lugar, a origem *bantu* dos negros alagoanos apresenta-se como a principal razão para a suposta perenidade dos rituais africanos no Estado, tanto na área rural dos engenhos quanto nas áreas urbanas. Lindoso (1983), ao fazer a crítica a esta interpretação de Brandão, afirma que o autor aplicou seus conhecimentos sobre etnologia do negro na zona rural ao negro urbano. Aqueles por conta do trabalho, ficariam mais restritos a dedicar-se às suas expressões culturais e religiosas, diferentemente dos negros escravos urbanos que teria mais espaço para a vida cultural e para reinterpretar suas heranças culturais (LINDOSO, 1983, p. 349).

No entanto, o problema não consiste num “simples” erro de questão interpretativa, como enxerga Lindoso. Compõe, na realidade, o comprometimento do autor com um projeto elitista, de ideias hierarquizantes na maneira de encarar as produções culturais dos diferentes povos.

No caso de Duarte, é possível encontrar a hierarquização ligada ao sincretismo das religiões afro-brasileiras com o catolicismo e o espiritismo kardecista, presente nos terreiros de Umbanda de Maceió, na década de 1950. Relata o processo como natural no contato entre as diferentes simbologias religiosas, cujo resultado era o branqueamento da primeira. O

⁷⁴ Reis e Silva (2009) questionam as interpretações sobre a os limites da escravidão como um sistema rígido, onde o escravo era visto como vítima absoluta ou por seu heroísmo rebelde. Defendem que paralelo a esse meio, nada harmonioso, existiam um espaço social de barganha e conflito (REIS; SILVA, 2009, p. 7).

sincretismo em Duarte, também aparece sob o sentido de “deturpação” da pureza dos cultos africanos, sob o qual falar-se-á mais à frente.

Em termos do pensamento intelectual, o projeto homogeneizador das identidades era respaldado por uma teoria muito difundida naqueles meios, a “aculturação”. Componente fundamental da hierarquização cultural, consiste na concepção de que “é, (...), o fato de duas ou mais culturas se porem em contato, tendendo a mais adiantada suplantar a mais atrasada” (RAMOS, 2013, p. 82).

É neste sentido que se pode pensar o branqueamento religioso em Brandão e o sincretismo com as religiões cristãs (catolicismo e espiritismo), abordado por Duarte, cuja tendência era a dissociação das características negras em favor de uma religião sincrética, mestiça, onde predominavam elementos das religiões brancas.

Imbuídos do discurso da mistura como aculturação, os autores dissimulavam a crença na inferioridade do africano, além de incluí-lo no projeto de nacionalismo anulador de suas especificidades.

Portanto, “hierarquização cultural” trata-se apenas de uma reformulação das teorias do racismo biológico, além de consistir num reflexo da hierarquização social que diferenciava a população de cor da população branca. O negro continuava a ser considerado inferior, um problema social a ser extirpado, assim como, todas as suas referências.

Estes autores alagoanos, ao reproduzirem tais ideias, não deram conta de superar o modelo racista e elitista de pensar a presença negra na sociedade brasileira cultivado nas décadas anteriores (1880-1920)⁷⁵. Pelo contrário, terminaram por reforçá-lo agora sob uma nova roupagem, que retirava o debate do campo biológico e o levava ao campo da cultura. Foram inclusive tão mais eficientes nesta tarefa, em relação aos da geração anterior, que ajudaram a fixar ainda mais as bases do racismo “à brasileira” ao difundirem a ideia falaciosa da “democracia racial”, eficazmente institucionalizada nos níveis de Estado, difundida no tecido social e que impõe o sério problema, ainda persistente, da invisibilidade do preconceito de cor.

Destarte, a ruptura com o modelo eugênico configurava um rompimento com uma proposta específica de dominação, em contrapartida, os trabalhos destes autores estão inseridos num novo modelo racista de dominação, reformulado durante esta temporalidade, sob a ótica da mestiçagem. Por esse ponto de vista, pode-se dizer que essa geração de

⁷⁵ Trata-se do período na história dos estudos sobre identidade nacional onde vigorou as tendências teóricas voltadas para o racismo científico.

pensadores é continuadora da geração anterior. Como continuadores, esses intelectuais, em seus discursos, afastavam Alagoas de sua africanidade e a tornavam nacionalmente mestiça.

3.5.2. Entre a “pureza” e a “mistura”: a deturpação das origens.

Segundo Dantas (1988), o purismo foi utilizado como categoria analítica para o estudo da cultura negra desde os tempos de Nina Rodrigues, voltado para os *candomblés* da Bahia,

Fazendo uso dos esquemas evolucionistas, Nina Rodrigues procura demonstrar que a religião dos nagôs era superior à dos demais africanos, superioridade que se afirmava não só em relação aos bantos, que compunham sobretudo a população negra do Sul, mas também em relação a outros povos sudaneses radicados no Nordeste. (...). Esta superioridade cultural dos nagôs deveria ter, segundo Nina Rodrigues, um substrato equivalente de superioridade biológico-racial em relação aos outros negros (DANTAS, 1988, p. 153).

Esses estudos viabilizaram a legitimação, nos meios intelectuais, de determinados tipos de práticas religiosas como proveniente da cultura *yorubá* (componente dos povos sudaneses), em detrimento de outras culturas africanas, pelo fato de ser considerada a mais adiantada das culturas africanas.

A geração intelectual que vai das décadas de 1930-1950, teria guardado essas influências, de modo que, grande parte dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras do período, voltaram-se para a Bahia. Era consenso a grande incidência de negros *yorubás* naquele Estado durante os tempos da escravidão. Por conseguinte, supunha-se que se poderia encontrar naquela região os ritos africanos em maior grau de originalidade. É possível ainda notar certa relativização dessa origem, em passagens de Arthur Ramos, ao destacar a predominância das instituições culturais *bantus* nas manifestações artísticas da Bahia, ou em Brandão, ao falar da predominância *bantu* no folclore e na formação linguística alagoana.

Nos autores que pensaram especificamente Alagoas, o antagonismo “pureza” e “mistura”, aparece ligado às interpretações sobre religiões afro-brasileiras através da oposição *bantu x sudanês* ou *gege x yorubá*. Pode ser notado ainda na comparação entre a cultura negra e a cultura branca. Em ambos os casos, compõem as análises através de uma lógica hierárquica cuja simbiose é resultante do processo “aculturativo”. Seria, por exemplo, em decorrência dessa “aculturação”, o fato das simbologias religiosas negras não serem

encontradas em território alagoano no seu estado de pureza original, do ponto de vista destes autores.

O tema do purismo cultural, conduziu os estudos da cultura africana, através de investigações a partir de suas “sobrevivências” no Brasil e foi adotado por esta geração de pensadores. Consiste em fazer um exame dos traços culturais do negro no Brasil, os quais só poderiam ser percebidos através das “sobrevivências diretas”, resquícios da cultura primária no novo espaço social. O estudo das características que remetiam a certos “purismos” africanos possibilitaram a homogeneização das características do simbolismo religioso africano no Brasil e em Alagoas.

Conduzido pela ótica da hierarquização cultural o estudo das “sobrevivências”, ao relacionar as culturas negras, toma o conjunto da simbologia religiosa sudanesa como mais complexa e mais desenvolvida do que qualquer outra. Em termos religiosos, ambos os autores que pensaram Alagoas, localizam apenas os terreiros do início do século XX como herdeiros dessa origem sudanesa, embora observem já naquela época processos de sincretismo com o catolicismo.

O antagonismo “pureza” e “mistura” quando ligado à relação de contato entre elementos da religiosidade negra e branca, também reflete a ideia de branqueamento na fala dos autores já demonstrados no tópico acima.

Porém, há uma outra noção refletida neste antagonismo de ideias que é a relação entre o passado e o presente. Dantas (1988) ao falar da obra de Freyre, afirma que o pensamento deste autor se dá entre pares opostos, “pureza” *versus* “mistura” e “tradição” *versus* “modernidade”. Apesar de não exaltar a pureza africana em si e ter a mistura como elemento chave de sua análise, paralelo à essa ideia, corre uma outra que é a oposição entre passado e presente, na qual o passado é idealizado através da tradição e o presente visto como forma de decadência e de deturpação de formas puras e autênticas do passado (DANTAS, 1988, p. 160).

De modo mais claro, no texto de Duarte, “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)” é possível perceber, paralela à interpretação do branqueamento, uma outra implícita e coincidente à interpretação de Freyre notada por Dantas: opõe-se uma noção de passado ideal, cujas referências originalmente puras, legítimas do simbolismo religioso negro, se contrapõem a um presente “contaminado”, “degradado”, onde o que existe são apenas sobrevivências. Esta relação é possível de perceber quando o autor destaca a suposta perda das características “ambissexuais” de Xangô, presentes nos terreiros de 1912, mas já não possíveis de serem observadas nos terreiros de 1950. Aqueles inclusive, foram

considerados mais dedicados a preservar as suas raízes africanas, como afirmou ao falar do papel do emissário Tio Salú.

Marc Bloch (2001, p. 55), ao falar sobre o conceito de história diz, “é a ciência dos homens no tempo” e aponta para uma dinâmica das produções humanas dentro das relações entre espaço e tempo. Dessa modo, as produções humanas devem ser entendidas de acordo com o meio em que estão inseridas e a partir de suas inúmeras trocas. Em meio a essa lógica, a interpretação de Duarte sobre as diferenças de simbologia geradas nas religiões afro-brasileiras, desprendem-nas de seu contexto sócio cultural e, conseqüentemente, de uma interpretação histórica. O autor desqualifica a reinvenção desta simbologia religiosa ao longo do tempo e suas especificidades regionais.

O desprendimento da interpretação histórica contribuiu para aprisionar as experiências religiosas negras, em Alagoas, num discurso anulador do conflito de suas condições de perpetuação dentro da sociedade, muito característico dessa geração de intelectuais. Estabelece uma lógica culpabilizadora da origem étnica da própria religião como responsável pela perda de sua pureza, ao enxergá-la como mais atrasada em relação às referências cristãs.

Assim sendo, as abordagens utilizadas pelos autores contribuíram para substanciar estereótipos da cultura negra alagoana como inferior, degenerada, menos legítima. Reforçam/retratam no campo das relações de poder um silenciamento da memória do negro como sujeito de civilização dentro da história de Alagoas, bem como, ignoram suas condições de vida e sua inserção na sociedade de classes.

Lindoso (1983) ao falar do exercício da escrita historiográfica “estamental”, afirma que “O poder da escrita pode ser ‘ilusório’, porque se faz em situação de falsa consciência, mas o poder real de onde emana, não. Por detrás da ‘ilusão’ do poder da escrita existem, concretas, as realidades do poder” (LINDOSO, 1983, p. 38). A partir da percepção destas realidades de poder imbuídas na escrita dos autores pode-se dizer que: o caso de pertencerem a grupos sociais economicamente privilegiados e de suas trajetórias intelectuais estarem ligadas a uma educação e instituições com influências religiosas cristãs e elitistas, acentuaram as conformidades de suas ideias com esse “projeto de nação” anulador do conflito.

Como se pode observar, diante das categorias presentes nos textos, eles estavam em perfeita conectividade com determinada linha de pensamento autoritária e conservadora comum da época e sua maneira de encarar o estudo sobre negro no Brasil.

se mensurar as mudanças sociais, os costumes, perceber as tendências econômicas, políticas e ideológicas de uma determinada época e sociedade (KRENISKI; AGUIAR, 2011, p. 2-5).

Os jornais aqui analisados foram retirados do catálogo Odê Ayê⁷⁶ e do *site* da Hemeroteca Digital do Centro Nacional de Folclore e Cultura popular⁷⁷. No caso das fontes que compõem o catálogo, entre os anos de 1930 a 1950, dispõe-se de notícias especialmente sobre as religiões afro-brasileiras. O material concentra matérias do Jornal de Alagoas⁷⁸, o que limita a abrangência das produções jornalísticas sobre as religiões afro-brasileiras no Estado.

No caso das fontes da Hemeroteca, foram selecionados jornais de outros Estados os quais tratavam sobre Alagoas, mais especificamente, sobre a IV Semana do folclore, onde houve debate a respeito da regulamentação dos cultos afro-brasileiros.

A análise dedicada aos jornais leva em conta as propostas de Cardoso e Vainfas (1997), quanto a necessidade de relacionar o texto ao contexto de sua produção. Deve-se associar as ideias contidas nos discursos, “as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 378). O historiador “deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 378).

Por conseguinte, a partir da experiência histórica das religiões afro-brasileiras em Alagoas, pretende-se compreender como os mecanismos de controle do negro enquanto sujeito histórico, traduzem-se nas práticas de controle sociais. Para isso, destaca-se as tentativas de controle sobre suas produções religiosas, através do Estado, da imprensa e de ações da intelectualidade. Na contrapartida do silenciamento social, pretende-se evidenciar os processos de resistência recriados ao longo do tempo por esta comunidade. Como síntese das contradições, busca-se identificar se houve um processo de reorganização das religiões afro-

⁷⁶ Catálogo Odê Ayê – (PROEX- UFAL, 2010-2013). Coordenação: Prof.^a Dr.^a. Irinéia Maria Franco dos Santos. Disponível em <https://sites.google.com/site/lahafro/fonteshistoricas>. Lahafro – Laboratório de História da África e Afrobrasileira, ICHCA-UFAL.

⁷⁷ Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=62>. Acesso em: 20 ago. 2018.

⁷⁸ Fundado por Luiz Magalhães da Silveira, teve sua primeira edição publicada em 31 de maio de 1908. Em 1934, foi vendido a um grupo liderado por Edgard de Góis Monteiro e passou a ter posição situacionista. Dois anos depois foi comprado e incorporado ao grupo dos Diários Associados, quando ocorreu processo de modernização. Nos anos 20, tivera uma página literária, sob a direção de Lobão Filho. Entre seus colaboradores, destacaram-se nomes conhecidos da literatura alagoana, tais como Graciliano Ramos e Artur Acioli, Fulgêncio de Paiva, Raul Lima. Trata-se também do jornal pioneiro na elaboração de reportagens fotográficas na imprensa alagoana, sendo responsável pelo fato o fotógrafo Roberto Stukert. Disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes.php>>. Acesso em: 27 ago. 2018.

brasileiras, datado daqueles anos e as possíveis influências da intelectualidade alagoana da época, engajada nos estudos sobre o negro e a cultura negra.

4.1. As religiões afro-brasileiras em Alagoas: condições sociais e históricas (1930-1950).

Pouco se sabe sobre a condição das religiões afro-brasileiras em Alagoas após 2 de fevereiro de 1912. A manutenção da perseguição e repressão se perde de vista e se dilui nas notícias de jornais que cada dia informavam menos sobre o assunto. Restam apenas suposições sobre até quando teria durado a proibição dos cultos, se é que em algum momento, durante o século XX, deixaram de ser perseguidos. O silenciamento dos jornais é notório quando se procura referências sobre as religiões afro-brasileiras. Santos (2012), baseada em fontes jornalísticas e orais, identificou informações na imprensa apenas a partir da década de 1920. No Jornal de Alagoas, por exemplo, as notícias sobre o assunto reaparecem somente a partir de 1927, sob o título “Bruxaria”, a qual se reportava aos acontecimentos de 1912 (SANTOS, 2012, p. 194-198).

Segundo Barbosa (1999, p. 63) desde a colonização até o processo de consolidação do cenário urbano industrial, o negro encontrou uma contraparte em sua jornada,

uma elite criada por um tipo histórico de dominação, que produziu o homem afro-brasileiro enquanto “negro”. A visão de futuro que o negro tem tido, portanto, na história do Brasil, não pode ser separada do diálogo histórico que ele veio mantendo com cada uma dessas elites, no processo social. Estas elites, tropas de choque de dominações históricas bem definidas, produziram também seu próprio projeto de futuro, obviamente discordante da visão de mundo do negro.

Esta relação de conflito entre “dominadores e dominados” está longe de ser engessada e compõe muitas vezes o diálogo entre ambos. Assim, em alguns momentos, resultou em maior repressão, onde as elites avançavam mais e impunham sua ideologia social e em outros, tem-se um recuo de suas posições e de maior possibilidade de negociação (BARBOSA, 1999, p. 83). O reflexo desta relação dialética pode ser utilizado para pensar a historicidade das religiões afro-brasileiras ao longo do século XX. Enquanto o período do Quebra de Xangô e os anos imediatos a ele foram de intensa repressão e interiorização dos cultos, a década de 1960 em diante, consiste num período de sua redemocratização, ampliação de visibilidade pública e das expectativas de organização (SANTOS, 2012, p. 212-226). Diante disso, como se pode classificar a situação social dessas religiões entre as décadas de 1930 a 1950?

