

Dinâmicas sócio-religiosas e experiências negras na Primeira República (Maceió, 1889-1899)

*Maria Emilia Vasconcelos dos Santos**
*Lilia Rose Ferreira***

Resumo

Este artigo tem seu foco no universo dos africanos e afrodescendentes, particularmente em suas experiências sócio-religiosas, observando o recorte temporal do ano de 1889 a 1899, na cidade de Maceió no estado de Alagoas. Buscamos analisar através dos jornais localizados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, alguns elementos e conflitos sociais relacionados às práticas afro-religiosas no contexto pós-abolição, bem como problematizar as vivências dos negros e negras na sociedade maceioense do imediato pós-abolição. Assim sendo, utilizaremos autores e autoras como Edward Thompson (2004), Irinéia Santos (2016) e Cristina Wissenbach (1997) para avançarmos nas discussões apresentadas.

Palavras-chave: Pós-abolição em Maceió, Primeira República, Afro-religiosidade.

Socio-religious dynamics and black experiences in the first republican (Maceió, 1889-1899)

Abstract

This article focuses on the universe of africans and afro-descendants, particularly in their socio religious experiences, observing the temporal cut from the 1889 to 1899, in the city of Maceió in the state of Alagoas. We sought to analyze through the newspapers located in the Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, some elements and social conflicts related to afro-religious practices in the post-abolition context, as well as to promematize the experiences of blacks in the maceioense society of the immediate post0abolition. Thus, we will use authors such as Edward Thompson (2004), Irinéia Santos (2016) and Cristina Wissenbach (1997) to advance in the discussions presented.

Key words: Post-abolition in Maceió, First Republic, Afro-religiosity.

* Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Email: mariaemiliavas@hotmail.com

** Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Email: liliarose943@gmail.com

Dinâmicas socio-religiosas y experiencias negras en la primera republicana (Maceió, 1889-1899)

Resumen

Este artículo tiene su foco en el universo de los africanos y afrodescendientes, particularmente en sus experiencias socio-religiosas, observando el recorte temporal del año 1889 a 1899, en la ciudad de Maceió en el estado de Alagoas. Buscamos analizar a través de los periódicos ubicados en la Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, algunos elementos y conflictos sociales relacionados a las prácticas afro-religiosas em el contexto post-abolición, así como problematizar las vivencias de los negros en la sociedade maceioense de la inmediata post-abolición. Por lo tanto, utilizaremos autores como Edward Thompson (2004), Irinéia Santos (2016) y Cristina Wissenbach (1997) para avanzar en las discusiones presentadas.

Palabras clave: Post-abolición en Maceió, Primera República, Afro-religiosidad.

Introdução

Parte significativa da produção acadêmica brasileira acerca das religiosidades de matriz africana está centrada nas Ciências Sociais e na Antropologia e, em grande medida circunscritas ao século XX. O campo da História, por sua vez, desde a década de 1990 vem avançando nessa seara a fim de compreender como os africanos na diáspora, produzida pelo tráfico Atlântico, reinventaram identidades e construíram religiosidades afro-brasileiras, entre os séculos XVI e XIX. Para o caso alagoano os estudos com reflexões mais densas sobre as casas de xangô¹ foram os trabalhos produzidos por Rafael (2004) e Santos (2012). Ulisses Rafael na pesquisa sobre o Quebra de 1912² averiguou o aumento da intolerância aos cultos negros em Alagoas na Primeira República. Para o autor a perseguição violenta aos xangôs, considerados à

¹ A expressão xangô só aparece nos jornais alagoanos nos primeiros anos do século XX, mas desde meados do século XIX um conjunto de objetos e práticas descritas e denominadas como feitiçaria ou curandeirismo sugere uma certa organização da religiosidade afro-alagoana. As práticas e objetos descritos nos jornais do século XIX comungam de alguns elementos do xangô atual descrito nas etnografias, guardadas as devidas diferenças de tempo e dos recursos disponíveis.

² O Quebra de Xangô de 1912, Quebra-quebra ou Operação Xangô foram algumas das formas como ficou conhecida a noite de 1 de fevereiro de 1912. Nessa ocasião, uma multidão raivosa instigada por uma milícia chamada de Liga dos Republicanos Combatentes saiu às ruas de Maceió invadindo os principais terreiros da capital e ao longo de quinze dias estendeu-se a alguns distritos vizinhos, quebrando os objetos religiosos e agredindo as pessoas. Após o quebra-quebra, o período de silêncio dos terreiros em Alagoas resultado da repressão aos atabaques e qualquer som promovido pelos religiosos foi denominado de Xangô Rezado Baixo (RAFAEL, 2004).

época uma expressão do barbarismo e da superstição, foi resultado também, das disputas entre as elites políticas alagoanas (RAFAEL, 2004). Por outro lado, a investigação realizada por Irineia Santos procurou observar as adaptações sofridas pelo Xangô entre os anos 1970 e 2000, em certa medida, resultado das perseguições das igrejas neopentecostais e do processo de folclorização do culto (SANTOS, 2012). Sendo assim, ao ampliar o enfoque e a cronologia inicial, desponta em nossas reflexões quanto às experiências religiosas das populações negras em Maceió no imediato pós-abolição, uma dinâmica social complexa marcada por alianças, diálogos e conflitos.

Assim, a partir dos fragmentos de histórias nos aproximamos das práticas relatadas por cronistas, intelectuais, agentes policiais ou acusadores que apresentavam as suas denúncias por escrito nos jornais ou faziam correr nas ruas pela *vox Populi* sobre as religiosidades afro-alagoanas. Essas informações estão presentes nos livros de memórias e na imprensa dos anos de 1889 a 1900. A exemplo, temos a notícia do jornal Gutenberg de 1896 sobre a prisão do “crioulo Thomé Santiago da Costa” por exercer a “profissão de curandeiro”³. O fato do articulista mencionar que Thomé era crioulo é significativo e alude ao universo da escravidão e de uma ascendência africana a qual podemos cogitar também pelo sobrenome. Outrossim, o termo “profissão de curandeiro” reporta a posições entendidas como contraditórias, produzindo um enunciado carregado de ironia e desprezo pelos agentes de uma medicina popular e negra. Evidenciando um confronto entre a medicina oficial praticada sob as diretrizes da academia e calcada no cientificismo em contraposição as alternativas populares de cura de base religiosa. A matéria revela ainda o desejo, por meio de uma campanha levada à cabo pelo jornal ao longo do ano de 1896, de sanear determinadas localidades da cidade, perseguir e punir a população portadora dessas crenças. A acusação também estava em consonância com o Código Penal de 1890 nos artigos referentes à sortilégios e ao exercício ilegal da medicina os quais criminalizavam as práticas de cura populares e da religiosidade afro-brasileira.

