

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**RAFAEL ALEXANDRE BELO**

**RASTROS DOS PROCESSOS EDUCACIONAIS DO “XANGÔ”  
ALAGOANO: CONTRIBUIÇÕES PARA A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**



**MACEIÓ  
2012**

**RAFAEL ALEXANDRE BELO**

**RASTROS DOS PROCESSOS EDUCACIONAIS DO “XANGÔ”  
ALAGOANO: CONTRIBUIÇÕES PARA A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas, sob orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Nanci Helena Rebouças Franco, como requisito parcial para a obtenção título de Mestre em Educação.

**MACEIÓ  
2012**

**RAFAEL ALEXANDRE BELO**

**RASTROS DOS PROCESSOS EDUCACIONAIS DO “XANGÔ”  
ALAGOANO: CONTRIBUIÇÕES PARA A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção título de Mestre em Educação.

\_\_\_\_\_ em 24 de julho de 2012, pela seguinte Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcus Vinícius Fonseca

\_\_\_\_\_  
Dr. em História da Educação  
Universidade Federal de Ouro Preto.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nanci Helena Rebouças Franco – Orientadora

\_\_\_\_\_  
Dr<sup>a</sup>. em Educação  
Universidade Federal de Alagoas

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rachel Rocha de Almeida Barros

\_\_\_\_\_  
Dr<sup>a</sup>. em Antropologia  
Universidade Federal de Alagoas

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roseane Maria de Amorim

\_\_\_\_\_  
Dr<sup>a</sup>. em Educação  
Universidade Federal de Alagoas

**A minha querida avó Julieta de  
Albuquerque Pereira (in memoriam).**

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai Xangô, pela força, perseverança e proteção;

Aos religiosos que contribuíram com seus depoimentos para este trabalho: à Mãe Zezé de Ogum, ao Pai Gilton de Xangô, à Mãe Gilda, ao Paulo de Ogum, à Pai Arlindo, ao Ogan Samuel Bezerra e, especialmente, à Mãe Vera que me recebeu em seu terreiro, Abaça de Angola Oya Bale;

Aos professores participantes da banca avaliadora: à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Roseane Maria de Amorim, à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rachel Rocha de Almeida Barros, ao Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Marcus Vinícius Fonseca e, particularmente, à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Nanci Helena Rebouças Franco, por ter assumido a orientação deste trabalho;

Especialmente à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria das Graças Loiola Madeira, pela orientação nos primeiros semestres da pesquisa, possibilitando-me liberdade investigativa e pelas perspectivas de história e memória que pude conhecer;

Ao Prof. Edson Moreira pela entrevista, concedida em sua residência;

Ao amigo Prof. Paulo Manuel Marinho, por ter concedido seu depoimento;

Aos pais e mães de santo que contribuíram indiretamente para pesquisa, através das festas e rituais que participamos: à Mãe Mirian, ao Pai Célio, à Mãe Rosa e ao Pai Elias;

À minha tia, Tânia de Albuquerque Pereira, por compartilhar comigo a história da avó Julieta;

À minha amada esposa Synara Holanda, por compartilhar os caminhos e descobertas dessa investigação, pela deriva no dia de Iemanjá, por ser minha companheira nas idas à campo, nas festas nos terreiros, e na realização das entrevistas, e pelas maioria das fotos que seu olhar captou;

À minha mãe, Anezia Belo, pelo incentivo e torcida desde sempre;

À Martin, meu filho, pela paciência e por entender, ao seu modo, a necessidade do seu pai investir um tempo precioso nesta pesquisa;

À Lis, minha filha, pela benção de seu nascimento depois do ponto final desta investigação;

Ao Mestre Diamante Negro, por entender meu afastamento dos treinos e rodas de capoeira durante a maior parte da escrita do texto final, sobretudo por me apoiar em meu trabalho, compreendendo que o que eu fazia não deixava de ser, também, um movimento de capoeiragem, por ter me apresentado sua madrinha, Mãe Netinha, e pelos ensinamentos que tenho aprendido no mundo da capoeira;

Ao compadre, vizinho e historiador, Doutorando Ademir Barros Júnior, pelas reflexões sobre história e memória, e pelas experiências compartilhadas em período muito importante no rumo de nossas vidas;

À amiga, vizinha e antropóloga Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Fernanda Rechenberg pelas preciosas indicações de leitura;

Ao amigo Prof<sup>o</sup> Dr. Parmênides Justino Pereira pela indicação de referencial em um momento crucial da pesquisa;

Às amigas Viviane Rodrigues e Sirlene Gomes, pelas conversas sobre capoeira, cultura e religião afro-alagoana, e pelas significativas idas aos terreiros;

Ao Mestre Conde por ter me recomendado o Prof. Edson Moreira para a realização de sua entrevista;

À Prof<sup>a</sup>. Dra. Elione Diógenes pelo incentivo;

À colega Mailza Correia, sempre atenta e disposta a encontrar pistas que possam ajudar seus colegas de pesquisa;

À Valéria Nunes e Mônica Luize Santos pelos livros emprestados;

Aos funcionários do IHGAL (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas) e do Arquivo Público de Alagoas;

À FAPEAL (Fundação de Amparo à Pesquisa) por ter concedido bolsa de estudos para a realização da pesquisa;

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação - CEDU-UFAL, e à todos os professores com quem pude compartilhar conhecimentos;

Ao Departamento de Psicologia da UFAL, pelo empréstimo da câmara filmadora na fase de realização das entrevistas;

À todos que integraram o grupo de estudo Caminhos da Educação em Alagoas, que contribuíram com reflexões importantes sobre a história da educação.

**A escrita é uma coisa, e o saber outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente. (TIERNO BOKAR)**

## RESUMO

O presente trabalho parte de uma lacuna na história da educação, referente aos estudos de processos educacionais desenvolvidos historicamente pela cultura afro-brasileira. Objetiva-se estudar os terreiros de xangô em Maceió, tendo como marco simbólico o período entre 1888, data da abolição da escravatura, e 1912, data da destruição dos terreiros alagoanos, em um evento que ficou conhecido como “Operação Xangô”. Neste período, que compreende a era dos Malta (1900-1912), houve uma relativa liberdade de culto, de fundamental importância para a formação da identidade alagoana. Os terreiros, aqui são considerados espaços de educação, com dimensões formais e não-formais, que tiveram a função de guarda e renovação de um saber ancestral da cultura afro-brasileira. A pesquisa fundamenta-se na concepção expandida de educação trabalhada por Brandão (1991), além da compreensão de educação formal, não-formal e informal de Gohn (2011, 2006). As fontes orais, sobretudo, foram valorizadas na investigação, através dos depoimentos de pais e mães de santos. Considerou-se, assim, a tradição oral e a atualização da memória elementos importantes no processo de resistência e recriação cultural. Dada a ausência do tratamento da temática no âmbito da história da educação, usa-se, como fonte primária, matérias de periódicos da época, bem como a referência bibliográfica da história e das ciências sociais. Identificou-se nos documentos consultados os principais Mestres, detentores do saber da cultura afro-alagoana no período estudado. A investigação aponta que a educação nos terreiros de xangô (1888-1912) apresenta como características: a tradição oral na transmissão do conhecimento; o uso de elementos da mitologia dos Orixás (do povo iorubá); o sincretismo, das etnias africanas entre si, e destas com o cristianismo como estratégia de perpetuação do saber em condições sociais historicamente adversas; a ênfase da memória como herança cultural, através da música, da dança, dos objetos, que se relacionam com a “África perdida”; e a comunicação e troca de saberes que os terreiros tinham com a Bahia e a África. As entrevistas com os pais e mães de santo revelam que o conhecimento cultivado nos terreiros possui uma forte dimensão histórica, na medida em que se fundamenta na atualização de uma memória coletiva. A memória mostra-se relacionada com a experiência e, por isso, resiste culturalmente através do tempo e das transformações sociais. O conhecimento transmitido de geração para geração ainda é a principal forma de aprendizado nos terreiros atualmente. Estes conhecimentos podem vir tanto da tradição oral como da vivência cotidiana (prática). Revelou-se, ainda, outro modo de aprendizado nos terreiros, aquele que acontece pela “via espiritual”, vindo de algum ancestral, de um preto velho, de um caboclo, ou até mesmo de um orixá.

**Palavras-chave:** história da educação; religião afro-brasileira; terreiro de xangô; xangô alagoano; história oral.



## RÉSUMÉ

Ce document résulte d'une lacune dans l'histoire de l'éducation, en se référant à des études de processus éducatifs développés historiquement par la culture afro-brésilienne. Cette étude se concentre sur les "terreiros de xangô" à Maceió dans la période entre 1888, lorsque l'esclavage a été aboli, et 1912, la date de destruction des "terreiros" de Alagoas (Brésil) dans un événement qui est devenu connu sous le nom "Opération Xangô". Pendant cette période, comprenant "l'ère des Maltas" (1900-1912), il y avait une relative liberté de culte, d'une importance fondamentale pour la formation de l'identité sociale en Alagoas (Brésil). Les "terreiros" sont ici considérées comme des zones de l'éducation, avec les dimensions formelles et non formelles, qui avaient la fonction de garde et de remplacement d'un savoir faire ancestral de la culture afro-brésilienne. En raison de l'absence de traitement du thème dans l'histoire de l'éducation, est utilisé, comme sources primaires, matériaux de de périodiques de l'époque, l'ajout de la référence de l'histoire et de la sociologie. Il a été identifié dans les documents consultés les principaux maîtres, gardiens du savoir de la culture africaine en Alagoas dans la période étudiée. La recherche indique que l'éducation dans les "terreiros de xangô" (1888-1912) présente les caractéristiques suivantes: la tradition orale dans la transmission des connaissances, l'utilisation d'éléments de la mythologie de la orishas (dieux yoruba), le syncrétisme de groupes ethniques africains comme une stratégie visant à perpétuer connaissances dans l'histoire des conditions sociales défavorables, l'accent de la mémoire en tant que patrimoine culturel à travers la musique, la danse, les objets qui se rapportent à la "l'Afrique a perdu" et de la communication et l'échange de connaissances avec la Bahia et l'Afrique. La recherche est basée sur le concept élargi de l'éducation élaboré par Brandão (1991), au-delà de la compréhension de "l'éducation formelle", "non-formelle" et "informelle", élaboré par Gohn (2011, 2006). Les sources orales ont également été évalués dans la recherche, à travers le témoignage des parents de saints. Ainsi, nous avons considéré la tradition orale et les éléments de mise à niveau de mémoire importantes dans le processus de recréation de résistance et culturelle.

**Mots-clés:** histoire de l'éducation, la religion afro-brésilienne; "terreiros de xangô", xangô d'Alagoas, histoire orale.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1	Objetos religiosos da avó Julieta I	16
Imagem 2	Governador Euclides Vieira Malta	24
Imagem 3	Detalhe da conservação dos jornais I	46
Imagem 4	Detalhe da conservação dos jornais II	46
Imagem 5	Detalhe da conservação dos jornais III	46
Imagem 6	Detalhe da conservação dos jornais IV	46
Imagem 7	Detalhe da barca para lemanjá I	52
Imagem 8	Homenagem à Oxum no dia de Nossa Senhora da Conceição	53
Imagem 9	Ritual de oferenda à lemanjá no dia de Nossa Senhora da Conceição	53
Imagem 10	Oferenda à lemanjá I	54
Imagem 11	Oferenda à lemanjá II	54
Imagem 12	Roda de xangô na Pajuçara	54
Imagem 13	Matéria sobre a “Operação Xangô	64
Imagem 14	Sessão Boatos e boatinhos do Correio de Maceió	64
Imagem 15	Vendedor de mel	82
Imagem 16	Porto da Levada	94
Imagem 17	Canal do Trapiche	95
Imagem 18	Aviso da exposição dos objetos apreendidos da “Operação Xangô”	103
Imagem 19	Mesa de xangô-de-caboclo	105
Imagem 20	Outros participantes do xangô-de-caboclo	105
Imagem 21	Cartaz do 1º Congresso afro-brasileiro – Autoria de Cícero Dias	106
Imagem 22	Litografia de um escravo liberto	111
Imagem 23	Pulseira – Vodum-Danh-Gbi (Coleção Perseverança)	132
Imagem 24	Símbolo da fusão jeje-nagô (Coleção Perseverança)	132
Imagem 25	Fachada da casa de umbanda Grupo União Espírita Santa Bárbara	136
Imagem 26	Detalhe da imagem de Santa Bárbara	136
Imagem 27	Abebê de latão com a cruz de cristo (Coleção Perseverança)	137

Imagem 28	Abebê de latão com a cruz de cristo e a insígnia de Xangô (Coleção Perseverança)	137
Imagem 29	Tia Marcelina	139
Imagem 30	Negra	139
Imagem 31	Preto Velho III	139
Imagem 32	Búzios de Tia Marcelina	140
Imagem 33	Caricatura do Tio Salú	144
Imagem 34	Fachada de uma loja de artigos afro-religiosos	147
Imagem 35	Detalhe da casa de artigos afro-religiosos	147
Imagem 36	Mãe Vera em seu terreiro	150
Imagem 37	Quarto de Exu	150
Imagem 38	Detalhe do quarto dos orixás	151
Imagem 39	Representação de lemanjá	151
Imagem 40	Livros para o sonho de uma biblioteca	152
Imagem 41	Placa da entrada do terreiro	163
Imagem 42	Detalhe da Barca para lemanjá II	167
Imagem 43	Objetos religiosos da avó Julieta II	167
Imagem 44	Objetos religiosos da avó Julieta III	167
Imagem 45	Imagem de Jesus com as guias dos Orixás	168
Imagem 46	Mesa da jurema	169
Imagem 47	Detalhe da mesa da jurema	169
Imagem 48	Foto de Mãe Netinha	170

**LISTA DE QUADROS**

Quadro 1	Participação do pesquisador em festas e rituais	49
Quadro 2	Religiosos entrevistados	70
Quadro 3	Padrões de culturas africanas sobreviventes no Brasil	74
Quadro 4	Divisão dos cultos de origem africana no território brasileiro segundo Edson Carneiro	91
Quadro 5	Adjetivações dos terreiros de xangô em periódicos alagoanos.	124
Quadro 6	Relação dos pais e mães de santo do xangô alagoano (1888 - 1912) e suas respectivas fontes	141
Quadro 7	Formação religiosa dos entrevistados	157

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	14
<b>1 APONTAMENTOS E CAMINHOS DE UMA CONSTRUÇÃO HISTORIOGRÁFICA</b>	28
1.1 Os sentidos de memória, história, e suas implicações políticas	28
1.2 Caminhos investigativos	38
1.3 Apontamentos metodológicos e historiográficos da educação	56
1.3.1 Fontes escritas e a historiografia alagoana	58
1.3.2 As tradições orais e suas fontes	65
<b>2 ASPECTOS BÁSICOS PARA O ESTUDO DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO AFRO-BRASILEIRA: CULTURA E RELIGIOSIDADE DE ORIGEM AFRICANA</b>	73
2.1 Os povos africanos e suas culturas	73
2.2 A religiosidade afro-brasileira	79
2.2.1 O calundu colonial	79
2.2.2 Do cativo à escravidão urbana	81
2.2.3 Os sincretismos	83
2.2.4 As irmandades religiosas	84
2.2.5 O modelo básico do candomblé: a aliança entre diferentes grupos étnicos	86
2.2.6 Unidade na diversidade: a nacionalização dos cultos de origem africana	89
<b>3 MACEIÓ, EDUCAÇÃO E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO INÍCIO DA REPÚBLICA</b>	93
3.1 Maceió afro-alagoano	93
3.2 A influência afro-brasileira na formação cultural brasileira	106
3.3 A ideia de progresso e a cultura afro-brasileira	110
3.4 O discurso científico racista	116
3.5 Educação, religião e feitiçaria na República	119
3.6 Apontamentos e rastros da educação nos terreiros de xangô de Maceió (1888 - 1912)	129
3.6.1 As nações dos terreiros de Maceió	129
3.6.2 A tradição oral, a mitologia dos orixás e o sincretismo	133
3.6.3 Os mestres do xangô alagoano	137
3.6.4 Memória e atualização do saber: o contato dos xangôs com a África e a Bahia	142
<b>4 HISTÓRIA, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO NOS TERREIROS DE XANGÔ</b>	145
4.1 Terreiro de Xangô: caracterizações	146
4.2 Tradição, formação e educação nos terreiros	153
4.3 O cultivo da memória e sua atualização cotidiana	164
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	174

<b>REFERÊNCIAS</b>	185
<b>APÊNDICE A - Catalogação das matérias sobre educação, religiosidade e cultura afro-brasileira nos periódicos alagoanos – Arquivo particular .</b>	200
<b>ANEXO A - Artigo nº 72 da Constituição de 1891</b>	207
<b>ANEXO B - Artigo nº 156 157 do Código penal de 1890</b>	210
<b>ANEXO C - Oração à Santa Bárbara</b>	211
<b>ANEXO D - Atos e despachos do Governador - Decreto nº 18.041</b>	212
<b>ANEXO E - Carta aberta dos religiosos de matriz africana à sociedade alagoana</b>	213

## INTRODUÇÃO

Os sons dos batuques vindo das várias rodas se misturavam. Cada um com sua beleza e peculiaridade feita nas cores das saias rodadas, nas louvações, nos cantos, no transe, no cheiro de perfume. Tudo isso antecedia um momento lindo, quando as pequenas embarcações decoradas com flores eram colocadas no mar da Pajuçara. Para onde ia e o que levava? Oferendas e pedidos levados para Iemanjá<sup>1</sup>, assim fiquei sabendo. Caso a barca voltasse para a praia, os pedidos não seriam realizados, mas se vencesse as ondas e depois afundasse era sinal de que as oferendas tinham sido aceitas. Dessa forma me contavam e assim passei a respeitar a rainha do mar, na mesma época em que também aprendi a nadar.

Era assim no feriado de 8 de Dezembro, desde quando fomos morar em Maceió. Mainha levava, meus irmãos e eu, dizia ela, “para ver o xangô”<sup>2</sup>. Mas somente no dia de Nossa Senhora da Conceição o xangô<sup>3</sup> aparecia para mim. Nos outros dias do ano parecia mesmo que não existia. Quando cresci mais um pouco me perguntei de onde saía tanta gente, visto que durante o dia chegava uma grande quantidade de ônibus que vinha de todo lugar. Hoje quando mainha relembra essa história, em que eu tinha apenas dez anos de idade, ela conta que “fazia por folclore”.

Passei a vivenciar a cultura afro-alagoana<sup>4</sup> de modo próximo quando me tornei um capoeirista. Aprendi que a capoeira tem seus mistérios ligados à forma com que o capoeira<sup>5</sup> vivencia sua religiosidade. Ela tem história, ginga de corpo, mandinga, tem malandragem e malícia, tem beleza e muita sabedoria. Quando a

---

<sup>1</sup> Deusa iorubá do mar (BASTIDE, 1971, p.567).

<sup>2</sup> Xangô é o nome que se dá em Alagoas, Pernambuco e Sergipe aos cultos de origem africana. Xangô também é o nome de um orixá dos Iorubás, deus da justiça. De acordo com Câmara Cascudo (2002, p.749) “Rei nagô, fundador mítico da cidade de Oyô, Xangô é divindade das tempestades, raios, trovoadas, descargas da eletricidade atmosférica”. Para diferenciar os dois sentidos da palavra escreverá-se-á o nome do orixá com letra inicial maiúscula: Xangô.

<sup>3</sup> “O lugar e o conjunto das cerimônias religiosas africanas em Pernambuco e Alagoas” (BASTIDE, 1971, p.567).

<sup>4</sup> Considera-se neste trabalho a “cultura afro-brasileira” como uma síntese das diversas culturas de origem africana produzida historicamente no território brasileiro a partir, inclusive, do contato com culturas não-africanas. Quanto ao termo “cultura afro-alagoana” refere-se às características particularidade que a cultura afro-brasileira assumiu em Alagoas.

<sup>5</sup> No cotidiano da capoeira alagoana, o termo “capoeira” também é utilizado para designar aquele que vive a cultura da capoeira, ou seja, o capoeirista.

roda estava para começar, meu Mestre<sup>6</sup> sempre cantava uma ladainha<sup>7</sup>. Pode-se mesmo dizer, pela devoção com que cantava, que ele rezava uma ladainha. E nelas, vez ou outra eu ouvia os nomes dos Orixás<sup>8</sup>:

*Mas Ogum<sup>9</sup> é santo forte.  
Capoeira pede sorte.  
Esse jogo é de angola, oh sinhá.  
É de matar.*

Dia de roda boa, era dia de axé. Coração batia forte. Um medo reforçado pela miopia de quase sete graus, misturava-se com a vontade de jogar instigada pelo toque do berimbau. Aprendi então a, antes de entrar na roda, a fazer em silêncio uma oração particular seguida do sinal da cruz, traços de um sincretismo peculiar. Antes mesmo de pisar em um terreiro, no pé do berimbau eu conheci a religião de raiz africana.

E a primeira vez que fui a um terreiro, foi a convite do meu Mestre de capoeira, em uma festa na casa de Mãe Netinha<sup>10</sup>. Tudo muito bonito, com fartura e alegria. Ela, uma senhorinha com idade avançada, a quem eu cumprimentei emocionado. Uma energia boa danada. Aquela cultura não podia ser só folclore, havia algo mais. Havia história e saber preservado com sangue. Tinha suor de trabalho sério. E, sobretudo, uma magia encantadora.

Depois de muito tempo, numa sexta-feira, dia de Oxalá<sup>11</sup>, sai com Mestre Diamante Negro para jogar capoeira. Íamos procurar rodas de outros grupos para visitar. No meio do caminho ele sente um chamado: “Hoje a capoeira vai ser vivida de outra forma e em outro lugar. Vamos visitar a madrinha”. Fomos ao Jacintinho, bairro de Maceió, para a residência de Mãe Netinha. Ela tinha chegado a poucos dias do Hospital. Estava passando por problemas de saúde. Não sabíamos que aquela seria a última vez que a veríamos e que morreria em poucos dias. Mas naquele momento a vimos bem viva. Senti-me honrado em estar ali, e ser apresentado a ela de modo mais informal. Vi uma pessoa simples, com senso de

<sup>6</sup> Mestre Diamante Negro, do grupo alagoano Filhos de Angola.

<sup>7</sup> Um tipo de louvação, cantada na abertura das rodas de Capoeira Angola.

<sup>8</sup> Nome genérico das divindades iorubás, intermediárias entre Olorum e os seres humanos (BASTIDE, 1971, p.564).

<sup>9</sup> Divindade iorubá do ferro, dos ferreiros, dos guerreiros, dos agricultores e, em geral, de todos quantos utilizam o ferro (Ibid, p.564).

<sup>10</sup> Mãe Netinha era a mãe-de-santo mais antiga de Maceió. Faleceu com quase um século de vida no dia 28 de Julho de 2006.

<sup>11</sup> “Divindade do Céu e da procriação, nome brasileiro de Obtala” (BASTIDE, 1971, p.564).



humor e uma calma no falar típica de alguém com bastante experiência de vida. No mais, uma pessoa comum. E por que uma mãe de santo<sup>12</sup> não haveria de ser uma pessoa comum? Contudo, fiquei encantado quando, com uma fala mais firme, porém acompanhada de um olhar carinhoso, voltou-se para seu afilhado e falou dos Orixás, do seu passado, do seu presente, e de sua tarefa com a capoeira.

Como é possível notar, conheci a religião afro-brasileira fora de casa, primeiro como folclore, depois, nas minhas andanças de capoeira, com seu merecido valor. Jamais desconfiei, mesmo sendo filho de alagoanos, que na minha história familiar existiria algo ocultado. Pouco tempo depois de iniciar esta investigação, descobri numa corrente de ouro, deixada por meu pai, o silêncio sobre os rastros de minha avó pela religiosidade afro-alagoana.

Contou-me, minha tia<sup>13</sup>, que aquela corrente, dada ao meu pai, havia dormido junto com vovó no Pegi<sup>14</sup> do terreiro de Tia Lucila e Seu Zé, no bairro do Jacintinho<sup>15</sup>. Dize-me ainda que o preconceito era grande naquela época (décadas de 1960 e 1970) e meu avô repreendia envolvimento de vovó com a religião de matriz africana, mas que não adiantava, e mesmo em casa ela recebia (encorporava) uma cigana. No dia que me revelou esse passado, minha tia mostrou os objetos de vó Julieta que guardara em segredo, seus búzios, corrente, guias, patuás, todos embrulhados em um pedaço de seda estampada.

**Imagem 1** - Objetos religiosos da avó Julieta



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

<sup>12</sup> Mãe de Santo ou Pai de Santo é o modo como popularmente é chamado os sacerdotes das religiões de origem africana em Alagoas.

<sup>13</sup> Depoimento de Tania de Albuquerque Pereira, registrado em 16/04/2012.

<sup>14</sup> "Pegi: Altar onde se encontram as pedras consagradas às divindades" (BASTIDE, 1971, p.564).

<sup>15</sup> Tia Lucila e Seu Zé eram respectivamente mãe e pai de santo, apesar de morarem no bairro do Poço, o terreiro ficava no bairro do Jacintinho, no Alto do Céu, em uma casa destina apenas para as atividades religiosas.

Dedico, pois, este trabalho à avó Julieta. Por que aqui também quer se contribuir para o fim de um silêncio, o da historiografia da educação sobre a cultura afro-brasileira, especificamente sobre sua religiosidade<sup>16</sup>.

A educação não escolar ainda é pouco explorada pela atual historiografia da educação, sobretudo aquela realizada por grupos populares em situação de opressão e que não têm a cultura letrada como referência principal.

Santos e Madeira (2006, p.56), comentando o estudo de Mariléia dos Santos (2001), afirmam que

[...] a nossa história da escolarização tem historicamente silenciado sobre a trajetória dos grupos afro-brasileiros, deixando no esquecimento detalhes dessa trajetória, da escolarização, dos processos educacionais mais amplos sedimentados nos detalhes do processos de exclusão, da luta para vencer a discriminação, a incorporação à educação dos brancos, a educação nos quilombos, os mecanismos para alcançar a escolarização oficial ou de instituições alternativas.

A história da educação tem abordado o negro em seu processo de escolarização, mas não tem estudado o processo educacional da cultura afro-brasileira em si. Não tem se interessado pelas raízes educacionais das culturas de origem africana.

Se obviamente a educação de origem cultural africana não se encontrava no espaço escolar, se a escola desde antes da república privilegiava apenas uma referência europeia, onde então poderemos encontrar elementos para construir uma história da educação da cultura afro-alagoana? Partindo do princípio de que cultura diz respeito ao modo de estar no mundo, construído e transformado coletivamente ao longo da história, pode-se elaborar uma hipótese para este problema: o único espaço organizado para o cultivo dessas raízes educacionais, no fim do Império e, sobretudo, na república são os lugares reservados para a prática religiosa.

Os terreiros seriam os espaços onde se buscou preservar um saber transmitido pela tradição oral. Esta possibilidade e particularidade tem sido ignorada pela maioria dos pesquisadores, mas os pais e mães de santo sabem de sua importância desde sempre.

Quando os terreiros de Maceió, e cidades próximas, foram destruídos em 1912, em uma operação que ficou conhecida como “Operação Xangô” ou “Quebra-

---

<sup>16</sup> Deste ponto em diante irá se tratar mais diretamente da pesquisa. Por isso preferiu-se utilizar a linguagem impessoal (terceira pessoa do singular).

*quebra*”, Tia Marcelina, uma das mães de santo mais conhecidas da cidade, teve seu terreiro invadido e foi violentamente agredida. Pai Maciel<sup>17</sup> (2007) conta que “bateram, lascaram a cabeça dela, quebraram braço, quebraram perna, e ela caiu. Quando caiu disse assim: bate moleque, lasca cabeça, quebra perna, quebra braço, tira sangue, mas não tira saber”.

A fala de Tia Marcelina ressalta a existência de um saber cultivado nos terreiros, ensinado pelos mestres, conhecidos como pais ou mães de santo. E avisa que toda barbárie que atinge a cultura afro-brasileira não é suficiente para destruir seu saber. O ato violento em questão não é simplesmente os chutes que a atingiram. É todo o racismo existente desde a Colônia.

Cunha Júnior (2008) considera a sociedade brasileira como uma sociedade conservadora, eurocêntrica e racista. Sua concepção de racismo aponta, além do elemento cultural, para o aparelho ideológico do Estado, tendo como propósito o controle social da população negra. Trata-se, portanto, de um sistema de dominação presente na história da formação do povo brasileiro. “Em suma, a sociedade brasileira engendra um processo de eliminação das identidades africanas e pressupõe a substituição da população e da cultura por códigos europeus” (CUNHA JÚNIOR, 2008, p.44).

Desse modo, a violência vem do discurso progressista que proclama a república, do capitalismo racista, da hipocrisia da Lei Áurea que abandona as famílias de afro-descendentes à própria sorte, do código penal que condena a feitiçaria, da ciência e dos ideais de superioridade racial, do Estado republicano que não se compromete com a educação pública e nem com a preparação do negro recém liberto para o novo mercado de trabalho, da própria política de imigração que ignorou a existência da mão de obra africana e afro-descendentes já existente, e, sobretudo, da história que oculta a participação do negro e das culturas populares.

A historiografia oficial, inclusive a da educação, aborda enfaticamente a história da elite, de modo que a participação do negro na história de Alagoas é um elemento secundário, assim como a participação do pobre e das culturas populares. Pode-se considerar que há mesmo uma produção do esquecimento, ou uma “técnica de desmemória”, usando um termo de Dirceu Lindoso (2005), que serve como um enfraquecimento político dos grupos sociais oprimidos. Daí a importância e

---

<sup>17</sup> Pai Maciel é dirigente da Federação dos Cultos Afro Umbandistas de Alagoas. Segundo ele Tia Marcelina é sua bisavó de santo.

função política de estudos que abordem a educação, memória e história da cultura afro-brasileira.

Na escola aprende-se que “Alagoas é a Terra dos Marechais”. Este é o discurso oficial, repetido até os dias de hoje. Cabe então se perguntar: “Que estória é essa?”. Foi o que fez Edson Bezerra (2004) no Manifesto Sururu, em defesa da construção de uma identidade a partir das culturas populares.

No fundo somos *gente-sururu* e por isso trazemos nos olhos as imagens de *todas as águas*. Das *águas do mar* e do somatório das *dezenas de lagoas, rios e olhos d'água* espalhados nas periferias da cidade. *Octávio Brandão*: Mundaú: *rio dos negros*. São Francisco: *rio dos brancos*. Que vivam as lagoas todas: as vivas e as mortas. Somos *filhos do barro, nascemos entre os batuques dos negros e da mistura da lama*. Por isso: *que estória é essa de Terra dos Marechais?*(BEZERRA, 2004, p.5).

A educação ocorrida entre negros nos terreiros de xangô é pouco valorizada pela historiografia, e por que não dizer desvalorizada e silenciada, considerando sua importância no embate com a formação cristã. A partir da legitimação de uma ciência racista e da formação religiosa católica passou-se a disseminar na cultura e no processo educacional brasileiro a condenação ou endemoniamento dos rituais religiosos de origem africana.

Pierre Verger, no entanto, ao pesquisar as religiões dos povos iorubás na África declara que “estamos longe da imagem dos ‘feiticeiros sanguinários’, reinando pelo terror, que a literatura cristã esforçou-se em apresentar para justificar a ação evangélica dos missionários” (VERGER, 1990).

Quando se estuda a história a contrapelo, descobre-se nos terreiros um espaço de educação. Não apenas pelo ensino das questões ligadas diretamente ao litúrgico, mas inclusive por sua influência na formação da identidade cultural alagoana. Da mesma forma que “a escola não é o único lugar onde ela (a educação) acontece e talvez nem seja o melhor” (BRANDÃO, 1991, p.9), a religião cristã, por sua vez, não é a única a contribuir com valores para a formação social.

Com esse posicionamento, assume-se a perspectiva de que os terreiros de xangô possuem uma dinâmica educativa que participou de modo importante da formação identitária de Alagoas, através do compartilhamento de valores, crenças, hábitos, saberes e estratégias políticas de resistência cultural. É preciso então pensá-lo para além de processos pedagógicos, e da religiosidade em si, pensá-lo como um campo educativo que se relaciona com um fenômeno social total, de dentro e de fora dos terreiros.

O Manifesto Sururu (BEZERRA, 2004) exalta o que se pretende com esta dissertação: compreender a importância dos terreiros de xangô na história da educação alagoana.

Os nossos terreiros são nossas academias: sementes de ritos e lugares de celebrações e festas. Viva todas as alegrias. Viva o terreiro de Mestre Felix e de todos os mestres. Saudades daqueles tempos. Antes do *Quebra de 1912* o batuque era bem maior (BEZERRA, 2004, p.5).

Toma-se aqui a educação em um sentido mais amplo da formação humana, situado, portanto, em um escopo maior do que a educação escolar. Concorde-se com Gomes (2005, p.9), que afirma que “a educação pode ser entendida como um amplo processo constituinte da nossa humanização e que se realiza em diversos espaços sociais: na família, na comunidade, no trabalho, nos movimentos sociais, na escola, entre outros”. Com a mesma linha de pensamento Brandão (1991, p.47) afirma que “a educação do homem existe por toda parte e, muito mais do que a escola, é o resultado da ação de todo o meio sociocultural sobre os seus participantes”. Apenas a partir de tal expansão da concepção de educação é que poderemos compreender como ela se desenvolveu historicamente em grupos silenciados pela história oficial.

Já faz um século desde o Quebra. É tempo da história da educação brasileira reconhecer os terreiros das religiões afro-brasileiras como espaços educativos. Se, por um lado, a escola é o espaço de um saber de origem européia, o terreiro é o espaço de um saber da cultura afro-brasileira. Esse é o motivo pelo qual para se estudar a história da educação na cultura afro-brasileira, parte-se da religiosidade. Ressalta-se mais uma vez que não se quer estudar, neste trabalho, a história da escolarização do negro. Esta é uma pesquisa sobre a história da educação da cultura afro-brasileira. De forma que não se parte de uma forma educativa exterior à sua cultura, e sim da educação de sua própria cultura. Dentro desse universo cultural parte-se da religião porque, de acordo com Yeda Castro (1995, p.27), ela é o “mais permanente e dinâmico foco de irradiação de aportes africanos no Brasil”.

Em toda essa resistência heróica, a mais permanente organização em defesa de seus valores culturais, éticos e estéticos foi solidamente plantada em suas raízes religiosas africanas que deram lugar a emergência das religiões conhecidas como afro-brasileiras (CASTRO, 1995, p.27).

O espaço por excelência do desenvolvimento do processo educativo das variadas religiões é onde se dá a convivência e a organização do culto em si, um lugar que se convencionou chamar de terreiro.

As religiões africanas são um complexo de crenças e práticas oriundas de antigos habitantes da região da África subsaariana. Mais reprimida, revestidas de preconceitos, associadas à feitiçaria e à bruxaria, as religiões afro-brasileiras, como a quimbanda, umbanda e candomblé, difundem suas crenças por meio de estratégias mais invisíveis, com as atividades variadas promovidas nos / pelos terreiros (GONDRA; SCHUELER, 2008, p. 60).

Dantas (1988, p.261) define o termo “terreiro” não apenas como o espaço de culto, mas também como sendo a própria comunidade: “é a casa de culto. O conjunto das pessoas que sob chefia de um pai ou mãe-de-santo formam um grupo de culto”.

Neste trabalho considera-se que os terreiros são ricos espaços de produção cultural, através do cultivo de valores, princípios e práticas de vida. Mais do que um espaço físico em si, é um espaço simbólico de liberdade de crença, culto e, sobretudo, liberdade de afirmação de uma cultura de origem africana. Espaço religioso e educativo de afirmação, resistência e recriação cultural. Espaço de guarda e renovação de um saber ancestral.

Comumente chama-se a educação praticada nas escolas de educação formal; enquanto aquelas praticadas em outros espaços, com outros conteúdos e objetivos, são chamadas de educação não-formal; e aquela que se dá espontaneamente no processo de socialização denomina-se de educação informal (GOHN, 2011, 2006). Nessa classificação os terreiros seriam espaços informais, onde se daria uma educação não-formal e informal. Contudo, embora se reconheça a informalidade como espaço educativa, neste trabalho não se utiliza essa classificação, por considerar que ela colocaria o terreiro em um grau hierárquico de importância inferior ao dado à escola, por esta ser uma instituição de ensino oficial, regulamentadas por lei, certificadora, e organizada por diretrizes nacionais.<sup>18</sup>

A partir das observações nos terreiros e conversa com pais e mães de santo, considerou-se que os terreiros abarcam três tipos de educação, que podem ser classificadas como formal, não-formal e informal. Utiliza-se como critério de classificação a caracterização de Gohn (2011, 2006) para estas tipologias,

---

<sup>18</sup> Outra possibilidade conceitual seria classificar a educação dos terreiros como uma educação tradicional. Contudo isso nos traria outro reducionismo, uma vez que a educação dos terreiros é resultado de encontro complexo de várias tradições de origem africana.

excetuando-se o fato da autora considerar formal apenas aquela educação que ocorre nas escolas, formalmente reconhecidas pelo Estado.

A educação formal dos terreiros está ligada à sua liturgia e culmina na formação de novos sacerdotes. Ela é vinculada às diretrizes próprias de cada etnia, pressupõe ambientes normatizados, com regras e padrões comportamentais definidos previamente, seus conteúdos são historicamente sistematizados e requerem tempo e disciplina, espera-se que haja aprendizado efetivo que garantem titulação própria e capacitam os indivíduos a seguirem graus mais avançados na obtenção do conhecimento.

Os terreiros representam um grupo de pessoas que, pela qualidade de seus vínculos, podem ser considerados como uma família ligada a uma tradição religiosa. Esta unidade e rede de relações permitem a transmissão e troca de saberes, garantindo um tipo de educação não-formal. De acordo com Gohn (2006) este tipo de educação possui dimensões que também estão relacionadas com a aprendizagem política, inclusive de organização comunitária. Para a autora a “sua finalidade é abrir janelas de conhecimento sobre o mundo que circunda os indivíduos e suas relações sociais. Seus objetivos não são dados a priori, eles se constroem no processo interativo, gerando um processo educativo. [...] A transmissão de informação e formação política e sociocultural é uma meta na educação não formal” (GOHN, 2006, p.30). Dentre outros resultados, a educação não-formal poderá desenvolver: a consciência e organização de como agir em grupos coletivos; a construção e reconstrução de concepções de mundo e sobre o mundo; contribuição para um sentimento de identidade com a comunidade (GOHN, 2006).

Dentro do leque de saberes e aprendizagens geradas pela educação não formal, a autora afirma-os como estando presente também “[...] na preservação de bens móveis e imóveis da cultura e do patrimônio” e “no resgate das tradições das comunidades tradicionais / originárias” (GOHN, 2011, p.11).

Para a Gohn este tipo de educação possui grande relevância social, e esclarece uma importante distinção com a educação informal: “o que diferencia a educação não formal da informal é que na primeira existe a intencionalidade de dados sujeitos em criar ou buscar determinadas qualidades e/ou objetivos” (GOHN, 2011, p.107). Nos terreiros sempre existiu intencionalidades no cultivo de valores e de uma ética de resistência e recriação cultural, que garantiram a sobrevivência da

religião em uma sociedade tão preconceituosa em relação à cultura de origem africana.

A presente pesquisa busca reunir contribuições metodológicas, teóricas e historiográficas, como o embasamento da discussão sobre os terreiros de xangô como espaços educativos, tomando-se como marco um período em que houve a transição para uma nova forma de organização política, a República. Neste período transitava, no país, ideias liberais, concepções evolucionistas e positivistas. A função moralizadora que se atribuía à educação estava relacionada à ideia de se favorecer uma unidade nacional, inspirada nos referenciais europeus, que permitissem a prosperidade da nação. Não havia, no discurso da época, a intenção de cultivar uma identidade nacional que afirmasse a diversidade étnica da população. Pelo contrário, a educação deveria gerar uma uniformização cultural a partir do modelo europeu, daí a ideia de se promover o desenvolvimento das forças físicas, morais e intelectuais do povo.

A cultura afro-brasileira não era valorizada socialmente, de forma que os terreiros foram vistos como espaços de feitiçarias. Pretende-se aqui, evidentemente, tratar os terreiros de modo diferenciado, uma vez que se quer refletir sobre sua importância na história da educação alagoana, tomando como marco os anos entre 1888 e 1912. Este período possui forte simbolismo histórico para o presente estudo, uma vez que 1888 marca a abolição da escravidão, evento que, seguido um ano depois pela proclamação da república, deu, supostamente, maior suporte para criação de casa de cultos de origem africana, e ano 1912, quando aconteceu a “Operação Xangô”, resultando na destruição dos terreiros alagoanos. Este intervalo compreendeu ainda a era dos Malta (1900-1912), época em que houve uma relativa tolerância de culto, de fundamental importância para a formação da identidade cultural alagoana, no sentido de que, neste período, os aportes africanos tiveram maior espaço para serem cultivados do que em outras épocas, sobretudo nos anos imediatamente após o Quebra.

As dificuldades de se trabalhar com a história da educação da cultura afro-brasileira deve-se aos poucos rastros deixados. Uma parte destes são matérias jornalísticas, a maioria sobre o Quebra, outra são os objetos de culto restantes deste



ato bárbaro, reunidos na Coleção Perseverança<sup>19</sup>, que está hoje no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

Houve um grande silenciamento dos intelectuais sobre o Quebra. Só recentemente, Ulisses Rafael (2004) realizou estudo mais aprofundado sobre este evento. De acordo com ele o Quebra de 1912 resultou na destruição das principais casas de culto da capital e de municípios circunvizinhos.

O Quebra foi liderado por uma associação civil de caráter miliciano, a Liga dos Republicanos Combatentes, criada com a finalidade de espalhar o terror entre os simpatizantes do governo maltista. Rafael (2004) esclarece que apesar deste evento ser resultado de querelas políticas com a oposição liderado pelo Dr. Fernandes Lima, o mote foram as suspeitas de que haveria a ligação do então governador Euclides Malta com os terreiros de xangô, o que teria garantido sua permanência no poder por quase doze anos.

**Imagem 2** - Governador Euclides Vieira Malta



**Fonte:** Obra de Lourenço Peixoto (109 x 178 cm). Pintada em setembro de 1946.

Estudar a história da educação a partir dos terreiros significa dar voz a um grupo social ignorado como voz autêntica da história, e que participou de modo marcante na formação da identidade cultural alagoana. Voz que se manifesta na sua herança ancestral, nos rituais, costumes, nos objetos sagrados, na tradição oral, e, inclusive, no modo como se atualiza a memória em estratégias políticas de

---

<sup>19</sup> O nome de Coleção Perseverança é uma homenagem à instituição doadora, Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió, que por sua vez havia recebido os objetos da Liga dos Republicanos Combatentes (DUARTE, 1974).

resistência e recriação cultural. Neste sentido, houve a preocupação de se incluir na metodologia da pesquisa a realização de entrevistas com pais e mães de santo. Embora não se tenha realizado uma inserção etnográfica, as idas aos terreiros e participação em festas públicas permitiu perceber indicativos de como a história e a memória está sendo vivenciada no processo educativo do presente.

Nota-se, também, que ao longo do texto é utilizada certa quantidade de fotografias, ao todo quarenta e oito. Algumas foram obtidas de arquivos, outras foram produzidas ao longo da investigação. Não se tem, contudo, um aprofundamento interpretativo destas imagens, sobretudo porque este não foi tomado nem como objetivo e nem como ferramenta metodológica da investigação. Mesma assim as imagens foram mantidas, a fim de servirem de estímulo para a interpretação de outros pesquisadores.

O conhecimento produzido por esta pesquisa tem implicações sociais importantes num momento em que se tenta efetivar a lei 10.639 de 2003. Esta lei estabeleceu a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira no currículo escolar da educação básica. A intenção é que o conhecimento produzido aqui possa servir de base para se preparar materiais didáticos sobre educação e história da cultura afro-alagoana. Pois é fundamental que não se continue abordando a temática apenas de forma generalizada, mas que se possa explorar as especificidades alagoanas, em relação, por exemplo, à história da República dos Palmares, ao modo como capoeira se constituiu e se diferencio daquela praticada em outros lugares partes do Brasil, à culinária caracteristicamente alagoana e à própria história e prática da religiosidade afro-alagoana.

A cultura afro-brasileira foi historicamente negada no espaço escolar, tanto que, mesmo hoje em dia, nas salas de aulas das universidades os alunos revelam preconceito com a temática. Antigamente não havia nem obrigatoriedade, nem material didático adequado, nem preparação dos professores para trabalharem as culturas de base africana. De forma que a cultura de origem africana era vista como mero folclore ou de modo não crítico, como se não houvesse um racismo velado na sociedade. A lei 10.639 tenta reparar este erro, e atuar contra a ilusão de que não existem problemas de racismo na educação brasileira.

De acordo com Cunha Júnior (2008, p.46) tem prevalecido o “discurso do simulacro, de uma educação democrática e pluralista, elaborada com base numa ideologia de tratamento igualitário e não racista [...]”. A carência de conteúdos

curriculares de interesse das populações negras é, para Cunha Júnior (2008), um dos marcadores do racismo na educação”. A partir dessa linha de raciocínio nos perguntaríamos se não seria também uma espécie de racismo o fato de se ter uma escassez de conteúdos na história da educação que tratem, especificamente, da cultura afro-brasileira.

A presente reflexão traz uma articulação com o tempo presente, pois pretende uma construção histórica que gera questionamentos sobre a forma como se pensar hoje a relação entre educação e as religiões afro-brasileiras. Significa, portanto, não reduzir os terreiros a espaços folclóricos, mas compreendê-los como espaço educativo de prática cultural, constituído historicamente e com importantes implicações políticas.

Divide-se o presente trabalho em quatro partes. O **primeiro capítulo** consiste numa exposição do referencial metodológico e historiográfico, discutindo-se as concepções de história e memória, e suas conseqüentes implicações políticas. Realiza-se, ainda, a exposição do percurso metodológico percorrido na investigação. Por fim, apresenta-se apontamentos sobre o uso das fontes escritas relacionando-as com a própria historiografia alagoana, assim como apontamentos sobre tradições orais e suas respectivas fontes. Com isso têm-se o objetivo de apresentar um parâmetro metodológico e historiográfico para futuras pesquisas, na área da história da educação, relacionadas às culturas e religiões de origem africana.

A pesquisa entra em um universo complexo e rico em diversidade. Afinal, falar de educação na história do xangô de Alagoas significa considerar as diferentes raízes das várias etnias africanas que, embora podendo haver semelhanças, possuem fundamentações, ensinamentos, linguagens, costumes, valores e metodologias de trabalhos religiosos particulares. Por isto o **segundo capítulo**, “Aspectos básicos para o estudo da história da educação afro-brasileira: cultura e religiosidade de origem africana”, apresenta a diversidade dos povos de origem africana, além do processo de formação da religiosidade caracterizada como afro-brasileira.

O questionamento sobre a educação nos terreiros de xangô é uma pergunta do presente. Ela não pôde ser pensada pelos intelectuais da época por uma razão muito simples, os terreiros não eram considerados um espaço onde se cogitasse que pudesse acontecer um processo educativo. Tradicionalmente, a educação foi relacionada a um espaço inventado pela cultura européia: a escola. A religiosidade

de origem africana foi considerada caso de polícia, de psiquiatria, e jamais de educação. Por estas razões o **capítulo terceiro**, “Maceió, educação e religiosidade afro-brasileira no Início da República”, busca contextualizar o terreiro como espaço educativo. Primeiro em relação à cidade de Maceió. Depois em relação ao pensamento da época, na forma como se encarava os aportes africanos na formação cultural brasileira, na ideia de progresso característica do final do século XIX e início do XX, no discurso científico racista, e em relação à legislação republicana. Além de apresentar os rastros históricos dos terreiros de xangô (1888-1912) e articulá-los com a educação.

Ao se pretender estudar questões de ordem educativa, de caráter histórico e de valor cultural, onde a memória tem papel central, surge o desafio de encarar suas implicações políticas. De acordo com o Grupo Memória Popular (2004, p.286), “a memória é, por definição, um termo que chama a nossa atenção não para o passado, mas para a relação passado-presente. É porque ‘o passado’ tem esta existência ativa no presente que é tão importante politicamente”. É preciso explorar este potencial da memória como prática política, principalmente quando se tem a educação como campo de reflexão e atuação.

O potencial da memória como prática política ainda requer, igualmente, muita exploração e reflexão sobre modos como grupos marginalizados ou deslocados se refazem, reconstróem territórios e identidades, reinventam tradições e práticas culturais, até mesmo deixando em segundo plano certos elementos de sua própria cultura (KHOURY, 2004, p. 134).

Por causa dessa relação do passado com o presente e com o futuro, também sustentada por Walter Benjamin (1994a) no referencial metodológico, é que no **último capítulo**, “História, memória e educação nos terreiros de xangô”, busca-se discutir, partindo-se do tempo presente, a educação e seu processo de atualização da memória, de resistência e recriação cultural.

Assumindo essa proposta, este trabalho pretende ser um estudo sistematizado, embora ainda não de modo etnográfico, no âmbito da história da educação sobre a cultura e a religiosidade afro-alagoanas. A partir de uma reflexão sobre os rastros do xangô alagoano, espera-se contribuir para a história da educação em Alagoas.

## **1 APONTAMENTOS E CAMINHOS DE UMA CONSTRUÇÃO HISTORIOGRÁFICA**

A construção de um trabalho historiográfico revela a intencionalidade do olhar do historiador, sua relação com o tempo, e dá pistas das raízes sócio-históricas de sua não neutralidade. Inevitavelmente, trata-se de uma ação política. O que está em jogo não é a verdade de uma realidade determinista e inquestionável, e sim uma verdade possível, a partir de uma interpretação histórica. Uma verdade que, diferente de uma invenção literária, nasce necessariamente do diálogo com as fontes, portanto, uma interpretação dialógica.

Historicamente, observa-se uma indisposição da historiografia da educação em dialogar com a cultura afro-brasileira fora do âmbito escolar, o que tornou urgente a abertura para esta tarefa. Diante disto propõe-se como primeiro passo a discussão dos fundamentos que influenciaram no caminho desta construção. É isso o que se dispõe o primeiro capítulo deste texto, ao que Marc Bloch (2001, p.83) poderia chamar de: “Como posso saber o que vou lhes dizer?”

Os fundamentos epistemológicos que nortearam a investigação, desde o princípio, foram as concepções de memória e história. Foi a partir delas que melhor passou-se a entender as implicações políticas do fazer historiográfico sobre uma cultura que valoriza de modo significativo a memória no processo educativo. Eis a questão a ser tratada na primeira parte (1.1). Em seguida (1.2) é apresentada uma discussão dos caminhos percorridos nesta investigação, na busca de referenciais bibliográficos e de rastros do xangô alagoano no período estudado (1888-1912). Por fim (1.3) são feitos apontamentos sobre o uso das fontes, questão que se tornaram fundamentais no desenvolvimento metodológico desta pesquisa, uma vez que não são fáceis de encontrar os vestígios deixados.

### **1.1 Os sentidos de memória, história, e suas implicações políticas**

As concepções que norteiam uma investigação estão intimamente relacionadas com a forma como se percebe e como se relaciona com aquilo que se está estudando. Isso vale para qualquer ciência. No caso específico deste o fazer

historiográfico, elege-se a memória e a história como elementos fundantes, lembrando, contudo, que não são os únicos e que estão implicados com outros, como a temporalidade, o conceito de fonte histórica, a concepção de sociedade, de ser humano, etc.

O estudo da história da educação da cultura afro-brasileira implica na necessidade de se desconstruir a visão tradicional de educação e de história. Caso não se faça, fica-se refém da história oficial, de traço positivista e que apresenta a cultura afro-brasileira como um elemento secundário no processo civilizatório. A razão disso é que esta história é tradicionalmente contada a partir da perspectiva de uma elite opressora e traz como consequência poucos registros das culturas oprimidas. “Quando aceitamos a imposição da história oficial, nos desvinculamos de nossa história de luta e resistência cultural” (BELO, 2011, p.170).

Lançar um olhar enriquecedor sobre a educação vivida nos terreiros de xangô traz como condição e premissa a concepção de que a educação não é restrita ao espaço escolar, e sim um processo que tem como palco a vida. Neste sentido concorda-se com Brandão (1991) sobre a educação ser resultante da ação sociocultural dos variados espaços dos quais as pessoas participam.

Outra condição é a superação da história num referencial positivista, e a quebra da ilusão do progresso da história oficial. Nessa tarefa foi importante, mais especificamente, o diálogo com dois autores: Walter Benjamin (1892-1940) e Marc Bloch (1874-1959). Interessante notar que ambos, embora não tenham desenvolvido estudos sobre a temática objeto de estudo deste trabalho, e morando no continente europeu, viveram na mesma época aqui investigada, final do século XIX e início do século XX.

Benjamin, juntamente com Adorno, Horkheimer e Marcuse, fez parte da Escola de Frankfurt que elaborou uma crítica à cultura e à modernidade. Para o autor, a articulação histórica do passado significa apropriar-se de uma reminiscência implicada numa atitude presente, a fim de desconstruir a ideia de linearidade e de progresso humano colocado ao progresso material (BELO, 2011). Assim, na contramão do que é apresentado como oficial, espera-se escrever a história a contrapelo.

Bloch, por sua vez, fundou com Lucien Febvre, a Escola dos *Annales*, e inaugurou a noção de “história problema”, contra uma história narrativa apoiada em fatos, grandes nomes e heróis (SCHWARCZ, 2001). “Os *Annales* recusaram

fundamentalmente a história política que era a história a serviço dos Estados Nacionais: seus heróis, suas batalhas, sua diplomacia, suas pretensões imperialistas” (REIS, 1996, p.68).

Para Bloch (2001), a cultura ocidental sempre esperou muito de sua memória, tanto por herança cristã como por herança antiga, greco-romana, considerando que os gregos e os latinos eram povos historiógrafos. Sobre o cristianismo, Bloch (2001, p.42) afirma ser uma religião de historiador: “[...] como livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos”. O autor destaca, ainda, que outras religiões fundaram suas crenças e seus ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano. Pode-se entender que é o caso das religiões afro-brasileiras, baseadas numa cultura chamada de não letrada que baseia sua educação na tradição oral. A mitologia dos Orixás, do povo iurubá, por exemplo, traduz ensinamentos e valores que são passadas oralmente de geração para geração, mantendo a tradição viva.

Importante esclarecer que os Orixás são divindades relacionadas com os elementos da natureza, mas que possuem características humanas. Na definição de Bastide (2001) trata-se do nome genérico das divindades iorubás<sup>20</sup>, intermediárias entre Olorum e os homens. Sendo Olorum, por sua vez, o Deus supremo dos iorubás.

Sobretudo nos momentos em que há a “queda no santo”, um estado característico de transe, as religiões afro-brasileiras são vividas numa temporalidade que transcende a tradicional cronologia histórica. Para o alagoano Arthur Ramos (1951, p.284) a “queda no santo” é um estado psicológico especial que caracteriza as religiões de origem africana, que varia “desde os simples delíquios passageiros, até as mais violentas explosões motoras com suas clássicas convulsões”.

Nos candomblés, a “queda do santo” é relativamente freqüente. A *filha de santo* fica animada de movimentos contorsivos que se agravam progressivamente, até que cai extenuada ao solo. Retiram-se para a sua camarinha e lá a *mãe de santo* a veste com as insígnias do “santo” a que pertence. Volta então à sala, onde recomeça as danças, agora reverenciada por todos os presentes que são obrigados a curvar-se à sua passagem, ou

---

<sup>20</sup> O termo “iorubá” foi encontrado com diferentes grafias: ioruba (sem acento) é utilizado por Bastide (2001); iorubá (com acento) por Verger (1990); yoruba (com a letra y) por Ramos (1951). No presente texto optou-se por utilizar “iorubá” na forma utilizada por Verger (1990), embora, nas citações diretas, tenha-se respeitado a grafia utilizada pelos diferentes autores.

mesmo estirar-se humildemente ao solo, de bruços, uma vez que é o *orixá* que se manifesta pelo seu instrumento (RAMOS, 1951, p. 284).

Partindo-se da ideia de progresso ou de civilização, esboçada na concepção de Espíndola (1885), importante intelectual alagoano do final do século XIX, facilmente a cena acima seria descrita como bárbara.

Mas tomando Benjamin (1994a) como referência entende-se o inverso, que o que se chamava de progresso pela sociedade ocidental era, na verdade, uma grande expressão opressora da barbárie. Em termos históricos, a barbárie, em Benjamin (1994a), significa apagar a memória dos oprimidos, juntamente com toda força revolucionária das gerações passadas, ou seja, em nome do progresso, anunciado pela cultura ocidental, destruir a memória dos grupos oprimidos, historicamente esquecidos pela cultura escrita.

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura (BENJAMIN, 1994a, p.225 – tese VII).