Segundo Santos (2012), entre os anos 1930 até fins da década de 1950, se deu o auge da repressão e da perseguição às práticas afro-brasileiras em Alagoas. Apenas posteriormente (década de 1960) deu-se o início de negociações com pessoas ligadas à órgãos de segurança pública, membros do governo estadual e das famílias das elites, para a reabertura pública das casas de axé e a liberalização do toque à noite (SANTOS, 2012, p. 200).

Araújo (2009) posiciona-se de maneira um pouco diferente. Reconhece que o período imediato ao Quebra de Xangô consistiu numa maior interiorização dos cultos. Entretanto, a partir dos anos que compreendem o governo de Silvestre Péricles (1947-1951), tem-se uma fase de transição para a reabertura dos terreiros ao toque público. “Se por um lado, eram formalmente permitidas as cerimônias, por outro lado, a efetivação dessa permissão passava pelo crivo de uma polícia violenta, autoritária e preconceituosa que insistia em aterrorizar os praticantes do culto *Nagô*⁷⁹” (ARAÚJO, 2009, p. 5).

Com base nas fontes disponíveis para este trabalho e na posição dos autores, considera-se o período de 1930 a fins de 1950, como momento de forte repressão. Porém, a partir de fins da década de 1940, tem-se uma série de medidas que configuram uma fase de transição, para posterior reabertura.

As fontes jornalísticas demonstrariam, ainda, a dinâmica das relações de exercício da cidadania referente à comunidade negra e suas produções religiosas. Isto posto, deve-se entende-las nas relações de conflito entre a comunidade afro-religiosa alagoana com a sociedade e as autoridades locais, bem como, nas suas possibilidades de negociação.

Portanto, durante a identificação das fontes, percebeu-se a possibilidade de divisão em dois grupos baseados nas características narrativas das matérias: o primeiro, compreende os jornais que assumem um tom pejorativo sobre essa manifestação religiosa; em contraposição a elas, tem-se um segundo corpo de notícias onde o tom é mais ameno, coberto de um discurso científico intelectual.

⁷⁹ Modalidade de culto dos candomblés de Alagoas, na primeira metade do século XX. No pós Quebra de Xangô, o *nagô* adquiriu características mais silenciosas, sem festas públicas, onde predominava as mesas de caboclo paralelo ao culto dos orixás, “o pertencimento *Nagô*, em Alagoas, indicará, portanto, uma história viva de recolhimento, contenção e silenciamento, que permanecerá como resistência a essa periferização sofrida, e que nos parece ser a característica ainda predominante nos dias atuais. [...] o sujeito *Nagô* é antes de tudo um desconfiado, fechado em um território de âmbito doméstico, praticante de um culto que se materializa na própria sala de visitas de sua casa” (ARAÚJO, 2009, p. 3).

4.2. Um histórico da perseguição (1930-1950)

Nesta primeira parte tratar-se-á dos jornais cujas características enunciam tons acusatórios e pejorativos. São comuns entre este tipo de notícias temas como: batidas policiais por denúncia de vizinhos incomodados com os terreiros; acusações de feitiçaria envolvendo adeptos; despachos em lugares públicos; crimes contra a moral envolvendo adeptos da religião⁸⁰. Também são compostas por uma série de palavras depreciativas ao referirem-se aos cultos ou à simbologia neles presente. São recorrentes termos como “macumba”; “seita”; “superstição”; “bruxaria”; “bizarrice”; “macabro”; “bugigangas”, “esquisitices”.

4.2.1 “O candomblé é uma religião como outra qualquer”

Em sintonia com os movimentos fascistas provenientes da Europa⁸¹, a Era Vargas adquiriu as seguintes características: forte centralismo político estatal, antiliberalismo, conservadorismo, anticomunismo, nacionalismo etc. Com base no ideal de Unidade Nacional, o Estado assumiu a função de instância reguladora e organizadora do desenvolvimento. Tais transformações iniciaram-se com a Revolução de 1930 e acentuaram-se após o golpe do Estado Novo (1937-1945)⁸².

Em Maceió, os anos antecedentes à Revolução de 1930, até os anos que compreendem o Estado Novo foram marcados por um ambiente social bastante hostil. Consagrou-se a

⁸⁰ Na Macumba: quando gritam: "A polícia!" houve um terror pânico o "médiun" emudeceu como por encanto e as mulheres escapuliram pelos quintais quebrando as cercas. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.12, 23 jul. 1939/ Cercados os macumbeiros no terreiro da casa 13. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 06 jul. 1946/ Xangô em Bom Parto. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.3, 17 de jan. 1950/“Salve todos os caboclinhos que vieram Juremá”. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 17 jul. 1949/ O “carregador de Exú” errou o lance. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 31 jul.1949/ Macumba na Avenida da Paz. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 6 out.1938/ Combate a macumba. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948/ Em ação a polícia contra a macumba: confissão do “pai de santo” e novas cartas da suicida. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948/ Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948/ Macumba em Pajuçara e Poço até altas horas da madrugada. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 26 out. 1948/ Notas sociais: A propósito de Xangôs e macumbas. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.2, 26 out. 1948.

⁸¹ Após a 1ª Guerra Mundial e a Revolução Russa, manifestou-se na Europa e em outras partes do mundo a crise do liberalismo, encarado com desconfiança quanto à sua resolução dos problemas sociais. Em contrapartida, sobressaíram-se correntes intelectuais e políticas antidemocráticas e antiliberais de diferentes matrizes, as quais tinham como preocupações, tanto as questões sociais, como evitar revoluções socialistas. Entre elas tinha-se a solução de presença do Estado forte, comandado por um líder carismático, capaz de conduzir a sociedade à ordem (CAPELATO, 2003, p. 109). Tal política, de natureza fascista, foi adotada em países como a Alemanha e a Itália e teve reflexo em alguns países da América Latina.

⁸² Ver capítulo 2.

perseguição à imprensa, o fechamento de tipografias e o assalto às redações de jornais. No pós-Revolução, acirrou-se o campo das disputas políticas. As elites econômicas e políticas tradicionais do estado, em meio à intervenção do governo federal, estabeleceram algumas alianças e conflitos muitas vezes sangrentos para permanecerem no poder e na manutenção de seus privilégios. O fato aguçou ainda mais o cenário cotidiano de violência na cidade. O Estado arma-se constantemente da repressão policial na tentativa de manutenção da ordem. Desta forma, tudo aquilo que possa ser considerado subversivo é violentamente reprimido (COSTA, 2015, p. 159-180).

A fim de manter a Unidade Nacional, a Era Vargas tratou de maneira ambígua as questões sobre o negro e a cultura negra⁸³. De um lado, houve transformação de seus elementos culturais como símbolos de identidade nacional, e incentivo às pesquisas e análises sobre a contribuição do negro na formação da sociedade e cultura brasileiras. Por outro lado, tem-se uma série de ações estatais no sentido de desqualificar, negativar, silenciar e reprimir tais atividades (OLIVEIRA, 2015, p. 40). As características diversificadas do discurso presentes nas fontes refletem esta posição polarizadora.

Yvonne Maggie (1992) ao apresentar um histórico acerca da repressão às religiões afro-brasileiras, no Rio de Janeiro, destaca a Era Vargas (1930-1945) como um período no qual, ações policiais frente à tais religiões começam a ganhar espaço e visibilidade. O marco utilizado pela antropóloga como fundador desse novo momento é o relatório do Chefe da Polícia Federal do ano de 1927, o qual evidencia as inquietações do Comando Policial em relação às religiões em questão e estabelece uma campanha a fim de combatê-las confiada ao Delegado Augusto Mendes. Com o auxílio desse documento, Maggie apresenta a “Era Vargas” como um período de atuação policial mais incisiva na construção de iniciativas para tornar a repressão mais eficaz (MAGGIE, 1992, p. 46).

Dentro da nova proposta política da Era Vargas, a polícia passou, portanto, a ocupar importante papel de coesão, tendo como base o combate aos inimigos da nação, foi se consolidando como um dos mais importantes e poderosos órgãos da sociedade brasileira (OLIVEIRA, 2015, p. 59).

No material analisado, pode-se identificar notícias que narram batidas policiais nos terreiros de Maceió. Anos após a repressão do Quebra de Xangô, as religiões afro-brasileiras passavam por um processo de disputa pela convivência no espaço urbano com as comunidades locais. Entre as matérias que narram batidas policiais, tem-se uma reportagem

⁸³ Ver capítulo 2.

do Jornal de Alagoas, publicada no domingo, 11 de outubro de 1936, intitulada “No silêncio da noite o candomblé de ‘Oxum’ trabalhava”⁸⁴. Descreve uma batida policial numa casa de culto, na rua Comendador Teixeira Bastos, nº 482, no bairro do Prado, acontecida na sexta-feira antecedente à publicação. Inicia com uma nota explicativa sobre os rituais religiosos de origem africana, segundo conta,

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 a pratica das heranças religiosas vindas da África [...]. Na nossa capital surgem em pontos isolados da Ponta Grossa, do Prado, Pharol, Levada etc. Ali realizam suas sessões com o ritual e os objetos usados pelos cultores da religião dos pretos da Africa.

O discurso assumido é claramente de associação das religiões afro-brasileiras com os círculos mais pobres da sociedade. Num entendimento de que, por serem pessoas de menos estudo e supostamente de menor “nível cultural”, estariam mais propícias a aderirem a tais práticas. Trata-se de sua identificação clássica como símbolo de atraso, falta de cultura, superstições, em oposição às práticas religiosas cristãs que aparecem como símbolo de racionalidade. Essas ideias foram também reforçadas por intelectuais engajados nos estudos sobre o negro entre 1930 a 1950, os quais utilizaram-se de explicações hierárquicas para tratar a simbologia herdada por este grupo social⁸⁵. Fato que, não só demonstra a conectividade destes intelectuais com as discussões acadêmicas sobre o negro, mas em relação direta com certo pensamento corrente na sociedade da época.

Outro ponto importante a se destacar é a presença das casas de culto em bairros da zona sul de Maceió (Ponta Grossa, Prado, Levada), onde há, ainda hoje, grande concentração de pessoas de baixa renda; com exceção do Farol que é considerado bairro de classe média. Ademais, nos bairros da zona sul, localizavam-se boa parte das casas de culto devastadas durante o Quebra de Xangô. Estes bairros, também nos dias atuais, conservam muitos dos terreiros presentes na cidade e demonstram a sua tradição como área de presença dos terreiros.

Segundo narra ainda a mesma reportagem, a cerimônia acontecia semanalmente às sextas-feiras, na residência que pertencia à um sargento da Polícia Militar, Vicente Ferreira da Silva, conhecido como Padre Nosso. Era figura conhecida por sua atuação como comandante da banda da polícia, sempre presente nos desfiles oficiais.

⁸⁴ No silêncio da noite, o candomblé de “Oxum” trabalhava. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 8, 11 out. 1936.

⁸⁵ Ver capítulo 2.

A ocorrência semanal do culto e a dimensão que vinha tomando, a cada dia apresentava mais frequentadores, teria passado a perturbar a vizinhança que, sentindo-se incomodada, fizera denuncia: “já não podiam dormir naquele dia da semana, tal o batuque que constituía a cerimonia da reunião”, “[...] numa demonstração de descaso pelo sossego público, as cuícas, os guizos, as danças dos ‘filhos de santo’ enchiam as circunvizinhanças de um barulho infernal”.

São comuns na historiografia das religiões afro-brasileiras a recorrência de batidas policiais por denúncias de vizinhos, nas quais a intolerância religiosa é mascarada e justificada como perturbação da ordem decorrente do barulho feito pelo som dos atabaques. Estas denúncias demonstram que a convivência entre os terreiros e a comunidade ao seu entorno tem sido conflituosa.

Segundo conta o mesmo jornal⁸⁶, quando as autoridades policiais lá chegaram, a cerimônia estava em pleno funcionamento. Eurípedes Tenório, subdelegado do Prado, à época, teria indagado Padre Nosso se o mesmo tinha permissão das autoridades para o funcionamento. Obteve a seguinte resposta: “não tinha nem precisava de autoridade, pois era autoridade também e agia de conta própria”. O delegado comunicara o fato ao chefe de polícia, o qual determinara que uma escolta policial fosse efetuar a prisão dos frequentadores. Alguns artefatos religiosos foram apreendidos e levados à 1ª Delegacia Auxiliar e lá ficaram depositados. A polícia também levou presos alguns adeptos, entre eles o próprio Padre Nosso, que foi retido no quartel do regimento da polícia e mais dois soldados, os quais eram frequentadores e mesmo estando à paisana foram identificados.

É interessante notar que, mesmo dotada de tom sensacionalista, a edição da reportagem ainda deu direito de resposta aos religiosos, ao entrevistar um dos participantes em sua saída da prisão,

— “Não sei porque a policia esteve em casa do Padre Nosso. Há mais de 40 annos que d. America Brasileira, mãe do sargento, vem professando a nossa religião sob o patrocínio de Santa Bárbara a qual chamamos de “Oíá”. É assim que praticamos o candomblé.

Padre Nosso tem mais de 40 annos e sempre participou dessas ceremonias. Nunca a policia o incomodou. Mesmo porque o “candomblé” é uma religião como outra qualquer.

DESCENDENTES DE AFRICANOS

Pedimos ao nosso informante que nos falasse sobre o sargento Padre Nosso.

— “Padre Nosso mora com a mãe e é solteiro. Acompanha d América na sua religião.

⁸⁶ No silêncio da noite, o candomblé de “Oxum” trabalhava. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 8, 11 out. 1936.

A família descende de pretos africanos e herdaram a religião dos seus avós. A velha tem uma verdadeira adoração por tudo quanto se relaciona com sua crença.

A nossa religião é cousa seria. Lá na casa ia muita gente boa e a entrada era franqueada ao publico. D. America fazia uns carurús à bahiana e todos provavam da comida.

Depois dansavam no estylo africano, como os passos característicos, invocando os santos do culto: Ofa(Santa Bárbara), Ogum(São Jorge), Xangô (São. Jerônimo), Yemanjá (Nossa Senhora da Conceição). Oxum (Maria Magdalena), e Orixalá ou simplesmente Oxalá (Senhor do Bonfim).

O depoimento do informante desconhecido apresenta vários pontos importantes, o primeiro consiste no fato de sua afirmação sobre o terreiro funcionar há mais de 40 anos. Caso seja verídica, está-se diante de um dos terreiros mais antigos da cidade, fundado ainda no século XIX, o qual teria aqui permanecido e mantido suas atividades mesmo depois do Quebra de Xangô. A falta de mais informações sobre o caso torna difícil afirmações categóricas sobre suas condições de funcionamento até a década de 1930. É possível arriscar o palpite de que até aqueles anos, tenha se interiorizado mais e, por isso, passado despercebido pela polícia por tanto tempo, de modo que, apenas na década de 1930, se pode afirmar o exercício de suas atividades de maneira mais aberta.

Segundo Rafael (2012) a imensa repressão que recaiu sobre os terreiros a partir do Quebra de Xangô gerou migrações de várias lideranças que, amedrontadas, buscaram refúgio em Estados como Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Porém, parte delas, teria permanecido na cidade, insistindo em manter suas atividades religiosas, embora de modo mais comedido, silencioso. Segundo o autor, um viajante em retorno à cidade após vinte anos de afastamento, ainda deparar-se-ia com o silenciamento. Não encontraria mais as características festas, àquela altura, os cultos realizavam-se sem música, sem danças, sem toadas, “tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia” (RAFAEL, 2012, p. 43).

Gonçalves Fernandes ao fazer estudo em algumas casas de culto de Maceió, em junho de 1939, teria notado estas características e afirmado tratar-se de uma nova modalidade ritual, intitulada por ele “Candomblé em Silêncio”. Seria uma nova forma de se praticar o culto onde os atabaques são substituídos por palmas (RAFAEL, 2012, p. 14).

Enquanto o “Candomblé em silêncio” para Gonçalves Fernandes (1939) e Ulisses Rafael (2012), seria uma nova modalidade de culto criada a partir da repressão, Clébio Araújo (2009) e Paulo Victor Oliveira (2010), defendem não se tratar de uma nova modalidade, mas que os rituais mais privados, “silenciosos”, passaram a ganhar destaque por conta da

repressão. As festas e a dança, são apenas um dos aspectos das religiões de matriz africana, mas não a resumem como um todo⁸⁷.

