

## **Entre sambas e feitiçarias: a experiência afro-religiosa do xangô em Maceió – AL, no imediato pós-abolição (1889-1900)**

Between sambas and sorceries: the afro-religious experience of the xangô in Maceió (AL), soon after the abolition of slavery (1889-1900)

*Lilia Rose Ferreira\**



<https://doi.org/10.29327/256659.12.2-9>

### Resumo:

As experiências negras e afro-religiosas foram marcadas por uma série de conflitos ao longo da História da escravidão no Brasil. No período pós-abolição, ainda que os sujeitos tivessem maior possibilidade de circulação e de buscar novas formas de liberdade, as querelas envolvendo as práticas sociais, culturais e religiosas dos africanos e seus descendentes permaneceram. Nesse sentido, este trabalho se concentra em analisar as experiências do xangô maceioense, marcadas pelas expressões sagradas, festivas, perseguições e resistências. Para isso, utilizaremos a bibliografia pertinente, e fontes como a legislação e os periódicos da época.

Palavras-chave: Xangô. Maceió. Experiências. Pós-abolição.

### Abstract:

The black and Afro-religious experiences were marked by a series of conflicts throughout the history of slavery in Brazil. In the post-abolition period, even if the subjects had a greater possibility of circulation and seeking new ways of freedom, the disputes involving African social, cultural and religious practices, as well as their descendants', remained. In this sense, this work focuses on analyzing the experiences of the xangô from Maceió city, marked by festive, sacred expressions, persecutions and resistances. For this, we shall use the relevant bibliography, and sources such as legislation and periodicals of the time.

Keywords: Xangô; Maceió; Experiences; Post-abolition.

### **Introdução**

As religiões negras estiveram, historicamente, na linha de frente das perseguições durante a escravidão no Novo Mundo e no pós-abolição. Esse problema foi investigado, além dos estudos antropológicos do século XX,<sup>1</sup> também por pesquisadores da história social como João José Reis (2008), e antropólogos que buscaram se voltar aos estudos históricos como Nicolau Parés (2018) e, que

---

\*Mestra em História Social da Cultura pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, Graduada em História-Licenciatura pela Universidade Estadual de Alagoas, membro do Laboratório Interdisciplinar de Estudo das Religiões (LIER-UFAL) e professora de História da educação básica. E-mail: liliarose943@gmail.com.

trouxeram para o debate o processo histórico com as lutas, resistências e a recriação da experiência religiosa. Bem como a formação de famílias do candomblé.

João Reis (2008) nos assegurou que a religiosidade africana era, além da devoção, uma prática de resistência, um espaço para organizar rebeliões, ajuntar fiéis, rebeldes e festejar. Reis, pesquisando o século XIX, a partir das primeiras décadas, observou que os batuques africanos passaram por um processo de proibição porque as autoridades acreditavam que eram espaços para organizar a revolta escrava. Paralelo a isso, posturas municipais, editais policiais, justificavam a proibição pelo incômodo que os tambores causavam aos moradores de cidades e vilas, além de supostamente mobilizarem comportamentos indecorosos, bebedeiras, desordens e desviar escravos de seus afazeres (REIS, 2008, p. 26). Nosso contexto é do imediato pós-abolição, mas a liberdade nas letras da lei não significou o pleno fim das perseguições, hierarquias sociais e raciais, como ponderou Wlamyra Albuquerque (2009). As tentativas de acomodar a população negra e suas práticas religiosas, permaneceram com outras palavras, não obstante com o sentido similar aquele da escravidão.

Tanto os cultos individuais, quanto aqueles organizados que receberam inicialmente o nome de *calundu* e que depois ficou amplamente conhecido como *candomblé* (PARÉS, 2018), sofreram recorrentes investidas de combate e aniquilação com maior intensidade ao longo do século XIX. Esse fenômeno ocorreu em razão do número de africanos livres e libertos, que segundo João Reis, constituíam maioria entre os afro-religiosos, no caso baiano, entre os candomblés. Em Alagoas, Irinéia Santos (2016) apontou para a organização de culto religioso de matriz africana na primeira metade do século XIX, com o mesmo perfil de fundadores semelhante àquele indicado por Reis: homens e mulheres livres e libertos.

Diante do contexto observado, cabe destacar que este trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla. Nosso objetivo foi analisar as experiências negras e afro-religiosas dos africanos e seus descendentes em Maceió, no período de imediato pós-abolição. Desse modo, o resultado da investigação foi a escrita da dissertação de mestrado, defendida em maio de 2021. Dito isso, é importante indicar algumas considerações a respeito das fontes utilizadas, como a exemplo dos periódicos.

### **O problema das fontes no século XIX e os estudos sobre os praticantes do xangô**

Para estudar as questões pertinentes aos casos dos afro-religiosos, os jornais compõem o principal acervo de fontes, até o presente momento. Os inquéritos policiais para o caso do Xangô Alagoano, têm se apresentado como desafio. A documentação do Arquivo Público do Estado de Alagoas-APA é dispersa e deteriorada. Os relatórios da chefatura de polícia, acessados, quase sempre estavam incompletos. Os jornais quando fizeram menção aos casos policiais anunciaram, muitas vezes, prisões por distúrbios e averiguação,<sup>2</sup> raras notas descrevem, com precisão, casos relacionados à feitiçaria e afins. Esses dados poucos dizem respeito à problemática, mas são capazes de conjecturar que essas prisões não evoluíam em processos-crime porque tratava-se de uma perseguição que, talvez, fosse até ilegal.

