

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SOCIEDADE ALAGOANA:

Dinâmica e conflitos (1930-1950)

Afro-brazilian religions and Alagoas' society: dynamic and conflicts
(1930-1950)

Religiones afrobrasileñas y sociedad alagoana: dinámica y conflictos

Gabriela Torres Dias

Mestra em História Social (UFAL)
Professora de História da rede Estadual de Alagoas
gabitorres_dias@hotmail.com

Resumo

Este trabalho tem como objetivo compreender parte da realidade social que cercava as religiões afro-brasileiras em Alagoas, durante as décadas de 1930 a 1950. Para isso, foram utilizadas reportagens do Jornal de Alagoas e da Hemeroteca do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Buscou-se ressaltar as relações entre os terreiros, a sociedade local e o Estado. Tem-se como base interpretativa para as fontes, os apontamentos de Cardoso e Vainfas (1997). Ao destacar a repressão sofrida pelas religiões afro-brasileiras e seus mecanismos de resistência, pretende-se oferecer uma interpretação histórica à dinâmica social dessas religiões que fuja a estereótipos de inferioridade, passividade, comumente atribuídos a elas e aos sujeitos negros em certa interpretação de sua história no Brasil.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Alagoas. Dinâmica. Conflitos.

Abstract

This project aims to understand part of the social reality which surrounded Afro-brazilian religions in Alagoas throughout the 30's to the 50's. In order to do so, reports from Jornal de Alagoas and Hemeroteca do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular were used. It was tried to point out the relationships between the worshipping places, local society and the State itself. In order to interpret the sources Cardoso e Vainfas (1997) were used. By pointing out the repression suffered by Afro-Brazilian religions and its resistance mechanisms it is intended to offer a historical interpretations such religions, escaping the historical place of inferiority usually reserved to those who practice them and to Afro-descendants in general.

Key words: Afro-Brazilian religions. Alagoas. Dynamics. Conflict

Resumen

Este texto tiene como objetivo comprender parte de la realidad social que involucra las religiones afrobrasileñas en Alagoas, durante las décadas de 1930 a 1950. Para ello, fueron utilizados reportajes del Jornal de Alagoas y de la Hemeroteca do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Se busca resaltar las relaciones entre los terreiros, la sociedad local y el Estado. Son utilizados como base interpretativa para las fuentes, los estudios de Cardoso y Vainfas (1997). Al destacar la represión sufrida por las religiones afrobrasileñas y sus mecanismos de resistencia, se pretende ofrecer una interpretación histórica a la dinámica social de esas religiones que rechaza estereotipos de inferioridad,

pasividad, generalmente atribuidos a ellas y a los sujetos negros en cierta interpretación de su historia en Brasil.

Palabras clave: Religiones afrobrasileñas. Alagoas. Dinâmica. Conflictos.

Introdução

Com base na análise de matérias de jornais, busca-se, compreender a realidade social das religiões afro-brasileiras em Alagoas durante as décadas de 1930 a 1950. Segundo Kreniski e Aguiar (2011, p. 5) os jornais representam um “instrumento fundamental de manipulação e intervenção na vida em sociedade”. Sendo assim, o estudo da imprensa como fonte, constitui um elemento fundamental na reconstrução histórica. Através dela pode-se mensurar as mudanças sociais, os costumes, perceber as tendências econômicas, políticas e ideológicas de uma determinada época e sociedade (KRENISKI; AGUIAR, 2011).

Os jornais aqui analisados foram retirados do catálogo Odê Ayê¹ e do *site* da Hemeroteca Digital do Centro Nacional de Folclore e Cultura popular². 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 Alagoas³, 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

¹ Catálogo Odê Ayê – (PROEX- UFAL, 2010-2013). Coordenação: Prof.^a Dr.^a. Irinéia Maria Franco dos Santos. Disponível em <https://sites.google.com/site/lahafo/fonteshistoricas>. Lahafo – Laboratório de História da África e Afrobrasileira, ICHCA-UFAL.

² Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=62>. Acesso em: 20 ago. 2018

³ 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.

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 da dominação social, pretende-se evidenciar os processos de resistência recriados ao longo do tempo por esta comunidade. Como síntese dessas contradições, busca-se identificar se houve um processo de reorganização das religiões afro-brasileiras, datado daqueles anos e as possíveis influências da intelectualidade alagoana da época, engajada nos estudos sobre o negro e a cultura negra.