Para compreender determinados aspectos da religiosidade afro-alagoana no imediato pós-abolição adotamos como princípio metodológico: relacionar informações indexadas⁴ dos periódicos a respeito das atividades dos

³ Gutenberg, Maceió, 01 de julho de 1896. *Curandeiro*.

⁴ Produzimos tabelas em *Excel* com base nos jornais publicados entre os anos de 1889 e 1899 que relataram atividades afro-religiosas de homens e mulheres negros na cidade de Maceió. Listamos o nome dos afro-religiosos, autoridades policiais envolvidas, práticas perseguidas, objetos encontrados, dentre outros elementos.

ditos feiticeiros e curandeiros com a historiografia sobre história da África e dos afrodescendentes. As descrições presentes nas fontes coligidas foram justapostas as análises produzidas pela bibliografia especializada quanto ao fluxo étnico das correntes do tráfico transatlântico para o país e para Alagoas como também, as concepções gerais das práticas tradicionais religiosas de origem africana trazidas e recriadas pelos negros escravizados. Esse é o caso do relato produzido no *Jornal Gutenberg* de agosto de 1896 que denunciava o africano Félix da Costa como feiticeiro. A acusação se baseou no fato do africano ter recebido uma encomenda contendo “diversas orações de bruxaria, uns dez réis xanxão⁵, um pedaço de mortalha suja, sementes desconhecidas” e outros objetos⁶.

Agregar ingredientes diferentes a um objeto faz parte da tradição religiosa da África Centro Ocidental e que foi difundida nas Américas na forma de *minkisi*⁷. No aspecto material entre os vários tipos de *minkisi* podemos destacar, por exemplo, um importante artefato de proteção utilizado por africanos e crioulos no Brasil desde o período colonial, as chamadas bolsas de mandiga. As microbolsas de couro ou pano serviam como amuletos e eram compostas por ingredientes como orações escritas, chumbo, sementes, penas, terras de cemitério, peles, miçangas, moedas, folhas entre outros tipos de materiais (SANTOS, 2013). Comparando com os ingredientes do pacote recebido por Félix da Costa podemos ver que eles poderiam ser inseridos em bolsinhas com funções protetivas e de cura. Além disso, essas materialidades podem ser lidas como simbologias reelaboradas e compartilhadas entre europeus, africanos e ameríndios em torno de peças que depois de passar por processos ritualísticos adquiriam poderes espirituais.

O reconhecimento de uma herança centro-africana, como assinalado por Robert Slenes (1991), nos permite interpretar determinadas ações como

⁵ A palavra refere-se as moedas falsas feitas de cobre. Outros termos também eram utilizados como “chem”, “xenxém” ou “chancham”. Essa denominação faz alusão ao som que essa moeda produzia ao bater ou cair. TRETIN, Alexander O derrame de moedas falsas de cobre na Bahia (1823-1829). Salvador: UFBA / FFCH-PPGH, 2010, p. 137.

⁶ Gutenberg: Orgão da Associação Typographica Alagoana de Socorros Mutuos, setembro de 1896. *Feitiçaria*.

⁷ Os *minkisi* (sing. *nkisi*) são artefatos de formato variável. Podem ser figuras esculpidas em madeira, estatuetas antropomorfas, cestas, panelas de barro, conchas, saquinhos, peles de animais, bolsas ou vasos de cerâmica. A forma artística era menos importante. Somente após o processo de sacralização realizada por um *nganga*, sacerdote responsável pela atribuição de poderes mágicos, que a peça ganhava status de objeto sagrado (THOMPSON, 1984 Apud SANTOS, 2013).

símbolos recriados na diáspora atlântica. Os estudos nessa direção têm adotado uma perspectiva na qual os elementos das culturas africanas foram recriadas no contexto do cativo promovendo a fusão de cosmologias diferentes (tradicionalis/bakongo⁸, católica e islâmica) que encontravam analogias entre si.

Gabriela Sampaio (2003) encontrou em processos de acusação de feitiçaria no Rio de Janeiro no século XIX, o termo “breve” o qual significava entre outras coisas uma oração considerada milagrosa. Era um amuleto que as pessoas carregavam no pescoço para se livrar do mal. Essa definição remete à tradição católica do uso de objetos sagrados para atrair sorte como o escapulário e o bentinho. Tratava-se de um objeto de proteção semelhante as bolsas de mandiga.

Esta dinâmica de empréstimos culturais nos reporta as preocupações da investigação aqui empreendida a de estarmos atentas as visões de mundo dos indivíduos e de suas experiências sociais. Procurando perceber como as identidades sociais foram reconstruídas a partir dos recursos culturais presentes nas ações humanas captadas na pesquisa documental pelo prisma da história social. O enfoque do estudo se dá nas relações entre os indivíduos, os símbolos sociais recriados e compartilhados e nas situações vividas marcadas pelas múltiplas identidades (étnicas, raciais, de gênero, de classe e de fluxos transnacionais). E por fim, seguindo as orientações de Thompson (1998) adotamos uma leitura do passado “de baixo para cima” salientando a agência dos subalternos para entender, por exemplo, a capacidade de mudança e adaptação da cultura afro-religiosa⁹ no Brasil.

⁸ De acordo com Luena Nascimento Pereira: “O grupo Bakongo localiza-se originalmente na fronteira norte de Angola com o Congo Kinshasa, estando também presentes no Congo Brazzaville (região do antigo Reino do Kongo formado no século XIV). A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério linguístico. Dessa forma, o país conta com cerca de 10 grupos étnicos, sendo os três maiores grupos – Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua Kimbundo) e Bakongo (língua Kikongo) – somam 75% da sua população. Entre outros grupos estão os Luanda-Chokwe, Nganguela, Herero, Ovambo, Nyaneke-Humbe. Estas populações são do tronco linguístico bantu, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não-bantu em Angola são os Khun, vulgarmente denominado de “bosquímanes”, presentes no sul do país”. Cf.: Luena Nascimento Pereira. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008, p.14.

⁹ A escolha da expressão afro-religiosidade neste trabalho se dá porque ela compreende os significados e processos sócio-históricos da religiosidade dos africanos, notadamente, dos africanos que passaram pela experiência da diáspora e dos afrodescendentes.