Outro ponto a se refutar na hipótese de silenciamento de Fernandes e Rafael é a noção de que na década de 1930, pairava o “silenciamento” completo nos terreiros de Maceió. O incômodo dos vizinhos com o barulho, a identificação do número de pessoas no culto, — segundo a reportagem havia mais de 300 — praticado na área urbana de Maceió, são informações que se contrapõem a ideia de silenciamento total dessas práticas religiosas na década de 1930. Inclusive, o informante de Gonçalves Fernandes em 1939, foi o próprio Padre Nosso⁸⁸ que, aparentemente, três anos antes não tinha um terreiro tão silencioso assim.

Importa perceber desta relação, as possibilidades de estratégias de resistência dos terreiros em decorrência da conjuntura social, a qual estavam expostas. Reis (1988) afirma que os mecanismos de permanência das religiões afro-brasileiras face a realidade da repressão tem-se dado de duas maneiras: a discrição e a aliança de seus sacerdotes com algumas pessoas influentes e privilegiadas da sociedade brasileira. Essas alianças garantiram a proteção a muitos terreiros ao longo da trajetória das religiões afro-brasileiras, assim como, a visibilidade para alguns que se tornaram famosos pelos seus membros ilustres, como aconteceu na Bahia, por exemplo.

Seguindo este raciocínio, quais poderiam ter sido as estratégias de Padre Nosso para manter seu terreiro funcionando na década de 1930? O depoimento do informante desconhecido apresenta uma pista importante: sua menção à presença de “gente boa”, como

⁸⁷ “Era nas sextas-feiras que obrigatoriamente os omorixás (filhos-de-orixá) reuniam-se nos terreiros para o ossé. A água das quartinhas era trocada (o assentamento de cada orixá é acompanhado por uma quartinha com água) e era oferecido o arroz, temperado unicamente com mel. Algumas casas colocavam o arroz aos pés do orixá (iessé orixá) ao amanhecer, outras ao meio-dia. Curvavam-se perante Orixalá, realizando as louvações. Essas louvações consistem de alguns cânticos específicos para esse tipo de ocasião e de cantigas da roda do xangô cantadas em compasso mais lento e sem acompanhamento musical. Apenas com o soar de uma sineta. A princípio utilizava-se o um adjá particular, com uma só boca. Depois que esses instrumentos deixaram de ser fabricados na cidade, foi substituído por um pequeno sino, chamado campá (corruptela de campanário). Ao entardecer, forrava-se um pano branco no centro do salão (denominação usual para a sala onde se realizavam as danças), punha-se ali o arroz que estivera iessé orixá, novamente eram cantadas as louvações e, em seguida, cada omorixá recebia um pouco do arroz, mas tendo antes que realizar uma ablução numa bacia de água ali colocada para esse fim. Esse tipo de ritual interno e, digamos, silencioso é muito comum (e foi ainda mais no passado) no xangô maceioense. As pessoas tendem a enxergar o candomblé como uma religião festiva e teatral, mas esse é um dos aspectos dessa religião, com certeza não o mais importante. As festas são dispendiosas e exigem que sejam feitos sacrifícios propiciatórios e que se ofereça comida aos presentes. O negro maceioense sempre se encontrou em condições econômicas mais precárias que seus vizinhos pernambucanos e baianos. O culto familiar e discreto sempre foi uma opção mais viável. Ou seja, o conceito de ‘xangô rezado baixo’ como uma alternativa à perseguição, não dá conta de toda a realidade da religiosidade maceioense” (OLIVEIRA, 2009, p. 4)

⁸⁸ Ver Uma nova seita afro-brasileira: o xangô rezado baixo. In: FERNANDES, G. **Sincretismo Religioso no Brasil**. Curitiba: Guafrá limitada, 1941. p. 11-28.

frequentadores do culto, pode estar ligada à presença de pessoas de maior poder socioeconômico. Junto a essa informação soma-se a condição de Padre Nosso como sargento da polícia militar. Sua posição de “autoridade”, possivelmente o colocava em condição influente para garantir o resguardo do terreiro, a ponto de sentir-se confortável para seguir abertamente com suas atividades religiosas na década de 1930. O fato de a edição do jornal apresentar-lhes direito de defesa, mesmo que pequeno, pode ser um indicativo de que, realmente, o sargento era um homem de relações.

Entretanto, ainda assim, é interessante que mesmo Padre Nosso pertencendo à polícia, tenha sido surpreendido por uma batida policial. Estaria ela ligada a discórdias em suas relações pessoais de trabalho internas à corporação? Teria o sargento sido pego desprevenido, ou estava avisado da iminente possibilidade? Teria Padre Nosso, após sofrer repressão policial, mudado algumas de suas práticas e adotado a modalidade de culto mais discreta? São questões praticamente impossíveis de resposta. Contudo, vale observar as relações de negociação presentes na historicidade desses cultos, as quais lhes colocam em oposição com o Estado, onde em alguns momentos ela é facilitada e acertada e, em outros não. Em alguns momentos, de maior repressão, vem a calhar maior interiorização, enquanto em outros tem-se o oposto.

Obviamente que, a posição social dos adeptos do culto, a manutenção de boas relações ou não com as autoridades, poderia lhes aumentar ou diminuir as chances de serem bem-sucedidos, a fim de garantir maior proteção às suas casas.

À vista dessas possibilidades e da notícia sobre o terreiro de Padre Nosso, pode-se perceber, que o processo de resistência dos terreiros deu-se de maneira diversa na cidade de Maceió.

Apesar das prováveis transformações sofridas perante a repressão, é possível verificar, no terreiro de Padre Nosso, a preservação de marcas importantes de sua africanidade. A manutenção do culto em seus aspectos mais característicos, dança, música e o culto aos orixás, revelam este traço. Estas continuidades podem ser entendidas como processos de resistência que constituem importantes pontos para a formação da sociedade brasileira e traduzem um protagonismo negro,

Seria ingênuo acreditar ser o Brasil simplesmente uma criação exclusiva dos dominadores europeus. As populações dominadas certamente não haveriam sobrevivido. A iniciativa, a capacidade de adaptação, a criatividade dos dominados, o “jeitinho brasileiro”, foi o verdadeiro elemento formador do nosso cotidiano. (...). Essa visão independente do mundo dava ao negro africano e, depois, ao negro afro-brasileiro, a capacidade de criar suas próprias instituições, seus projetos de vida e suas estratégias. Daí que sua presença na história brasileira seja tudo, menos passiva.

O negro viveu sua realidade de escravo e de quilombola, e sua ideologia social era quilombola: primeiro africana, depois brasileira” (BARBOSA, 1999, p. 70-71).

A partir destas observações pode-se pensar que as religiões afro-brasileiras configuram importantes forças políticas de resgate da cidadania do negro, na medida em que, favorecem integração étnica. A unidade de visão fornecida por estas manifestações, com base na africanidade, constitui elementos chaves para a sobrevivência do negro na sociedade, enquanto grupo e enquanto cultura. São componentes fundamentais de resistência, convívio social e instrumentos agregadores para a formação de sua consciência identitária enquanto comunidade negra.

4.2.2. “Para quem foi o mocô?”

Um segundo tipo de notícias ainda pertencente ao primeiro grupo são as que envolvem diretamente características da simbologia destas religiões. São comuns assuntos envolvendo brigas pessoais e “despachos” nas ruas.

Uma notícia intitulada “Macumba para ella deixar”⁸⁹ do Jornal de Alagoas, de 05 de março de 1938, narra um caso de brigas entre um casal da classe pobre. Logo de início a reportagem anuncia a que veio, “Uma historia como muitas: amor de gente pobre, gente do morro”, conta a história de Pedro Caminhão, casado com Benedicta Maria de Lima, a qual trabalhava como empregada doméstica. Os dois residiam no bairro do Jacintinho.

Com a aproximação das festividades carnavalescas e ensaios dos clubes de bairro⁹⁰, Pedro começara a voltar tarde para casa, “vinha suado ‘golado’, acabado. Jogava-se na rêde e lá ficava. Passava a hora do trabalho, e o ‘cabra’ dormindo. Em casa, a farinha, a carne, o café, tudo faltava”. As brigas entre ambos se tornaram constantes e Benedicta, exausta da situação resolvera separar-se do marido. Pedro Caminhão tentara reatar fazendo-lhe promessas. Sem sucesso, teria apelado para a “macumba”,

Pedro, viu que era inutil Benedicta só vinha com macumba.

E assim fez.

Pipocas, azeite de dendê, u’a imagem de Sta. Barbara, todos os apetrechos, emfim p’ra uma sessão. Numa sexta-feira, do Alto do Jacintinho sahiram sons de mal

⁸⁹ Macumba para ella deixar. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 8, 5 mar., 1938.

⁹⁰ Os clubes de bairro eram tradicionais em Maceió na primeira metade do século XX.

agouro que rolaram por entre o cipoal da capoeira e fizeram éco na parede da casa de Benedicta.

A mulher sentiu-se tomada pelas phantazias de “Pae de Santo”.

Benedicta imperrou-se. Não iria mais viver com “Pedro Caminhão”.

“o Xulafã” zangou-se. Foi desobedecido.

E no corpo de Benedicta nasceu uma coceira braba a mulher não pode dormir.

“Oxulafã” tentando.

Foi o que relatou Benedicta Maria de Lima, ao nosso repórter, na 2ª Delegacia de Jaraguá.

Benedicta acabara procurando a polícia, a qual teria tomado providências e mandado “prender ‘Pedro Caminhão’, por prática de macumba, contrariando deste modo as determinações da Delegacia da Ordem Política Social”.

O que se pode extrair deste relato? Em primeiro lugar fica evidente a relação classista — não é mencionada a cor dos envolvidos — quanto às práticas das religiões afro-brasileiras como algo recorrente das classes populares, como já se apontou mais acima.

Em segundo lugar, a narrativa estabelece uma sequência aleatória na forma como ordena a simbologia das práticas religiosas afro-brasileiras. Deixa transparecer certa mistura entre ficção e realidade.

É comum na tradição do povo de santo⁹¹ dedicar um dia da semana à cada orixá⁹², sendo a sexta-feira, comumente dedicada ao orixá Oxalá. “Xalufã” ou “Oxalufã” consistem nos vários nomes pelos quais atendem este orixá, “também chamado Orinxalá e Oxalufã, é o criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo chamado de o Grande Orixá, Orixá Nlá. É o orixá mais velho e muito respeitado tanto pelos devotos humanos como pelos demais orixás, entre os quais muitos são identificados como filhos seus” (PRANDI, 2013, p. 23).

Cada orixá também pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil, ficaram conhecidas como “qualidades”,

Pode-se, por exemplo, cultuar uma Iemanjá jovem e guerreira, de nome Ogunté, uma outra velha e maternal, Iemanjá Sabá, entre outras. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos (PRANDI, 2013, p. 24).

As denominações “Xalufã” ou “Oxalufã” também são utilizadas entre o povo de santo para designar uma dessas “qualidades” de Oxalá com características de orixá mais velho.

⁹¹ Adeptos das religiões afro-brasileiras.

⁹² Trata-se de uma força imaterial a qual acredita-se conectar com os seres humanos através da incorporação.

O repórter parece confundir as denominações dadas a Oxalá com a alcunha de sacerdócio máximo da religião, cujos nomes popularmente conhecidos são mãe-de-santo ou pai-de-santo, mas podem receber outros como “ humbondo ou humono (étimo ewe-fofon, entre as nações jeje-mina; respectivamente de ialorixá e babalorixá (étimos iorubás) entre as ‘nações’ nagô – queto – ijexá; e de mameto/nêngua ou tateto/tata (étimos bantos) entre as nações congo-angola” (CASTRO, 2005, p. 83-84).

Outros elementos como a pipoca, o dendê e a imagem de Santa Bárbara também aparecem desprendidas de seu contexto ritual. A pipoca, por exemplo, é uma comida considerada sagrada. Geralmente ofertada ao orixá Obaluaê ou Omolu, cujo domínio é dedicado às doenças e à cura delas, a pipoca adquiri o sentido de purificação e é comumente empregada nos rituais de limpeza espiritual.

O dendê é o fruto de uma palmeira conhecida no Brasil como dendezeiro, considerada sagrada, de grande utilidade e importância para os adeptos das religiões afro-brasileiras. O óleo de dendê⁹³ é um dos elementos mais comuns dentro desta simbologia religiosa. Presente em quase todos os rituais e ofertado a quase todos os orixás, com exceção de alguns, como é o caso de Oxalá⁹⁴. A associação do uso do dendê num ritual dedicado a Oxalá aparece como mais uma evidência da narrativa aleatória. Também do dendê tem importância suas palhas, chamadas *Mariô* ou *Mariwô*, pelo povo de santo. Elas possuem a função de espantar energias negativas e por isso, são comumente utilizadas nas portas e janelas dos terreiros.

Por fim, a imagem de Santa Bárbara que passou a ser atribuída como representação do orixá Yansã⁹⁵ em decorrência do processo de sincretismo religioso com o catolicismo.

É difícil mensurar até que ponto a construção desta narrativa foi influenciada pelo depoimento de Benedicta, ou por concepções ideológicas do repórter. O mais provável é que estejam intimamente entrelaçados. Porém, a maneira como estão dispostos os elementos rituais supostamente utilizados para realização da “macumba” contra Benedicta, denunciam um discurso sensacionalista e criminalizador àqueles que tem minimamente conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras, suas simbologias e significados.

⁹³ Também chamado “azeite de dendê”.

⁹⁴ O preceito religioso que compreende o “tabu” de Oxalá com o dendê é possível de ser encontrado nas lendas que a respeito deste orixá: “Orixalá era muito amigo de um pequeno pássaro Ecodidé. Orixalá dividia todos os seus segredos e desejos com Ecodidé. Ecodidé era um belo papagaio com brilhantes penas vermelhas na cauda. Ele se recostava junto da cadeira de Orixalá para ouvi-lo falar. Um dia, porém, Exu resolveu atrapalhar a amizade entre o passado e Orixalá. Exu sentia inveja e ciúme de Orixalá. Ele pôs uma tigela cheia de azeite perto da cauda do pássaro e a cauda dele encharcou toda. Quando Ecodidé ergueu-se para acompanhar Orixalá, o azeite escorreu de sua cauda e caiu sobre Orixalá e também sobre tudo por onde Ecodidé passava. Orixalá não suporta dendê, é seu tabu” (PRANDI, 2013, p. 509).

⁹⁵ Yansã ou Oiá, é um orixá feminino que rege o vento, as tempestades, os raios, a sensualidade feminina. É também conhecida por conduzir os espíritos na passagem entre a vida e a morte.

Uma outra reportagem, também do Jornal de Alagoas, dessa vez de 30 de março de 1938, anuncia “Macumba imberê na esquina da rua Affonso Penna. Para quem foi o mocô?”⁹⁶. Segundo a notícia, algumas pessoas que transitavam na esquina da rua Affonso Penna com a Avenida Tomaz Espindola, no bairro do Farol, ficaram intrigadas ao depararem-se com um embrulho de jornal, colocado dentro de um círculo de giz, próximo à pomposas residências da região,

Quem era supersticioso fugia às léguas do ‘trambolho’, com medo de ser alcançado pela maldição. Os indiferentes passavam sem receios. Os audaciosos e temerários aproximavam-se para investigar.

Mais tarde, um maloqueiro que por lá passou deu um ponta-pé no embrulho, tão violento, que não deixou pedra sobre pedra.

Desfeito o embrulho verificou-se que se tratava de um “despacho”.

Havia uma galinha preta, morta, abobora picada, velinhas, pipoca e farófia de azeite de dendê.

A POLICIA VAE RESPONDER

Para quem fora o despacho a interrogação correu celere entre a creadagem dos elegantes “bangalows”.

Há muita gente pela zona que se atribuiu o destino do mocô.

E a pergunta vae correndo célere. Quem fez e para quem foi macumba imberê?

A politica do districto está gerenciando para responder. [sic]

O fato de a reportagem mencionar um “despacho” deixado num bairro nobre, abre precedente para se pensar que possa ter sido feito por moradores daquela região, o que demonstra o caráter democrático das práticas religiosas afro-brasileiras. Nina Rodrigues, no século XIX, já notava a circulação de todo tipo de gente nos terreiros de candomblé da Bahia,

[...] pode-se afirmar que na Bahia as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras. O número de brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que creem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e feiticeiros, dos que em muito maior número zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável se não fosse mais simples dizer de um modo geral que é a população em massa, à exceção de uma minoria de espíritos superiores e esclarecidos que tem a noção verdadeira do valor exato dessas manifestações psicológicas (Rodrigues, 2006, p. 116).

Mesmo dotado de tom hierarquizante e abertamente racista, o autor deixa transparecer, esta característica que compreendem tais religiões, as quais sempre foram permeadas por pessoas de diferentes classes sociais.

Ainda nesta reportagem, assim como na anterior, novamente a simbologia religiosa afro-brasileira é utilizada de maneira desconexa e com carga moral negativa, tratada como

⁹⁶ Macumba imberê na esquina da rua Affonso Penna. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 30 mar. 1938.