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 1912⁴. 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).

Segundo Barbosa (1999, p. 63) desde a colonização até o processo de consolidação do

⁴ O “Quebra de Xangô”, ocorrido em 1912 é um dos maiores episódios de violência vivenciados pelo povo de santo no estado de Alagoas. Teve como consequência a perseguição e morte de lideranças, além da destruição das casas de culto. No pioneiro estudo sobre o tema do antropólogo Ulisses Neves Rafael, “O Xangô Rezado Baixo” (2012), o autor faz importante investigação sobre o incidente e os principais motivos que proporcionaram a violência contra os terreiros, 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 Malta, 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. Malta fora acusado de ser frequentador e adepto dos cultos africanos e por causa das “feitiçarias” provenientes desses cultos ter se mantido no poder por tanto tempo. O massacre ocorrera em diversos terreiros, principalmente, naqueles supostamente frequentados pelo antigo governador, exemplificados em casos conhecidos como o de Tia Marcelina.

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). 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). 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).

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*⁵” (ARAÚJO, 2009, p. 5).

Com base nas fontes disponíveis para este trabalho e na posição dos autores,

⁵ 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).

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 entendê-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.

Um histórico da perseguição (1930-1950): “O candomblé é uma religião como outra qualquer”.

Em sintonia com os movimentos fascistas provenientes da Europa⁶, 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).

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 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

⁶ 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). Tal política, de natureza fascista, foi adotada em países como a Alemanha e a Itália e teve reflexo em alguns países da América Latina.

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).

A fim de manter a Unidade Nacional, a Era Vargas tratou de maneira ambígua as questões sobre o negro e a cultura negra. 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, negatizar, silenciar e reprimir tais atividades (OLIVEIRA, 2015). 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).

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).

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 do Jornal de Alagoas, publicada no domingo, 11 de outubro de 1936, intitulada “No silêncio da noite o candomblé de ‘Oxum’ trabalhava”⁷. 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,

⁷ No silêncio da noite, o candomblé de “Oxum” trabalhava. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 8, 11 out. 1936.

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 influencia 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.

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, atualmente 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 a 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.

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 cerimônia da reunião”, “[...] numa demonstração de descaso pelo sossego público, as cuícas, os guizos, as danças dos ‘filhos de santo’ enchem 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 jornal⁸, 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 anos 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 anos e sempre participou dessas cerimônias. Nunca a polícia 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.

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 público. 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: Oíá(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 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

⁸ Idem.

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).

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 todo⁹.

⁹ “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

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 Nosso¹⁰ que, aparentemente, três anos antes não tinha um terreiro tão silencioso assim.

Importa perceber nesta relação, as 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.

Segundo 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 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

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)

¹⁰ Ver Uma nova seita afro-brasileira: o xangô rezado baixo. In: FERNANDES, G. **Sincretismo Religioso no Brasil**. Curitiba: Guaíra limitada, 1941. p. 11-28.

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, 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.

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 democrática.

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).

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 Alagoas¹¹.

Há nessas matérias uma amenização das expressões declaradamente racistas quanto à presença dos africanos e seus descendentes no Brasil. Esta característica pode ser entendida como resultante das mudanças que vinham acontecendo no país relacionadas a exaltação da mestiçagem.

¹¹ 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 Théó 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.

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 Calunga¹².

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 África. 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). 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 Barros¹³ sobre a situação das religiões naquele momento e suas relações com as autoridades políticas

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

¹² A festa da Rainha do Mar. *Jornal de Alagoas*, Maceió, p. 3, 30 set. 1936.

¹³ 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 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.

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 Monteiro¹⁴. 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).

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).

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).

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...

¹⁴ 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).

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).

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).

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.

Folclore: povo e saber.

O estudo do folclore¹⁵ enquanto conhecimento científico tem suas origens na Europa

¹⁵ 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.

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. 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”¹⁶.

O conceito de folclore traz implícito um ponto importante: 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.

¹⁶ Disponível em: <http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2018.

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 1952¹⁷.