O estudo das religiões de matriz africana tornou-se uma área ainda mais expressiva na academia brasileira e, particularmente, para os historiadores após a aprovação da Lei 10.639/2003, decorrente da luta dos movimentos sociais negros desde o início da década de 1980, e da promulgação da Constituição de 1988, influenciando no reconhecimento de comunidades e de saberes dos afrodescendentes em todo o país.

Maceió em fins do Século XIX: modernização, imprensa e “feitiçaria”.

Para entender à perseguição às práticas de cura, proteção e crença da população negra alagoana em fins do século XIX, cabe observar o contexto da época, que se apresentava com um ideal de modernização acompanhando a República recém-proclamada. As transformações urbanas efetivadas em diferentes cidades brasileiras em fins do século XIX objetivavam normatizar o uso do espaço público e as vivências dos moradores desses territórios. Esse processo acentuava discriminações e exclusões como Cristina Wissenbach sublinha,

De maneira geral, uma visão excludente e elitista, carregada de preconceitos e de desvalorização, atingiu tudo aquilo que não contivesse as marcas da modernidade ou que não deixasse transparecer um certo ar europeizado que se buscava, entre outros projetos, nas reformas urbanísticas que reedificaram as cidades brasileiras da época. (WISSENBACH, 1997, p.17)

O início da República e seu projeto de modernidade não implicava necessariamente na melhoria de vida da população, sobretudo da camada empobrecida composta, predominantemente, por homens e mulheres de pele escura. A figura dos africanos e dos libertos ilustrava os resquícios do atraso social, de um passado que se tentava apagar. Na impossibilidade de se branquear a pele, disciplinava-se as aparições. Denúncias de feitiçaria realizadas por pretos e pretas, presentes na imprensa alagoana do final do século XIX indicam a tentativa de aniquilação ou pelo menos a contenção desses sujeitos.

As dinâmicas de modernização de Maceió se intensificam durante o século XIX. Conforme Osvaldo Maciel, esse processo se deu sob um conjunto de acontecimentos como a introdução de ferrovias, aumento do número de jornais, ampliação dos divertimentos e o advento da República (MACIEL, 2004).

O avanço da modernização da cidade de Maceió ao longo do século XIX foi marcado pelo crescimento da imprensa começando com quatorze periódicos em 1860 e aumentando no decorrer dos anos (APRATTO TENÓRIO, 1987). Para a primeira metade do século XIX identificamos periódicos a partir da década 1830¹⁰ como O Federalista Alagoense: Jornal Politico, Literario e Moral – 1832, O Echo Alagoano – 1837. Na década de 50 temos O Correio, Maceioense - 1850 a 1851, O Constitucional - 1851 a 1873, O Argos Alagoano – 1852, O Timbre Alagoano – 1852 e O Brado da Comarca de Porto Calvo: Justiça, Constituição e o Imperador – 1859. Já na segunda metade do século XIX o número de folhas circulando aumenta consideravelmente. Somando todos os jornais do estado, sobretudo os da capital, calcula-se aproximadamente a existência de setenta jornais.

Os jornais eram importantes meios de divulgação sobre os acontecimentos ligados aos africanos, crioulos e conseqüentemente às práticas mágico-religiosas denominadas como feitiçaria pelos periódicos alagoanos. Dessa forma, é imprescindível a análise crítica do discurso impresso, uma vez que este permite uma aproximação com a realidade social dos nossos protagonistas.

Para nossa pesquisa, os jornais são as fontes mais relevantes por nos permitirem acessar as experiências das comunidades afro-religiosas. Isso se deve em grande medida por termos poucos relatos produzidos em primeira mão, para o século XIX, feitos pelos próprios adeptos. As comunidades religiosas resguardavam seus rituais em segredo e eram compostas em sua maioria por pessoas pouco escolarizadas que deixaram poucos registros escritos.

Como indicado por João Reis (2006), os jornais e os registros policiais são as fontes onde se encontram relatos mais numerosos sobre as experiências religiosas de matriz africana da população negra no Brasil dos oitocentos. Não podemos esquecer que esses registros eram produzidos por gente não iniciada. Desse modo, os relatos foram marcados pelo olhar do exótico, da depreciação das práticas e modos de vida dos afro-brasileiros e, por isso mesmo, são observações limitadas e/ou distorcidas. Quando esses relatos são analisados juntos aos estudos de especialistas em religiosidades negras no campo da antropologia e da história vamos além da vigilância e da perseguição. Assim, nos aproximamos das experiências de líderes e clientes ligados aos cultos de matriz africana em Maceió na Primeira República.

¹⁰ Jornais consultados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

O crescimento da população negra em Maceió segundo observou Danilo Marques (2018), ocorreu em razão das fugas dos cativos das fazendas para essa região no processo de crescimento e urbanização da cidade. Para o autor Maceió exibe uma forte presença africana o que pode ser notado pelos nomes dos bairros “advindos de expressões bantas como Mutange e Cambona, e outros territórios de culturalidades negras como Bebedouro, Levada e Ipioca” (MARQUES, 2018, p.293).

Consideramos a cidade de Maceió como território negro, tanto pelo número de pessoas negras que ocupam os bairros na cidade no decorrer do século XIX, quanto pelas práticas culturais manifestas, como a exemplo da religiosidade. Para Flávio Gomes, “territórios negros” ou, “cidades negras” não se constituíam apenas pela distribuição da população em parte do território, mas, por dinâmicas próprias e como as identidades foram reinventadas cotidianamente (ARAÚJO, et al, 2006, p. 13).

Em 24 de agosto de 1887 o jornal o Orbe, publicou um texto intitulado “Covil de Escravos Fugidos”¹¹ cujo conteúdo se referia a ação dos abolicionistas. A matéria tinha o intuito de chamar atenção das autoridades policiais para o acoitamento de cativos e a necessidade de reprimir a movimentação abolicionista. A nota informava ainda sobre a quantidade de fugitivos e os bairros para onde se dirigiram: “há nesta cidade cerca de seiscentos escravos fugidos de diversos proprietários, e senhores de escravos, não só deste município, como de diversos; escravos acoutados no alto do farol, em Jaraguá, na colônia africana, no Poço, Levada e Bebedouro”¹².

Quase uma década depois, em 22 de agosto do ano de 1896 o Jornal O Gutenberg¹³ noticiou um caso de grande repercussão na cidade de Maceió e a matéria tem como título “feitiçaria”. Trata-se do episódio já citado no início do artigo sobre um pacote identificado na agência dos correios do Jaraguá¹⁴ vindo do Rio de Janeiro endereçado ao Félix da Costa.