No entanto, voltemos à imprensa que cumpriu papel fundamental na divulgação de notícias sobre prisões, averiguações e levantamento de suspeitas a respeito de comportamentos contrários ao pensamento dominante da época. Desse modo, os periódicos nos auxiliam a compreender as questões no entorno da problemática “sambas e feitiçarias”.

Nos anos iniciais da República, as notícias se intensificaram para combater a “incivilidade e os maus costumes”. Flávia Pereira (2015) estudou a repressão aos espíritas e candomblecistas na capital baiana do início do século XX, e observou que a imprensa caçava e delatava as práticas e aspirações incompatíveis com os discursos que mobilizavam o ideal de civilização e progresso. Estudando a capoeira em Alagoas, Gustavo Santos (2017) apontou que a repressão às manifestações negras estava presente no Código de Posturas Municipais de Maceió, ainda em 1870 e se intensificou aos fins do século XIX, particularmente no imediato pós-abolição e início da República. Não somente os vadios, capoeiras, ébrios e meretrizes foram perseguidos e criminalizados, os praticantes da magia de matriz africana também estavam na mira do controle social em Maceió. Com a promulgação do Código Penal de 1890, não só os afro-religiosos tiveram suas práticas impressas e penalizadas nesse código, o Espiritismo também foi incluso. Contudo, a perseguição aos espíritas não se deu do mesmo modo em relação aos afro-religiosos, discussão que veremos um pouco mais adiante.

As ideias europeias de progresso e civilização estavam imbrincadas no imaginário da elite desde a primeira metade do século XIX. A chegada da República reforçou a intensidade com que os jornais divulgaram suas aspirações. Os

jornais *O Orbe* e *Gutenberg*, foram principais divulgadores de ideias e intenções de promover uma cidade “civilizada”, “limpa”, e livre de “crendices” e de qualquer pensamento e prática que remetesse ao regime imperial e escravista, como se observou no capítulo anterior.

As “crendices” às quais, muitas vezes, os jornais se referiam, tratavam-se das crenças não cristãs, sobretudo não católicas. As manifestações da fé de matriz africana, por homens e mulheres negros, seguiam como alvos da imprensa com termos e tons irônicos e pejorativos, porque simbolizavam o atraso social, cultural e econômico. Com a ampla divulgação da ideia de progresso e civilização em sincronia com a promulgação do Código Penal de 1890 e o Código de Posturas de Maceió publicado em 1892, a imprensa reforçou, em algumas páginas, as condutas que deveriam ser penalizadas. As expressões da cultura afro-religiosa marcaram muitas destas páginas.

### **Samba, pagodeiras e as feitiçarias<sup>3</sup>**

Durante a década de 90 do século XIX, o Jornal *OCruzeiro do Norte* tratou de publicar alguns artigos atentando para as posturas da população. Entre eles, o Artigo 120, que criminalizava os diversos nomes de crenças, especialmente aqueles ligados ao som dos tambores, uso de práticas mágicas, homeopáticas, etc.

De ordem do cidadão dr. Intendente d`este município, faço público que é terminantemente proibido pelo Código de Posturas:  
Artigo 120. É proibido:  
1° Fazer bulhar ou vozerias, dar altos gritos à noite, sem necessidade ou utilidade reconhecida  
2° Fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou das povoações  
3° Contender ou sustentar controvérsias em altas vozes na rua.  
4° Tocar tambor, caixa ou qualquer instrumento pelas ruas, ainda que seja com o fim de anunciar espetáculo ou qualquer outro divertimento publico ou particular  
Fiscalização do município de Maceió em 6 de outubro de 1892 – Hermogenes de Araújo Leite, Fiscal Geral.<sup>4</sup>

Notas referentes a este artigo do Código de Posturas foram publicadas pelo mesmo jornal até dezembro daquele ano. A maior frequência se deu no mês de novembro,<sup>5</sup> findando as ocorrências em 11 de dezembro.

Este mesmo jornal trouxe informações a respeito dos impostos da intendência municipal. A partir do decreto de 25 de novembro de 1891 o governo aprovou um orçamento para o ano de 1892 que custeava as licenças para bailes,

pastoris, quilombos, fandangos e reisados. A esse respeito, Irinéia Santos (2016) observou que ali se regulamentava os festejos populares negros no espaço da cidade, no caso do *quilombo*. Contudo, o mesmo não teria ocorrido com a religião. Os artigos referentes à repressão aos cultos e manifestações afro-religiosas se mantiveram.

Notas sobre a danças, sambas e pagodeiras circularam pelos jornais e a intenção, na maioria das vezes, era de denúncia e exigência para tomada de providência policial. Assim aconteceu em 31 de maio de 1898, quando o jornal *O Orbe* noticiou a casa do Sr. Félix, onde ocorriam danças todos os sábados até de manhã.

Uma providencia: solicita a tomada de uma providência da parte das autoridades policiais sobre a casa onde habita Sr Felix e o outros no endereço da Rua General Hermes (Cambona), onde ocorrem danças todos os sábados até às 5 horas da manhã.<sup>6</sup>

Essa não foi a única nota que denunciava os divertimentos populares e não por acaso, os locais onde mais se registraram ocorrências dessas ações eram povoações de pessoas empobrecidas e negras.