Por causa dessas consequências bárbaras, o fazer histórico surge como um ato de luta, fortemente relacionado com o tempo presente. Esta implicação política pode dar-se através da superação das memórias que nos são impostas de modo determinista e da recuperação da capacidade de criar memórias, assim como o passado e a própria história. Temos assim uma concepção de história implicada com o tempo atual. Posição, de certo modo, também compartilhada por Bloch (2001), para quem é absurda a ideia do passado como objeto da ciência, e que, portanto, entende como equívoco falar em uma ciência do passado. Melhor seria, segundo ele, falar em “ciências dos homens no tempo”. Sobre o entendimento da história como uma ciência, Jacques Le Goff (2001, p.19) chama atenção:

Escutemos bem Marc Bloch. Ele não diz: a história é uma arte, a história é literatura. Frisa: a história é uma ciência, mas uma ciência que tem como uma de suas características, o que pode significar sua fraqueza mas também sua virtude, ser poética, pois não pode ser reduzida a abstrações, a leis, a estruturas.

Na voz do próprio Bloch (2001, p.44):

A história no entanto, não se pode duvidar disso, tem seus gozos estéticos próprios, que não se parecem com os de nenhuma outra disciplina. É que o espetáculo das atividades humanas, que forma seu objeto específico, é, mais que qualquer outro, feito para seduzir a imaginação dos homens. Sobretudo quando, graças a seu distanciamento no tempo ou no espaço,



seu desdobramento se orna das sutis seduções do estranho. [...]Resguardemo-nos de retirar de nossa ciência sua parte de poesia. Resguardemo-nos sobretudo, já surpreendi essa sensação em alguns, de enrubescer por isso.

Nietzsche, que por sua vez foi uma das influências de Benjamin, assume, sem se enrubescer por isso, a história como obra de arte:

[...] somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte e, portanto, tornar-se pura forma artística, ela pode, talvez, conservar instintos ou mesmo despertá-los. Tal historiografia, porém, estaria em total contradição com o traço analítico e inartístico de nosso tempo, e até mesmo será sentida por ele como falsificação” (NIETZSCHE, 2000, p. 275).

Como um artesão que medita sobre sua tarefa cotidiana, Bloch (2001, p.45) acrescenta ainda algo sobre sua visão científica da história: “Não se pode negar, no entanto, que uma ciência nos parecerá sempre ter algo de incompleto se não nos ajudar, cedo ou tarde, a viver melhor”.

Vale ressaltar que, em Bloch (2001), embora a função da história tenha uma implicação política muito tímida se comparada a Benjamin (1994a), podemos considerar que sua grande contribuição para uma ação política do fazer história está em seus apontamentos metodológicos que auxiliam a romper com a historiografia tradicional e com a história oficial dos Estados.

Retomando a questão da temporalidade, de acordo com Bloch (2001, p.65) há uma solidariedade das épocas, com um vínculo de inteligibilidade de vínculo duplo: “a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado. Mas talvez não seja menos vão esgotar-se em compreender o passado se nada se sabe do presente”.

Ao passo em que se valoriza a ação interpretativa, se investe nos sentidos que surgem no presente, aproxima-se de uma relação não estática com o passado, e o tempo torna-se não mecânico. O mecanicismo é visto aqui como um funcionamento movido, monotonamente, por inquestionáveis engrenagens de causalidade.

Para Bloch há um ídolo a ser banido da problemática do historiador: a superstição da causa única, pois como “a vida, portanto a história, é múltipla em suas estruturas, em suas causas” (LE GOFF, 2001, p.32).

Seria pensar barato demais, por exemplo, dar-se por satisfeito com uma simples causa política para a destruição dos terreiros de xangô da capital alagoana,

em fevereiro de 1912<sup>21</sup>. Tal razão não se sustenta por si só, apesar da denúncia de que os xangôs eram responsáveis, por meio de feitiçaria, pela prolongada permanência de Euclides Malta (então governador) no poder, e do Quebra ter sido liderado pela Liga dos Republicanos Combatentes, que tinham como principal tutor o líder da oposição, e então próximo vice-governador, Fernandes Lima.

É, ainda, minimamente curioso pensar que grande número de populares comandados na “Operação Xangô” foi formado por indivíduos de cor, oriundos das camadas mais baixas da população. Diante disso surgem questionamentos sobre os valores da sociedade alagoana, e parece coerente pensar que havia também uma motivação vinda do racismo contra toda cultura de origem africana. Para Rachel Barros (2007) o Quebra teria sido o ponto culminante de uma violência cultural construída historicamente.

Também gera questionamentos a informação<sup>22</sup> de que Manoel Luiz da Paz - tenente reformado do Exército, que perdera uma perna na campanha de Canudos - presidente vitalício da Liga, tenha lidado com “coisas do espiritismo” em momento posterior de sua vida, embora numa forma onde se atenua os “africanismos”, onde não recebia entidades, liderando a chamada “mesa branca”.

Tais reflexões fazem pensar que o perigo em relação às causas é tomá-las como definitivas. Bloch (2001, p.155) resume seu posicionamento: “[...] as causas, em história como em outros domínios, não são postuladas. São buscadas” (Bloch, 2001, p.155). Em relação a esta questão Benjamin também se posiciona:

O historicismo se contenta em estabelecer umnexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios (BENJAMIN, 1994a, p.232).

A questão da causalidade é de tal forma complexa e múltipla que manter uma atitude crítica, tal como orienta Bloch, parece ser a melhor forma de lidar com ela no fazer historiográfico. “Se a metafísica da causalidade está aqui fora de nosso horizonte, o emprego da relação causal, como ferramenta do conhecimento histórico, exige incontestavelmente uma tomada de consciência crítica” (BLOCH, 2001, p.155).

---

<sup>21</sup> Para um estudo mais aprofundado sobre as motivações políticas deste evento ver tese de doutorado de Ulisses Neves Rafael (2004), Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.

<sup>22</sup> De acordo com depoimentos colhidos por Rafael (2004).

No nexos causal mecanicista, como que de forma matemática, o presente é um mero resultado do passado. Conta essa que deixaria quase nada a fazer por um devir. É exatamente esse determinismo, ou melhor, a crença no determinismo, que extingue o poder de ação no tempo presente. Tal qual lembra Martin Buber (1979, p.67) “a única coisa que pode vir a ser fatal ao homem é crer na fatalidade, pois esta crença impede o movimento de conversão.” O conceito de conversão, pela sua raiz judaica, pode ser aproximado do conceito de redenção messiânica / revolucionária de Benjamin (BELO, 2011).

O lugar da construção histórica, segundo Benjamin (1994a, tese XIV) é expresso por um termo alemão: Jetztzeit. Na obra Passagens (BENJAMIN, 2007, p.1.113) este termo (die Jetztzeit) é traduzido como “o tempo do agora”. É neste tempo em que se “explode” o continuum da história, que ao invés de espectadores e repetidores, possibilita o surgimento de criadores da história. “Em Benjamin o tempo só pode ser vivido como experiência, uma vez que é “pleno de agora”, ponto do encontro do passado, do presente e do futuro” (BELO, 2011, p.167).

Uma vez que, a depender de nossa atitude, modifica-se o sentido do passado, ele próprio se torna outro, diferente, e modificado para quem o vivencia, e isso implica em novas formas de ação presente. Esta questão pode ser bem observada nas narrativas sobre acontecimentos passados. Não se trata, portanto, simplesmente de uma exposição do passado ou do que foi contado sobre ele, pois a circunstância própria do presente interfere em sua construção, como expõe Silva (2004, p.192):

No trabalho com memórias, no esforço para analisá-las e interpretá-las, não se pode perder de vista suas especificidades, sua seletividade e a forma com são compostas por cada sujeito, de acordo com o lugar, a situação na qual se encontra e as experiências que estão sempre em processo de composição, assim como a construção de uma memória sobre essas experiências. As memórias ganham novo sentido a cada vez que são narradas, pois a experiências faz-se presente na interpretação que o narrador faz do passado quando a memória é arrancada no esquecimento. Entre o momento vivido e aquele no qual o sujeito narra, há uma trajetória que deve ser levada em consideração e analisada como processo de composição.

De acordo com Fonseca (2005) é a possibilidade de engendramento de novos sentidos e novos efeitos do passado que se constitui como trânsito do devir. Benjamin (2007, p.501 – N2,2), por sua vez, afirma em relação aos objetivos metodológicos de seu materialismo histórico, que “seu conceito fundamental não é o

progresso, e sim a atualização”. A atualização ocorre como um lampejo, e permite a dialética entre o ocorrido e o presente (BELO, 2011).

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta (BENJAMIN, 2007, p. 504 – N2a,3).

Estamos, mais especificamente, no campo da memória e sua relação com a história. Vale então lembrar que, para Le Goff (2001, p.17), a memória “[...] é uma das principais matérias-primas da história, mas que não se identifica com ela”. Tratar, pois, da “relação do ocorrido com o agora”(BENJAMIN, 2007, p.504) é “compreender processos sociais de construção de memórias” ou seja “como as pessoas se apropriam e usam o passado” (KHOURY, 2004 p.132).

Ao lidarmos com a memória como campo de disputas e instrumento de poder, ao explorarmos modos como memória e história se cruzam e interagem nas problemáticas sociais sobre as quais nos debruçamos, vamos observando como as memórias se instituem e circulam, como são apropriadas e se transformam na experiência social vivida. No exercício da investigação histórica por meio do diálogo com pessoas, observamos, de maneira especial, modos como lidam com o passado e como este continua a interpelar o presente enquanto valores e referências (KHOURY, 2004 p.118).

Não se pode negar a dimensão social de toda memória, mesmo aquela que se queira chamar de individual. A memória se manifesta na experiência de um indivíduo, ou de um grupo, como uma atualização situada social e historicamente.

Para Halbwachs (1990) qualquer depoimento está relacionado a um grupo social, e a evocação de um acontecimento ocorrido tem, necessariamente, como referência quadros sociais reais. No propósito de vincular a memória a uma materialidade, “a religião se expressa portanto sob formas simbólicas que se desenrolam e se aproximam no espaço: é sob essa condição somente que asseguramos que ela sobreviva”(HALBWACHS, 1990, p.157).

Em Halbwachs (1990) a materialidade aparece como condição para existência da memória; os acontecimentos, desse modo, necessitam estarem vinculados a lugares geograficamente determinados. No caso das religiões de origem africana, a África aparece como este lugar no qual toda história e mitologia mostra-se vinculada.

Mas toda religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não imaginássemos o lugar que conhecemos geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo, e que em todo o caso, sua existência está garantida através de testemunhas. É por isso que há uma geografia ou uma topografia religiosa (HALBWACHS, 1990, p.157).

É o caso dos africanos e seus descendentes que tendo sido afastados de sua terra natal reconstruíram a África perdida em seus terreiros, espaços sagrados de culto, como observa Bastide:

Os candoblés, com seus pegis, seus bosquetes de árvores sagradas, suas casas dos mortos, a fonte de Oxalá, constituem a reconstrução da topografia da África perdida, sendo preciso acrescentar que as primeiras pedras sagradas foram trazidas da África, ainda embebidas da força sobrenatural dos Orixás, força que, por mística participação, passou a todo o espaço ambiente (BASTIDE, 1971, p.343).

A relação da memória com a materialidade parece ser algo importante de ser observado. Halbwachs (1990) relaciona a destruição de templos e altares com destruição da memória dos cultos religiosos.

Por isso é preciso derrubar os altares dos antigos deuses e destruir seu templo se quisermos apagar da memória dos homens a lembrança dos cultos ultrapassados; os fiéis dispersos se lamentam de terem sido afastados de seus santuários, como se seu Deus os houvesse abandonado [...] (HALBWACHS, 1990, p.157).

Esse postulado não valeu para a história dos xangôs alagoanos, embora se tenha criado um silêncio enorme. Toda destruição dos terreiros no Quebra de 1912 não foi suficiente para destruir o saber e a memória cultivada no culto afro-alagoano. Gonçalves Fernandes (1941), em visita a Maceió vinte de sete anos depois do Quebra, observou que os cultos festivos tinham dado espaço à cerimônias fechadas realizadas em sala-de-visitas, sem toque e sem danças. À essa prática Fernandes deu o nome de xangô-rezado-baixo.

Partindo da necessidade de Halbwachs de estabelecer como condição de existência dos cultos o vínculo com elementos materiais, como o lugar e objetos, apagar a memória dos cultos dos Orixás seria tarefa quase impossível, visto que os Orixás são divindades relacionadas aos elementos da natureza, como a água doce, o mar, os raios, a mata, etc, tal materialidade é extremamente difícil de ser completamente destruída.

Bloch (2001) faz uma crítica aos estudos religiosos com base em suas origens como critério valorativo. Esses estudos acabam por estabelecer um condicionamento a uma materialidade do lugar de origem. “Na história religiosa, o estudo das origens assumiu espontaneamente um lugar preponderante, porque parecia fornecer um critério para o próprio valor das religiões” (BLOCH, p.57).

No caso das religiões afro-brasileiras, de acordo com Dantas (1988), a produção antropológica foi marcada profundamente por africanismos. Onde os traços africanos, como genealogia dos dirigentes, são vistos como provas de continuidade com a África. Nesta perspectiva, a origem africana possuiria um grande peso sobre a explicação do presente. Por outro lado, a memória aparece como elemento capaz de afirmar a identidade cultural de um grupo; e a busca de traços africanos torna-se uma tentativa de garantir a legitimidade e a pureza do culto e de seus ensinamentos.

Essa questão da memória articula-se, também, à problemática das identidades, vinculada, hoje significativamente, a reivindicações de direitos culturais e sociais, num movimento tanto a contrapelo da formação de circuitos cada vez mais integrados no mundo atual, quanto como parte deles, na realidade social. Esse movimento expressa, no nosso entender, uma necessidade de grupos se situarem em processos que desestabilizam modos de ser e de viver, ao mesmo tempo em que vêm neles oportunidades de afirmar e reafirmar presenças (KHOURY, 2004, p. 134).

Parece, no entanto, que mais importante que identificar a origem ou pureza africana dos cultos, seria compreender suas transformações, seu processo de sincretismo e de reconstrução.

O potencial da memória como prática política ainda requer, igualmente, muita exploração e reflexão sobre modos como grupos marginalizados ou deslocados se refazem, reconstróem territórios e identidades, reinventam tradições e práticas culturais, até mesmo deixando em segundo plano certos elementos de sua própria cultura (KHOURY, 2004,p. 134).

Nessa perspectiva ainda é um campo aberto para exploração a forma como os terreiros de hoje vivenciam a história de seus processos educativos, ou seja, como a tradição religiosa se relaciona com a memória dos terreiros de Alagoas como centros de cultivo de um saber de origem africana.

## 1.2 Caminhos investigativos <sup>23</sup>

Por onde andei? Longe e perto. Pois o que era longe, tornou-se perto aos poucos para depois ser visto de longe novamente. O que vi e o quanto foi possível enxergar? O diálogo com autores, fontes e sujeitos históricos facilitaram-me a visualização de novos horizontes. Tinha um universo grande para percorrer. Mas o tempo linear, acordado com o programa de pós-graduação e com a instituição financiadora da pesquisa<sup>24</sup>, era finito. Isso não me permitia derivar livremente junto do objeto de estudo. Mas digamos, contudo, que houve um esforço para caminhar com flexibilidade e com poesia suficiente para não cristalizar o olhar.

Em um dos bolsos estive com um caderno de notas, algo que, se estivéssemos navegando, poderíamos chamar de diário de bordo. Mas chamamos aqui de diário de pesquisa, o que utilizei de forma indisciplinada, visto que o que me resta são fragmentos. Alguns deles, que eu havia incorporado em um artigo sobre Benjamin<sup>25</sup>, utilizo na apresentação deste percurso investigativo. A mensagem da primeira folha que se solta do caderno era como um aviso para estar desperto a toda paisagem que chegava aos sentidos:

Historiadores, escutem as vozes que ecoam nestes traços arquitetônicos e nessa cultura em que carecemos mergulhar. As ruas pelas quais passam em suas investigações precisam preservar o misterioso poder da aura que nos permite ouvir as vozes daqueles que passaram por aqui. Este seu caminhar não é mais somente seu. Para conhecer das riquezas que fazem como historiadores, perguntem-se sobre as experiências comunicadas e do poder revolucionário que pode germinar nessa caminhada, que sempre foi coletiva, e inclui a gerações atual e as passadas (BELO, 2011, p.178-179).

Aquela orientação metodológica, obviamente inspirada em Benjamin, contribuiu para que eu mantivesse o corpo relaxado pelo compromisso de não produzir verdades eternas. Não tinha como função conhecer completamente um fenômeno histórico, mas preservar sua condição mística e as novas possibilidades interpretativas. Sobre esta questão Nietzsche posiciona-se:

---

<sup>23</sup> Este sub-capítulo (1.2) consiste em um relato auto-biográfico da vivência investigativa do pesquisador, por esta razão escolheu-se, neste caso, utilizar uma linguagem informal (uso da primeira pessoa do singular).

<sup>24</sup> FAPEAL – Fundação de Amparo a Pesquisa de Alagoas.

<sup>25</sup> C.f BELO, Rafael Alexandre. Walter Benjamin: Inspirações para a Historiografia da Educação. In.: **Revista Crítica Histórica**. Ano II, n. 3, jul.2011. p. 162-180

Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e resolvido em um fenômeno de conhecimento, é, para aquele que o conhece, morto: pois ele conheceu nele a ilusão, a injustiça, a paixão cega, e em geral todo o horizonte sombrio e terrestre desse fenômeno [...] (NIETZSCHE, 2000, p. 275).

Para Benjamin (1994a, p. 224 – tese VI), por sua vez, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.” A história transformada em instrumento de uma classe dominante: esse é o perigo em questão, pois aí estaria ameaçada a segurança também dos mortos, ou seja, os antepassados que deixaram como herança a memória e tradição dos grupos oprimidos. Daí a atribuição dada ao historiador por Benjamin (1994a, p.223-224 – tese VI): “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer.”

Outra folha se solta do diário de pesquisa:

A educação, como processo histórico que constrói nossa identidade, precisa ser reconhecida fora dos trilhos do progresso para que não sejamos passageiros conformados com nosso destino. Na contramão do que não queremos, é possível firmar o caminho a ser percorrido.

Lá vem o trem e vocês sabem que ele não quer que se olhe para trás; quer levar a crer que existirá sempre um caminho lógico. Mas dentro de um presente atualizado pode haver uma explosão e seu descarrilamento. O destino não está naturalizado, a não ser que acreditem nisso. Olhem o destino do bilhete da passagem que carregam no bolso. Ele é falso. Ele ainda não existe; reconheçam aí nossa força. Não creiam na fatalidade, pois isso também é combustível para o progresso. Madeira dos casarões antigos, dos monumentos históricos, madeira de lei queimada, num típico ato de violência de quem escreve a história final.

Prefiram ir andando por todo o espaço. E pelas ruas também. O tempo de caminhar é agora. Antes que derrubem ou renovem toda arquitetura que nos cercam. Antes que a funcionalidade cale as vozes que se quer ouvir. Antes que os vidros se edifiquem como símbolos de nossa pobreza (BELO, 2011, p.179).

Caminhando contra o vento pude sentir o anjo da história em diversos momentos. Este anjo foi descrito por Benjamin (1994a, p.226 – tese IX):

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.



Para auxiliar na realização desta trajetória carreguei, junto do caderno de notas, um plano de viagem, algo que me dava um norte. Um planejamento, um projeto. Uma pesquisa é isso: a efetivação e re-criação de um projeto, um processo de vir-a-ser, um caminho por ser construído.

Os caminhos percorridos, atividades da pesquisa, podem ser sintetizados da seguinte forma: aprofundamento metodológico; estudo das culturas e religiões afro-brasileiras; estudo da educação e história de Alagoas; pesquisa em periódicos alagoanos; entrevista com autoridades religiosas; estudo compreensivo dos dados de pesquisa; e redação do texto final da pesquisa.

No diário de pesquisa havia algo sobre o percurso metodológico.

Podemos comparar o método com um rascunho sobre como vamos realizar nosso caminho de pesquisa. Ao longo do percurso este rascunho pode precisar ser refeito, e é preciso ser flexível para tal. A exemplo das cartas náuticas, que apesar de nos fornecerem uma série de informações úteis, não são suficientes para que possamos ter todas as respostas para as situações com que nos deparamos ao longo da navegação, o método não nos dá a priori todas as chaves de como chegar aos nossos objetivos de investigação. Às vezes nos deparamos com ventos que nos desviam da rota. São dificuldades em obter alguns dados ou mesmo de interpretá-los, informações sobre o sujeito da pesquisa que nos surpreendem, contextualizações que nos fazem perder de vista não só nossa rota, mas o próprio objetivo da pesquisa. Enquanto para uns isso pode ser entendido como desvios a indicar a necessidade de retomar o norte inicial do projeto, para outros as surpresas reservadas por “lansã”<sup>26</sup> podem indicar uma nova rota a ser seguida. Essa ousadia de dar atenção aos desvios é própria dos grandes navegadores (BELO, 2011, p.172)

A tentativa de ter uma compreensão contextualizada da educação nos terreiros, aparentou, em alguns momentos<sup>27</sup>, que eu estaria fugindo do foco, ou me desviando do norte. Para justificar estas alterações de rota, cabe citar Benjamin (2007, p. 499 – N 1,2):

Comparação das tentativas dos outros com empreendimentos de navegação, nos quais os navios são desviados do Pólo Norte magnético. Encontrar esse Pólo Norte. O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam a minha rota. – Construo meus cálculos sobre os diferenciais de tempo – que, para outros, perturbam as “grandes linhas” da pesquisa.

As reflexões sobre os fundamentos metodológicos configurou-se como o primeiro caminho percorrido na investigação, onde além dos procedimentos propriamente ditos, trabalhei a concepção de memória, história, e do papel do

<sup>26</sup> Divindade das religiões afro-brasileiras relacionada com a força dos ventos. Uma das esposas do orixá Xangô.

<sup>27</sup> A exemplo da ocasião em que apresentei um esboço da investigação, em dezembro de 2010, na reunião do grupo de pesquisa “Caminhos da Educação em Alagoas”.

historiador. Foi nesse momento que conheci Benjamin, que me falou derivando do encanto pelo detalhe do espaço e do tempo. Disse-me que passado é presente que se atualiza em força política. Outros autores estiveram presentes, como Bloch e Halbwachs, mas Benjamin foi com quem mais houve envolvimento.

Nesse momento foram sintetizados os princípios fundamentais de uma construção metodológica inspirada em Benjamin: a concepção de *jetztzeit*, onde é potencializada a ação revolucionária; a concepção de história e sua dimensão teológica (messiânica); a crítica à ideia de progresso; e a concepção de experiência, que aponta para a dimensão de uma sabedoria coletiva (BELO, 2011).

O estudo das culturas e religiões afro-brasileira esteve presente ao longo de toda investigação. Reconheci, fundamentado na renovação historiográfica dos Annales, a importância da interdisciplinaridade. Sobretudo porque não encontrei nenhuma referência da história da educação que tratasse especificamente da cultura afro-brasileira fora do âmbito escolar. Por isso foi preciso dialogar com os referenciais da antropologia e da sociologia, áreas de conhecimento que mais têm se dedicado à temática.

A obra que utilizei como marco inicial do estudo das culturas e religiões de origem africana foi um ensaio clássico fruto dos estudos e da vivência na cultura de um dos maiores folcloristas brasileiros, Edison Carneiro (1912 - 1972). “*Candomblés da Bahia*” é uma obra que se tornou fundamental para quem pretender conhecer o candomblé em seus aspectos históricos e culturais. Sua primeira edição, realizada pela editora Museu do Estado da Bahia, data de 1948. O título do trabalho enfatizando “candomblés”, no plural, já dá indicativo para o entendimento do candomblé como algo que incorpora, funde e resume as várias religiões vindas da África. Além da diversidade trazida pelo africano, o autor também considera, como influência neste universo religioso, as práticas espirituais indígenas brasileiras, o catolicismo popular e o espiritismo. A obra é alicerçada na noção de que o candomblé não é fruto de apenas uma única cultura, mas de várias culturas africanas em contato com outras culturas. O principal posicionamento assumido pelo autor refere-se à concepção de diversidade dos cultos, assumindo, assim como Nina Rodrigues, a noção de “unidade na diversidade”, ou “unidade sem uniformidade”.

Outro trabalho de Edison Carneiro utilizado foi a “*Antologia do negro brasileiro*”, uma coletânea organizada pelo autor baiano, publicada em 1950, e que

reuniu referências importantes como Joaquim Nabuco, Manuel Diegues Júnior e Arthur Ramos.

O maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), apesar de seu discurso científico racista, característico do século XIX, é uma referência obrigatória para o estudo da religiosidade afro-brasileira, tendo inaugurado com suas pesquisas uma antropologia urbana. De acordo com Maggie e Fry (2006), Nina Rodrigues é quase sempre lembrado como o fundador da antropologia brasileira. Já Sansi (2008, p.144) apresenta-o como o “fundador de uma escola de pesquisa que defendia a autonomia cultural do Candomblé como uma cultura africana diferente, incrustada na sociedade brasileira”. Para Dantas (1980, p.169-170) ele inaugura “os estudos que privilegiam o nagô e o transformam em padrão de análise para os demais cultos.” No campo da etnografia, de acordo com Bastide (1971), a grande descoberta de Nina Rodrigues foi o sincretismo religioso entre os deuses africanos e os santos católicos.

Nesse ponto, êle se encontrava numa situação privilegiada, pois que no seu tempo existiam, lado a lado, africanos puros e negros criolos. Era êle assim levado a distinguir dois tipos de candomblés – os africanos e os nacionais – e dois sincretismos – o dos africanos puros que simplesmente “justapõem” o culto católico a suas crenças e práticas “fetichistas” e que concebem os orixás e os santos “como categorias igual ainda que perfeitamente distintos”, e o dos crioulos, em que êle nota “uma tendência manifesta e incoercível para identificar os (dois) ensinamentos” (BASTIDE, 1971, p. 34-35).

Aqui utilizei duas obras do autor, “*Os Africanos no Brasil*”, a mais conhecida delas, e “*O animismo fetichista dos negros baianos*”, menos conhecido, e publicado pela primeira vez na *Revista Brasileira*, ao longo de 1896, e depois publicado em língua francesa (*L’animisme fétichiste des nègres de Bahia*) no formato de livro em 1900. A obra a que tive acesso é um fac-símile, da versão original dos artigos publicados na revista.

Arthur Ramos (1903-1949) foi o principal discípulo da escola de Nina Rodrigues. De acordo com Bastide (1971):

O grande mérito de Arthur Ramos é seu anti-racismo, seu anti-etnocentrismo, o de ter substituído o velho princípio de civilizações superiores ou inferiores pelo da “relatividade das culturas”. Ninguém fez mais que êle para dar ao brasileiro de cor o orgulho pelas suas origens étnicas.” p.35

Por outro lado, não se pode deixar de notar que Arthur Ramos deu prosseguimento à tendência de Nina Rodrigues de enfatizar a superioridade nagô

em relação aos outros grupos étnicos (RAFAEL, 2009). De acordo com Dantas (1988, p.157) o mesmo autor que

[...]se propõe esconjuram a interpretação da sociedade pela raça, termina deixando filtrar seu racismo ao escalonar os negros segundo graus de inteligências que aparecem associados a caracteres físicos, e também a sua postura elitista ao classificar como aristocráticos os negros sudaneses, grupo lingüístico na qual se incluíam os nagôs, coincidentemente tidos como os negros mais inteligentes.

Outro ponto pode ser criticado em sua obra, e este certamente dificultou sua utilização nas articulações teóricas da pesquisa: a utilização da psicanálise para explicar o fenômeno de aculturação. Bastide especifica esta questão afirmando ser uma “Psicologia sem Sociologia” e argumenta:

Uma vez que o inconsciente é modelado da mesma forma que o consciente pelas estruturas sociais ele está condicionado pelo fenômeno social total no qual se inscreve e, aqui, esse fenômeno é o da dominação econômica e política de uma classe sobre a outra (BASTIDE, 1971, p.36).

Apesar de ser alagoano, Arthur Ramos não se dedica ao estudo dos xangôs de seu estado<sup>28</sup>, e sim aos candomblés da Bahia e às macumbas do Rio de Janeiro. De acordo com Rafael (2009) o autor foi, inclusive, ogan<sup>29</sup> no terreiro de Gantois, em Salvador, com finalidade exclusiva de pesquisa.

Para a presente pesquisa a principal contribuição de Arthur Ramos (1951, p.252) foi em dúvida a elaboração de um quadro, aprofundado em relação aos estudos de Nina Rodrigues, dos “padrões de culturas negras sobreviventes no Brasil”<sup>30</sup>.

Dentre os pesquisadores alagoanos, aquele que mais trouxe informações sobre a religiosidade de origem africana no estado foi Abelardo Duarte (1900-1992). Destacam-se dois artigos publicados da Revista do Instituto Histórico de Alagoas no ano 1952 e a organização do Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança (1974).

A observação da Coleção Perseverança, aberta para visita no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), foi um momento importante de vivência investigativa, uma vez que os objetos de culto da coleção representam o que restou

<sup>28</sup> Para melhor explorar as razões pela qual Arthur Ramos teria dedicado tão pouca atenção aos Xangôs alagoanos, vide Rafael (2009).

<sup>29</sup> Encontrou-se na literatura duas grafias para esta palavra: “ogon”, utilizada por Bastide (1971); e “ogã” utilizada por Dantas (1988). Adotou-se neste texto a primeira grafia. Ogon é considerado neste contexto como o “protetor civil do candomblé, escolhido pelos orixás e sujeito a uma pequena iniciação” (BASTIDE, 1971), uma “espécie de protetor do terreiro” (DANTAS, 1988). Esta qualidade de ogon se diferencia, por exemplo, do ogan-ilu, representados pelos tocadores de atabaques.

<sup>30</sup> Cf. Capítulo 2.1.

da destruição dos de terreiros em 1912. Trata-se de uma memória materializada dos antigos terreiros de Alagoas.

Dentre todos os autores que tratam da religiosidade de origem africana, um dos mais importantes para a pesquisa foi Roger Bastide (1898-1974), devido à amplitude com que trata o tema. Bastide (1971, p.11) propõe-se estudar “os diversos tipos de relações que podem se estabelecer entre as estruturas sociais (inclusive suas condições econômicas) e o mundo dos valores religiosos, no seio do fenômeno social total”.

Bastide (1971) dá ênfase à sobrevivência dos valores africanos, mesmo reconhecendo que as religiões afro-brasileira sofreram influências das variações das estruturas sociais e da pressão da cultura européia, presente na política seguida pelo estado e pela igreja. Já autores de pesquisas mais atuais, como Dantas(1988), vêm o sincretismo como positivo, preferindo, de acordo com Maggie e Fry (2006), salientar sua “brasilidade”.

O responsável por um tratamento mais direto sobre a perseguição dos terreiros em 1912, preenchendo uma lacuna deixada pelos historiadores alagoanos, foi Ulisses Rafael (2004) em sua tese de doutorado, *“Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912”*. Também é relevante o documentário dirigido por Siloé Amorim (2007): *“1912: O Quebra de Xangô”*.

É fundamental citar a importância dos estudos realizados no Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC), sediado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, destacando-se o *“Mapeamento e Caracterização das Casas de Culto Afro-brasileira”*. Convém lembrar, também, da revista *Kulé- Kulé*, produzida pelo NEAB-UFAL (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro da Universidade Federal de Alagoas), que tem abordado diversos assuntos ligados à cultura afro-brasileira, tendo, inclusive, tratado com exclusividade do tema religioso em um de seus números.

Os estudos mais específicos sobre história da educação, por sua vez, se deu principalmente através da participação no grupo de pesquisa *“Caminhos da Educação em Alagoas”*. Em relação ao grupo vale ressaltar a importância da dissertação de Monica Luise Santos, *“Negros escolarizados: particularidades históricas de Alagoas(1840-1890)”*. Embora a religião não seja a preocupação de seu trabalho, ele nos faz pensar a condição do negro e sua relação com a educação

formal no período que antecede a República, sobretudo evidenciando as condições mais diversas de ser negro ou negra naquele período.

Na falta de referências que tratassem historicamente da educação dentro das culturais afro-brasileiras, sobretudo em Alagoas, realizei um estudo de obras clássicas da história alagoana, afim de encontrar rastros da cultura afro-brasileira. As principais obras consultadas foram:

- “*Opúsculo da Descrição Geographica e Topographica, Phizica, Política, e Histórica do que unicamente respeita à província das Alagoas no império do Brazil*”, de Joaquim de Moura (Hum Brasileiro), publicada em 1844;
- “*História das Alagoas*”, de Moreno Brandão, publicada em 1909;
- “*História da Civilização de Alagoas*”, de Jayme de Altavila, publicada em 1933;
- “*Maceió*”, de Craveiro Costa, publicada em 1939;
- “*Os negros na história de Alagoas*”, de Alfredo Brandão, trabalho inicialmente apresentado ao 1º Congresso Afro-Brasileiro no Recife, em novembro de 1934.

De modo geral confirmei, o que já era apontado por Rafael (2004), que a historiografia alagoana sub-valoriza a participação do negro no processo histórico<sup>31</sup>.

Nesta parte da pesquisa teve-se, também, a intenção de conhecer Maceió do início da República, sobretudo quanto à participação da etnia negra no desenvolvimento social e cultural da cidade. Para tal recorreu-se, principalmente: ao texto de Diegues Júnior, escrito em 1939, “*Evolução urbana e social de Maceió no período republicano*”, material publicado no final do livro de Craveiro Costa, *Maceió*; e ao livro de crônicas de Felix Lima Júnior, “*Maceió de outrora*”. Evidentemente que a consulta aos jornais da época também facilitaram essa tarefa.

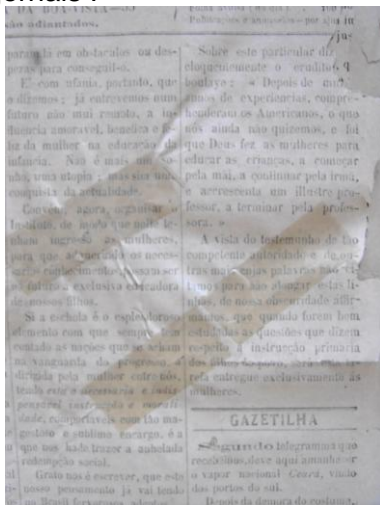
A pesquisa em periódicos alagoanos foi um dos momentos mais gostosos e fascinantes de toda a trajetória, ao mesmo tempo em que também foi um dos mais angustiantes e opressores. A princípio, ainda em 2010, tive a intenção de estudar os principais periódicos que antecederam a República e aqueles do período republicano até os anos de 1912. Um universo a ser percorrido no IHGAL (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoa) e no Arquivo Público do Estado de Alagoas. Como

---

<sup>31</sup> Esta questão será desenvolvida no próximo tópico.

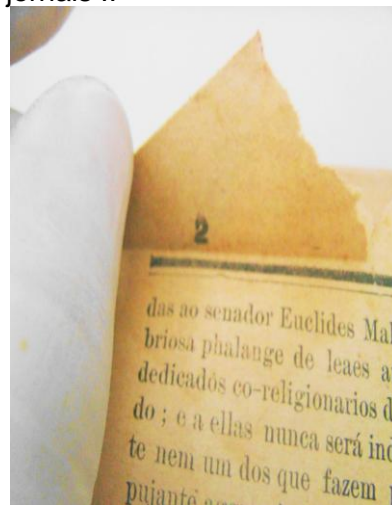
o segundo estava temporariamente fechado, devido à mudança do seu endereço, as primeiras consultas foram feitas no IHGAL. Nelas me permiti derivar entre os diversos anos dos jornais que podiam ser consultados diretamente. Um fascínio no primeiro contato com a folha envelhecida, porém conservada, e uma dor no coração, no contato com folhas mal conservadas que se desfaziam na mão. A seguir algumas fotografias de jornais mal conservados (IHGAL e Arquivo Público do Estado de Alagoas):

**Imagem 3** - Detalhe da conservação dos jornais I



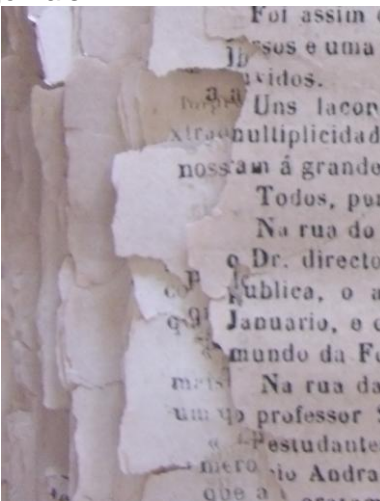
Fonte: Fotografia de Rafael Belo (2011).

**Imagem 4** - Detalhe da conservação dos jornais II



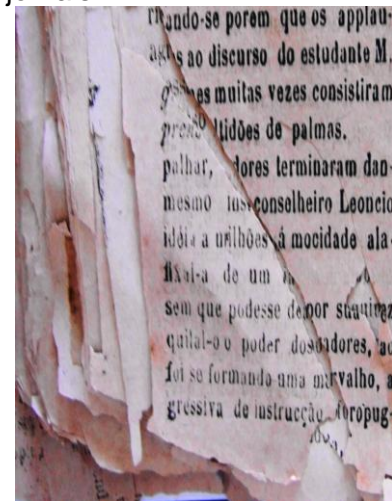
Fonte: Fotografia de Rafael Belo (2011).

**Imagem 5** - Detalhe da conservação dos jornais III



Fonte: Fotografia de Rafael Belo (2011).

**Imagem 6** - Detalhe da conservação dos jornais IV



Fonte: Fotografia de Rafael Belo (2011).

Deparei-me com jornais mantidos em alta temperatura, sem o mínimo de tratamento adequado para este tipo de material, e, por conta disso, muitos deles em

estado de deteriorização. Esta situação não é reflexo somente da falta de técnicos qualificados, mas sobretudo do desinteresse do Estado em preservar sua memória. O mínimo que se esperaria de uma administração pública compromissada seria a disponibilização e preparação de técnicos, além de, principalmente, financiar, inclusive para o IHGAL, condições físicas adequadas para a conservação do acervo ainda existente.

A angústia maior, no entanto, não foi por um tempo que se transformava literalmente em pó nas minhas mãos, foi pela falta de tempo (dois anos para concluir a dissertação) para consultar todos os jornais do período pretendido. Mudei de estratégia e passei a consultar somente os anos em que se havia indicativo da existência de rastros dos xangôs alagoanos. Mesmo assim, isso era por demais demorado, então decidi que consultaria somente os meses onde tinha informação de haverem estes registros. A principal referência dessas informações foi a tese de Ulisses Rafael (2004).

Passei por um momento de quase desespero quando descobri que o mês de fevereiro do *Jornal de Alagoas* não estava disponível, que o IHGAL havia enviado, já a algum tempo, para a Biblioteca Nacional com o objetivo de restaurá-lo. Este era o período onde mais apareceu registro do xangô, em virtude da “Operação Xangô” ocorrida na noite do dia primeiro daquele mês. Fui ao Rio de Janeiro e, decepcionado, recebi a informação de que este material ainda estava sendo restaurado.

Meses depois que o Arquivo Público reabriu, passei a consultar seu acervo (já em 2011). Contudo, não pude fazer derivas nos jornais, consultava cada mês numa leitura rápida e seletiva, e por isso carente de detalhamento. A surpresa foi encontrar o material referente a fevereiro de 1912. Recordo-me que quando a funcionária ia entregar-me o material encadernado em minhas mãos, observou um lembrete colado na capa: “material não disponível para consulta”. Meu coração parou durante as longas frações de segundo em que ela vacilou, para responder em seguida que, já estando ali, me deixaria consultar, mas que naquele dia iriam fechar uma hora mais cedo. Eu era o único ainda presente no Arquivo Público e faltava pouco tempo. Fotografei rapidamente tudo que pude, com o máximo de esforço para não danificar ainda mais o material. Tão rápido que é provável que tenha escapado algo em minha busca.



Fiz as consultas munido de uma câmara digital. As fotos foram catalogadas, organizadas em arquivo particular<sup>32</sup> e disponibilizadas para o grupo de pesquisa<sup>33</sup>. Um total de 92 registros, entre periódicos que vão de 1879 a 1912, exceção feita a uma reportagem consultada em um jornal de 1959. Existe, no entanto, certa quantidade de materiais que, apesar de tratarem de educação, não foram catalogadas nessa oportunidade, pois não estavam relacionadas diretamente ao tema estudado.

O Arquivo Público possui outra fonte importante, os Autos Policiais e Administrativos – Livros de Registros da Delegacia de Maceió. São dados que poderiam trazer informações da execução em Alagoas do artigo 157 do Código Penal, que proíbe as práticas de feitiçaria. Contudo, durante os dois anos da pesquisa, apesar dos vários gestores que assumiram o Arquivo Público neste período, o material citado foi não liberado para consulta, devido à desorganização do seu acervo.

Durante toda fase de preparação e realização da investigação tive contato com os terreiros, embora de forma esporádica e não sistematizada. Na maioria das vezes as idas aos terreiros não tiveram o objetivo de uma observação participante propriamente dita, embora trouxesse inspiração para a pesquisa.

No diário de pesquisa registrei a primeira ida a um terreiro durante a pesquisa, ainda na preparação do projeto:

É festa no terreiro de Mãe Rosa. Uma feijoada de Preto Velho em prol do terreiro Ilê Axé de Oxum Panda, com programação cultural festiva, e participação de convidados. Boa oportunidade para me aproximar deste mundo.

Fico um pouco pensativo sobre minha ida, pois será no Village Compestre II. Um dos bairros mais violentos da capital alagoana, próximo de onde meu próprio pai foi assassinado. Um lugar que eu evito, mas que estava disposto a ir para ajudar-me, de alguma forma, a projetar os caminhos da pesquisa<sup>34</sup>.

A seguir quadro com a relação da participação em celebrações e rituais.

---

<sup>32</sup> Cf. Apêndice A

<sup>33</sup> Grupo de Pesquisa “Caminhos da Educação em Alagoas” (CEDU-UFAL).

<sup>34</sup> Notas do diário de campo. Visita feita ao terreiro de Mãe Rosa em 19/07/2009.

<b>Quadro 1 - Participação do pesquisador em festas e rituais</b>		
<b>Celebração / Ritual</b>	<b>Local</b>	<b>Data</b>
Festa no terreiro de Mãe Rosa	Ile Axé de Oxum Panda	19/07/2009
Cerimônia de Iségún Káwójuba (reverência aos ancestrais africanos)	Serra da Barriga – Alagoas	20/11/2009
Mesa branca	Palácio de Airá (Terreiro do Pai Elias)	12/2009
Festa de Ogum	Ile Ifé Omi Omo Possu Betá (Terreiro de Mãe Mirian)	23/04/2010
Festa de Iemanjá	Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té (Terreiro do Pai Célio)	29/05/2010
Ritual de Ano Novo	Praia de Pontal do Cururipe-AL <sup>35</sup>	31/12/2010
Festa de Iansã	Ile Ifé Omi Omo Possu Betá (Terreiro de Mãe Mirian)	14/11/2011
Rituais de oferenda em comemoração ao dia de Nossa Senhora da Conceição.	Rio Pratagy, praia do Mirante da Sereia, praia da Pajuçara.	08/12/2011

**Fonte:** Notas do diário de pesquisa.

O convívio com a religião afro-alagoana através da participação em festas públicas, e até na consulta aos búzios, tiveram motivação muito mais pessoal, mas que culminou na realização de um procedimento formal da pesquisa: a realização de entrevistas com autoridades religiosas dos terreiros.

A produção de narrativas como fonte que acesse uma cultura educativa que caminha fora do meio escolar, através da realização de entrevistas, foi considerada um elemento fundamental na proposta investigativa. A perspectiva era de que as narrativas trariam uma importante aproximação com a cultura afro-religiosa, podendo facilitar a compreensão do modo de vida de gerações anteriores. Deste modo, foi gerada uma extensa lista de religiosos a serem entrevistados. No entanto, somente uma pequena parte desta foi efetivada, devido a necessidade de cumprir os prazos de finalização da pesquisa.

Entre os religiosos entrevistados<sup>36</sup> temos um ogan com um profundo conhecimento das religiões afro-brasileiras (com cerca de 30 anos de iniciação), e seis pais ou mães de santos, autoridade máxima dentro de um terreiro<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ritual realizado por um grupo de um terreiro não identificado, proveniente da cidade Cururipe-AL.

<sup>36</sup> Vide quadro 2.

<sup>37</sup> As narrativas serão melhores discutidos no capítulo IV.

Houve, ainda, a coleta de três narrativas de pessoas que não possuíam iniciação religiosa afro-brasileira. Uma delas foi minha tia, que me revelou o envolvimento de minha avó paterna com os terreiros, além de me apresentar os objetos religiosos de uso pessoal de vovó. Outra narrativa foi de Paulo Marinho, um amigo e pesquisador da cidade de Porto (Portugal), que em ocasião de sua vinda à Maceió o levei a conhecer o terreiro de Mãe Mirian. A derradeira narrativa foi do pesquisador, historiador e cientista religioso Edson Moreira.

A ida à casa do Prof. Edson Moreira para entrevistá-lo foi uma experiência a parte, uma vez que sua casa foi transformada em verdadeiro museu da cultura afro-alagoana. Fui recomendado para entrevistá-lo primeiramente por Mestre Conde<sup>38</sup>, e em outro momento por outro entrevistado, Samuel Bezerra de Oliveira. Tais recomendações foram importantes para que eu fosse recebido com bastante consideração pelo Prof. Edson. Além disso, uma coincidência marcou nosso encontro: descobri que sua esposa, Dona Lucinha, foi amiga de infância de minha mãe. O Prof. Edson Moreira foi um grande amigo do pintor alagoano José Zumba, cujo a mãe haveria sido filha de santo de Tia Marcelina. Zumba foi o responsável por apresentar-lhe os terreiros de xangô de Maceió, razão que fez ter acesso a muitos conhecimentos oriundo da tradição oral.

Quanto ao acesso aos terreiros e aos religiosos para realização das entrevistas, aconteceu de três formas: através do contato com a Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras em Alagoas (FRETAB); através do conhecimento pessoal; e pela aplicação da deriva.

A deriva é um procedimento situacionista<sup>39</sup>, e “se apresenta como uma técnica de passagem rápida por ambiências variadas” (DEBORD, 2003, p.87). Pode-se também, de acordo com Jacques (2003), defini-la como um exercício prático da psicogeografia<sup>40</sup>, que para esta autora seria “uma geografia afetiva, subjetiva, que buscava cartografar as diferentes ambiências provocadas basicamente pelas deambulações urbanas que eram as derivas situacionistas” (JACQUES, 2003, p. 23).

---

<sup>38</sup> Mestre de Capoeira Angola.

<sup>39</sup> “O que se refere à teoria ou à atividade prática de uma construção de situações. Indivíduo que se dedica a construir situações. Membro da Internacional Situacionista” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2003, p. 65).

<sup>40</sup> “Estudo dos efeitos exatos do meio geográfico, conscientemente planejado ou não, que agem diretamente sobre o comportamento afetivo dos indivíduos”(INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2003, p. 65).

A deriva, como método, foi utilizada no dia de Nossa Senhora da Conceição (08/12/2011). Neste sentido, ela teve o intuito de criar situações que permitisse experienciar o xangô e descobrir entrevistados para a pesquisa.

O primeiro contato com este método se deu através da pesquisa de Holanda (2010)<sup>41</sup>, quando de sua fase de conclusão. Em seu trabalho a deriva foi apropriada metodologicamente de forma que o andar sem rumo, permitiu vivenciar o bairro de Jaraguá, descobrir ambiências e pessoas inseridas neste contexto que forneceram seus depoimentos.

Holanda (2010) ressalta uma importante ligação da deriva com o nosso referencial metodológico:

É importante lembrar que tanto este 'caminhar', quanto o próprio ato de permitir se perder pela cidade e experimentá-la em sua essência seguindo as relações de afetividade, proposta pela I.S.<sup>42</sup> por meio da psicogeografia e deriva urbana, já é reconhecido na obra de Walter Benjamin (...) (HOLANDA, 2010, p.58).

A autora da pesquisa, Synara Holanda<sup>43</sup>, hoje minha esposa, companheira de caminhada nesta vida, teve uma importante participação na investigação, uma vez que me acompanhou na maioria das idas a campo.

No dia de Nossa Senhora da Conceição acordamos cedo. Pouco após do nascer do sol, fomos despertados pelo barulho dos fogos que anunciavam que era dia de festa. Dia de Iemanjá<sup>44</sup>, orixá relacionado com as águas salgadas. Dia também de Oxum<sup>45</sup>, orixá relacionado às águas doces.

Sobre o significado deste dia Pai Gilton de Xangô deu o seguinte depoimento:

Significa uma forma de expressão, por sinal, belíssima. [...]Eu acho admirável. Belíssima em todos os aspectos. É uma maneira da gente expressar a nossa religião. Uma maneira da gente expressar a nossa crença, a nossa fé. Como todos têm o seu direito, cada um de acordo com sua religião. A mensagem que eu deixo [...] que é peçam as bênçãos para as donas das águas, Iemanjá e Oxum. Das águas salgadas Iemanjá e da águas doces Oxum, que é rios e cachoeiras (PAI GILTON, 2011).

<sup>41</sup> Trabalho de conclusão do curso de arquitetura: "A história oral como instrumento de memória na revitalização do patrimônio histórico do bairro de Jaraguá em Maceió-AL".

<sup>42</sup> Internacional Situacionista.

<sup>43</sup> Por quem eu fui tomado por um inexplicável encantamento de amor à primeira vista.

<sup>44</sup> Na África *Yemoja*, "cujo nome deriva de *Yèyè Omo ejá* ('Mãe cujo filhos são peixes'), é o orixá dos *Egbá*, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio *Yemoja*" (VERGER, 1990, p.190).

<sup>45</sup> Na África *Ôsun*, orixá "do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Era, segundo dizem a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxóssi" (VERGER, 1990, p.190).

A referência a estes dois orixás femininos também são expressas nas cores utilizadas nas oferendas e nos vestidos das filhas de santo. Embora note-se a predominância do azul, cor relacionada à lemanjá, há uma presença muito forte do amarelo, relacionada à Oxum.

**Imagem 7** - Detalhe da barca para lemanjá I<sup>46</sup>



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2011).

A imagem mostra uma barca, na cor azul, com o nome de lemanjá, e com oferendas a este orixá. Em primeiro plano os vestidos nas cores das “donas das águas”. A fotografia foi feita no mesmo dia de nossa deriva, na praia de Pajuçara. Neste momento os filhos e filhas de santo dançavam em movimentos circulares, acompanhados por cantos e toques percussivos, ao redor das oferendas, que seriam posteriormente levados para o mar.

Despertos, então, pelos fogos, colhemos folhes do nosso jardim para ofertar a Rainha do Mar, e fomos para a praia de Riacho Doce, bairro em que moramos. Não havia, naquele momento, nenhum grupo religioso reunido. Lá molhamos nossos pés, batemos palmas, saudamos lemanjá, e pedimos a ela suas bênçãos, especialmente para nossa “semente de vida”, gestada na barriga de Synara<sup>47</sup>.

Seguimos, então, os som dos fogos. Percorrendo poucos quilômetros na AL-101 Norte, chegamos à ponte que cruza o rio Pratagy. Vários terreiros<sup>48</sup> festejavam, uns na beira mar e outros nas margens do rio.

<sup>46</sup> Ritual de oferenda para lemanjá na praia da Pajuçara-Maceió-AL. Dia 08 de dezembro de 2011.

<sup>47</sup> Na ocasião estava grávida de dois meses.

<sup>48</sup> Utiliza-se neste contexto o termo “terreiro” no sentido de comunidade religiosa, e não do espaço físico do culto.

**Imagem 8** - Homenagem à Oxum no dia de Nossa Senhora da Conceição<sup>49</sup>



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2011).

**Imagem 9** - Ritual de oferenda à Iemanjá no dia de Nossa Senhora da Conceição<sup>50</sup>



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2011).

Do alto da ponte avistamos vários terreiros, relativamente próximos, realizando rituais em homenagem à Oxum (imagem 08). Descemos às margens do rio, pedimos licença e nos aproximamos de um dos grupos. Fomos bem recebidos. Uma das filhas de santo incorporada por Oxum se banhava nas águas doces. Conhecemos Mãe Zezé de Ogum, que nos abençoou e nos deu um banho de alfazema. Ali mesmo realizamos nossa primeira entrevista.

Em direção, agora, ao mar. No encontro das águas salgadas com as águas doces o terreiro de Pai Gilton de Xangô terminava sua celebração. Também nos recebeu da melhor forma, e com bastante entusiasmo concedeu-nos a segunda entrevista do dia.

Tantos outros terreiros encontravam-se na beira do mar. Um deles, o de Mãe Gilda, nos chamou atenção pois, após dançarem e cantarem, se dirigiram para os arrecifes (imagem 09) para fazerem a oferenda. Dos arrecifes avistaram outra pedra, para a qual alguns filhos de santo tiveram que nadar para chegar (imagem 10). Levaram a oferenda e, depois de alguma dificuldade, deixam na pedra a fim de quando de que quando a maré enchesse Iemanjá pudesse levar (imagem 11).

<sup>49</sup> Rio Pratagy-Maceió-AL. Dia 08 de dezembro de 2011.

<sup>50</sup> Ritual de oferenda à Iemanjá do Terreiro da Mãe Gilda, na praia do Mirante Sereia-Maceió-AL. Dia 08 de dezembro de 2011.

**Imagem 10 - Oferenda à Iemanjá I**<sup>51</sup>

Fonte: Fotografia de Synara Holanda (2011).

**Imagem 11 - Oferenda à Iemanjá II**

Fonte: Fotografia de Synara Holanda (2011).

De volta para a areia da praia, depois que os filhos de santo venceram a dificuldade do balanço da maré, entrevistamos Mãe Gilda. Em seguida nos dirigimos à praia de Pajuçara. Onde existe a maior concentração de xangôs da cidade no dia de Nossa Senhora da Conceição. Muitos terreiros do interior do estado têm a tradição de comemorar o dia de Iemanjá na Pajuçara. São tantos que as rodas acontecem uma do lado das outras. Há inclusive rodas de xangô que reúnem mais de uma casa de santo (imagem 12).

**Imagem 12 - Roda de xangô na Pajuçara**<sup>52</sup>

Fonte: Fotografia de Synara Holanda (2011).

Durante a deriva na praia de Pajuçara as baterias da câmara fotográfica e da filmadora acabaram. Não pudemos realizar outras entrevistas, inclusive por conta do som dos atabaques. Pegamos os contatos para realizá-las futuramente, o que infelizmente não pode ser concretizado para esta pesquisa.

<sup>51</sup> Ritual de Oferenda do Terreiro de Mãe Gilda. Praia do Mirante da Sereira – Maceió-AL. Dia 08 de dezembro de 2011.

<sup>52</sup> Pajuçara-Maceió-AL. Dia de Nossa Senhora da Conceição, 08 de dezembro de 2011.

Posteriormente, e em contextos deferentes, mais quatro religiosos foram entrevistados. Somente uma das entrevistas foi realizada em um terreiro propriamente, a de Mãe Vera, no terreiro Abaça de Angola Oya Bale. Conheci Mãe Vera no início da pesquisa, em uma festa no terreiro de Mãe Rosa.

Cheguei a tempo assistir a um maracatu de terreiro, tipicamente alagoano, e coordenado por Mãe Vera do Terreiro Abaça de Angola. Entre os participantes também havia crianças, que me impressionaram pela dança e por responderem o coro das músicas em língua africana. Mãe Vera é uma negra forte, que neste dia estava um pouco gripada. No fim da apresentação fui atrás dela e lá no quintal me apresentei. Com um olhar afetuoso ela me cumprimentou.<sup>53</sup>

Em outra oportunidade, levei<sup>54</sup>, em meu carro, as crianças do terreiro e os atabaques para uma apresentação de seu maracatu na praia da Pajuçara. Neste dia, seu filho, e ogan de seu terreiro, esqueceu, após a apresentação, suas guias no carro, pois as deixara junto do atabaque. Mais de dois anos depois, quando da entrevista com Mãe Vera, devolvi as guias. Pensava-se que havia perdido na rua, contudo: “O irê dele disse que não estava perdido. Eu disse perdeu na rua. Ele disse não. Está com o do paizinho, que ele é amarelo<sup>55</sup>” (MAE VERA, 2012).

Durante a fase das entrevistas a realização de uma leitura foi bastante significativa: o livro “O Antropólogo e sua Magia”, de Vagner Gonçalves Silva. Este trabalho discute aspectos metodológicos do trabalho de campo e da produção do texto etnográfico em pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, na maioria das vezes ocultados nos textos finais das teses e dissertações.

De acordo com o autor:

Para o pai-de-santo, dar entrevistas ou falar ao antropólogo adquirem significados que vão além da simples transmissão de conhecimentos “objetivos”, significando, muitas vezes, uma inversão dos procedimentos religiosos. Porque, nessas religiões, o processo de obtenção do conhecimento raramente se faz através de uma dinâmica de perguntas e respostas (SILVA, 2006, p. 44).

Estava consciente do limite das entrevistas, como método que não substituiria uma observação participante durante um período prolongado.