“superstição”. Segundo Silva (2013) a crítica da modernidade colocava-se contra o pensamento mágico religioso presente, sobretudo, nas religiões que envolvem a possessão e suas formas de expressar o sagrado. O fato de não terem passado pelo processo de secularização, burocratização e “desmagização”, eram vistas como antagônicas ao desenvolvimento da modernidade, de maneira que, seguiram sendo interpretadas como resquícios de um passado atrasado (SILVA, 2013, p. 1807-1088).

A identificação das religiões afro-brasileiras ligadas à superstição, ignorância e selvageria, atestam as representações de inferioridade alardeadas contra a África e sua herança no Brasil. Refletem, ainda na década de 1930, a persistência de uma visão colonial, maniqueísta, na maneira de compreender as diferenças culturais e fenotípicas dentro da sociedade brasileira. Nesta as categorias superior e inferior, culto e ignorante, evoluído e primitivo são atribuídas à Europa (branca) e à África (negra) respectivamente.

A cosmovisão afro-brasileira é baseada num imaginário de trocas entre o mundo material (*Ayê*) e o mundo espiritual (*Orum*). Dentro desta relação de reciprocidade, as oferendas ocupam importante papel formalizador e constituem um dos principais elos entre esses dois mundos,

Essas oferendas rituais, também chamadas obrigações, procedimento rotineiro por parte dos envolvidos nas práticas religiosas, são dadas aos deuses, por exigência dos mesmos a fim de propiciar auxílio em questões espirituais e materiais. São a restituição do axé, espécie de força divina, que atua como suporte das experiências humanas: vem dos deuses e deve ser a eles restituída (HUNBERT, 2011, p. 97).

No imaginário sagrado das oferendas, a comida figura no protagonismo de trocas simbólicas entre os fiéis e orixás. Tais oferendas podem ser feitas dentro dos terreiros, nos *pejis*⁹⁷, dedicados aos orixás, ou em lugares que simbolizem materialmente determinada divindade. Por exemplo, a Yemanjá⁹⁸ costuma-se levar oferendas ao mar, a Oxum⁹⁹ para os rios, a Yansã¹⁰⁰ ao bambuzal, sendo as esquinas que formam encruzilhadas dedicadas a Exu. É provável que, no caso da reportagem, trate-se de uma oferenda, cujas comidas tenham sido ofertadas a Exu.

Gomes (2016) ao falar sobre as mudanças e ressignificações históricas entre Exu e o Diabo cristão, afirma que o olhar dos europeus em relação aos habitantes tanto das Américas

⁹⁷ Espécie de altar dedicado aos orixás. Em algumas casas há *pejis* ou altares específicos de cada orixá.

⁹⁸ Orixá feminino conhecida por ser grande matriarca. Yemanjá rege sobre as águas do mar, sobre o equilíbrio emocional e a loucura. Talvez, seja o orixá mais popular no Brasil.

⁹⁹ Orixá feminino é considerada a senhora das águas doces, do amor, da fertilidade, dona do outro e da vaidade.

¹⁰⁰ Ver nota de rodapé 13.

quanto da África foi permeado pela demonização do outro. Assim em decorrência do processo de dominação desses povos pela Europa, a figura do Diabo foi reelaborada na cultura brasileira através dos elementos indígenas e do negro. No caso dos africanos, o caráter ambíguo de Exu¹⁰¹, contribuiu para que fosse legitimada a sua demonização no discurso do colonizador (GOMES, 2016, p. 79).

Nogueira (2002) aponta que o imaginário demonológico associado à didática teológica do medo se fortaleceu na Europa, entre os séculos XII e XIII, associado à uniformização e sistematização dogmática do cristianismo. A partir do século XIV, com as consequências sofridas pela a crise do feudalismo, o medo do Mal gerou naquele continente uma onda de pânico, cuja explicação, para os sofrimentos coletivos foram atribuídas aos demônios (NOGUEIRA, 2002, p. 50-61). Com o advento da colonização e da cristianização no “novo mundo”, o Brasil herdou parte desse imaginário europeu.

No histórico de violência contra as religiões afro-brasileiras, a demonização de Exu serviu como justificativa para a repressão e a criminalização de suas práticas religiosas. Em termos da hierarquização social e das relações de poder, a criminalização de Exu pode ser lida como o “*leitmotiv* para representar os dilemas da sociedade brasileira, entre a incorporação dos valores culturais da herança africana e a exclusão social dos negros” (SILVA, 2013, p. 1107).

A interpretação dessas práticas religiosas, de forma desconectada de seu simbolismo e junto à demonização de Exu, tem favorecido ataques às religiões afro-brasileiras com o objetivo de desqualificá-las, apontando-as como símbolo de compromisso com o mal, de “bruxaria”, “feitiçaria”.

Maggie (1992) ao considerar estes elementos místicos, estabeleceu comparação entre códigos penais brasileiros e de outros países, especialmente metrópoles europeias em relação às suas colônias africanas. Demonstra que o Estado brasileiro acreditava no poder da feitiçaria, por isso agia buscando reprimi-la (MAGGIE, 1992, p. 81).

Diante das observações de Maggie e das duas reportagens acima, pode-se perceber que, o fato das simbologias e práticas das religiões afro-brasileiras em Alagoas, virarem casos de polícia, demonstraria não só o desconhecimento e a intolerância religiosa, mas também a crença da sociedade e do Estado alagoanos no poder destas instituições. Deste modo, a repressão policial a tais religiões, tinha como objetivo não só manter a ordenação social, mas

¹⁰¹ Sobre o caráter ambíguo de Exu, ver capítulo 2.

prevenir a sociedade da ocorrência de um “Mal maior”, caracterizado pelo alastramento das casas de culto pela cidade.

4.2.3. “Combate A' Macumba”

É comum também a associação dos terreiros a ambientes de imoralidade, onde reside toda sorte de práticas criminosas, além do desenvolvimento de doenças psíquicas ou distúrbios de personalidade, como a esquizofrenia e a psicopatia.

No ano de 1948, tem-se uma sequência de matérias dos dias 23, 24 e 26 de outubro, também do *Jornal de Alagoas*¹⁰², as quais discorrem sob um caso específico: a morte de uma jovem de 16 anos, chamada Luzinete Ferreira dos Santos. A primeira da série, intitulada, “Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo”¹⁰³, traz no título a ideia central e o tom acusatório sob o qual circundam também as outras reportagens: o fato de Luzinete ser adepta do culto afro-brasileiro ter contribuído para seu suicídio.

Luzinete era residente da rua Santa Leopoldina, nº 467, no bairro do Jaraguá. Trabalhava inicialmente na livraria Machado de propriedade de Luíz Lavenère. Lá, teria conhecido João Lira do Nascimento, também conhecido Uóca Rajá, seu estado civil era casado. Trabalhava como eletricitista e era babalorixá do Centro Espírita Emanuel¹⁰⁴, com sede na Av. Comendador Leão, nº 188¹⁰⁵.

Segundo a mesma reportagem, João Lira teria convencido Luzinete a “deixar o emprego, prometendo-lhe melhor vida, pois Luzinete era uma mulher superior, com ‘pinta’ para rainha do congo”¹⁰⁶. Após alguns encontros, Luzinete teria deixado a livraria e começado

¹⁰² Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948/ Suicidou-se..., *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948/ Combate a macumba. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948/ Em ação a polícia contra a macumba: confissão do “pai de santo” e novas cartas da suicida. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948/ Em ação a polícia..., *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948/ Macumba em Pajuçara e Poço até altas horas da madrugada. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 26 out. 1948/ Macumba..., *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.5, 26 out. 1948/ Notas sociais: A propósito de Xangôs e macumbas. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.2, 26 out. 1948.

¹⁰³ Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948.

¹⁰⁴ Também conhecido como Centro Espírita 1ª Tenda de Umbanda, nome inclusive de registro em cartório. Ver Macumba em Pajuçara e Poço até altas horas da madrugada. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 26 out. 1948.

¹⁰⁵ Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948.

¹⁰⁶ Idem.

a “frequentar as reuniões movimentadas de baixo espiritismo”¹⁰⁷. Logo, a suposta “amizade” entre ambos teria crescido, de maneira a gerar desconfiança.

No dia 22 de outubro, Luzinete cometeu suicídio no banheiro do centro, através da ingestão de “formicida ‘tatu’”, “João Lira ouviu gemidos e em companhia de outras pessoas, arrombou a porta. Encontraram-na exalando o último suspiro. Os primeiros socorros foram realizados, mas quando uma ambulância do Pronto de Socorro chegou, encontrou-a sem vida”. Ao saber da morte da filha, a mãe de Luzinete tentara se matar com um golpe de navalha no pescoço, entretanto, fora socorrida a tempo¹⁰⁸.

Foram encontradas cartas supostamente escritas por Luzinete, onde mencionava conturbada relação amorosa com João Lira, a qual teria causado muitos problemas aos dois. Destacava seu suposto problema de saúde mental e responsabilizava-se pelo ato, inocentando quaisquer pessoas de seu convívio, inclusive o próprio João Lira¹⁰⁹.

Mesmo depois das cartas, a imprensa seguia associando o suicídio ao fato de ser adepta da religião de matriz africana,

Preliminarmente, examinado o caso em si chega-se á conclusão de que o suicídio é uma coisa comum na vida dos povos. Pode ser motivado por uma alucinação momentânea, por fraqueza mental e por outras causas mórbidas facilmente explicadas pela psiquiatria.

Mas o caso reveste-se de uma gravidade muito maior do que se supõe. O motivo da atitude treloucada daquela jovem moça foi o seu contato com o baixo espiritismo, mais facilmente conhecida 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 espirito 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 providencias para extinção da macumba, que é executada em verdadeiros antros de prostituição moral e física¹¹⁰.

Era comum a utilização do termo “baixo espiritismo” pela imprensa e demais órgãos do Estado, como a polícia, para referir-se aos cultos afro-brasileiros. A expressão ganha várias dimensões e significados¹¹¹ a depender do seu contexto de uso, porém o sentido é sempre pejorativo.

¹⁰⁷ Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948; Suicidou-se..., *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 out. 1948; Em ação a polícia..., *Jornal de Alagoas*, s/p., 24 out. 1948.

¹¹⁰ Combate a macumba. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948.

¹¹¹ Na literatura sobre as religiões afro-brasileiras, Dantas (1988), se deparou com a expressão “baixo espiritismo”. Segundo ela, dois elementos são básicos para a definição: o sincretismo de formas culturais

Um sentido possível de ser atribuído ao termo parece encaixar-se no contexto da reportagem aponta para a formação da Umbanda e a mistura entre as práticas Kardecistas e as religiões de matriz africana. É nas tentativas de diferenciação dessas práticas que nasce a expressão “baixo espiritismo”, a qual distinguia de maneira hierárquica quem praticava o espiritismo kardecista, branco, europeu, de quem misturava com práticas de origem negra e da classe pobre, consideradas inferiores, bárbaras, primitivas. Daí associadas à noção de falsa religião, cujo único objetivo era a exploração da credulidade pública. Neste sistema hierarquizante, o termo “baixo espiritismo”, aparece claramente com o sentido de desqualificar especificamente essas práticas religiosas (NOGUEIRA, 2017, p. 69).

No mesmo trecho é possível notar ainda, clara associação entre o desenvolvimento de doenças mentais e as práticas dos cultos. Essas acusações aparecem especialmente a partir da segunda metade do século XIX, quando a ciência médica buscava se institucionalizar cientificamente e conquistar o seu espaço dentro da sociedade brasileira, através da extinção das alternativas populares de cura. Tem-se iniciativas promovidas por profissionais, especialmente da área da psiquiatria que relacionavam as religiões afro-brasileiras a graves distúrbios mentais. A compreensão era fruto da ocorrência do transe, elemento essencial a tais práticas. O transe dentro das religiões afro-brasileiras é uma das maneiras pelas quais os religiosos buscam comunicar-se com suas divindades. No entanto, foi compreendido por alguns médicos psiquiatras, como prova de fragilidade psíquica, síndrome patológica.

Um outro ponto a se comentar é a maneira dúbia no entendimento da liberdade das práticas religiosas de origem negra, a qual coincide com a opinião de intelectuais dedicados aos estudos afro-brasileiros: consta a separação entre a prática real da religião, de sua serventia como material científico a ser examinado. De um lado, são legitimadas quando estão sob o domínio científico de intelectuais, “homens cultos”, a serem estudadas como parte do folclore brasileiro. Do outro, há restrições quanto à sua prática real. Ideia semelhante expressou Abelardo Duarte ao tentar dissociar a imagem de seu sogro, Euclides Malta, como

originalmente africanas com elementos advindos do espiritismo kardecista e a existência de práticas culturais inspiradas na mediunidade. Demonstrou como essas características foram utilizadas para designar grupos ligados às tradições afro-brasileiras, de maneira a atribuir maior importância a uns do que a outros. Onde os grupos das nações “*iorubás*” ou “*nagôs*” foram tidos em relação aos *bantos* como mais evoluídos e mais próximos da genuidade africana¹¹¹. A questão do sincretismo, passou a ser vista como fenômeno especialmente atribuído aos *bantos*, assim o “baixo espiritismo”, segundo Dantas aparece associado nas análises dos estudos afro-brasileiros do início do século XX, ligado aos povos *bantos*, considerados menos puros, degenerados da herança africana (DANTAS, 1988, p. 174-192).

praticante dos Xangôs, ao passo que, condenava a devassa nos terreiros sob a justificativa de material para estudo¹¹².

Segue a ainda a mesma reportagem¹¹³,

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

O resultado da livre pratica desses fetichismos é o suicídio, para não falarmos de exploração secundária dos ignorantes e na prostituição. Ainda ontem o radio noticiou a exploração de uns macumbeiros do Rio que, a pretexto de evitarem a morte de um português exigiram desse pobre de espírito a quantia de trinta mil cruzeiros, os quais ele vinha dando em parcela de dez mil cruzeiros. Outro dia, uma dessas quiromantes que de vez por outra aparecem nesta capital, que desapareceu com uma porção de joias e outros objetos de valor, pedidos ás clientes para, com eles providenciar as curas ou as realizações dos amores aspirados e incompreendidos. Agora é uma jovem que se suicida, impelida por perturbações de ordem psíquica. [...]

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

Aqui aparece uma clássica acusação de estelionato. Ao tratar o contexto de criminalização das religiões afro-brasileiras nos anos de 1890 a 1940, Maggie (1992) também identificou nos embates jurídicos e policiais, a distinção entre “maus” ou “falsos” em oposição aos “bons” ou “verdadeiros” espíritas. No entendimento de que “maus” espíritas eram aqueles que utilizavam dessas práticas para, entre outras coisas, designar situações onde se pretende utilizar de determinada crença espírita para enganar, tirar proveito ou causar mal a alguém¹¹⁴.

¹¹² Ver capítulo 2.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Durante a República os praticantes das religiões afro-brasileiras podiam ser enquadrados pelos seguintes artigos:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. [...]

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. [...]

Art. 158 – Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo. [...] (MAGGIE, 1992, p. 22-23, nota 3).

Durante o Estado Novo, através do Decreto-lei nº 2.848, de 1940, mas que somente passou a vigorar em 1942 quando foi decretada a Lei de Contravenções Penais, podiam ser enquadradas a partir dos seguintes artigos:

Art. 282- Exercer, ainda que a título gratuito a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites [...]

Charlatanismo- Art. 283- inculcar ou anunciar cura por meio de secreto ou infalível [...]

Curandeirismo -Art. 284 – exercer curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substância; II- usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III- fazendo diagnósticos [...]

Neste cenário a autora destacou frequentemente nos autos de prisão analisados, objetos ligados à prática das religiões afro-brasileiras e que figuram entre as principais evidências do crime de charlatanismo¹¹⁵ (MAGGIE, 1992, p. 147-160).

Uma outra notícia sobre o caso, narra batidas policiais em outras casas de culto, desencadeadas com a morte de Luzinete¹¹⁶, também demonstra o sentido de inferiorização assumido como discurso por parte da imprensa alagoana. Aparece na mesma página desta notícia uma nota intitulada “Vida religiosa: em comemoração ao dia das missões J.E.C”¹¹⁷. Consta uma atividade da juventude masculina católica, em comemoração ao dia das missões, com as atividades esportivas patrocinadas pelo Serviço Social da Indústria. Ainda na mesma nota, era anunciada uma procissão a São Cristóvão. O contraste de ambas as notícias na mesma página do jornal, demonstra claramente uma discrepância presente na sociedade alagoana que é a diferença entre brancos e negros, ricos e pobres. As práticas católicas, religião da elite branca, intelectualizada, considerada civilizada, é encarada como legítima. Enquanto as práticas de matriz africana relacionada à origem negra e pobre, são encaradas como “baixo espiritismo”, inferiores, falsas e dignas de repressão.