No jornal *Holophote*, um comentário em tom irônico ocupou um pequeno espaço na coluna de notas ligeiras chama *Secção Electrica* em 1897 com a seguinte mensagem:

LEVADA, 24 – Neste pitoresco arrabalde pretendem hoje e amanhã festejarem S. João. Realizando-se em diversas casinhas sambas de todas diversidades. Na rua victoria continua o descaramento e consta-nos que haveria ali também o formidável! *Samba* para maior desfecho. Uh! Uh! A prosa é de venda? Traz cá – *Lunga*.<sup>7</sup>

O bairro da Levada foi construído nos arrabaldes da cidade. Ao desenvolver uma pesquisa de mestrado, a arquiteta Bárbara Nascimento (2008), constatou que ali, se agruparam as populações mais empobrecidas, porque era próximo da cidade e da lagoa. Além da mobilidade pela via fluvial, havia a possibilidade dessas pessoas garantirem a subsistência com as atividades ligadas à pesca. Outro texto publicado nesse mesmo jornal, o *Holophote*, em 5 de junho, daquele ano, discorria a respeito das festividades de São Pedro e destacava que no quesito de festas e sambas, a “Levada era de ponta”.<sup>8</sup>

O “samba”, descrito pelo jornal, se revela como uma das manifestações de divertimento da população naquela localidade. A nota, acima, foi escrita com tom

de desdém, ironia e denúncia, quando se observa as passagens “descaramento”, “formidável” e a frase “Uh! Uh! A prosa é de venda? Traz cá”. O tratamento por “pitoresco arrabalde” também é capaz de sugerir a ideia de um bairro cujas festividades poderiam ser tratadas como folclóricas por pertencerem às populações ne-gras. Mas ao contrário desse entendimento, Martha Abreu (2018) apontou para o samba e as danças originárias da cultura africana como mecanismo de resistência, além do aspecto do divertimento e da religião, como também eram associados.

A autora observou que as reuniões com batuques eram tratadas como propensas ao crime e colocavam em risco a civilização, no contexto do Império do Brasil. Também, os investimentos das autoridades municipais, provinciais e imperiais, no decorrer do século XIX, não pouparam esforços para proibir os batuques ou qualquer manifestação semelhante, em lugares públicos (ABREU, 2018). Não apenas durante o Império, mas nos primeiros anos da República ao longo do regime provisório, tais práticas eram criminalizadas em Maceió, como bem foi possível notar no Código de Posturas, no artigo 120, indicava que era proibido fazer sambas ou batuques em qualquer espaço da cidade.

O Código Penal dos Estados Unidos do Brazil, promulgado em 1890, pelo Governo Provisório de Manoel Deodoro da Fonseca em outubro daquela década, semelhante ao Código de Posturas adotado em Maceió, imputava pena criminal conforme o Capítulo XIII,<sup>9</sup> às pessoas que estivessem em ajuntamentos de bandas, maltas ou capoeiras. Vale à pena observar: o Código Penal sofreu uma alteração em 1892, mas só tomou proporção significativa na mudança em 1940,<sup>10</sup> quando finalmente, os batuques, capoeiras, sambas, principalmente a capoeira, saiu do referido código e passou a ser entendida como prática desportiva.

Nos agravantes das perseguições e penalidades, estavam as práticas mágico-religiosas da população negra e a relação com as festividades. Para ilustrar que brinquedo popular, lutas sociais e afro-religiosidade estavam intrinsecamente ligados, na noite de 24 de abril de 1904,<sup>11</sup> por volta das 2 horas as autoridades policiais foram até uma casa situada no Alto do Jacutinga, de Maria Thereza de Jesus, conhecida como Bico Doce. Ela era uma mulher afamada por ser curandeira, vidente e outras funções ligadas ao cuidado dos espíritos e das pessoas, e também, mestra de Maracatu.

A nota do jornal *A Tribuna* sugere que o Maracatu podia ser a solenidade para invocar os espíritos ancestrais, mas também uma festa com maracatu. Ivaldo França Lima (2005) discutindo a respeito dos Maracatus-Nação, nos informou que é complexo indicar uma origem para o surgimento dos maracatus, porque ela possui pontos diversos. Além disso, essa busca, não só torna linear uma história de inúmeros acontecimentos, que necessariamente não foram um acúmulo de fatos em linha reta, “como também oculta e homogeneiza aspectos que são importantes para o entendimento daquilo que se pretende buscar” (Lima, I., 2005, p. 50). A palavra “maracatu” também indica proximidade étnica com os povos do Congo, um pouco mais precisamente com a festa da Coroação dos Reis do Congo, que acontecia na América Portuguesa, como veremos no próximo capítulo.

Xangô e Maracatu, em Alagoas, parecem ter significações distintas. A primeira ligada ao culto dos ancestrais africanos e a segunda um brinquedo popular. Todavia, aqui, identificamos dois caminhos que se cruzam na encruzilhada das experiências negras na capital: brinquedo popular e afro-religiosidade. Ambos, na mira da perseguição.

Além de Maria Thereza, ligada às práticas mágico-religiosas e ao maracatu, havia mestre Félix. Mestre Félix era um feitiçeiro africano, que segundo Abelardo Duarte (1974), era pai de santo de um terreiro em Maceió, pelas imediações do bairro do Jaraguá, no início do século XX. Pela titulação de *mestre*, é possível conjecturar que Félix podia ser mestre de maracatu naquela cidade. A relação entre Maracatu e Xangô em Maceió, é capaz de sugerir que os afro-religiosos circulavam entre o universo religioso e o brinquedo popular. Neves Rafael (2004) levantou a questão de que o articulista do jornal, quando noticiou o caso de Maria Thereza, a Bico Doce havia confundido Maracatu com Xangô. É possível que houvesse tal confusão, de modo que a imprensa era um veículo de informação importante, mas que não representava a totalidade dos fatos e das opiniões. Como bem ponderou D’Assunção Barros (2020), quando seguramente analisou, que as fontes históricas são produtos de seu tempo. Pensando nisso, é possível conceber que o jornalista teria se confundido por desconhecimento. Todavia, não se anula a presença de mestres e mestras de maracatu no culto xangô, assim como líderes afro-religiosos do xangô no maracatu, o que nos leva a considerar a relação entre ambos.