[...] a forma como o conhecimento nas religiões afro-brasileira é veiculado (em termos totalizantes da observação, e não fracionados em perguntas e respostas) faz com que nem sempre seja possível, para os religiosos,

<sup>53</sup> Notas do diário de campo. Visita feita ao terreiro de Mãe Rosa em 19/07/2009.

<sup>54</sup> A pedido da amiga Viviane Rodrigues.

<sup>55</sup> Referindo-se a uma pessoa com de cor de pele branca.



organizarem suas experiências de forma compartimentada, tal como lhe é solicitado pelo roteiro das entrevistas (SILVA, 2006, p.45-46).

Dessa forma, procurei elaborar um roteiro de entrevista que não abordasse diretamente questões litúrgicas, e que ao mesmo tempo contribuísse para os objetivos da investigação. De modo sintético ele foi dividido em quatro grupos de perguntas: o primeiro caracterizado como informações gerais, abordou questões sobre a identificação e biografia religiosa dos entrevistados; o segundo grupo trabalhou questões sobre o processo educacional na religião; o terceiro sobre história e guarda memória nos terreiros; e o último grupo tratou das informações gerais sobre o terreiro, tais como nação<sup>56</sup> de origem, nome, data de criação, etc.

A análise dos dados, como comumente é chamada, ou seja, o momento de interpretação das fontes, e sua articulação teórica, não se deu apenas no final da pesquisa. Durante todo tempo, a cada nova informação, o pesquisador está procurando compreender a temática de sua investigação afim de se aproximar do objetivo proposto. O estudo compreensivo dos dados investigativos, encarado dessa forma, revela a pesquisa como uma tarefa que por natureza será sempre inconclusa, enquanto aprofundamento e possibilidades interpretativas. Por outro lado existe a necessidade de se concluir o estudo como algo que foi produzido até um dado momento, de acordo com os objetivos e procedimentos definidos.

É pela necessidade de um ponto final que escrevo agora nesta fase da redação final do texto. Fase longa que pede certo afastamento do objeto pesquisado, afim de objetivar a investigação como um registro de uma fase do caminhar do pesquisado, um caminhar que segue, mesmo depois deste ponto final.

### **1.3 Apontamentos metodológicos e historiográficos da educação**

Um ponto de partida. Uma direção. Um modo de caminhar. A busca do olhar observador. A intenção de compreender. Isso tudo já demonstra a implicação necessária a um pesquisador.

Em outros termos, toda investigação histórica supõe, desde seus primeiros passos, que a busca tenha uma direção. No princípio, é o espírito. Nunca

---

<sup>56</sup> O termo nação refere-se à tradição étnico religiosa ao qual o terreiro está ligado.

[em nenhuma ciência,] a observação passiva gerou algo de fecundo. Supondo, aliás, que ela seja possível (BLOCH, 2001, p.79).

O conhecimento sobre o passado e suas possibilidades de interpretação, se apresentam com suas dificuldades próprias. “Em suma, em contraste com o conhecimento do presente, do passado seria necessariamente ‘indireto’ ” (BLOCH, 2001, p.69). Acrescente-se que quando este se refere a uma cultura que se utilizou principalmente de fontes orais, e que os vestígios escritos foram produzidos pela classe opressora, o desafio torna-se muito maior.

Para Bloch (2001, p.73) documentos são vestígios: “[...] o que entendemos efetivamente por documentos senão um “ ‘vestígio’ quer dizer, a marca, perceptível aos sentidos, deixada por um fenômeno em si mesmo impossível de captar?”. No caminho de uma investigação busca-se documentos e testemunhos, são as fontes de uma pesquisa historiográfica. Mas não basta encontrá-los, é preciso saber dialogar com eles, desconfiar e, sobretudo, concebê-los criticamente.

A despeito do que às vezes parecem imaginar os iniciantes, os documentos não surgem, aqui ou ali, por efeito [de não se sabe] qual misterioso decreto dos deuses. Sua presença ou ausência em tais arquivos, em tal biblioteca, em tal solo deriva de causas humanas que não escapam de modo algum à análise, e os problemas que sua transmissão coloca, longe de terem apenas o alcance de exercícios de técnicos, tocam eles mesmos no mais íntimo da vida do passado, pois o que se encontra assim posto em jogo é nada menos do que a passagem da lembrança através das gerações (BLOCH, 2001, p.83).

No caso da presente pesquisa cabe, inclusive, perguntar-se em relação aos xangôs alagoanos o porquê dos vestígios, sobretudo os escritos, serem tão raros. Além da preferência pelo estudo da educação escolar e seu traço europeu, dentre as influências que contribuíram para que houvesse pouco registro da memória afro-alagoana, sobretudo referente à educação, está a grande repressão que a cultura afro-descendente recebeu em nosso estado, tendo como grande marco histórico o Quebra de 1912, que teve grande impacto sobre toda a prática da cultura de origem africana em Alagoas.

Com a escassez de documentos escritos, pensou-se nos relatos orais como alternativa. Contudo isso trouxe um problema de ordem metodológica, o período que se pretendia da ênfase (1988-1912) é muito distante para se encontrar pessoas que tenham vivido nessa época. Quanto à tradição oral, ressalta mais ainda o acesso indireto que o pesquisador tem ao fato histórico, uma vez que ela é construída a partir do testemunho de pessoas que não tiveram acesso direto ao mesmo.

Acrescente-se, ainda, que a memória humana pode, muitas vezes, apresentar-se como falha e confusa, além do que o sentido que se dá ao seu conteúdo recebe influências das circunstâncias presentes. Mesmo assim a memória acessada na história oral interessa, pois pode gerar reflexões importantes quando colocada em diálogo com outras fontes.

O depoimento oral, no entanto, não é o único recurso disponível. Existem possibilidades de acesso à memória presentes nos objetos, nas danças, nos cantos e contos, por exemplo. Todos esses elementos revelam memórias que são heranças de outras gerações, além de serem vivenciadas e recriadas coletivamente.

Como se pode ver, o diálogo estabelecido com as fontes é fundamental para a construção da historiografia educacional. A seguir, são feitas algumas considerações de ordem metodológica sobre as fontes escritas, a historiografia tradicional alagoana, as fontes orais e suas tradições, que pretendem ser contribuições para a história da educação da cultura afro-brasileira.

### 1.3.1 Fontes escritas e a historiografia alagoana

A história da educação passou durante os anos 1990 por uma renovação, de acordo com Fonseca (2007), passando a não ser vista apenas como um campo restrito da formação de professores, colocando-a em campo de atuação além dos limites da história das ideias pedagógicas. De acordo com o autor, essa renovação colocou a capacidade da história educacional de produzir conhecimentos e compreender a educação no mesmo nível de outros saberes consolidados no campo da pedagogia, como a sociologia, a psicologia e a filosofia da educação.

Segundo Fonseca (2007), esse processo alterou os procedimentos de análise e escrita da história da educação. Contudo, não teria produzido o mesmo efeito no tratamento dispensado aos negros, “que ainda não foram elevados à condição plena de sujeitos nem ocuparam o seu devido lugar nas problematizações que conduzem as pesquisas” (FONSECA, 2007, p.44).

Pode-se dizer que não apenas a história da educação, a história de modo geral não deu em sua narrativa o devido espaço ao negro e sua participação na construção da história do país. Tradicionalmente no Brasil, se quis apagar,

minimizar, e manipular as marcas deixadas pela cultura afro-brasileira na história. Certamente porque “[...] a memória histórica constitui uma das formas mais poderosas e sutis de dominação e de legitimação” (FENELON, CRUZ, PEIXOTO, 2004, p.6). Uma evidência deste tipo de postura foi o decreto do recém inaugurado Estado Republicano, assinado por Rui Barbosa, que ordenou a queima dos documentos sobre a escravidão.

De acordo com Sant’ana (1988) a Portaria de 14 de dezembro de 1890 determinou a queima e destruição de “todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrículas dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários”. A portaria partiu da necessidade de se eliminar os documentos comprobatórios de posse do elemento servil que pudessem ser usados para ressarcir os prejuízos advindos da libertação dos escravos.

Esta tentativa de apagar dados da memória de um país escravocrata repercutiu de forma a destruir documentos importantes à reconstrução da história do negro no Brasil.

A Assembleia Constituinte apoiou a decisão de eliminar dos arquivos nacionais os vestígios da escravidão no Brasil, através de moção apresentada no dia 19 de dezembro de 1890 e assinada por 73 congressistas. Exceção rara feita ao parlamentar mineiro Francisco Coelho Duarte Badaró que protestou, uma vez que atentou para o prejuízo histórico deste ato para a escrita futura da história do Brasil.

Esta portaria foi colocada em execução pela circular assinada por Tristão de Alencar Araripe em 13 de Maio de 1891, em virtude da qual em Alagoas os documentos recolhidos foram incinerados no Estado em 15 de julho de 1891(SANTA’ANA, 1988).

[...] os maços Classificação de escravos, Escravos manumetidos e Mapas dos crimes perpetrados por escravos, todos eles foram destruídos [...], documentário de importância incontestável para a reconstituição da história do Brasil, e especialmente aquele último maço, certamente de grande valor para ajudar a destruir dois grandes mitos da escravidão: o mito do senhor bondoso e um outro, dele decorrente, o do negro submisso, cordato, incapaz de um ato de rebeldia, da menor reação contra a sua situação de escravo (SANTA’ANA, 1988, p.52-53).

A memória tem uma força política extraordinária no presente, é por isso que nem toda memória interessa à elite. Partindo de crítica feita à modernidade por

Walter Benjamin (1994a) pode-se entender que a destruição da memória de grupos marginalizados é uma estratégia de dominação, ou seja, um ato de barbárie.

O enfraquecimento político dos grupos sociais pela destruição de sua memória equivale ao empobrecimento dos processos educativos de resistência, subversão, e renovação cultural vivenciados pelos integrantes dos grupos.

Uma educação como modo de adaptação, de adequação à ordem social, evita a memória de luta, de autonomia cultural de seus integrantes. Foi esse tipo de educação que até os dias atuais foi proporcionada ao negro no ambiente escolar, uma adaptação aos padrões europeus ou a um ideal de nação alienado da diversidade cultural brasileira. Por isso, tradicionalmente, a historiografia educacional abordou a escola como uma instituição não relacionada ao negro: “[...] a escola como instrumento de transmissão da cultura é abordada como uma instituição da qual os negros estiveram praticamente à margem [...]” (FONSECA, 2007, p.24).

A historiografia da educação precisa atentar que houve movimentos educacionais de resistência desenvolvido dentro da própria cultura afro-brasileira. No período pós-abolição da escravatura, os terreiros das religiões afro-brasileiras representaram um dos poucos espaços formativos organizados. Assim, a religiosidade teve um papel importante dentro da história da educação da cultura afro-brasileira, ainda que posteriormente os negros tenham se organizado em movimentos não relacionados diretamente à religião, culminando na lei 10.639 de 2003 que garantiu o estudo da história e da cultura afro-brasileira nas escolas.

Entende-se que uma educação alienada do processo de formação histórica dos grupos sociais enfraquece a ação política do presente. Bloch (2001, p.63) faz essa relação entre o conhecimento sobre o passado e o presente na medida em que diz que a “ignorância do passado não se limita a prejudicar a compreensão do presente; compromete, no presente, a própria ação” (Bloch, 2001, p.63).

Dirceu Lindoso (2005, p. 33), por sua vez, questiona a neutralidade da própria escrita historiográfica. Ao pesquisar a *Guerra dos Cabanos* em Alagoas, no início do século XIX, o autor questionou a participação dos grupos populares, como o negro escravizado, o índio e o camponês pobre, na história oficial.

Se os criadores do texto são, como tais, produtos de uma sociedade hierarquicamente estruturada e de classes em oposição, significa que essa contradição e essa estratificação se refletem nas suas maneiras de pensar o mundo e a si mesmos. Ademais, existe a situação objetiva. Quem mantém a guarda e zela os arquivos? Quem produz o texto documental?

Quem formaliza a escrita dos textos? Quem exercita a história? São situações, essas, objetivas. Isso significa alguma coisa. A escrita historiográfica estamental é produto de uma história social também estamental.

A historiografia oficial aborda enfaticamente a história da elite, de modo que a participação do negro na história de Alagoas é um elemento secundário, assim como a participação do pobre e da cultura popular. De acordo com Rafael (2005) existe uma grande escassez de material escrito a respeito de grupos marginalizados da sociedade, como é o caso dos negros. Para este pesquisador, mesmo aqueles autores clássicos da história de alagoana, como Thomaz Espíndola, Moreno Brandão, Craveiro Costa e Jayme de Altavilla encaram a participação dos negros na história do Estado como “mero acidente de percurso”.

Segundo esses estudiosos, a atuação daquele segmento (negro) serviu mais para o enaltecimento da ação dos detentores das prerrogativas senhoriais, do que para uma valorização da sua capacidade de participação no jogo político que se arma sempre que se confrontam forças antagônicas (RAFAEL, 2005, p. 47).

Importante destacar que os trabalhos de Craveiro Costa (2001), Jayme de Altavilla (1988) e Moreno Brandão (2004), inscrevem-se em um momento (início do século XX) em que o País tinha o propósito de se afirmar enquanto nação uniformizada do ponto de vista étnico, apesar de toda a diversidade característica do Brasil. Um período no qual a sistematização da história oficial tornava-se necessária. Observa-se, por isso, uma leitura que afirma o ideal de progresso e civilização sob bases eurocêntricas, característico do início da República.

O negro, por sua vez, era considerado um elemento a ser civilizado. Para Moreno Brandão (1937) o negro, mesmo sendo “um elemento precioso” para o desenvolvimento de Alagoas, não trouxe elementos de progresso. Diferentemente de Alfredo Brandão (1988) que apesar de considerar os povos negros como bárbaros e selvagens, apresenta o negro escravizado como elemento relevante na construção da cultura e civilização brasileira.

Para Rafael (2005) este é dentre os historiadores de Alagoas, aquele que produziu uma obra mais completa sobre negro no Estado. Alfredo Brandão produziu o primeiro trabalho especificamente sobre o negro na História de Alagoas, publicado em 1935 nos “Estudos afro-brasileiros”, que reuniu os trabalhos apresentados no ano anterior durante o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro. O texto apresentado por

Brandão foi posteriormente re-editado na obra intitulada: “*Os Negros na História de Alagoas*”.

Em conformidade com o pensamento da época, Thomaz do Bonfim Espíndola (1885), no livro “*Geografia e Cosmographia Oferecidos A Mocidade Alagoana*”, classifica os povos, segundo seu progresso material, intelectual e aperfeiçoamento moral, em três tipos: selvagens, bárbaros e civilizados. As únicas espécies de civilização existentes no globo seria a européia e a asiática, que se distinguiriam pela moral, usos, e costumes. Os povos civilizados seriam aqueles que

[...] teem lingua polida, legislação bem conhecida, governo activo e previdente; teem em grande estima as sciencias e artes, marchando o seu progresso material e intellectual, mais ou menos, a par do aperfeiçoamento moral (ESPÍNDOLA, 1885, n.p.).

Os vestígios da cultura afro-brasileira não são fáceis de encontrar, sobretudo quando se trata especificamente de sua religiosidade. Na obra de Tomaz Espíndola (1885,n.p.), a única referência que se faz à religiosidade afro-brasileira é negativa: “Fetichismo ou adoração dos seres vivos ou inanimados que existem na Terra: é a religião dos povos mais embrutecidos”.

Mesmo Abelardo Duarte, um dos alagoanos que mais contribuiu com os estudos sobre a religiosidade afro-alagoana, já em meados do século XX, seguiu a tendência de considerar as religiões de origem africana como tendo um grau inferior na evolução humana. “Mas, a evolução religiosa é fenômeno natural. E nada poderá deter o sincretismo religioso afro-brasileiro com as religiões mais elevadas” (DUARTE, 1952b, p.79).

Esperava-se que ao menos sobre a perseguição aos terreiros em 1912 houvesse um estudo mais profundo, porém este evento que marcou de modo tão forte a expressão da cultura afro-alagoana só veio a receber tal tratamento no início do século seguinte. Rafael (2004), ao estudar este evento, se deparou com um silenciamento sobre o tema, que ele identifica como sendo uma “desconsideração” dos intelectuais, e que veio a “incrementar o repertório de agressões a que se viram sujeitos os atores sociais envolvidos com essas práticas religiosas tidas por periféricas, para não dizer marginais” (RAFAEL, 2004, p.264).

A maior parte dos rastros dos xangôs alagoanos, entre a abolição da escravidão até 1912 está nos jornais. O registro mais antigo que conseguimos ter acesso foi no jornal *A Tribuna*, em matéria publicada em dezoito de março de 1903.

Consiste numa reclamação contra o “barulho” feito pelos devotos de Santa Bárbara, durante os ritos acompanhados de instrumentos percussivos como adufos, chocalhos e latas. O reclamante escreve endereçado ao Coronel João Gato, e refere-se, inclusive, à incorporação: “o santo entra quasi sempre na cabeça dos crentes [...]” (MACIEL, 18 mar. 1903, p.1). Há indicativos, por sua localização, que este terreiro que realizava festas que duravam “todo um dia e toda uma noite, quase frequentemente”, seria o de Mestre Adolfo

Anterior à data desta reportagem, em uma obra literária do final do século XIX, houve a menção a uma figura famosa do xangô alagoano, Mestre Félix.

Lêra nos jornaes que dous carteiros do correio, Luiz Cunha e Anastacio Costa, ambos jovens, vendendo saúde, morreram de febres palustres em poucos dias, porque abriram um pacote de *feitiço*, vindo do Rio para o africano Felix da Costa, em Jaraguá; que um outro empregado estava enfermo; que o prelo do jornal que deu a noticia, chamando a atenção da policia, querbrara-se; que o Braz, subdelegado, teve receio de prender o negro feiticeiro (MACIEL, 1899, p.144).

*Traços e Troças* é um livro que faz “crônica dos costumes locais, focalizando pessoas e cenas reais de Alagoas” (RAFAEL, 1994, p.169). Publicada em 1889, a obra não possui identificação, contudo há um consenso entre os estudiosos de que ela teria sido escrita pelo jornalista Pedro Nolasco Maciel, o mesmo autor da citada reportagem.

As referências sobre o xangô foram encontradas, sobretudo, em três periódicos: *A Tribuna*, *Jornal de Alagoas*, e o *Correio de Maceió*. O primeiro, um diário fundado em

[...] Maceió, a 7/9/1896, órgão do Partido Republicano Federal das Alagoas. A partir de 1897, passa a ser do Partido Republicano. É a sucessora da Gazeta de Alagoas. [...] De 1/2/1898 até 24/12/ 1911, data do seu derradeiro número, foi órgão oficial (BARROS, 2005, p.637).

O segundo, um Diário “publicado em sua primeira fase em Maceió, de 1/5/1908 até 31/12/1933. Fundado por Luiz Magalhães da Silveira. Seu lema ‘Oposição com Independência’ ” (BARROS, 2005, p. 102). Foi o principal jornal de oposição a Euclides Malta. As matérias sobre a “Operação Xangô” tinham um fundo ideológico, o objetivo era sempre atingir o então governador, através da vinculação de seu nome à prática de feitiçaria.



**Imagem 13** - Matéria sobre a “Operação Xangô”



**Fonte: JORNAL DE ALAGOAS.** Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 24, 4 fev. 1912.

O Correio de Maceió, também de oposição, tinha como redator feche um dos principais inimigos políticos de Euclides Malta, Fernandes Lima. Este periódico foi fundado depois que o Correio de Alagoas teve sua tipografia roubada, segundo disseram, por policiais disfarçados. Havia neste jornal uma sessão chamada “Boatos e boatinhos”, que também era usada para fazer críticas ao governo. No dia 11 de dezembro de 1911, por exemplo, se publicou: “É voz corrente: [...] - que, quando o dr. Euclides Malta sente qualquer dificuldade política, nota-se que funcionam ou trabalham todas as casas de xangô, existentes na cidade” (**CORREIO DE MACEIÓ**, 11 dez. 1911, p.2).

**Imagem 14** - Sessão Boatos e boatinhos do Correio de Maceió



**Fonte: CORREIO DE MACEIÓ.** Boatos e Boatinhos. Maceió, ano 6, p.2, n.203, 14 dez, 1911.

Evidentemente a compreensão dos rastros jornalísticos devem estar embasada em um forte espírito crítico. Pois ainda que sejam representações distorcidas da realidade, por estarem vinculados ao olhar da elite opressora, não

devem ser desconsiderados, afinal, revelam dados sobre a sociedade e suas formas de lidar com religiosidade de origem africana.

### 1.3.2 As tradições orais e suas fontes

As tradições orais revelam-se importantes para a história da educação na medida em que revelam elementos que escapam ao documento escrito. Sobretudo no campo de estudo da cultura afro-brasileira, uma vez que as etnias africanas sempre deram grande valor à tradição oral. Desse modo, considera-se que a ênfase que os terreiros dão à oralidade, na forma de transmitir o conhecimento, é uma herança da educação africana.

Na África, de acordo com Gilberto Freyre (1998), existia a figura do *akpalô*, o fazedor de *alô* ou conto. Este seria o narrador das crônicas do passado.

O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias. Negras que andavam de engenho em engenho contando histórias às outras pretas, amas dos meninos brancos (FREYRE, 1998, p.331).

Freyre (1998) chama atenção que mesmos as histórias portuguesas teriam sofrido, no Brasil, modificações na boca das “negras velhas ou amas-de-leite”. “Foram as negras que se tornaram entre nós as grandes contadoras de histórias” (FREYRE, 1998, p. 330).

Hampaté Bã (2010) aponta na África a existência dos “*griots*”, que seriam espécies de guardiões da memória e das tradições. De acordo com o autor eram como trovadores ou menestréis que ou estavam ligados a uma família ou percorriam o país levando música, poesia lírica, contos que animavam as recreações populares, e histórias.

Os griots podem ser classificados em três categorias:

- os *griots músicos*, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã, etc.). Normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga e, além disso, compositores.
- os *griots* “embaixadores” e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real, às vezes a uma única pessoa.
- os *griots genealogistas*, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes

viajantes, não necessariamente ligados a uma família (HAMPATÉ BÃ, 2010, p.193).

O valor das tradições orais, e a memória contida nelas, marcam uma das diferenças entre a educação de origem africana e a da cultura europeia, que por sua vez enfatiza o documento escrito, desprivilegiando um saber que tem como fonte a experiência transmitida de pessoa para pessoa.

A forma, muitas vezes ideológica, como a história oficial lida com os eventos sociais, e a maneira como esta é vinculada, interfere no desenvolvimento da oralidade. Para Rafael (2004) a oralidade social do povo negro foi reduzida, pela historiografia alagoana, a um baixo nível de comunicação e de guarda da memória social.

Daí a importância de se produzir narrativas históricas que possam acessar uma experiência de dimensão coletiva, de um passado atualizado no cotidiano.

Somos levados a reconhecer a importância do testemunho oral, que vai além do mero levantamento de informações. A história oral transmite uma experiência não só individual, mas sobretudo coletiva, no sentido que inclui as gerações passadas, e pode ser utilizada para problematizar os dados obtidos em pesquisas tradicionais em fontes escritas (BELO, 2011, p.173).

Passa-se assim a trabalhar também com a história oral, que de acordo com Oliveira (2004, p.266-267) é um método qualitativo de investigação que

[...] propõem dinamizar os conhecimentos sobre a realidade social, por meio de estudos que ultrapassem as descrições, para compreender os significados, o que, certamente, também pode ser obtido por meio de documentos textuais. Porém, é a história oral que possibilita “ouvir”, conhecer os significados que atribuem às suas experiências, desvendar como vivem sua vida e como explicam as experiências vividas. Isto não representa descolar o sujeito da estrutura social, das condições materiais de existência. Ao contrário, implica analisar como esta estrutura é vivida, construída e modificada por sujeitos sociais.

Através da história oral pode-se entrar em contato com a riqueza das tradições orais e sabedoria que brotam da experiência que é comunicada. A tradição oral pode ser compreendida, segundo Vansina (2010), como o testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra.

Para Benjamin (1994b) é a experiência, transmitida pelas gerações, a fonte ao qual recorre todos os narradores. Compreende-se experiência em um sentido que supera o limite da individualidade. Em Benjamin (1994c) a experiência é derivada do termo alemão “*Erfahrung*” que engloba um sentido coletivo, de dimensão compartilhada, uma experiência bruta. Diferente daquela que deriva do

termo “*Erlebnis*”, que se relaciona com a vivência característica do sujeito solitário, tendo como característica a cisão entre o intelectual e o místico.

Uma Mãe de Santo ou um Pai de Santo ao produzir sua narrativa recorre ao acervo de toda uma vida, e esta não inclui apenas sua própria experiência, mas em grande parte a experiência coletiva, que é cultivada culturalmente.

A arte da narrativa é uma sabedoria compreensiva, pois de acordo com Benjamin (1994b, p.203) “metade da arte narrativa está em evitar explicações”. Pode-se tomar como exemplo a narrativa da mitologia afro-brasileira. A estória dos orixás se atualiza permanentemente aos novos tempos e realidades sociais, pois o que é cultivado não é a informação, e sim a sabedoria. “A informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele” (Benjamin, 1994b, p.204). Diferentemente, a narrativa mantém viva a riqueza de seus ensinamentos. Para Benjamin (1994b, p.204 ) a narrativa “[...] não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver”.

Ao se reconhecer a riqueza da tradição oral não se pode considerar que uma educação com base na cultura oral seja inferior àquela baseada na cultura letrada. “Seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa ‘ausência do escrever’, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados [...]” (VANSINA, 2010, p.157).

Os africanos que chegaram ao Brasil no período da escravatura vieram do que Vansina (2010) chama de “sociedades orais”.

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocução-chave, isto é, a tradição oral (VANSINA, 2010, p.157).

De acordo com Vansina (2010) existem quatro formas fundamentais das tradições orais: o poema, a fórmula, a epopéia e a narrativa. O primeiro é um rótulo para todo o material decorado e dotado de uma estrutura específica, incluindo canções. O termo “fórmula” inclui provérbios, charadas, orações, genealogias, ou seja, tudo que é decorado, mas que não está sujeito a regras de composição, a não ser às da gramática corrente. Na “epopéia” pode-se escolher as palavras dentro de um conjunto estabelecido de regras formais, tais como rimas, padrões tonais, número de sílabas, entre outros. Já nas “narrativas” a liberdade deixada permite

numerosas combinações, muitas remodelações, reajustes dos episódios, ampliação das descrições, desenvolvimentos, etc.

O historiador da educação, ao lidar com a tradição oral, precisa ter em vista, de acordo com Khoury (2004), que as narrativas assumem diferentes significados em circunstâncias históricas específicas.

Tomando, então, as narrativas como atos interpretativos, como processos constantes de atribuição de significados, como expressões da consciência de cada um sobre a realidade vivida, dialogar com as pessoas supõe apreender os sentidos que cada um dos fatos narrados e das pessoas que narram assume nas problemáticas que estudamos. [...] As narrativas, embora sejam pessoais, se fazem na experiência social, são constitutivas dela e são reconhecidas como tal segundo padrões de significação (KHOURY, 2004, p.123).

Nesta mesma linha de compreensão Silva (2004, p.192) destaca que:

No trabalho com memórias, no esforço para analisá-las e interpretá-las, não se pode perder de vista suas especificidades, sua seletividade e a forma como são compostas por cada sujeito, de acordo com o lugar, a situação na qual se encontra e as experiências que estão sempre em processo de composição, assim como a construção de uma memória sobre essas experiências. As memórias ganham novo sentido a cada vez que são narradas, pois a experiência faz-se presente na interpretação que o narrador faz do passado quando a memória é arrancada no esquecimento. Entre o momento vivido e aquele no qual o sujeito narra, há uma trajetória que deve ser levada em consideração e analisada como processo de composição.

Khoury (2004, p.124) chama atenção sobre o compromisso social do processo de construir uma reflexão compartilhada com aquele que é entrevistado.

[...] nosso compromisso social supõe respeitar e incorporar, efetivamente, o ponto de vista do Outro; exercer o que chamamos de direito de autoria de ambas as partes em interlocução. Isso requer refletir sobre os elementos históricos, culturais, intelectuais, políticos implicados nesse diálogo.

A tradição e, portanto, o saber que vem dela, não se manifesta apenas na oralidade. Ela está presente em praticamente todo modo de ser de uma comunidade. Na hierarquia do grupo, na forma como as pessoas se relacionam, nas canções, orações, no corpo que dança, em seus objetos de arte, nas roupas, no preparo do alimento... Uma tradição, ainda que não esteja escrita no papel, possui sempre uma materialidade apresentada na complexidade existencial do grupo.

Para Bloch (2001, p.79) “a diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo que toca pode e

deve informar sobre ele”. Para este historiador, a história só é feita recorrendo-se a uma multiplicidade de documentos.

Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, específico para tal emprego. Quanto mais a pesquisa, ao contrário, se esforça por atingir os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar a luz a não ser dos raios convergentes de testemunhos muito diversos em sua natureza. Que historiador das religiões se contentaria em compilar tratados de teologia ou coletâneas de hinos? Ele sabe muito bem que as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários, a disposição e o mobiliários dos túmulos têm tanto a lhe dizer sobre as crenças e as sensibilidades mortas quanto muitos escritos (BLOCH, 2001, p.80).

A partir da perspectiva apresentada expandem-se as possibilidades de fontes para se pensar a cultura afro-brasileira no seu aspecto histórico e educacional, desde que se tenha ciência que todas elas revelam rastros do passado, e não o acontecimento em si. Evidentemente, as fontes só serão úteis se forem observados os cuidados metodológicos, facilitando assim o diálogo com as mesmas e própria construção historiográfica.

No caso específico da presente pesquisa, houve o intuito de encontrar rastros da história da educação dos xangôs alagoanos do início do período republicano. Por isso houve, inicialmente, a preocupação de priorizar os terreiros tradicionais, que seriam descendentes dos terreiros existentes anteriormente ao Quebra de 1912.

Tal especificação como critério metodológico se mostrou inviável, dado ao tempo necessário para se estudar a genealogia dos terreiros de Maceió, e ao fato de não haver pesquisas concluídas, com dados disponíveis, sobre esta questão.

Passou-se, então, a considerar que, independentemente de sua genealogia, os terreiros existentes em Maceió manifestariam, de diferentes formas e graus de intensidade, a atualização da memória e herança dos antigos terreiros. Sobretudo nos casos em que seus líderes tivessem sua história de vida marcada pelo convívio em terreiros alagoanos.

Depois que as entrevistas foram realizadas, percebeu-se que havia algo em comum entre os entrevistados: todos os religiosos haviam conhecido a religião em terreiros alagoanos, e na maioria dos casos devido à herança familiar.

A seguir a relação dos religiosos entrevistados, local, data da entrevista e nação pertencente:

<b>Quadro 2 - Religiosos entrevistados</b>			
<b>Entrevistado</b>	<b>Local</b>	<b>Data</b>	<b>Nação</b>
<b>Mãe Zezé de Ogum</b> - (Maria José)	Margens do rio Pratygy	08/12/2011	Umbanda com Nagô
<b>Pai Gilton de Xangô</b> ou Pai Gilton de Farrapo	Praia do Mirante da Sereia	08/12/2011	Umbanda de Angola nas Almas com Nagô
<b>Mãe Gilda</b> (Gilda Santana de Oliveira)	Praia do Mirante da Sereia	08/12/2011	Umbanda com Nagô
<b>Paulo de Ogum</b> (Paulo Silva) – Babalorixá - Presidente da FRETAB	Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras em Alagoas (FRETAB)	28/02/2012	Nagô
<b>Pai Arlindo</b> (Arlindo Belarmino Vieira)	Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras em Alagoas (FRETAB)	28/02/2012	Ketu
<b>Samuel Bezerra de Oliveira</b> - Ogan - Relações Públicas do Primeiro Rei Negro no Brasil: Obá Sobá Galeju Adelabú III <sup>57</sup>	Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras em Alagoas (FRETAB)	28/02/2012	Angola
<b>Mãe Vera</b> (Veronildes Rodrigues da Silva)	Abaça de Angola Oya Bale (Terreiro de Mãe Vera)	03/03/2012	Angola

**Fonte:** Notas do diário de pesquisa.

A “nação” informada pelo religioso revela a tradição étnico religiosa ao qual seu terreiro está ligado. As diferentes nações<sup>58</sup> apresentam especificidades quanto às práticas religiosas, cantos, danças, língua falada nas cerimônias, cantos, costumes, particularidades do conteúdo e forma que conhecimento é ensinado, etc.

As nações são, portanto, como modelos religiosos de funcionamento de um terreiro. Contudo, nem sempre a indicação da nação corresponde fielmente às práticas e costumes religiosos, podendo haver uma grande diversidade dentro dessas tradições.

De modo geral, entre os estudiosos e religiosos, há o entendimento de que os primeiros terreiros de Maceió e de Alagoas seriam originários da nação nagô. Isso cria um status para os terreiros nagôs, uma vez que o relacionam com a tradição dos terreiros destruídos em 1912. Ainda que um mesmo sacerdote que se assume como sendo da nação nagô, realize práticas que não são

<sup>57</sup> José Mendes nasceu em União dos Palmares e é considerado tetraneto de Zumbi dos Palmares. Por isso é identificado como Rei Negro no Brasil: Obá Sobá Galeju Adelabú III.

<sup>58</sup> Uma discussão sobre as principais etnias e tradições africanas que vieram para o Brasil será realizada no capítulo 2.1.

caracteristicamente originárias dessa tradição, como por exemplo a mesa branca<sup>59</sup>. Dessa forma a designação não está, na prática, relacionada a um purismo ritual.

Para Araújo (2010, n.p.) os terreiros nagôs chamam atenção por uma invisibilidade social, ao mesmo tempo que possuem presença marcante nas regiões periféricas de Maceió.

Esse patrimônio identitário, materializado em sua estética toda particular, no seu modo de cantar em yorubá, na sua relação toda específica com os santos católicos, na peculiaridade de sua forma de ocupação do espaço físico para a prática religiosa, na forma como seus membros mediam suas próprias relações sociais, continua vivo e praticamente desconhecido da maior parte dos alagoanos, invisibilizado que foi no passado, por um discurso racista e discriminatório, e também no presente, pela exigência social e midiática de uma religião afro-brasileira adequada ao consumo das classes média e alta.

De acordo com Araújo (2010, n.p.) o

*Nagô* agregará também a marca da diferenciação em relação às tradições religiosas externas a Alagoas, em sentido cultural/territorial, marcando um contraponto à força impactante da Umbanda de origem carioca e ao candomblé *Jêje* de origem baiana.

Por outro lado, notou-se nas entrevistas que muitos religiosos que assumem a influência nagô não possuem conhecimento sobre as origens dos primeiros terreiros, revelando pouco conhecimento sobre a história do xangô em alagoas, sobretudo em relação à época de 1912.

Os estudos de Araújo (2010), por sua vez, indicam que os nomes mais citados na tentativa de se reconstituir a genealogia do culto são Tia Lucrécia, Tia Balbina e Maria Omialê. Figuras ligas à década de 1950, época caracterizada pela reabertura dos terreiros ao toque público.

Pai Gilton (2010) confirma esta perspectiva: "Todas as pessoas nagô em Alagoas, precisamente em Maceió, tem um pouco da rama, ou da folha, ou do axé da Balbina. Porque ela foi a matriarca do nagô em Maceió" (PAI GILTON, 2011).

Para Rogério (2006), os terreiros de Maceió, mesmo reproduzindo o modelo "nagô", se distanciam do modelo "nagô puro" criado como categoria analítica por alguns pesquisadores<sup>60</sup>.

Talvez o quebraquebra de 1912 das antigas casas de cultos tenha impossibilitado a identificação, ou mesmo a caracterização, de uma única "nação" predominante nos anos seguintes. Sabe-se, contudo, que por volta

<sup>59</sup> Prática relacionada ao espiritismo e que não possui origem nas tradições religiosas africanas.

<sup>60</sup> Para uma discussão sobre a categoria teórica "nagô puro" vide Dantas (1988).



dos anos cinqüenta os Candomblés reaparecem, agora traçados com a Umbanda. (ROGÉRIO, 2006, p.44)

Outra questão a ser levada em consideração é que muitas vezes os religiosos mudam de nação, direcionando suas práticas religiosas para uma tradição diferente. Como pode-se notar no depoimento de Mãe Vera (2012):

Eu passei no jeje e no nagô. E do jeje pro nagô fui para o angola. E onde Mãe Netinha e a Luandê, eram muito amiga dele, e que ela foi minha madrinha de Uruncó. (...) Foi minha madrinha que me deu minhas roupas de santo, que esta sempre me aconselhando.

Apesar de sua casa ser angola, revela influencia marcante do nagô: “[...] não desprezo o nagô, porque eu vim de uma barriga nagô, eu tive uma madrinha Nagô” (MÃE VERA, 2012).

Como pode-se perceber, existem várias tradições ligadas aos terreiros atualmente. E muitas delas se misturam, e suas diferenças e raízes nem sempre se mostram facilmente nos discursos. Tal constatação, alicerçada nas entrevistas realizadas, indica que os rastros da história da educação dos xangôs estão muito além do discurso ou relato oral, precisam se conhecidas no cotidiano da prática religiosa. Destaca-se, pois isso, que neste trabalho não foi realizado uma incursão etnográfica nos terreiros. Realizou-se observações pontuais, e nas entrevistas foram colhidas narrativas que serviram de diálogo na discussão realizada no presente texto.

## 2 ASPECTOS BÁSICOS PARA O ESTUDO DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO AFRO-BRASILEIRA: CULTURA E RELIGIOSIDADE DE ORIGEM AFRICANA

Existem conhecimentos que devem ser considerados elementares para a compreensão da história educacional da cultura afro-brasileira, sem os quais todo cuidado metodológico seria em vão. Estes conhecimentos referem-se aos aspectos básicos da própria constituição formativa da cultura de origem africana no Brasil. Isto inclui o conhecimento sobre as principais etnias africanas e, no caso de um estudo a partir dos terreiros, a própria constituição da religiosidade afro-brasileira. Aspectos estes que serão discutidos a seguir.

### 2.1 Os povos africanos e suas culturas

A cultura “concebida como modos, formas e processos de atuação dos homens na história, onde ela se constrói” (GOHN, 2011, p.106) possui forte relação com os processos de educação que garantem a sobrevivência de uma cultura. Para Gohn (2011, p.106) “a cultura está constantemente se modificando, mas ao mesmo tempo, é continuamente influenciada por valores que se sedimentam em tradições e são transmitidos de uma geração para outra”.

Deve-se procurar entender a chamada cultura afro-brasileira dentro desta complexidade, o que implica em conhecer suas raízes formativas. Por outro lado, existem modos de tratar a cultura afro-brasileira que parecem ser pensados para enfraquecer politicamente este grupo social. São resultados de processos de generalização, homogeneização e folclorização. Daí a **necessidade** de se ter alguns **cuidados ao se estudar a cultura afro-brasileira**.

Há uma tendência a homogeneizar a cultura africana, quando genericamente ela é denominada como cultura negra. Por isso o **primeiro cuidado** é se considerar a cultura afro-brasileira como resultado dinâmico de uma confluência das culturas de vários povos africanos que vieram escravizados para o Brasil.

Zeito Araújo (2006) chama atenção que no Brasil a variedade étnica e racial dos diferentes estoques africanos foi reduzida a categoria da cultura negra.

No jogo da oposição branco-negro, as especificidades culturais ou étnicas perdem sentido na medida em que todas as manifestações de cultura não identificadas com o grupo branco passam a ser julgadas como de negros, sem distinção de eventuais nuances culturais. Para o branco comum — e para o negro também — há muito tempo não há mais cultura banto, cultura suldanesa ou negra maometana, para usar expressões de Arthur Ramos (ARAÚJO, 2006, p.108).

Estes povos tinham peculiaridades e diferenças quanto aos costumes, à língua falada, às suas tradições, práticas religiosas, culinária, práticas de trabalho, conhecimentos, formas de se ensinar e vivenciar a educação. É claro que existiam características em comum, mas isso não justifica sua generalização. Quando homogeneizamos a cultura africana, negamos ao afrodescendente brasileiro sua história, sua memória ancestral, e isso evidentemente repercute no modo como se vive o presente, no processo de criação e recriação de sua identidade.

Para Araújo (2006, p. 108-109) existe ainda um segundo processo de afastamento entre cultura e grupo racial: a perda da identidade cultura desse grupo, genericamente conceituado de negro, “a favor de uma cultura nacional associada a toda a população pluri-racial brasileira, independentemente das múltiplas origens étnicas de um país de imigrantes”.

Arthur Ramos (1951, p.252), aprofundando as investigações de Nina Rodrigues, apresenta o seguinte “quadro dos padrões de culturas negras sobreviventes no Brasil”:

<b>Quadro 3 - Padrões de culturas africanas sobreviventes no Brasil</b>	
A) <b>Culturas sudanesas</b>	<p>Povos <b>Yoruba</b>, da Nigéria (<i>Nagô, Ijêchá, Eubá ou Egbá, Ketu, Ibadan, Yebu ou Ijebu e grupos menores</i>);</p> <p><b>Daomeianos</b> (grupos <i>Gêge: Ewe, Fon ou Efan</i>, e grupos menores);</p> <p><b>Fanti-A-shanti</b>, da Costa do Ouro (grupo <i>Mina</i> propriamente dito: <i>Fanti e Ashati</i>);</p> <p><b>Grupos menores</b> da Gâmbia, da Serra Leoa, da Libéria, da Costa da Malagueta, da Costa do Marfim... (<i>Krumano, Agni, Zena, Timini...</i>)</p>
B) <b>Culturas guineano-sudanesas islamizadas</b>	<p><b>Peahl</b> (<i>Fulah, Fula, etc.</i>),</p> <p><b>Mandinga</b> (<i>Solinke, Bambara ...</i>)</p> <p><b>Haussá</b> do norte da Nigéria;</p> <p><b>Grupos menores</b> como os <i>Tapas, Bornu, Gurunsi</i>, e outros.</p>
C) <b>Culturas bantus</b>	<p>Inúmeras tribos do <b>grupo Angola-Congolês</b> e do <b>grupo da Contra-Costa</b>.</p>

Fonte: Adaptado com base em RAMOS (1951, p.252).

As raízes culturais dos povos africanos que vieram para Brasil foram cultivadas através da religiosidade afro-brasileira, mesmo após a Abolição, no período republicano, que buscou homogeneizar a cultura brasileira.

A distinção étnica, dos diferentes povos africanos, deu-se dentro das religiões através das qualificações dos grupos como nações. Os terreiros seriam qualificados pela sua procedência cultural como: nação nagô, nação angola, nação jeje<sup>61</sup>, e assim por diante.

De acordo com Parés (2007) o termo "nação" é inicialmente utilizado pelos traficantes de escravos para designar os diversos grupos populacionais africanos. Com o tempo o termo perde seu sentido exclusivamente étnico para ganhar um sentido religioso.

Progressivamente, as denominações de nação deixaram de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana. O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana (PARÉS, 2007, p.102).

De acordo com Yeda Castro (1995) as informações históricas evidenciam a presença bantu no território brasileiro como a mais antiga em número e em distribuição geográfica. Os bantus vieram do reino do Congo e das regiões de Angola atual.

Um testemunho da presença bantu seria a República dos Palmares que no século XVII congregou vários quilombos. Seus maiores líderes, *Ganga Zumba* e *Zumbi*, são nomes de origem bantu, assim como a própria palavra *quilombo*. A mesma origem vale para os termos *candomblé*, *macumba* e *catimbó* (CASTRO, 1995).

A penetração da influência bantu na cultura brasileira está no ritmo do samba e na capoeira, onde é comum o louvor a Aruanda, Luanda no sentido de África mítica, morada dos ancestrais. Assim, temos como instrumentos de origem bantu o berimbau, o reco-reco, a cuíca (CASTRO, 1995).

---

<sup>61</sup> Na literatura tanto aparece a grafia: *gêge* utilizada por Arthur Ramos (1951); *gegê*, por Duarte (1974) e Carneiro (1950b); *jeje* utilizada por Parés (2007), Nina Rodrigues (1982), Sansi (2008) e Silveira (2009); *jêje* por Carneiro (1977). No presente texto decidiu-se utilizar *jeje*, embora tenha-se respeitado nas citações diretas a grafia escolhida por cada autor.

A influência de costume bantu também está presente na introdução no Brasil e em Alagoas do uso da maconha, conhecida como diamba, ou fumo de Angola (DUARTE, 1945).

O segundo grande grupo étnico a chegar no Brasil (século XVIII) foram os povos Ewê-Fon, originários do golfo de Benin, atuais Gana, Togo e Benin (ex-Daomé). Este contingente aumentou em virtude da demanda de mão-de-obra escrava nas minas de ouro, descobertas em Minas Gerais, Goiás e Bahia, simultaneamente com a produção de tabaco na Bahia (CASTRO, 1995).

Sob outro ponto de vista, os aportes de origem ewê-fon (Jeje) foram responsáveis pela configuração da estrutura conventual dos candomblés da Bahia e pela organização das religiões denominadas tambor de Mina no Maranhão, onde sua herança também é observada nos ritos agrícolas da colheita do inhame (CASTRO, 1995, p.30).

Já no século XIX, o desenvolvimento sócioeconômico brasileiro exigia a concentração de escravos em serviços urbanos, e a cidade de Salvador recebe um grande contingente de africanos procedentes da Nigéria atual, sobretudo os nagô-iorubá. A tal ponto que o termo nagô passou a designar popularmente todo indivíduo ou língua de origem africana (CASTRO, 1995). Para Yeda Castro (1995) a razão pela qual as investigações sobre culturas africanas no Brasil têm sido baseadas, desde dos fins do século XIX, nos candomblés de tradição nagô-ketu deve-se ao fato dos aportes deste grupo terem ficado mais aparentes e facilmente identificados, uma vez que sua introdução se deu tardia e numerosa em Salvador. Para a autora foi daí que surgiu a orientação etnocêntrica de interpretar os aportes africanos através da ótica iorubá.

Segundo Bastide (1971), de Pernambuco à Bahia a influência dos iorubás prevalece sobre a dos daomeianos. Contudo sua exata identificação étnica torna-se difícil, de acordo com Arthur Ramos (1951), porque a maior parte das sobrevivências iorubás acha-se fusionada à sobrevivência jeje e de outras procedências.

Para se identificar as diversas nações deve-se, de acordo com Carneiro (1950b) buscar seus traços de cultura particularmente na dança, na música, no canto, na organização de festas. Por outro lado o autor reconhece: “[...] em geral, é muito difícil determinar rigorosamente a procedência dos candomblés, com exceção dos mais conhecidos, de origem gegê-nagô” (CARNEIRO, 1950b, p.264).

Nesse ponto reside um **segundo cuidado** ao se considerar a cultura afro-brasileira. O cuidado para não desconsiderar a recriação pela qual a cultura desses

povos passou no Brasil, pois é exatamente por isso que se usa o termo composto afro-brasileiro. Conhece-se este processo como aculturação.

Ao conjunto de processos resultantes do contacto de culturas diversas através de seus representantes – os indivíduos em convivência – e sua conseqüente elaboração em novos estilos de vida, é que se dá o nome de *aculturação* (RIBEIRO, 1952, p.9).

“Das diversas culturas, ou apenas das sobrevivências culturais de origem africana, pode-se dizer que estão hoje sobremodo mescladas, não se encontrando mais puras; [...]” (DIÉGUES JÚNIOR, 1980, p.106). Encontram-se, pois, mescladas entre si e com a cultura europeia e indígena. Podemos considerar que esta mesclagem é o resultado de estratégias de resistência, sem o quais não poderiam ter sobrevivido em uma estrutura social tão adversa. Este foi o modo pelo qual a cultura de origem africana resistiu e influenciou a cultura brasileira.

Quanto a principal procedência africana em Alagoas, Abelardo Duarte (1945) e Moreno Brandão (1937) concordam ser a bantu. De acordo com Alfredo Brandão (1988) os argumentos em favor desse entendimento estão no folclore e na presença de vocábulos de origem bantu usados em Alagoas, como: nanica, fula, samba, quingonga, gonga, capionga, bango, gerumba, quibundo, kibaca. Entre os vegetais: mulungu, liamba, maconha, quitoco, quiabo, quimgombó. Na fauna: maribondo, gambá, cachinguelê.

Duarte (1945) afirma que em Alagoas também houve africanos sudaneses<sup>62</sup>, embora de modo não predominante. E de acordo com Soares e Mello (2006) o capitão-mor de Penedo, Manoel Hipólito de Souza Vieira, enviou ao presidente da Província das Alagoas, Manoel Antonio Galvão, uma lista de africanos livres, publicadas no Jornal de Penedo de 1875, que indica também a presença de haussás, mandingas e nagôs. Já Alfredo Brandão (1988) faz ainda referência aos fulas:

É verdade porém que embora em pequeno número eram encontrados também alguns representantes de outras raças tais como os negros fulas, os quais tinham os cabelos encarapinhados e a cor mais ou menos bronzada. Essa espécie era representada por negros de aspecto alegre e jovial, muito dados a cantos e danças. Vieram da parte central da África (BRANDÃO, 1988, p. 23).

---

<sup>62</sup> Abelardo Duarte aponta inclusive a presença da cultura sudanesa islamizadas em Alagoas, sobretudo em Penedo. Vide DUARTE, Abelardo. *Os negros muçulmanos nas Alagoas (Os Malês)*. Maceió: Caeté, 1958.

Tendo feito referência aos povos e culturas africanas que estiveram presentes em Alagoas, pode-se apontar um **terceiro cuidado** em relação ao estudo da cultura afro-brasileira: os riscos do enfraquecimento político dessas culturas através de sua folclorização.

Sobre folclorização da cultura africana, Araújo (2006, p.109) entende que:

Tal processo consiste em transformar as manifestações culturais dos negros em algo irrelevante ou em recheios ideais para se montarem esquemas de entretenimento para vastas camadas da população, em especial para aquelas que, independente da cor, podem usufruir, de forma mais plena, certo tipo de lazer produzido pela sociedade brasileira. Como tal, esta cultura não é levada a sério; é, ao mesmo tempo, uma cultura da puerilidade e do pitoresco.

Esta seria, segundo Araújo (2006), outra face do complexo de aculturação, desvinculação, espraiamento cultural. O problema está em transformar a cultura, o indivíduo, o grupo social em algo espetacular, exótico, pitoresco (ARAÚJO, 2006). Chega-se mesmo a paralisar a cultura, negando sua capacidade de se transformar, além de negar as memórias que possam gerar ação e ameaçar a classe dominante e exploradora.

[...] o processo de folclorização afeta diretamente e concretamente o estilo de vida do negro na medida em que se faz acompanhar do processo de apropriação e espoliação de conquistas históricas do grupo, representadas por instituições que foram sendo penosamente “construídas” ao longo dos anos (ARAÚJO, 2006p. 109).

Assim como essa postura que mitifica as religiões de origem africana ou que reduz a vida nos terreiros a um tipo de expressão folclórica, deve ser evitada pela historiografia de educação, também deve ser pela escola de hoje ao se trabalhar a temática da cultura afro-brasileira. A importância de afirmar a pluralidade cultural dos aportes africanos, seu processo de reelaboração em terras brasileiras, de modo que este não se cristalize em folclore, está relacionada, assim como os aportes filosóficos e éticos, à potencialização política da cultura afro-brasileira.

## 2.2 A religiosidade afro-brasileira

Outro aspecto que considerado elementar para a construção de uma historiografia da educação da cultura afro-brasileira refere-se ao estudo da sua formação religiosa.

Os saberes existentes nas religiões afro-brasileiras resultam de um processo de educação formal, ou litúrgica propriamente dita, e de uma educação não formal, que se tornaram possíveis pela produção e exercício de uma cultura político-pedagógica, ao longo do tempo e das transformações ocorridas na sociedade brasileira.

Diante de tal complexidade, termos como *candomblé*, *xangô*, *umbanda*, *calundu* não podem ser entendidos como iguais, precisam ser discutidos, assim como as diferenciações das nações há pouco apresentadas. Para que não se caia na armadilha de se ter uma compreensão reducionista, generalizada e homogênea da religiosidade afro-brasileira, como comentado anteriormente, precisa-se conhecer o processo histórico de sua formação, com seus embates políticos, e processos de aculturamento. Reconhecendo essa importância, pretende-se, a seguir, trazer alguns esclarecimentos acerca da constituição da religiosidade afro-brasileira.

### 2.2.1 O calundu colonial

De acordo com Silveira (2009) investigações nos arquivos públicos e da Santa Inquisição revelam notícias de cultos africanos em terras brasileiras desde o século XVII. Esses primeiros cultos registrados foram chamados pelos pesquisadores de “calundu colonial”. Não se tinha um local específico para a realização dos rituais, as festas, por exemplo, eram realizadas em residências, embora não se possa caracterizá-los como cultos domésticos.

Os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham tempos propriamente ditos, mas também não se tratavam de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções



e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais (SILVEIRA, 2009, p.18).

Os documentos permitem identificar três tipos de sacerdócio. Além daqueles propriamente religiosos (“calunduzeiro”), havia os de “curandeiro” e “adivinhadeiro” (SILVEIRA, 2009).

Isso significa que, além de oficiantes religiosos, esses personagens sabiam preparar tisanas, cataplasmas e unguentos que aliviavam os males corriqueiros dos habitantes da colônia, eram também capazes de curar doenças mais graves, como a tuberculose, a varíola e a lepra, usando os recursos da farmacopéia tradicional, participaram inclusive do combate às epidemias que assolaram a Bahia em meados do século XIX; também sabiam curar distúrbios mentais ou espirituais, fazendo uso de tratamentos combinados e complexos (SILVEIRA, 2009, p.18).

Para Silveira (2009) mesmos tendo os saberes africanos uma eficiência pública e notória, sua prática questionava o monopólio da cura compartilhado pela igreja e a medicina oficial. De modo que os calundus existiram até que seus líderes se tornassem muito visíveis ou se envolvessem em revoltas. A autora identifica calundus de pelo menos duas origens, a banta e jeje, que com o tempo teriam aderido ao Catolicismo.

Outros espaços onde a religiosidade de origem africana se desenvolveu durante a colônia foram nos quilombos. Contudo, têm-se poucas informações sobre a natureza dessas manifestações religiosas. Os quilombos representaram uma forma de resistência organizada ao sistema escravista. Foram verdadeiras comunidades que, embora lideradas por negros, não eram formadas apenas pelos ex-escravos fugidos, mas também por índios, brancos e mestiços.

O maior quilombo existente no Brasil, o Quilombo dos Palmares, se localizou em terras alagoanas. Foi tão organizado que ficou conhecido como República dos Palmares. Formados por várias aldeias espalhadas por um amplo território, que durou quase cem anos, entre 1600 e 1695. Tamanha é a importância de Palmares como espaço de liberdade, e de produção cultural, que o professor Edson Moreira (2012) defende que os xangôs alagoanos teriam tido sua origem no Quilombo dos Palmares.

### 2.2.2 Do cativo à escravidão urbana

Assim como os calundus e a religiosidade nos quilombos, as manifestações religiosas que ocorriam no cativo, embora de forma diferente, enfrentaram dificuldades para se desenvolverem.

Bastide (1971, p.11) chama a atenção para a necessidade de se estudar “os diversos tipos de relações que podem se estabelecer entre as estruturas sociais (inclusive suas condições econômicas) e o mundo dos valores religiosos, no seio do fenômeno social total”. Para o autor, as zonas de plantações açucareiras do nordeste brasileiro proporcionaram melhores condições de perpetuação de valores africanos do que as zonas de mineração e as zonas de criação de gado, tanto do sul quanto do sertão nordestino. Nas plantações havia grande número de escravos que “comungaram também em festas, renovaram a força de seus símbolos, de seus valores, de seus ideais na reunião regular e em datas determinadas ao redor do fogo e ao som de atabaques” (BASTIDE, 1971, p.72).

Por outro lado, segundo Bastide (1971), no cativo, mesmo o das plantações de cana-de-açúcar, a totalidade do drama litúrgico, e da mitologia que lhe está ligada, não pode ser preservada. Para Bastide (1971), a vida em cativo não oferecia uma estrutura de grupo que permitisse a existência de papéis que garantissem a manutenção dos quadros de uma memória coletiva. Neste sentido, Bastide (1971, p.96) afirma que se “a escravidão da plantação desafricanizava o negro, a escravidão urbana o reafricanizou, pondo-o em contato incessante com seus próprios centros de resistência cultural, confrarias ou nações”.

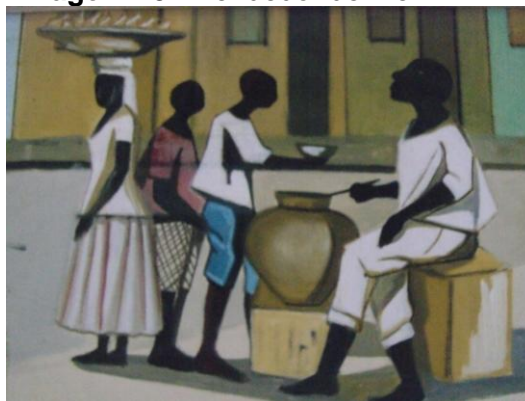
A escravidão urbana teria, pois, permitido maior concentração de negros de etnias diferentes em um espaço menor, pois mesmo tendo cada família poucos escravos, o conjunto resulta em um número considerável de negros. Nesse tipo de escravidão surgiu um personagem importante nas ruas das cidades: o “negro de ganho” (BASTIDE, 1971). Eram escravos que passavam o dia fora da casa do senhor, voltando à noite com uma dada quantia para seus senhores. Este tipo de escravo era arrendado como empregados domésticos, ou iam para as ruas para vender mercadorias carregadas em tabuleiros.