Ao passo que informavam sobre a prisão de João Lira, os jornais seguiam reclamando e inflamando o combate à permanência das práticas religiosas¹¹⁸. O discurso exacerbado de parte da imprensa, aponta para outra questão importante que é o seu papel no reforço da repressão contra as religiões afro-brasileiras. A imprensa alagoana contribuiu diversas vezes

Forma qualificada – Art. 285 – aplica-se o disposto no art. 258 aos crimes previstos neste capítulo, [...]

Formas qualificadas de crime de perigo comum – Art. 258 – se o crime doloso de perigo comum resulta lesão corporal de natureza grave, a pena privativa de liberdade é aumentada de metade; se resulta morte, é aplicada em dobro. No caso de culpa, se do fato resulta lesão corporal, a pena aumenta-se de metade; se resulta morte, aplica-se pena cominada ao homicídio culposo, aumentada de um terço (MAGGIE, 1992, p. 47, nota 16).

¹¹⁵ Maggie cita o caso de Manoel Gomes, preso no dia 5 de dezembro de 1904 no Engenho de Dentro pelo inspetor de polícia por prática do espiritismo, segundo Maggie no auto da prisão constava, “na sala que havia sessão de magia foram encontrados os seguintes objetos/; diversas imagens, diversos pratos com amendoins e pipocas de milho em frente às imagens de Santo Onofre e São Cosme, grande quantidade de figas de madeira da Guiné, búzios e favas de Santo Inácio; duas figuras de madeira escura e um crucifixo de metal branco em cruz de maneira pintada escura e um crucifixo de metal branco em cruz de maneira pintada de preto, tendo nas extremidades pequenos tornos de osso; em um quarto, duas galinhas pretas, diversos cascos de boi, rabos de arraia e diversas peles de cabra diferentes; em outro quarto, chifres diferentes; e grande quantidade de ervas desconhecidas e duas peles de cabrito, um par de meias de algodão brancas amarradas em três nós, bem como lenços, tudo servido, encontrado mais um baralho de cartas e um bode preto de grandes chifres.” (MAGGIE, 1992, p. 152). Segundo a autora não houve perícia, mas o juiz condenou o acusado, pois segundo ele os objetos apreendidos constituíam a “mise-em-scène” utilizada pelo réu para iludir a credulidade de seus clientes. Neste caso, os objetos que comprovavam a feitiçaria eram galinha pretas, cascos de boi, rabos de arraia, imagens de Santo Onofre e São Cosme, figas de guiné etc (MAGGIE, 1992, p. 152).

¹¹⁶ Em ação a polícia contra a macumba: confissão do “pai de santo” e novas cartas da suicida. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 out. 1948.

¹¹⁷ Idem

¹¹⁸ Macumba em Pajuçara e Poço até altas horas da madrugada. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 26 out. 1948.

para a repressão, inclusive para motivar a opinião pública contrária aos terreiros, como foi o caso do Quebra de Xangô.

Uma das últimas reportagens sobre o caso, de 26 de outubro¹¹⁹, trata-se de uma nota de Luíz Lavenère, ex-patrão de Luzinete, na qual fazia uma declaração e comentava o caso,

Resultado da tolerância para 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. Luzinete foi empregada na minha casa comercial e trabalhava satisfatoriamente até que se meteu nesse terreiro de macumba. Dei-lhe vários conselhos para que deixasse de frequentar sessões de espiritismo e o terreiro de xangô. Não me atendeu e foi logo atacada de acessos de histerismo. Afinal, saiu da minha casa para essa em que acabou com a vida. Antes disso, vendo que seu nome figurava como secretaria de uma sociedade de macumba que requeria personalidade jurídica, mostrei o Diário Oficial ao dr. Juiz de Menores, solicitando proteção para ela. Foi proibida sua entrada no terreiro..., mas, apenas oficialmente, pois que ela continuou a frequentar a casa e a dansar [sic] xangô. Era rainha do terreiro.

Luíz Lavenère (1868-1966) era proeminente figura da época, sócio do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, desempenhou várias funções ao longo de sua vida, tais como, professor, jornalista, musicólogo, fotógrafo e parlamentar. Considerado um intelectual de vanguarda daqueles tempos, defendia ideias abolicionistas e republicanas, pelas quais tomou parte como membro da Sociedade Libertária Alagoana¹²⁰.

A fala racista de Lavenère contrária às religiões afro-brasileiras demonstra a contradição presente na intelectualidade do período: a variação entre ideias que iam da exaltação do negro e suas manifestações culturais e religiosas como “alegorias” nacionais, ao discurso no qual aparecem como ameaça à ordem social e cultural.

Mesmo com o pedido de intervenção de Lavenère, Luzinete continuou a frequentar sua religião, manifesta autonomia enquanto indivíduo, a qual pode ser encarada não como a de uma pessoa em particular, mas como representante de todo um grupo social que, mesmo diante da repressão, continuava insistentemente a resistir em praticar sua religião.

Além das questões raciais, a fala de Lavenère deixa transparecer fortemente questões de gênero,

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

¹¹⁹ Notas sociais: A propósito de Xangôs e macumbas. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.2, 26 out. 1948.

¹²⁰ Sobre Luíz Lavenère, disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes.php>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

No caso suicídio de Luzinete, sem duvida, não havia de fato nenhum culpado. Era uma menina nervosa, histérica, morreu de amores, e fica tudo acabado. As casas de macumba e xangô teem licença da policia, a lei garante liberdade de cultos religiosos, xangô e macumba entram no rol das religiões está muito certo tolerar até garantir essas patifarias. Muita gente boa e instruída acredita em macumba, em curandeiros espiritas, protege as madames [...], os professores de astrologia e ciências cultas, bebe suas xaropadas... Está certo: mas, compadeçam-se das meninas inexperientes e castiguem, sem piedade os malvados sedutores! As leis estão ahi, muito claras: é executá-las e nada mais.¹²¹

Na literatura da primeira metade do século XX, a participação feminina nas religiões afro-brasileiras também era vista à sombra de moralismos e de maneira bastante negativa. João do Rio (1906, p. 35-36), ao tratar das iaôs¹²² também fazia associações semelhantes às de Lavenère,

As iaôs abundam nesta Babel da crença, cruzando se com a gente diariamente, sorriem aos soldados ébrios nos prostíbulos baratos, mercadejam doces nas praças, às portas dos estabelecimentos comerciais, fornecem ao hospício a sua cita de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as *cocotes*, exploram e são exploradas, vivem da credence e alimentam o caftismo inconsciente. As iaôs são as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A história de cada uma delas, quando não é sinistra pantomima de álcool e manceba, é um tecido de fatos cruéis, anormais, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte. Nas iaôs está a base do culto africano. Todas elas usam sinais exteriores do santo, as vestimentas simbólicas, os rosários e os colares com as cores preferidas das divindades a que pertencem; todas elas estão ligadas ao rito selvagem por mistérios que as obrigam a gastar a vida em festejos, a sentir o santo e a respeitar o pai – de – santo (RIO, 1906, p. 35-36).

Quando há associação entre religião e gênero muitas coisas aparecem na discussão, quando se soma a isso questões étnicas e de classe, surgem mais questões. Este é o universo das religiões afro-brasileiras, no qual todos estes pontos estão imbricados.

Ruth Landes (1967) em imersão sobre algumas casas de candomblé da Bahia, pôde constatar a importância das mulheres entre as lideranças religiosas. Foi pioneira na discussão sobre as religiões de matriz africana e relações de gênero “transgressoras”.

Em várias passagens da mitologia afro-religiosa, diversas vezes, o feminino aparece acima do masculino, em posição principal no grau de importância¹²³. Essa posição é uma das

¹²¹ Notas sociais: A propósito de Xangôs e macumbas. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 2, 26 out. 1948.

¹²² Pessoa que passou pelo ritual de iniciação independente do gênero.

¹²³ Como exemplo da figura de importância que assumem os orixás femininos na mitologia africana, segue uma lenda de Iemanjá, “Iemanjá vingou seu filho e destruiu a primeira humanidade: Iemanjá era uma rainha poderosa e sábia. Tinha sete filhos e o primogênito era o seu predileto. Era um negro bonito e com o dom da palavra. As mulheres caíam a seus pés. Os homens e os deuses o invejavam. Tanto fizeram e tanta calúnia levantaram contra

explicações para a respeitável posição feminina presente nas religiões africanas e afro-brasileiras. Destarte, elas acabam sendo um contraponto à sociedade global, em que existe uma referência sociocultural da masculinidade que historicamente domina a produção do sagrado nas diversas sociedades.

Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidos das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs de memória do grupo religioso (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363).

No ocidente, coube à tradição judaico-cristã, gerenciar a ideia dos homens como organizadores do sagrado. As religiões afro-brasileiras ao permitirem o protagonismo feminino, acabam destoando dessas regras sociais, de maneira que, seu comportamento enquanto grupo, passa a se diferenciar do modelo familiar patriarcal predominante na sociedade. Esta dinâmica onde mulheres não costumam ocupar posição tradicional de submissão, fornecem condições para o empoderamento feminino. Há, portanto, uma redefinição das identidades de gênero, da postura esperada que homens e mulheres desempenhem socialmente.

As afirmações de Lavenère ao taxar os terreiros lugares de “imoralidade”, “prostíbulo” e os próprios adjetivos negativos conferidos à Luzinete de “histérica” e “nervosa”, denunciam o machismo de sua fala. Luzinete ao demonstrar autonomia nas suas decisões pessoais, como mulher, praticante de uma religião vista como símbolo de imoralidade, coloca-se no contraponto à ordem de sua sociedade. Rompe com a postura dócil de subserviência atribuídos ao papel de uma mulher na sociedade patriarcal.

Dessa maneira, tais religiões, fazem importante contraponto à ordem social vigente. Sua dinâmica interna confere condições necessárias aos seus adeptos para empoderamento a respeito de diversas questões, étnico-raciais, de classe e gênero.

o filho de Iemanjá que provocaram a desconfiança de seu próprio pai. Acusaram-no de haver planejado a morte do pai, o rei, e pediram ao rei que o condenasse à morte. Iemanjá Sabá explodiu em ira. Tentou de todas as formas aliviar seu filho da sentença, mas os homens não ouviram suas súplicas. E essa primeira humanidade conheceu o preço de sua vingança. Iemanjá disse que os homens só habitariam a Terra enquanto ela quisesse. Como eles a fizeram perder o filho amado, suas águas salgadas invadiriam a terra. E da água doce a humanidade não mais provaria. Assim fez Iemanjá. E a primeira humanidade foi destruída” (PRANDI, 2013, p. 386).

4.3. A imprensa alagoana e os cultos de matriz africana: um discurso intelectual.

Como já se apontou acima, as fontes indicariam uma relativização da presença negra em Alagoas. As notícias variam entre uma continuidade na criminalização das produções religiosas negras e uma nova exaltação da história e presença negra no Brasil. Assim, as fontes jornalísticas trazem uma outra perspectiva sobre as religiões afro-brasileiras em Alagoas.

A ambiguidade no discurso da imprensa ao lidar com as questões negras pode ser entendida como uma consequência da reinterpretação do papel do negro dentro da formação da identidade nacional brasileira voltada para a mestiçagem. A década de 1930 é um período marcado pela ressignificação dessa presença, na qual buscou-se valores positivos para uma afirmação brasileira. Através da ideologia da mestiçagem, a história do Brasil ganhou contornos de uma sociedade racialmente democrática¹²⁴.

Nos anos de 1930 a cultura foi utilizada para compor uma espécie de nacionalismo cultural. Tinha como pressuposto eliminar as diferenças e ressaltar a solidariedade que se expressaria por um patrimônio cultural comum (DANTAS, 1988, p. 150).

Como resultado desse nacionalismo a herança do negro teve papel destacado. A exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional. As matérias que trazem essa perspectiva abordam assuntos como: estudos sobre a religião; narração do cotidiano de festas religiosas; 2º Congresso afro-brasileiro ocorrido na Bahia e homenagens a Nina Rodrigues; reflexões sobre a posição social do negro na literatura; democracia racial e mestiçagem; discurso contra a intolerância religiosa; sincretismo religioso; arte negra; debates sobre regulamentação dos cultos afro-brasileiros em Alagoas¹²⁵.

Há nessas matérias uma amenização das expressões declaradamente racistas quanto à presença dos africanos e seus descendentes no Brasil. Esta característica pode ser entendida

¹²⁴ Ver capítulo 2.

¹²⁵ Religiões negras da Bahia. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.1, 4 out. 1936/ Culto da natureza entre os negros bantús. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.4, 4 de nov. de 1936/ A festa da Rainha do Mar. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.3, 30 set. 1936/ Homenagem a Nina Rodrigues. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 30 de mai. 1937/ O negro em Alagoas: Na integra a palestra do escritor Valdemar Cavalcanti. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.3, 15 mai 1938/ O negro na literatura brasileira. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.5, 9 abr. 1939/ Macumbas e candomblés. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 23 de jun.1948/ A macumba e o changô para os terreiros de Maceió. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p.6, 02 abr. 1950/ Em torno da Arte Negra. *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 24 jun. 1951/ (IV Semana Nacional de Folclore, ocorreu de 03 a 10 de janeiro de 1952 em Maceió). Debates sobre a regulamentação dos cultos africanos. Manifestaram-se os senhores Théo Brandão, René Ribeiro, Edson Carneiro e Enio de Freitas e Castro – Plano de pesquisa, o tema de hoje à tarde – Palestra do Prof. Rossini Tavares – Outras notas, *Jornal de Alagoas*, Maceió, s/p., 9 jan. 1952.

como resultante das mudanças que vinham acontecendo no país relacionadas a exaltação da mestiçagem.

Neste âmbito, a Bahia se destacava por ser considerada o Estado no qual a mestiçagem enquanto referência se instaurava, pois era vista como uma das regiões de maior contingente negro do país. Especialmente durante os anos 1930 é comum encontrar nos jornais a transcrição de informações de jornais baianos, ou que noticiem sobre a Bahia. Quanto às religiões afro-brasileiras, uma notícia publicada em 30 de setembro de 1936, no *Jornal de Alagoas*, trazia a transcrição do jornal “Meridional, sobre a festa de Yemanjá, ocorrida em Salvador

Terminou a festa da Rainha do Mar, Yemanjá a dona do fundo do mar, a que tem cinco nomes, teve grandes dias, dentro de uma das mais populares festas da cidade — a festa da mãe-de-água nas Cabeceiras da Ponte, no Cabrito.

A MESA DO AIOKÁ

Perto das 11 horas, armou-se na Ribeira, já embandeirada em festa, a Mesa do Aioká. As filhas-de-santo, trajadas a rigor, cercaram a mesa da Rainha do Mar, onde os devotos colocaram os dois porrões que continham os presentes para o poderoso orixá do fundo do Calunga¹²⁶.

No horizonte da valorização do nacional através da cultura negra, as religiões negras da Bahia passaram a ter posição de destaque. Eram encaradas como símbolo de legitimidade africana, especialmente voltada para o candomblé nagô, considerado o mais fidedigno à África¹²⁷. A glorificação do nagô, voltado para a Bahia, servia para marcar diferenças regionais em relação ao restante do território nacional, especialmente do Sudeste (DANTAS, 1988, p. 151). Como se pode perceber o tom desta reportagem, cuja notícia trazia informações sobre as religiões negras fora de Alagoas, contrasta claramente com aquele nas quais se noticiava sobre as religiões neste Estado. Com base nisso, pode-se afirmar que, apesar da presença dos africanos e seus descendentes no Brasil começar, até certo ponto, a ser valorizada, a perseguição afro-religiosa não seguiu o mesmo percurso em terras alagoanas.

Santos (2012) ao falar sobre a reorganização dos terreiros em Maceió, durante as décadas de 1940 e 1950, cita o depoimento do senhor Zé Barros¹²⁸ sobre a situação das religiões naquele momento e suas relações com as autoridades políticas

¹²⁶ A festa da Rainha do Mar. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 3, 30 set. 1936.

¹²⁷ Ver capítulo 2.

¹²⁸ José Barros Lima nasceu em Pilar no ano de 1932 e veio para Maceió em 1950. Por volta do mesmo ano conheceu a religião em decorrência de problemas de saúde. A primeira casa que teve contato foi a de Dona

Quando eu conheci [a religião], a polícia tinha ordem de fazer funcionar. Pagava-se 10 cruzeiros pra funcionar por mês. Depois foi um tempo que o major Ismar de Góis Monteiro e dona Rosita de Góis Monteiro andavam [pelos terreiros]. [Dona Rosita] com uns quadris bonitos, [entrava nos centros] e dizia que podia bater, mas por causa do irmão dela, pra ele ser eleito. E havia uma política entre o Silvestre [Péricles] e o Ismar. E ela estava com o Ismar. (...) (SANTOS, 2012, p. 201).