O elemento religioso está ligado no imaginário e no cotidiano de muitos batuqueiros, como vem apontando os dossiês sobre Maracatus Nação (Iphan, 2014). Os instrumentos de percussão dos maracatus se encontram nos terreiros e vice-versa. Assim, observamos quando o jornal *A Tribuna* publicou uma queixa a respeito dos festejos de Santa Bárbara que ocorriam na rua Barão de Maceió e Dias Cabral, as duas situadas na região central de Maceió. A reclamação era de que os moradores das respectivas ruas.

Charo amigo e Sr. Cel. José Gatto. – Os habitantes das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral pedem-nos para que leve ao conhecimento de V. Sa. o desgosto que elles sentem, apesar de serem bons catholicos, de não poderem commungar na mesma taça, com os ardorosos e muito entusiastas devotos de Santa Bárbara. Os reclamantes têm a allegar não concordarem com o rito dessa igreja, pois as festas que ella promove são abrilhantadas por uma orquestração de adufos, chocalhos e latas que ferem o tympano da humanidade todo um dia e toda uma noite quase freqüentemente.<sup>12</sup>

Não é feita menção ao maracatu explicitamente, nesta nota, e pode estar referindo somente a uma manifestação pública sobre os festejos de Santa Bárbara, que pela forma como é citada, sugere uma celebração à Iansã, deusa africana de origem Iorubá, que foi associada à Santa Bárbara nas dinâmicas de conflito com a Igreja Católica no Novo Mundo. Em Alagoas, Iansã e Xangô, são duas divindades muito presentes nos cultos dos afro-religiosos. Possivelmente, a popularidade de tais divindades teria dado nome aos terreiros conhecidos como *casas de xangô* (ARAÚJO, 2015).

Os objetos citados na matéria, sobre a festa de Santa Bárbara, se assemelham com os utilizados no maracatu. É viável considerar a relação entre maracatu e xangô, nesse contexto, pensando naquilo que a historiadora Isabel Guillen (2011) argumentou, de que uma nação de maracatu tem “fortes vínculos com uma comunidade de afrodescendentes, relações identitárias com suas religiões e vincula-se fortemente a um sentido de tradição” (GUILLEN, 2011, p. 4).

As informações seguintes contidas, ainda, nessa mesma nota, apontam para reforçar nosso argumento da festa de Santa Bárbara como uma manifestação negra e afro-religiosa, mas travestida de catolicismo popular<sup>13</sup> ou poderia ser uma prática desse catolicismo. Contudo, o texto sugere a presença da “posseção”<sup>14</sup> nos termos que se pode imaginar uma ação mágico-religiosa ao apontar que “o *santo*, entra quase sempre na cabeça dos crentes e os increos, que são os



reclamantes, tem de sofrer encommodos pela alta recreação dos *devotos*.”<sup>15</sup>. Na sequência, a impressão que há é que os devotos de Santa Bárbara que não eram adeptos do modelo religioso com a possessão<sup>16</sup>, denunciam a prática por se sentirem incomodados, uma vez que, de acordo com os dogmas católicos, as experiências de possessão não são aceitas como práticas religiosas.

Nos embates que seguiram naquele texto no jornal, que foi escrita e publicada por Pedro Nolasco Maciel, o jornalista se posicionou a respeito da “liberdade religiosa”. Maciel argumentou que como conhecedor e obediente à Lei, “talvez não fosse de encontro ao preceito constitucional que estabelece a liberdade dos cultos, pois até a Carta Outorgada em 1824, a permitia, sem forma exterior de templo.”<sup>17</sup> É importante lembrar que Nolasco Maciel era ligado ao movimento abolicionista e adepto dos ideais republicanos (MARTINS, 2012). Contudo, a postura de Maciel, talvez, tivesse outras motivações, já que ser abolicionista e republicano não significava, necessariamente, ser a favor das manifestações da cultura africana e afrodescendente. Alguns republicanos, como o caso de Rui Barbosa, por exemplo, considerava as presenças negras como resquícios do atraso social (CHALHOUB, 1990). Todavia, a nota de Maciel revela: na virada do século XIX ao XX, as querelas entre a noção de liberdade de culto e perseguição. Nesse sentido, o jornalista continua:

Mas o povo daquellas bandas tem confiança illimitada no tino e nas maneiras delicadas com que o amigo tem sabido exercer o cargo. Chegando mesmo um dos mais ladinos da *troupe* reclamante dar-me lição proveitosa de Direito Público – objectando que os *devotos* alteram o socego da maioria. Nada prometi aos que me deram a honra de fazer a V. S. esta queixa, que o amigo tomará na consideração merecida. Devo registrar também – e o faço com particularíssimo interesse de aproveitar o ensejo – que muito esperam e confiam os meus constituintes dos bons serviços da actividade e da energia do digno comissário Sr. Capitão Norberto Braga, a quem, oportunamente, farei presente o elevado conceito dos seus concidadãos. Sem outro assumpto, envio a V. As. Com os meus respeitos, o agradecimento unânime de todos quantos fazem votos nas ruas Dias Cabral e Barão de Maceió, por sua feliciada (*sic*) pessoal (Pedro Nolasco Maciel).<sup>18</sup>

Nos grifos apontados da corrente carta, o autor explicitou o incômodo com as reclamações daqueles que manifestam insatisfação com a festa popular e que, aparentemente, tentam justificá-las por meio da legislação no que se referia à perturbação à ordem pública. Além disso, ao fim da nota, o autor cumprimenta

os devotos que festejavam nas ruas Dias Cabral (antiga Rua do Reguinho)<sup>19</sup> e Barão de Maceió em homenagem à Santa Bárbara, demonstrando possível respeito por eles.