Existiram também os carregadores que trabalhavam na descarga dos navios. Estes últimos eram, sobretudo depois da sua libertação, também chamados de “cantos”, pois enquanto carregavam as pesadas mercadorias (piano, barricas de vinho, caixas diversas, etc.) para as lojas ou da casa do comerciante para os clientes, e faziam embalados por cantos africanos comandados por um “capitão do canto” (BASTIDE, 1971).

Os negros de ganho ficavam com a quantia excedente, fonte da qual muitos compraram sua liberdade. São esses negros livres, que segundo Bastide (1971, p.76) tornavam-se “mantenedores das religiões africanas, reunindo fieis nas casas humildes, segundo suas respectivas “nações” e ao mesmo tempo ocupando-se com o recrutamento e com a direção da seita”.

Este fenômeno aconteceu de forma mais intensa em cidades como Salvador. Em Maceió, por outro lado, tais representações não se estabeleceram da mesma forma no período da escravatura. Pois a capital alagoana passou por uma urbanização tardia, que se intensificou somente no período republicano. A figura do vendedor de mel (vide imagem 15) ou da negra vendendo mercadoria em seu tabuleiro, por exemplo, seria uma cena mais típica do período republicano em Maceió, e retraria as possibilidades de inserção social do negro na cidade durante a nova estrutura político-administrativa.

**Imagem 15 - Vendedor de mel**



**Fonte:** Obra de José Zumba (41 x 71 cm). Pintada em 1985. Acervo Particular de Geraldinho Gonçalves.

### 2.2.3 Os sincretismos

Manuel Diégues Júnior (1980) lembra que a religiosidade afro-brasileira é um produto já brasileiro, resultado do processo transculturativo, e não uma prática pura ou exclusivamente do negro africano.

Yeda Castro (1995, p.28) concorda que elementos ameríndios e influências cristãs foram absorvidos em vários graus de superposição e assimilação. Ou seja, um processo denominado pelos estudiosos de “sincretismo religioso”, onde “cada grupo foi forçado a adaptar e recriar para si um padrão ideal de comportamento religioso”.

O próprio candomblé seria fruto de várias culturas negras em contato com outras culturas. “O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo” (CARNEIRO, 1977, p. 37).

Segundo Bastide (1971), foi Nina Rodrigues quem primeiro chamou atenção sobre essas formas de aculturação, apresentando duas formas de sincretismo entre os orixás africanos e os santos católicos. Na primeira forma, praticadas pelos africanos puros, haveria uma justaposição entre os santos e os orixás, um equivaleria a outro. Na outra forma de sincretismo, praticada pelos crioulos, haveria a crença entre os santos e os orixás simultaneamente e de formas distintas.

De acordo com Bastide (1971), a religiosidade afro-brasileira sofreu influência das variações estruturas sociais e da pressão da cultura europeia, presente na política seguida pelo estado e pela igreja. Nesse processo, a homogeneização de pensamentos e de atitudes do povo brasileiro, pretendida com a política republicana de integração nacional, foi o maior obstáculo para a continuação das seitas africanas. De acordo com o autor, se por um lado o movimento de integração prejudicou as seitas tradicionais, por outro não prejudicou as seitas mais ou menos sincréticas, uma vez que estas tenderam a aumentar.

Grupos da cultura maometana, trazida pelo sudaneses e hamito-semitas, preferiram conservar suas práticas religiosas evitando mesclar com outras culturas. “Mantinhm seus hábitos severos e isolavam-se em casa, para a prática dos cultos religiosos” (DIEGUES JÚNIOR, 1980, p. 108).

Os maometanos davam grande importância à educação. Como a leitura do Alcorão era necessária à fé, era preciso saber ler e escrever os caracteres árabes. Daí, a fundação de escolas junto aos seus santuários, na casa de africanos livres. Nas buscas judiciárias que se seguiram às revoltas dos haussas ou dos Minas, encontraram-se alfabetos, manuais de leitura, quadros onde estavam escritas as diversas lições a serem aprendidas. Alguns iam mesmo para a África a fim de continuar seus estudos e poder, em seguida, se dedicar ao professorado entre seu povo escravo no Brasil (BASTIDE, 1971, p.208-209).

Em consequência dessa postura, os cultos malês<sup>63</sup>, especificamente maometanos, e seus traços culturais, foram desaparecendo.

Já os bantus, que não cultuavam os orixás (dos iorubás) e nem os voduns (dos jejes), tinha seus cultos feitos para seus antepassados, que poderiam ser identificados com os santos católicos. Seus ancestrais também faziam a intercessão com Deus, levando seus pedidos a Zumbi ou Zambi, divindade do céu. Por causa dessa questão, somada à existência de virgens e santos católicos negros, Bastide (1971) considera que as confrarias religiosas trariam uma concepção mais próxima da concepção já assumida pelos Bantus.

Se por um lado os calundus tiveram dificuldades para se manterem, tal qual na África, como instituições públicas reconhecidas, e os quilombos, por sua vez, eram alvos constantes de ataques, as confrarias, diferentemente, recebiam apoio da Igreja Católica. As confrarias possibilitavam um espaço para a prática do sincretismo, tendo sido por isso instituições importantes para o surgimento do culto organizado.

#### 2.2.4 As irmandades religiosas

As irmandades eram confrarias formadas por leigos e dedicadas à devoção aos santos e às santas da Igreja Católica. Elas se diferenciavam de outro tipo de confraria, originária da Idade Média, as chamadas ordens terceiras, que estavam necessariamente vinculadas às ordens religiosas, tais como os franciscanos e carmelitas (ISHAQ, 2011).

---

<sup>63</sup> Este era o nome dados aos negros islamizados. De acordo com Duarte (1974) em Penedo-AL existiu o culto maometano perfeitamente organizado e professado por negros haussás e nagôs.

Embora fossem criadas por leigos, as confrarias ficavam sob vigilância do Estado e da Igreja Católica, tendo a necessidade de seus compromissos serem aprovados por essas duas instituições. Apesar de terem o intuito de doutrinação católica, ofereciam aos negros um espaço onde eles podiam conviver entre si, chegando alguns a comprar a alforria de seus membros (SANTOS, 2011).

Parés (2007), em seu estudo sobre o candomblé jeje na Bahia, afirma que frequentemente as irmandades encobriram os calundus, ou seja, práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica:

As redes sociais dos negros que se articulavam nas irmandades católicas eram provavelmente as mesmas que podiam garantir a organização de batuques e outras práticas religiosas que aos olhos dos africanos possuíam tanta eficácia – e para alguns até mais – quanto a devoção aos santos católicos. A dupla participação de muitos africanos e crioulos nos desfiles e procissões das irmandades e nos calundus ou danças “supersticiosas” não eram vivida, [...], como uma contradição, mas com a adversidade do cotidiano (PARÉS, 2007, p. 111).

O fato de em algumas confrarias haverem eleições de reis e rainhas do Congo (SANTOS, 2011), é um indicativo da presença da etnia bantu.

Os dias das festas dos santos e santas venerados pelas irmandades de negros, por exemplo, eram ocasiões onde as tradições africanas se manifestavam, sobretudo, durante as eleições de reis e rainhas da irmandade. Momentos de afirmação de identidade cultural, mas também oportunidade de lutar pela sobrevivência de cada irmandade, uma vez que nesses dias havia a arrecadação de doações, que auxiliava a comunidade a manter a associação, tornando-se o único lugar de convívio social dessa população fora do mundo do trabalho (ISHAQ, 2011).

Em Alagoas, Santos (2011) afirma que houve irmandades destinadas apenas aos “homens negros de cor parda”:

[...] a irmandade de Nossa Senhora do Livramento, organizada em 1825; a irmandade de São Gonçalo Garcia dos Homens Pardos, criada em Penedo no século XVIII; e a Irmandade de Nossa Senhora do Amparo, criada em 1683 na Vila de Santa Maria Madalena (atual Marechal Deodoro) (SANTOS, 2011, p.39-40).

Já na capital, Maceió, de acordo com Feliz Lima Júnior (1974), não houve igrejas e irmandade exclusiva de negros. Mesmo as Igrejas de São Benedito e do Rosário, “embora composta, em sua maioria, por pessoas de cor, a Irmandade, no templo oravam, misturados, pessoas de todas as cores e condições sociais” (LIMA JÚNIOR, 1974, p.57).

Quanto às irmandades, em alternativas às confrarias mais aristocráticas, como S.S. Sacramento, Livramento, das Almas, Nossa Senhora Mãe do Povo e dos

Prazeres, foram fundadas em 1829 a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito, em 1863. Nestas podiam ingressar pessoas de qualquer etnia, condição econômica e até escravos (LIMA JÚNIOR, 1974).

De acordo com Bastide (1974), frequentemente esse tipo de confraria, formada predominantemente por negros, prolongaram-se em candomblé. É o caso do primeiro Candomblé Nagô da Bahia: o Candomblé da Barroquinha, que posteriormente ficou conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação, e que oficialmente é chamado de *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. De acordo com Silveira (2009), as tradições orais dos nagôs baianos apontam que este primeiro candomblé de sua linguagem teria surgido em terras situadas atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, onde teria existido uma irmandade de negros, cujos os fundadores teriam sido africanos.

#### 2.2.5 O modelo básico do candomblé: a aliança entre diferentes grupos étnicos

O termo *Calundu*, usado para definir a prática religiosa africana em geral predominou até o final do século XVIII, sendo substituído por outra expressão, igualmente de origem banta, *candomblé*. Apesar de ter essa origem, poucas são as evidências sobre cultos especificamente bantu no século XIX (REIS, 2009). Contudo, para Verger (1990, p.31), é provável que a influência bantu não se limite somente ao nome das cerimônias, mas tenha dado “aos cultos gêge e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África”.

Segundo Arthur Ramos (1951, p.276) trata-se de um “termo que inicialmente significa “dança” e instrumento de música e por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos Negros”. Candomblé passou a se referir ao modelo básico da prática religiosa afro-brasileira conhecida atualmente. De acordo com Reis (2009) este modelo ficou estabelecido na Bahia no século XIX a partir da tradição do terreiro da Barroquinha. De acordo com a tradição oral, este

[...] teria sido o primeiro a celebrar diferentes deuses simultaneamente sob o mesmo teto. Essa prática refletiria alianças entre grupos étnicos diferentes, contribuindo para a consolidação de novas identidades africanas em terras brasileiras (REIS, 2009, p.39).

O Candomblé da Barroquinha teria sido fundado em 1789. De acordo com Silveira (2009, p.21), “essa data coincide com a chegada à Bahia dos primeiros escravos nagôs do reino de Ketu”. Com esses escravos teriam vindo alguns membros da família real Arô, capturados na cidade de Iwoyê, saqueada em janeiro daquele ano pelo exército do reino Daomé.

Tudo indica que a primeira das fundadoras do candomblé da Barroquinha, Iyá Adetá, veio nessa leva de escravos provenientes de Iwoyê. Após cerca de nove anos de cativo, Iyá Adetá teria conquistado a alforria e ido morar na Barroquinha, onde fundou, no finalzinho do século XVIII, um culto doméstico a Oxóssi na sua casa [...] (SILVEIRA, 2009, p.21).

A passagem de culto doméstico para terreiro se concretizou com o arrendamento em 1807 de um pedaço de terra, com área arborizada e um pântano, atrás da igreja de Nossa Senhora da Barroquinha (SILVEIRA, 2009).

Com a guerra civil provocada pela queda, em 1830, de Oyó, capital do maior dos estados nagô-iorubás, muitos prisioneiros vieram para Bahia como escravos a ponto de em meados do século XIX mais da metade da população escrava baiana ser nagô-iorubá (SILVEIRA, 2009). Com isso

subgrupos étnicos de todas as regiões ocupadas pelos iorubás na África Ocidental, a chamada Iorubalândia, como oyós, ijexás, ketos, efans, dentre vários outros, trouxeram suas divindades para o exílio, as quais foram sendo “assentadas” no terreiro da Barroquinha (SILVEIRA, 2009, p.23).

A tradição conta ainda que

[...] vieram pessoas dos escalões superiores dos estados iorubás, em missão secreta, para organizar os cultos assentados na Barroquinha e articulá-los aos egbés baianos<sup>64</sup>. A mais importante delas foi Iyá Nassô, personalidade do primeiro escalão do cerimonial do palácio de Oyó (SILVEIRA, 2009, p.23).

Essas pessoas teriam organizado o candomblé de Ketu na forma como se conhece hoje. “O candomblé da Barroquinha foi o espaço que abrigou um grande acordo político reunindo os nagô-iorubás da Bahia, sob a liderança dos partidários das divindades Oxóssi de Ketu e Xangô de Oyo” (SILVEIRA, 2009, p.24). Daí a compreensão do autor, de que o candomblé deixou de ser apenas uma casa de culto, para tornar-se uma organização político-social-religiosa complexa.

---

<sup>64</sup> Egbés são associações urbanas de origem nagô-iorubá que foram organizadas clandestinamente na Bahia desde as primeiras décadas do século XIX. De acordo com Silva (2005) *egbé* é uma palavra de origem iorubá que significa: comunidade, vida em grupo.



Além do mais, as lideranças dos egbés iorubanos da Bahia foram convocadas, recebendo títulos no culto dos principais orixás. Essas lideranças eram eventualmente dirigentes de organizações oficiais, como a irmandade do Senhor dos Martírios ou a devoção feminina da Senhora da Boa Morte, fundada na igreja da Barroquinha (SILVEIRA, 2009, p.24).

O culto dos vários Orixás foi reunido em um mesmo espaço sob o comando de sacerdotes supremos, as lalorixás ou os Babalorixás.

Assim, no barracão da festa pública, foram plantados quatro pilares centrais representando os quatros cantos do país iorubá, cada pilar dedicado a um dos regentes da casa, ao Oxóssi de Ketu, ao Xangô de Oyo, à Oxum de Ijexá e ao Oxalá de Efan. Essas são as quatro tradições mantidas na Casa Branca: os candomblés de Ketu na Bahia não seguem apenas a tradição jeje-nagô, mas também as tradições de outras etnias: oyó (ou iorubá-tapá), ijexá e aon efan (SILVEIRA, 2009, p.24-25).

Autores como Verger e Bastide, sustentam que o culto de múltiplas divindades seria resultado das novas condições socioculturais do Brasil, sendo algo genuinamente brasileiro, sem precedente na África. Por outro lado, Parés (2007), argumenta que a justaposição de variadas divindades num mesmo espaço encontraria nas tradições voduns (nação Jeje) da área Gbe<sup>65</sup> um antecedente desde pelo menos o século XVIII.

[...] certos especialistas religiosos jejes vendidos como escravos na Bahia tinham referentes rituais e conhecimento esotérico para organizar cultos de múltiplas divindades e, o que é mais importante, estavam habituados a agregar novas divindades nesses cultos (PARÉS, 2007, p.273).

A constituição desse modelo de candomblé, com o culto de múltiplas divindades em um mesmo terreiro, é particularmente importante para nosso estudo, uma vez que foi possivelmente este modelo que serviu de referência para o xangô alagoano.

Brandão (1988) contribui para esta perspectiva na medida argumentando que os ritos africanos em Alagoas só foram encontrados tardiamente, em tempos posteriores à Abolição da Escravatura, o que indicaria que tais práticas não foram herdadas dos bantus de Alagoas, mas que vieram provavelmente da Bahia, onde havia importação sudanesa. Tal argumento, contudo, apresenta-se frágil, já que o fato de terem sido encontrados poucos rastros da religiosidade de origem africana em Alagoas antes da Abolição não significa que ela não tenha existido de modo expressivo. Até mesmo porque, segundo Pai Arlindo (2012), os assentamentos na

<sup>65</sup> A “área gbe” é usado por Parés (2007, p.14) para designar a região setentrional do atual Togo, República do Benim e o sudoeste da Nigéria, onde habitam os povos tradicionalmente designados na literatura como adja, ewe, fon [...]”.

África eram feitos na mata, na selva. Caso os quilombolas tenham seguido-se essa tradição africana, o que é provável na República dos Palmares devido a quantidade de mata existente na época, tornou-se extremamente difícil aos invasores de Palmares o reconhecimento de rastros dos cultos aos orixás.

O historiador e cientista religioso Edson Moreira (2012) trabalha com a hipótese de que o primeiro lugar a cultuar múltiplas divindades, os orixás, foi o quilombo dos Palmares. Contando inclusive com possibilidade de ter existido, entre os bantus de Palmares, negros das tribos africanas sudanesas. E acrescenta que em Palmares também existia as crenças indígenas e católicas. A miscigenação teria nascido em Palmares.

"O candomblé veio dos Quilombos dos Palmares, antes da Bahia. [...] Na Serra da Barriga foi o único lugar onde as religiões se uniram. [...] Palmares foi o berço" (MOREIRA, 2012).

Para o pesquisador, quando a República dos Palmares foi destruída em 1694 parte dos quilombolas fugiram para a Bahia e o estado de Pernambuco, locais onde existia maior aglomeração de negros. Muitos negros teriam fugidos para cidades tradicionais da cultura afro-brasileira, como Cachoeira na Bahia e São Cristovão em Aracaju.

## 2.2.6 Unidade na diversidade: a nacionalização dos cultos de origem africana

Em relação ao processo de nacionalização dos cultos de origem africana, Edison Carneiro (1977) estabelece o fim do tráfico pelo Atlântico em 1850, como marco importante. Desta fase de nacionalização Carneiro dividiu os cultos no território brasileiro por áreas, tipos e subtipos.

Para Carneiro (1977) as características comuns dos cultos como a possessão pela divindade, o caráter pessoal desta, a consulta ao adivinho e o despacho de Exu, demonstrariam uma unidade, que por sua vez assume formas diversas em cada lugar.

Em relação às áreas, o autor divide em três. A primeira compreendendo a faixa litorânea entre a Bahia e o Maranhão (A-1); e o Rio Grande do Sul (A-2). A área A é a mais importante em relação à caracterização jeje-nagô dos cultos, que se

sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular. A zona A-1 possui três sub-áreas: o candomblé (leste setentrional); o xangô do Recife, servindo de padrão para os cultos de todo o nordeste oriental; e o tambor (nordeste ocidental). A área A-2 apresenta uma reprodução adaptada às condições gaúchas, do candomblé da Bahia.

Bastide (1971) chama a atenção de que as designações xangô ou candomblé foram nomes dados pelos brancos aos cultos e não pelos negros. O xangô foi assim chamado pelos brancos em razão da importância que nele exerce este orixá.

*Xangô tornou-se, entre os negros brasileiros, um dos orixás mais poderosos e influentes. É o orixá dos raios e dos trovões. Tão popular é o seu culto que o seu nome se estendeu ao próprio lugar das cerimônias, tornando-se mesmo sinônimo de candomblé ou macumba em alguns pontos do nordeste (RAMOS, 1951, p. 276).*

Os estados do Rio de Janeiro, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais estariam na área (B) da macumba. Esta área apresenta dois tipos de cultos:

a Macumba propriamente dita, com possessão pela divindade induzida pelos atabaques, na forma que se verifica em todo o País, e a Umbanda, penetrada de espiritismo, com o transe religioso a obedecer, preferentemente, mas sem exclusividade, a outros modelos (CARNEIRO, 1977, p.29-30).

De acordo com Arthur Ramos (1950) as macumbas de influência bantu, se comparadas aos candomblés de origem jeje-nagô, apresentam grande simplicidade em seus terreiros e ritual.

O que caracteriza a macumba de influência banto são os espíritos familiares que surgem, encarnado-se no *Embanda (sacerdote)*, o que são a sobrevivência dos cultos dos antepassados de Angola e do Congo. Há grupos de santos e espíritos que surgem em *falanges*. Estas pertencem a várias *nações* ou *linhas*. Tanto mais poderoso é o sacerdote quanto maior é o número de *linhas* em que trabalha. A regra, hoje, é... o sincretismo com o espiritismo, o catolicismo e os próprios cultos negros de origens sudanesas. Todos os santos católicos, espíritos das mesas kardecistas e orixás sudaneses aparecem nestas *linhas* dos terreiros ou “centros” de influência banto (RAMOS, 1950, p.285-286).

Em relação à distinção atribuída a Umbanda, Cavalcanti e Rogério (2008, p.15) apresentam alterações importantes em vários planos: “no processo iniciático do adepto, no abandono da língua ritual africana (iorubá) e no aprendizado por meio da literatura de divulgação e não mais unicamente por tradição oral, ausência de sacrifício de sangue e outros”.

São inúmeras as linhas da Umbanda.

Há a *linha da Costa*, *linha de Umbanda* e *de Quimbanda* (termos estes já de significação translata), *linha de Mina*, *de Cabinda*, *do Congo*, *linha de Angola*, *linha de Omolocô* (sic), *linha maçuruman* ou *maçuramim* (novas corruelas de *muçulmi*), *linha de Rebôlo*, *de Cassange*, *de Monjolo*, *de Moçambique*, *linha do Mar*, *linha das almas*, *linha cruzada* (união de duas ou mais linhas), etc. Alguns destes nomes, como *linha de Mina*, *Maçurumim* das *Almas*, etc., atestam o trabalho de sincretismo com os cultos sudaneses, o catolicismo, etc. (RAMOS, 1950, p. 286).

Concluindo a divisão dos cultos no território brasileiro, tem-se a Amazônia. Mais predominantemente nas cidades de Belém e Manaus localiza-se a terceira área (C), onde o modelo jeje-nagô de culto se adaptou à pajelança amazônica. Sem um prestigioso grupo jeje-nagô para apoiá-lo, e tendo encontrado viva e atuante uma tradição local, o modelo de culto teve de adaptar-se às condições do ambiente, dando a origem a dois tipos de culto: o batuque e o babaçuê (Carneiro, 1977).

A seguir quadro com uma síntese da divisão dos cultos de origem africana no território brasileiro, segundo Carneiro (1971).

<b>Quadro 4 - Divisão dos Cultos de Origem Africana no Território Brasileiro segundo Edson Carneiro</b>			
<b>Áreas</b>	<b>Localização</b>	<b>Sub-Áreas</b>	<b>Observações</b>
A	A-1: Faixa litorânea entre a Bahia e o Maranhão.	O candomblé (leste setentrional)	Área mais importante em relação à caracterização jeje-nagô dos cultos, que se sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular.
		O xangô (nordeste oriental)	
		O tambor (nordeste ocidental)	
	A-2: Rio Grande do Sul.	Batuques ou parás	Uma reprodução, adaptada às condições gaúchas, do candomblé da Bahia.
B	Estado do Rio de Janeiro, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais.	Dois tipos de cultos: a macumba e a umbanda.	A macumba possui influência bantu além de apresentar a possessão pela divindade induzida pelos atabaques, na forma que se verifica em todo o país. A umbanda apresenta influência do espiritismo.
C	Amazônia, mais precisamente as cidades de Belém e Manaus, e um ou outro burgo mais populoso e antigo.	Dois tipos de cultos: o batuque e o babaçuê.	Os diferentes tipos de culto correspondem às variedades transmitidas à Amazônia, respectivamente, por elementos egressos da Casa de Nagô e da Casa das Minas de São Luís.

**Fonte:** Adaptado pelo autor com base em Carneiro (1977).

A falta de uma autoridade eclesiástica comum, e a aceitação de modelos de culto existentes em cada região, muitas vezes distantes das tradições que o originaram, deram origem, segundo Carneiro (1977) a diversos subtipos. Possivelmente o principal posicionamento assumido pelo autor refere-se à sua concepção de diversidade dos cultos, assumindo, assim como Nina Rodrigues, a noção de “unidade na diversidade”, ou “unidade sem uniformidade”.

### **3 MACEIÓ, EDUCAÇÃO E RELIGIOSIDADE AFRO-BRAILEIRA NO INÍCIO DA REPÚBLICA**

Como dito anteriormente, não se privilegiou, até hoje, a compreensão da educação a partir dos terreiros de xangô de Alagoas. Há um processo ideológico que induz à desvalorização da cultura afro-brasileira, sobretudo em relação à ação educativa praticada nos terreiros e sua implicação política. Este processo ocorre quando se ignora sua história ou mesmo quando ela é caracterizada como um tipo de prática demoníaca da qual se deve fugir.

Este capítulo visa contextualizar os terreiros de xangô em relação aos aspectos sócio-históricos da cidade de Maceió e em relação ao pensamento da época. Trata-se de ideias que afetaram tanto concepção de educação, como a visão sobre a cultura afro-brasileira, são elas: a forma como se concebia a influência afro-brasileira na formação cultural brasileira; a ideia de progresso do final do século XIX e início do XX; o discurso científico racista; e a própria legislação republicana. Por fim apresentamos apontamentos e rastros da educação nos terreiros de Maceió (1888-1912).

#### **3.1 Maceió afro-alagoana**

A cultura de origem africana foi uma das bases essenciais para fundar e caracterizar a vida na cidade de Maceió (CAVALCANTI; BARROS, 2007). Por outro lado, o termo “Maceió afro-alagoana” causa estranhamento em muita gente mesmo em pleno século XXI, já que “os nossos edifícios (assim como a nossa modernidade) foram construídos sobre os terreiros dos negros e das moradas dos pobres” (BEZERRA, 2004, p.5).

Tal fato se dá seguramente por causa de uma “invisibilidade”, que segundo Cavalcanti e Barros (2007) foi historicamente construída e que caracteriza a vida das culturas subalternas locais. Os autores tomam como premissa “uma Maceió negra”, cuja face não costuma ser facilmente identificada, mas que inclui “a linguagem, a culinária, a denominação de diversos logradouros da cidade, os ritmos e técnicas

corporais e, notoriamente, os sistemas de crenças mágico-religiosas” (CAVALCANTI; BARROS, 2007, p.64).

Maceió afro-alagoana, do encontro de Oxum e Iemanjá na mistura da água doce com a salgada. Lagoa Mundaú, de onde vinha o alimento, ao seu redor surgiu os bairros: “os povoados se amontoaram e se enredaram: Ponta Grossa, Levada, Pontal, Bebedouro e Rio Novo. Todos filhos das águas” (BEZERRA, 2004, p.5).

Normalmente, a referência histórica que se faz a Maceió é de uma cidade portuária que tinha no bairro Jaraguá, devido ao seu porto, um espaço importante do cotidiano da cidade. Oculta-se, contudo, a importância das lagoas, e da cultura afro-alagoana que borbulhava nos bairros lacustres.

A paisagem das lagoas tem qualquer coisa de vivo e de agitado, não é natureza morta. Um cenário quieto e morno, colorindo a existência de uma gente que não sabe bem o que é a vida; de meninos barrigudos, nuzinhos, queimados do sol, de homens de calças arregaçadas, sem camisa, de mulheres preparando a massa puba para o cuscuz, o bolo doce, o pé-de-moleque, ou dedilhando os bilros nas almofadas de renda, outras ainda colhendo frutas com os filhos escorados nos quartos (DIEGUES JR, 2001, p.175).

Antigamente, a lagoa avançava até o centro da cidade. Era comum o transporte ser feito por canoas.

**Imagem 16 - Porto da Levada**



**Fonte:** Foto de Guilherme Rogato. Arquivo Público de Alagoas.

Existiam portos na Levada, Bebedouro, além de Santa Luzia do Norte (BEZERRA, 2004, p.5). No Trapiche da Barra passava um canal que ligava a lagoa Mundaú à Manguaba, era lá que se tomava embarcação para Alagoas, antiga capital do estado.

**Imagem 17 - Canal do Trapiche**



**Fonte:** Foto de Antenor Pitanga. Arquivo Público de Alagoas.

No primeiro recenseamento geral do período republicano, realizado em 1890, Maceió acusava uma população de 31.498 habitantes. Dez anos depois, em 1900, a população aumentou em 5 mil habitantes. Passados mais vinte anos, em 1920, a população duplicou nesse período de tempo, e passara a 74.166 habitantes (DIEGUES JR, 2001). A partir desses dados, Diegues Jr. (2001, p.155) conclui que o “movimento demográfico da cidade no período republicano, cresceu de modo rápido, ampliando em proporções expressivas os números absolutos”.

Certamente este crescimento demográfico foi acompanhado de um desenvolvimento da identidade afro-alagoana da cidade de Maceió. De acordo com Lima Júnior. (2001), até 1912, haviam cerca de 50 xangôs em Maceió, além de outras localidades como Santa Luzia do Norte, Atalaia, Pratagy, cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro) e Tabuleiro do Pinto.

Xangôs: espaços de cultivo de uma cultura de origem africana. Espaços de educação, de ensino e de aprendizagem cultural. Esses terreiros potencializavam a expressão da cultura afro-alagoana no cotidiano da cidade.

Com base nas informações dos jornais da época, Rafael (2004) chama atenção que os xangôs em Maceió não se localizavam apenas nas áreas mais distantes do centro da cidade, como afirma Duarte (1974), e como era em outras



idades brasileiras. No próprio centro da cidade, havia um terreiro, localizado na rua Dias Cabral<sup>66</sup>, provavelmente comandado por Mestre Adolfo<sup>67</sup>, e, depois de sua morte, por Manoel Coutinho.

Tem-se, também, informações de que teria na Levada o terreiro de Chico Foguinho<sup>68</sup>, de Mestre Aurélio<sup>69</sup> e João Funfun<sup>70</sup>. No Mutange (Bebedouro) o terreiro de Manoel Galeijú<sup>71</sup>. No Jaraguá o de Mestre Félix. No Trapiche da Barra, o de João Catarina<sup>72</sup>. No Frexal de Cima, o terreiro de Maria da Cruz<sup>73</sup>. No Reginaldo, o terreiro de Manoel da Loló<sup>74</sup>. E o terreiro de Manoel Martins localizado Gulandim<sup>75</sup>. O terreiro de Tia Marcelina<sup>76</sup>, teria sido localizado na proximidade de onde seria construída a praça Euclides Malta, futuramente denominada de Sinimbu.

Além da religiosidade, especificamente, uma manifestação de origem na cultura africana, bastante praticada no estado, era a dança do coco. Até na época natalina dançava-se coco em Alagoas, que no bairro do Bebedouro era animado pelo conhecido major Bonifácio. Dizia-se os mais antigos que em Alagoas o coco era dançado com mais fevor do que em qualquer outro lugar, tendo mesmo “algum rito de religião tradicionalmente venerado” (DIEGUES JR, 2001).

Ainda nas duas primeiras décadas do século atual dançava-se coco nos salões de Maceió; depois a dança típica de Alagoas foi deixando o ambiente familiar, substituído pelo rag-time, pelo maxixe, pelo tango, para ir abrigar-se nas casas modestas (DIEGUES JR., 2001, p.161).

O maracatu também tinha presença forte no estado, principalmente no período carnavalesco. Apesar da forte participação popular, esta manifestação, por causa de suas características relativas à cultura africana, era discriminada pela elite

<sup>66</sup> Cf. **A Tribuna**. Barbara ou Santa? Grandes Festas. Chico Foguinho. Maceió, ano IX, p.2, 6 dez. 1904.

<sup>67</sup> A reportagem indica a presença de Mestre Adolfo e de seu filho de santo Chico Foguinho, o que dá a entender que o terreiro seria comandado por Mestre Adolfo. De acordo com Rosas (1959) quando o Mestre Adolfo morreu, quem o sucedeu foi o Manoel Coutinho. Provavelmente por isso Duarte (1974) informa que o terreiro localizado na rua Dias Cabral seria de Manoel Coutinho. Por outro lado, Duarte (1974) também informa que Mestre Adolfo também teria fundado terreiro no bairro do Poço. Há também a informação de Lima Júnior de que na rua Dias Cabral haveria o terreiro de Chico Foguinho, sendo este também sua própria residência. Para Rafael (2004) o terreiro da Dias Cabral era de Manoel Coutinho, no qual atuou Chico Foguinho como devoto de Santa Bárbara. Posteriormente Chico Foguinho teria se mudado para o bairro da Levada.

<sup>68</sup> Cf. Rafael (2004).

<sup>69</sup> Cf. Duarte (1974).

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid.

intelectual, sendo encarado como algo ao qual se era obrigado a tolerar, como demonstra a seguinte nota jornalística sobre um domingo de carnaval:

Pela manhã, funambulesco *Zé Pereira*, a cavallo despertou a população; e a este, o melhor, seguiram-se muitos outros, pela manhã e pólo correr do dia todo.

[...]

Os clubs sahiram tambem á rua: vimos as *caboclinhas*, os *ciganos*, os *morcegos*, os *maroins* e muitos outros.

Não faltavam **os inevitáveis maracátús** .

Appareceram tambem tres garças e uma carroça de conhecidos cavalheiros, com a divisa: *quem não tem cão, caça com gato*.

Diversas casas de famílias, abrinram-se para receber mascaras (A TRIBUNA, 24 fev. 1903, p.2).

Os dois acontecimentos mais importantes do final do século XIX, a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República, pareceram não terem afetado muito o cotidiano da cidade.

O **abolicionismo**, que então começou a ser propagado com mais vehemencia, não teve a intensidade que o distinguiu no sul do paiz. O mesmo se pode dizer da **ideia republicana**.

A primeira dessas grandes campanhas suscitou, comtudo, dedicações tenazes que a segunda nem de longe chegou a receber.

O abolicionismo alagoano deve também ter um grande desvanecimento com o facto meritório de ter sido um villarejo de nosso Estado – Entre-Montes -, o primeiro ponto do Brazil, que alforriou todos os seus escravos (BRANDÃO, 1916, p.58).

Não se aboliu, contudo, a discriminação sofrida pelo negro. Vinte anos depois, o jornal *Correio de Maceió*, abre o expediente com o título “*Treze de Maio (1888-1908)*”. Após elogiar a lei assinada pela princesa Izabel, congratula alguns nomes importantes na luta contra a escravidão e cita José do Patrocínio, adjetivando-o de modo preconceituoso: “[...] o grande negro, cuja alma o tornou branco! Nós, em nome do pensamento sem preconceitos e sem peias saudamos os nossos concidadãos e a República Brasileira!...” (MONTEIRO, 1908, p.1).

Na edição seguinte o jornal critica o governador por não ter mandado hastear a bandeira no “Lyceo de Artes e Officios” no dia 13 de maio: “Si se tratasse de um *outro* anniversario, é possível que a gloriosa bandeira nacional fosse hasteada ali” (CORREIO DE MACEIÓ, 15 mai. 1908, p.1).

De fato, depois da Lei Áurea, a escravidão toma um formato mais peculiar ao capitalismo. É o que aponta J. Ezequiel no mesmo periódico:

Não ha mais escravos no Brazil; existem apenas **milhões de homens escravizados a tyrannia do capital**; não ha mais as repugnantes scenas das moendas onde os pobres negros morriam debaixo do bárbaro chicote

do cruel feitor, retalhando lhe as carnes; existem apenas seres humanos que morrem á fome, nas ruas, depois de exgottarem todas as forças no trabalho d 'onde alquebrados, são atirados a rua como um fardo pobre! (EZEQUIEL, 1908, p.1).

A necessidade da busca pelo progresso, produzida pelo desenvolvimento do capitalismo, também trouxe seus males. A falta de uma política social voltada para a população pobre, sobretudo depois da abolição, fez com que aumentasse a quantidade dos excluídos pelo sistema. Uma série de matérias sobre os “mendigos” e “vagabundos”, foi publicada nos meses de julho e agosto de 1897. Trava-se de reclamações quanto ao aumento da mendicidade nas ruas da cidade.

O código penal previa punição para a “mendicidade” e a “vagabundagem”, como bem reconhece a matéria:

O codigo penal da Republica pune a mendicidade nos logares onde existem asylo para mendigos, como as leis criminaes castigam a vagabundagem. Ora, se isso é exacto, e se temos o asylo de mendicidade mantido com um imposto especial, e a policia correctiva, devemos trabalhar, nos empenhando pelo cumprimento da lei(GUTENBERG, 30 jul. 1897, p.1).

É interessante notar que a educação surge neste caso como uma solução, como se a problemática não fosse causada por uma dinâmica de ordem econômica.

Carecemos acabar com estes abusos, educando o nosso povo e contribuindo para o engrandecimento de nosso Estado. Eduquemos o povo, acabemos com os seus inveterados costumes oriundos de uma educação perigosa, certos de que contribuimos deste modo para o próprio bem (GUTENBERG, 30 jul. 1897, p.1).

Logo após a Abolição de 1888 veio a República. “Em Alagoas, como aliás no resto do país – não se registrou grande entusiasmo pelas ideias republicanas” (LIMA JÚNIOR, 2001, p.7). O Estado passava por uma crise econômica, pela baixa no preço do açúcar e do algodão. De acordo com Diegues JÚNIOR (2002) a crise na agricultura e na indústria do açúcar se agravou com o 13 de maio e Alagoas entra na República e nos primeiros anos do século sem conseguir superá-la. Os antigos engenhos passaram a se transformar em usinas a partir de 1892, por outro lado a exportação do açúcar decaiu a partir do ano seguinte. Na safra de 1903 e 1904 alguns engenhos deixaram de fabricar açúcar.

A população tinha a impressão de que a República não seria na prática muito distante da Monarquia:

[...] o nosso primeiro governador dictatorial recebido n'uma verdadeira apothose, que se prolongou até o dia em que o tédio das festas começou a

empolgar a **multidão descrente de que a republica ficasse muito distanciada da monarchia.**

Muito amante de Alagôas, o Coronel Pedro Paulino, por falta de tirocinio político e de competencia administrativa nada fez em prol do Estado.

Este, depois das turbulencias peculiares á phase de sua organização constitucional, teve algum incremento com o governador Gabino Bezouro.

[...]

Quaesquer que tenham sido, comtudo, os governadores que se seguiram ao Dr. Gabino Besouro, o Estado prosperou materialmente, como demonstram as embellezamentos da capital, que provam meras tendencias sumptuarias; a fundação de companhias de navegação fluvial, usinas, cotonifícios, construção de thetros, templos, pontes, prolongamento de estradas de ferro, paroveitamento da hulha branca de nossas cachoeiras, florescimento da imprensa e de instituições liberaes, etc (BRANDÃO, 1916, p.59).

A partir da década de 90 o progresso se acentua. “Desdobram-se os orçamentos, as finanças, com renda própria os governos municipais, oferecem à cidade possibilidades de progresso” (DIEGUES JÚNIOR, 2001, p.156). Maceió foi inclusive a primeira capital a ter luz elétrica. “Um português - José Antônio Loureiro – fundou a Empresa de Luz Elétrica que iluminou a cidade pela primeira vez na noite de 14 de janeiro de 1896” (LIMA JÚNIOR, 2001, p. 45).

Mesmo assim Maceió chegou ao século XX como uma cidade provinciana que modernizou lentamente sua estrutura urbana. Em relação “as velhas ruas” da cidade no início da República, Diegues Jr. (2001, p. 157) as descreviam da seguinte forma:

[...] ruas cheirando a peixe frito, a tapioca, a arroz-doce, vendidos nas esquinas, em tabuleiros enfeitados com papel de seda cortado em desenhos ou figurinhas de variadas cores, verde, amarelo, vermelho, azul; ruas cheias de negras trajando vistosos chales e turbantes de cores fortes na cabeça [...] (DIEGUES JÚNIOR, 2001, p.157).

De acordo com Diegues Júnior (2001) o grande impulso urbanístico na cidade se verifica na primeira década do século XX, período marcado pela administração do governador Euclides Malta.

A partir da administração de Euclides Malta, a cidade assiste a uma alteração significativa em sua paisagem geográfica, promovida, principalmente, por uma série de construções de prédios públicos, pelo incremento de serviços urbanos e de um conjunto de trabalhos necessários para dotar a cidade de infra-estrutura básica (RAFAEL, 2004, p.103).

Na administração deste governador constroem-se o Teatro Deodoro (1910), o Palácio do Governo (1903), a Prefeitura Municipal (1910) (DIEGUES JÚNIOR,

2001). Temos ainda a reforma de outros patrimônios públicos<sup>77</sup> como o Quartel do Batalhão Policial, o Mercado Público, a Santa Casa de Misericórdia, a Ponte de Desembarque em Jaraguá (RAFAEL, 2004).

A ênfase de sua administração, segundo Rafael (2004, p.103-104)

parecia estar no “**formoseamento**” e embelezamento das praças e jardins públicos, melhoramento da iluminação e calçamento das ruas principais, arborização de avenidas centrais, ou seja, medidas mais voltadas para o **maquiamento da cidade**, em detrimento de obras de infra-estrutura voltadas para a solução dos problemas relativos à saúde pública, comuns a qualquer capital da federação, desde o fim do Império brasileiro. Diga-se de passagem que essa indiferença dos governantes e moradores para com as medidas de ordem sanitária compatíveis com o aumento da população e da edificação urbana, não foi uma exclusividade de Alagoas.

As condições de higiene das ruas eram denunciadas pela imprensa. O jornal *A Tribuna* em uma matéria chamada “*Saúde Pública*”, qualificou como péssimas as “condições higienicas de uma cidade em que semovimenta uma população de cerca de trinta mil almas [...]” (A TRIBUNA, 21 jan. 1905).

A característica mais peculiar à administração de Euclides Malta, e de maior interesse para nosso estudo, é a tolerância às manifestações da cultura afro-alagoana, sobretudo à sua religiosidade, durante o período em que esteve à frente do Estado (1900-1912), conhecida como era Malta.

As festas dos xangôs eram bastantes populares, sendo provável, de acordo com Rafael (2004), que muitas delas fossem celebrados no mesmo período dos santos católicos.

Em dezembro de 1904, por exemplo, o jornal *A Tribuna* noticia uma festa no terreiro de Mestre Adolpho em homenagem a Santa Bárbara. Um rojão que partiu da rua Dias Cabral teria atingido o “bond da companhia circular” às dez horas da manhã. Quando o jornalista chegou à casa de culto, conseguiu entrar com dificuldades, passando por um arco com flores e folhas, e encontrou uma multidão que se acotovelando em meio a uma imagem da santa que estava em exposição. “Fóra, o povo se agglomerava, e em gritos, dava *vivô* a Santa *Barba*. [...] A pracinha illuminou á noute, houve danças, á moda do *rito* e muita concurrencia, attrahida por fogos artificiaes, balões, etc.” (A TRIBUNA, 06 dez.1904).

---

<sup>77</sup> “Grande parte desses projetos foi concebida, inicialmente, sob a orientação do arquiteto Luiz Lucariny, e após sua morte, pelo seu filho, ambos acusados pela oposição de se beneficiarem dos privilégios concedidos pelos Maltas aos seus protegidos” (RAFAEL, 2004, p.104).

Apesar de serem registradas algumas reclamações dos vizinhos, como a publicada na *A Tribuna* de 18 de março de 1903, dirigida ao coronel João Gato, os destacamentos pareciam ser orientados para garantirem o funcionamento dos terreiros.

[...] não é de todo descabido pensar que um político daquela envergadura, na posição de representante máximo do poder estadual, fizesse suas visitas às casas de cultos africanos ou que consultasse os orixás sobre os destinos reservados à sua carreira eleitoral (RAFAEL,2004, p.123).

Segundo Lima Júnior (2001, p. 154-155), os toques nos terreiros eram frequentes.

Em 1910 e 1911, nas noites de sábado, principalmente, não se podia dormir sossegado em certas ruas de Maceió, devido aos barulhos dos tambores e dos zabumbas, nos terreiros do Manoel da Loló, do João da Catarina, da Maria da Cruz, do Chico Foguinho, este localizado na Rua Dias Cabral (antiga do Reguinho), do Manoel Inglês, negro retinto, ótimo cozinheiro, residente na Ladeira do Brito; do Manoel Buleju, da Tia Marcelina, na Rua Aroeira, do Benedito Brás Carneiro, e de outros, inclusive um na Rua da Frente, atual Ambrósio Lira, no Farol.

A era Malta também foi um período de muita tensão política e violência. Um bom exemplo da relação entre política e violência na cidade durante este período foi a perseguição e assassinato do Dr. Miguel Omena. Este, de acordo com Lima Júnior (2001), era jornalista, político combativo ligado ao Partido Democrata. Bacharel em Direito, sócio do Instituto Histórico e Alagoas, figura de destaque da Sociedade Gladiantes que, embora veladamente, fazia oposição ao governo do Estado.

Em 1906 havia iniciado uma violenta campanha contra a oligarquia maltina, do Partido Republicano Conservador. Em agosto daquele mesmo ano havia surgido o *Correio de Maceió*, órgão de oposição, dirigido por Fernandes Lima. Miguel Omena tornara-se visado, e perseguido, passando a andar armado por precaução (LIMA JÚNIOR, 2001). Ao anoitecer do dia 1<sup>a</sup> de maio de 1906:

Num encontro, no Beco da Moeda, com uma patrulha da polícia comandada pelo Cel. Salustiano Sarmiento – que, jamais saíra à rua à frente do batalhão – Miguel Omena deu um tiro no peito do mesmo. Fugiu de Maceió, pouco tempo depois, disfarçado de sargento do Exército, e foi assassinado em Ponta Grossa, no Paraná, em 21 de agosto de 1911 (LIMA JÚNIOR, 2001, p.151).

Foi batizada em sua homenagem a “*Liga dos Republicanos Combatentes em homenagem a Miguel Omena*”. Em 1914 a liga contava com 30 grupos, cada qual com um chefe. Publicou um pasquim de sua responsabilidade, “*O combatente*”.

A liga atendia a interesses políticos, e liderava grupo de desordeiros, que soltavam bombas, davam tiros, gritavam e faziam ameaças. Fechou os portões do Mercado Municipal, estabelecendo pânico e terror, por mais de uma vez em 1911, uma delas na véspera do natal. Realizava assaltos a residências, como a do Cel. Paes Pinto em 1913, que reagiu a tiro de rifles, e a do Dr. Mascarenhas em 1911, que para não ser morto teve que pular o muro com sua família. Fazendo renunciar o Dr. Mascarenhas, e também o seu sucessor, Dr. Salvador Calmon, através de bombas, tiros, gritarias, e ameaças na frente de sua residência (LIMA JÚNIOR, 2001).

Em dezembro de 1911 o Palácio do Governo fora atacado:

O Governador Euclides Malta, cercado de um grupo de amigos decididos e pela Guarda do Palácio, então comandada pelo Tenente Jonas Cerqueira, que se portou à altura, cumprindo o seu dever, - todos de rifle e fuzil em punho – repeliu os desordeiros, havendo alguns feridos (LIMA JÚNIOR, 2001, p. 157).

A ação mais violenta da Liga, sem dúvida, foi aquela que ficou conhecida como “Operação Xangô”. Na noite do dia 1º de fevereiro de 1912, de modo bárbaro e criminoso, os terreiros de Maceió, e localidades próximas como Pratagy, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Tabuleiro do Pinto e Alagoas (atual cidade de Marechal Deodoro) foram invadidos e destruídos, sendo seus os pais e mães de santo torturados cruelmente.

O que se registrou, então, foi vergonhoso! Além de quebrarem os objetos de culto, alguns caríssimos e raros, trabalhos perfeitos, de elevado custo, danificaram os móveis e utensílios das casas. Em frente à residência de Chico Foguinho – na Rua Dias Cabral, próximo ao local onde foi construída depois uma igreja Presbiteriana – fizeram uma pilha de móveis, santos, cabaças, atabaques, tambores, palmatórias, capacetes, pulseiras, paramentos, peças artísticas e de valor, e puseram fogo. E não se contentaram com isso, arrancaram o cavanhaque do babalorixá Manoel Martins; feriram, com um sabre, a cabeça de Tia Marcelina, africana, com mais de cem anos de idade. (LIMA JÚNIOR, 2001, p.154-155).

Os objetos que não foram quebrados ou queimados foram exposto na sede da liga.

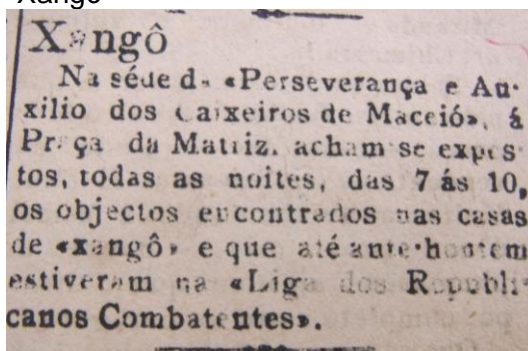
A sala da “Liga” estava transformada em museu e tinha o aspecto alegre de um presepe em noite de Natal. Tudo muito bem arrumado e espalhadas pelo chão algumas gamellas com um “santo” (uma pedra) mergulhado em azeite de dendê (JORNAL DE ALAGOAS, 7 fev., 1912).

A organização dos itens revelou certa ambivalência das relações social da cidade, uma vez que

[...] apesar de terem sofrido toda sorte de represálias, nos dias que se sucederam às perseguições, esses filhos de santo não se furtaram de visitar a sede da Liga e até de opinar sobre a arrumação das peças expostas, inclusive, por solicitação dos próprios membros daquela associação, dado revelador da **ambigüidade que orienta as relações entre grupos concorrentes**, inclusive em momentos de crise aguda (RAFAEL, 1994, p.50).

Alguns dias depois, os objetos foram doados à Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió, conforme noticiou os jornais da época (vide imagem 18).

**Imagem 18** - Aviso da exposição dos objetos apreendidos da “Operação Xangô”



Fonte: **JORNAL DE ALAGOAS**. Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 26, 7 fev. 1912.

Quando o Sr. Joaquim Cavalcanti reclamou que sua casa quase foi invadida por centenas de populares por causa de uma pretensa falsa denúncia de que lá se realizaria sessões de “xangô”, foi publicada uma contraditória defesa de que seria preciso meios legais para se invadir o lar de qualquer cidadão. Essa regra não funcionou quando se invadiu a casa dos pais e mães de santo, que perante a lei também deveriam ser considerados cidadãos.

Nós applaudimos que se acabem os perniciosos centros de feitiçaria, nunca, porém, que se pratiquem vexames da ordem do que sofreu o Sr. Joaquim Cavalcante. O lar de qualquer cidadão deve ser respeitado e só pelos meios legais pode ser corrido (JORNAL DE ALAGOAS, 8 fev. 1912).

A “Operação Xangô” teve razões políticas (RAFAEL, 2004). A oposição, liderada por Fernandes Lima, que viria ser o próximo vice-governador, insuflava o povo contra a “oligarquia malta”, e justificava sua longa permanência no poder por seu envolvimento com os xangôs. Divulgava-se “que o Dr. Euclides Malta, pessoas de sua família, amigos e elementos políticos a ele ligados, freqüentavam



assiduamente esses terreiros e as casas dos pais e mães-de-santo citados” (LIMA JÚNIOR, 2001, p.155).

Mas “por que a oposição de Fernandes Lima teria usado esse argumento, da associação de Euclides Malta às casas de culto para fazer uma contrapropaganda do governador?” (BARROS, 2007).

Barros (2007) responde esta questão relacionando esta estratégia política com a formação da população alagoana:

Porque ele sabia que esse argumento ecoava negativamente na população. Então essa era uma população preparada secularmente para não gostar dessas referências, para se envergonhar dessas referências, para querer esconder do resto da população esses traços da nossa suposta africanidade (BARROS, 2007).

Euclides Malta, fugido de Maceió, perdeu as eleições para o candidato da oposição, Clodoaldo da Fonseca. Contudo, a “Operação Xangô” não conseguiu extinguir as manifestações afro-alagoanas em Maceió, sobretudo as religiosas. De acordo com Rosas (1959, p.2)

muitos chefes conceituados desapareceram. Mudaram-se para Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. E também outros se achavam alquebrados, sem memória. Mesmo assim surgiram, como por encanto, nesta capital, dentro de poucos anos, numerosos candomblés, tanto de negros, como de caboclos.

Em julho do mesmo ano do Quebra o *Jornal de Alagoas* noticia que dois pais de santo, com nome de Anacleto e Nicolau, teriam instalado um xangô na Ilha de Santa Rita, povoado próximo de Maceió (JORNAL DE ALAGOAS, 23 jul. 1912). Em agosto o mesmo jornal denunciou a existência de um terreiro no bairro do Trapiche: “Denunciaram-nos que por traz do cemitério, está já instaurado um novo *chango*, para o qual chamamos a atenção da policia” (JORNAL DE ALAGOAS, 4 ago. 1912).

O Quebra de 1912, trouxe fortes consequências para a expressão da cultura afro-alagoana. Como exemplo temos a quase extinção dos maracatus alagoanos.

Depois disso nunca mais se teve notícia da presença de maracatus nos carnavais de Maceió; seus mestres, confundidos não sem razão, com os babalorixás dos terreiros perseguidos, já não se encontravam mais na cidade. A grande maioria buscou refúgio nos estados vizinhos e até em locais mais distantes como a Bahia e o Rio de Janeiro. As manifestações populares integradas por negros, passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs [...] (RAFAEL, 2004, p.38).

Houve modificações na organização do culto religioso, como estratégia de preservação cultural. O pesquisador Gonçalves Fernandes (1941) em visita à

Maceió no ano de 1939, através do contato com um antigo babalorixá, chamado Padre-Nosso, verificou a existência de uma modalidade de culto que dissimulava sua prática e que ficou conhecida como “*xangô-rezado-baixo*”.

As cerimônias, muito fechadas, sem dansas – as dansas religiosas que dão tanto caráter à feição mágica do transe espírito-fetichista – sem música, sem a exaltação afetiva da música dos encantados negros, sem o “toque” [...] as cerimônias se passam num tom de reza ciciada. Não existe mais o “terreiro”, que hoje é uma comum sala-de-visitas, nem o “pegí”, desaparecido. Foram-se os objetos litúrgicos, e só aparece de resto, muito singularmente, uma curta haste de madeira em forma de x deitado: é a forma mais remota de um “oxê”<sup>78</sup> de Xangô que desponta, último fetiche da espécie neste candomblé-em-silêncio. O novo culto reúne-se com um número muito restrito de adeptos e tem sempre finalidade mágico-curativa. O seu chefe é o próprio praticante único, ficando aos presentes uma atitude puramente passiva de participação (FERNANDES, 1941, p.9-10).

O autor aponta que existiam Babalorixás renitentes, que evocavam “um toque à antiga” e eram apanhados pela polícia, e noticiados nos jornais. Apresenta fotos de seu arquivo particular tiradas no I.M.L. (Instituto Médico Legal) de Maceió, focalizando guias-de-caboclo surpreendidos pela polícia.

**Imagem 19** - Mesa de xangô-de-caboclo



Fonte: FERNANDES, 1941.

**Imagem 20** - Outros participantes do xangô-de-caboclo



Fonte: FERNANDES, 1941.

Fernandes (1941) identificou estas práticas como “*xangô-de-caboclo*” ou “*xangô-de-caboclo-do-batuque*”. São práticas caracterizadas por forte influência indígena.

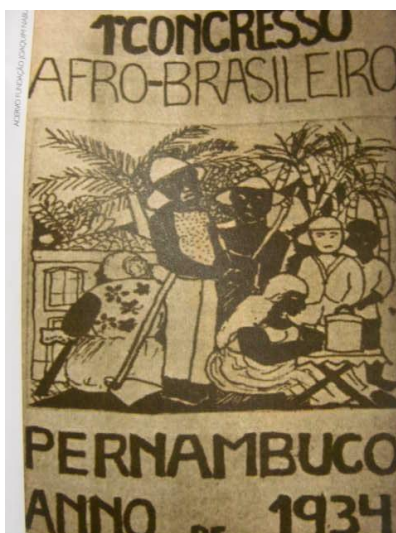
<sup>78</sup> “Oxê não é propriamente um ídolo: é a figura dum possuído do deus” (FERNANDES, 1941, p.10).

Como consequência da violência, inclusive simbólica, do Quebra e da forte repressão que se desenvolveu a partir deste evento, a expressão afro-alagoana na cidade de Maceió passou a ser caracterizada pelo que Cavalcanti e Barros (2007) chamaram de “invisibilidade”. Em relação aos terreiros, estes continuaram a preservar a sua cultura e ensinamentos, embora seu processo educativo tenha passado a ser vivido de formas diferenciadas, como estratégia de resistência diante do forte clima de opressão.

### 3.2 A influência afro-brasileira na formação cultural brasileira

Com um trabalho apresentado no 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife em 1934, Alfredo Brandão foi o primeiro historiador alagoano a reconhecer a importância da cultura de origem africana no processo de civilização brasileiro. A seguir, imagem do cartaz do congresso, que ressalta a força de trabalho do negro, com sua enxada ao lado, além de sua contribuição para o desenvolvimento da culinária brasileira:

**Imagem 21** - Cartaz do 1º Congresso Afro-Brasileiro – Autoria de Cícero Dias



Fonte: FIGUEIREDO,2009.

Para Brandão, o negro em Alagoas foi um dos maiores elementos de civilização:

Ele aparece na zona da mata a laborar o leite, aparece no sertão a tanger o gado, aparece nas vilas e nas cidades, ora nos trabalhos domésticos, ora como pedreiro a construir casas, era com ferreiro a forjar machados e foices, era como sapateiro a fazer sandálias.