Compreendemos aqui o termo “feitiçaria”, utilizado nos jornais pesquisados, como uma palavra que expressa o temor acerca das formas de religiosidade dos negros e negras de Maceió em fins do século XIX. Os atributos relacionados à prática da feitiçaria como, vadiagem, charlatanismo,

¹¹ O Orbe, 24 de agosto de 1887.

¹² O Orbe, 24 de agosto de 1887.

¹³ O Gutenberg: Orgão da Associação Typographica Alagoana de Socorros Mutuos, 1896.

¹⁴ De acordo com Danilo Marques (2018), a região do Jaraguá era território de maior concentração de pessoas negras e espaço importante do cotidiano da cidade devido ao seu porto marítimo.

fraude, eram disseminadas nas notas jornalísticas produzindo a internalização de valores racistas. De um lado, colocava os negros como culturalmente inferiores e de outro justificava a demonização e a perseguição às experiências religiosas afro-alagoanas. Sendo assim, os termos “feiticeira”, “feiticeiro”, “curandeirismo” ou “bruxaria”, nos ajudam a inventariar comportamentos e valores presentes na imprensa e cristalizadores de estereótipos em torno das devoções de matriz africana.

Nesse sentido, os jornais não só imprimiam representações negativas sobre as práticas religiosas dos negros, como também moldavam os olhares de seus leitores sobre esses sujeitos e fomentavam ações violentas coletivas, como ocorreu em 1912. Decerto, que para além dos jornais, a sociedade oitocentista, reproduzia de diferentes formas noções de inferioridade sobre os negros em virtude da escravidão, todavia, a imprensa contribuiu para essa percepção.

Vejamos que, no texto do periódico¹⁵ sobre o caso de Félix da Costa a discussão continuou com o alerta para se evitar até mesmo os alimentos tradicionais desses povos: “livre-se de comer caruru, vatapá, angú e tudo mais que estes patifes africanos lhes oferecer quando algum dos taes lhe for desafeccto”¹⁶. Esses alimentos fazem parte da cosmologia africana, o caruru, por exemplo, é uma comida tradicionalmente oferecida à Iansã¹⁷ (VERGER, 2005). O cronista Lima Júnior¹⁸ em suas memórias sobre Maceió no início do século XX recordou que no bairro do Jaraguá as negras velhas da Costa, chamadas também de tias, vendiam vatapá, caruru, camarões e sururu sendo o espaço bastante concorrido entre essas mulheres (LIMA JÚNIOR, 1971). As religiosidades de matriz centro africana, no passado e

¹⁵ Ainda não identificamos a autoria dos textos publicados sobre “Feiticeira”, mas, o pseudônimo adotado é Assignante.

¹⁶ Gutenberg: Orgão e Associação Typographica Alagoana de Socorros Mutuos, 22 de agosto de 1886.

¹⁷ Na mitologia africana Iansã é uma divindade que se relaciona com Xangô e é responsável por conduzir os espíritos dos mortos. No estado de Pernambuco, René Ribeiro sublinha a utilização do termo Xangô para se referir aos espaços de culto das religiões afro-brasileiras do Recife e a justifica pela vasta popularidade do Deus dos trovões (RIBEIRO, 1977). O Orixá Xangô é aproximado a São João e se observa que as festas em homenagem a Xangô ocorrem no mesmo período que os festejos católicos de São João. Sendo assim, as fogueiras acesas nas ruas em homenagem ao santo católico confundem-se com as direcionadas a Xangô. No caso alagoano, Clébio Araújo observa que de modo semelhante a popularidade do orixá “xangô” justifica a denominação para as casas de cultos afro-religiosos em Alagoas no século XX (ARAÚJO, 2015).

¹⁸ Apesar de ter escrito suas memórias por volta de 1950 e publicado em 1976 nas passagens sobre as pretas quituteiras se refere ao início do século XX.

no presente, lidam com cura de doenças através de orações, uso de ervas e comidas litúrgicas. Igualmente a prática de livrar pessoas da inveja e de vinganças, realizar adivinhações e prever o futuro fez uso também de bebidas e alimentos votivos.

O articulista do jornal o Gutenberg especula que: “Decididamente nos querem enfeitiçar” e finaliza com a súplica: “Basta de feitiço!”¹⁹. Segundo o periódico os carteiros que abriram o pacote endereçado à Felix da Costa adoeceram e foram encaminhados aos cuidados médicos sob suspeita de envenenamento, entretanto, cogitou-se que a enfermidade foi resultado de feitiçaria. Dias depois o jornal volta a noticiar o caso e discorre sobre duas cartas recebidas na redação. A primeira recomenda que sejam solicitadas explicações dos médicos que atenderam os carteiros. A referida mensagem tinha como propósito defender a competência dos profissionais diplomados e demarcar o lugar da medicina alopática. O autor da segunda missiva partilhava da crença do poder do feitiço e em tom de prudência escreveu:

“Snr. Dr. Redactor. – Não é bom duvidar de um facto que se está verificado. Esta coincidência de morrerem dentro de trez dias dous moços que abriram o pacote das *feitiçarias* é espantosa! [...] Tome as suas cautelas porque esta história de feitiçaria entre os pretos da Costa e alguns creoulos é mais séria do que muita gente pensa. Não havendo feitiço, bem pode haver envenenamento e outras cousas para fazer mal” (grifos nossos)²⁰.

As acusações noticiadas sobre feiticeiros, benzedores ou curandeiros indicam que os sacerdotes sofriam acusações de serem causadores de danos aos seus pacientes, independente das atividades ocorrerem dentro dos terreiros ou fora deles, estariam os malfeitos sob sua responsabilidade. Era comum, por exemplo, acusarem os ditos feiticeiros de matar seus consulentes por feitiçaria ou envenenamento pelo fato de adotarem procedimentos distantes dos expressos pelos médicos diplomados em suas teses. Eram apresentados como pessoas que agiam de má-fé apenas para ganhar dinheiro dos desavisados. Vê-se que era associada a “feitiçaria” aos africanos, pretos e crioulos. Negros e africanos eram considerados raça inferior e esse entendimento era justificado pelas teorias científicas debatidas no período, dessa forma as práticas mágico-religiosas desses sujeitos eram tidas como aberrações manifestas de um grupo atrasado social e biologicamente.

¹⁹ Gutenberg, Maceió, 22 de agosto de 1896. *Feitiçaria*

²⁰ Gutenberg, Maceió, 21 de agosto de 1896. *Feitiçaria*.