É “Bárbara ou santa?”,<sup>20</sup> questionou *A Tribuna* no ano seguinte, em fevereiro de 1904. Tratava-se de mais uma festa promovida por Chico Foguinho em honrarias à Santa Bárbara. A celebração acontecia, novamente, na Rua Dias Cabral e suas imediações. A nota seguinte descreve com riqueza de detalhes o acontecimento do dia 04 de fevereiro naquele ano. No referido dia, o repórter foi até à rua e chegando lá, atravessou um arco de flores e folhas até a casa de Chico Foguinho, onde se encontrava uma parte da multidão, carregando uma charola com uma estátua pequena e delicada de uma santa. “Naalgaravia africana dos influentes da tal festa, era a Santa Bárbara”.<sup>21</sup> Finalmente, o repórter entrou na casa e conseguiu falar com Chico Foguinho. Conforme o relato, o pai de santo se apresentou descalço, com uma camisa de mangas e disse não ser possível a entrada, pois o santo (divindade africana), estava em terra, conversando com o mestre Adolpho, *pajé* baiano. Do lado de fora, o povo se aglomerava em gritos e vivas à Santa Bárbara.

Em meio às animações da festa, o termo “pajé” merece destaque. Este sujeito é entendido como o especialista, curandeiro, sacerdote, santo, mago da tribo, conforme demonstrou a antropóloga francesa Véronique Boyer (1999), ao realizar uma pesquisa de campo sobre a pajelança e presença do caboclo, no contexto de Belém do Pará. Ao tratar da denominação “pajé”, é necessário certo cuidado, pois pode possuir significações diversas no complexo cultural, alertou o sociólogo Thiago Santos (2014). Resguardemos então, as assertivas de Nicolau Parés (2011) a respeito do assunto. O autor observou a existência de, pelos menos, três níveis: uma pajelança indígena, uma cabocla – derivada do ritual indígena e com elementos do catolicismo popular ibérico, e a terceira pajelança, mais difundida no caso do Maranhão, especificamente em São Luís, formada a partir da apropriação da pajelança cabocla pelos negros (2011, p. 125). Essa última ocorreu por meio do processo de caboclicização<sup>22</sup> e crioulização,<sup>23</sup> favorecendo o grande número de convergências existentes entre as tradições tupi-caboclas e as africanas, sobretudo quando se tratou das partilhas de cura e feitiçaria. Contudo, se considerarmos à especificidade do cenário baiano, de onde vem mestre Adolfo, há uma multiplicidade de elementos na composição de alguns terreiros de candomblé.

Candomblé é uma palavra bantu,<sup>24</sup> segundo Parés (2005, p. 165) foi a “persistência e recriação de práticas religiosas africanas trazidas para a Bahia pelos escravos, o Candomblé é uma religião de possessão que envolve processos de adivinhação, iniciação, sacrifício, cura e celebração”. Entre os candomblés baianos, existiram os chamados “candomblés de caboclo”, que segundo Édison Carneiro, era fusão central entre bantus e ameríndios (1991, p. 133). Adolfo era baiano, como já se pôde notar, todavia, é possível que ele estivesse ligado a esse culto, especialmente, pela indicação da nota a respeito do título de “pajé”. Mas, ainda que se considere tal sugestão, não se deve levar a cabo determinados apontamentos feitos pelos jornais porque podem atravessar níveis de chacota e ironia. Anda assim, a presença de um sacerdote baiano sugere que a abolição permitiu, inclusive, a maior circulação de homens e mulheres negros que eram escravizados. Entre eles podiam ter pessoas habilitadas nas questões religiosas de matriz africana.

Chamou nossa atenção, igualmente, o fato de o repórter ter se direcionado ao Chico Foguinho como pai de santo e Adolfo como “pajé”. A diferença de tratamento entre os sujeitos nos levou a refletir a respeito do título discutido, haja vista, que pai de santo, é a versão popular de “babalorixá”. Segundo João Reis (2006, p. 63), provavelmente o termo deriva do iorubá, babalorixá significava pai de orixá, liderança religiosa masculina.

Após informar ao jornalista que não o receberia naquele exato momento, Chico Foguinho subiu em um banco e discursou provocando a simpatia do grupo<sup>25</sup>. Não se sabe o conteúdo de sua fala, todavia, a ação relatada no período confirma a postura de liderança que o afro-religioso exercia.

Depois, a reunião foi dispersando, e o nosso representante pôde entrar no recinto, sendo recebido com zumbaias de adufos e danças macabras, nas quaes uma creola nova fez taes piruetas que abateo-se estafada no solo. Diversas africanas velhas, ornadas de rosários e colares de ouro, acudiram a limpar o rosto da pretinha com alvas toalhas rendadas.<sup>26</sup>

As últimas informações do relato demarcaram a presença africana na celebração, com as africanas vestidas de colares de ouro e zelando de uma outra africana, que pela descrição, estava em transe ou possessão religiosa.