Os anos que seguem o fim do Estado Novo (1945) até a década de 1960 formam o período intitulado pela historiografia como “democrático”. Em termos políticos, houve continuidade de certas práticas autoritárias, como as que buscavam inibir o comunismo. Exemplo disso é a cassação do PCB em 1947. Por consequência, houve ainda uma tendência à repressão dos movimentos sindicais.

O primeiro governador do Estado de Alagoas nos anos da redemocratização foi Silvestre Péricles (1947-1951), da família dos Góes Monteiro. Em 1947 o PSD (Partido Social Democrático) lançava sua candidatura, apoiado pelo general Pedro de Góes Monteiro¹²⁹. Por sua vez, a oposição era composta pela UDN (União Democrática Nacional) que reunia parte das elites locais e a esquerda. Discordâncias na política econômica local desencadearam uma ruptura interna no PSD. O presidente da legenda à época, Ismar de Góes Monteiro, irmão de Silvestre Péricles, formou uma coligação do PSD e da UDN contra o então governador (COSTA, 2015, p. 170).

Após o racha em seu partido Silvestre Péricles passou períodos administrativos bastante agitados. Perdeu apoio da Assembleia Legislativa que, em 1948, formava uma mesa cujos componentes eram todos opositores do governo. A partir de então, passou a enfrentar oposição de vários lados, tais como a imprensa e o próprio judiciário. Tratando de maneira bastante repressiva seus adversários, a situação foi tamanha que chegara ao âmbito federal, o qual ameaçou mandar interventor (ALBUQUERQUE, 2000, p. 210-212).

Durante a redemocratização permanecia em Alagoas o clima de instabilidade política que se prolongou de fins de 1947 à fins de 1950. Tem-se variadas manifestações de violência, confrontos armados, empastelamento de jornais, agressões a jornalistas, perseguição a jurista e “emporcalhamento” de suas residências com dejetos humanos, o cerco da Assembleia Legislativa pela polícia militar, prisões políticas (ALBUQUERQUE, 2000, p. 209-227).

Maria Marcolina dos Prazeres, conhecida como Maria Macuca, “chamava-se assim porque era preta, alta, dos olhos vermelhos”. Em 2008, ano que concedeu a entrevista, trabalhava como artesão no mercado de artesanato, onde vendia apetrechos para os Xangôs. Informação retirada das entrevistas do Projeto Gira da Tradição.

¹²⁹ Importante personalidade política de Alagoas entre as décadas de 1930 e 1950. Participou da Revolução de 1930 e foi ministro da Guerra no primeiro governo Vargas (1934-1935), ministro da Guerra no governo Dutra (1946-1950) e senador por Alagoas (1947-1951) (COSTA, 2015, p. 162).

Mesmo com o estreitamento dos laços entre políticos locais e os terreiros, a proteção não estava totalmente garantida e, segundo conta ainda “seu Zé Barros” a polícia dava continuidade à repressão,

Houve muita perseguição... Mãe Alaíde viu quando passou o povo preso pela polícia, e quando o Ogum Taió da Maria Luiza foi lá na delegacia soltar [eles] e soltou mesmo. Foi em julho de 1950, o Brasil perdia mais uma copa do mundo... O Silvestre Péricles ele não chegou a fazer [muita perseguição]. Mas a guarda civil naquela época judiou muito das pessoas. Conheci uma moça que era filha de um guarda civil, trabalhava no cartório, o pai dela tinha horror de xangô, e certa vez ele prendeu diversas pessoas que, quando foi um dia, Xangô chegou nele na casa de Maria Macuca. Ele chegava lá, tirava o revólver, mandava guardar, e ficava lá, mas ele perseguiu antes. Muita coisa eu só ouvi falar [...] (SANTOS, 2012, p. 201).

Vê-se que, mesmo no período da redemocratização, em Alagoas, a polícia continuava a exercer perseguição aos cultos afro-brasileiros. Entretanto, também naqueles anos, iniciavam uma série de articulações que possibilitaram sua posterior reabertura. Durante o governo de Silvestre Péricles (1947-1951) foi assinada uma portaria que liberava o toque dentro das casas (SANTOS, 2012, p. 203).

Em Alagoas a mestiçagem ganha contornos quando os pesquisadores e demais personalidades de influência da época passaram a se interessar pela cultura local e enxergá-la através do viés culturalista. É a partir daí que as religiões afro-brasileiras começam a ser enxergadas por estas pessoas.

Se por um lado, Alagoas é herdeira de uma tradição racista e discriminatória culminada no ano de 1912 com atos de violência generalizados contra as manifestações negras e os próprios negros, por outro lado, precisa se adequar às modernas concepções de brasilidade que incluem os negros como fator inevitável dessas concepções. Já que, durante as décadas após a abolição, a presença negra no Brasil não pode ser suprimida, ela passou a ser assumida, porém, com determinadas condições que dizem respeito a sua gradativa diluição na mestiçagem e sua subalternização como mão de obra a ser explorada (PACHECO, 2015, p. 100).

Junto aos Congressos Afro-brasileiros (1934 e 1937), inaugurava-se uma tendência de distinguir as religiões de matriz africana como espetáculo da dança, da festa. Assim, quando mostradas publicamente apareciam como festa exótica, folclore (DANTAS, 1988, p. 196).

A partir desta visão as religiões afro-brasileiras passaram a ser tratadas pelas classes dominantes como amostras do folclore alagoano. Foi associado a esse viés que se deram os primeiros debates sobre a regulamentação dos cultos no Estado. Porém, a fim de que se possa compreender qual o sentido que as religiões de origem negra passaram a adquirir ao serem

ligadas à noção de folclore, é preciso entender a ideia por trás do conceito e como surgiram os estudos associados ao folclore no Brasil.

4.3.1. *Folclore: povo e saber.*

O estudo do folclore¹³⁰ enquanto conhecimento científico tem suas origens na Europa do século XIX, associado aos costumes populares dos tempos antigos, ao saber tradicional de um povo. Naquele momento a burguesia europeia consolidava sua hegemonia político-econômica e os desenvolvimentos científico e tecnológico eram saudados como essenciais para um avanço maior e mais rápido, em direção a uma vida racional e de abundância material.

Para Fernandes (2003) o folclore enquanto conhecimento científico nasceu de uma necessidade histórica da burguesia em afirmar seus valores e modo de vida como símbolos do progresso, especialmente, o progresso material e científico (FERNANDES, 2003, p. 39). Assim, a parte da cultura material e imaterial que não se enquadravam nos padrões do desenvolvimento burgueses, eram vistos como atrasados e incapazes de se modernizar.

A consolidação dos estudos do folclore no Brasil se deu especialmente na primeira metade do século XX, quando se tornou política do Estado Nacional. Em 1947, foi criada a Comissão Nacional do Folclore, a qual tinha o objetivo de estudar, pesquisar e arquivar materiais da cultura que eram entendidos como folclore para registrar como patrimônio cultural da nação.

O caminho tomado por intelectuais brasileiros no estudo e classificação do folclore não se diferenciou dos padrões europeus. Em 1951 no I Congresso Brasileiro do Folclore, realizado no Rio de Janeiro, reuniram-se vários intelectuais e pesquisadores brasileiros. O encontro resultou na Carta do Folclore Brasileiro e estabelecia o entendimento de folclore que por muito tempo prevaleceu no Brasil, o qual consiste em “maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humanos ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica”¹³¹.

¹³⁰ Em 1846 pela primeira vez William John Thoms utilizava o termo em um artigo seu publicado na revista *The Athenaeum*, de Londres. Os vocábulos da língua inglesa *folk* e *lore* significam, respectivamente, povo e saber. Disponível em: <http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2018.

¹³¹ Disponível em: <http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2018.

O conceito de folclore traz implícito um ponto que tem norteado toda a discussão deste trabalho: a hierarquização cultural e o problema da “civilização” *versus* “barbárie”. A cultura erudita é representante direta da civilização e aparece ligada a alguns poucos “bolsões de racionalidade”, cuja missão era a necessidade de avanço sobre a maioria da população. Por outro lado, o folclore pode ser considerado expressão de barbárie, ligado a ambientes nos quais prevaleciam formas “atrasadas”, “involuídas”, “primitivas” de pensamento, cujas populações, suas crenças e hábitos estavam situados no limiar da ignorância.

4.3.2. A IV Semana Nacional do Folclore e os debates sobre a regulamentação dos cultos afro-brasileiros.

Dantas (1988) aponta a classificação de Diatahy Menezes sobre a dominação da cultura popular ser dividida em três momentos: rejeição inicial, associada a delito, desordem; domesticação empreendida pelo aparelho científico das classes dominantes, no qual os intelectuais estabeleceram fronteiras entre os elementos perigosos e figurativos ou exóticos; recuperação através da indústria cultural popular que os transformou em mercadorias (DIATAHY 1980 apud DANTAS, 1988, p. 164). As fontes demonstram que a historicidade das religiões afro-brasileiras em Alagoas passou por processos semelhantes aos observados por Diatahy. Especialmente, a partir da década de 1950, é possível perceber uma simultaneidade dessas práticas. Paralelas à repressão policial, iniciaram os esforços de controle científico sobre tais religiões, a partir de sua regulamentação, como parte integrante do folclore alagoano.

Os debates intelectuais sobre a regulamentação dos cultos aparecem relacionados à IV Semana Nacional do Folclore. O evento aconteceu em Maceió durante os dias 3 a 10 de janeiro de 1952, contou com a participação de vários intelectuais folcloristas da época, tanto de Alagoas quanto de outros Estados, tais como: Théo Brandão, René Ribeiro, Edson Carneiro, Ênio de Freitas e Castro, Rossini Tavares de Lima, José Maria de Melo, Câmara Cascudo etc. A organização do evento e a boa receptividade para com os visitantes foram pautas de elogio nos jornais do país, tal como consta uma entrevista dada por Ênio de Castro Freitas, representante do Rio Grande do Sul, ao jornal *Diário de Notícias* daquele Estado, em 12 de fevereiro de 1952¹³².

¹³² IV Semana Nacional de Folclore em Alagoas. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, s/p., 12 fev. 1952. /

“Do ponto de vista folclórico a Semana de Maceió constituiu um êxito absoluto. Não houve uma só demonstração que não fosse autêntica, nenhuma que não fosse realizada pelos próprios elementos do povo que as cultuam desinteressadamente. Deve-se isso, naturalmente, á orientação acertada da Comissão Alagoana de Folclore, que tem á sua frente como secretario Geral o dr. Théó Brandão, [...]”.

Ao que parece o evento foi bem movimentado e obteve programação extensa que compreendia sessões de estudo, palestras e apresentações de grupos populares. Entre os grupos estavam o reisado, coco de roda, guerreiros, pastoris, presépios, quilombos, chegança, fandango, cavallhada, baianas e “toques de xangô”¹³³.

Além das apresentações artísticas a Semana possuiu uma “exposição de arte popular”, montada na sede do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas¹³⁴, a qual dispunha de objetos em cerâmica, cestarias; rendas; bordados; objetos de coco; chifre e “pertences de cultos negros”, as peças da coleção Perseverança.

O evento contou ainda com a participação do então governador do Estado, Arnon de Melo (1951-1956), que teria comparecido a quase todas as solenidades e ao fim, fez um pronunciamento em que demonstrava uma linha de pensamento o qual movia as ações ali presentes, tal como consta em O Jornal de 19 de janeiro de 1952,

“Encerra-se hoje a Quarta Semana Nacional de Folclore. Durante sete dias, brasileiros de vários Estados aqui estiveram reunidos, convivendo conosco para conhecer e estudar o que temos de mais típico, de mais representativo no campo das artes populares, o que temos de mais caracteristicamente nosso. Apresentamos-lhes os folguedos do povo, as danças do povo, as cantigas do povo, que fomos buscar nas suas fontes mais puras, nas suas origens mais distantes, como todo o seu primitivismo, como se mostrássemos a própria alma popular nas suas expressões mais intimas. Reisados, antigos pastoris, Presépio, Cavallhadas, Quilombos, Baianas, Caboclinhos, Guerreiros, Chegança, Fandango, Cocos e Rodas, tudo isso lhes exibimos numa viagem ao passado mais remoto como numa visita ao presente levados pelas mãos do povo. [...]”.

Disponível em:

<<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&pesq=IV%20Semana%20Nacional%20de%20Folclore%20em%20Alagoas>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

¹³³ Idem.

¹³⁴ A IV Semana Folclórica de Maceió. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, s/p., 3 fev.1952. /

Disponível em:

<<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&pesq=IV%20Semana%20Nacional%20de%20Folclore%20em%20Alagoas>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

Os depoimentos de Arnon de Melo e Ênio de Castro trazem características que apontam para o entendimento de folclore em meados do século XX. Aspectos como, origem popular; conhecimento tradicional; primitivismo; sobrevivências de um passado remoto resistente ao tempo, pureza, constituem atributos que compõem peças-chaves ligadas ao início do desenvolvimento da ideia de folclore.

Tais definições possibilitaram um conceito de cultura fechado e bipolarizado, pressupõe-se que a cultura popular está isolada e se contrapõe à cultura erudita sem nenhuma interação com esta.

Segue ainda o pronunciamento do ex-governador,

O nosso porque meu ufanismo, entretanto, se tem restringido mais às nossas belezas naturais, às nossas paisagens, à cachoeira de Paulo Afonso, à baía de Guanabara ao Corcovado ou ao Pão de Açúcar, enquanto se desprezam e se abandonam as artes populares, as demonstrações folclóricas que constituem afinal a verdadeira base de nossa nacionalidade, tão vivamente exprimem o homem nas suas atividades espirituais e materiais.

Quanto a mim já dei como governador do Estado prova do meu empenho em resguardar tais valores. Alagoas foi por deliberação minha, o segundo Estado a assinar o convênio com o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura, graças ao qual vamos proteger as artes populares, o artesanato e as indústrias domésticas e conjugar esforços para estimular e orientar as pesquisas e o estudo do nosso folclore [...].

Gramsci em suas “Observações sobre o Folclore” (2002, p. 131-139), afirmou ser o estudo do folclore algo ligado às elites.

Pode-se dizer que, até agora, o folclore foi preponderantemente estudado como elemento “pitoresco” (na realidade, até agora foi apenas coletado material de erudição, e a ciência do folclore consistiu, sobretudo, nos estudos sobre o método para a coleta, seleção e classificação deste material, isto é, no estudo das cautelas práticas e dos princípios empíricos necessários para desenvolver de modo profícuo um aspecto particular da erudição; [...]).

Como se pode perceber, a noção de folclore na maneira como foi concebida aponta para uma cultura de classes, ou melhor, da classe subalterna em contraposição à classe dominante, sendo esta última responsável pelo seu estudo e classificação. O desenvolvimento dos estudos do folclore ligados às elites, resultou no Brasil, em posicionamentos autoritários e paternalistas na maneira de lidar com a cultura popular. A fala de Arnon de Melo traduz esse posicionamento quando atribui ao Estado e às instituições científicas uma espécie de “missão protetora” das manifestações populares.

Um das resoluções finais da Semana do Folclore foi a proposta de regulamentação dos cultos afro-brasileiros a pedido do próprio governador. O jornal *A Noite*,¹³⁵ da cidade de São Paulo, de 26 de janeiro de 1952, trazia os testemunhos de René Ribeiro e Edison Carneiro sobre as condições nas quais se processou a legalização dos cultos em Pernambuco e Bahia, respectivamente. Os depoimentos de ambos coincidem em alguns pontos, são eles: (1) apontam para o direito de liberdade de culto garantido pela constituição; (2) mesmo diante da constitucionalidade, defendem a necessidade de uma regulamentação; (3) a regulamentação funcionaria não somente para acabar com a repressão, mas partia da concepção de que sem controle, tais religiões tenderiam a “realizar práticas condenáveis”, ou “contrárias a higiene mental”; (4) a regulamentação ajudaria no “maior conhecimento do folclore afro-brasileiro”; (5) defendiam a regulamentação através das Federações de culto.

Com base nas experiências de seus Estados, ficaram encarregados de elaborar um anteprojeto de regulamentação dos cultos para Alagoas,

a fim de ser entregue à Comissão alagoana de Folclore, que tratará desse assunto diretamente com o governador Arnon de Melo, que no momento tem desejo de solucionar esse problema em seu Estado. Com essa medida, os xangôs alagoanos passarão a gozar das regalias constitucionais da liberdade de culto. Estarão, então, de parabéns os folcloristas e estudiosos do problema do maravilhoso Estado nordestino, assim como o seu eminente governador, sr. Arnon de Melo.