Se o senhor é comerciante, ele é o encarregado dos serviços pesados – transporta os fardos às costas, conduz as carroças, varre as lojas, limpa os balcões. O negro foi sempre o braço direito do branco (BRANDÃO, 1988,p.41).

Mesmo Alfredo Brandão (1988), com seu pioneirismo em considerar a participação do negro na construção da civilização do país, considera os negros como uma raça inferior.

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

Apesar do racismo como foi tratada a cultura afro-brasileira, negando-se inclusive em reconhecer sua herança educacional e formativa, é inegável sua influência na formação identitária de Alagoas. Esta influência, no entanto, é reconhecida pelos historiadores alagoanos de forma contraditória.

Outro exemplo é Moreno Brandão (1937) que apesar de reconhecer o negro como um proletário importante para o desenvolvimento de Alagoas, afirma este não trouxe elementos de progresso.

Entretanto esse proletário que tão largamente contribuiu para o desenvolvimento de nossa terra, precisa ser estudado, muito embora ele não trouxesse para aqui elementos de progresso de que, sob o relho do feitor, representante melefico da iniquidade tradicional dos engenhos, foi um elemento precioso (BRANDÃO, 1937, p. 12).

O mesmo autor considera que a ação africana em Alagoas “foi vigorosa e profícua principalmente nos municípios do norte, onde a vida agrícola foi mais intensa e onde o cruzamento se verificou de modo mais constante e reiterado” (BRANDÃO, 1937, p. 12).

Moreno Brandão (1937, p.12) identifica os seguintes traços de origem africana presentes na cultura brasileira:

O negro augmentou de alguns pratos destituídos de delicadeza o cardápio de nossas refeições. Saturou o nosso ambiente dos pavores, que a superstição costuma gerar. Enlargueceu o quadro das crenças apavorantes do feitiço em que o caboclo soia acreditar e em que portuguez , antecessor do africano, não deixava de firmemente crêr. Com elle se augmentou o nosso *folk-lore* de contos, quadras, etc. Por elle o nosso vocabulario se incrementou de alguns termos cuja procedência só

os linguistas costumam vislumbrar, limitando-se, muitas vezes, a se copiarem uns aos outros. O negro enchem de lascívia a atmosfera dos engenhos e fazendas, onde também a mãe negra deixou uma nota de accentuada affectividade, graças aos desvelos que deu aos senhores moços e ás yauás, de cuja vigilância, sem medo aos sacrificios, se incumbiram.

Manuel Diegues Júnior (1950, p.257), outro alagoano, também é exemplo dessa contradição em suas considerações sobre a dança afro-brasileira. Se por um lado o autor reconhece seu valor: “[...] os movimentos dos dançarinos e das danças e cantos se fazem notados por harmoniosos. Sem dúvida alguma cabe à música e à dança a primazia nas manifestações artísticas dos negros”. Por outro lado enfatiza que esta qualidade é própria de povos de civilização atrasada: “As danças têm um caráter importante na vida dos negros, como em geral de todos os povos de civilização atrasada”. Esta discriminação se dá provavelmente porque a dança está normalmente associada às manifestações religiosas: “Pelas danças refletem os povos seu sentido de sociabilidade, reunião social que elas são, e, sobretudo, seu espírito religioso”.

Para Diegues Júnior (1950, p.258), as danças populares mais caracteristicamente nordestinas vieram da cultura negra, entre elas: “coco, dança socializada, o quilombo, dança dramática, o samba do maturo, próximo da dança dramática e transição do maracatu, e o frevo, dança generalizada”.

Diferentemente de Diegues Júnior, Yeda Castro (1950) considera que a cultura de origem africana também influenciou a arte erudita.

A influência da dança, do ritmo, das cantigas, dos instrumentos sagrados do Candomblé e a presença dos orixás marcam com sua ótica peculiar as artes plásticas e a música, tanto popular quanto erudita, produzidas hoje no Brasil (CASTRO, 1995, p.31-32).

Voltando a Diegues Júnior, uma observação interessante refere-se ao coco. O autor apóia a perspectiva de que o *coco* nasceu em Alagoas e que teria se estendido a todo o Nordeste. Originado do samba africano “dançado por negros e mestiços que compartilhavam da alegria vinda da casa grande (em época de festas), foi este samba misturando-se com outras danças. Essas danças iam se chocando. Negro mais índio; negro mais português; português mais índio” (DIEGUES JÚNIOR, 1950, p.258). Os negros teriam transformado o samba em uma dança sem caráter estritamente africano.

Os negros transformaram o seu samba no coco sem caráter estritamente africano e com influência das casas grandes, fazendo uma dança que todos pudessem dançar sem sentir que aquilo era negro. Feria o seu preconceito. Feito ao sabor de uma evolução de raça, toda cheia de quês pitorescos e de choques culturais, pegou o coco parte de uma e de outra. Do negro maior quinhão. Isto mesmo porque até a plasticidade – que se nota em toda a sua evolução – ele herdou do negro (DIEGUES JÚNIOR, 1950, p. 259).

O quilombo, uma dança dramática que representa a luta entre os negros foragidos que procuravam abrigo no Quilombo dos Palmares, e os indígenas que os encontravam, também seria originalmente alagoano. Sendo Viçosa a cidade de referência para esta tradição (DIEGUES JÚNIOR, 1950).

Quando enfatizamos que o africano chegou ao Brasil por razões político-econômicas, e que por vários séculos o país ficou dependente da sua força de trabalho, torna-se impossível não reconhecer sua participação no desenvolvimento da nação. Pode-se mesmo dizer que os africanos e seus descendentes construíram o Brasil.

Tudo o que significa luta do homem com a natureza, conquista do solo para a habitação e cultura, estradas e edifícios, canaviais e cafezais, a casa do senhor e a senzala dos escravos, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, academias e hospitais, tudo, absolutamente tudo, que existe no país, como resultado do trabalho manual, como emprego de capital, como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha à que a faz trabalhar (NABUCO, 1950, p.19).

Fonseca (2007, p.23) lembra que essa perspectiva da influência do negro na construção do país, “estão restritas ao mundo do trabalho e à capacidade de submeter-se ao comando e à ordem dos brancos.”

A influência africana na identidade alagoana é facilmente identificável no modo de se falar e no uso de palavras de origem africanas. De acordo com Barros (2006) as palavras de origem africana estão situadas principalmente no campo da fala, e não no da escrita. Os lugares onde estão presentes não são a da erudição, nem do jurídico e nem tão pouco do científico. Possuem caráter informal, referem-se à comunicação mais direta e aos níveis menos especializados do exercício linguístico.

Para Lima (2009), a linguagem é um dos aspectos mais evidentes da participação cultural dos africanos, embora não seja o único.

Houve diversos aportes civilizatórios da África para o Brasil, e algumas regiões foram especialmente relevantes nesse processo, como é o caso de Angola. Práticas religiosas, conhecimentos técnicos agrícolas e de

mineração, valores sociais, costumes da vida cotidiana e hábitos de alimentação, entre outros elementos, fizeram parte da bagagem cultural que os escravizados trouxeram para a formação de nosso país (LIMA, 2009, p. 11).

Para Carneiro (1950a) o negro contribuiu para o progresso da nação como um elemento de união, de trabalho, de alegria. Arthur Ramos (apud Bastide, 1971) por sua vez observa que a desafrikanização gradual do negro foi acompanhada em contrapartida por uma deseuropeização do branco no Brasil. Pode-se considerar que este processo começa muito cedo, desde a influência da ama negra na cultura da casa grande.

De acordo com Costa e Silva (2009, p. 9-10):

[...] se os africanos aprenderam com os europeus, também lhes ensinaram, e muito. Dentre outras coisas, como cultivar os solos tropicais, criar gado em campo aberto e minerar o ouro e o ferro. Mais importante ainda foi a bagagem que trouxeram consigo, e era toda a que lhes cabia na alma, compreendendo religião, tradições, valores e comportamentos (COSTA E SILVA, 2009, p. 9-10).

O mais justo, portanto, é considerar que a aprendizagem na construção da cultura brasileira, de brancos, negros e índios foi mútua. Não há meras contribuições, e sim, participação efetiva na formação cultural da civilização brasileira.

### **3.3 A ideia de progresso e a cultura afro-brasileira**

A caracterização da cultura afro-brasileira na virada do século XIX para o século XX está relacionada com os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais que marcaram a República. Trata-se de uma época marcada pelo discurso de progresso da nação, que se adequava aos postulados do positivismo, evolucionismo e do liberalismo. São concepções que também influenciavam o debate sobre educação.

A educação, investida de um poder civilizador, possuía uma posição central no projeto de progresso da nação, que tinha na cultura europeia o modelo de civilização que se pretendia atingir (VEIGA, 2005).

A cultura de origem africana, por sua vez, era vista como algo não civilizado, que impediria o progresso do país e que, portanto, deveria ser apagada, ou relegada

ao passado. No dia 14 de maio de 1888 o jornal paulista *Diário Popular* publica matéria de primeira página sobre a Lei Aurea. O seu redator faz o seguinte comentário: “O período *africano* de nossa civilização fica oficialmente cancelado. A era *americana*, o período da autonomia e das reivindicações agora principia” (CAMPOS, 1888, p.1).

Fim do século XIX, o Brasil vive um momento particular, uma nova forma de organização política se inaugura com a Proclamação da República em 1889. O modo de produção sofre uma alteração importante, a transição da mão de obra escrava para a mão de obra livre.

Essa multidão de escravos e seus descendentes, sem outras idéas moraes que são inculcadas pelo medo da terra e do céu, lançados na sociedade sem poderem por seus recursos propios proverem suas subsistencia, é uma ameaça perpetua a ordem, é um gremem de nihilismo, que a providencia manda acautelar (O ORBE, 21. Out. 1883, p.1).

Na litogravura de Protázio Trigueiros publicada no jornal *A Semana*<sup>79</sup>, em 1884, pode-se observar as incertezas quanto à inserção do negro na sociedade brasileira diante da abolição da escravatura:

**Imagem 22** - Litografia de um escravo liberto



**Fonte:** TRIGUEIROS, 1884.

A imagem é acompanhada do texto: “Eis-me liberto. Tenho uma carroça, sou eleitor e posso ser deputado, e então, cá o negro fica sendo branco ou passará por tal. Uhé!!”. Trigueiros (1884) denuncia a contradição entre o discurso progressista,

<sup>79</sup> “*A Semana*” foi o primeiro jornal litografado de Alagoas. Publicado a partir de 4 de maio de 1884, tinha como desenhista Protázio Trigueiros (BARROS, 2005, p. 545).



liberal e abolicionista que defendia o fim da escravatura, ao mesmo tempo em que não se preocupava em oferecer alternativas de inserção dos ex-escravos na sociedade, nem muito menos acerca de sua preparação para as exigências de um novo mercado de trabalho que se anunciava. Não se observou, nos jornais pesquisados, a discussão sobre a inserção social dos negros após a abolição.

Não se tinha em vista, com a Abolição, a igualdade ou a justiça social. O texto apresentado por Trigueiros (1884) revela uma ironia, no momento em que apresenta o negro como eleitor e com possibilidades de acender no plano político. Se há em alguns casos isolados, algum tipo de ascensão, estes são exceções. A luta pela abolição não era pela garantia da condição de cidadão aos escravos, e nem em considerá-los capazes de participar das decisões que conduziria à nova república. Permitir o voto para uma grande massa de ex-escravos seria como legitimar uma ameaça à manutenção do poder pela elite. Assim, cerca de um mês depois da proclamação é publicado o decreto que extinguiu o voto censitário e colaborou para uma condição de “não-cidadão” para a maioria dos descendentes de africanos: “Declara que se consideram eleitores para as câmaras geraes, provinciaes e municipaes todos os cidadãos brasileiros, no gozo de seus direitos civis e políticos, que souberem ler e escrever” (BRASIL, 1889, decreto nº 6). A grande maioria dos ex-escravos, analfabetos, estava excluída desta participação política.

Os assuntos em que se referiam aos descendentes de africanos eram de outra ordem. De acordo com Rafael (2004, p.184), no período republicano “o negro aparece nas notas jornalísticas em pelo menos três situações, no caso, pelo desenvolvimento de práticas mágico-religiosas, nas páginas policiais e em algumas situações de entretenimento, como o carnaval”. De acordo com Cavalcanti (2006, p.33) a vida religiosa era, dentre as referências culturais africanas, “aquela mais lastimada pela “opinião pública” em formação naqueles anos pós-escravatura”.

Interessante notar que era exatamente a religiosidade que fazia com que os africanos ou descendentes africanos tivessem uma relação influente com o mundo da política. Nina Rodrigues (2006) comenta que, na Bahia do final do século XIX, era comum que políticos se tornassem ogans dos terreiros. De acordo com o autor, estes ogans eram pessoas responsáveis ou protetoras dos candomblés, que garantiam a tolerância da polícia e que em troca recebiam o título e honras de ogans. Essa relação que se estabeleciam com pessoas poderosas, revelava um

interesse por benefícios no campo da política. “A mola é sempre um interesse eleitoral, que neste paiz faz de tudo catavento e nas grandes influências politicas vão elles buscar os seus melhores protetores” (RODRIGUES, 2006, p.55).

Em Alagoas do início do século XX, os jornais da época revelam indícios de envolvimento de políticos com os terreiros de xangô.

O feitiço decidiu a candidatura do Sr. Joaquim Paulo; levou à Secretaria do Interior o dr. Eusebio de Andrade sua reeleição; incluiu na candidatura, embora fracassada, do dr. Wanderley de Mendonça; e, actualmente, o feitiço prepara a eleição do dr. Euclides Malta ao cargo de governador (CORREIO DE ALAGOAS, 21 fev. 1906, p.2).

Em agosto de 1905, o Correio de Alagoas publicou o depoimento de um assinante com o título *Feitiçaria e política*, relatando ter visto um político conhecido saindo do terreiro de Mestre Félix nas proximidades da igreja Nossa Senhora Mãe do Povo, no bairro de Jaraguá:

Mas seja como for, temos o dr. José Tavares em contacto com os feiticeiros e então soubemos que mestre Felix, não guardou segredo e poasmem de lê-o: o nosso querido dr. Alli estivera, com de outras vezes, fazendo feitiçarias ou *preparando o terreno*, como nos contaram, para se eleger – *deputado federal* (CORREIO DE ALAGOAS, 27 ago. 1905, p.2).

Segundo Rafael (2004), Dr. José Tavares, pertencente ao partido do então governador do estado Euclides Malta, era um nome muito citado pelo jornal *Correio de Alagoas*, além de Joaquim Paulo Vieira Malta, irmão do governador, e os deputados Eusébio de Andrade e Wanderley de Mandonça. O próprio Euclides Malta, ao assumir sua cadeira no senado, teria-se feito acompanhar em sua comitiva, de Manoel Inglês, dono de um terreiro em Maceió. Sobre este aspecto o mote usado nos quebra dos terreiros em 1912 é o suposto envolvimento do governador com os xangôs para se manter no poder por quase doze anos.

Sabia-se que a grande força em que o inepto oligarcha apoiava o seu governo era o “xangô”, e com essa confiança de fetiche ignorante mantinha em completa desorganização a sua policia e em completa debandada todos os outros poderes orgânicos do Estado, locupletando-se manhosamente do pret de uma centena de praças, que nunca existiram, em proveito dessas casas, que a policia devia antes destruir para socego e moralidade dos habitantes desta cidade (JORNAL DE ALAGOAS, 4 fev. 1912, p.1).

Contudo, não há fontes seguras que demonstrem que Euclides Malta tivesse se tornado um ogan ou filho de santo, apesar do que revela a história oral: “Eu não posso provar. Eu não posso provar [...] o que eu não vi. Agora o meu avô de santo

falava: que o ex-governador Euclides Malta, ele era filho de santo da tia Marcelina e o orixá dele era Obá” (PAI MACIEL, 2007).

O *Jornal de Alagoas*, dias após o Quebra, comenta que os negros considerados fracos e atrasados se tornariam poderosos através de suas práticas mágico-religiosas.

Os negros, e descendentes de uma raça atrasada e fraca, tornaram-se entre nós fortes e poderosos. Quando qualquer delles era preso por crime commettido, os recados e cartões dos magnatas choviam nos commissariados ou na secretaria do interior. E os commisarios ou o secretario, medrosos do feitiço ou da demissão, mandavam pôr em liberdade o preto ou a preta que, momentos antes, havia incidido num artigo do Codigo Penal ou do Regulamento do Policia (JORNAL DE ALAGOAS, 8 fev. 1912, p.1).

Note-se também que a linguagem utilizada revela uma atitude racista. Importante lembrar que a racismo está expresso na própria desigualdade social enfrentada pelos descendentes de africanos. Com o fim do escravismo criminoso temos uma transição para o capitalismo racista, que não se fez de forma pacífica, aspectos que a história do Brasil tem tentado camuflar (AZEVEDO, 1987, apud CUNHA JÚNIOR, 2008).

O racismo é aqui compreendido como um modo de dominação, ligado ao controle social; um tipo de racismo que não se caracteriza simplesmente como uma relação de ódio entre as raças, mas como um processo de produção das desigualdades sociais entre as etnias (CUNHA JÚNIOR, 2008, p. 49).

Pode-se usar como referência a própria educação oportunizada para este grupo, que não tinha condições de pagar por sua instrução. Saviani (2007) e Cuy (2009) chamam atenção de que a gratuidade do Ensino Primário como direito de cidadania, presente no ordenamento jurídico no Império, não aparece na primeira Constituição Republicana, assim como a obrigatoriedade dessa etapa de ensino. Ou seja, o Estado não assumiu a responsabilidade pela instrução pública.

Também no Império a educação formal tratava de modo excludente e explorador o africano e seus descendentes. De acordo com Santos, Pauferro e Madeira (2011), a legislação de 1824, apesar de não criar empecilho ao negro livre para ingressar no mundo das letras, não permitia a entrada de cativos nos espaços escolares.

Quanto ao ensino dos negros livres ou libertos, a primeira lei que garantiu a obrigatoriedade da instrução às crianças negras livres foi a Lei do Ventre Livre, de 1871, cuja intenção era libertar aquelas nascidas do ventre

escravo, como também determinava que elas tivessem o direito de estudar. Entretanto, apenas o governo tinha a obrigação de garantir a educação para aquelas crianças que lhe fossem entregues. Os proprietários de escravos que quisessem permanecer com elas embora juridicamente livres, não tinham a obrigação de garantir o acesso às letras, mas poderiam usufruir do trabalho do menor até este alcançar a idade de 21 anos. Após a Lei do Ventre Livre, um contingente expressivo de crianças negras foi abandonado e levado para instituições beneficentes. Essas instituições também teriam o direito de usufruir do trabalho do menor, mas promovendo sua educação (SANTOS; PAUFERRO; MADEIRA, 2011, p.220).

Em Alagoas existiu a Escola Central, fundada pela Sociedade Libertadora Alagoana em 1887, o melhor exemplo de uma instituição destinada exclusivamente ao atendimento de meninos negros libertos. Mas com a Abolição houve um desinteresse em sua manutenção, sendo extinta, provavelmente entre 1893 e 1894, o que pode revelar que ela se manteve enquanto instrumento de propaganda do movimento abolicionista (SANTOS; PAUFERRO; MADEIRA, 2011).

A educação no início da República era tida com um poder profilático, essencial para o progresso da nação.

A população brasileira era considerada “doente e improdutivo”, daí os males do Brasil estarem concentrados no povo doente (analfabeto) e indolente (preguiçoso). Tal compreensão propõe a educação como uma medida profilática. Nessa obra de profilaxia, a ignorância era um câncer (MADEIRA, 2005, p.5).

Para Ruckstadter (2005, p.5) a educação que assume este papel teria base científica positivista.

[..] a educação positivista tem papel fundamental na reorganização da sociedade capitalista. [...] A ideia central da filosofia positiva consiste, portanto, na ideia de que a sociedade que está em desordem deve ser reorganizada a partir das ideias, seguidas da moral, e, por fim, da política.

A educação, desse modo, contribuiria para o progresso social.

O projeto pedagógico positivista estava voltado para a elaboração da pedagogia como ciência, a fim de formar o intelecto e o caráter. Entendia-se educação como meio de operar uma evolução no sentido laico e racional da vida individual e coletiva (MADEIRA, 2005, p.5).

Deu-se cada vez mais espaço à iniciativa privada, um traço caracteristicamente liberal; tudo isso convergia para dar à escola um papel importante no progresso almejado. Passou-se a vê-la não apenas de modo idealista, mas também ligada ao mundo do trabalho. De forma, a educação para a classe popular não deveria aspirar ascensão social, pois estava relacionada apenas ao ensino de primeiras letras, de ofícios e/ou agricultura.

### 3.4 O discurso científico racista

A ideia de progresso também foi corroborada pelo discurso científico, que no final do século XIX era marcado por postulados evolucionistas que davam o aval científico para se considerar a inferioridade da raça negra.

Temos em 1874 a publicação do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, escrito pelo conde de Gobineau, que entre abril de 1869 e maio de 1870 esteve no Brasil chefiando a delegação diplomática francesa (ROCHA, 2004).

[...] postulando a inferioridade biológica do negro e do índio em relação ao branco europeu, assim como apresenta a miscigenação como algo altamente negativo, na medida em que os mestiços constituiriam uma raça em processo de degeneração (ROCHA, 2004, p.19).

Para Gobineau a população brasileira, composta por mestiços resultados do cruzamento de “raças inferiores” e “raças superiores”, estaria fadada ao desaparecimento ao final de um período de 200 anos, uma vez que estes não teriam capacidade de se reproduzirem para além de um número limitado de gerações. A solução proposta diante deste quadro seria, através da imigração do branco europeu, a substituição física dos negros, índios e mestiços (ROCHA, 2004).

Rocha (2004) aponta que há diferenças no que se convencionou chamar de “racismo científico do século XIX”, no entanto os autores ligados a esse tipo de pensamento apresentam em comum a afirmação da inferioridade da raça negra com base na “ciência” e a preocupação com a influência de uma população “inferior” na formação do povo brasileiro.

O negro seria um entrave para a constituição na nação brasileira civilizada, devido à sua inferioridade tanto cultural como biológica. Já a miscigenação era vista ora como um fator de “enfraquecimento” do tipo genético resultante, e ora a miscigenação era vista positivamente, como para Nina Rodrigues, por causa da possibilidade de extinção da raça negra, pelo branqueamento (ROCHA, 2004). Para Nina Rodrigues (1982) a inferioridade da raça negra era um fenômeno natural e que não deveria justificar a exploração por outra raça.

O critério científico da inferioridade da raça negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um

fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções (RODRIGUES, 1982, p. 5).

Os intelectuais alagoanos daquela época também receberam influência deste posicionamento científico racista, e apresentaram a raça negra como inferior. Esta influência está expressa na obra *“Geografia e Cosmographia Oferecidos A Mocidade Alagoana”* quando Thomaz do Bonfim Espíndola (1885) afirma que só há duas espécies de civilização no globo, os europeus e os asiáticos. Thomaz do Bonfim Espíndola (1885), deixa a classificação de selvagens ou bárbaros para os povos africanos.

Bastide (1971) lembra que foi Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, que substituiu o princípio das civilizações superiores e inferiores, pelo princípio da relatividade cultural. Apesar disso, Dantas (1988, p.157) considera que Arthur Ramos deixa “filtrar seu racismo ao escalonar os negros segundo graus de inteligências que aparecem associados a caracteres físicos”.

Interessante lembrar que o próprio Nina Rodrigues, de acordo com nota da *A Tribuna*, de 16 de março de 1905, foi eleito sócio correspondente do Instituto Archeologico e Geographico de Alagoas.

Quando se trata da religiosidade, o discurso racista permanece. Além da obra citada de Espíndola (1885), podemos citar também o *Compêndio de Geografia e Cosmografia* (1890) de Diegues Júnior, que resumira a religiosidade de origem africana a uma forma mais elementar, classificada como simples fetichismo.

O termo fetichismo foi inventado no fim do século XVIII pelo Presidente Charles De Brosses, para definir a forma mais primitiva (elementar) de religião. No seu livro *Essai sur le culte moderne des dieux fetiches* (1760), De Brosses faz uma comparação entre a religião dos africanos modernos e a dos egípcios antigos. Assim como os antigos egípcios, os africanos modernos adoravam as coisas, os objetos, os eventos naturais, a matéria, a primeira coisa que encontrassem à frente. Essa, para De Brosses, é a forma mais burda e simples de religião: a adoração das coisas encontradas ao acaso. Esses objetos-deuses seriam chamados “fetiches” pelos africanos. Daí o termo “fetichismo” para definir a sua religião (SANSI, 2008, p.124).

Para Sansi (2008) "o fetiche não é mais do que uma versão crioulizada do termo português “feitiço”; mas parece que essa origem portuguesa foi esquecida, ou escondida, e o fetiche se tornou africano"( SANSI, 2008, p.125).

De acordo com Dantas (1988, p.169), a feitiçaria em Nina Rodrigues era vista de forma ambígua,

[...] ora como estágio anterior à religião, ora como degenerescência da verdadeira religião. Mas, tanto numa como noutra concepção a possessão é o núcleo central irreduzível, e a possessão ou estado de santo era interpretada como histeria, portanto, um estado patológico.

Assim o estudo da religiosidade de origem africana estaria relacionada ao estudo da Psiquiatria. O problema das manifestações religiosas afro-brasileira seria, também, um problema médico-psiquiátrico.

Nesse gesto de partilha que separa o normal do psicopatológico, o reino da ordem é descrito através de um novo discurso, o das Ciências Médicas, que se associa ao discurso da Antropologia sobre as raças para exercer, sobre o negro, um controle mais sofisticado, não mais com as categorias da Lei, mas com as da "Ciência"(DANTAS, 1988, p. 169).

O transe místico deixa de ser encarado como patologia a partir da influência de Herskovits em estudiosos brasileiros como Octavio da Costa Eduardo, que pesquisou os Voduns do Maranhão, e René Ribeiro, que estudou as seitas religiosas do Recife. Assim o transe místico é destacado do estudo clínico para situar-se em um complexo cultural normal (BASTIDE, 1971).

Para Bastide (1971, p.39), parte-se do patológico e chega-se a conclusão oposta de que "[...] a religião africana é o fator de ajustamento do indivíduo à sociedade". O que Bastide (1971, p.39) critica, com razão, é que "onde vemos um efeito, quer-se ver uma função". Seria coerente afirmar que a religião teria como efeito o ajustamento do indivíduo à sociedade, mas seria exagero dizer que esta seria a função que fundamentaria a existência religiosa.

Os estudos de Nina Rodrigues deram origem também a um outro tipo de racismo na medida em que ele privilegia os negros sudaneses e estabelece as práticas jeje-nagô como padrão de análise para as outras manifestações de origem africana. De acordo com Sansi (2008, p.144), quem consolidou esta distinção foi Arthur Ramos, colocando de "um lado as religiões puras, o bom fetichismo africano, do outro as feitiçarias misturadas, sincréticas, promíscuas, mulatas, a feitiçaria brasileira; tudo o que não seja Candomblé Jeje-Nago".

Vale ressaltar que a publicação de Casa-Grande & Senzala de Gilberto Freyre (1998), em 1933, rompe com as teorias raciais difundidas desde o século XIX, e apresenta a participação do negro na formação da cultura brasileira como algo positivo. Para Gilberto Freyre é necessário, primeiramente, haver a distinção entre a raça e a condição jurídica. Ou seja, se houve por parte dos negros algum

tipo de influência negativa na formação da nossa sociedade, esta adveio do fato de estes serem escravos e não de sua raça ou cultura (ROCHA, 2004).

Por outro lado Freyre contribui para o mito da democracia racial no Brasil. Sabe-se, contudo, que jamais existiu democracia racial no Brasil. Florestan Fernandes esclarece:

Não existe democracia racial efetiva [no Brasil], onde o intercâmbio entre indivíduos pertencentes a “raças” distintas começa e termina no plano da tolerância convencionalizada. Esta pode satisfazer às exigências de “bom tom”, de um discutível “espírito cristão” e da necessidade prática de “manter cada um em seu lugar”. Contudo, ela não aproxima realmente os homens senão na base da mera coexistência no mesmo espaço social e, onde isso chega a acontecer, da convivência restritiva, regulada por um código que consagra a desigualdade, disfarçando-a acima dos princípios da ordem social democrática. (FERNANDES, 1960, p.14, apud MAIO, 1999, p. 153)

Segundo Maio (1999, p.44)

a controvertida crença numa democracia racial à brasileira, que teve no sociólogo Gilberto Freyre a mais refinada interpretação, tornou-se assim um dos principais alicerces ideológicos da integração racial e do desenvolvimento do país e foi suficientemente substantiva para atrair a atenção internacional.

No início da década de 1950 a Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) patrocinou uma série de pesquisa sobre as relações raciais no Brasil. Tal programa de estudos ficou conhecido como Projeto Unesco e, além de gerar um amplo e diversificado quadro das relações raciais no país, possibilitou o surgimento de novas leituras acerca da sociedade brasileira, que se contraporam ao mito da democracia racial no Brasil (MAIO, 1999).

### **3.5 Educação, religião e feitiçaria na República**

O advento da República brasileira em 1889 marca o início de mudanças do ponto de vista legal na relação entre educação e religião. Pois o Estado, agora formalmente laico, passa a privilegiar o ensino leigo, com um conteúdo cada vez mais científico, em oposição ao ensino religioso, especialmente aquele historicamente ensinado: o cristianismo católico.

Anteriormente, na Constituição de 1824, mesmo não havendo proibição de culto, o Estado assumiu a religião católica como oficial e impediu a construção de



templos de outros credos (GONDRA, 2008). Contudo, o final do Império já apontava conflitos entre a religião e o Estado, que tinham implicações políticas com o fim do Império.

O episódio em que os bispos de Olinda, Dom Vital, e do Pará Dom Antonio de Macedo Costa, foram condenados a quatro anos de reclusão e anistiados depois de um ano, evidenciaram um conflito do final do Império: a obediência ao imperador e a fidelidade à doutrina emanada do papado. Os bispos haviam determinado o afastamento dos maçons dos quadros das irmandades, ordens terceiras e quaisquer associações religiosas. Muitas dessas associações se recusaram a acatar a determinação e entraram com recurso acolhido pelo Imperador. Os bispos, no entanto, não acataram sua decisão e por isso foram para julgamento (SAVIANI, 2007).

O caminho encontrado para a dissolução desse tipo de conflito apontava para uma separação dos poderes da Igreja e do Estado. Em outras palavras, o fim do regime do padroado.

Padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de um certo grau de controles sobre a Igreja local ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforços para difundir a religião e como estímulo para futuras “boas obras”. De certo modo o espírito do Padroado pode ser assim resumido: aquilo é que construído pelo administrador pode ser controlado por ele. O sistema de Padroado no Brasil foi constituído por uma série de Bulas Papais por quatro Papas entre 1455 e 1515” (BRUNEAU, 1974, p. 31-32 apud SAVIANI, 2007, p. 178).

Menos de dois meses da Proclamação da República, em sete de janeiro de 1890, o decreto nº 119-A proíbe a intervenção do Estado em matérias religiosas e consagra a plena liberdade de culto, deixando claro no artigo 4º: “Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas” (BRASIL, 1890, decreto nº 119-A).

Este decreto, observa Cury (2009), deixou implícito o fim do ensino religioso nas escolas e explicitou o fim progressivo do pagamento dos professores que no Império estavam ligados ao ensino religioso oficial.

De acordo com Saviani (2007), o fim dessa estreita relação de poderes, teve como consequência a exclusão do ensino religioso das escolas públicas. Tal decisão colocava a Igreja Católica numa condição secundária pela primeira vez na história da educação brasileira. Contudo, ao mesmo tempo que

[...] esse desfecho pode ser considerado uma derrota para a Igreja católica, já que a privou das benesses de que gozava por sua vinculação com o Estado, por outro lado ela se fortaleceu pela unidade de doutrina e pela autonomia de que passou a gozar diante do poder político (SAVIANI, 2007, p.179).

A Igreja Católica perde em teoria o status de oficial, mas continua colocando-se como a única religião verdadeira e capaz de professar os ensinamentos cristãos. Diversas ações demonstram esse espírito arrogante, algumas delas, curiosamente, remete-se aos tempos das fogueiras da Inquisição da idade média. É o caso do episódio da queima de bíblias protestantes, incentivado pelos capuchinhos de Penedo (AL), ocorrido no início de século XX. O episódio foi noticiado na *A Tribuna*, órgão oficial do Estado e de posse do partido republicano, em dez de fevereiro de 1904.

O autor da matéria defendeu o ato como uma legítima defesa da Igreja Católica, e argumentou que não se tratava da bíblia, “propriedade sagrada inviolável, intangível, pertencente unicamente á egreja catholica”, e sim de “livros mutilados”.

Os capuchinhos de Penedo estão com a constituição e com todos os direitos conhecidos: cada um tem o direito de defender a sua propriedade; e é melhor, é mais conveniente que o povo penedense (o catholico, já se entende) vá queimando estes lívros errôneos espalhados por lá, do que andar encommodando a justiça da terra: a queima das taes biblias protestantes é uma defesa mui justa e legal de que os catholicos podem usar francamente (A TRIBUNA, 10 fev. 1904, p.1).

Curioso notar que, naquele início de século, o Brasil republicano influenciado pelo modelo político norte-americano, recebeu muitos missionários americanos protestantes, “*enviados da seita americana*”<sup>80</sup>. As divergências com a Igreja Católica situavam-se principalmente acerca da veracidade dos livros que constituem a Bíblia. Tanto que a esse episódio seguiu-se um debate em uma série de matérias, de diversos autores, publicadas na *A Tribuna* com o título de “*Bíblias falsas*”.

O caráter laico do Estado é expresso na primeira Constituição Republicana, de 1891, onde é vedado aos Estados, como à União: “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” (BRASIL, 1891, art. 11, §2º).

O artigo nº 72<sup>81</sup> marca o laicismo no parágrafo 3º e 7º, respectivamente:

<sup>80</sup> Termo utilizado em *A Tribuna*. Bíblias falsas. Maceió, ano IX, p.2, 16 fev, 1904.

<sup>81</sup> Vide o artigo completo no Anexo A.

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (BRASIL, 1891, art. 72, § 3º);

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados (BRASIL, 1891, art. 72, § 7º).

O casamento civil é reconhecido no parágrafo 4º, e os cemitérios seculares no 5º:

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita (BRASIL, 1891, art. 72, § 4º);

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis (BRASIL, 1891, art. 72, § 5º).

A laicidade do ensino é a única norma explícita de caráter nacional da educação escolar na Constituição de 1891 (CURY, 2009), expressa de modo objetivo no artigo nº 72: “§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (BRASIL, 1891, art. 72, § 6º). Desde o início da República e por condições criadas pelo regime federativo, a instrução pública ficou a cargo dos Estados, que deveriam providenciá-la em estabelecimentos próprios e em todos os seus graus (BRASIL, 1889, decreto nº 7, art. 2, §2).

Existe na laicização do Estado e da educação uma evidente influência positivista. Contudo por causa dos interesses liberais os seus princípios pedagógicos não puderam ser plenamente implantados.

Pode-se, pois, dizer que o Liberalismo e o Positivismo aderiram ao Federalismo, e de certa forma convergiram com aspectos importantes do Republicanismo, embora limitados seja pelo Liberalismo dominante à época, seja pelas tendências que desconfiavam da representação parlamentar. E, no caso da educação escolar, embora com ênfases e até aspectos diferentes, atribuíam grande importância a ela, seja por meio do ensino oficial (republicanos liberais), seja por meio de ensino livre (garantindo pela liberdade positiva do poder espiritual dos cientistas) (CURY, 2009, p.94).

Sobre o pensamento liberal, Saviani (2007, p.168) delinea que

[...] em suas várias vertentes presentes no contexto brasileiro (positivismo, evolucionismo social e as diferentes versões do liberalismo político: moderada, radical, republicana) uma tensão de fundo: a percepção da centralidade do Estado e, ao mesmo tempo, a recusa em aceitar seu protagonismo no desenvolvimento da sociedade.

Em abril do ano 1890 é criada a Secretaria de Estado dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, através do decreto nº 346. O seu primeiro

titular foi Benjamin Constant, um dos positivistas mais influentes do Brasil republicano. Engraçado pensar que esta secretaria, que assumia uma perspectiva de educação que se contrapunha à religião, tinha coincidentemente uma lógica de “*religação*”. Contudo, em contexto evidentemente diferente do verbo latino *re-ligare*<sup>82</sup>, que dá sentido etimológico à religião. De acordo com Cury (2009, p.97) a lógica dessa secretaria

[...] de caráter nacional é o de re-ligar o País pelos novos laços morais de uma ética laica pela comunicação entre as pessoas via Correios pelo entrelaçamento espacial pelo que havia de mais avançado na época em matéria de comunicação: os telégrafos.

O principal feito de Benjamin Constant como ministro, refere-se ao decreto nº 981. Uma reforma da educação que ficou conhecida com seu nome, e regulamentou a instrução primária e secundária. As principais características da reforma foi a liberdade e laicidade de ensino, e a gratuidade da instrução primária (BRASIL, 1890, decreto nº 981).

No ano seguinte, a secretaria foi extinta e suas atribuições passaram para o Ministério da Justiça e Negócios Interiores, em virtude da lei nº 23, de 30 de outubro de 1891 (BRASIL, 2011).

Percebe-se também que, movido por uma influência positivista, houve o acréscimo de matérias científicas, revelando a intenção de substituir a predominância literária. É exatamente neste ponto, o da organização curricular que, de acordo com Saviani (2007), houve as maiores tensões. O autor chama a atenção de que, em contraposição a tendência científica, o código Epiácio Pessoa, de 1901, acentua a predominância dos estudos literários.

Sobre a liberdade de ensino, Saviani (2007, p.170) afirma que a Reforma Benjamin Constant ratificou

[...] o princípio de liberdade de ensino da Reforma Leôncio de Carvalho, equiparou as escolas privadas às oficiais, mediante rigorosa inspeção dos currículos e pôs fim a liberdade de freqüência que havia sido instituída em 1879 por Leôncio de Carvalho. Mas a Reforma Rivadávia Correa, em 1911, volta a reforçar a liberdade de ensino e a desoficialização (SAVIANI, 2007, p.170).

A lei orgânica de Rivadávia Correia, de abril de 1911, retirou o poder de interferência do Estado no setor educacional (BRASIL, 1911, decreto nº 8.659). Com

---

<sup>82</sup> Cf. PIAZZA, Waldomiro Octawio. **Introdução à Fenomenologia Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1976.

o insucesso dessa medida, em 1915 a lei do Ministro Carlos Maximiliano reoficializa o ensino (SAVIANI, 2007).

Quando nos referimos à relação entre religião e educação, como consequência da relação do Estado com a religião, sobretudo quanto à laicização, e o fazemos recorrendo à consulta da legislação específica da educação republicana, estamos inevitavelmente privilegiando um olhar sobre o poder da Igreja Católica. Fica-se em uma discussão de ideais europeus e europeizantes.

Para se entender a relação entre o Estado e as religiões de matriz africana na República, é preciso que, ao invés de nos remetermos aos decretos, leis e reformas educacionais, observemos o primeiro código penal republicano.

É muito provável que artigo nº 72, em seu parágrafo 3º, da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1891 (citado anteriormente), jamais tenha servido, em circunstância alguma, para os praticantes da religiosidade afro-brasileira. Estes não puderam exercer pública e livremente o seu culto. E não puderam fazê-lo com tal liberdade por causa da formação cultural brasileira, que reprova e discrimina a expressão da cultura afro-brasileira.

A primeira razão da inviabilidade de se estudar as religiões de matriz africana através do simples contraponto entre Estado e religião, se dá por uma razão elementar: os cultos de origem afro-brasileira não eram considerados religião. Quando bem valorizadas, eram consideradas práticas fetichistas, quando não, eram práticas de feitiçaria ou bruxaria.

Nas fontes jornalísticas consultadas os terreiros por serem identificados como locais onde se praticava feitiçaria e bruxarias recebiam, na maioria das vezes, adjetivos pejorativos. Importante notar que tal adjetivação ocorreu tanto nos periódicos da situação, a exemplo da *A Tribuna*, como em periódicos da oposição, como o *Jornal de Alagoas*.

<b>Quadro 5 - Adjetivações dos terreiros de xangô em periódicos alagoanos</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “egreja”.</li> </ul>	MACIEL, Pedro Nolasco. Rapsodia. In.: <b>A Tribuna</b> . Maceió, ano 8, n. 1.813, p.1, 18 mar. 1903.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “reunião de fetchista”;</li> <li>• “àquela joça”.</li> </ul>	<b>A TRIBUNA</b> . Feiticeiros e feitiçarias. No alto do Jacutinga. Rua do Espírito Santo. Diligencia Proveitosa. Maceió, ano 9, n. 2.124, 26 abr. 1904.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “uma casa de dar fortunas”;</li> <li>• “egreja que é muito visitada”.</li> </ul>	<b>A TRIBUNA</b> . Feitiçarias e Feiticeiros. Grande Alarma. João Catirina. O bicho na cabeça. Maceió, ano 10, n.2.504, p.2, 30 ago. 1905.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “casa dos feitiços”.</li> </ul>	<b>CORREIO DE ALAGOAS</b> . Feitiçaria e

	política. Maceió, ano 2, p.2, n. 190, 27 ago. 1905.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “<i>candoblés</i> imundos, em batuques ensurdecedores aos toques, dos guisos, dos chocalhos; fazendo depois o <i>ogum</i>”.</li> </ul>	<b>CORREIO DE ALAGOAS.</b> Feitiçaria e política. Maceió, ano 2, p.2, n. 191, 29 ago. 1905.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “casa, cheia de cacaréos e apetrechos estranhos, tem para muitos senhores que usam <i>frack</i> e cartolla luzidia a religiosidade mystica de um templo”.</li> </ul>	<b>CORREIO DE ALAGOAS.</b> O Mestre Felix – a Feitiçaria e a Política. Maceió, ano 3, p.2, n. 331, 21 fev. 1906.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “casas de bruxaria barata”;</li> <li>• “antros endemoniados”;</li> <li>• “ameaçadores e perigosos fôcos de indolência e prostituição”;</li> <li>• “panela do feitiço”;</li> <li>• “covis”.</li> </ul>	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 24, 4 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “salas pequeninas e escuras, demasiados suspeitas, onde o vicio tripudia e a indolencia impera”;</li> <li>• “meandros de bruxaria”;</li> <li>• “casas de bruxaria”.</li> </ul>	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 25, 6 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “a casa, onde os cânticos desafinados e o infernal batuque haviam terminado para dar lugar ao mysterio da feitiçari”;</li> <li>• “covis dos feitiçeiros”;</li> <li>• “fôcus de prostituição, indolencia e bruxaria.”</li> </ul>	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 26, 7 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “centros de feitiçaria”;</li> <li>• “casas de bruxaria e perdição”.</li> </ul>	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 27, 8 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• “centros de feitiçarias”;</li> <li>• “um núcleo para prostituição”.</li> </ul>	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Changô. Maceió, ano 5, n. 158, 4 ago. 1912.

**Fonte:** Quadro criado pelo autor com base na consulta aos jornais supracitados.

De modo geral, as práticas religiosas afro-brasileiras eram socialmente generalizadas como feitiçaria ou bruxaria. Não se fazia distinção quanto à diversidade dos cultos. Abelardo Duarte (1952a, p.66) acusa a confusão entre cultos afro-brasileiros com as baixas práticas de feitiçaria, e faz uma importante distinção: “São essencialmente distintos xangôs e catimbós. Nestes, há ausência completa dos grandes cerimoniais, do ritual complexo, que constituem o *substratum* dos primeiros”.

A feitiçaria não é uma exclusividade do povo africano, está também presente na cultura indígena e sobretudo na européia. Segundo Gilberto Freyre (1998, p.323):

O primeiro volume de documentos relativos às atividades do Santo Ofício no Brasil registra vários casos de bruxas portuguesas. Suas práticas podem ter recebido influência africana: em essência, porém, foram expressões do satanismo europeu que ainda hoje se encontra entre nós, misturando à feitiçaria africana ou indígena (FREYRE, 1998, p.323).

De acordo com Freyre (1998), a feitiçaria no Brasil, ainda no período colonial, passou a ser dominada pelo negro, mas manteve as mesmas motivações do branco.

Como em Portugal a bruxaria, a feitiçaria no Brasil, depois de dominada pelo negro, continuou a girar em torno do motivo amoroso, de interesse de geração e de fecundidade; a proteger a vida da mulher grávida e da criança ameaçada por tantos males – febres, câimbras de sangue, mordedura de cobra, espinhela caída, mau-olhado (FREYRE, 1998, p.324).

Já na República, em agosto de 1912, é noticiado no *Jornal de Alagoas* o caso em que a autoridade policial descobre em suas diligências “a bruxaria da rua São Francisco”. O título da material é questionador: “Changô?”. Pois se encontrou algo diferente do que se esperava:

[...] um Santo Antonio, que u ‘a moça residente n’aquella rua, amarrara de cabeça para baixo num oratório, afim de que o seu noivo não verificasse praça e casasse logo com Ella. Para isso, a moça reunia em sua casa umas amigas e levava parte da noite a rezar (JORNAL DE ALAGOAS, 8 ago. 1912, p.1).

Pela descrição, podemos considerar que se tratava de uma prática de magia para despertar sentimentos de amor. Provavelmente foi por este entendimento que o delegado Wenceslau Baptista deu, segundo a matéria, “um destino conveniente” ao santo.

O Código Penal republicano de 1890 considera a feitiçaria um crime contra a tranquilidade e a saúde pública. Seu artigo nº 157<sup>83</sup> condena a feitiçaria, mesmo sem mencionar o termo diretamente, através do seguinte texto:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica (BRASIL, 1890, decreto nº 847).

A criação de uma lei que trata da feitiçaria só pode ter partido da crença no poder da feitiçaria. Para Yvonne Maggie (2009, p.52) os litígios instaurados a partir do artigo nº 157 “revelam o fascínio que essa crença exercia em toda a sociedade”.

Uma coisa é certa: se há crença na feitiçaria, há o combate aos feiticeiros. Portanto, os processos criminais<sup>84</sup> nos quais muitas pessoas foram

<sup>83</sup> Vide Artigo completo no Anexo B.

<sup>84</sup> Em Alagoas os processos policiais que podem nos revelar maiores detalhes sobre a efetivação dessa lei no Estado estão no Arquivo Público, no entanto, não se encontravam liberados para consulta, durante todo tempo da pesquisa.

acusadas de praticar o crime previsto no artigo 157 pressupõem que a sociedade brasileira acreditava na feitiçaria (MAGGIE, 2009, p.50).

A *Tribuna* de janeiro de 1905 noticiou um “caso curioso”, que demonstra peculiaridades dessa crença na população maceioense. Um dos redatores do jornal passava pela “rua do Appollo” quando avistou pessoas juntando-se para ver “alguma coisa singular”.

Na sargeta da rua, em frente á chácara da família do Marechal Floriano Peixoto, e bem junto á janella da face lateral da casa onde negociam com gêneros de estiva dois súbditos italianos, permanecia um gallinaceo, de côr branca, aberto pelo meio e com as vísceras extrahidas (A TRIBUNA, 15 jan. 1905, p.2).

Uma “vendeira” de nome Praxedes começou a mexer no que hoje reconheceríamos popularmente com nome de despacho. A galinha estava

[...] em pequeno cesto e deste, e dela, a mulher retirou uma pequena garrafa, contendo um liquido que não se procurou saber qual era, maxixis, café em pó, um pacote de alimento fabricado de milho a que os africanos chamam *acaçá*, prégos e algumas moedas de cobre (A TRIBUNA, 15 jan. 1905, p.1).

A mulher retirou as moedas e indo à venda para tomar uma pinga, surpreendeu-se com a recusa do negociante, Sr. Olympio Bulhoes Praxedes, saiu contrariada, dizendo que se tratava de “*muzunga*”.

A crença em feitiçaria permeava toda a sociedade alagoana, inclusive a classe política.

O que, legalmente, dava aos cultos afro-brasileiros um caráter criminoso era sua associação à prática da feitiçaria. Se estes fossem considerados como religião, se evitaria que sua prática fosse interpretada como algo criminoso. Parece-nos que Nina Rodrigues, um dos maiores pesquisadores da temática na época, percebeu essa estratégia de valorização, argumentando que a exceção poderia ser feita ao culto jeje-nagô, ao qual ele estava ligado em suas pesquisas.

Como demonstrou todo o estudo aqui feito, corroborado pelos realizados na África, trata-se, no caso do culto jeje-nagô, de uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. Os nossos candomblés; as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas (RODRIGUES, 1982, p.246).



Existindo a dificuldade, inclusive por partes dos estudiosos, em compreender as práticas desenvolvidas nos terreiros como dignas de serem caracterizadas como religiosas, o que se diria sobre considerar suas atividades como sendo parte de uma cultura de educação e formação humana? Havia uma impossibilidade em termos de mentalidade cultural da época, que sobrevive ainda hoje em muitos espaços, de se cogitar pensar na vivência cotidiana dos terreiros como um processo educativo.

O que houve a partir da promulgação do Código Penal, segundo Yvonne Maggie (2009), foi a prisão de muitos pais e mães de santo em quase todos os estados da federação. Em Alagoas, no entanto, houve tolerância aos cultos afro-alagoanos por parte das autoridades, enquanto durou a Era Malta (1900-1912). Esta hipótese é

[...] reforçada pelo fato de não se verificar em qualquer das fontes consultadas, a existência em Alagoas de uma Delegacia de Costumes voltada para o serviço de repressão ao baixo espiritismo, tão comum em outras localidades onde se registraram perseguições parecidas (RAFAEL, 2004, p.258).

Em seus estudos, Rafael (2004) encontrou apenas em duas situações referências nos jornais à prisão de pessoas ligadas ao xangô. Uma delas é no terreiro da Bico Doce, em abril de 1904. Coincidentemente, na mesma época da prisão, Euclides Malta transferiu “temporariamente sua residência para o bairro do Alto do Jacutinga, usando como justificativa para essa mudança o tratamento de saúde de um dos seus filhos” (RAFAEL, 2004, p. 117). A hipótese apresentada pelo autor é que a repressão a este terreiro teria acontecido porque os sons dos atabaques deviam ter interrompido o sossego buscado pela família do governador. “O sr. Capitão Braz poz termo àquella *joça*, mandando para a cadeia treze *devotos*, sendo sete homens e seis mulheres, ente as quaes a celebre *Maria Bico Doce*” (A TRIBUNA, 26 abr. 1904, p.1).

O episódio de maior violência aos xangôs alagoanos, e um dos maiores do país, como já citado anteriormente, foi o “*Quebra-quebra*”. Além das questões políticas, já comentadas, outro aspecto contribui para fundamentar a violência às casas de culto afro-alagoanas, numa população formada historicamente para subvalorizar a cultura de matriz africana: a perspectivas de que, não se tratando de verdadeiras religiões, estas seriam casas de feitiçaria, que, por sua vez, estariam atuando para manter Euclides Malta no poder.

A discussão apresentada indica que, na sociedade da época, havia uma estrutura ideológica que contribuíam para que os terreiros não fossem vistos como espaços de práticas educativas, ainda que em seu aspecto não formal ou informal, e nem mesmo como um lugar de práticas religiosas no seu aspecto formal. A intenção foi de vinculá-los com ideia de feitiçaria, da onde surge uma relação com Estado, fundada no código penal.

### **3.6 Apontamentos e rastros da educação nos terreiros de xangô de Maceió (1888 - 1912)**

Pretende-se neste momento, a partir dos rastros disponíveis do xangô alagoano, fazer uma leitura acerca da educação nos terreiros de Maceió, da época em que se tem notícias das primeiras manifestações públicas do xangô na cidade até o massacre das casas de culto em 1912.

Primeiramente será apresentada uma discussão sobre as matrizes étnicas que teriam organizado o culto na cidade. Na sequência, apresenta-se o uso da tradição oral e seu aspecto sincrético como características da educação nos primeiros xangôs. Os mestres do xangô alagoano são apresentados em seguida e, por fim, aponta-se a importância da memória no processo educativo, assim como a atualização do saber através da ligação dos xangôs com a África e os candomblés baianos.

#### **3.6.1 As nações dos terreiros de Maceió**

As referências jornalísticas a espaços públicos destinados às práticas religiosas afro-brasileiras em Maceió datam dos primeiros anos do século XX. Mas de acordo com Abelardo Duarte (1952a), o terreiro de Tia Marcelina tinha mais de 50 anos de existência quando foi destruído em 1912. Este teria sido o primeiro terreiro da cidade (ROSAS, 1959; PAI MACIEL, 2007). Isso nos dá um indicativo de que já

no início da década de 60 do século XIX (1862), durante o Segundo Império, havia terreiros de xangô organizados em Maceió.

Acerca das nações existentes em Maceió, encontra-se no *Jornal de Alagoas* de 8 de fevereiro de 1912 o seguinte: “Duas seitas trabalhavam em Maceió – ‘xangô’ e ‘malê’, tendo o despudorado chefe da oligarchia<sup>85</sup> assentado o seu throno entre os negros do ‘xangô’, por ser essa seita mais poderosa e espectacular [..]” (JORNAL DE ALAGOAS, 08 fev. 1912, p.1).

Foi possivelmente esta a fonte utilizada por Brandão (1988) para afirmar, vinte e dois anos depois, que em Maceió e em diversas localidades do Estado seriam estas as duas “seitas” existentes.

Abelardo Duarte (1974), por sua vez, alerta que, especificamente em Maceió, os Malês não teriam culto verdadeiramente organizado, apenas teria existido na cidade de Penedo. Sua não preservação, de acordo com Diegues Júnior (1980), se dá pelo fato do grupo ter se isolado, na tentativa de assegurar a pureza religiosa.

De todo modo, não se conhece elementos históricos que levem a crer na presença da tradição maometana na capital alagoana. A única referência à religião malê, encontrada inclusive na mesma matéria jornalística citada acima, refere-se à imagem de um deus moametano encontrada no terreiro de Tia Marcelina: “Além de ‘ali-babá’, o deus em fórmula de menino, havia nesse quarto ainda um outro mais expressivo e característico, coberto de pano vermelho e cingido por colares de ‘ofás’ e ‘ôôs’ ” (JORNAL DE ALAGOAS, 08 fev. 1912, p.1).

O mais coerente é considerar a possibilidade de ter existido em Maceió elementos sincréticos com a religião maometana e não o culto em si. Segundo Bastide (1971) os cultos islâmicos teriam se desagregado em toda parte, fundindo-se com os de outras “nações”, adotando as suas divindades e o seu cerimonial, esquecendo *Alá* e seu profeta *Maomé*. Esse sincretismo, de acordo com Bastide (1971, p. 207), acontecia em Maceió na “ ‘seita ‘Malê’ de Tia Maceilina”. Essa afirmação, contudo, mostra-se exagerada, uma vez que, apesar de um possível sincretismo, não há uma reunião de elementos que possam caracterizá-la como uma “seita Malê”.

---

<sup>85</sup> A reportagem está se referindo ao então governador Euclides Malta.

Pai Maciel (2007), que se considera bisneto de santo de Tia Marcelina, afirma que “foi ela quem fundou o Candomblé nesse Estado. Agora, a Nação de origem que ela fundou foi nagô”.

O provável é que os terreiros de religião afro-brasileira no início do período republicano em Maceió tenham origem predominantemente nagô, havendo sincretismo com a nação jeje e com o catolicismo popular. Essa hipótese é sustentada pela procedência cultural, predominantemente iorubá, dos objetos de culto da Coleção Perseverança<sup>86</sup>.

Deve-se considerar, conforme observa Duarte (1974), que a maioria das peças foram destruídas, perdidas ou roubadas, sobretudo aquelas feitas de ouro, prata e de pedras semi-preciosas.

Ao que parece, muitas peças e objetos daqueles cultos fetichistas perderam-se ou foram desviados propositalmente, nas batidas da “soberania”<sup>87</sup>; insígnias, paramentos, colchas, panos usados nos cultos foram logo incinerados na via pública; pulseiras e braceletes de ouro e de prata, colares de coral, anéis de ouro cravejados de pedras semi-preciosas, roubados não se sabe por quem, e de paradeiro até hoje desconhecido. Igualmente os ilús e ingomes (atabaques) foram queimados na via pública, numa estranha cerimônia medieval, lembrando os tempos ignominiosos da Inquisição, defronte da sede da Liga dos Combatentes, que era a própria residência do seu presidente, sargento reformado Manoel Luiz da Paz, na rua Pernambuco Novo (DUARTE, 1974, p.12).

É importante lembrar, no entanto, que algumas peças foram preservadas em detrimento de outras, incluindo entre elas as relacionadas à divindade *Légba* (origem daomeiana), e à *Ali-Babá* (origem maometana), segundo Rafael (2004), em razão da associação direta entre elas e Euclides Malta.