“Danças macabras” foi a alcunha atribuída, pelo jornal *A Tribuna*, à manifestação festiva dos africanos composta de músicas e danças. A denominação

exposta aparece com frequência nos estudos medievais. De acordo com Juliana Schmitt, estudiosa do imaginário macabro na Idade Média, apontou que uma das aparições das “danças macabras”, é na associação com o carnaval. Para ela, a festa carnavalesca era justamente o espaço-tempo da inversão simbólica e os temas macabros são impregnados de inversão. Assim, os mortos retornam à terra e conversam, dançam, riem e se divertem—uma transgressão impossível na realidade tan-gível (SCHMITT, 2017, p. 209). O contexto do surgimento dessas danças é o momento de passagem entre o século XIV e o século XV, com a crise do sistema feudal na Europa. Superpopulação, escassez de alimentos, fome, guerra dos cem anos, peste, revoltas urbanas, esse é o contexto que produz as danças macabras. A literatura é a sua principal difusora, os mortos apareciam dançando e tocando instrumentos musicais, a inversão é em si mesma, uma sátira: os mortos, animados, aparecem muito mais vivos que seus pares, destacou Schmitt (2017, p. 211). Sem prolongar essa discussão, parece que o repórter, imbuído de imaginação pela literatura europeia sobre as danças macabras, intitulou a manifestação negra como tal.

As contendas que envolviam sambas, celebrações públicas dos religiosos cruzaram a última década do século XIX até o início do XX, como pudemos observar. Entre as notícias que marcam as perseguições, Félix da Costa, se destacou no ano de 1896, como já estamos acompanhando. As notas periódicas possuíam um caráter depreciativo e acusador. Entre elas, de acusações de “feitiçaria”, envenenamento, à imediata prisão do sujeito.

“Basta de Feitiço!”,<sup>27</sup> foi a solicitação feita por um leitor, não identificado, ao jornal *Gutenberg* em 22 de agosto de 1896. O texto, publicado no referido periódico, objetivava denunciar as práticas mágico-religiosas. Segundo a nota, feitiçeiros negros tinham a intenção de enfeitiçar a população de Maceió, de modo, a exigir que as autoridades devessem tomar alguma postura contra aqueles sujeitos.

No ano seguinte, com o mesmo engajamento de criminalizar os afro-religiosos, o jornal *Holophote*, retomou as notícias sobre Félix com um comentário publicado em sua coluna de fofocas cujo objetivo era provocar os leitores (SANTOS. I., 2016). O texto de caráter jocoso estava anunciado com o nome intitulado de “Jaraguá”, referente ao bairro onde ocorreu o conflito entre Félix e os carteiros. O autor do comentário assinava por “macaco” e dizia que “enquanto ao tio Felix, o fim de feitiçeiro é a detenção”.<sup>28</sup>

Esse quadro de perseguições se estendeu para outros grupos sociais e religiosos na capital, mas que tiveram suas experiências e particularidades no tempo e no espaço. A centralidade das questões elencadas até aqui, como a que-rela envolvendo Félix e os agentes dos correios, nos permitem compreender o cotidiano de lutas, resistências para manter as práticas religiosas diante das criminalizações, em como os sujeitos adotaram as próprias manifestações de fé como armas de defesa.

## **Conclusão**

Os conflitos enfrentados pelos africanos e seus descendentes no imediato pós-abolição em busca da sociabilidade, de recontextualizar a cidadania e os sentidos da liberdade, foram diversos. Ainda que os sujeitos tivessem maior possibilidade de circulação as atividades envolvendo-os ou promovidas por eles eram alvos constantes, como a exemplo do samba, das manifestações afro-religiosas ou até mesmo o recebimento de pacotes via correio, como aconteceu com o africano mestre Félix.

Desse modo, a partir dos periódicos foi observar como a imprensa não poupou esforços para demonizar as práticas afro-religiosas e corroborar com a disseminação de tal imaginário entre a população. Além disso, a legislação nacional e local respaldavam, no caso do Código Penal de 1890 e o Código de Posturas de Maceió da época, as perseguições contra os sujeitos. Por outro lado, através dessa mesma imprensa, pudemos observar algumas estratégias utilizadas para sobreviver e responder às acusações, como o uso de ameaças e da magia.

Diante das considerações apontadas, cabe ponderar que parte significativa das informações a respeito das negociações e conflitos, bem como as manifestações afro-religiosas em Maceió durante o final do século XIX, estão localizadas nas fontes periódicas. No entanto, mesmo que os documentos policiais referentes aos processos crimes e cíveis, no Arquivo Público do Estado de Alagoas, tenham se relevado de forma diminuta, até o presente momento, é necessário investir mais recursos metodológicos para outros períodos antes e depois da primeira década pós 13 de maio de 1888.

Neste trabalho, objetivamos demonstrar a relevância de aprofundar as discussões e pesquisas a respeito da população negra e afro-religiosa no período de imediato pós-abolição na capital alagoana. Nesse sentido, foi pertinente indicar

os processos resistências e como a população buscou se firmar e exercer sua liberdade.

### Fontes

Periódicos: *Gutenberg, O Orbe, Cruzeiro do Norte, Holophote e A Tribuna*.

Legislação: Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890 e Código de Posturas Municipais de Maceió, 1893.

### Referências bibliográficas

ABREU, Martha. Canções escravas. *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 130-136.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*. Rio de Janeiro: UFRJ, v.5, n.1, abril de 1999.

ARAÚJO, Clébio Correia de. *Alagoas de Xangô. A presença negra em Alagoas*. TENÓRIO, Douglas Apratto. Brasília: Senado Federal: Conselho Editorial, 2015.

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

DUARTE, Abelardo. *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*. Departamento de assuntos culturais –SENEC. Maceió, 1974.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Trad. de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. do coletivo Sycorax. São Paulo: Disciplinas USP, 2004.

FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Cultura negra e patrimônio cultural em Pernambuco: o caso dos maracatus nação. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. INRC do *Maracatu Nação: inventário nacional de referências culturais (Dossiê)*. 2014. Disponível em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/DOSSIE\\_MARACATU\\_NA%C3%87%C3%83O.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/DOSSIE_MARACATU_NA%C3%87%C3%83O.pdf). Acesso em janeiro de 2021.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife: Bagaço, 2005.

MARTINS, Ana Claudia Aymoré. Solo alagado: uma leitura da cidade em Traços e Troças. ALMEIDA, Sávio de [et. al]. *Traços e troças: literatura e mudança social em Alagoas: Estudos em homenagem a Pedro Nolasco Maciel*. Maceió: EDUFAL, 2011.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A República Consentida: Cultura Democrática e Científica do Final do Império*. Rio de Janeiro: Editora: FGV, 2009.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. p. 155-220.

PORTO ALEGRE, Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: Aspectos demográficos da cultura de contato. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec: ANPOCS, 1993.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2º ed. (rev.). Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PARÉS, Luís Nicolau. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José. Sacerdotes, seguidores e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. SAIA, Arthur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

SANTOS, Gustavo Bezerra. *Uma possível “simbiose”: vadios e capoeiras em Alagoas (1878-1911)*. Dissertação (mestrado em História). Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2017.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. *A caverna do diabo e outras histórias: ensaios de História Social das Religiões (Alagoas, séculos XIX e XX)*. Maceió: EDUFAL, 2016.

SANTOS, Irinéia Maria. De quilombos e de xangôs: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). *Mneme, Revista de humanidades*. Dossier Religiões Afro-brasileiras. Caicó: UFRN, 2014.

SANTOS, Thiago Lima dos. Pajelança: religião e sociedade no século XIX e XX. *Reunião Brasileira de Antropologia*, 03 a 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

SANTOS, Philippe Delfino. Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios. *Temporalidades – Revista de História*. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

SCHIMITT, Juliana. A morte vai à festa: das relações entre carnaval e as danas macabras. *Revista Abusões*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 05, v. 05, 2017.

SILVA, Gian Carlo de Melo. *Na cor da pele, o negro: conceitos, regras, compadrio e sociedade escravista na Vila do Recife (1790-1810)*. Tese (doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

SLENES, W. Robert. Africanos Centrais. *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 64-70.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, LDA, 2007.

---

<sup>1</sup>Alguns exemplos são “A cidade das mulheres” de Ruth Landes (1947); “As religiões africanas no Brasil” de Roger Bastide (1960); “Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil” de Yvonne Maggie (1994) e “Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912” de Ulisses Neves Rafael (2004).

<sup>2</sup>Informação encontrada na tabela de averiguações policiais identificadas no jornal *Tribuna* entre os anos de 1901 a 1912. Fonte concedida por Irinéia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael. Para os anos entre 1890 e 1899, os dados sobre averiguações policiais, nos jornais alagoanos da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, são raros. Identificamos poucos casos, mas que remetem ao espiritismo, como a nota sobre “Dr. Eduardo Silva”, no jornal *Gutenberg*, em 1899.

<sup>3</sup>Os ideais de modernidade e civilização investidos nos anos iniciais da República formaram combustível potente para popularizar discursos e práticas contra a população afro-religiosa. A historiografia especializada a exemplo dos estudiosos Luiz Mott (2012), Laura de Mello e Souza (1986), James Sweet (2007), apontou que as categorias bruxaria e feitiçaria foram disseminadas pejorativamente quando relacionadas às manifestações religiosas de matrizes africanas, a partir, do contexto da América Portuguesa. Ao longo do processo, parece ter ocorrido uma soma entre os pensamentos e comportamentos da monarquia com os ideais republicanos, quando se tratou da população africana e afrodescendente. O antropólogo Evans-Pritchard (2005), quando estudou o grupo Azande e a feitiçaria, indicou o uso de objetos ritualizados para a obtenção de resultados urgentes como sanar uma doença ou gerar uma mazela, sendo essa uma prática cultural comum para o grupo, livre das ideias católicas europeias. Diante do contexto analisado, cabe problematizar a respeito de termos como “feitiçaria”, “curandeirismo” e “bruxaria”, isto por que, são conceitos que aparecem com frequência, e na maioria das vezes, de forma demonizada. Nesse sentido, a noção de feitiçaria adotada pelos periódicos é pejorativa, utilizada desde a Idade Média para julgar e condenar pessoas na Inquisição e passou a ser trabalhada no Brasil, durante a escravização e permaneceu no pós-abolição. O epíteto de bruxo ou feiticeiro foi empregado diversas vezes às pessoas escravizadas que resistiam ao regime escravista (Reis, 2003). Silvia Federici refletiu a relação próxima entre as bruxas europeias nos séculos XVI e XVII e a população africana escravizada, comunidades camponesas expropriadas na América Latina e na África e povos indígenas massacrados na América do Norte. A proximidade é que esses grupos vivenciaram a fome produzida pela mudança para agricultura comercial, tiveram suas terras confiscadas e “viram sua resistência ser perseguida como sinal de um pacto diabólico” (Federici, 2019, p. 41).

<sup>4</sup>*Cruzeiro do Norte* – Maceió, 30 de outubro, 1898. *Código de Posturas*.



---

<sup>5</sup>Mais precisamente ente os dias 8, 11, 13, 18, 20, 23, 27.