Houve um grande debate em torno do caso do africano Félix da Costa e nos dias subsequentes, as acusações prosseguiram. Em julho de 1896 o jornal *O Gutenberg* trouxe o primeiro aparecimento do referido africano enredado ao uso de objetos mágicos religiosos. O texto denuncia o pacote chegado aos correios contendo diversos objetos, orações, plantas, sementes, como já apresentado anteriormente. O embrulho foi entregue às autoridades policiais para averiguar o caso. Em outra nota foi publicada em 20 de agosto do mesmo ano, o jornal retornaria a falar de Félix da Costa, relatando a ameaça do “feiticeiro” o qual se vingaria dos respectivos trabalhadores dos correios que abriram o pacote e entregaram a polícia. Posteriormente, foi anunciando a morte dos dois carteiros logo associando essas mortes as “feiticiarias”. No dia 21 de agosto um leitor enviou um comentário para o *Jornal* se identificando com o pseudônimo – *Prevenido* – dizendo não acreditar em feitiçaria e que iria conversar com os médicos assistentes dos dois falecidos para saber detalhes do ocorrido²¹.

A maneira de descrever as práticas do feiticeiro africano era a forma usual de se referir aos elementos culturais da população negra, lhes reportando comportamento insolente e inércia intelectual. A história da feitiçaria noticiada pelo jornal tem versões em disputa. Uma delas, passa pela descrença do fato enquanto uma prática mágica que tenha efetividade em sua ação; já a outra versão indica o medo da feitiçaria. Se por um lado o jornal trata como “superstição e boatos absurdos”, por outro, as cartas recebidas e reproduzidas na matéria demonstram preocupação e temor ao considerar o óbito dos carteiros como consequência da realização da “feitiçaria”.

As atividades de sacerdotes africanos, como o Félix da Costa, possuíram reconhecimento e prestígio entre devotos e clientes, alguns deles gente socialmente importante. O terreiro de Félix segundo Abelardo Duarte (1974, p.19) era um dos mais antigos da cidade e estava situado na rua do Amorim, nº 11, ao lado da igreja Matriz do Jaraguá e passou a ser frequentado anos adiante por correligionários do Partido Republicano. O babalorixá fazia também parte da irmandade de Santa Bárbara. Cabe destacar que, em Alagoas a santa possui ligação com a iabá (orixá feminino) Iansã que faz par afetivo com Xangô na mitologia iorubana (RIBEIRO, 1977).

Retomando a notícia do jornal o *Gutenberg* averiguamos que a crítica aos feiticeiros considerados charlatões assumiu um tom de sarcasmo pois,

²¹ *Gutenberg*: Órgão da Associação Typhografica Alagoana de Socorros Mutuos, Maceió, 21 de agosto de 1896.

o articulista ridicularizou os crédulos de outras artes de curar que não estivessem vinculadas à medicina científica. O autor da carta publicada no jornal se via como responsável pela tarefa de auxiliar a cidade e sua população a seguir o caminho de um projeto de modernização dos hábitos e dos costumes. Esse entendimento estava em consonância com as novas ideias que circulavam na sociedade brasileira, a partir da década de 1870, a discussão se dava em torno dos significados da República. A nova forma de governo estava ligada à noção de progresso, de culto à ciência, de um mundo guiado pela democracia e modernidade (MELLO, 2009).

Novas concepções sobre saúde e cura vinham ganhando espaço em Alagoas desde a década de 1850, particularmente em Maceió onde o quadro de saúde de modo geral era precário. Grande parte da população composta de trabalhadores escravizados e livres pobres não possuíam acesso regular ao serviço de médicos diplomados. Dessa forma, segundo Álvaro Queiroz, “nada podiam fazer ou então eram forçados pelas circunstâncias a recorrer a benzedores, caseiros, curandeiros, charlatães ou a remédios caseiros baratos, geralmente preparados à base de ervas e raízes - as chamadas garrafadas”. (QUEIROZ, 2001, p.37). Muitas eram as enfermidades que castigavam a população alagoana, principalmente, febre amarela, febre tifoide, varíola, bronquite e anemia. Essas doenças, segundo o autor, eram provocadas pela insalubridade das habitações, mau arejamento, falta de limpeza, escassez de chuvas e pela insuficiência alimentar.

A partir de 1852, os doentes passaram a ser recebidos em uma casa onde posteriormente foi construído o Hospital de Caridade de Maceió dando origem a Irmandade da Santa Casa da Misericórdia (QUEIROZ, 2001). A medicina científica praticada nos estabelecimentos médicos como, a Santa Casa, também enfrentavam problemas com a precariedade de seus diagnósticos, com as percepções sobre as doenças e as formas de cura. Eram grandes os embates enfrentados pela medicina tradicional e a sua eficácia não era completamente reconhecida pelos pacientes. Muitos deles recorriam as formas alternativas de tratamento das doenças.

A situação de insalubridade que assolava o império, especialmente para os negros, não apresenta um quadro significativo de mudanças com a abolição e a proclamação da República. A população negra permaneceu às margens da sociedade brasileira pois, era vista como representação do atraso e ameaça do avanço da modernidade. Não recebendo, esse segmento, atenção de políticas de Estado após o fim da escravidão.

Sociabilidades afro-religiosas em Maceió no imediato pós-abolição

O fim da escravidão em 1888 e o início da república em 1889 “não significou plena liberdade de movimento e ação para os negros, nem legitimação de suas práticas culturais”, assim observou a historiadora Irinéia Santos (2016, p.83). Contudo, ainda que o deslocamento dos homens e mulheres de pele escura não tenha se dado de forma absoluta abriu possibilidades para novas formas de sociabilidade e de interação. Nesse contexto, ocorreu também um processo de perseguição e disciplinarização para coibir as manifestações socioculturais dos africanos e seus descendentes.

Segundo [Autor 2] (2016) que estudou uma área rural em Pernambuco entre a abolição e o imediato pós-abolição, os egressos do cativeiro experimentaram uma série de restrições nos seus deslocamentos cotidianos:

A pecha de vadio pairava sobre as pessoas que fossem pegas em atos como perambular sem destino, jogar, estar envolvido em bebedeiras e não executar atividades laborais regulares na lavoura canavieira. A circulação de indivíduos em um mundo fortemente marcado pela escravidão por vezes resultou em constrangimentos e interdições no ir e vir dos homens de cor. (Autor 2, 2016, p.77)

A criminalização do trabalho irregular nas áreas açucareiras, como observou [Autor 2], bem como a limitação da liberdade de circular dos negros têm sua origem fortemente marcada pela escravidão, criminalizando e constrangendo os sujeitos, resultando igualmente na perseguição das práticas culturais, consideradas também como atos de vadiagem, colocando em xeque a conquista maior da abolição, a liberdade.