A opção por algumas dessas esculturas como Oxalá, “Oxum-Ekum”, Oyá, Omolu, Iemanjá, Obabá, “Ogum-Taió”, “Xangô-Dadá”, “Xangô-Bomim” e “Xangô-Nilé”, foi feita em detrimento de outras entidades como o Leba, “ídolo com chifres” que representava “o espírito do mal” e “Ali-Babá, o santo que em forma de menino presidia a animação e os prazeres”, as quais foram destruídas nas muitas fogueiras que arderam naquelas noites (RAFAEL, 2004, p.51).

A divindade “*Leba*” aparece nos jornais como “o espírito do mal” (JORNAL DE ALAGOAS, 4 fev. 1912, p.1). Não se trata de um *orixá iorubá*, e sim de um *vodum daomeiano (jeje)*, “cuja verdadeira grafia é *Lêgba* e não *Leba*” (DUARTE, 1952a, p.67). De acordo com Ramos (1951, p.303): “*Legba (Elegba, elegbará)* corresponde ao *Exu dos nagôs*”.

<sup>86</sup> As peças foram classificadas por Abelardo Duarte e Théo Brandão e revistas por René Ribeiro.

<sup>87</sup> Denominação do movimento político de oposição à oligarquia malta.

O ponto mais polêmico quanto às primeiras nações do xangô alagoano, refere-se à presença do culto daomeiano, genericamente conhecido como jeje. Duarte (1952a, p.64) não tem dúvida quanto à presença de adeptos do culto vodum, e se apóia na presença de duas peças da Coleção Perseverança, que seriam próprias desta nação:

- a) uma pulseira de filha-de-santo, de latão, representando uma cobra, sendo esta finamente trabalhada e os olhos formados por contas vermelhas;
- b) peça de ferro (22 centímetro de altura), constituída de três lanças e duas foices enlaçadas por uma serpente, na extremidade inferior, tendo uma pequena base ou suporte quadrangular (DUARTE, 1952a, p.66-67).

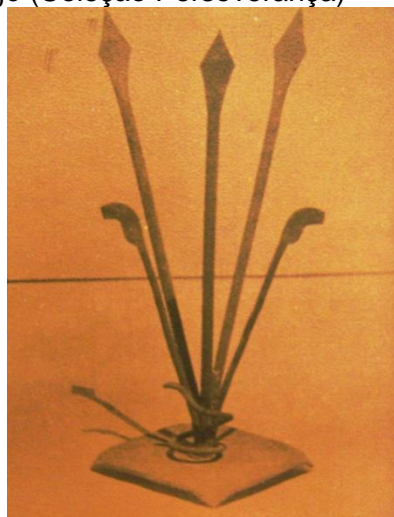
Para o autor estes objetos, que revelariam a sobrevivência do culto daomeiano nos antigos xangôs alagoanos, estariam ligados ao Vodum Dãnh-Gbi (a serpente) ou simplesmente Dã (a cobra sagrada). No segundo deles (imagem 24) haveria uma função jeje-nagô, já no primeiro (a pulseira, vide imagem 23) esta fusão não existiria, revelando característica do culto especificamente daomeiano.

**Imagem 23** - Pulseira – Vodum-Danh-Gbi (Coleção Perseverança)



Fonte: DUARTE, 1974.

**Imagem 24** - Símbolo da fusão jeje-nagô (Coleção Perseverança)



Fonte: DUARTE, 1974.

Bastide (apud RAFAEL, 2004) contesta as conclusões de Abelardo Duarte, afirmando que os objetos que foram identificados como sendo de origem daomeiana, refere-se na verdade ao Orixá Ogum dos iorubás.

Contudo, mesmo diante da impossibilidade de se afirmar a existência de um culto organizado, Duarte (1952a) insiste no sincretismo: “Tudo leva a crer que esse culto sofreu, naturalmente, o mesmo fenômeno sincrético observado na Bahia entre

as duas culturas – Gêge e Nagô, dando em resultado a cultura Gêge-Nagô” (DUARTE, 1952a, p.64).

Duarte (1974) comenta ainda a existência em Maceió de um terreiro da nação ijêxá, dirigido pela Mãe de Santo Maria da Cruz, situado no Frechal de Cima.

Há também a identificação através da tradição oral de outra nação atuando em Maceió no início do século XX: a nação xambá (PAI FERREIRA, 2007). Segundo o historiador Hildo Leal da Rosa (2007) as raízes da nação xambá está numa etnia africana dos montes Adamua, no vale do rio Benué onde hoje localiza-se o país de Camarõe. Para este pesquisador, Artur Rosendo Pereira migrou de Maceió para o Recife após o Quebra de 1912, e no início da década de 20 introduz o xambá na capital pernambucana, no bairro de Água Fria (ROSA, 2007). No livro “*Xangôs do nordeste*” (1937) Gonçalves Fernandes cita como um dos principais terreiros do Recife o da seita africana São João, localizado na rua da Regeneração, em Água Fria, tendo como pai do terreiro Artur Rosendo.

De acordo com Pai Ferreira (2007), o Pai Resende (Arthur Rosendo) ao ir para Pernambuco teria deixado em Maceió o Mestre Aurélio com a nação xambá. Passando para Benedito Lins Calheiros, que antes de morrer, em 1993, entregou o Xambá para o Pai Ferreira.

De modo sintético, os elementos aqui apresentados, apontam que os conhecimentos cultivados nos primeiros xangôs da capital alagoana têm origem predominantemente na nação nagô, o que pode ser sustentado pelos objetos da Coleção Perseverança, havendo possibilidade do sincretismo jeje-nagô. Além da presença da nação ijêxá (DUARTE, 1974) e da nação xambá, identificada através da tradição oral.

### 3.6.2 A tradição oral, a mitologia dos orixás e o sincretismo

A primeira característica que se pode deduzir da educação praticada nos primeiros terreiros é o forte uso da tradição oral.

Com exceção dos Malês, que como já foi dito não possuiu cultos organizados em Maceió, as demais nações das religiões afro-brasileiras não se utilizavam da escrita para manter sua tradição.

Apesar dessa característica, matérias jornalísticas da época sugerem que o conhecimento da escrita era presente nos terreiros. O Jornal de Alagoas relata que durante o Quebra-quebra foram achados papéis escritos a caneta ou a lápis utilizados nos trabalhos da casa.

A' guiza de petição, jogados aos pés de um "ogum", foram encontrados muitos pedaços de **papel escriptos** a tinta ou a lápis e cuja reprodução a nossa Penna de jornalista repelle. Entre esses papéis um nos despertou atenção porque logo no alto tinha gravado o nome do Sr. Governador e assim dizia:

"Dr. Euclides Malta

"Coronel Lisboa

"Manoel Miguel

"Elvira Ramos dos Santos

"Roga a "baba", "ogum" e a "cangou" pelo seu parente (JORNAL DE ALAGOAS, 04 fev.1912, p.1).

Sabe-se, contudo, que os detalhes relatados por este periódico de oposição não são confiáveis. E ainda que fossem, não se poderia deduzir que o ensino dessas habilidades seria uma prática comum nos terreiros.

Outra característica que se pode apontar sobre a prática educativa nos terreiros é o uso da mitologia dos orixás, com suas histórias, valores e respectivos ensinamentos sobre a condição humana. Este aspecto no cultivo do conhecimento é reforçada pela representação de variados orixás iorubás na Coleção Perseverança. De acordo Duarte (1952b), as principais divindades aos quais os antigos terreiros do estado prestavam culto são: Ogun-taió, Xangô, Ogun-china, Azuleiju, Ocun-manrê, Oxun-ekun, Oyá, Baluaiê, Obabá, Iemanjá, Omulu, Legba (vodum jeje).

A narrativa mais antiga dos xangôs alagoanos, de que se tem registro, sobre a mitologia dos Orixás, data de 1939. Trata-se da história do encantamento de Xangô, versão contada a Gonçalves Fernandes pelo Pai de Santo Padre-Nosso:

Em outras eras, faz muito tempo que isto aconteceu, quando os grandes encantados africanos ainda não se tinham encantado e andavam pela terra, os povos brigaram e Xangô foi para a guerra. É necessário explicar, no entanto, que antes disto suceder Xangô foi gostando de mulher e se casando, se casando, foi se casando sem sentir, e quando deu fé de si estava casado com três donas. Estas três mulheres, porém, eram também três santas que se encantaram depois, tempos depois de Xangô se ter encantado. [...] Bem, primeiro casou-se com Obá, depois casou-se com Oxún, que é a rainha da água doce, e como si não bastassem duas mulheres, casou-se mais com Oiá, que é a própria S. Barbara. Teve muito gosto desse casamento porque foi Oiá quem o acompanhou na guerra falada. Desta guerra correm pelo mundo muitas histórias, tantas que não se sabe qual seja a verdadeira. Mas o que aconteceu, de certo, foi que quando o procuraram na campanha, onde Xangô andava combatendo, todos se

arrepriaram: o grande santo estava no “aiê”, que é o próprio céu, atirando os coriscos! (PADRE-NOSSO, jun. 1939, apud FERNANDES, 1941, p.26-27).

O terceiro aspecto sobre a educação dos xangôs alagoanos refere-se a características sincrética do conhecimento. Ainda que houvesse uma predominância nagô, o conhecimento vivido nos terreiros teria como características o sincretismo entre as próprias etnias africanas entre si, caracterizada, por exemplo, pelo culto de vários Orixás no mesmo espaço. Além disso, há a presença de elementos do catolicismo popular e provavelmente da influência indígena. Os indígenas sendo conhecedores dos segredos das matas brasileiras, tinham contato com os negros desde os tempos dos primeiros quilombos. Além da incontestável influência dos bantus, a primeira etnia a chegar em Alagoas.

Duarte (1974) reconhece este aspecto embora contextualize de modo contraditório a concepção de pureza religiosa e a de sincretismo: “[...] extintos xangôs de Maceió, antigos Terreiros, onde os cultos africanos eram praticados ainda com certa pureza religiosa, embora já sincretizados com o catolicismo popular e as próprias seitas africanas entre si” (DUARTE, 1974, p.9).

Diversas matérias jornalísticas do início do século XX demonstram a ligação com o catolicismo popular. São notícias de toques e festas dedicados, sobretudo, a Santa Bárbara, que possui em Alagoas uma ligação tanto com o orixá Xangô como com Iansã. Santa Bárbara era muito popular em Portugal. Sua história e oração<sup>88</sup> estão relacionadas aos trovões, raios e tempestades, motivo pelo qual o sincretismo desta santa é feito com esses dois orixás africanos.

Matéria de dezoito de março de 1903 da *A Tribuna* faz referência aos ritos dos devotos de Santa Bárbara. Em seis de dezembro de 1904 o mesmo periódico descreve uma festa onde há a exposição da imagem de Santa Bárbara.

Ainda hoje a Santa está presente na cultura afro-alagoana. Um exemplo é nome de uma das casas de umbanda mais conhecidas de Maceió, *Grupo União Espírita Santa Bárbara*, dirigida por Mãe Neide. Abaixo, imagem com da fachada da citada casa de umbanda (imagem 25), junto com o detalhe da imagem da Santa (imagem 26).

---

<sup>88</sup> Vide Anexo C.



**Imagem 25** - Fachada da casa de umbanda Grupo União Espírita Santa Bárbara



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

**Imagem 26** - Detalhe da imagem de Santa Bárbara



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

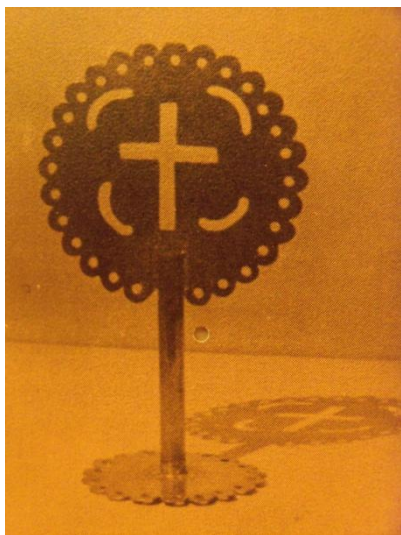
O *Jornal de Alagoas* de seis de fevereiro de 1912 descreve um altar com a presença de uma cruz e um quadro representando a Virgem Maria:

No fundo, um altar de tijolo, com quatro degrãos, levava o “filho de santo” ao pé de uma cruz, grotescamente pintada na parede sobre um fundo de borrões verdes. Acima dessa cruz de um metro e meio de altura e a dez centímetros estava um retrato do dr. Euclides Malta e acima deste um quadro representando a Virgem Maria, tendo a fôrma de um pé (JORNAL DE ALAGOAS, 06 fev.1912, p.1).

Os objetos com símbolos do cristianismo, como abebês<sup>89</sup> recortados com a cruz católica, estão entre as peças que compõe a Coleção Perseverança e revelam a presença do catolicismo popular no sincretismo dos xangôs alagoanos no início do século XX. A seguir dois abebês da coleção.

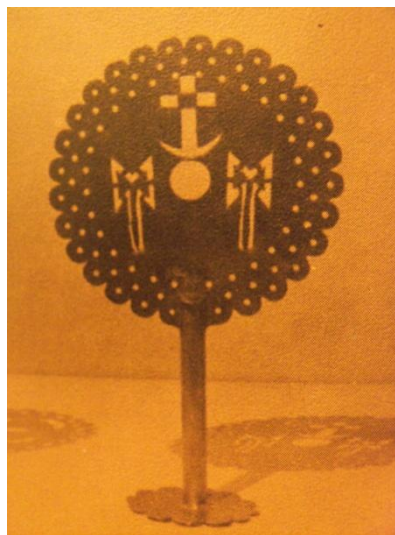
<sup>89</sup> Abebês: “São leques ou ventarolas de metal (latão, zinco) trabalhadas, isto é, recortadas ou decoradas no centro e nas bordas. Geralmente de forma circular” (DUARTE, 1974, 27).

**Imagem 27** - Abebê de Latão com a cruz de cristo (Coleção Perseverança)



Fonte: DUARTE, 1974.

**Imagem 28** - Abebê de Latão com a cruz de cristo e a insígnia de Xangô (Coleção Perseverança)



Fonte: DUARTE, 1974.

Observa-se que ambos contêm a cruz católica, contudo o segundo contém também uma insígnia do orixá Xangô. Um outro exemplo desse sincretismo é a peça número dezoito da coleção, uma imagem de São Sebastião com redoma de vidro. Consideramos assim que a Coleção Perseverança é uma prova material da característica sincrética dos primeiros xangôs alagoanos.

### 3.6.3 Os mestres do xangô alagoano

Os principais responsáveis pelo ensino dentro dos terreiros eram os próprios sacerdotes, pais e mães de santo. Edson Moreira (2010) chama atenção de que muitos eram chamados de Mestres, termo que praticamente se extinguiu dentro do xangô alagoano. Tomamos como exemplo: Mestre Félix, Mestre Adolfo, Mestre Roque.

Até o candomblé aqui em Alagoas não se chamava candomblé, era xangô. Quer dizer o mestre, pai de santo, mãe de santo, mestre, isso é que se chamava em Alagoas. E agora, é ialorixá, babalorixá. Não! Quer dizer, a nossa tradição fugiu. Você sabe que fugiu, muito bem, que quando existia o quilombo muitos fugiram para São Felix, Cachoeira e para Pernambuco (MOREIRA, 2010).

Rachel Rocha<sup>90</sup> chama atenção de que o termo “mestre” persiste ainda hoje na capoeira e nos folguedos. Seria, então, uma terminologia que migrou dos terreiros, o que faz pensar sobre a influência religiosa nesses folguedos. Sabe-se que alguns dos mestres das religiões afro-alagoanas, também eram mestres de maracatu<sup>91</sup>, como João Catarina (DUARTE, 1974) e Bico Doce (A TRIBUNA, 26 jun. 1904).

Muitos dos pais e mães de santo eram africanos, como Mestre Félix, referenciado como “negro de mina”<sup>92</sup>, e Tia Marcelina, ou mesmo tinham descendência africana pura, é o caso de Manuel Martins e Manoel de Loló (DUARTE, 1974).

O terreiro de Mestre Félix, bastante afamado desde 1906, disputa com Tia Marcelina, o título de mais antigo da cidade, com fundação datada também da segunda metade do século XIX (DUARTE, 1974). “Talvez fosse o terreiro de Mestre Félix o mais antigo da cidade, título que parece detinha o não menos célebre terreiro de Tia Marcelina, por sinal a mais completa mãe de santo que existiu nas Alagoas”(DUARTE, 1974, p.19).

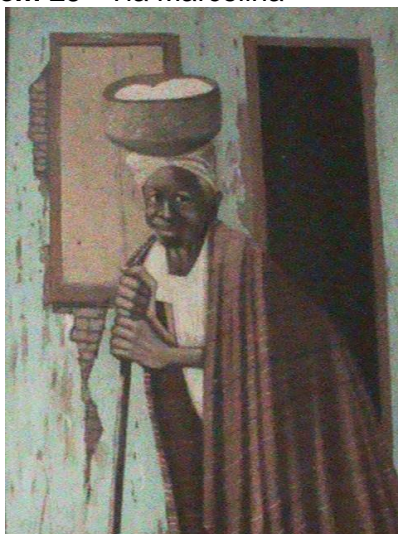
A mãe de santo mais respeitada e famosa da cidade era, certamente, Tia Marcelina, retratada por José Zumba em um dos seus quadros mais famosos.

---

<sup>90</sup> Durante a banca de qualificação realizada em março de 2012.

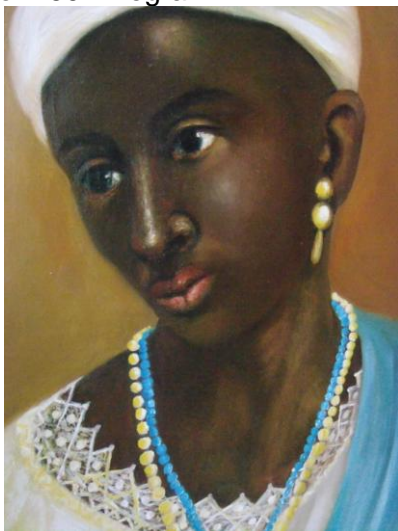
<sup>91</sup> De acordo com Câmara Cascudo (2002), Maracatu é um grupo carnavalesco, com pequena orquestra de percussão, tambores, chocalhos, agogô, que percorre as ruas cantando e dançando sem coreografia especial.

<sup>92</sup> “A expressão popular negro de mina serve, apenas, para mostrar que era de descendência africana pura ou sua procedência (Costa de Mina)” (DUARTE, 1974, p.19).

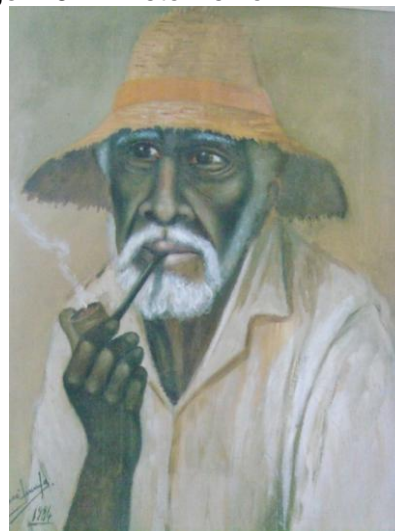
**Imagem 29 - Tia Marcelina**

**Fonte:** Obra de José Zumba. Pintada em 1987. Acervo Particular de Edson Moreira.

O autor da pintura que retrata Tia Marcelina, José Zumba<sup>93</sup>, pode ser considerado como pintor um grande mestre alagoano, e pioneiro em retratar a cultura e religiosidade afro-alagoanas. Destaca-se aqui, entre muitos outros temas, a pintura de filhas de santo e de pretos velhos. A imagem 28, intitulada *Negra*, representa pelas vestes e guias uma filha de santo. Já a imagem 29 retrata um preto velho fumando seu cachimbo.

**Imagem 30 - Negra**

**Fonte:** Obra de José Zumba (90 x 70cm). Pintada em 1976. Acervo Particular de Gicélia Lopes Sampaio.

**Imagem 31 - Preto Velho III**

**Fonte:** Obra de José Zumba (76 x 57cm). Pintada em 1984. Acervo Particular de Geraldinho Gonçalves.

<sup>93</sup> José Zumba nasceu em Santa Luzia do Norte em 31 de maio de 1920, e morreu em 30 de maio de 1996.

A inclinação do artista para temas afro-alagoanos se deve em grande parte ao incentivo de seu amigo Edson Moreira (MOREIRA, 2012). Segundo Moreira (2012), Zumba também foi um pai de santo. Sua mãe de sangue era filha de santo de Tia Marcelina, motivo pelo qual ela teria herdado seus búzios, que foi passado para Zumba, ficando com sua espoca após sua morte, e doados por ela recentemente ao Prof. Edson Moreira.

**Imagem 32** - Búzios de Tia Marcelina



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).  
Acervo Particular de Edson Moreira.

Tia Marcelina era considerada uma “negra da costa”<sup>94</sup>, “fora contemplada com a coroa de Dadá, irmão mais moço de Xangô, na liturgia africana; da África proviera a distinção que a sagrara” (DUARTE, 1974, p.19).

Outros “toques” também teriam recebido a coroa de “Dada”, como os de Manoel Galeijú, que “gozava de largo prestígio entre os seus”, e de Manoel Coutinho, que “possuía boa formação religiosa” e era entendido no rito nagô (DUARTE, 1974, p.19). Ambos eram filhos de santo de Tia Marcelina (ROSAS, 1959).

Manoel Coutinho foi ainda o sucessor de Mestre Adolfo, quando da morte deste (ROSAS, 1959). Fato acompanhado de “disputas internas no terreiro”, envolvendo principalmente Chico Foguinho, um de seus filhos de santo (RAFAEL, 2004).

Chico Foguinho teria ganhado maior respeito e notoriedade depois que abriu sua própria casa de culto:

Com a ajuda dos seus irmãos Cesário Tompson, Chico de Têça e Japyassu, este, um membro cativo e freqüentador assíduo do Palácio do

<sup>94</sup> Expressão popular que assim como o termo “negro de mina” serve para indicar a descendência africana pura ou sua procedência.

Governo e dos poucos que se manteve fiel a Euclides Malta nos seus dias de derrocada política, conseguiu arrastar o Governador do Estado para a festa de inauguração de sua nova casa, ocasião em que essa autoridade teria sido aclamada representante máximo na terra do deus Leba e, portanto, o papa do xangô alagoano” (RAFAEL, 2004, p.28-29).

Tudo indica que as disputas tenham continuado mesmo depois da morte de Mestre Adolfo.

Embora naquele tempo fosse rigorosa a disciplina havia, algumas vezes, desinteligência entre os chefes de terreiros por motivos de ritual. E por causa de uma dessas divergências no terreiro do finado Adolfo, apareceu Chico Foguinho, filho espiritual de Adolfo (ROSAS, 1959, p.2).

Acerca da disciplina dos terreiros um “velho neto de africano” afirmou a Oséas Rosas (1959, p.2): “Não somente de boa vontade que se organiza um terreiro”. A seguir temos uma relação com os pais e mães de santo, responsáveis pelo ensino nos terreiros, conhecidos no período após a Abolição até 1912, com suas respectivas fontes.

<b>Quadro 6 - Relação dos pais e mães de santo do xangô alagoano (1888-1912) e suas respectivas fontes<sup>95</sup></b>	
Anacléto Benedito Braz Carneiro	Jornal de Alagoas (31/05/59); Lima Júnior (2001).
Antonio Rato	Jornal de Alagoas (31/05/59).
Artur Rosendo Pereira	Pai Ferreira (2007); Rosa (2007).
Chico Foguinho	Jornal de Alagoas (06/02/1912; 08/02/1912; 31/05/59); A Tribuna (06/12/1904); Duarte (1952b; 1974); Lima Júnior (2001).
Inácia.	Jornal de Alagoas (31/05/59).
João Catarina	Jornal de Alagoas (04/02/1912; 31/05/59); A Tribuna (30/08/1905); Duarte (1952b, 1974); Lima Júnior (2001).
João Funfun (João Aristide Silva)	Duarte (1974).
Manoel Buleijú (Buleju) <sup>96</sup>	Jornal de Alagoas (31/05/59); Lima Júnior (2001).
Manoel Coutinho	Jornal de Alagoas (31/05/59); Duarte (1974).
Manoel da Julia	Jornal de Alagoas (31/05/59).
Manoel de Loló	Jornal de Alagoas (31/05/59); Duarte (1974).
Manoel Galeijú	Jornal de Alagoas (31/05/59); Duarte (1974).
Manoel Inglês	Lima Júnior (2001).
Manoel Martins	Jornal de Alagoas (31/05/59); Duarte (1974).
Marcolina	Jornal de Alagoas (31/05/59).
Maria da Cruz	Jornal de Alagoas (31/05/59); Duarte (1974); Lima Júnior (2001).
Maria Thereza de Jesus (Bico Doce)	A Tribuna (26/04/1904).
Martins	Jornal de Alagoas (31/05/59).
Mestre Adolfo	Jornal de Alagoas (31/05/59); A Tribuna (06/12/1904); Duarte (1974).

<sup>95</sup> Não inclui-se nesta lista o Tio Salú, porque entende-se que ele era uma importante autoridade religiosa que fazia constantes visitas à Alagoas, mas no entanto não residia no estado.

<sup>96</sup> É possível que as grafias Manoel Buleijú (ROSAS, 1959), Monoel Buleju (LIMA JÚNIOR, 2001), Monoel Galeijú (ROSAS, 1959; DUARTE, 1974) refiram-se a mesma pessoa.

Mestre Aurélio (Aureliano Marcolino dos Santos)	Jornal de Alagoas (31/05/59); Duarte (1974).
Mestre Félix	Duarte (1974).
Mestre Roque	Jornal de Alagoas (31/05/59).
Pai Adrião	Duarte (1952b; 1974).
Tia Marcelina	Jornal de Alagoas (04/02/1912; 08/02/1912; 31/05/59); Correio de Maceió (11/12/1911; Duarte (1952a, 1952b 1974); Lima Júnior (2001).
Tito	Jornal de Alagoas (31/05/59).

**Fonte:** Quadro criado pelo autor com base nas fontes supracitadas.

Havia antigamente entre mestres e mestras dos conhecimentos religiosos afro-brasileiros a figura do Babalaô. De acordo com Carneiro (1950b), eram sacerdotes consagrados ao culto de Ifá, deus nagô da adivinhação “cuja ciência as mães deviam consultar às vésperas de festas ou em seguida a calamidades que desabassem sobre a casa” (CARNEIRO, 1950b, p. 270).

Foram encontrados indicativos de que em Maceió existiam pelo menos cinco Babalaôs. Entre eles o mais afamado era Mestre Félix, que orgulhava-se do conhecimento que tinha: “A fama do babalaô Mestre Félix espalhou-se por todos os recantos da cidade de Maceió, a velha cidade dos começos do século XX e provinha de muitos anos antes” (DUARTE, 1974, p.19). Mestre Roque, seria o Babalaô de Tia Marcelina (ROSAS, 1959), e havia, ainda, Manoel Galeijú, Manoel Coutinho e Manoel Martins (DUARTE, 1974).

#### 3.6.4 Memória e atualização do saber: o contato dos xangôs com a África e a Bahia

Um saber que se fundamenta na memória de um povo garante sua identidade e força política. Por isso, o cultivo da memória é uma das características mais importantes na educação dos terreiros. Pode-se considerar a memória como uma herança cultural, que se tem acesso com mais profundidade na medida em que se ascende na hierarquia religiosa.

Essa memória ancestral está presente em diversos aspectos da vida do terreiro, como, por exemplo, nos objetos de culto, nas danças e nos toques, elementos estes cuja existência fora noticiadas nos jornais da época.

As condições sociais historicamente adversas pelas quais as religiões de origem africanas passaram, levaram à necessidade da atualização desse saber

fundado da memória. Em Alagoas, essa atualização pode ser observada na busca pela adaptação às condições sociais específicas, introduzindo, inclusive, elementos sincréticos, e no contato dos xangôs com a África e com a Bahia.

Segundo Duarte (1974), Tia Marcelina teria contato frequente com a Bahia, havendo possibilidades de que teria até viajado à África. Manoel Galeijú também seria um frequentador dos candomblés baianos. E João Catarina seria, inclusive, filiado “ao candomblé de mãe Pulquéria, no Gantois” (DUARTE, 1974, p. 19). Pai Arthur Rosendo, segundo a tradição oral, teria sido iniciado por Mestre Inácio, mas tendo indo à Costa da África buscar os Axés, em Dakar, no Senegal, com Tio Antônio, vendedor de panelas no mercado local<sup>97</sup>.

De acordo com Duarte (1952b, p.77):

os primeiros troncos africanos puros tinham tanto respeito pelas suas seitas que enviavam, vez por outra, um maioral para instruir os seus adeptos no mistérios do culto. As antigas crônicas falam em Maceió no emissário conhecido como Tio Salú (DUARTE, 1952b, p.77).

O *Jornal de Alagoas* de fevereiro de 1912 refere-se ao Tio Salú como “Pae Grande”, e o descreve como um negro alto e forte (JORNAL DE ALAGOAS, 7 fev. 1912). Seria um africano com grande autoridade em assuntos religiosos, e que realizaria constantes viagens entre a África, Pernambuco, Alagoas e Bahia. Possivelmente por intermédio dele foram trazidas as melhores peças da atual Coleção Perseverança (DUARTE, 1974). Poucos dias após o Quebra foi publicada uma caricatura sua no *Jornal de Alagoas*.

---

<sup>97</sup> Informação colhida no site oficial da nação Xambá: <http://www.xamba.com.br/>



**Imagem 33 - Caricatura do Tio Salú**



**Fonte: JORNAL DE ALAGOAS.** Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 24, 4 fev. 1912.

Sintetizando o que foi exposto sobre os rastros do xangô alagoano (1888-1912), aponta-se que a educação nos terreiros apresentava como características:

- a forte presença da tradição oral;
- o uso da mitologia dos orixás (do povo iorubá);
- o sincretismo, das etnias africanas entre si, e destas com o cristianismo como estratégia de perpetuação do saber em condições sociais historicamente adversas;
- a ênfase da memória como herança cultural, através da música, dos cantos, da dança, dos objetos de culto;
- e a comunicação e troca de saberes que os terreiros tinham com a Bahia e com a África.

#### 4 HISTÓRIA, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO NOS TERREIROS DE XANGÔ

O conhecimento cultivado nos terreiros possui uma forte dimensão histórica, na medida em que se fundamenta na atualização de uma memória coletiva. Este conhecimento é vivenciado como um processo de encontro entre o presente e o passado, que se desdobra como o devir da tradição religiosa.

Praticamente tudo que existe e acontece em um terreiro de xangô aponta para experiências coletivas, construídas historicamente. Dos objetos, às danças, cantos, mitologias e rituais.

De forma que a memória não se apresenta como algo que pode ser possuído como conteúdo que é guardado simploriamente na mente ou, muito menos, em um livro. É algo relacionada com a experiência, com um modo de ser, e que por isso resiste culturalmente através do tempo e das transformações sociais.

Nos terreiros, a lógica do cultivo da memória, da história, da educação, se dá de maneira bastante diferente com que se conhece no mundo acadêmico. Existem estratégias de guarda e recriação da memória, muito mais eficientes do que qualquer outro modo conhecido pela tecnologia contemporânea. Os antigos incorporaram este saber em linguagens simbólicas, que se disfarçam para aqueles que não têm olhos para a tradição.

A educação, em sua essência, é o processo do aprendizado desse conhecimento. Por isso a educação nos terreiros também é construída historicamente, e está fundamentada na atualização da memória e de experiências coletivas. Sendo assim, também não pode ser encontrada em livros didáticos, mas encontrada viva no cotidiano dos terreiros. O conhecimento, como talvez se esperasse, também não está confinado à tradição oral. Nos terreiros ele está expandido em técnicas corporais, rituais, objetos, no modo de ser, de fazer, de se recriar culturalmente.

Compreende-se dessa forma que a reflexão e o estudo da educação ou da história da educação nos terreiros de xangô solicita uma imersão sistemática em seu cotidiano. Mesmo sem tê-lo feito, insiste-se em tal discussão, ainda que de modo preliminar e com a intenção trazer apontamentos para futuras investigações. Toma-se como fundamentação para tal as observações realizadas nos terreiros e entrevistas produzidas para a pesquisa.

Segue-se, então, uma reflexão sobre os terreiros de xangô e a educação, tendo como base o tempo presente e sua articulação com memórias e experiências coletivas.

#### **4.1 Terreiro de Xangô: caracterizações**

As comunidades religiosas afro-brasileiras são tradicionalmente conhecidas como “xangô” em Alagoas, Pernambuco e Sergipe. Nesta breve definição já se encontra a primeira polêmica quanto à caracterização dos terreiros de xangô.

Como já foi exposto anteriormente, Xangô é o nome de um dos orixás mais conhecidos na África e no Brasil, particularmente do nordeste. Tanto que o próprio culto recebe seu nome nos três estados citados.

Muitos sacerdotes fazem críticas a essa denominação, argumentando que Xangô é o orixá. Por outro lado, esses mesmo sacerdotes confirmam a origem histórica do uso deste termo.

Mãe Zezé (2011) confirma que quando iniciou na religião (final da década de 1970) os terreiros eram chamados de xangô, e mesmo quando era uma casa de umbanda era chamada de xangô.

De acordo com Mãe Vera (2012), antigamente, no tempo de sua infância e adolescência (década de 1960 e 1970), dizia-se “meu terreiro” ou “minha casa do meu Xangô, mesmo que você não fosse de Xangô”. Referindo-se neste caso ao orixá que rege a casa. Ela exemplifica: “Ah, eu vou sair daqui e vou lá na casa da minha Iemanjá. Vou na casa da minha Oxum, ou vou no palácio da minha [...]”. Conclui dizendo que hoje não é certo falar terreiro de xangô, e sim casa de candomblé, ou casa religiosa de matriz africana.

Como se pode perceber há a tendência de se abandonar o termo xangô para se referir ao terreiro ou ao culto, e preservá-lo apenas para nome do orixá.

As paredes do centro de Maceió ainda conservam rastros dessa denominação, na fachada lateral de uma tradicional casa de artigos afro-religiosos (imagem 34). A loja chamada de Casa Santa Bárbara, anuncia: “Artigos para umbanda, xangô e candomblé”. Nesse tipo de loja de artigos afro-religiosos, presente, principalmente, nas proximidades do Mercado da Produção, é cada vez

mais difícil encontrar representações dos “*orixás de nação*”<sup>98</sup>, encontra-se com mais facilidades imagens e representações sincretizadas usados pela umbanda (imagem 35).

**Imagem 34** - Fachada de uma loja de artigos afro-religiosos



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

**Imagem 35** - Detalhe da casa de artigos afro-religiosos



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

As especificidades de uma religião caracterizada como afro-brasileira são para Silva (2006, p.15) as seguintes: “uma religião duramente perseguida durante anos, iniciática, de transe, com uma especial visão da relação entre poder e conhecimento”.

Assim como os candomblés da Bahia, os xangôs funcionam de modo independentes entre si e seus dirigentes são conhecidos como pais ou mães de santo que, de acordo com Carneiro (1950b, 264), “em si mesmos resumem toda a autoridade espiritual”.

Toda a organização social e religiosa é estruturada a partir do pai ou mãe de santo, embora, como aponta Bastide (1971, p.319) “a propriedade do candomblé não possa pertencer a um indivíduo, ao sacerdote que o dirige e sim a uma sociedade”(BASTIDE, 1971, p.319).

O acesso ao conhecimento religioso é controlado em função da senioridade religiosa, ou seja em função da idade contata a partir do dia da iniciação de cada filho de santo. Esse tempo é marcado por cerimônias que reforçam os laços do praticante com sua família-de-santo. Até as funções assumidas no terreiro são legitimados em função do tempo transcorrido desde a iniciação (SILVA, 2006).

<sup>98</sup> Termo utilizado pelos vendedores para diferencia-los das representações dos orixás utilizadas pela Umbanda.

Quem for a um terreiro de xangô esperando concebê-lo apenas como o espaço físico do culto aos orixás, se encantará ao descobrir a força de seu sentido comunitário, ligado a noção de família. Essa impressão é confirmada por Verger (1990, p.18): “A religião dos orixás está ligada a noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos” (VERGER, 1990, p. 18).

Muito expressiva e assertiva foi percepção de um amigo<sup>99</sup> na primeira vez que visitou um terreiro de xangô. Levei-o para um dos terreiros mais tradicionais da cidade<sup>100</sup>. Era festa de Iansã, segunda-feira, dia 14 de novembro (2011), véspera de feriado da proclamação da República brasileira. Nossa intenção era assistir a festa, caracterizada por danças circulares, incorporações acompanhadas de toques de atabaques e cantos no idioma africano iorubá. Contudo, por motivos que estavam fora de nosso controle, chegamos atrasados.

No entanto os “destinos” (o imprevisto, percursos previamente não planejados) da vida, muito diferentes dos pré-destinos racionais nos possibilitaram uma outra experiência: entrar na história, ao invés de simplesmente assisti-la. Ou seja, os nossos tempos, as nossas lógicas pré-estabelecidas foram deslocados para outros espaços temporais e para outras lógicas e sentidos que nos remeteram para dentro das coisas. Afinal, dentro das coisas é que as coisas são (MARINHO, 2011).

Quando finalmente chegamos à festa o toque havia terminado, e o terreiro se preparava para servir o alimento aos convidados e participantes, como tradicionalmente acontece nas festas.

Pessoas para lá e para cá. Uma impressão inicial de uma desorganização total, o desfazer de uma ordem para dá lugar a outra ordem. Desarrumando o espaço, ou melhor, arrumando para servir o alimento, puxando mesa, arrastando cadeiras, trazendo talheres, pratos... Emergindo uma entropia, neste caso um entropia social, que na desordem tenta encontrar uma nova ordem. Neste caso, uma ordem organizativa e institucional do terreiro focalizada e orientada na autoridade da mãe de santo (MARINHO, 2011).

Tudo funcionava com unidade e com alegria. Não sendo necessário que a mãe de santo expressasse qualquer tipo de preocupação com o que estava sendo organizado.

Baseada na força da tradição, seus filhos simbólicos, os iniciados na liturgia, chamados de filho de santo, sabem exatamente o que fazer, sem necessitarem de receber ordens verbais, pois, um simples contato ocular

---

<sup>99</sup> O pesquisador português, da cidade de Porto, Paulo Manuel Teixeira Marinho.

<sup>100</sup> Ilé Ifé Omi Omo Possu Betá. Terreiro de Mãe Mirian

governa as direções e ações a serem tomadas e executadas, ou seja, os códigos organizativos são descodificados no silêncio dos olhares cruzados. Em breves instantes organizaram uma mesa, exclusiva para as nossas presenças. A percepção agora era de uma ordem estável. (MARINHO, 2011).

Portanto, o espaço físico em si não é o elemento fundamental na caracterização de um terreiro, e sim o aspecto cultural e efetivo, de ligação entre seus membros, fundada na devoção aos orixás, que fazem com as pessoas e os trabalhos funcionem como uma unidade. Pode-se dizer que são essas as características que garantem o ambiente de “aprendizagem”, ou de cultivo de um saber ancestral.

A manutenção de um xangô não é tarefa fácil, exige dedicação por parte do pai ou mãe de santo, e de seus filhos. Exige inclusive a contribuição financeira de seus membros para realização das festas e demais trabalhos.

Muitas vezes, esta contribuição serve também para pagar o aluguel do espaço, quando ele não é um imóvel próprio ou a residência mesmo do pai ou mãe de santo. Por conta deste custo, existem aqueles que ainda não têm seu terreiro organizado em um espaço público. É caso de Mãe Zezé que, mesmo não possuindo, na época da entrevista, um terreiro organizado em um espaço, faz trabalhos para seus filhos e pessoas que lhe procuram.

Já Pai Gilton, que possui terreiro localizado no bairro da Santa Lúcia, faz atendimentos e todos os tipos de rituais, mas estava passando, na época da entrevista, por período em que não está “batendo”<sup>101</sup>. Havia passado onze anos com seu terreiro funcionando em uma casa de aluguel, onde lhe era permitido realizar toques, mas depois o proprietário morreu e os herdeiros pediram a casa de volta.

Já o terreiro de Mãe Vera funciona no mesmo espaço de sua residência. A casa recebe inclusive os filhos que estejam passando por qualquer tipo de necessidade, acolhendo-os como uma família: “porque as vezes tem filho de santo que está com problema. Entendeu? Tem filhos de santo que não tem onde morar com a filha ou com o filho. A casa está aí! Não tem aquele conforto todo (MÃE VERA, 2012). Como aponta Bastide (1971) essa solidariedade socioeconômica dos membros da religião afro-brasileira tem por base a comunhão espiritual que une todos os membros numa mesma fé.

---

<sup>101</sup> Referindo-se aos trabalhos feitos com o toque percussivo dos atabaques.

Essa característica que Mãe Vera dá a sua casa, ao seu terreiro, está relacionada o nome que ele recebe: Abaça de Angola Oya Bale. De acordo com a Mãe Vera (2012), significa casa aberta, braços abertos para todos: “sem distinguir personalidade, nem sexo. Que venha do beberão, ao drogado. Do drogado à prostituta e àqueles bem casados”.

**Imagem 36 - Mãe Vera em seu terreiro**



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

Seu terreiro foi fundado há mais de vinte anos. Localiza-se em um bairro pobre<sup>102</sup>, com problemas sociais comuns à periferia de centros urbanos, como desemprego, alcoolismo, tráfico de drogas, analfabetismo, etc.

A casa é pequena, dividida em um terraço, uma sala usada como dormitório, um banheiro, uma cozinha e um quarto. Na entrada da casa propriamente, em um espaço que separa o terraço da sala fica o quarto de Exu (imagem 37), que, segundo a mãe de santo, significa o mestre da casa.

**Imagem 37 - Quarto de Exu**



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

De acordo com Verger (1990, p.76):

<sup>102</sup> Fica por trás do conjunto Eustáquio Gomes, próximo ao terminal de ônibus.

Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si.

O único quarto da casa é reservado para os orixás (imagem 38).

**Imagem 38** - Detalhe do quarto dos orixás



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

Entre tantos outros objetos, chama atenção uma pintura com a representação de lemanjá negra (imagem 39). Diferentemente da tradicional lemanjá de pele branca, popularizada pela umbanda.

**Imagem 39** - Representação de lemanjá



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).



No terraço fica o espaço reservados para os chamados orixás do tempo, que não ficam juntos com os outros no quarto dos orixás. São eles Obaluaê, Ossain, Ogum, Tempo e Oxumaré (MÃE VERA, 2012).

Sobre a relação entre residência e terreiro, Mãe Vera (2012) diz: “uma casa de terreiro, e ao mesmo tempo um albergue do povo. Quando vai tocar tira tudo (móveis) para ficar livre para o povo dançar”. Ela guarda o desejo de um dia, “com fé em Deus”, construir um primeiro andar, e reservar a parte de cima para os orixás, e a de baixo usar somente como moradia.

Revela, ainda, um sonho, construir uma biblioteca, para a qual guarda alguns livros (imagem 40).

**Imagem 40** - Livros para o sonho de uma biblioteca



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

Mãe Vera mostra-se muito caridosa e dedicada à religião de matriz africana. Dois aspectos que, devido ao preconceito, nem sempre são entendidos pela vizinhança como características que podem ser praticadas pela mesma pessoa.

Eu mesmo digo que, não sei se por sorte dos meus ancestrais, ou por eu saber por onde eu morar fazer amizade. Mas muita gente chegava para mim: Dona Vera a senhora é uma pessoa tão boa, tão legal, por que a senhora não arruma outro ritmo de trabalhar? Tudo bem que a senhora ajuda as pessoas, com isso, com aquilo, aquilo outro. Agrega as pessoas dentro de casa para dar ajuda. Mas a senhora fosse lutar com outras coisas (MÃE VERA, 2012).

A própria constituição do seu terreiro, revela uma vida é voltada aos orixás, onde parece não existir separação entre vida pessoal e religiosa. Seu terreiro demonstra está sempre aberto para ajudar o próximo, aspecto que certamente contribui para a relação amistosa que mantém com a comunidade do entorno. Esses

são alguns dos valores e princípios de sua tradição cultural e formação, pessoal e religiosa, que certamente influenciam a educação vivenciada em seu terreiro.

#### **4.2 Tradição, formação e educação nos terreiros**

Concebe-se, neste trabalho, que existem três níveis de educação nos terreiros: a educação formal, não-formal e informal. Esta tipificação é uma adaptação da concepção de Gohn (2001, 2006) sobre educação. No entanto, diferencia-se da compreensão da autora, principalmente, na definição de educação formal, que nos terreiros não equivale à educação escolar e sim a formação religiosa.

Como se está tratando de organizações sociais, que funcionam em virtude dos cultos aos orixás (VERGER, 1990), nada mais lógico do que considerar formal, nos terreiros, aquela educação que se refere a questões litúrgicas, tal como a preparação dos trabalhos, os rituais, as danças e cantos próprios, a preparação dos alimentos dos orixás, os toques característicos e demais conhecimentos adquiridos de modo gradual a partir do processo iniciático.

Embora, como aponta Gohn (2006), alguns autores prefiram usar não-formal como sinônimo de informal, preferiu-se neste trabalho fazer a diferenciação, assim como procede a autora.

Neste âmbito da religiosidade afro-brasileira pode-se compreender a educação não-formal como aquela que se refere ao conhecimento adquirido a partir da organização do terreiro, de ações coletivas do grupo, do funcionamento das pessoas enquanto comunidade que têm objetivos comuns, ou seja, o aprendizado que tem como origem os processos interativos intencionais<sup>103</sup> gerados a partir das atividades e dos interesses do terreiro. Para Gohn (2006, p.30) a educação não-formal “fundamenta-se no critério da solidariedade e identificação de interesses comuns e é parte do processo de construção da cidadania coletiva e pública do grupo”.

A educação informal, por sua vez, é considerada aquela que surge a partir de relações espontâneas dentro do terreiro. Do qual pode participar pessoas que

---

<sup>103</sup> A intencionalidade é considerada por Gohn (2006) um elemento fundamental para diferenciar a educação não-formal da educação informal.

visitam o terreiro, que participam das festas ou de outras atividades, sem que para isso tenham que estar vinculados de modo iniciático à tradição religiosa.

Um dos aspectos mais importantes da educação não-formal é o político, uma vez que ela atua

[...] na construção da identidade coletiva do grupo (este é um dos grandes destaques da educação não-formal na atualidade); ela pode colaborar para o desenvolvimento da auto-estima e do *empowerment* do grupo, criando o que alguns analistas denominam, o capital social de um grupo (GOHN, 2006, p.30).

Atua, portanto, na forma individual e coletiva com que as pessoas vivem a religião e se relacionarem com o mundo. Nas formas de lidarem, inclusive, com o preconceito e discriminação construídos historicamente e na forma de elaborarem suas identidades sociais. Esta questão é particularmente importante quando se pensa, por exemplo, o modo como os adultos preservam e recriam a tradição em contextos sociais e históricos adversos. Ou quando se leva em conta que as mesmas crianças que convivem com a educação do terreiro, também convivem com a educação dita escolar, e têm que lidar com a ignorância cultural da comunidade escolar<sup>104</sup>.

Partindo para uma discussão mais especificamente relacionada com os dados da pesquisa de campo, destaca-se, inicialmente, que quanto à formação escolar dos sete religiosos entrevistados: três possuíam o ensino médio completo, sendo um deles com formação técnica em enfermagem e um com o ensino superior incompleto em engenharia; dois possuíam o ensino fundamental completo; dois possuíam o ensino fundamental incompleto, sendo que um deles sabia ler, mas não escrever. Todos, contudo, com vasto conhecimento da religião afro-brasileira.

Em relação à formação religiosa, ela é diversa quanto aos caminhos formativos de cada um. No entanto, a maioria possui em comum o fato de terem conhecido a religião em terreiros alagoanos, ainda quando crianças e por influência dos pais ou de algum familiar próximo.

Exceção feita ao caso de Mãe Zezé. Sua família era toda católica não queria saber de envolvimento com religiosidade afro-brasileira. Conheceu a religião através do orixá se manifestando quando ela tinha 18 anos. Conta que ia para o colégio e caía sem explicação. No trabalho, lemanjá, sua mãe de cabeça<sup>105</sup> tomava conta

---

<sup>104</sup> Para um aprofundamento sobre como as crianças de candomblé se relacionam com a escola e como vivenciam a educação dos terreiros vide Caputo (2012).

<sup>105</sup> Contudo seu pai de cabeça é Ogum.

dela. Foram 12 anos de sofrimento. Iniciou na religião aos 32 anos em Maceió (ano provável 1979), quando viu que ia enlouquecer. Começou na religião fazendo caridade, na casa de Mãe Adrelina (que nessa época tinha aproximadamente 52 anos). Sua mãe de santo disse que ou ela dava obrigação para seus orixás ou seus filhos iriam ficar sem mãe. Era uma casa simples, onde se dava obrigação. Tinha batuque, mas não tinha canto em lorubá, era umbanda mesmo, diz. Quando Mãe Adrelina morreu, foi para casa de mãe Neide, e lá foi que fez os nove orixás, deu a obrigação completa e se tornou uma mãe de santo (MÃE ZEZÉ, 2011).

Caminho diferente de Pai Gilton e de Paulo de Ogum, que conheceram a religião por seus pais. Pai Gilton, por exemplo, conta que praticamente nasceu dentro de um terreiro, que segundo o mesmo era “nagô puro”. Sua mãe (nascida em 1932, começou a “dançar” aos 16 anos, provavelmente em 1948) foi filha de santo por mais de 50 anos de uma mãe de santo muito conhecida: Elisia de Oyajarana (Elisia Cardoso – “filha de santo da finada Balbina”) na Ponta Grossa (PAI GILTON, 2011).

Mãe Gilda também conta ter sido criada dentro do terreiro, lembra que tinha que acompanhar sua mãe nos xangôs desde pequena, mas, ao contrário de Pai Gilton, não aceitava a religião. Só foi iniciada depois de adulta, no terreiro de Mãe Carmelita.

No caso do ogan Samuel Oliveira, apesar de seu pai biológico ser presbítero, sua avó, com quem foi morar aos cinco anos, era filha de santo de uma das primeiras casas da nação angola de Arapiraca (OLIVEIRA, 2012).

Dos religiosos entrevistados, Pai Arlindo foi o único que “fez a cabeça”<sup>106</sup> fora de Alagoas, apesar de ter conhecido a religião em um tradicional terreiro de Maceió. Sua tia, que era mãe pequena<sup>107</sup> no terreiro de Mãe Balbina Costa, levou-o lá por causa de problemas de saúde. Mãe Balbina viu que ele era filho de Xangô, e fez trabalhos de limpeza.

Mãe Vera também recebeu a religião como uma herança familiar. Tratando-se de uma raiz tão forte, que quando seu pai morreu, possivelmente com cento e

---

<sup>106</sup> Expressão comumente utilizada para referir-se ao processo de iniciação nas religiões afro-brasileiras.

<sup>107</sup> Mãe pequena é uma designação dada à segunda sacerdotisa na hierarquia do terreiro, depois da mãe ou pai de santo. Uma pessoa sempre disponível para auxiliar no ensinamento dos outros filhos de santo.

cinco anos<sup>108</sup>, a entidade que ele recebia passou para ela. Na época ela tinha seus quinze anos de idade.

Quando meu pai morreu com cento e cinco anos, sabe quantos anos eu tava? Foi no meu aniversário de quinze anos. Eu estava linda maravilhosa, toda de vestido rosa. A menina que não usava cachinho no cabelo, que não tinha valsa. Não era aniversário de quinze anos. E meu aniversário tinha sido na rua Campos Teixeira, na casa do Geraldo, por ser uma casa grande, por ser uma casa de lansã<sup>109</sup> (MÃE VERA, 2012).

Seu aniversário tinha que acontecer em um terreiro, segundo seu pai, para que ela aguentasse a “pancada do vento”. “E pancada do vento foi ver meu pai morrer. E eu ter que colocar a vela nele. Depois que a entidade que estava nele se despediu e passou para mim, que é a Preta Velha que eu trabalho: Maria Conga (MÃE VERA, 2012).

Conta que mesmo nascendo<sup>110</sup> e sendo criada dentro da tradição, e recebendo entidade desde os nove anos de idade, não queria aceitar o “lado religioso”. Via-se obrigada a conciliar as exigências da sua educação religiosa, com sua vida social cotidiana, comum à sua faixa etária. Na adolescência, por exemplo, refere-se aos momentos que ia para a pracinha da seguinte forma:

Então era a hora da escapulida. Era a hora que eu escapulia, não da minha mãe, mas eu escapulia, também, dessa história de espírito está descendo e eu não saber. Eu não tomava cachaça, eu não fumava, e por que esse negócio em mim? (MÃE VERA, 2012).

Conta que seu primeiro batismo foi em casa, um batismo de mesa para caboclo.

Já foi fazendo o ritual dos orixás. Primeiro vem o batismo de mesa, um batismo para caboclo, para depois eu ir para igreja. [...]Depois que nasce, com sete dias, aí tem aquele todo ritual da criança, que é para nenhuma coisa negativa pegar. Aquela coisa toda. Tem muitas flores, muitas frutas que é para dar às pessoas. E é chamado outros pais de santo para participar daquela mesa. [...] Chama-se batismo na jurema, para depois ir para a igreja (MÃE VERA, 2012).

A seguir, quadro sobre a formação religiosa dos entrevistados nesta pesquisa.

<sup>108</sup> Ano provável de seu nascimento é 1874, de acordo com cálculos baseados nas informações de sua filha.

<sup>109</sup> Mãe Vera também é filha de lansã.

<sup>110</sup> Nasceu em Maceió no dia quatro de março de 1969.

<b>Quadro 7 - Formação religiosa dos entrevistados</b>		
<b>Nome</b>	<b>Primeiro contato com a religião</b>	<b>Formação Religiosa.</b>
Mãe Zezé de Ogum	Provavelmente no final da década em 1970, na casa de Mãe Adrelina (cujo o pai de santo chamava-se Pedro).	Primeira Mãe de Santo foi Mãe Adrelina e com sua morte passou para a casa de Mãe Neide Oya de Oxum.
Pai Gilton de Xangô	Através de sua família, sua mãe era filha de santo de Elisia de Oyajarana (Elisia Cardoso – filha de santo da Tia Balbina)	Seu primeiro pai de santo (aos nove anos de idade, provavelmente em 1977) foi Cícero Romã, que era linha Umbanda de Angola das Almas, e que depois virou folha jeje. Mas ele continuou Umbanda de Angola das Almas.
Mãe Gilda	Quando criança, através de sua mãe de sangue.	Quem a suspendeu <sup>111</sup> , já quando adulta, foi Mãe Carmelita, que possui um terreiro keto com umbanda, no Benedito Bentes. Conta que ela “sabe fazer de tudo um pouco”. Seu último pai de santo se chamava Jodson, e “foi para o outro lado porque foi rebelde com o orixá”.
Paulo de Ogum	Desde que nasceu (1960) por intermédio de sua família. Seus pais eram filhos de santo do “saudoso João dos Santos” (Coqueiro Seco; nagô com umbanda). Não trabalhava muito com toque. Era formado na parte de mesa branca, de caboclo, jurema.	Foi iniciado por Maria de Nazaré (Rio Largo). Sua segunda mãe de santo foi Elza Maria dos Santos (mora hoje em Camaçari - Bahia).
Pai Arlindo	Conheceu a religião em 1957, através sua tia (Maria Luiza da Conceição) que era mãe pequena do terreiro da Mãe Balbina Costa <sup>112</sup> . Seu terreiro era considerado nagô puro.	Na Bahia foi iniciado na nação keto, no terreiro Manamazi Ledua <sup>113</sup> , em 1976. Em 1992 a Mãe de Santo faleceu, foi tirada a Mão dela e foi colocada a mão de Pai Euclides, em Santo Amaro da Purificação. Em 2001 ele faleceu, e ficou Maria Donália como responsável pela roça, que tirou a mãe dele e lhe entregou o Deká <sup>114</sup> .
Samuel Bezerra de Oliveira - Ogan -	Através de sua avó, que era filha de Santo de Maria da Gloria	Foi iniciado por José Pedro da Silva, que vive atualmente em

<sup>111</sup> Um primeiro sinal, dado pelo orixá, de que a pessoa deve ser iniciada na religião.

<sup>112</sup> Em relação a esta importante mãe de santo, alguns entrevistados referiram-se a ela como Mãe Balbina e outros como Tia Balbina. Destaca-se, portanto, que se trata da mesma pessoa.

<sup>113</sup> Não se tem certeza de que esta seja a grafia correta de “Manamazi Ledua”, pois tomou-se como referência apenas a sonoridade das palavras.

<sup>114</sup> A entrega do Deká refere-se ao recebimento das ordens sacerdotais.

Relações Públicas do Primeiro Rei Negro no Brasil: Obá Sobá Galeju Adelabú III.	Ferreira (nação angola), que era da ordem sacerdotal de Luis Saturnino (filho de Nanã - Maria Erundina Nobre dos Santos). Antes, sua avó foi do terreiro de José Domicio (de Marechal Deodoro - AL), que por sua vez teve Olegário como seu pai de santo.	São Sebastião-AL. José Pedro é natural de Belém-AL, e foi iniciado por Maria Erundina Nobre dos Santos, de Aracaju, conhecida como Nanã e que faleceu com 116 anos (nascida em 1888). Ambos são da nação angola.
Mãe Vera	Através de sua família. Sua mãe era da nação nagô, e seu pai era um “nagô-congo”.	Considera Mãe Mirian como sendo sua primeira avó de santo, e Mãe Dete como sendo a segunda, tendo sido filha de santo de Pai Célio. Por último recebeu seus direitos na casa do pai de santo Antonio Baiano, que é da nação angola e filho natural de Salvador.