<sup>6</sup>*O Orbe* – Maceió, 31 de maio, 1898. *Uma providencia.*

<sup>7</sup>*Holophote* – Maceió, 28 de junho, 1897. *Levada.*

<sup>8</sup>*Holophote*– Maceió, 5 de junho, 1897. *Um repórter do Holophote perante os seus queridos leitores.*

<sup>9</sup> Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890. *Vadios e capoeiras, Capítulo XIII.* Dispo-nível e-  
mhttps://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=847&ano=1890&ato=a2a0TPR5EenpWT4f9

<sup>10</sup>Código Penal, Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Decreto-Lei/Del2848.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm)

<sup>11</sup>*A Tribuna* – Maceió, 26 de abril, 1904. p. 1. *Feiticeiros e feiticeiros.* Fonte cedida por Iri-néia Maria Franco dos Santos e Ulisses Neves Rafael.

<sup>12</sup>*A Tribuna* – Maceió, 18 de março, 1903. *Rapsódias.* Ano VIII, n. 1810, p. 2. [Grifos nos-sos]

<sup>13</sup> O catolicismo popular se forja nas dinâmicas sociais e culturais entre a população em-pobrecida, africana, afro-brasileira e indígena, que foi se ressignificando ao longo dos oitocentos (Santos, 2016).

<sup>14</sup> Sobre isso, veremos no próximo capítulo, a presença e a possível ascendência do ele-mento “possessão” nas práticas afro-religiosas.

<sup>15</sup>*A Tribuna.* Maceió, 18 de março de 1903, p. 2. *Rapsódias.* [Grifos nossos]

<sup>16</sup> Embora, também, existam relatos de “possessão” nos documentos da Igreja Católica, há diferenças singulares e que tornam o fenômeno católico, africano e afro-brasileiro, díspares. No caso católico, quando ocorre a possessão, inicia-se um rito de exorcismo cuja finalidade é expulsar do corpo do sujeito a manifestação demoníaca. Conforme o historiador Philippe Sartin, ao estudar possessões demoníacas e a prática dos exorcismos no catolicismo contemporâneo, essa situação se refere ao demônio quando toma posse de um corpo. Ele faz agir ou falar de acordo com sua vontade, não podendo a vítima resistir e não sendo moralmente responsável por isso. Nesse evento, a questão é estritamente ligada à expulsão do corpo de uma pessoa o espírito indesejado, não convidado e não divino. De modo que, explica Sartin, “expulsão do espírito invasor é o meio através do qual a sua presença é designada, nomeada, assinalada; o cristianismo compreende a to-mada do corpo por um espírito na perspectiva implícita de sua expulsão” (Sartin, 2016, p. 451). Ainda segundo o historiador, tal realidade construiu-se ao longo da Idade Média. Já nas religiões africanas e afro-brasileiras, como o Candomblé, a possessão do corpo de um devoto por um espírito ancestral faz parte dos rituais que fundamentam a lógica devocional. Segundo James Sweet (2007), a possessão entre africanos da região Central da África, faziam ritos dessa natureza a fim de realizar consultas para saber a respeito de diversos, como adivinhações relacionadas à saúde, amor, vencer ou não uma guerra, dentre outras informações. O espírito, no caso africano é convidado a estar pre-sente, por meio da “possessão”, enquanto no catolicismo, sua chegada não era bem-vinda e devia ser expurgado.

<sup>17</sup>*A Tribuna* – Maceió, 18 de março de 1903. *Rapsódias.*

<sup>18</sup>*A Tribuna*– Maceió, 18\03\1903. *Rapsódias.* Ano VIII, n. 1810, p. 2. [Grifos nossos]

---

<sup>19</sup>Conforme Luiz Otávio Gomes (2012), Dias Cabral foi membro do movimento abolicionista em Alagoas, além de Secretário Perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

<sup>20</sup>*A Tribuna* – Maceió, 06 de dezembro de 1904. *Bárbara ou santa*.

<sup>21</sup>*A Tribuna* – Maceió, 06 de dezembro de 1904. *Bárbara ou santa*.

<sup>22</sup> Maria Sylvia Porto Alegre (1993), indicou em seu estudo sobre população indígena do Nordeste, um processo chamado de “cabocização”: a perda da visibilidade do indígena como categoria étnica que tem “relação direta com a emergência da categoria denominada “caboclo”, produto da dinâmica cultural do contato (Porto Alegre, 1993, p. 214).

<sup>23</sup>Para o professor Gian Carlo de Melo, o crioulo é entendido como “uma variável das misturas, não necessariamente é um escravo, ou muito menos um filho de mãe africana já que, estas, geraram vários filhos pardos, o que mostra uma lógica diferenciada das dinâmicas das misturas biológicas” (Silva, 2014, p. 165). Ver a tese de doutorado: *Na cor da pele: o negro. Conceitos, Regras, Compadrio e Sociedade Escravista na Vila do Recife (1790-1810)*.

<sup>24</sup>Quando nos referirmos aos bantus, povos da África Central, utilizaremos a grafia “bantu” e não “banto”. Trata-se de atualizar a escrita conforme a nova historiografia da escravidão e da liberdade, a partir de trabalhos como os de Luís Nicolau Parés (2018) e Robert Slenes (2018).

<sup>25</sup>*A Tribuna* – Maceió, 06 de dezembro de 1904. *Bárbara ou santa*.

<sup>26</sup>*A Tribuna* – Maceió, 06 de dezembro de 1904. *Bárbara ou santa*.

<sup>27</sup>*Gutenberg* – Maceió, 22 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.

<sup>28</sup>*Holophote* – Maceió, 1892. *Jaraguá*.

*Recebido em 31/08/2021*

*Aceito para publicação em 30/09/2021*