Ponderando nesse sentido, Cristina Wissenbach sublinha que, o fato de um ex-cativo não exercer nenhuma atividade laboral nas plantações, incomodava bastante os ex-senhores. Mas a insatisfação era ainda maior quando os libertos encontravam formas mais autônomas para se sustentar sem precisar submeter-se ao mando senhorial/patronal.

Pensando a questão da liberdade, das práticas culturais e de trabalho é possível conceber o exercício da prática mágico-religiosa também como forma de sobrevivência, no sentido de que a realização de curas e adivinhações em algumas situações podia ser remunerada. Encontramos nos jornais alguns casos em que os chamados feiticeiros ou curandeiros pareciam viver exclusivamente das curas que realizavam. A maioria, provavelmente, junto

as práticas divinatórias e de cura exerciam outras formas convencionais de ganhar a vida.

Na virada do século XIX para o XX, o governo provisório instaurado após 1889, promulga o Código Penal de 1890. Nesse código existiam dispositivos legais que podiam acarretar, principalmente, na prisão de homens e mulheres negros, como o Capítulo III Dos Crimes Contra a Saúde Pública e o Capítulo XIII Dos Vadios e Capoeiras. Este último tratava de criminalizar a prática da capoeira nas ruas e a ausência de trabalho formal. Entre julho e agosto de 1897 no jornal Gutenberg foram publicadas uma série de matérias sobre “mendigos” e “vagabundos”. As notas versavam sobre reclamações do aumento da mendicidade nas ruas da cidade e enfatizava que o Código Penal previa punição para vagabundagem e solicitava atuação da polícia corretiva²².

Sobre as questões ligadas as práticas de cura não científicas, o Artigo 156 do Capítulo III criminalizava o uso de métodos homeopáticos e hipnose. O transe espiritual característico dos cultos negros podia ser interpretado como uma espécie de estado hipnótico, bem como o uso de ervas e medicamentos naturais para a realização de curas podia ser compreendido como atividade homeopática. Também de acordo com o inciso 1º desse Capítulo estaria passível de penalidade se “§ 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 cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000”²³.

Assim, os Artigos 157 e 158, oferecem indícios da possibilidade de criminalizar os afro-religiosos pelo exercício de suas crenças:

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 moléstias curaveis ou incuraveis, em fim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000

Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000²⁴.

²² Gutenberg: Órgão da Associação Typhografica Alagoana de Socorros Mutuos, 30 de julho de 1897, p.1.

²³ Inciso 1º do Capítulo III do Código Penal dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

²⁴ Código Penal dos Estados Unidos do Brazil de 1890.

Apesar da Constituição Republicana, em teoria garantir liberdade de expressão religiosa, o Estado Brasileiro, por meio do Código Penal de 1890, criminalizava as manifestações de credo identificadas em nossas análises como de origem africana.

O jornal *Cruzeiro do Norte*, na véspera da festa de nossa senhora da Conceição, em 7 de dezembro de 1892²⁵ publicou uma notícia sobre uma suspeita de envenenamento ou de feitiçaria. A nota relatava que Francisco de Souza desconfiado de ter sido vítima de “feitiçaria”, procurou uma “bruxa” para cuidar do problema em questão. Sendo assim, foi até a casa de Maria da Conceição também conhecida por preta *mina*²⁶ Felicidade, residente na Rua do Conde d’Eu nº 230, solicitar seus serviços.

A matéria informa que as autoridades policiais foram acionadas e o tenente coronel Lino, seguiu para a casa da “curandeira” apreendendo seus apetrechos – “chifres de boi e carneiro, ervas, bebidas, farinhas desconhecidas”²⁷. De acordo com o periódico, os objetos e ingredientes foram recolhidos e o sujeito doente foi encaminhado para a Santa Casa.

A narrativa apresentada no jornal descrevia os objetos apreendidos para uso em rituais e denunciava os perigos dos feitiços realizados por Maria da Conceição/Felicidade. Destaca-se ainda que, pessoas se deslocavam até a sua casa em busca de cura para os males que lhes afligiam e participavam de rituais. Vale ressaltar ser a dita feitiçaria tão disseminada e parte do cotidiano dos habitantes da capital alagoana que o Francisco de Souza acreditava estar sob seus efeitos. Ele compartilhava também da fé que Maria da Conceição devia possuir um poder sobrenatural, ou seja, uma relação com as forças invisíveis capaz de alterar a vidas das pessoas. Temos a impressão que o cliente Francisco de Souza tinha a pele clara, pois, diferente da africana a sua cor não foi mencionada.

²⁵ *Cruzeiro do Norte*, 7 de dezembro de 1892.

²⁶ A constituição de nações africanas como o termo *mina* era por vezes, vago e arbitrário. Segundo Beatriz Mamigonian: “Todos os africanos da Costa Ocidental eram identificados como “minas” no Rio de Janeiro. Esse termo veio da expressão “Costa da Mina”, que designava a costa a leste do Castelo de Elmina, onde os negociantes portugueses conduziam o tráfico de escravos. (...) De denominação produzida pelo tráfico de escravos, o termo “mina” foi adotado pelos africanos como identidade que reunia todos os africanos da Costa Ocidental, ainda que por vezes eles se identificassem publicamente pelas denominações dos seus subgrupos. (...) Talvez em desproporção relativamente ao seu peso na população, os minas eram frequentemente encontrados nos registros policiais, possivelmente pelo fato de que sua reputação de escravos e libertos rebeldes atraía as atenções do sistema repressivo (MAMIGONIAN, 2000, pp. 82 e 83).

²⁷ *Cruzeiro do Norte*, 7 de dezembro de 1892.

Por outro lado, a confiança no poder mágico-religioso da africana não era partilhado pelo indivíduo que enviou a carta à redação do jornal. Ele cobrou dos leitores do periódico uma postura mais racional e pautada nos critérios de cientificidade:

Parece incrível que ainda haja **quem acredite nas feitiçarias, nas rezas e nos remédios estapafúrdios das pretas velhas**, que, sob pretexto de salvar a alma dos endemoniados ou a alma dos seus semelhantes. Não fazem muitas vezes senão limpar-lhes as algibeiras e envenená-los com seus remédios *suis generis*, como ainda hontem aconteceu (grifos nossos)²⁸.