**Fonte:** Notas do diário de pesquisa.

Quando comparam os terreiros de hoje em relação àqueles da época<sup>115</sup> em que conheceram a religião, todos afirmam ser grande a diferença. Pai Arlindo (2012) que conheceu a religião no final da década de 1950, recorda que nesta época só se tocava para os orixás africanos, sendo os terreiros caracterizados como sendo nagô puro. Já hoje em dia, queixa-se Mãe Vera (2012), não existe mais o “nagô limpo”.

Contudo a principal diferença a que os entrevistados se referiram, não está focada na predominância nagô, e sim na rigidez dos ensinamentos e seriedade com que a religião era encarada pela maioria das pessoas, independentemente da nação de cada terreiro.

Mãe Zezé (2012) e Pai Gilton (2012) criticam a visão folclórica com a religião é vista por muitos atualmente. Uma dos aspectos da pouca seriedade desta visão é, segundo Mãe Vera (2012), o pouco hábito de se ouvir os ancestrais para saber o que se tem que fazer. Antigamente, de acordo com a mesma, se ouvia mais os orixás e os antepassados, como forma de orientação e acesso ao conhecimento.

Paulo de Ogum (2012), presidente da Federação<sup>116</sup>, analisa que ao mesmo tempo que a houve uma evolução em relação ao espaço que as religiões afro-brasileiras conseguiram na sociedade, houve, por outro lado, em muitos terreiros, uma regressão na parte da filosofia que embasa o conhecimento, existindo, em

<sup>115</sup> Há variância temporal, em relação à época em que cada entrevistado tem as primeiras lembranças da religião, que vai desde o final da década de 1950 ao final da década de 1970: dois entrevistados no final da década de 1950, dois na década de 1960; um na década de 1970; e um, especificamente, no final da década de 1970.

<sup>116</sup> Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras em Alagoas - FRETAB

muitos casos, falta de respeito e de ética. Aponta que antigamente a formação religiosa era mais rigorosa e questiona a preparação e formação de um sacerdote, acusando que muitos “recebem os direitos de Pai” cedo, sem se avaliar a maturidade para tal. Afirma que para lidar com essa realidade criou-se na federação um Conselho de Ética e um Conselho de Anciões.

Um dos aspectos que contribuem, segundo o ogan Samuel Oliveira (2012), para que se praticasse a religião sem a devida maturidade é o mal uso da internet, pois lá se tem acesso fácil ao conhecimento. Ele cita o problema do “segredo”, lembrando que existem rezas que só podem ser pronunciadas na camarinha.

Mãe Zezé (2012) conta que sua primeira mãe de santo só passava os ensinamentos na “prática”. Ela “não transmitia o tudo dela” para seus filhos, havia a necessidade de aprender pela observação: “quem quisesse aprender, ia lá e aprendia”. Mas de uns tempos para cá, diz ter surgido os livros e a internet. Este aspecto é visto positivamente por ela, pois possibilita um “conhecimento a mais”.

As pesquisas, e as produções<sup>117</sup> sobre a religião afro-brasileira parecem ter uma influência significativa sobre muitos pais e mães de santo<sup>118</sup>. Em algumas partes das entrevistas, realizadas para esta pesquisa, ficou claro que o conhecimento expresso não tinha origem na tradição oral propriamente, e sim na leitura de autores clássicos, como Pierre Fatumbi Verger e seus estudos sobre a religião no continente africano. Houve, inclusive, um entrevistado que chegou a citar autores alagoanos para justificar seu conhecimento sobre a história dos antigos terreiros de xangô. De fato, a tradição oral demonstra traços de empobrecimento, ou mesmo de uma desmemorização<sup>119</sup>, acerca do conhecimento da origem dos primeiros terreiros alagoanos. Figuras como Tia Marcelina, por exemplo, parece ser menos conhecida entre os pais e mães de santo alagoanos do que outras que surgiram após o Quebra, como Tia Balbina, considerada por muitos religiosos como matriarca do nagô em Maceió.

Apesar das publicações e evolução tecnológica, os entrevistados confirmam que o conhecimento transmitido de geração para geração ainda é a principal forma

---

<sup>117</sup> No caso da presente pesquisa, em relação àquelas especificamente afro-alagoana, pode-se citar os vários números da revista Kulé Kulé e o documentário “O Quebra de Xangô” de Silóé Amorim.

<sup>118</sup> Observação reforçada pelos estudos de Silva (2006).

<sup>119</sup> Pelo menos no aspecto discursivo, mas não na mesma medida na memória expressa através da prática religiosa em si.



de aprendizado nos terreiros. Pai Gilton (2012) afirma que o conhecimento vem da tradição oral e da prática, mas destaca:

A prática é o principal. Porque você pode receber Deká, vai receber um livro desse tamanho [...]. Mas se você não tiver a prática, você não vai saber nunca bater um ebó<sup>120</sup> em alguém com um livro. Porque você vai ouvir alí, tem que cantar isso, isso e isso, mas se você não souber o ritmo [...] não vai saber cantar, você vai recitar, mas cantar você não vai. Se não souber armar o ebó, você não vai bater um ebó bem feito. Você simplesmente vai saber que você tem o direito de bater um ebó, [...] mas se você não participava da camarinha do seu pai, se você não praticava alí, você não estava no dia-a-dia, se você não estava assistindo os yawos<sup>121</sup>, se você não estava assistindo as obrigações que tinham, você não pode ter a prática. Você vai ter uma teoria, e uma teoria remota. É um livro que lhe deram, você simplesmente vai ler e vai demorar muito para entender (PAI GILTON, 2012).

Existem ainda conhecimentos que transcendem à tradição oral, à aprendizagem originada no exemplo, ou mesmo àquela exercitada na prática do dia-a-dia. Trata-se do conhecimento adquirido via espiritual, como aquele vindo de algum ancestral, ou de um preto velho ou caboclo, ou até mesmo vindo do orixá, através da intuição.

Alguns reconhecem a existência do aprendizado passado diretamente pelo orixá, apesar de considerá-lo raro, é o caso de Pai Arlindo. Já outros aceitam o aprendizado trazido pelos orixás como sendo algo mais comum, é o caso de Mãe Zezé, Pai Gilton e Mãe Gilda.

Mesmo quando você tem um orixá que é dono da sua cabeça, com a intuição dele você vai lá e faz. Com a intuição do orixá. [...] Porque tem coisas que eu fiz e faço que eu digo: meu Deus eu nem imaginava isso que eu ia fazer (MÃE ZEZÉ, 2012).

Mãe Vera ressalta o aprendizado vindo dos antepassados, e comenta o acesso ao conhecimento através do contato espiritual com uma pessoa que lhe era próxima dentro da religião.

Se eu sou o que eu sou como cantora<sup>122</sup>, hoje em dia, não é nenhum professor e faculdade que vem aqui e diz, olha aqui está música e você vai cantar letra por letra, sem errar. Não. A minha professora de música é

<sup>120</sup> “Ebó: Sacrifícios oferecidos aos deuses” (BASTIDE, 1971, p. 560).

<sup>121</sup> “Yawo: Esposas dos deuses, isto é, as moças que já passaram pelo ritual da iniciação” (BASTIDE, 1971, p. 567).

<sup>122</sup> Mãe Vera é cantora da Orquestra de Tambores de Alagoas. Um grupo de percussão coordenado pelo músico Wilson Santos, que desenvolve um rico trabalho através de pesquisa de ritmos afro-brasileiros.

Luandê<sup>123</sup>. É quem vez e quando puxa minhas orelhas, que é meu ancestral, bom ... Minha nega, vamos continuar. E eu botar meus dois filhos no colo, começar nessa cadeira... E eu dizer: menino pega o agogô. Por quê? Porque agora eu vou cantar.

Além do conhecimento trazido pelos orixás, Pai Gilton (2012) comenta a sabedoria transmitida por entidades como caboclos e pretos velhos. “Não é preciso você ler para a entidade saber. [...] Eu conheço gente totalmente analfabeto [...] que recebem entidades maravilhosas como Preto Velho<sup>124</sup> que dá lição, lição de vida” (PAI GILTON, 2012).

Com este termo, “lição de vida”, ressalta-se um ponto importante: a ligação entre a educação religiosa e a vida, em seus amplos aspectos, inclusive de ordem existencial. Em outras palavras, trata-se das repercussões da educação formal dos terreiros na vida de seus praticantes.

Toda religião possui uma base filosófica que expressa não apenas um modo de se relacionar com o divino, mas também com mundo. O sentido etimológico da palavra religião, de religação com Deus, traz como consequência uma religação com o mundo. Estão presentes, nesta dinâmica, valores e princípios, que inspiram alguns aspectos do modo de ser dos seus praticantes. Pode-se, portanto, considerar a expressão desse modo de ser inspirado e influenciado pelos valores e princípios da formação religiosa, como parte significativa dos desdobramentos micropolíticos da educação religiosa.

Estas questões relacionam-se com nossa reflexão através de uma pergunta muito simples: o que a educação dos terreiros traz de ensinamento para a vida de um iniciado? Trata-se uma pergunta pessoal, que foi respondida, no dia 08 de dezembro de 2012, em Maceió, dia de Nossa Senhora da Conceição, por uma adolescente iniciada na religião:

Ajudar o próximo. [...] O que é mais importante é nunca abandonar o orixá, porque quem entra não sai, quem está fora não entra, porque o orixá é uma coisa séria, não é brincadeira. [...] Ajudar o próximo, não desejar o mal de ninguém, só querer o bem. Fazer o bem sem olhar a quem, como sempre diz a religião. Buscar só coisas boas [...].<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Luandê era filha de Mãe Netinha, e ekedi em seu terreiro. Um cargo importante e respeitado. Com a morte de Mãe Netinha, Luandê assumiu seu lugar no terreiro. Contudo, também faleceu pouco tempo depois.

<sup>124</sup> Vide representação de um Preto Velho na imagem 31.

<sup>125</sup> Depoimento de uma adolescente de 16 anos, pertencente à religião afro-brasileira desde que nasceu e que está sendo prepara da assumir o cargo de mãe de santo no lugar de sua avó biológica.

Observe-se, também, a caracterização que Mãe Zezé deu à religião afro-brasileira:

É uma religião muito bonita, é uma religião que fala de amor, fala de Deus. [...] É uma religião muito discriminada, mas é uma religião muito bonita. Religião em que se recebe aquela força espiritual [...]. Agente tem um Deus que tudo pode, que dá força aos nossos orixás para nos fortalecer (MÃE ZEZÉ, 2012).

Os dois depoimentos enfatizam o respeito à tradição e o amor ao próximo. Ressalta-se que o respeito pelos princípios próprios da cultura é muito valorizado, assim como o respeito pelos mais velhos (outra questão a ser resgatada em nossa sociedade), pelos antepassados, e pela natureza, uma vez que esta está ligada à força dos orixás.

Uma questão bastante peculiar à educação nos terreiros é a forma como se lida com a natureza e suas forças.<sup>126</sup> A reverência à natureza, como possuidora de elementos divinos, contrasta com a forma que ela é vista no ideal de progresso, onde ela é reduzida a objeto passível de manipulação. Existe uma ética ecológica nos terreiros, um modo de ser que precisa ser conhecido, estudado, pois pode servir de inspiração para o modo como a humanidade lida com a natureza, nos reinos vegetal, animal e mineral. Neste aspecto, especificamente, os terreiros também são espaços que têm muito a ensinar a humanidade neste momento particular em que o lidar reducionista e utilitarista tem ameaçado a vida no planeta.

O cultivo do respeito nos terreiros traz repercussões para dentro da casa do filho ou filha de santo, como ensina Mãe Vera (2012):

O meu pai, a minha mãe no terreiro é um símbolo de respeito. [...]Eu sou tratada de mãe, o babalorixá é tratado de pai, para que ele se eduque dentro do terreiro e leve essa educação para dentro de casa. E tem muitos filhos que não respeita a mãe em casa. Se levanta não dá nem a benção. Mas dentro do terreiro é exigido que ele bata paô<sup>127</sup>, dê a benção a mim, ao pai de santo. E também se ele está de obrigação, quando a mãe chegar ele dê a benção ou ... de joelho. [...] Então nesses princípios que a gente é educado nos terreiro, a respeitar nossos orixás, também pai e mão de cabeça.

Existem outras condutas que são consequência não de uma educação formal propriamente, mas de uma educação não-formal e sua orientação micropolítica. Por exemplo, quando Mãe Vera (2012) conta que nos terreiros

<sup>126</sup> Aspecto que no cristianismo é bastante empobrecido, ou historicamente pouco enfatizado, salvo pela figura de São Francisco de Assis.

<sup>127</sup> Bater palmas em simbologia de respeito.

também se "aprendia como é que tinha que se comportar na rua para o branco não machucar você". Mãe Vera que é mãe de dois filhos de barriga, e hoje tem um "neto filho" de cinco anos, e uma filha adotiva, que ela colocou o seu nome, atualiza esta sabedoria que adquiriu dentro dos terreiros para seus filhos. Ela diz que existe o preconceito na escola, e que as pessoas perguntam aos seus filhos mais velhos: "Tu mora na macumba é? Os meus (filhos) já têm resposta para dar. Eu moro na minha casa e minha mãe é fulana. Entendeu? Por quê? Porque agente já ensina a se defender" (MÃE VERA, 2012).

De acordo com Caputo (2012, p. 186-187) na escolas as crianças "escondem a fé e inventam formas de invisibilidade para não serem discriminados". As entrevistas feitas com crianças e adolescentes em seus estudos revelam que a escola tem se apresentado como um espaço de discriminação religiosa/racial.

Existem atividades organizadas no terreiro de Mãe Vera que podem ser identificadas como sendo práticas de educação não-formal. Como indica a placa da entrada do terreiro (imagem 41), há uma ênfase nas atividades culturais brasileira. A mais importante delas é o maracatu, formado por crianças e adolescentes, e que, na época da entrevista, estava recebendo apoio da UNEAL<sup>128</sup>.

**Imagem 41** - Placa da entrada do terreiro



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

---

<sup>128</sup> UNEAL – Universidade Estadual de Alagoas.

### 4.3 O cultivo da memória e sua atualização cotidiana

Como já foi exposto, a memória nos terreiros não parece com algo que pode simplesmente ser guardado, tal qual uma informação ou um passado que se preserva. Ao contrário, mostra-se como um elemento que precisa ser atualizado, e que por isso é vivenciado no tempo presente. A vivência da memória, portanto, é a melhor forma de se cultivar a memória. E esse é um elemento chave no modo como a história é vivida nos terreiros, sendo algo integrado nos processos educativos da religião.

A memória e a história, não se limitam aos objetos, documentos e nem mesmo à oralidade. Elas estão presentes também nas técnicas corporais, nos rituais, nas narrativas das danças, nos cantos, nos toques dos atabaques, etc. Esses são elementos que devem ser explorados para se responder à pergunta: como a história da educação é vivenciada nos terreiros? Precisando-se investir, a partir daí, no estudo sistemático do cotidiano de suas práticas educativas. Esta sistematização etnográfica, no entanto, não foi a proposta do presente trabalho, apesar de se apresentar reflexões neste sentido.

Ao mesmo tempo em que a história é vivida coletivamente, a memória ao qual tratamos não é uma faculdade individual, e sim uma herança do grupo, que se manifesta graças a uma rede de relações.

As lembranças transmitidas e herdadas dos ancestrais não subsistem a não ser na medida em que podem se introduzir nas estruturas atuais da sociedade; é porque as seitas africanas “funcionam” que a memória coletiva africana continua na nova terra [...] (BASTIDE, 1971, p.356).

Bastide (1971) compreende que a memória individual tem necessidade do apoio de toda a coletividade, e reconhece que é mais a estrutura do grupo que o grupo em si que fornece os quadros da memória coletiva. É por isso que Mãe Zezé (2012) afirma que a melhor forma de guardar a memória é praticando. Ressalte-se que essa prática necessita da existência da coletividade, com suas funções e atribuições específicas dentro da dinâmica de um terreiro, ou seja, da dinâmica de uma comunidade formada por filhos e filhas de santo. É dessa forma que Mãe Zezé (2012) afirma guardar, por exemplo, a memória de ensinamentos provenientes do dia em que fez sua primeira obrigação.

Bastide (1971, p.342) explica: “se outra pessoa nos é necessária para que lembremos, é que nossas lembranças estão articuladas com as de outras pessoas numa trama bem regulada de imagens recíprocas”.

Tais imagens têm ligação ancestral, e são ativadas pelos toques dos atabaques, cantos e danças.

Bastide (1971) deu particular importância ao som dos atabaques, e afirmou ser um elemento que faz com que se reviva a África, permitindo a comunhão numa mesma consciência coletiva.

Com base em Halbwachs, Bastide (1971) define a memória coletiva nas religiões afro-brasileiras como

[...] um conjunto de imagens mentais ligadas, de um lado, a mecanismos motores, os ritos, se bem que os ultrapassando, e de outro, a estruturas morfológicas e sociais. Ora, isso determina que as imagens sejam lembranças cada vez que a comunidade africana reunida encontra sua estrutura e retoma, em ligação com as intercomunicações dos papéis, os mecanismos motores ancestrais. Lugar, sociedade, gestos e memória constituem uma só unidade (BASTIDE, 1971, p.344).

É natural, por outro lado, que a manifestação religiosa passe por transformações, e por um processo de reelaboração de suas práticas, inclusive como estratégia de resistência e adaptação a novos contextos sociais. Por isso, tem-se consciência da impossibilidade dos terreiros alagoanos de hoje serem idênticos aos terreiros existentes antes do Quebra de 1912.

O pesquisador Edson Moreira (2012) narra a visita feita a um terreiro na década de 1970, levado por seu amigo Zumba, que teria traços herdados dos antigos terreiros, menos modificados que outros terreiros da época e, também, que os da atualidade. Este terreiro era de uma senhora, que seria remanescente dos escravos, e que na ocasião tinha cerca de oitenta anos de idade.

Eu fui a um terreiro aqui, que me assombrou. Eu não sei onde é. Eu acho que é no... Não existia nada alí prá banda do tabuleiro. Agente saiu ... Não existia aquela pista alí, Menino Marcelo. Agente foi, saiu por alí e foi bater no terreiro de uma senhora velha que me apavorou. [...] A casa dessa senhora era um casebre, com uma bandeira branca num mastro troncho, num pau troncho. Um chifre de boi caiado, num pau. E um casebre pequenininho. Quando eu entrei... Eu não queria nem entrar. Eu estava fazendo pesquisa como você. (Levado pelo Zumba) Pelo Zumba. Que o Zumba era babalorixá, ou pai de santo, chamado na época. Aí quando eu olhei, via a casa de barro, toda ... Não tinha piso, não tinha ... Era barro. [...] Aí quando cheguei lá encontrei duas cobras. Nunca mais vi. E a mulher vivendo com duas cobras dentro do terreiro! Parece que, se eu não me engano, uma era jararaca. Olhei assim e eu disse: Zumba eu não vou entrar não. O Zumba, entre! Agora tenho que entrar mesmo. Aí eu entrei. [...] Uma

velhinha com um negócio na cabeça. [...] Aí eu vi a energia. Eu vi a mão frágil, mas energizada. Eu nunca mais esqueci da fisionomia daquela mulher. Ela conversou, conversou com Zumba. Foi lá para dentro, trouxe xequeté. Eu me despedi dela. Agente ficou alí mais de duas horas conversando. Está vendo essa mulher aqui, é reminiscência dos escravos. Ela na época devia ter uns 80 anos ou mais. [...] Eu não vi imagens. Vi assentamentos. Aqueles pratos de barro com pedra. [...] E vi vela. Não vi pegi, não vi. E vi duas cobras. As cobras, passei por elas, uma estava se mexendo e outra estava dormindo (MOREIRA, 2012).

A existência de cobras é um indicativo da nação jeje. E a hipótese da ligação deste terreiro com a tradição dos antigos terreiros alagoanos, reforça a tese de Abelardo Duarte de que entre os primeiros terreiros do início do século XX, haveria aqueles de origem daomeiana.

Tomando como fonte a tradição oral, Mãe Vera (2012) narra uma das diferenças, referente aos banhos de limpeza, dos antigos terreiros e os de hoje.

Pelo que me consta, nos tempo antes de 1912, agente não machucava as folhas de tomar banho esfregando, era no pilão. [...] para poder do pilão tirar o sumo, para poder pegar a água ou de cachoeira ou do rio para poder tomar banho [...]. Hoje se toma banho tirando água da torneira. Antigamente não podia fazer isso, estaria errado com o orixás. Depois as coisas foram mudando, foram evoluindo (MÃE VERA, 2012).

Durante o tempo que passou, mais de um século, os terreiros passaram por forte repressão em Maceió. Durante um longo período os toques foram reprimidos e proibidos. Passaram, posteriormente, a serem permitidos sob um constante controle policial. A seguir uma narrativa sobre como se despistava esta vigilância:

O guarda chegava, ficava no oitão de sua casa, para ficar na janela. E pegava um copo de água [...]. Ele adormecia. O caboclo descia, o orixá descia, fazia todo o trabalho na pessoa. A pessoa ia embora. Quando aquela água era jogada era quando ele vinha se despertar. Você já tinha ganhado seu dinheiro, já tinha deixado a pessoa boa (MÃE VERA, 2012).

Como se pode notar, neste caso, o passado é retomado em um formato particularmente romântico, que não condiz com a violência com que a religião era tratada.

Bastide (1971) distingue em seus estudos três estruturas atuantes na memória coletiva: a da seita, a do espaço sagrado e a do segredo. A primeira deles entende-se como sendo a doutrina em si, que por sua vez é diversa de acordo com a nação de cada terreiro. Em Maceió, o sincretismo da doutrina é uma característica na maioria dos terreiros. Tanto em relação ao cristianismo, como em relação à influência nagô, seja na umbanda ou mesmo em outras nações.

Alguns elementos desse sincretismo estão mais diluídos que outros, como o caso dos traços maometanos, identificados ainda hoje pela simbologia da meia lua e da estrela. Esta simbologia pode ser percebida na foto (imagem 42) de uma barca feita para lemanjá, no dia das comemorações de Nossa Senhora da Conceição, na praia da Pajuçara (Maceió-AL), em 08 de dezembro de 2011.

**Imagem 42** - Detalhe da Barca para lemanjá II



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2011).

Estes mesmos traços podem ser observados no objetos religiosos da avó Julieta<sup>129</sup>.

**Imagem 43** - Objetos religiosos da avó Julieta II



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

**Imagem 44** - Objetos religiosos da avó Julieta III



**Fonte:** Fotografia de Rafael Belo (2012).

É comum, atualmente, que os terreiros alagoanos trabalhem não apenas com os orixás, tal qual os antigos terreiros do início do século XX, mas que também

<sup>129</sup> Os objetos, provavelmente do final da década de 1960 e início da década de 1970, pertenceram a minha avó paterna, que era filha de santo no terreiro de Tia Lucila e Seu Zé, no alto do céu, bairro do Jacintinho (Maceió-AL).



trabalhem com preto velho e caboclos. Nota-se também a presença do ritual da jurema, uma marcante herança indígena.

Mãe Vera (2012) afirma que em sua nação, angola, existe a presença dos santos de igreja. Em seu entendimento os santos existem com dimensões diferentes dos orixás. Ela critica, por exemplo, o tratamento que se dá à Senhor do Bonfim como sendo Oxalá.

Senhor do Bonfim agente sabe que não é Oxalá. Senhor do Bonfim é o santo que dá proteção a Oxalá. Oxalá é um orixá. E Senhor do Bonfim é o nosso santo protetor do Oxalá. Quando agente acende uma vela, que não pode, que está em um lugar para acender uma vela para Oxalá, agente acende uma vela para o Senhor do Bonfim. E quando agente pode, na casa do santo, acende a vela para os dois (MÃE VERA, 2012).

Note-se que existe a crença em ambos, que dá origem a tratamentos diferenciadas para cada um deles, sem que haja conflito por causa disso. Um exemplo disso é a imagem de Jesus Cristo, em seu terreiro, usando as guias dos orixás (imagem 45).

**Imagem 45** - Imagem de Jesus com as guias dos Orixás



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

As rezas do cristianismo também são incorporadas em suas práticas religiosas.

O povo acha que agente que vive dentro da religião agente não reza. [...] Agente reza o Padre Nosso, Ave Maria, Santa Maria. Agente agradece, por aquilo que ofereceu, agradecemos por aquele pão que comeu, até um bocado de farinha seca. Hoje não tem nada não, tem não. Vamos fazer uma besteira com aquela farofa. Aquela farofa que agente comeu, agente tem que buscar agradecer, primeiramente a Deus, e aos nossos orixás (MÃE VERA, 2012).

Apontando para a mesa da jurema (imagens 46 e 47) comenta:

Como você vê, meu Padrinho Cícero, santas, santos, Santo Antonio, São Benedito. Entendeu? São santos de igreja. Isso aqui se transforma, essa mesa de água, chama-se a mesa da jurema, a mesa para caboclo, uma mesa para mestre. [...] Que é origem de caboclo. Porque a jurema significa trazer aqueles, todos e a todas, todos os nossos ancestrais para aquilo ali. Por que a água é limpa de oito em oito dias? Por nós recebemos a presença de quem já se foi (MÃE VERA, 2012).

**Imagem 46 - Mesa da jurema**



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

**Imagem 47 - Detalhe da mesa da jurema**



**Fonte:** Fotografia de Synara Holanda (2012).

A segunda estrutura na memória coletiva, apontada por Bastide (1971), é a do espaço sagrado. Dentro do terreiro, “a ecologia transforma-se em simbolismo” (BASTIDE, 1971, p.343). Confirmou-se esta característica no terreiro de Mãe Vera (2012), onde cada força da natureza, representada por seu respectivo orixá tinha reservado seu espaço e representação. Como na maioria dos terreiros, havia o espaço, localizado estrategicamente entre o terraço e a sala, daquele que é responsável pela comunicação dos seres humanos com os orixás, Exu. Cada detalhe remete ao sagrado, da divisão da casa à caracterização de cada um desses espaços.

Chama atenção que uma das poucas fotografias exposta em seu terreiro é de Mãe Netinha (imagem 48). Trata-se não apenas de uma recordação de sua madrinha, mas dos traços nagôs que ela assume existir em seu terreiro.

**Imagem 48** - Foto de Mãe Netinha



**Fonte:** Terreiro Abaça de Angola Oya Bale (2012).

Mãe Vera (2012) lamenta a não existência de um terreiro nagô puro hoje em dia. Falando com saudade de sua madrinha, diz se identificar com ela.

A casa de Mãe Netinha era nagô puro, aquele nagô de raiz, aquele nagô rígido, um nagô bonito. Uma mãe sempre com braços abertos para todos, podia está com a dor maior, podia está com o maior sacrifício, mesmo sofrendo o lado familiar, mas ela não passava para ninguém. Eu acho que também um pouquinho dessa vibração, dessa força que eu tenho porque ... Muitas vezes eu canto da saudade que dá.

A terceira estrutura atuante na memória coletiva, segundo Bastide (1971), é a estrutura do segredo. Como já foi dito o conhecimento nas religiões afro-brasileiras são consequência do tempo de iniciação do seu praticante. Esta então é única forma legítima de acesso aos segredos da religião, o que faz com que o aprendizado, o acesso ao conhecimento tenha que ser recebido com paciência, conjugada necessariamente com o tempo.

O segredo pode ser considerado uma estratégia política de se preservar a própria religião. Para Bastide (1971), todos os etnógrafos que se interessam pela vida dos candomblés são surpreendidos pela importância que aí desempenha 'o segredo' como arma de defesa.

Contudo, deve-se ressaltar que o segredo não existe apenas para aqueles que não fazem parte da religião. Existe também para os iniciados, o que põe em risco a preservação de alguns conhecimentos, já que eles podem não ser passados em tempo oportuno antes da morte do pai ou mãe de santo.

Poderíamos inclusive dizer que esse segredo tem sua estrutura e hierarquia. A cooperação dos indivíduos nas cerimônias comuns não impede a concorrência das funções, *babalorixá* contra *babalaô*, "maezinha" ciumenta contra *ialorixá*, *sidagá* contra "mãezinha" ..., o que obriga todo

ator que ocupa um posto elevado a cercar-se de mistério, a não permitir a difusão de todos os segredos a possível concorrentes. Essa concorrência é às vezes tão acentuada que quando um *babalorixá* morre sem ter tido tempo de “fazer” totalmente seu sucessor, este (como pode observar pelo menos numa seita) é obrigado a interrogar a cada instante a “mãezinha” que sabe mais que ele e a pedir seus conselhos. Essa estruturação e essa hierarquização do segredo arriscam-se a ser também fator do desaparecimento progressivo das lembranças no curso do tempo (BASTIDE, 1971, p.345).

Um aspecto importante, apontado por Mãe Vera (2012), para a preservação e continuidade da religião, através do cultivo de uma memória ancestral, é a educação dada às crianças dentro do terreiro. Para isso é preciso que as crianças participem do cotidiano das atividades religiosas. Isso é garantido em seu terreiro, inclusive por funcionar no mesmo espaço físico de sua residência.

Cita o exemplo de seu neto-filho de cinco anos, que pela observação passou a conhecer alguns princípios do jogo de cartas, que chega a impressionar as pessoas. Sua filha mais nova, sendo também bastante observadora, já entende vários aspectos do funcionamento do terreiro.

A minha pequenininha, acabou a vela no quarto do santo, ela olha assim, ela entra, já pega uma sacolinha e já vai botando os caquinhos da vela. Verinha, está fazendo o quê? Acabou mamãe, a luz. Acabou a luz. Não é a luz normal, ela sabe que é a luz da vela. E acabou ela já pode pegar e botar numa sacola e retirar aquilo como com um lixo, que está no quarto do santo (MÃE VERA, 2012).

Diz já ter tido embate com uma das federações de culto afro-brasileiro, pois alguns dirigentes não admitem a presença de crianças no terreiro. No entanto, a única restrição que Mãe Vera (2012) faz é no caso de alguns rituais mais pesados, como o culto de pomba-gira.

A experiência de quase vinte anos de pesquisa longitudinal com crianças em terreiros leva Caputo (2012, p. 186) a afirmar que “nos terreiros, as crianças e os adolescentes sentem orgulho de sua fé, são tratados com respeito, recebem cargos como os adultos na hierarquia do culto e aprendem, entre outras coisas, um vocabulário imenso em yorubá”.

Mãe Vera (2012) possui lembrança de infância de crianças frequentando terreiros, e justifica dizendo que “são de nós pequenos que vai a continuação da raiz”. E questiona: “E o amanhã? Como é que se deixa a mentalidade de uma criança dessa? Rejeitando seu berço?”

Atribui a não participação das crianças no cotidiano do terreiro como uma das causas da Casa Nagô de Mãe Netinha ter parado seu funcionamento após morte desta, e em seguida de sua sucessora.

A casa da Mãe Netinha, ela começou por causa das noras, não deixando os netos frequentar o terreiro ... O que é a Casa Nagô hoje em dia? Uma casa alugada para outras pessoas morar. A escolinha que já tinha para a adaptação da origem do orixá, que ela tinha uma escolinha, essa escolinha foi acabada, já foi montada outra escola<sup>130</sup>. Não tem raízes para continuar (MÃE VERA, 2012).

Por fim, ensina: “uma criança dessa agente diz: olhe, você come e você bebe porque o orixá traz” (MÃE VERA, 2012).

Outro aspecto interessante que se relaciona com o cultivo da memória ancestral é a presença da mitologia dos orixás na educação dos terreiros.

Os orixás possuem uma particular relação com a memória ancestral e com a história da religião. A mitologia dos orixás pode ser apresentada em seu aspecto histórico e divino. Histórico, pois muitos orixás foram seres humanos que se divinizaram, é o caso de Xangô. Seres que viveram entre os seres humanos e que são evocados momentaneamente através da possessão.

O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, à se, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (VERGER, 1990, p. 18).

Diante desse entendimento sobre a mitologia dos orixás, o pesquisador Edson Moreira defende em seu trabalho de pós-graduação em ciência das religiões<sup>131</sup> a elevação de Zumbi dos Palmares à condição de orixá exemérito.

Zumbi é considerado o orixá protetor das causas impossíveis. Natural de Alagoas. Seu reinado foi o quilombo dos Palmares, onde viveu e morreu. Seu perfil foi lutar contra a injustiça social. Defendeu a igualdade entre os homens e lutou contra o regime da escravidão. Zumbi se assemelha à Xangô, rei de Oyo, e se tornou orixá guardião do panteão das serras Dois Irmãos em Viçosa e da serra da Barriga em União dos Palmares. Zumbi merecidamente é um orixá e herói da nação, pelos seus feitos e benefícios ao povo, sendo considerado protetor do capoeirista e de todos os brasileiros. Construiu um país africano fora do continente africano,

<sup>130</sup> Esta última sem ligação com a cultura afro-brasileira.

<sup>131</sup> Na época da entrevista o trabalho ainda não estava disponível, uma vez que passava pelas últimas revisões.

fortalecido por aqueles que aqui vieram trabalhar na qualidade de escravo (MOREIRA, 2012).

Segundo o Moreira (2012) a elevação de Zumbi dos Palmares a condição de orixá já é aceita no terreiro de Mãe Mirian.

Pelo que foi exposto neste capítulo, conclui-se que o cultivo da memória ancestral, através da educação vivenciada nos terreiros, ao invés de se encerrar em mecanismos de reprodução, implica necessariamente em uma atualização cotidiana. Tal atualização dialoga com condições sociais e históricas particulares, e se expressa através de processos de resistência e recriação cultural. Tais processos são considerados como parte da dimensão política da educação dos terreiros que garantiram, até os dias atuais, a existência de uma tradição cultural afro-alagoana nos terreiros de xangô.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a abolição da escravatura, em uma sociedade que tomava a cultura europeia como modelo de civilização, os terreiros tornaram-se, praticamente, os únicos espaços públicos de potencialização da cultura afro-alagoana. Por isso, os terreiros são considerados espaços de resistência e recriação cultural que, com seus processos educativos, participaram de modo significativo da formação da identidade alagoana.

Ao se propor olhar para os terreiros, a história da educação se propõe entrar no âmbito da relação dinâmica e complexa entre educação e identidade.

Enquanto dois processos densos, construídos pelos sujeitos sociais, no decorrer da história, nas relações sociais e culturais, a educação e a identidade negra estão imersas na articulação entre o individual e social, entre o passado e o presente, e são incorporadas, ao mesmo tempo em que incorporam, à dinâmica do particular e do universal (GOMES, 2005, p.10).

A educação dos terreiros, em seus aspectos formais e informais, possui dimensões políticas, tanto em nível individual, como em nível coletivo. O primeiro deles, diz respeito a um âmbito especificamente micropolítico, ou seja, na forma como as pessoas, influenciadas pela educação vivida nos terreiros, elaboram modos e estratégias de inserção social. De acordo com Gohn (2011, p.62):

Os indivíduos escolhem, optam, posicionam-se, recusam-se, resistem ou alavancam e impulsionam, as ações sociais em que estão envolvidos, segundo a cultura que herdaram do passado e na qual estão envolvidos no presente (GOHN, 2011, p.62).

A dimensão política em um nível coletivo diz respeito às estratégias de resistência e reelaboração cultural que mantêm vivas as tradições, mesmo sendo sujeitas, no caso das religiões de matriz africana, a um histórico de violência e repressão. A partir de Gohn (2011) pode-se dizer que a educação consiste no processo de absorção, reelaboração e transformação da cultural, gerando assim uma cultura política.

Ao fazer tais apontamentos sobre a dimensão política, e conseqüentemente histórica, da educação dos terreiros, não se quer simplificar a análise na dicotomia opressor/oprimido. Sobretudo, porque, como dito antes, trata-se de uma dinâmica complexa. Um aspecto, por exemplo, a ser considerado é que as religiões de origem

africana, em todo o Brasil, eram frequentadas por negros, pardos, brancos, pobres e ricos. Para Parés (2007) isso indica que as religiões afro-brasileiras,

[...] desde o seu início e de forma crescente, baseou suas atividades numa estratégia de inclusão social, pelo menos no que se refere à clientela e participantes, e, portanto, não pode ser encarado apenas como um espaço de “refúgio” dos negros (PARÉS, 2007, p. 128).

Castro (1995) analisa que as religiões afro-brasileiras conseguiram se estabelecer uma forma de resistência pacífica, embora não passiva.

Para Peter Fry (1988):

A história da formação das relações raciais é seguramente uma história de conflitos e alianças entre brancos e negros, uma complexa e intrincada trama de oposições e conviências, de ódios e paixões, de repugnâncias e acolhimentos (FRY, 1988, p.14).

O posicionamento de Fry (1988) diferencia-se das duas interpretações históricas mais comuns. Na primeira, segundo o autor, haveria um forjamento cordial de uma “democracia racial”. Nesta compreensão “as religiões afro-brasileiras representam a “contribuição” africana ao *melting pot* brasileiro” (FRY, 1988, p. 13).

A segunda posição ressaltaria o conflito racial, do que resultaria a visão de as religiões seriam “formas de “resistência cultural”, através das quais os negros mantêm sua identidade própria *vis-à-vis* a ‘cultura branca dominante’ ” (FRY, 1988, p. 14). No entanto, Fry (1988) observa que em ambas as posições os terreiros são vistos como extensão da África no Brasil.

Dantas (1988) em seu estudo das religiões afro-brasileiras na cidade de Laranjeiras, no estado de Sergipe, discorda dessas duas histórias oficiais, e argumenta que os terreiros que conhecemos hoje em dia não podem ser compreendidos em apenas uma dessas polaridades. Abandonando uma tendência africanista, a autora procura pensar a “dimensão organizacional no contexto sócio-cultural e político da sociedade mais ampla” (DANTAS, 1988, p.22).

Teríamos assim uma justaposição das posições ideológicas e teóricas dos diversos autores sociais que constitui a cada momento o panorama das religiões afro-brasileiras (FRY, 1988).

Daí, pode-se argumentar que a educação nos terreiros não teria a finalidade primeira de resistência cultural, embora tivesse de modo ativo exatamente este desdobramento político. Pois, como analisa Moreira (2012): “Se não fossem as



crenças africanas, o negro não sobreviveria. Porque a única coisa que o negro tinha era a fé, a força [...]”.

A cultura, e especialmente, a religião afro-brasileira foi historicamente objeto de preconceito, discriminação e muita repressão. Em Alagoas, houve um período de relativa tolerância de sua manifestação religiosa, que se inicia com a abolição da escravatura e se encerra com o terrível Quebra de 1912, e conseqüente fim da era dos Malta (1900 - 1912). Este evento causou um profundo impacto no processo educacional dos terreiros. De forma que o que se segue é um silenciamento dessas práticas religiosas. Os toques públicos com presença dos atabaques tornam-se raros, ou melhor, entram em processo efetivo de dissimulação e invisibilidade social.

Os depoimentos colhidos por Araújo (2010) nos terreiros de Maceió levam-no a crer que, após 1912, o culto aos orixás, nos espaços urbanos, assumiram aspectos de discrição máxima e se disfarçaram em mesa de caboclos, prática assimilada da jurema de origem indígena.

De acordo com Araújo (2012), os toques, que antes aconteciam escondidos nas matas, são liberados no governo de Silvestre Péricles (1947-1951), sob a vigilância de uma polícia violenta, autoritária e preconceituosa.

Nesta época forma-se a primeira federação dos cultos afro-brasileiros em Alagoas (ARAÚJO, 2012), que teve a função política de intermediação entre os terreiros e o Estado.

Novos contextos, sociais e históricos, trazem transformações nas manifestações religiosas. Os terreiros de xangô, predominantemente nagô, receberam influências, além das práticas indígenas, da umbanda carioca e, a partir da década de 1970, do candomblé baiano da nação jeje (ARAÚJO, 2010).

Tem-se atualmente uma grande diversidade nas manifestações religiosas e educativas dos terreiros de alagoanos. Esta diversidade se articula de diferentes formas a partir da especificidade de cada terreiro, e das influências, principalmente, do nagô, do catolicismo popular, da umbanda, da jurema, e dos candomblés de nação, tal como jeje, e angola.

O embate com o Estado em com a sociedade ainda existe, e é marcado por relações de ambigüidade, com alianças e conflitos. No dia 1º de fevereiro 2012, um século do Quebra, o governador de Alagoas formalizou (decreto nº 18.041)<sup>132</sup> um

---

<sup>132</sup> Consultar o Anexo D.

pedido de perdão à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira em decorrência nos atos praticas neste episódio histórico. É importante lembrar que este pedido oficial, embora importante, não garante uma conduta de valorização e respeito do Estado para com os terreiros. Provavelmente esta formalização foi incentivada por conveniências políticas, em virtude do centenário do Quebra.

Vale lembra que no último dia 08 de dezembro (2011), dia de Nossa Senhora da Conceição, reservado pelos terreiros para homenagear as “donas das águas”, Oxum e Iemanjá, foi marcado por grande violência simbólica. De acordo com a “Carta aberta dos religiosos de matriz africana à sociedade alagoana” os terreiros, da capital do interior, foram surpreendidos com uma situação de profunda humilhação.

[...] fomos surpreendidos com uma situação de profunda humilhação, quando ao chegarmos para a celebração das nossas oferendas sagradas nas praias de Jatiúca e Ponta Verde, nos deparamos tanto com um espaço de *segregação física* – restrito da balança do peixe até o final da praia da Pajuçara -, bem como, com a determinação de um horário restrito de celebração de nossas cerimônias, estipulado das sete horas da manhã até as 8 horas da noite. Ambas as medidas foram determinadas pela Prefeitura de Maceió, através da Fundação Cultural Cidade de Maceió, na pessoa da Sra. Paula Sarmento, e pela Secretaria Municipal de Convívio e Controle Urbano, na pessoa do Sr. Galvaci de Assis, sendo que, para a concretização de tais “medidas disciplinadoras” os citados órgãos solicitaram o apoio **disciplinador e repressivo** do aparato tanto da Guarda Civil Municipal, como da Polícia Militar de Alagoas.<sup>133</sup>

No que tange a educação escolar, o desenvolvimento da república trouxe a necessidade da escolarização como forma de adequar o povo aos princípios de progresso pretendidos pelo Estado. Chegou-se a pensar na escolarização do negro, ao passo que era impensável a cultura afro-brasileira sendo ensinada nas escolas.

Como estratégia ideológica de desvalorização e negação cultural, a cultura afro-brasileira passou a ser encarada como mero objeto folclórico. Um tipo de cultura mitificada, preterida em relação à cultura europeia.

Na modernidade o processo educacional e escolar foi acionado em razão da perspectiva da laicidade e de universalização, onde o aluno era apenas aluno, independentemente de origem social e cultural, e de suas experiências de vida, e a escola era simplesmente escola (KREUTZ, 1999).

Este tipo de concepção retratou muito pouco a diversidade cultural brasileira. “Nossa base histórica é a de um silenciamento da diferença a partir de uma

<sup>133</sup> Para conferir a carta na íntegra, vide Anexo E.

determinada cultura, conduzindo à interiorização acrítica de seu respectivo código cultural” (KREUTZ, 1999, p. 84).

Caputo (2012) ressalta que, em detrimento característica laica da Constituição de 1891, o decreto 19.941 de 1931, facultou a oferta da instrução religiosa em escolas públicas.

A Constituição de 1934 tornou a sua oferta obrigatória, como matéria do currículo escolar, ainda que facultativa para os alunos. Na Constituição de 1937, a obrigatoriedade é substituída pela possibilidade. Em contrapartida, a Constituição de 1946 retoma a obrigatoriedade do ensino religioso, apesar de deixá-lo facultativo e de acordo com a confissão religiosa do aluno. A Constituição de 1967, já na ditadura militar, garante o ensino religioso como disciplina dos horários normais das escolas oficiais do ensino primário e médio (CAPUTO, 2012).

A inserção da história e da cultura afro-brasileira no currículo formal, por sua vez, foi algo pelo qual o movimento negro lutou, por considerar, sobretudo, que a escola possui papel importante no combate ao preconceito e à discriminação, influenciando na formação do cidadão brasileiro.

A partir do final dos anos 70 do século XX, novos atores sociais na cena política, protagonizados pelos movimentos populares, sobretudo os ligados ao gênero e à etnia, passaram a reivindicar uma maior participação e reconhecimento de seus direitos de cidadania. É nesse contexto que se insere a questão relativa à valorização da diversidade étnico-cultural de nossa formação no sistema educacional brasileiro, no qual desponta a inserção de temáticas e conteúdos programáticos sobre a história da África e do negro em nosso país (FERNANDES, 2005, p.381).

Ainda em relação ao ensino religioso, Caputo (2012) observa na Constituição de 1888 que os setores laicos da educação saíram derrotados, pois se manteve o caráter obrigatório de sua oferta nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Minimizando o dano, a LDB de 1996 reincorpora o dispositivo “sem ônus para os cofres públicos”, mas o *lobby* da Igreja Católica não deixaria por menos e tornaria a derrota ainda pior. [...] O então ministro da Educação, Paulo Renato Souza, propõe alterar a LDB já no momento de sua promulgação, e três novos projetos são apresentados, sendo aprovado o do deputado padre Roque (PT-PR). Tramitando evidentemente em caráter de urgência, o projeto resulta na lei nº 9475, de 22 de julho de 1997 (CAPUTO, 2012, p.2010).

De acordo com Caputo (2012), com a modificação da LDB, o ensino religioso é considerado parte da formação básica do cidadão. Coloca-se um fim à

restrição aos gastos públicos, e passa a ser responsabilidade dos estados regulamentarem os procedimentos para definir o conteúdo dessas disciplinas, bem como a forma de selecionar e contratar seus professores. “Com isso já estava aberto o caminho para cada um fazer o que quiser, como bem entender e, por que não, como bem mandar a fé dos governos, professores e das escolas” (CAPUTO, 2012, p.210).

Os projetos e leis ligadas à educação que apareceram ao longo da história brasileira, não despertavam para a riqueza da diversidade cultural. Apenas a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) de 1996, começa a dar algum sinal neste sentido, em ratificação da Constituição de 1988. O artigo 26, § 4º, estabelece que “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (BRASIL, 1996, lei nº 9.394).

O ápice da luta pelo espaço da cultura afro-brasileira na escola ocorre com a alteração da lei 9.394 através da aprovação, em 2003, da lei nº 10.639. Todos os estabelecimentos de ensino, do nível fundamental e médio, tanto públicos como privados, vêm-se obrigados a incluir no conteúdo programático “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (BRASIL, 2003, art. 26-A, §1º). O ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, foi encarado de modo interdisciplinar, devendo está presente no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e Histórias Brasileiras.

Temos assim a abertura concreta para encararmos a escola como espaço multicultural. Neste ponto encontra-se a necessidade de uma mudança da cultura escolar, marcada por comemorações de festas cristãs como a páscoa e o natal, e que historicamente nega as diferenças e a riqueza cultural de seus alunos.

Com aprovação da lei, inicia-se outra luta, a sua efetivação na cultura escolar, contribuindo para formação identitária dos educandos.

O primeiro desafio que se apresenta é sobre a elaboração de materiais didáticos adequados e ajustados com a proposta da lei, incluindo, em nosso caso, aspectos da cultura afro-alagoana. Contudo está não é a única questão que se apresenta, e nem é a mais importante. A relevância primordial está na preparação dos professores, sobretudo os do ensino religioso e os de história, para assumirem

tal tarefa. Pois se espera que o professor encare o ensino da história e da cultura afro-brasileira como algo que supera a simples transmissão de conhecimento, e caminhe no sentido de uma produção cultural que afirme a autonomia formativa do sujeito aprendente. Neste movimento de transformação através da educação, é preciso o cultivo do que Freire (1996) chama de ética universal do ser humano.

A ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe. E a melhor maneira de por ela lutar é vivê-la em nossa prática, é testemunhá-la, vivaz, aos educandos em nossas relações com eles (FREIRE, 1996, p.13).

O presente estudo apresenta importantes contribuições neste contexto, na medida em que assume, investigativamente, a criação de um espaço de estudo da cultura afro-alagoana na historiografia da educação. É nesta proposta que reside sua implicação política, pois a valorização dos terreiros como espaços educativos potencializam seus atores sociais como partícipes de uma sociedade mais justa e igualitária.

Como se pode perceber ao longo deste trabalho, o estudo sobre a história da educação nos terreiros de xangô implica necessariamente em um diálogo interdisciplinar, principalmente entre as áreas da educação, da história, da antropologia, e da religião.

A seguir apresentar-se-á uma síntese das principais contribuições e apontamentos, a partir dos rastros do xangô alagoano para a história da educação.

Os primeiros pontos dizem respeito aos aspectos conceituais e metodológicos. A concepção de educação precisa ser expandida para além do âmbito escolar, e compreendida como parte dos diversos campos da vida social, tal qual trabalha Gohn (2006, 2011) e Brandão (1991). Em relação a concepção de história e do fazer historiográfico é fundamental conceber a história num referencial não positivista, e de quebra da ilusão do progresso da história oficial. Neste ponto foram importantes para esta pesquisa, principalmente, dois autores Walter Benjamin (1996a, 1996b, 1996c, 2007) e Marc Bloch (2001). A partir desses autores pode-se entender o fazer do historiador como uma ação política no tempo atual. A memória por sua vez é vista como algo vivo, intimamente relacionada com o tempo presente, e com o vir-a-ser de novos tempos. Particularmente a partir de Benjamin, entende-se que a memória possui uma força revolucionária. A implicação política da memória passa pela superação de memórias impostas por processos de dominação, e pela

recuperação da capacidade de criar memórias, assim como o passado e a própria história.

Encara-se que o diálogo estabelecido com as fontes, tanto oral como escrita, é fundamental para a construção da historiografia educacional, uma vez que tal diálogo se faz a partir do tempo presente. Acerca da historiografia oficial alagoana, concorda-se que esta enfatiza a história da elite, onde a participação do negro torna-se um elemento secundário na história de Alagoas.

Contando-se com pouco material escrito, utilizou-se como fonte escrita primária periódicos, entre o período de 1888 e 1912. Embora não tenha sido feita uma busca na totalidade dos jornais e edições neste período, preparou-se um inventário<sup>134</sup> das matérias relacionadas com a educação e com a cultura afro-alagoana.

Elege-se alguns aspectos básicos, essenciais, ou melhor, conhecimentos elementares para o estudo da história da educação afro-brasileira. Trata-se do estudo da própria constituição formativa da cultura de origem africana no Brasil. Inclui-se o conhecimento sobre as principais etnias africanas e a constituição da religiosidade afro-brasileira, conforme apresentada no segundo capítulo.

Neste ponto uma questão merece ser melhor aprofundada, por dizer respeito a origem dos primeiros terreiros alagoanos. Existem elementos que apontam que os terreiros de xangô, do início do século XX, tomaram com referência o modelo básico do candomblé baiano. Por outro lado, a hipótese trabalhada pelo prof. Edson Moreira (2012), de que os terreiros alagoanos teriam origem no Quilombo dos Palmares, merece atenção e aprofundamento, a fim de reunir elementos históricos para embasar tal perspectiva.

Cavalcante e Barros (2007) apontou que a cultura de origem africana foi uma das influências fundamentais para caracterizar a vida Maceió, apesar de uma invisibilidade historicamente construída. Tal influência também foi verificada no período estudado, a partir da consulta aos periódicos, à descrição de Diegues Jr. (2001) e às crônicas de Lima Jr. (2001). Os terreiros, por sua vez, surgem como o principal espaço de cultivo da cultura afro-alagoana.

Na contextualização da Maceió do final do século XIX e início do XX, compreendeu-se que existiram ideias que afetaram tanto concepção de educação,

---

<sup>134</sup> Vide Apêndice A.

como a visão sobre a cultura afro-brasileira. Trata-se da forma como se concebia a influência afro-brasileira na formação cultural brasileira; a ideia de progresso; o discurso científico racista; e a legislação republicana.

Embora de modo contraditório, os historiadores alagoanos da época estudada reconhecem a influência do negro na formação da civilização brasileira. Mesmo aceitando a sua contribuição, considera-se o negro uma raça inferior. Como foi demonstrado, o discurso científico também era racista e legitimava essa suposta inferioridade.

Ressalta-se, ainda, que o pensamento social do início da República foi marcado pelo discurso de progresso da nação, adequado aos postulados positivista, evolucionista e liberal. Dessa forma a educação era investida de um poder civilizador, que não tinha qualquer tipo de relação com a cultura de origem africana, considerada como não civilizada.

Estes pontos, evidentemente, são vistos como injustos no presente estudo, assumindo-se que brancos, negros e índios participaram efetivamente na formação cultural da civilização brasileira.

Diante do que foi exposto, a sociedade da época não viam os terreiros como espaços de práticas educativas, e nem mesmo espaço de prática religiosa. Os terreiros tinham vinculação com a ideia de feitiçaria, de onde surgiu uma relação com Estado fundada no código penal.

A investigação nos periódicos acerca da educação nos terreiros de xangô (1888-1912) aponta indicativos das seguintes características: a tradição oral na transmissão do conhecimento; o uso de elementos da mitologia dos orixás (do povo iorubá); o sincretismo, das etnias africanas entre si, e destas com o cristianismo; a ênfase da memória como herança cultural, através da música, da dança, dos objetos; e a comunicação e troca de saberes que os terreiros tinham com a Bahia e a África. Elaborou-se, também com base nos periódicos, uma relação<sup>135</sup> dos principais mestres do xangô alagoano (1888-1912).

As fontes orais pesquisadas, narrativas de pais e mães de santos, indicam que o conhecimento cultivado nos terreiros possui uma forte dimensão histórica, na medida em que se fundamenta na atualização de uma memória coletiva. Os objetos

---

<sup>135</sup> Vide quadro 06.

e experiências vividas em um terreiro de xangô apontam para experiências coletivas, construídas historicamente.

Com base nos depoimentos entende-se que é por a memória está relacionada com a experiência que ela resiste culturalmente através do tempo e das transformações sociais.

Os entrevistados confirmam que o conhecimento transmitido de geração para geração ainda é a principal forma de aprendizado nos terreiros. Contudo, estes conhecimentos da tradição oral são reforçados pela prática cotidiana. Revelou-se, ainda, outro modo de aprendizado nos terreiros, aquele que acontece via espiritual, vindo de algum ancestral, de um preto velho, de um caboclo, ou até mesmo de um orixá.

Entre os princípios e valores religiosos, ressalta-se o respeito pela tradição, o respeito pelos mais velhos, pelos antepassados, e pela natureza, uma vez que ela está ligada às forças que representam cada orixá.

Um aspecto que se revelou de suma importância, por um dos sacerdotes entrevistados, para a continuidade da tradição religiosa, foi o cultivo de uma memória ancestral através da educação dada às crianças dentro do terreiro.<sup>136</sup>

Por fim, ao longo deste estudo, percebeu-se que a história da educação nos terreiros se manifesta muito mais em uma complexa dinâmica vivencial, num sentido experiencial e coletivo, do que propriamente em acúmulo de conhecimentos teóricos.

Isto faz com que as entrevistas tenham seu limite como instrumento metodológico. Afinal,

Na 'lógica' das religiões-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte. Na transmissão do conhecimento litúrgico, o que dizer, quando, como e para quem são instâncias determinadas pela hierarquia religiosa. [...] Perguntar é uma quebra da regra do silêncio e do respeito, pois acredita-se que o conhecimento deva ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação. Nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar uma excessiva curiosidade (SILVA, 2006, p.44).

Diante desta constatação, sugere-se que o aprofundamento das questões da história da educação nos terreiros seja realizado através de imersões etnográficas

---

<sup>136</sup> Para ter acesso a um estudo sistemático desta questão, consultar Cuputo (2012).



sistemáticas, durante períodos prolongados. Tal orientação metodológica se justifica, uma vez que o conhecimento

[...] é apresentado em forma de parábolas, de mitos, de casos aparentemente sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, durante uma refeição, no intervalo de um ritual, enquanto se deparam na cozinha as aves sacrificadas ou se trituram as folhas para um banho. Um conhecimento que o ouvinte só lentamente vai juntando para constituir sua compreensão da religião (SILVA, 2006, p.45).

Acerca do que foi possível realizar neste estudo, pode-se dizer que a trajetória deste trabalho foi composta de vários caminhos. Fui no século XIX, na transição do Império para os primeiros anos da República brasileira. Estive nas ruas e terreiros de Maceió de outrora, nas paisagens das crônicas, na história contada pelos historiadores alagoanos. Visitei os jornais que só uma minoria letrada tinha acesso. Vi chegar o século XX por estes mesmo periódicos. Passei pela era dos Maltas na história de Alagoas. E em pleno século XXI, estive em terreiros que continuam resistindo ao tempo e à opressão, lá ouvi narrativas de memórias silenciadas.