A constituição democrática de 1946, ao contrário do afirmado por René Ribeiro e Edson Carneiro encarava a liberdade religiosa de maneira relativizada

Art. 141. A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: [...] § 7º É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil¹³⁶.

Os critérios de contrariedade “à ordem pública” e “aos bons costumes” deixavam brechas para a repressão e controle de determinadas práticas religiosas a depender da autoridade que a interpretasse. A necessidade de criar regras rígidas de regulamentação das

¹³⁵ Necessária a regulamentação dos cultos afro-brasileiros. *A Noite*, São Paulo, s/p., 26 jan. 1952. / Disponível em:

<<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=Tematico&pesq=IV%20Semana%20Nacional%20de%20Folclore%20em%20Alagoas>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

¹³⁶ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1940-1949/constituicao-1946-18-julho-1946-365199-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

religiões de matriz africana, demonstra claramente o entendimento deste grupo como um contraponto à ordem social. Criava-se, portanto, uma polarização na maneira como a lei seria aplicada para os diferentes grupos da sociedade da brasileira. Ademais, ao relativizar a liberdade de crença, se relativizava também a cidadania, neste caso, especialmente da comunidade negra.

A regulamentação dos cultos afro-brasileiros em Alagoas veio cinco anos mais tarde através das Federações. A primeira, intitulada, Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas, teria sido criada, somente em 1957. A primeira diretoria era formada com base na tradição, as lideranças eram todas remanescentes do Quebra de Xangô. Posteriormente, nos tempos da ditadura militar, a segunda diretoria teve sua posse legitimada no poder do Estado¹³⁷ (ARAÚJO, 2009, p. 5-7). Foram instituições extremamente importantes para a redemocratização, pois serviram de mediadoras entre os poderes civis e os órgãos de segurança do Estado.

A criação da Federação possibilitou a ordenação das práticas dos terreiros filiados a ela, através de uma formalização burocrática que buscou enquadrar as casas de axé na cidade. Houve a transformação dos terreiros em associações civis filantrópicas, com necessidade de abrir registro e CNPJ em cartório (SANTOS, 2012, p. 203)¹³⁸.

Não se dispõe de dados para afirmar se, posteriormente, o tal projeto de regulamentação fora lançado pela Comissão Alagoana do Folclore. Por hora, não há como precisar até que ponto a atuação dos intelectuais folcloristas de Alagoas possa estar ligada à

¹³⁷ A segunda diretoria foi composta por Pai Júlio Alexandre, influente babalorixá da época, era funcionário da Assembleia Legislativa do Estado e do Gabinete Civil nos Governos de Lamemba Filho (1966-1971), Afrânio Lages (1971-1975) e Divaldo Suruagi (1975-1978). Foi, inclusive, eleito funcionário modelo por várias vezes (SANTOS, 2012, p. 207). Sobre a época em que assumiu a presidência da Federação, conta Pai Júlio o: “Essa foi a primeira Federação daqui? / Pai Júlio: É, foi a primeira Federação. Federação dos Cultos Afro-Umbandistas do Estado de Alagoas. / - Então o Sr. foi o fundador? / Pai Júlio: Não, eu não fui fundador. Já existia, era o Amaro (Mestre Amaro). Quem botou lá... Era como se fosse uma ditadura ali. Era o Amaro, o Celestino.... Aí o coronel (Adauto), ele era Secretário de Segurança Pública e comandante da polícia no período revolucionário, que tinha poder, tinha muita força. Aí derrubou e me botou como presidente. Todos os diretores da Federação eram da polícia/ - Então o coronel Adauto, nessa época, a influência dele foi que possibilitou essa mudança lá?/ Pai Júlio: Foi [...] / - E esse interesse do Coronel Adauto em se envolver com os assuntos da Federação, era por quê?/ Pai Júlio: Porque o Coronel Esmeraldino explicou a ele, ‘que tinha que mudar, não tem eleição, não tem nada. Ele (Mestre Amaro) vive da Federação, comendo da Federação...’ Aí ele disse ‘ta, vou mudar’, e me botou como presidente” (ARAÚJO, 2009, p. 5-7).

¹³⁸ Mesmo antes da criação das Federações já se podia verificar um certo processo de formalização dos terreiros perante o Estado, por volta de fins da década de 1940 e início dos anos 50. Abelardo Duarte em “O Panteão afro-brasileiro”, destaca certo processo de organização dessas religiões no ano de 1950, ao mencionar algumas casas de culto registradas em cartório, eram elas, “Seita Africana-Centro <São Jorge de Alcântara> (Levada-Maceió) — Presidente: José Raimundo da Silva. Seita Africana < São José Patriarca > (Prado-Maceió) — Presidente: Egidio Christino dos Santos; Sociedade < Seita Africana > (Prado- Maceió) — Presidente: Miguel Lázaro da Silva, Seita Africana <São Jorge>(Prado- Maceió) — Presidente: Enedina Santos: Seita Africana Centro <Santa Cecília > (Prado-Maceió —Presidente: Nelson Luiz de França; Seita Africana Centro< Santa Bárbara .— Presidente: Sebastião Andrade Silva; (...))” (DUARTE, 1950b, p. 75).

formação das federações. Contudo, importa entender a alternância dos mecanismos de dominação em relação às religiões afro-brasileiras e seus significados. Enquanto a repressão policial significava criminalização, a folclorização liga-se a uma espécie de higienização dos cultos, de domesticação, em que são ressaltadas suas características estéticas.

Através da domesticação deu-se o estabelecimento de formas de controle, a fim de que tais religiões não representassem perigo para as classes dominantes (DANTAS, 1988, p. 163).

A folclorização compõe, portanto, uma apropriação cultural das manifestações religiosas negras pela cultura hegemônica, como símbolo de nacionalidade, a ser manipulada e selecionada sua memória de lembrança. Apresenta-se como uma forma sutil de dominação, dissimulada sob o manto da igualdade racial e da democracia cultural. É importante colocar o negro como nacional, fazê-lo sentir-se nacional, é mais fácil perpetuar a exclusão. Porque se torna mais difícil que ele entenda sua condição de “estrangeiro” dentro do próprio país e se entender “estrangeiro” dentro do próprio país é desvendar os mecanismos da dominação.

Por conseguinte, pode-se concluir que, tanto a violência policial quanto a folclorização compõem instrumentos práticos de “silenciamento” social produzidos pelas classes dominantes, destinados à população negra e suas produções religiosas.

5. CONCLUSÃO

Esta pesquisa defendeu, como ideia central que, a compreensão do silenciamento intelectual do Quebra de Xangô de 1912 deve levar em conta aspectos como o sistema educacional alagoano e os debates sobre a identidade nacional e seus projetos estruturantes do racismo institucional.

Os objetivos postos como guias para a pesquisa foram respondidos. Almejava-se: (1) entender o contexto social, econômico, político e cultural nos quais estavam imersos os intelectuais alagoanos Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte. (2) Entender a partir das obras destes autores como eles se posicionaram sobre o estudo do negro e de suas expressões culturais e religiosas na sociedade alagoana e brasileira. (3) Perceber qual era a situação das religiões afro-brasileiras em Alagoas durante as décadas de 1930 a 1950, seus processos de resistência e suas relações com a sociedade e poderes locais.

O ambiente social, econômico e político no qual se desenvolveu o pensamento intelectual alagoano, em fins do século XIX e primeira metade do século XX, foi de reformulação e luta pela perpetuação dos poderes da velha aristocracia rural. Essa ânsia de continuidade teve como principal catalizador a formação de uma classe de bacharéis composta pelos filhos dos senhores que compuseram em suas atuações intelectuais e políticas, o prolongamento da mentalidade das fazendas (BUARQUE, 2004, p. 81-83). Em meio a esse plano de fundo desenvolveu-se a educação alagoana, fortemente marcada por um caráter religioso e classista.

O caráter religioso se reformulou com o passar do tempo e variava entre influências diretas e indiretas do clero. Por sua vez, a falta de investimentos na educação básica, em favor da educação secundária, marcava o caráter elitista da educação. Era esta, a porta de entrada para o nível superior. A precariedade das escolas primárias inviabilizava às populações mais pobres o acesso a uma educação de qualidade. Intensificava o processo de divisão social onde se contrapunham trabalhadores pobres, escravos de sua condição social de exploração, à uma classe de letrados, geralmente filhos das elites oligárquicas, formados nas melhores instituições de ensino do país.

O acesso restrito à educação de qualidade inibia a diversidade da produção intelectual. Por um bom tempo, as produções historiográficas relativas ao Estado de Alagoas estiveram ligadas aos grandes proprietários rurais e à burguesia mercantil urbana. Eram eles os detentores de recursos monetários essenciais para buscar o conhecimento nos grandes centros.

Tal fato, favoreceu a constituição de uma história local voltada para a ótica da dominação de classes, associadas especialmente às elites rurais.

A estrutura educacional alagoana, portanto, viabilizava a manutenção do poder oligárquico e através dela, essas elites puderam produzir seus próprios intelectuais no sentido gramsciano. O “bacharelismo” aparece como expressão da geração de intelectuais orgânicos dessa classe social. No campo da cultura, através de suas produções científicas, estes intelectuais atuaram em favor da homogeneização do pensamento, transmissão e naturalização de valores provenientes das oligarquias.

Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte

, como expressões da geração intelectual que vai de 1930 a 1950, trazem algumas características em comum, a partir das quais pode-se entendê-los como pertencentes à cultura bacharelesca. São elas: (1) a noção de que todos vinham de famílias com recursos e pertencentes — no caso dos dois últimos — às elites políticas e econômicas da época; (2) o entendimento de que todos os três passaram pela estrutura educacional alagoana em posição privilegiada; (3) a conexão dos mesmos com Institutos Históricos e a Faculdade de Medicina da Bahia, instituições marcadamente de elite.

A construção da história local, assim como, a do Brasil, ligadas aos Institutos Históricos e Geográficos, favoreceu a difusão de ideias hierarquizantes. Os paradigmas evolucionista, deterministas e, mais tarde, a antropologia cultural se inserem neste conjunto.

Com o projeto de Unidade Nacional de tendência totalitária, engendrado durante a Era Vargas (1930-1945), buscou-se a valorização de uma identidade nacional híbrida. A mestiçagem aparece como símbolo de brasilidade. O Brasil passava a ser encarado como um “caldeirão étnico” cujos diferentes povos e culturas conviveriam democraticamente. As questões sobre o negro e a cultura negra foram encaradas como elementos de nacionalidade brasileira. Entretanto, o ideal da mestiçagem estava longe de promover a igualdade racial, ao contrário, mantinha como lógica niveladora da sociedade o branqueamento. As questões sobre identidade nacional compõem mais um laço entre os autores.

Em perfeita conectividade com o ideal de nação mestiça, as obras possuem núcleos de sentido que refletem seus posicionamentos hierarquizantes na construção da memória do negro, de suas produções culturais e religiosas, na sociedade alagoana e brasileira. Despontam como exemplos dessas características: relação entre pureza e mistura de culturas; a hierarquização entre culturas africanas (*bantu x sudanês; gêge x yorubá*); hierarquização entre cultura branca e cultura negra.

A relação entre pureza e mistura liga-se ao estudo da cultura negra a partir de suas “sobrevivências” no território brasileiro. Partia-se do princípio de que haveria um estágio original de pureza cultural que tenderia a desaparecer em decorrência do contato entre os diferentes povos. Na nova cultura “misturada”, tenderiam a prevalecer os elementos étnicos da sociedade considerada superior. Daí o ideal de branqueamento presente nas obras, seus autores julgavam as referências culturais brancas como mais evoluídas.

Este aspecto favoreceu na construção da história de Alagoas a consolidação de ideias colonialistas de civilidade. Supervalorizou-se a Europa e seus padrões socioculturais, em detrimento dos povos africanos considerados atrasados. A cultura europeia era vista como “superior” e sua difusão necessária para atingir a “civilização”.

Através deste lógica, os autores Alfredo Brandão e Abelardo Duarte, que produziram especificamente sobre Alagoas, abordaram temáticas como: a abordagem da escravidão, através de relações “amigáveis entre senhores e escravos”; o processo abolicionista pacífico, e uma suposta extinção do ódio racial; a ideia do negro alagoano como “passivo”, “frágil”, um conformado com sua situação escrava; o branqueamento religioso em decorrência da origem *bantu* dos negros alagoanos; o processo de sincretismo das religiões afro-brasileiras em Alagoas com o catolicismo e o espiritismo kardecista na década de 1950.

As interpretações de Duarte e Brandão conferidas aos temas apontados acima, deixam transparecer relativismos quanto aos mecanismos de dominação que opunham socialmente negros e brancos. Desconsideram estratégias de resistência criados pela população negra ao longo do tempo. Afastam-se de aspectos fundamentais de conflito e transformação, presentes em sua dinâmica histórica. No plano da escrita, reforçam estereótipos de “subalternização”, “degradação” etc. Estabelecem uma ótica que afasta Alagoas das marcas de sua africanidade, em favor de uma síntese cultural cujo fim é o branqueamento.

Portanto, a posições estabelecida pelos autores, sobre o negro e a cultura negra estão intimamente ligadas a um caráter marcadamente de classes e à um projeto político, econômico e cultural engendrado pela Europa e gerenciado no Brasil pelas elites oligárquicas. Consistem numa lógica autoritária de sintetizar a cultura negra alagoana como integrante de um todo nacional uniforme.

Por conseguinte, o silenciamento do Quebra de Xangô, não deve ser encarado como fato isolado, mas como sintomático de um controle de memória exercido pelas classes dominantes na elaboração da história alagoana e brasileira. A posição de silenciamento da “inteligência” alagoana quanto aos cultos afro-brasileiros, estende-se, à posição de marginalidade e silenciamento do negro enquanto sujeito social e histórico.

A negação do negro como sujeito social liga-se diretamente ao racismo institucional do Estado brasileiro que, ao recriar historicamente os mecanismos de exclusão, nega a este grupo o pleno exercício de sua cidadania. Como cidadãos, homem/mulher livres, era/é preciso controlá-los para assegurar a continuidade das estruturas racistas de dominação. Como exemplo destes mecanismos em Alagoas, tem-se o Quebra de Xangô de 1912, a permanência da violência policial às religiões afro-brasileiras durante as décadas de 1930 a 1950 e a regulamentação dos cultos através da folclorização.

Em contrapartida, ao recriarem-se os mecanismos de dominação, também são recriadas as estratégias de resistência. Contra a violência policial aparecem a busca de protecionismo das casas através de influências de suas lideranças com autoridades locais; as próprias lideranças constituírem pessoas de certo prestígio social, como possivelmente era o caso de Padre Nosso; estratégias de interiorização dos cultos através de mudanças nos rituais; a preservação das marcas de africanidade dos cultos; autonomia do grupo em manter continuidade de suas práticas religiosas mesmo diante da possibilidade de repressão.

Quanto ao processo de folclorização, somente alguns anos mais tarde, durante a década de 1970, pode-se perceber uma ressignificação do “folclorismo” entre o povo de santo. Muitos religiosos passaram a se apropriar do discurso do folclore para conquistar aceitação social de suas religiões. Este processo veio acompanhado da utilização de seus bens simbólicos para exploração do turismo cultural¹³⁹. Por outro lado, de maneira mais combativa contra a folclorização e o projeto de nação mestiça, tem-se as duras críticas do movimento negro na década de 1980¹⁴⁰.

Salientar as estratégias de resistência e convívio social, consiste numa dívida histórica, das produções intelectuais para com a comunidade negra alagoana. Somente desta maneira, pode-se retirá-la de sua condição de objeto e atribuir-lhes protagonismo enquanto sujeitos históricos.

Considerar a comunidade negra enquanto sujeitos históricos é afastá-la de propostas autoritárias e racistas mascaradas por teorias colonialistas, cujos principais paladinos em

¹³⁹ Ver DIAS, G. T. **A folclorização das religiões afro-brasileiras em Alagoas (1970-1980)**. 2014. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

¹⁴⁰ Ver BARBOSA, W. D. N. **O caminho do negro no Brasil**. São Paulo. 1999.

NASCIMENTO, A. D. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: paz e terra, 1978.

SANTOS, J. R. D.; BARBOSA, W. D. N. **Atrás do muro da noite (dinâmica das culturas afro-brasileiras)**. Brasília: Ministério da cultura. Fundação Palmares, 1994.