O trecho acima aponta uma postura de rejeição às crenças dos africanos alegando espanto pelo fato de ainda ter quem procurasse esse tipo de medicina. O tom da notícia demonstra uma tentativa de desqualificar esse tipo de expressão religiosa considerada concepção característica de gente ignorante, supersticiosa e perigosa. Os cultos dos negros eram identificados como de origem africana e, por isso, classificados como atrasados e um entrave ao ingresso do país nos padrões civilizatórios.

Solicitava-se das autoridades policiais maior rigor na apuração dos fatos além, da adoção de medidas repressivas para dar conta daqueles que abusavam da credulidade dos incautos. Não podemos esquecer que as denúncias e perseguições às atividades relacionadas às vivências dos ex-cativos e de gente de pele escura se deu no contexto do imediato pós-abolição. Os debates em torno do controle da força de trabalho e da constituição de uma classe trabalhadora morigerada esteve presente nas inquietações das elites. Posturas mais autônomas adotadas pelos libertos eram vistas como uma subversão da gramática escravista ainda em uso pelos membros da elite.

As notas presentes nos jornais alagoanos acerca das práticas afro-religiosas, suas manifestações públicas ou veladas no contexto republicano podem ser percebidas como experiências da liberdade no pós-13 de maio. Os negros e negras surgem como sujeitos, apesar da discriminação e da perseguição, ostentando suas formas de festejar, de curar e de buscar boa ventura. Essas situações geravam tensão e perturbavam a ordem e a civilização propalados pelas autoridades e atestavam, segundo os articulistas dos jornais, a necessidade de controle da cultura negra de raízes africanas.

²⁸ Cruzeiro do Norte, 07 de dezembro de 1892.

O reclamado controle das manifestações de matriz africana não obteve sucesso absoluto, ao ponto que até 1912 haviam cerca de 50 xangôs em Maceió e outros localizados nas cidades de Santa Luzia do Norte, Atalaia, Pratagy, Cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro) e Tabuleiro do Pinto (LIMA JÚNIOR, 2001).

Pelas descrições coletadas nos jornais e pelos relatos dos cronistas observamos que os feiticeiros e curandeiros realizavam atividades para seus fiéis para os mais diversos fins. Como as curas para doenças, benzeduras, adivinhação, vingança, sedução amorosa, prosperidade material, proteção contra outros feitiços e malefícios.

Os objetos e ingredientes recolhidos na casa de Maria da Conceição e no pacote de Felix da Costa estão ligados as tradições centro-africanas, europeias e indígenas. A religião ocupava papel de destaque na organização da vida dos centro-africanos grupo de onde vieram a maioria dos escravizados para o Brasil. As nossas considerações não devem ser interpretadas como se houvesse uma transposição de um conjunto de culturas africanas em território brasileiro de forma idêntica e atemporal. Nem tampouco como um sincretismo simplista. As práticas religiosas de Maria Conceição e Felix da Costa e suas características só podem ser compreendidas no contexto onde são desenvolvidas e relacionadas as referências culturais partilhadas por seus integrantes.

Desse modo, procuramos entender as heranças culturais centro-africanas como elementos assentados na ancestralidade, na origem étnica, não exatamente como reminiscências estanques, mas, como componentes ativos na reorientação identitária dos grupos diaspóricos em um contexto de adversidades e pressões da sociedade escravista.

Os escravizados traficados da África e remetidos para Alagoas entravam pelo porto do Recife, procedendo da Costa e da Guiné, e eram em sua maioria congoleses e angolanos (LINDOSO, 2005, p.286). Isso se deve, em grande parte, ao fato dos traficantes concentrarem seus esforços em determinadas regiões africanas em períodos relativamente longos e à existência de uma rota que ligava os portos de Luanda e Benguela à Pernambuco. Convém lembrar também que os africanos de procedência banto foram predominantes entre os integrantes do Quilombo de Palmares. Outra importante investigação sobre a origem dos africanos remetidos para Alagoas foi realizada por Manuel Diégues Júnior (2002), que, analisando testamentos e inventários de proprietários de engenhos, listou os congos e angolas como

as principais etnias africanas presentes na região. Com o desenvolvimento da produção de açúcar na região, principalmente no século XIX, ocorreram desembarques de escravizados vindos diretamente da África, sobretudo nos portos da região norte de Alagoas, como o Porto das Pedras e Passo do Camaragibe (MARQUES, 2018).

Segundo Robert Slenes (2018) o fluxo do tráfico de pessoas da África Centro-Ocidental, que é reconhecida pelos especialistas como uma área cultural una, mais do que de outras regiões do continente, propiciou a partilha de princípios culturais comuns aos cativos no Brasil. Os africanistas assinalam que os centro-africanos falavam línguas muito próximas o que facilitou a comunicação entre eles. No século XVI as diferenças entre as línguas da África Central não eram maiores do que as diferenças entre o espanhol e o português. Para James Sweet (2007, p.36) a língua junto às concepções de religião e estética permitiu constituir a base da protoação banto que emergiu entre os agrupamentos de africanos escravizados no Brasil colonial.

Uma dessas aproximações culturais pode ser observada no concernente ao entendimento de que a saúde física e espiritual dependia do bom relacionamento entre vivos e mortos; devendo ser as entidades bem assistidas e seus ritos devidamente realizados para garantir a harmonia espiritual.

No sistema de crenças partilhados entre os centro-ocidentais o mundo se dividia em dois pólos – o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos – e o equilíbrio entre esses dois mundos é o que determina o bem-estar do indivíduo e de sua comunidade. Para garantir essa harmonia deveriam ser realizados ritos com elementos capazes de prover a fruição como dança, canto, sacrifício de animais e oferenda de comidas rituais as divindades.

As principais formas de estabelecer contato com as forças espirituais para trazer cura de doenças e aflições ou para assegurar prosperidade foi a reza, a oferta de oferendas, os sacrifícios e a invocação e incorporação do poder sobrenatural em pessoas, lugares ou objetos mágicos (os *minkisi*) como amuletos, estátuas, bastões entre outros artefatos considerados sagrados (GABARRA, 2013).

A ligação com o sagrado e com a boa ventura se dava pelo intermédio de membros da comunidade afro-religiosa que fossem dotados de um saber que permitia uma relação com o universo sobrenatural. No cotidiano das vivências afro-religiosas homens e mulheres exerceram cargos diversos, pois há uma variedade de postos conforme o nível de conhecimento e tempo do iniciado na religião. Os homens e mulheres que se situavam no topo da

hierarquia exerciam atividades semelhantes à de orientação espiritual estando aptos a consultar o jogo de búzios, indicar remédios, realizar curas e iniciar novos membros. Entretanto, essas questões variavam sutilmente de nação para nação. As nações as quais nos referimos são as nações africanas reformuladas em território brasileiro e ritualizadas nos terreiros de candomblé (PARÉS, 2007, p.27).