Cada caminho teve seu tempo, embora alguns se efetivassem de forma simultânea, e outros jamais pudessem ser concluídos em sua plenitude. Os rastros nesses caminhos possuem vozes. E elas dizem que os terreiros de xangô possuem um espaço na história da educação alagoana que precisa ser percorrido, respeitado e valorizado. Pois suas culturas são parte importante da formação da identidade alagoana.

Há caminhos, ainda, que não se fizeram. E hão de se fazer como se em alto mar. Rogo que neles, com a benção dos orixás: passado, presente e o futuro possam se encontrar. E que os ventos sejam fortes, para que tragam inevitáveis desdobramentos políticos.

## REFERÊNCIAS

ALTAVILA, Jayme de. **História da civilização de Alagoas**. 8 ed. Maceió, Edufal, 1988.

ALAGOAS. Decreto nº 18.041, de 1º de fevereiro de 2012. Declara pedido formal de perdão à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira, em decorrência dos atos praticados no episódio histórico denominado “Quebra dos Xangôs de 1912”. Maceió, 01 fev.2012.

ARAÚJO, Clébio Correia de. **O candomblé nagô em Maceió**: Itinerário de uma identidade em construção. Penedo, AL: Academia Penedense de Letras, Artes, Cultura e Ciência, 2010. Disponível em: <<http://www.aplacc.com/O%20candoblé%20nagô.pdf>>. Acesso em 09, abr. 2011.

ARAÚJO, Zezito de. Folclorização e significado cultural do negro. In: CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S.; BARROS, R. R. de A. (Orgs.). **Kulé-Kulé**: visibilidades negras. Maceió: Edufal, 2006. p. 106-109

**A TRIBUNA**. Feitiçarias e Feiticeiros. Grande Alarma. João Catirina. O bicho na cabeça. Maceió, ano 10, n.2.504, p.2, 30 ago. 1905.

**A TRIBUNA**. Instituto Archeologico. Maceió, ano 10, n. 2.370, 16 mar. 1905.

**A TRIBUNA**. Saude Publica. Maceió, ano 10, n.2.327, 21 jan. 1905.

**A TRIBUNA**. Feitiçaria na rua do Apollo. Caso Curioso. Maceió, ano 10, p.2, 15 jan. 1905.

**A TRIBUNA**. Barbara ou Santa? Grandes Festas. Chico Foguinho. Maceió, ano 9, p.2, 6 dez. 1904.

**A TRIBUNA**. Feiticeiros e feitiçarias. No alto do Jacutinga. Rua do Espirito Santo. Diligencia Proveitosa. Maceió, ano 9, n. 2.124, 26 abr. 1904.

**A TRIBUNA**. O domingo. Maceió, ano 8, n. 1.795, 24 fev. 1903. Mascaras e Mascarilhos. p.2.

**A TRIBUNA.** Biblias falsas. Maceió, ano 9, p.2, 16 fev. 1904.

**A TRIBUNA.** Queima das biblias. Maceió, ano 9, n.2.065,p.1, 10 fev. 1904.

BARROS, Francisco Reinaldo Amorim de. **ABC das Alagoas:** dicionário biobibliográfico, histórico e geográfico das Alagoas. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

BARROS, Rachel Rocha de Almeida. Depoimento. In.:**1912: O QUEBRA DE XANGÔ.** Direção e Roteiro: Siloé Amorim. Produção: Staff. Maceió: 2007.

\_\_\_\_\_. O lugar social das palavras africanas no português do Brasil. In: BARROS, Rachel Rocha de Almeida; CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna. (Org.). **Kulé Kulé -** Visibilidades negras. 1ª ed. Maceió: EDUFAL, 2006, p. 9-13.

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

BELO, Rafael Alexandre. Walter Benjamin: inspirações para a historiografia da educação. **Revista Crítica Histórica**, ano 2, n. 3, p. 162-180, jul.2011.

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Tradução do alemão: Irene Aron. Tradução do francês: Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: EditoraUFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito da história. In.: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p. 222-232

\_\_\_\_\_. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In.: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura de história da cultura. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b. p. 197-221

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In.: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994c. p. 114-119.

BEZERRA, Edson. Manifesto Sururu. **Jornal Tribuna**, Maceió, p. 5-6, 12 set., 2004.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRANDÃO, Alfredo. **Os negros na história de Alagoas**. Maceió: Gráfica e Editora Gazeta de Alagoas, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** 26ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

BRANDÃO, Francisco Henrique Moreno. **História de Alagoas**. Arapiraca: Edufal, 2004.

\_\_\_\_\_. População de Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió: Livraria Machado Jaraguá, vol.19, ano 62, p. 3-60, 1937.

\_\_\_\_\_. Alagoas e seu desenvolvimento histórico. **Revista do Instituto Archeologico e Geographico Alagoano**, Maceió: Typ. de Livraria Fonseca, vol.8, num. 1, p. 48-60, jan.-mar. 1916.

BRASIL. Decreto nº 6, de 19 de novembro de 1889. Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/Conteudo/Colecoes/Legislacao/decretos1889%20\(380p\)/decretos1889-1003.pdf#page=3](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/Conteudo/Colecoes/Legislacao/decretos1889%20(380p)/decretos1889-1003.pdf#page=3)> Acesso em 28, set. 2011

BRASIL. Decreto nº 7, de 20 de novembro de 1889. Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/Conteudo/Colecoes/Legislacao/decretos1889%20\(380p\)/decretos1889-1003.pdf#page=3](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/Conteudo/Colecoes/Legislacao/decretos1889%20(380p)/decretos1889-1003.pdf#page=3)> Acesso em 4, jun. 2011

BRASIL. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm)> Acesso em 6 jun. 2011.

BRASIL. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. **Código penal dos Estados Unidos do Brazil**. Disponível em <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>> Acesso 18 de mai. 2011.

BRASIL. Decreto nº 981 de 8 de novembro de 1890. Approva o Regulamento da Instrução Primaria e Secundaria do Districto Federal. Disponível em:<[http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes\\_escritas/4\\_1a\\_Republica/decreto%20981-1890%20reforma%20benjamin%20constant.htm](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/4_1a_Republica/decreto%20981-1890%20reforma%20benjamin%20constant.htm)> Acesso em 15 jul. 2011.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em:  
<[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm)> Acesso em 18 mai. 2011.

BRASIL. Decreto nº 8.659 de 5 de abril de 1911. Approva a lei Organica do Ensino Superior e do Fundamental na Republica. Disponível em:<  
[http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes\\_escritas/4\\_1a\\_Republica/decreto%208659%20-%201911%20lei%20org%E2nica%20rivad%E1via%20correia.htm](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/4_1a_Republica/decreto%208659%20-%201911%20lei%20org%E2nica%20rivad%E1via%20correia.htm)> Acesso em 15 jul.2011.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Presidência da República Federativa do Brasil. **Histórico da criação dos ministérios e órgãos da presidência da república**. Legislação Básica. Disponível em:< [http://www.planalto.gov.br/Infger\\_07/ministerios/Ministe.htm](http://www.planalto.gov.br/Infger_07/ministerios/Ministe.htm) > Acesso em 16 ago. 2011.

BUBER, Martin.**Eu e Tu**. 2 ed. São Paulo: Cortez&Moraes,1979.

CAMPOS, A. A Lei Aurea. **Diário Popular**, São Paulo, ano 4, n. 1.048, 14. mai. 1888.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 5º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1977.

\_\_\_\_\_. Importância Nacional do Negro. In.: \_\_\_\_\_. (Org.) **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro Rio de Janeiro: EDIOURO, 1950a. p.9-12.

\_\_\_\_\_. Candomblés da Bahia. In.: \_\_\_\_\_. (Org.) **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro Rio de Janeiro: EDIOURO, 1950b. p.263-272.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Global, 2002.

CASTRO, *Yeda Pessoa de*. Dimensão dos aportes africanos no Brasil. **Afro-Asia**, Salvador: UFBA, v.16, p.24-35, 1995.

CAVALCANTI, Bruno César. “Bons e sacudidos” – o carnaval negro e seus impasses em Maceió. In: CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S.; BARROS, R. R. de A. (Orgs.). **Kulé-Kulé: visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006. p. 26-40

CAVALCANTI, Bruno César; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. Maceió, cidade negra – diversidade e distribuição espacial de manifestações, bens e serviços afro-brasileira. In.: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. (Orgs.) **Kulé-Kulé: Afroatitudes**. Maceió: Edufal, 2007. p. 63-74

CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In.: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. **Kulé-Kulé: religiões afro-brasileiras**. Maceió: Edufal, 2008. p.9-30

**CORREIO DE ALAGOAS**. O Mestre Felix – a Feitiçaria e a Política. Maceió, ano 3, p.2, n. 331, 21 fev. 1906.

**CORREIO DE ALAGOAS**. Feitiçaria e política. Maceió, ano 2, p.2, n. 190, 27 ago. 1905.

**CORREIO DE MACEIÓ**. Boatos e Boatinhos. Maceió, ano 6, p.2, n.201, 11 dez, 1911.

**CORREIO DE MACEIÓ**. Festa da Liberdade. Maceió, ano 3, n. 102, p.1, 15 mai. 1908.

COSTA, Craveiro. **Maceio**. Maceió: Edições Catavento, 2001.

COSTA E SILVA, Alberto. Introdução. In.: FIGUEIREDO, Luciano. (Org.) **Raízes Africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p.9-10

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Para a história da educação dos afrodescendentes. In.: CAVALCANTE, M.J.M.; QUEROZ, Z. F. de; VASCONCELOS JÚNIOR, R.E. de Paula; ARAUJO, J. E. C. de. (Org.) **História da educação – vitrais da memória: lugares, imagens e práticas culturais**. Fortaleza: Edições UFC, 2008. p.44-60

CURY, Carlos Roberto Jamil. Projetos Republicanos e a questão da educação nacional. In.: VAGO et. al. (Orgs.) **Intelectuais e escola pública no Brasil: século XIX e XX**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009. p.79-103

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEBORD, Guy-Ernest. A teoria da deriva. In.: JACQUES, Paola Berenstein. (Org.) **Apologia da Deriva**. Escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p.87-91.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. **O bangüê nas Alagoas**. Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. 2.ed. Maceió: Edufal, 2002.

\_\_\_\_\_. Evolução urbana e social de Maceió no período republicano. In: COSTA, Craveiro. **Maceió**. Maceió: Edições Catavento, 2001. p. 153-177

\_\_\_\_\_. **Etnias e culturas no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.

\_\_\_\_\_. Danças negras no nordeste (Pernambuco e Alagoas). In.: CARNEIRO, Edison. (Org.) **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro Rio de Janeiro: EDIOURO, 1950. p. 257-262.

\_\_\_\_\_. **Compêndio de geografia e cosmografia**. Maceió, 1890.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo ilustrado da coleção perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974.

\_\_\_\_\_. Sobrevivências do Culto da Serpente (Dahn-Gbi) nas Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, vol. 26, ano 48-50, p. 60-67, 1952a.

\_\_\_\_\_. Sobre o Panteão Afro-Brasileiro (divindades africanas nas Alagoas). **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, vol. 26, ano 48-50, p. 68-79, 1952b.

\_\_\_\_\_. **O negro na colonização de Alagoas**. Revista do Instituto Histórico de Alagoas. Maceió: Imprensa Oficial, vol. 23, ano 1944, p. 22-29, 1945.

ESPÍNDOLA, Thomaz Bonfim. **Geographia e cosmographia**. 3 ed. Maceió: TVP da Gazeta de Noticias, 1885.

EZEQUIEL, J. Pelo Operariado. 13 de Maio. **Correio de Maceió**. Maceió, ano 3, n. 102, p.1, 15 mai. 1908.

FENELON, D. R.; CRUZ, H.F.; PEIXOTO, M.R.C. Introdução. In.: FENELON, D.R.; MACIEL, L.A.; ALMEIDA, P.R.; KHOURY, Y.K. (orgs.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004. p. 5-13

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de história e diversidade cultural: desafios e possibilidades. **Caderno Cedes**, Campinas, vol. 25, n.67, p.378-388, set./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em 22 jun. 2010.

FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil**. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: Guaíra, 1941

\_\_\_\_\_. **Xangôs do nordeste**. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1937.

FIGUEIREDO, Luciano. (Org.) **Raízes Africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

FONSECA, Afonso Lisboa da. O criar e a plasticidade do passado. In.: \_\_\_\_\_. **Ensaio em gestalt terapia**. Maceió: Pedang – Programa de Publicação do



Laboratório Experimental de Psicologia e Psicoterapia Fenomenológico Existencial, 2005. p.40-55

FONSECA, Marcus Vinícius. A arte de construir o invisível: o negro na historiografia educacional brasileira. **Revista brasileira de história da educação**, Campinas: Autores Associados, n. 13, jan./abr., p. 11–50, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 34ª ed. Rio de Janeiro, Record, 1998.

FRY, Peter. Prefácio. In.: DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GOHN, Maria da Gloria. **Educação não formal e cultura política**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v.14, n.50, p. 27-38, jan./mar. 2006.

GONDRA, José Gonçalves; SCHUELER, Alessandra. **Educação, poder e sociedade no império brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Educação e identidade negra. In.: BRITO, A. M. B.; SANTANA, M. M.; CORREIA, R. L. S. (Orgs.). **Kulé-Kulé**: educação e identidade negra. Maceió: Edufal, 2005. p. 8-17

GRUPO MEMÓRIA POPULAR. Memória popular: teoria, política, método. In.: FENELON, D.R.; MACIEL, L.A.; ALMEIDA, P.R.; KHOURY, Y.K. (orgs.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004. p.283-295

**GUTENBERG**. Mendigos e Vagabundos. Maceió, ano 16, n. 162, p. 1, 30 jul. 1897.

**GUTENBERG**. Mendigos e Vagabundos. Maceió, ano 16, n. 176, p.1, 15 ago. 1897.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph(editor) **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. cap.8. p.167- 212

HOLANDA, Synara J. S. **A história oral como instrumento de memória na revitalização do patrimônio histórico do bairro de Jaraguá em Maceió-AL**. Maceió: Centro Universitário CESMAC, 2010.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Definições. In.: JACQUES, Paola Berenstein. (Org.) **Apologia da Deriva**. Escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 65-66.

ISHAQ, Vivien. **Irmadade**. Comentários. Disponível em:  
<<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm>>  
Acesso em: 04 out. 2011.

JACQUES, Paola Berenstein. Apresentação. In.: \_\_\_\_\_. (Org.) **Apologia da Deriva**. Escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p.13-36.

**JORNAL DE ALAGOAS**. Changô? Maceió, ano 5, n. 161, 8 ago. 1912

**JORNAL DE ALAGOAS**. Changô. Maceió, ano 5, n. 158, 4 ago. 1912.

**JORNAL DE ALAGOAS**. Prato do Dia. Maceió, ano 5, n. 147, 23 jul. 1912

**JORNAL DE ALAGOAS**. Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 27, p.1, 8 fev. 1912.

**JORNAL DE ALAGOAS**. Justa Queixa. Maceió, ano 5, n. 27, 8 fev. 1912.

**JORNAL DE ALAGOAS**. Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 26, p.1, 7 fev. 1912.

**JORNAL DE ALAGOAS**. Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 25, p.1, 6 fev. 1912.

**JORNAL DE ALAGOAS**. Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 24, p.1, 4 fev. 1912.

KHOURY, Y.K. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In.: FENELON, D.R.; MACIEL, L.A.; ALMEIDA, P.R.; KHOURY, Y.K. (orgs.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004. p. 116-138

KREUTZ, Lúcio. Identidade Étnica e Processo Escolar. **Cadernos de Pesquisa**, n. 107, p. 79-95, jul.1999. Disponível em: <<http://www.fcc.org.br/pesquisas/publicacoes/cp/arquivos/188.pdf>>. Acesso em 22 jun. 2010.

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In.: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.15-34

LIMA JÚNIOR, Félix. **Maceió de outrora**: obra póstuma. vol. 2. Maceió: Edufal, 2001.

\_\_\_\_\_. **A escravidão em Alagoas**. Maceió, 1974.

LIMA, Mônica. Venho de Angola, camará. In.: FIGUEIREDO, Luciano. (Org.) **Raízes africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p.11-15

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada**. Rebeliões de Pobres na Matas do Tombo Real. 2. ed. Ver. Maceió: Edufal, 2005.

MACIEL, Pedro Nolasco. **Traços e troças**. Chronica Vermelha. Leitura Quente. Maceió: 1899.

\_\_\_\_\_. Rapsodia. **A Tribuna**. Maceió, ano 8, n. 1.813, p.1, 18 mar. 1903.

MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. **A educação no Brasil republicano (Parte I)**. Material Didático da Disciplina Estrutura e Funcionamento da Educação Básica. Maceió: Ufal, 2005.

MÃE VERA. **Depoimento**. Concedido a Rafael Belo. Maceió, 02 mar., 2012 (Arquivo particular).

MÃE ZEZÉ DE OGUM. **Depoimento**. Concedido a Rafael Belo. Maceió, 08 dez., 2011 (Arquivo particular).

MAGGIE, Yvonne. O arsenal da macumba. In.: FIGUEIREDO, Luciano. (Org.) **Raízes africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p.50-55

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Apresentação. In.: RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 14, n. 41, p. 141-158, out. 1999.

MARINHO, Paulo Manuel Teixeira. **Depoimento**. Concedido a Rafael Belo. Maceió, 15 nov. 2011.

MONTEIRO, Luiz. Treze de Maio (1888-1908). **Correio de Maceió**, Maceió, ano 3, n. 101, p.1, 13 mai. 1908.

MOREIRA, Edson. In.: **Programa Terra e Mar**. Maceió, TV Gazeta em 04 de dezembro de 2010.

\_\_\_\_\_. **Depoimento**. Concedido a Rafael Belo. Maceió, 09 mar., 2012 (Arquivo particular).

NABUCO, Joaquim. O Mandato da Raça Negra. In.: CARNEIRO, Edison. (Org.) **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro Rio de Janeiro: EDIOURO, 1950. p.17-20. p.19

NIETZSCHE, F. W. Considerações Extemporâneas II – Da utilidade e desvantagem da história para a vida. In.: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 273 – 287

OLIVEIRA, Leda Maria Leal de. Memórias e Experiências: desafios da investigação. In.: FENELON, D.R.; MACIEL, L.A.; ALMEIDA, P.R.; KHOURY, Y.K. (orgs.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004 p. 263-281

OLIVEIRA, Samuel Bezerra. **Depoimento**. Concedido a Rafael Belo. Maceió, 28 fev., 2012 (Arquivo particular).

**O ORBE.** Instrução publica. Maceió, ano 5, n. 123, p.1, 21 out. 1883.

PAI ARLINDO. **Depoimento.** Concedido a Rafael Belo. Maceió, 28 fev., 2012 (Arquivo particular).

PAI FERREIRA. Depoimento. In.:**1912: O QUEBRA DE XANGÔ.** Direção e Roteiro: Siloé Amorim. Produção: Staff. Maceió: 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé:** história e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PAI GILTON DE XANGÔ. **Depoimento.** Concedido a Rafael Belo. Maceió, 08 dez., 2011 (Arquivo particular).

PAI MACIEL. Depoimento. In.:**1912: O QUEBRA DE XANGÔ.** Direção e Roteiro: Siloé Amorim. Produção: Staff. Maceió: 2007.

PAULO DE OGUM. **Depoimento.** Concedido a Rafael Belo. Maceió, 28 fev., 2012 (Arquivo particular).

PEREIRA, Tania de Albuquerque. **Depoimento.** Concedido a Rafael Belo. Maceió, 16 abr., 2012 (Arquivo particular).

RAFAEL, Ulisses Neves. O não dito na obra de Arthur Ramos. **Sociedade e Estado,** Brasília, v.24, n.2, p.491-507, maio/ago. 2009.

\_\_\_\_\_. A presença dos negros na historiografia alagoana: o discurso do silêncio. In: BRITO, A. M. B.; SANTANA, M. M.; CORREIA, R. L. S. (Orgs.). **Kulé-Kulé:** educação e identidade negra. Maceió: Edufal, 2005. p. 43-56.

\_\_\_\_\_. **Xangô rezado baixo** – um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2004 (Tese de Doutorado)

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira.** As culturas não-européias. 1º vol. 2º ed. Rio de Janeiro: 1951.

\_\_\_\_\_. Linha de Umbanda. In.: CARNEIRO, Edison. (Org.) **Antologia do negro brasileiro**. Coleção Brasileira de Ouro Rio de Janeiro: EDIOURO, 1950. p.285-287.

REIS, José Carlos. **A história**: entre a Filosofia e a Ciência. São Paulo: Ática, 1996.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas In.: FIGUEIREDO, Luciano. (Org.) **Raízes africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p.39-49

RIBEIRO, René. Significado dos estudos afro-brasileiros. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, vol. 26, p.7-16, 1952.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Ed. Fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os africanos no Brasil**. 6ª ed. Coleção Temas Brasileiros. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. O Xangô em Maceió: suas variadas nações. In.: CAVALCANTI, Bruno César; SUASSUNA, Clara; BARROS, Raquel Rocha de Almeida. **Kulé-Kulé**: visibilidades negras. Maceió: Edufal, 2006. p.41-48

ROSA, Hildo Leal da. Depoimento. In.: **1912: O QUEBRA DE XANGÔ**. Direção e Roteiro: Siloé Amorim. Produção: Staff. Maceió: 2007.

ROSAS, Oséas. Duas palavras sobre candomblés em Alagoas. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano 50, n. 129, 31 mai. 1959. p.2.

RUCKSTADTER, Vanessa C. M. Positivismo e Educação: alguns apontamentos. In.: **2º Seminário nacional Estado e políticas Sociais no Brasil**. Cascavel: Unioeste, 2005. Disponível em <[http://cac-  
php.unioeste.br/projetos/gpps/midia/seminario2/trabalhos/educacao/medu32.pdf](http://cac.php.unioeste.br/projetos/gpps/midia/seminario2/trabalhos/educacao/medu32.pdf)> Acesso 02 jun. 2011.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 51, n.1, p.123-153, 2008.

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. **A queima de documentos da escravidão**. Maceió, Secretaria de Comunicação Social, 1988.

SANTOS, Monica Luize. **Negros escolarizados: particularidades históricas de Alagoas (1840-1890)**. Maceió: Ufal, 2011 (Dissertação de Mestrado)

SANTOS, Monica Luise; PAUFERRO, Nezilda do Nascimento Silva; MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. Rastros de Escolarização de Negros na Província Alagoana. In.: MACIEL, Oswaldo. (Org.) **Pesquisando (n) a província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (alagoas, século XIX)**. Maceió: UNEAL, Q Gráfica, 2011. p. 207 - 228

SANTOS, Mônica Luise; MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. Escolas de Negros. In: CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S.; BARROS, R. R. de A. (Orgs.). **Kulé-Kulé: visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006. p. 51-61.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas, SP: Autores Associados, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Apresentação à edição brasileira. Por uma historiografia da reflexão. In.: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 p7-12

SILVA, Ana Rita Santiago da. **Projeto educacional do quilombo Asantewaa: Uma Alternativa Possível?** Salvador : Uneb, 2005. (Dissertação de Mestrado)

SILVA, Dalva Maria de Oliveira. Algumas experiências no diálogo com memórias. In.: FENELON, D.R.; MACIEL, L.A.; ALMEIDA, P.R.; KHOURY, Y.K. (orgs.) **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004. p. 191-207

SILVA, Vagner Gonçalves. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVEIRA, Renato da. Do calundu ao candomblé In.: FIGUEIREDO, Luciano. (Org.) **Raízes africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p.16-25

SOARES, Mariza de Carvalho; MELLO, Priscilla Leal. "O resto perdeu-se"? História e folclore: o caso dos mulçumanos das Alagoas. In.: CAVALCANTI, Bruno César; SUASSUNA, Clara; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. **Kulé-Kulé: visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006. p.14-25

TRIGUEIROS, Protázio. Litografia de um escravo liberto. **A Semana**, Jornal Hebdomadario, Maceió, n.6, p.4, 8 jun. 1884.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (editor) **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. cap.7. p.138- 166

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Deuses iorubás na África e no novo mundo. São Paulo: Editora Crrupio; Círculo do Livro, 1990.

**1912: O QUEBRA DE XANGÔ** (Documentário). Direção e Roteiro: Siloé Amorim. Produção: Staff. Maceió: 2007.

#### **Fontes jornalísticas consultadas:**

A SEMANA – Mai.; Jun. /1884

A TRIBUNA – Jan.; Fev.; Mar.; Jun / 1903  
 - Fev.; Abr.; Dez. /1904  
 - Jan.; Fev.; Mar.; Ago. /1905

CORREIO DE ALAGOAS - Ago. / 1905.  
 - Fev./2006

CORREIO DE MACEIÓ – Fev.- Mai. /1908  
 - Dez. 1911

JORNAL DE ALAGOAS – Fev.; Mar.; Jul.; Ago./1912  
 - 31 de Mai de 1959

GUTENBERG – Jul.; Ago. / 1897

O ORBE – Mar. – Mai. /1879  
 - Jan.-Dez. /1883



## APÊNDICE A

### Catalogação das Matérias sobre e Educação, Religiosidade e Cultura Afro-Brasileira nos Periódicos Alagoanos – Arquivo Particular

Referência do Arquivo Digital	Periódico	Ano	Referência	Observações	Localização
R_01	A Semana	1884	<b>A SEMANA.</b> Jornal Hebdomadario. Maceió, n. 1, p. 4, 4 maio 1884.	Gravura sobre a libertação dos escravos.	IHGAL
R_02	A Sema na	1884	<b>A SEMANA.</b> Jornal Hebdomadario. Maceió, n. 3, p. 4, 18 maio 1884.	Gravura sobre o “Lyceu” de Maceió.	IHGAL
R_03	A Semana	1884	<b>A SEMANA.</b> Jornal Hebdomadario. Maceió, n.6, p. 4, 8 jun. 1884.	Gravura de um escravo liberto, e uma reflexão sobre sua inserção social.	IHGAL
R_04	A Semana	1884	<b>A SEMANA.</b> Jornal Hebdomadario. Maceió, n.6, p. 4, 8 jun. 1884.	Gravura sobre o “Lyceu” e o professor.	IHGAL
R_05	A Semana	1884	<b>A SEMANA.</b> Jornal Hebdomadario. Maceió, n.11, p. 4, 28 jul. 1884.	Gravura sobre o “Lyceu”.	IHGAL
R_06	O Commentario	1913	<b>O COMMENTÁRIO.</b> Aulas. Maceió, ano 1, n. 1, 6 abr. 1913.	Aviso de funcionamento das aulas no “Lyceu”.	IHGAL
R_07a,b	O Commentario	1913	<b>O COMMENTÁRIO.</b> Escolas de Aprendizes Artifices. Maceió, ano 1, n. 5, 4 mai. 1913.	Sobre a escola de Prendizes Artifices.	IHGAL
R_08a,b	Jornal do Comercio	1919	<b>JORNAL DO COMMERCIO.</b> Matutino independente. A educação e a mulher. Maceió, ano 4, n. 43., 1 mar. 1919.	Sobre a educação e a mulher. Tinha como redator chefe o Prof. Moreno Brandão.	IHGAL
R_9 abcde	Jornal do Comercio	1919	SOUZA, Anna Philomena de. Casa de educação e ensino. <b>Jornal do Comercio.</b> Mdatutino independente. Maceió, ano 4, n. 43., 1 mar. 1919.	Casa de educação e ensino.	IHGAL
R_10 abcdefg	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> Considerações sobre o ensino popular. Maceió, n. 4, 9 mar. 1879.	Ensino Popular	IHGAL
R_11 abcde	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> O progresso da humanidade em relação com as seitas religiosas. Maceió, ano 1, n. 22, 20 abr. 1879.	Sobre o progresso da humanidade em relação com as	IHGAL

				seitas religiosas. Trata-se de um comentário sobre o texto de Emilio de Laveleye, Do futuro dos povos catholicos.	
R_12abc def	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> Trabalho livre e colonização. Maceió, ano 1, n. 22, p.1, 25 abr. 1879.	Trabalho livre e colonização.	IHGAL
R_13abcd	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> A questão do ensino popular: ensino obrigatorio. Maceió, ano 1, n. 25, p.1, 27 abr. 1879.	Ensino popular – Ensino obrigatório.	IHGAL
R_14abc	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> A construção de um edifício para escolas primarias nesta capital. Maceió, ano 1, n. 30, p.1, 9 mai. 1879.	Construção de edifício para a Escola primária.	IHGAL
R_15abc	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> A reforma do ensino. Maceió, ano 1, n. 31, p.1, 11 mai. 1879.	A reforma do ensino. Sobre o decreto n. 7217.	IHGAL
R_16abc	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> A questão do ensino popular. Maceió, ano 1, n. 33, p.1, 16 mai. 1879.	Ensino Popular.	IHGAL
R_17abc	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> A decretação do ensino livre e a mocidade alagoana. Maceió, ano 1, n. 37, p.1, 25 mai. 1879.	Ensino livre.	IHGAL
R_18 a	O Orbe	1879	<b>O ORBE.</b> Educação pátria. Maceió, ano 1, n. 38, p.1, 28 mai. 1879.	Educação pátria.	IHGAL
R_19	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Maceió, ano 5, n. 3, p.4, 14 jan. 1883.	Propaganda do colégio Bom Jesus.	IHGAL
R_20ab	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Liberdade de pensamento. Maceió, ano 5, n. 4, p.1, 17 jan. 1883.	Sobre o caso do aluno em São Paulo que foi reprovado, defendendo princípios positivistas em uma redação sobre liberdade religiosa.	IHGAL
R_21abcd	O Orbe	1883	SILVA, Francisco Domingues da. ;DIEGUES JÚNIOR, M. B. Pereira. Collegio Bom-Jesus. <b>O Orbe.</b> Maceió, ano 5, n. 6, p.4, 21 jan. 1883.	Sobre o colégio Bom Jesus.	IHGAL
R_22	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Instrução publica secundaria do sexo feminino na província. Maceió, ano 5, n. 58, p.1, 23 mai. 1883.	Instrução pública secundaria do sexo feminino na província.	IHGAL
R_23	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Da educação da mulher. Maceió, ano 5, n. 77, p.1, 6 jul. 1883.	Instrução publica secundaria do sexo feminino na província.	IHGAL
R_24abcde	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Ensino livre. Maceió, ano 5, n. 87, p.1, 29 jul. 1883.	Ensino livre.	IHGAL
R_25abc	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Instrução publica. Maceió, ano 5, n. 123, p.1,	Instrução pública.	IHGAL

			21 out. 1883.		
R_26abc	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> A iniciativa particular na Instrução. Maceió, ano 5, n. 124, p.1, 24 out. 1883.	A iniciativa particular na Instrução.	IHGAL
R_27	O Orbe	1883	JORGE, Aristhéa Maria de Araujo. <b>O Orbe.</b> Collegio Oito de Janeiro. Maceió, ano 5, n. 124, p.4, 24 out. 1883.	Colégio 8 de Janeiro.	IHGAL
R_28abcdefghijkl	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Instrução publica. Maceió, ano 5, n. 126, p.1-2, 28 out. 1883.	Instrução pública.	IHGAL
R_29abl	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Festa abolicionista. Maceió, ano 5, n. 127, p.1, 31 out. 1883.	Festa abolicionista.	IHGAL
R_30	O Orbe	1883	T.C. Collaboração: Instucção primaria, educação domestica, os mestres e os pais. <b>O Orbe.</b> Maceió, ano 5, n. 127, p.3, 31 out. 1883.	Instrução primária.	IHGAL
R_31	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Collaboração: Festa abolicionista. Maceió, ano 5, n. 130, p.2, 7 nov. 1883.	Festa abolicionista.	IHGAL
R_32	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Lyceo de artes e officios. Maceió, ano 5, n. 131, p.1, 9 nov. 1883.	Sobre a reunião para a criação do Liceu de Artes e Ofícios no ano seguinte.	IHGAL
R_33abcde	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> A educação pátria. Maceió, ano 5, n. 138, p.1, 25 nov. 1883.	Educação Pátria. Comenta algo sobre o inspector e o delegado.	IHGAL
R_34abcdef	O Orbe	1883	FILHO, Torquino. Ensino profissional. <b>O Orbe.</b> Maceió, ano 5, n. 146, p.1, 14 dez. 1883.	Educação Profissional.	IHGAL
R_35abc	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Lyceo de artes e officios. Maceió, ano 5, n. 148, p.1, 19 dez. 1883.	Liceo de artes e ofícios.	IHGAL
R_36abcdefgh	O Orbe	1883	<b>O ORBE.</b> Instrução Patria. Maceió, ano 5, n. 149, p.1, 21 dez. 1883.	Instrução Patria.	IHGAL
R_37abcde	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Assalto à Canudos. Maceió, ano 16, n. 157, p. , 24 jul. 1897.	Noticias da Guerra de Canudos.	IHGAL
R_38abc	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Canudos. Maceió, ano 16, n. 157, p. , 25 jul. 1897.	Noticias da Guerra de Canudos.	IHGAL
R_39abcdefg	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Mendigos e Vagabundos. Maceió, ano 16, n. 162, p.1 , 30 jul. 1897.	Sobre mendigos, vagabundos e educação.	IHGAL
R_40 abcdefghij	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Os Mendigos. Maceió, ano 16, n. 176, p. 1, 15 ago. 1897.	Sobre mendigos, vagabundos e educação.	IHGAL
R_41abcdefghijkl	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Como educam os inglezes seus filhos.	Descrição da educação inglesa	IHGAL

mn			Maceió, ano 16, n. 183, p. , 24 ago. 1897.	do séc. XIX.	
R_42abcdefghijkl	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Lyceu de Artes e Officios. Maceió, ano 16, n. 184, 25 ago. 1897.	“Lyceu de Artes e Officios” e a Exposição do Monte Pio dos Artísticas.	IHGAL
R_43abcde	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Suicídios. Maceió, ano 16, n. 185, p.2, 26 ago. 1897.	Suicídio de aluno na Faculdade de Medicina.	IHGAL
R_44abcdefghijkl	Gutenberg	1897	<b>GUTENBERG.</b> Os Mendigos. Maceió, ano 16, n. 180, p.2, 20 ago. 1897.	Mendigos e Educação.	IHGAL
R_46abcdef	Correio de Maceió	1908	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Lyceu Alagoano. Maceió, ano 3, n. 26, p.1, 07 fev. 1908.	Elogios a administração do Dr. Alfredo Rego como diretor do “Lyceu Alagoano”.	IHGAL
R_47abcdef	Correio de Maceió	1908	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Uma vítima do Espiritismo. Maceió, ano 3, n. 33, p.2, 15 fev. 1908.	Noticia que pessoa enlouquece por causa do espiritismo.	IHGAL
R_48abcd	Correio de Maceió	1908	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Professorado. Maceió, ano 3, n. 75, p.1, 9 abr. 1908.	Critica ao governador Euclides Malta em relação ao seu lidar com o professorado.	IHGAL
R_49ab	Correio de Maceió	1908	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Lyceu de Artes e Officios. Maceió, ano 3, n. 75, p.1, 9 abr. 1908.	Inauguração do gabinete de física e química.	IHGAL
R_50abcdefgh	Correio de Maceió	1908	GIBBIN, Orense. Favos e Travos. <b>Correio de Maceió</b> , Maceió, ano 3, n. 99, p.1, 10 mai. 1908.	Sobre o ensino público no Brasil.	IHGAL
R_51abcdef	Correio de Maceió	1908	MONTEIRO, Luiz. Treze de Maio (1888-1908) <b>Correio de Maceió</b> , Maceió, ano 3, n. 101, p.1, 13 mai. 1908.	Sobre o dia 13 de maio.	IHGAL
R_52abc	Correio de Maceió	1908	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Festa da Liberdade. Maceió, ano 3, n. 102, p.1, 15 mai. 1908.	Sobre o Governador não ter mandado hastear a bandeira no “Lyceu de Artes e Officios” acerca do dia 13 de maio.	IHGAL
R_53abc	Correio de Maceió	1908	EZEQUIEL, J. Pelo Operariado. 13 de Maio. <b>Correio de Maceió.</b> Festa da Liberdade. Maceió, ano 3, n. 102, p.1, 15 mai. 1908.	Considera que a libertação dos escravos foi obra dos negros com suas revoltas, refere-se a escravidão do capital.	IHGAL
R_54abc	A Tribuna	1903	<b>A TRIBUNA.</b> Collegio Luso-Brasileiro. Maceió, ano 8, n. 1.770, p.1, 21 jan. 1903.	Collegio Luso-Brasileiro.	Arquivo Público
R_55abcdefghijklm	A Tribuna	1903	BUIES, Jules. O além túmulo e forças desconhecidas. <b>A Tribuna.</b> Maceió, ano 8, n. 1.785, p.2, 12 fev. 1903.	A exteriorização da sensibilidade.	Arquivo Público
R_56ab	A Tribuna	1903	<b>A TRIBUNA.</b> Confraria N S do Rosario. Assembléa Geral. Maceió, ano 8, n. 1.785, p.4, 17 fev. 1903.	Confraria N S do Rosario. Assembléa Geral.	Arquivo Público

R_58 a	A Tribuna	1903	<b>A TRIBUNA..</b> Craveiro Costa Maceió, ano 8, 20 fev. 1903.	Ida de Craveiro Costa para Amazonas.	Arquivo Público
R_59abcdef	A Tribuna	1903	<b>A TRIBUNA..</b> O domingo. Maceió, ano 8, n. 1.795, 24 fev. 1903. Mascaras e Mascarilhos. p.2.	Descrevendo o domingo de carnaval, noticia a existência de “inevitáveis maracatus.”	Arquivo Público
R_61abcde	A Tribuna	1903	MACIEL, Pedro Nolasco. Rapsodia. <b>A Tribuna.</b> Maceió, ano 8, n. 1.813, p.1, 18 mar. 1903.	Registra a reclamação aos ritos, dos devotos de Santa Bárbara, acompanhados por instrumentos percussivos como adufos, chocalhos e latas. Rafael (1994) situa esta localidade como sendo o terreiro de Chico Foguinho. O reclamante, escreve endereçado ao Coronel João Gato, e refere-se, inclusive, a incorporação: “o santo entra quasi sempre na cabeça dos crentes”.	Arquivo Público
R_62abcdefghi	Jornal de Alagoas	1959	ROSAS, Oséas. Duas Palavras sobre Candomblés em Alagoas. <b>Jornal de Alagoas</b> , Maceió, ano 50, n. 129, 31 mai. 1959. p.2.	Apresenta o nome dos seguintes Pais e Mães de Santo da época do Quebra: Tia Marcelina, Chico Foguinho, Maria da Cruz, Tito, Manoel Buleijú, Antonio Rato, Marcolina, Manoel de Loló, Martins e Inácia.	Arquivo Público
R_63abcdefghijkl	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 24, p.1, 4 fev. 1912.	Operação Xangô.	Arquivo Público
R_64abcdefgh	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Prato do Dia. Maceió, ano 5, n. 24, p.1, 4 fev. 1912.	Operação Xangô.	Arquivo Público
R_65abcdefghijkl	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 25, p.1, 6 fev. 1912.	Operação Xangô.	Arquivo Público
R_66abcdef	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Prato do Dia. Maceió, ano 5, n. 25, p.1, 6 fev. 1912.	Operação Xangô.	Arquivo Público
R_67abcdef	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 27, p.1, 8 fev. 1912.	Operação Xangô.	Arquivo Público
R_68ab	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Justa Queixa. Maceió, ano 5, n. 27, 8 fev. 1912.	Operação Xangô..	Arquivo Público

R_69ab	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Os Mysterios de Xangô. Imagem de Tio Salu. Maceió, ano 5, n. 31, 13 fev. 1912.	Tio Salu.	Arquivo Público
R_70	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> As duas oligarchias. Maceió, ano 5, n. 34, 16 fev. 1912.	Operação Xangô.	Arquivo Público
R_71ab	A Tribuna	1905	<b>A TRIBUNA.</b> Instituto Archeologico. Maceió, ano 10, n. 2.370, 16 mar. 1905.	Nina Rodrigues é eleito sócio correspondente.	Arquivo Público
R_74abcd	A Tribuna	1905	<b>A TRIBUNA.</b> Saude Publica. Maceió, ano 10, n.2.327, 21 jan. 1905.	Sobre as péssimas condições higiênicas da cidade.	Arquivo Público
R_75abcd	A Tribuna	1905	<b>A TRIBUNA.</b> Feitiçaria na rua do Apollo. Caso Curioso. Maceió, ano 10, p.2, 15 jan. 1905.	Feitiçaria.	Arquivo Público
R_76abcdefg	A Tribuna	1905	<b>A TRIBUNA.</b> Feitiçarias e Feiticeiros. Grande Alarma. João Catirina. O bicho na cabeça. Maceió, ano 10, n.2.504, p.2, 30 ago. 1905.	João Catirina recebe santo.	Arquivo Público
R_77abcde	A Tribuna	1904	<b>A TRIBUNA.</b> Barbara ou Santa? Grandes Festas. Chico Foguinho. Maceió, ano 9, p.2, 6 dez. 1904.	Chico Foguinho e Mestre Adolpho.	Arquivo Público
R_80abcdef	A Tribuna	1904	<b>A TRIBUNA.</b> Feiticeiros e feitiçarias. No alto do Jacutinga. Rua do Espirito Santo. Diligencia Proveitosa. Maceió, ano 9, n. 2.124, p.1, 26 abr. 1904.	Feitiçaria. Xangô no Alto do Jacutinga. Prisão de Bico Doce.	Arquivo Público
R_81ab	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Changô. Maceió, ano 5, n. 158, 4 ago. 1912.	Denuncia de que há um novo Xangô no Trapiche.	Arquivo Público
R_82ab	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Changô? Maceió, ano 5, n. 161, p.1, 8 ago. 1912.	Uma moça faz simpatia para Santo Antonio para casar-se logo.	Arquivo Público
R_83abcde	A Tribuna	1904	<b>A TRIBUNA.</b> Queima das biblias. Maceió, ano 9, p.1, n.2.065, 10 fev, 1904.	Queima das bíblias em Penedo pelos capuchinhos.	Arquivo Público
R_84abcdefg	A Tribuna	1904	<b>A TRIBUNA.</b> Biblias falsas. Maceió, ano 9, p.2, 16 fev, 1904.	Biblias falsas.	Arquivo Público
R_85 abcdef	Correio de Maceió	1911	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Boatos e Boatinhos. Maceió, ano 6, p.2, n.201, 11 dez, 1911.	Boatos sobre o envolvimento de Euclides Malta com os Xangôs.	Arquivo Público
R_86abcd	Correio de Maceió	1911	<b>CORREIO DE MACEIÓ.</b> Boatos e Boatinhos. Maceió, ano 6, p.2, n.203, 14 dez, 1911.	Boatos sobre o envolvimento de Euclides Malta com os Xangôs.	Arquivo Público
R_87abcdefghi	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 26, 7 fev. 1912.	Quebra de Xangô	Arquivo Público
R_88	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Bruxaria. Maceió, ano 5, n. 26, 7 fev. 1912.	Aviso da exposição na sede da Perseverança e Auxilio dos Caixeiros de Maceió dos objetos encontrados nas casas de Xangô.	Arquivo Público

R_89	Jornal de Alagoas	1912	<b>JORNAL DE ALAGOAS.</b> Prato do Dia. Maceió, ano 5, n. 147, 23 jul. 1912.	Notícia do funcionamento de um terreiro na Ilha Santa Rita.	Arquivo Público
R_90abcdefghij	Correio de Alagoas	1905	<b>CORREIO DE ALAGOAS.</b> Feitiçaria e politica. Maceió, ano 2, p.2, n. 190, 27 ago. 1905.	Noticia de que o político Dr. José Tavares teria estado no terreiro de Mestre Félix.	IHGAL
R_91abcdefg	Correio de Alagoas	1905	<b>CORREIO DE ALAGOAS.</b> Farrapilhos. Maceió, ano 2, p.2, n. 191, 29 ago. 1905.	Sobre a ida do Dr. José Tavares, ao terreiro de Mestre Félix.	IHGAL
R_92abcdefghi	Correio de Alagoas	1906	<b>CORREIO DE ALAGOAS.</b> O Mestre Felix – a Feitiçaria e a Política. Maceió, ano 3, p.2, n. 331, 21 fev. 1906.	Sobre a relação entre política e feitiçaria.	IHGAL

**ANEXO A****Artigo 72 da Constituição de 1891****CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL  
(DE 24 DE FEVEREIRO DE 1891)**

## SEÇÃO II

*Declaração de Direitos*

Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 1º - Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei.

§ 2º - Todos são iguais perante a lei.

A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

§ 8º - A todos é lícito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a polícia senão para manter a ordem pública.

§ 9º - É permitido a quem quer que seja representar, mediante petição, aos Poderes Públicos, denunciar abusos das autoridades e promover a responsabilidade de culpados.

§ 10 - Em tempo de paz qualquer pessoa pode entrar no território nacional ou dele sair com a sua fortuna e bens, quando e como lhe convier, independentemente de passaporte.

§ 11 - A casa é o asilo inviolável do indivíduo; ninguém pode aí penetrar de noite, sem consentimento do morador, senão para acudir as vítimas de crimes ou desastres, nem de dia, senão nos casos e pela forma prescritos na lei.



§ 12 - Em qualquer assunto é livre a manifestação de pensamento pela imprensa ou pela tribuna, sem dependência de censura, respondendo cada um pelos abusos que cometer nos casos e pela forma que a lei determinar. Não é permitido o anonimato.

§ 13 - A exceção do flagrante delito, a prisão não poderá executar-se senão depois de pronúncia do indiciado, salvo os casos determinados em lei, e mediante ordem escrita da autoridade competente.

§ 14 - Ninguém poderá ser conservado em prisão sem culpa formada, salvas as exceções especificadas em lei, nem levado à prisão ou nela detido, se prestar fiança idônea nos casos em que a lei a admitir.

§ 15 - Ninguém será sentenciado senão pela autoridade competente, em virtude de lei anterior e na forma por ela regulada.

§ 16 - Aos acusados se assegurará na lei a mais plena defesa, com todos os recursos e meios essenciais a ela, desde a nota de culpa, entregue em 24 horas ao preso e assinada pela autoridade competente com os nomes do acusador e das testemunhas.

§ 17 - O direito de propriedade mantém-se em toda a sua plenitude, salva a desapropriação por necessidade ou utilidade pública, mediante indenização prévia.

As minas pertencem aos proprietários do solo, salvas as limitações que forem estabelecidas por lei a bem da exploração deste ramo de indústria.

§ 18 - É inviolável o sigilo da correspondência.

§ 19 - Nenhuma pena passará da pessoa do delinqüente.

§ 20 - Fica abolida a pena de galés e a de banimento judicial.

§ 21 - Fica, igualmente, abolida a pena de morte, reservadas as disposições da legislação militar em tempo de guerra.

§ 22 - Dar-se-á o *habeas corpus*, sempre que o indivíduo sofrer ou se achar em iminente perigo de sofrer violência ou coação por ilegalidade ou abuso de poder.

§ 23 - À exceção das causas que, por sua natureza, pertencem a Juízos especiais, não haverá foro privilegiado.

§ 24 - É garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial.

§ 25 - Os inventos industriais pertencerão aos seus autores, aos quais ficará garantido por lei um privilégio temporário, ou será concedido pelo Congresso um prêmio razoável quando haja conveniência de vulgarizar o invento.

§ 26 - Aos autores de obras literárias e artísticas é garantido o direito exclusivo de reproduzi-las, pela imprensa ou por qualquer outro processo mecânico. Os herdeiros dos autores gozarão desse direito pelo tempo que a lei determinar.

§ 27 - A lei assegurará também a propriedade das marcas de fábrica.

§ 28 - Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.

§ 29 - Os que alegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República imponham aos cidadãos, e os que aceitarem condecoração ou títulos nobiliárquicos estrangeiros perderão todos os direitos políticos.

§ 30 - Nenhum imposto de qualquer natureza poderá ser cobrado senão em virtude de uma lei que o autorize.

§ 31 - É mantida a instituição do júri.

## ANEXO B

### Artigo nº 156 e 157 do Código Penal de 1890

#### DECRETO Nº 847 - DE 11 DE OUTUBRO DE 1890

##### *Promulga o Código Penal.*

O Generalissimo Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisorio da Republica dos Estados Unidos do Brazil, constituído pelo Exercito e Armada, em nome da Nação, tendo ouvido o Ministro dos Negocios da Justiça, e reconhecendo a urgente necessidade de reformar o regimen penal, decreta o seguinte:

#### CODIGO PENAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRAZIL

#### LIVRO II

##### *Dos crimes em especie*

#### TITULO III

##### *Dos crimes contra a tranqüilidade publica*

#### CAPITULO III

##### *DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA*

**Art. 156.** Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão celllular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Parapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

**Art. 157.** Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão celllular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão celllular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

## ANEXO C

### Oração à Santa Bárbara

Ó Santa Bárbara, que sois mais forte que as torres das fortalezas e a violência dos furacões, fazei com que os raios não me atinjam, os trovões não me assustem e o troar dos canhões não me abalem a coragem e a bravura. Ficai sempre a meu lado para que eu possa enfrentar, de frente erguida e rosto sereno, todas as tempestades e batalhas de minha vida: para que, vencedor de todas as lutas, com a consciência do dever cumprido, possa agradecer a vós, minha protetora e render Graças à Deus, criador do céu, da Terra, da Natureza; este Deus que tem poder de dominar o furor das tempestades e abrandar a crueldade das guerras. Amém. Santa Bárbara, rogai por nós.

**ANEXO D****ATOS E DESPACHOS DO GOVERNADOR****DECRETO Nº 18.041,  
DE 1º DE FEVEREIRO DE 2012.**

DECLARA PEDIDO FORMAL DE PERDÃO À POPULAÇÃO AFRO-ALAGOANA E À RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA, EM DECORRÊNCIA DOS ATOS PRATICADOS NO EPISÓDIO HISTÓRICO DENOMINADO “QUEBRA DOS XANGÔS DE 1912”.

O GOVERNADOR DO ESTADO DE ALAGOAS, no uso das atribuições que lhe confere o inciso IV, do art. 107 da Constituição Estadual, e tendo em vista o que consta do Processo Administrativo nº 1101-276/2012, Considerando a necessidade de cumprimento das obrigações internacionais contraídas pelo Brasil mediante a ratificação de diversos instrumentos internacionais de proteção dos Direitos Humanos, em especial àquelas estabelecidas na Carta de Direitos Humanos das Nações Unidas; Considerando o compromisso do Governo do Estado de Alagoas em promover uma cultura de paz e respeito aos Direitos Humanos, aos princípios e aos valores emanados das liberdades e garantias fundamentais, asseguradas pela Constituição Federal, em especial o disposto no inciso VI, do seu art. 5º; Considerando que ninguém poderá ser privado de direitos por motivo de crença religiosa e política, sendo assegurado a todos o livre exercício dos cultos religiosos, nos termos do inciso I, do art. 2º da Constituição Estadual; e Considerando, ainda, o momento de contextualização dos 100 (cem) anos do episódio conhecido como “Quebra dos Xangôs”, ocorrido em 1912, que se constituiu num violento atentado contra o direito à liberdade de culto religioso, causando profundos prejuízos à população afro-brasileira,

DECRETA:

Art. 1º Fica declarado pedido formal de PERDÃO pelo Governo de Alagoas à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira, em face das graves violações de Direitos Humanos, decorrente da violência física e psicológica, ofensa à liberdade de culto, grave intolerância religiosa, desrespeito à identidade cultural, afronta à memória e destruição do patrimônio cultural, praticados no episódio histórico denominado “Quebra dos Xangôs de 1912”.

Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

PALÁCIO REPÚBLICA DOS PALMARES, em Maceió, 1º de fevereiro de 2012, 196º da Emancipação Política, 124º da República e 100º da Quebra dos Xangôs.

*TEOTONIO VILELA FILHO*  
*Governador*

## ANEXO E

### Carta aberta dos religiosos de matriz africana à sociedade alagoana

No dia 08 de Dezembro de 2011, segundo as nossas tradições, uma data reservada ao culto de Iemanjá, orixá das águas, nós que fazemos parte dos cultos religiosos de matriz africana na cidade de Maceió e das casas religiosas situadas no interior do Estado, fomos surpreendidos com uma situação de profunda humilhação, quando ao chegarmos para a celebração das nossas oferendas sagradas nas praias de Jatiúca e Ponta Verde, nos deparamos tanto com um espaço de **segregação física** – restrito da balança do peixe até o final da praia da Pajuçara -, bem como, com a determinação de um horário restrito de celebração de nossas cerimônias, estipulado das sete horas da manhã até as 8 horas da noite. Ambas as medidas foram determinadas pela Prefeitura de Maceió, através da Fundação Cultural Cidade de Maceió, na pessoa da Sra. Paula Sarmiento, e pela Secretaria Municipal de Convívio e Controle Urbano, na pessoa do Sr. Galvaci de Assis, sendo que, para a concretização de tais “medidas disciplinadoras” os citados órgãos solicitaram o apoio **disciplinador e repressivo** do aparato tanto da Guarda Civil Municipal, como da Polícia Militar de Alagoas.

Alagoanos, a situação a que todos nós religiosos de matriz africana fomos submetidos naquele dia foi algo vergonhoso e humilhante e, mais ainda, quando estamos na véspera de completar exatamente cem anos da Quebra de todos os terreiros de candomblé de Alagoas, ocorrido em 1912, fato que não voltou a acontecer no último dia 08 de Dezembro, em virtude da intervenção, nos bastidores, de membros do Governo do Estado junto ao comando da Polícia Militar, alertando-lhes para a flagrante violação da Constituição Federal e as possíveis conseqüências da violação.

Diante do acontecido, nós religiosos de matriz africana, descendentes de africanos escravizados, que também fazemos parte da herança da República dos Palmares e que atualmente contamos com algo em torno de 3000 casas de culto espalhados por Alagoas, não podemos ficar silenciados e humilhados diante da imensa vergonha com que nossos irmãos foram tratados no dia 08 de Dezembro, quando, ao chegarmos aos locais de realização das nossas cerimônias, fomos vigiados e monitorados por pessoas completamente alheias ao nosso universo religioso, as quais, segundo declarações à imprensa, tinham como principal objetivo “**disciplinar as nossas atividades**”.

Vale ressaltar, ainda, que a “medida disciplinadora” levada a cabo pela Prefeitura de Maceió, em razão de seu alheamento a respeito das nossas tradições, não levou em conta o fato de que, tanto as praias quanto as águas marinhas, para nós religiosos de matriz africana, são lugares de uma memória sagrada e, portanto, invioláveis por direito constitucional.

Então perguntamos: disciplinar o que? Disciplinar a partir de que? E com que direito estes órgãos – que deveriam cumprir o seu papel de proteger a nossa liberdade religiosa – podem se arvorar em disciplinar as nossas crenças, os nossos cantos e a nossa liberdade de expressão religiosa? Afinal, o que eles sabem de nosso Deus e o que eles entendem dos nossos Orixás e das nossas tradições?

Alagoanos de um modo geral e da cidade de Maceió em particular, o que ocorreu no dia 08 de Dezembro de 2011 não foi apenas uma violência contra as nossas tradições sagradas, mas, antes de tudo, foi uma violação da Constituição Federal e do Estatuto da Igualdade Racial, no que se refere à liberdade religiosa garantida pela Carta Magna do Brasil. E, neste sentido, ao tempo em que denunciemos este ato de intolerância religiosa, solicitamos de toda a população, através de suas instituições, um generoso esforço no sentido de divulgação da presente Carta Aberta, bem como um olhar mais atento para a importância das nossas tradições afro-alagoanas, haja vista que, o dia 02 de Fevereiro deste ano, marcará o centenário da trágica destruição dos nossos espaços sagrados, data que entrou para a história como o dia do “Quebra dos Terreiros de 1912”.

Assinam esse documento:

**FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO UMBANDISTAS DO ESTADO DE ALAGOAS,**

**CENTRO AFRO OXUM OMIN TALADÉ,**

**CENTRO AFRICANO SÃO JORGE,**

**PALÁCIO DE AIRÁ,**

**ILÊ AXÉ LEGIONIRÊ,**

**NUCAB– IYA OGUNTÉ,**

**CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE,**

**CENTRO AFRO BRASILEIRO OGUM DE NAGE,**

**FRETAB – FEDERAÇÃO ZELADORA DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRO-BRASILEIRA EM ALAGOAS,**

**FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFROS DE ALAGOAS,**

**ASSOCIAÇÃO CULTURAL E SOCIAL AFROBRASILEIRA OFA OMIM,**

**ABASÁ DE ANGOLA OYA BALE,**

**FEDERAÇÃO ALAGOANA ESPÍRITA CAVALEIRO DO ESPAÇO.**

Com o apoio das entidades abaixo discriminadas:

**UFAL, UNEAL, Ordem dos Advogados do Brasil (OAB-AL), COLETIVO AFRO CAETÉ, GUESB, ANAJÔ, NÚCLEO CULTURAL ZONA SUL MACEIÓ, CEPA QUILOMBO, FEDERAÇÃO ALAGOANA DE CAPOEIRA, ARTICULAÇÃO DE CULTURA POPULAR AFRO-CAETÉ, COJIRA-AL, DCE/UFAL.**