Alagoas estão representados pelas gerações do Instituto Histórico e Geográfico. Compõe peças importantes para distanciar-se de estereótipos de subalternização como a posição de “passividade”, “fragilidade”, “conformidade”. Desmascarar essas construções imagéticas, é fundamental para conceber uma história de Alagoas plural, a fim ressaltar as diversas identidades e garantir o avanço no combate ao racismo estrutural e a luta por inclusão e justiça social.

REFERÊNCIAS

1- Fontes Literárias

BASTOS, H. **O Desenvolvimento da Instrução Pública em Alagoas**. 1939.

BRANDÃO, A. **O negro na história de Alagoas**. Maceió: ediculte, 1988.

RAMOS, A. **O Folk-lore Negro do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., v. 4, 1935.

2- Artigos e Revistas

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 3, n. 1, 1901.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 3, n. 2, 1901.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 4, n. 1, 1904.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 4, n. 2, 1907.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 4, n. 3, 1908.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 4, n. 4, 1913.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 5, n. 1, 1915.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 6, n. 1, 1915.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 6, n. 2, 1915.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 7, n. 3, 1915.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 7, n. 4, 1916.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 8, n. 1, 1916.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 8, n. 2, 1916.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 9, 1924.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 10, n. 13, 1926.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 11, 1926.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 12, 1927.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 13, 1928.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 16, 1930.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 17, 1933.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 18, 1935.

- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 20, 1938-1939.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 21, 1940-1941.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 22, 1942-1943.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 23, 1944.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 24, 1945-1946.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 25, 1947.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 27, 1951-1952-1953.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 28, 1968.
- DUARTE, A. Relatório do secretário perpétuo, Sr. Aberlado Duarte, referente ao ano de 1950. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió, v. XXVI, p. 209-216.
- DUARTE, A. Sobre o panteão afro-brasileiro (divindades africanas nas Alagoas). **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 70-79, 1950b.
- DUARTE, A. Sobrevivência do culto da serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 64, 1950a.
- RIBEIRO, R. Significados dos estudos afro-brasileiros. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 8-16, 1950.

3- Catálogo

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

Catálogo Odè Ayé – (PROEX- UFAL, 2010-2013).

4- Jornais

"Salve todos os caboclinhos que vieram Juremá". **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.17, jul. 1949.

A festa da Rainha do Mar. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.3, 30 set. 1936.

A Instrução. **Labarum, Órgão de Maçonaria**, Maceió, 24 outubro 1874. 2. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=809462&pasta=ano%20187&pesq=Instruc%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 20 janeiro 2017.

A Instrução. **Labarum, Órgão de Maçonaria**, Maceió, 12 setembro 1875. 1. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=809462&pasta=ano%20187&pesq=Instru%C3%A7%C3%A3o>>.

A IV Semana Folclórica de Maceió. **Diário de Notícias**, Porto Alegre, 3 fev. 1952.

Disponível em: <>. Acesso em: 24 agosto 2018.

Cercados os macumbeiros no terreiro da casa 13. **Jornal de Alagoas**, p.1, Maceió, 06 jul. 1946.

Combate a macumba. **Jornal de Alagoas**, 24 outubro 1948.

Culto da natureza entre os negros bantús. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.4, 4 nov. 1936.

Debates sobre a regulamentação dos cultos africanos. Manifestaram-se os senhores Théo Brandão, René Ribeiro, Edson Carneiro e Enio de Freitas e Castro – Plano de pesquisa, o tema de hoje à tarde – Palestra do Prof. Rossini Tavares – Outras notas,. **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 9 jan. 1952.

Em ação a polícia contra a macumba: confissão do "pai de santo" e novas cartas da suicida. **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 24 out. 1948.

Em ação a polícia... **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 24 out 1948.

Em torno da Arte Negra. **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 24 jun. 1951.

IV Semana Nacional de Folclore em Alagoas. **Diário de Notícias**, Porto Alegre, 12 fevereiro 1952. Disponível em: <>.

Jornal de Alagoas. **Homenagem a Nina Rodrigues**, Maceió, s/p., 30 mai. 1937.

Macumba em Pajuçara e poço até altas horas da madrugada. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.1, 26 out. 1948.

Macumba imberê na esquina da rua Affonso Penna, pra quem foi o mocô? **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 30 mar. 1938.

Macumba na Avenida da Paz. **Jornal de Alagoas**, p.1, 6 out. 1938.

Macumba pra ella deixar. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.8, 5 mar. 1938.

Macumba... **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.5, 26 out. 1948.

Macumbas e candomblés. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.6, 02 abr. 1950.

Na Macumba: quando gritam: "A polícia!" houve um terror pânico o "médium" emudeceu como por encanto e as mulheres escapuliram pelos quintaes quebrando as cercas. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.12, 23 jul. 1939.

Necessária a regulamentação dos cultos afro-brasileiros. **A Noite**, São Paulo, 26 janeiro 1952. Disponível em: <>. Acesso em: 24 ago. 2018.

No silêncio da noite, o candomblé de "Oxum" trabalhava. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.8, 11 out. 1936.

NOTAS sociais: A propósito de Xangôs e macumbas. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.2, 26 out. 1948.

O "carregador de Exú" errou o lance. **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 31 jul. 1949.

O negro em Alagoas: na íntegra a palestra do escritor Valdemar Cavalcanti. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.3, 15 mai. 1938.

O negro na literatura brasileira. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.5, 9 abr. 1939.

Religiões negras da Bahia. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.1, 4 out. 1936.

Suicidou-se a menor Luzinete devido ao baixo espiritismo. **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p. 23 out. 1948.

Suicidou-se... **Jornal de Alagoas**, Maceió, s/p., 23 out. 1948.

Xangô em Bom Parto. **Jornal de Alagoas**, Maceió, p.3, 17 jan. 1950.

5- Vídeo

PROJETO GIRA DA TRADIÇÃO. IPHAN/Secretaria Municipal de Cultura, Maceió, 2008.
ALBUQUERQUE, I. L. D. **História de Alagoas**. Maceió: Sergasa, 2000.

6-Bibliografia

ALMEIDA, Luíz Sávio de. **História dos costumes usos e (ab)usos nas alagoas. Achegas (I): sobre negros**. Maceió: Agência Fonte de Notícias, 2016.

ARAÚJO, Correia de. O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção. **Cadernos de Pesquisa e Extensão**, Arapiraca-Uneal, v. 1, 2009.

BARBOSA, Gustavo Bezerra. **Uma possível "simbiose": vadios e capoeiras em Alagoas (1878-1911)**. 129f. Dissertação (Mestrado em História) -Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **O caminho do negro no Brasil**. São Paulo. 1999.
Disponível em: <<https://b520b4fc-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/dnbwilson/histriasocial/>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. Arthur Ramos. **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 19 maio 2000. p.02-08.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. Arthur Ramos (nominata). In: _____ **História do Pensamento Comunicacional Alagoano Dicionário Biobibliográfico**. Maceió: Edufal, 2013. p. 251-257.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti; SILVA, Lúcia Maria Vieira Marques de. **Arthur Ramos em Alagoas: Notícias da Obra Jornalística**. São Paulo : Intercom, 2013.

BEIRED, José Luís Bendicho. A função social dos intelectuais. In: AGGIO, A. **Gramsci a vitalidade de um pensamento**. São Paulo: Unesp, 1998. p. 121-132.

BLOCH, March. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOBBIO, Norberto. **Os Intelectuais e o Poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.

BOURDIEU, Pierre.; SAINT-MARTIN, M. Goftts de classe et styles de vie. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales** (Tradução Paula Montero), v.5, p. 18-43, outubro 1976.

BRANDÃO, Alfredo. **Viçosa das Alagoas: o município e a cidade** (notas históricas, geográficas e archeológicas). Recife: Imprensa Industrial, 1914.

BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. Maceió: Sergasa, 1981.

CAPELATO, Mara Helena. O Estado Novo: o que trouxe de novo? In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. D. A. N. **O Brasil Republicano 2: o tempo do nacional-estatismo do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 107-145.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. In: VAINFAS, C. F. C. E. R. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 375-399.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: Rio de Janeiro e a República que não foi**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção Nacional (1930-1889)**. Rio Janeiro: Objetiva, v. 2 de História do Brasil Nação:1808-2010, 2012.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A influência das línguas africanas no português brasileiro. In: _____ **Pasta de textos da professora e do professor**. Salvador: Prefeitura da cidade de Salvador (org.), 2005.

CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janicléia. Pereira. Mapeando o Xangô: notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. **Kulé-Kulé: religiões afro-brasileiras**, Maceió, 2008.

COSTA, Arrisete C. L. **Maceió Medúscica: análise histórica das imagens da diáspora de intelectuais alagoanos na literatura(1930/1940)**. Maceió: Edufal, 2015.

COSTA, Craveiro. **Memória Histórica sobre o jornalismo em Alagoas**. 1931.

COSTA, Craveiro. **História de Alagoas**. São Paulo: Melhoramentos, 1983.

COSTA, Craveiro. **Instrução Pública e instituições culturais de Alagoas & outros ensaios**. Maceió: Edufal, 2011.

BASTOS, Humberto. **O Desenvolvimento da Instrução Pública em Alagoas**. 1939.

- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagôe Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: graal, 1988.
- DIAS, Gabriela Torres. **A folclorização das religiões afro-brasileiras em Alagoas (1970-1980).** 2014. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.
- DUARTE, Abelardo. **História do Liceu Alagoano.** Maceió: Departamento Estadual de cultura, 1961.
- DUARTE, Abelardo. **O folclore Negro das Alagoas: áreas da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação.** 2ª. ed. Maceió: Edufal, 2010.
- FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: a formação do patronato político brasileiro.** 5ª. ed. São Paulo: Globo, 2012.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** São Paulo: Edusp, 1995.
- FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil.** São Paulo: Edusp, 2002.
- FERNANDES, Florestan. **O Folclore em Questão.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FERNANDES, Gonçalves. **Sincretismo Religioso no Brasil.** Curitiba: Guaíra limitada, 1941.
- FONTES, Larissa. Y. C. **A DÁDIVA DO SEGREDO: A Negociação do Segredo Ritual nas Religiões Afro-alagoanas.** 180f. Dissertação (Mestrado em antropologia) -Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** São Paulo: Circulo do Livro, 1986.
- GERALDO, Endrica. Combate contra os "quistos étnicos": identidade, assimilação e política imigratória no Estado Novo. **Locus: revista de história,** Juíz de Fora, v. 15, p. 171-189, 2009.
- GOLDMAN, Lucien. **Ciências Humanas e filosofia.** São Paulo: Difusão Europeia, 1967.
- GOMES, Adriano O. T. **Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, viçosa/AL(1960-2013).** 196f. Dissertação (Mestrado em História - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2016.
- GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernis do Cárcere. Literatura. Folclore. Gramática.** Rio de Janeiro. 2002.
- GUIMARÃES, Atônio S. A. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). **Tempo Social,** São Paulo, p. 121-142, novembro 2001.
- GUIMARÃES, Manoel L. S. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a Historiografia. In: GUIMARÃES, M. L. S. **História e nação no Brasil.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011. p. 115-164.
- HOBSBAWM, Eric. **Sobre História.** São Paulo: Companhia das letras, 2013.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed.: companhia das letras, 2004.
- HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afrobrasileiras. **Primeiros Estudos**, São Paulo , v. 1, p. 81-104, 2011.
- JUNIOR, Manuel Diégues. **O Banguê nas Alagoas**. 2ª. ed. Maceió: Edufal, 1980.
- KRENISKI, Gislania Carla P.; AGUIAR, Maria do Carmo Pinto. **O Jornal como fonte histórica: a representação e o imaginário sobre o "vagabundo" na imprensa brasileira (1989-1991)**. São Paulo. 2011.
- LAGE, Ana Cristina Pereira. ESCOLAS CONFESSORIAIS FEMININAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO XX: UM ESTUDO ACERCA DO DO COLÉGIO NOSSA SENHORA DE SION EM CAMPANHA (MG). **Navegando na história da educação brasileira**,2006. Disponível em:
<http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Cristina_P_Lage_Artigo.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2017.
- LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LEVINE, Robert M. **Pernambuco na federação brasileira. 1889-1937: a velha usina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- LINDOSO, Dirceu. **A Utopia Armada**. São Paulo: Paz e Terra, v. 15, 1983.
- LINDOSO, Dirceu. **A interpretação da Província: estudo da cultura alagoana**. 2ª. ed. maceió: edufal, 2005.
- LIPPI, Lúcia. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MADEIRA, Maria das Graças L. Itinerários do educador alagoano Francisco Domingues da Silva(1847-1918). In: VERÇOSA, Elcio de Gusmão. **Intelectuais e Processos formativos em Alagoas(séculos XIX-XX)**. Maceió: Edufal, 2008. p. 51-71.
- MAGGIE, Yvonne. **O Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAIO, Marcos Chor. Abrindo a "caixa-preta": o projeto unesco de relações raciais. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloísa; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 107-125.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1979)**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1978.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: paz e terra, 1978.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O diabo no imaginário cristão**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

NOGUEIRA, Léo Carrer. A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais afro-brasileiros- a ascensão do "Baixo Espiritismo" (1900-1950). **Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais**, v. 6, p. 68-82, dezembro 2017.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, maio-agosto 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020010>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **Repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. 172f. Dissertação(Mestrado em História)- Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

OLIVEIRA, Paulo Victor de. Contribuição à discussão sobre os elementos constitutivos do Xangô em Maceió. **Comunicação, II Encontro Estadual de História, Anpuh-AL**, 2010.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: brasiliense, 1994.

PACHECO, Lwdmila Constant. Racismo e Intolerância Religiosa: representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940. **Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, São Paulo, v. 15, p. 80-109, agosto 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/102435>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

PANDOLFI, Dulce Chaves. Os anos de 1930: as incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de A. Neves. **O Brasil Republicano 2: o tempo do nacional-estatismo no início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 13-37.

PRANDI, Reginaldo. **A Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

RAFAEL, Ulisses Neves. **O Xangô Rezado Baixo: religião e política na primeira república**. Maceió: Edufal/editoraufs, 2012.

RAMOS, Arthur. **O negro no novo mundo**. maceió: Edufal, 2013.

REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, março/agosto 1988.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RENK, Valquiria Elita. AS POLÍTICAS DE BRANQUEAMENTO DA POPULAÇÃO E ESCOLA NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULOXX, NO PARANÁ, Curitiba, p. 1-3. Disponível em: <http://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/5288_2522.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2017.

RIO, João do. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1906.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

SAID, Eduard. W. **Representações do Intelectual: as conferências de Reith 1993**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. “Sangangú de caraço”: a diversidade religiosa e as relações de poder em Alagoas, via imprensa local (1870-1912). (no prelo).

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. **Nos domínios de Exú e Xangô o axé nunca se Quebra:** transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). 361f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. A Caverna do Diabo e Outras Histórias: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas, no século XIX. In: _____ **A Caverna do Diabo e Outras Histórias: Ensaio de História Social das Religiões** (Alagoas, séculos XIX e XX). Maceió: Edufal, 2016. p. 27-63.

SANTOS, Joel Rufino dos; BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Atrás do muro da noite (dinâmica das culturas afro-brasileiras)**. Brasília: Ministério da cultura. Fundação Palmares, 1994.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O poder da cultura e a cultura do poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1970-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Educação, ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira. **Revista de Antropologia-Usp**, p. 1085-1114, 2013.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

SOUZA, Marina de Mello e. Crucifixos centro-africanos: um dos estudos sobre tradições simbólicas. In: AGRANTI, Leila M.; MEGIANI, Ana Paula T. **Império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico(séc. XIV-XIX)**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 333-354.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **A Metamorfose das Oligarquias**. Maceió: Edufal, 2009.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os Intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Centro de pesquisa e documentação de história contemporânea do Brasil, 1987.

VERÇOSA, Elcio de Gusmão. **História ,Cultura e Educação nas Alagoas: história, histórias**. Maceió: Edufal, 1996.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: corrupio, 2002.

VILLELA, André A. Abreu. A MISSÃO FRANCESA: UMA REFLEXÃO SOBRE A INFLUÊNCIA DOS ANNALES NO BRASIL NOS ANOS 30. Disponível em: <http://www.academia.edu/22473634/A_MISS%C3%83O_FRANCESA_UMA_REFLEX%C3%83O_SOBRE_A_INFLU%C3%80NCIA_DOS_ANNALES_NO_BRASIL_NOS_ANO_S_30>. Acesso em: 23 ago. 2018.

7- Sites

Disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/silenciamento>>. Acesso em: 09 jan. 2018.

Disponível em: <http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2018.

Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1940-1949/constituicao-1946-18-julho-1946-365199-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=62>. Acesso em: 20 agosto 2018.