“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, à orientação acertada da Comissão Alagoana de Folclore, que tem à sua frente como secretário Geral o dr. Théo 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, chegada, fandango, cavallhada, baianas e “toques de xangô”¹⁸.

¹⁷ IV Semana Nacional de Folclore em Alagoas. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, s/p., 12 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.

¹⁸ Idem.

Além das apresentações artísticas a Semana possuiu uma “exposição de arte popular”, montada na sede do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas¹⁹, a qual dispunha de objetos em cerâmica, cestarias; rendas; bordados; objetos de coco; chifre e “pertences de cultos negros”, as peças da coleção Perseverança²⁰.

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 íntimas. Reisados, antigos pastoris, Presépio, Cavalhadas, 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. [...]”.

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.

¹⁹ 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

²⁰ Quando ocorreu a devassa sobre os terreiros de Maceió em 1912, alguns objetos de culto foram queimados, outros 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). Anos mais tarde, foram doados ao museu do Instituto Histórico e Geográfico e lá permanece até os dias atuais, onde recebeu o nome de Coleção Perseverança, em homenagem à instituição doadora.

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*²¹, 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

²¹ 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.

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 civil²².

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 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 Estado²³ (ARAÚJO, 2009). Foram instituições extremamente importantes para a redemocratização, pois serviram de mediadoras entre os poderes civis e os órgãos de segurança do Estado.

²² 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.

²³ 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 Lamenha 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 (Aauto), 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 Aauto, nessa época, a influência dele foi que possibilitou essa mudança lá? / Pai Júlio: Foi [...] / - E esse interesse do Coronel Aauto 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).

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)²⁴.

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 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). 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.

Considerações Finais

²⁴ 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” (1950), 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: Egydio 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, 1950, p. 75).

O histórico de violência policial às religiões afro-brasileiras durante as décadas de 1930 a 1950 e a regulamentação dos cultos através da folclorização, estendem-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.

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 cultural (DIAS, 2014). 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 1980 (BARBOSA, 1999).

Portanto, 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 Alagoas estão representados pelas gerações do Instituto Histórico e Geográfico. Compõe peças importantes para distanciar-se de estereótipos de subalternização como posições 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 bibliográficas

Disponível em: <http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf>. Acesso em: 01 agosto 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.

ALBUQUERQUE, I. L. D. **História de Alagoas**. Maceió: Sergasa, 2000.

ARAÚJO, C. C. D. O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção. **Cadernos de Pesquisa e Extensão**, Arapiraca-Uneal, v. 1, 2009.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **O caminho do negro no Brasil**. São Paulo. 1999. Disponível em: <<https://b520b4fc-a-62cb3a1a-sites.googlegroups.com/site/dnbwilson/histriasocial/>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

CAPELATO, M. H. 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, C. F.; VAINFAS, R. História e Análise de Textos. In: VAINFAS, C. F. C. E. R. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 375-399.

COSTA, A. C. D. L. **Maceió Medúscia: análise histórica das imagens da diáspora de intelectuais alagoanos na literatura(1930/1940)**. Maceió: Edufal, 2015.

DANTAS, B. D. G. **Vovó Nagô e 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, A. Sobre o panteão afro-brasileiro (divindades africanas nas Alagoas). **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, v. 26, p. 68-79, 1950.

FERNANDES, G. **Sincretismo Religioso no Brasil**. Curitiba: Guaíra limitada, 1941.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

[HTTP://ABCDASALAGOAS.COM.BR/VERBETES.PHP](http://abcdasalagoas.com.br/verbetes.php). Disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes.php>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

KRENISKI, G. C. P.; AGUIAR, M. D. C. **O Jornal como fonte histórica: a representação e o imaginário sobre o "vagabundo" na imprensa brasileira (1989-1991)**. São Paulo. 2011.

MAGGIE, Y. **O Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

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, P. V. D. Contribuição à discussão sobre os elementos constitutivos do Xangô em Maceió. **Comunicação, II Encontro Estadual de História, Anpuh-AL**, 2010.

PACHECO, L. C. 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: 2018 agosto 24.

RAFAEL, U. N. **O Xangô Rezado Baixo**: religião e política na primeira república. Maceió: Edufal/editoraufs, 2012.

REIS, J. J. Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, março/agosto 1988.

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.

Recebido em: 30/05/2019
Aprovado em: 17/10/2019