Nos casos analisados através dos periódicos, é possível perceber o papel de sacerdócio desempenhado por alguns sujeitos, uma vez que suas práticas são reportadas a pessoas que alcançaram com treinamento e habilidade no culto aos ancestrais, o saber de como manusear determinados materiais para a realização de curas e orientações espirituais. Alguns sacerdotes e seus auxiliares usavam termos que indicavam hierarquias ou prestígio como a expressão/posto de tio. O Félix da Costa, por exemplo, foi identificado nos jornais, para o período da nossa pesquisa, pelo epíteto de tio indicando que o mesmo era uma figura influente entre os seus. De todo modo, os tios e tias exerciam papéis importantes em suas comunidades por serem pessoas dotadas de um conhecimento das tradições, dos “fundamentos” como se diz nos terreiros, auxiliavam as mães e pais de santo no exercício de suas tarefas, eram também pessoas respeitadas e temidas o que lhes permitia exercer uma co-paternidade espiritual (LIMA, 2004). Embora seja possível identificar esses elementos nos periódicos, é necessário bastante atenção, pois já destacamos aqui a maneira depreciativa adotada pelos articulistas dos jornais ao tratar das práticas afro-religiosas, pois, esses registros podem ter informações equivocadas. Por outro lado, como atestamos ao longo de nosso artigo essas mesmas fontes nos permitem acessar alguns fragmentos das experiências dos afro-alagoanos em fins do século XIX.

O *Holophote*, jornal crítico e chistoso em 1897, publicou na coluna de comentários aberta à população chamada de *Seção Eléctrica*, um comentário que nos chamou atenção. O articulista mencionou Félix da Costa e sublinhou que para o feiticeiro não havia outro caminho senão o da detenção. Uma vez que, o aprisionamento dos homens e mulheres de pele escura, era uma das formas de tentar impedir a prática de atividades mágico-religiosas consideradas como perigosas aos habitantes das cidades modernas.

A detenção além de impedir a prática religiosa, também reprimia a circulação dos negros e das manifestações das tradições de matrizes africanas. Nesse sentido, destaca-se o Código Penal de 1890 que respaldava essas prisões.

No regime escravista, as relações de mando entre senhor e escravizado estavam sob égide do direito e por isso a propriedade de um homem sobre outro era considerado legal. Quando se finda oficialmente o escravismo, essa dinâmica se altera e novas formas de dominação se forjam. Destaque-se as teorias raciais, que calcadas por um discurso científico hierarquizavam os indivíduos justificando a subalternidade dos negros através de critérios sóciorraciais. Desse modo, tanto a cor, quanto as práticas culturais reduziam ao estigma de atraso social, de anti-moderno e de anticristão às manifestações negras.

As experiências afro-religiosas como já pontuado, somam-se aos experimentos de liberdade da população negra antes e depois da lei de 13 de maio de 1888. Embora se tenha o fim da abolição e a proclamação da República como marcos para um novo momento, essas realidades para os povos negros, em nossas observações, não se apresentaram efetivamente.

As práticas religiosas de origem africana foram permeadas pelo estigma negativo, cotidianamente reforçado pela imprensa que insistia em demonizar e criar uma atmosfera de medo aos olhos da população leitora. Desse modo, nos alinhamos com Iriéna Santos sobre o caso de Tio Félix da Costa e sobre os demais fatos narrados ao longo do texto, se por uma via: “a elaboração fantasiosa ou não do ocorrido, ao mesmo tempo em que apresentava um discurso negativo das práticas afro-brasileiras, reforçava em contramão o poder de Tio Félix” (2016, p.102). O “medo” parece ter sido ressignificado pelos afro-religiosos em Maceió como mecanismo de sobrevivência.

Essa ressignificação de sentidos, tomando como referência as reflexões de Thompson, se articulam através da experiência partilhada pelos sujeitos, tanto dos afro-religiosos quanto daqueles que os depreciaram. A ressignificação das experiências é resultado das ações daqueles que, “sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (geralmente se opõem) dos seus” (THOMPSON, 2004, p.10).

A representação dessa religiosidade nos jornais é em vários momentos chamada de “feitiçaria” com o tom de alerta sobre a periculosidade da prática, algumas das vezes, e em outras com ar de desconsideração por evocar a ideia de atraso social, pois nessa perspectiva se tratava de mera superstição e boatos absurdos sobre a eficácia de seus feitos.

As alcunhas, especialmente a de feitiçaria e o modo como é reproduzida, reflete o imaginário construído por alguns setores da sociedade influenciados

pelo pensamento de que, tudo que não é católico automaticamente pertencente ao Diabo. Como também, retrata o processo de disciplinarização e acomodação desses sujeitos no contexto emergente do pós-abolição em consonância com o ideal republicano de modernidade/civilização.

Referências

- ALBUQUERQUE, Wlamyra. “A vala comum da ‘raça emancipada’”: abolição e racialização: abolição e racialização no Brasil, um breve comentário. **História Social**, 2010.
- ARAÚJO, Clébio Correia de. Alagoas de Xangô. In: TENÓRIO, Douglas Apratto. **A presença negra na identidade alagoana**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.
- ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira [et al]. **Cidades negras, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.
- COSTA, Craveiro. **Maceió**. Maceió: DAC, 1981
- COSTA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados** 18, 2004.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O banguê nas Alagoas**: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. 2. ed. Maceió: Edufal, 2002.
- DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: IHGAL, 1974.
- GABARRA, Larissa Oliveira e. Míhangas e bastões: culturas materiais através do Atlântico. In: **Objetos da Escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Camilla Agostini (Org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- LIMA JÚNIOR, Félix. **Maceió de outrora**. Vol. I. Maceió: Arquivo Público de Alagoas, 1976.
- LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada**: rebelião de pobres nas matas do Tombo Real. 2. ed. ver. – Maceió: EDUFAL, 2005.
- MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **Filhos do Trabalho, Apóstolos do Socialismo**: Os tipógrafos e a Construção de Uma Identidade de Classe em Maceió (1895/1905). 2004. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.
- MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. Do que o “preto mina” é capaz: Etnia e Resistência entre Africanos Livres. **Revista Afro-Ásia**, 24, 2000.
- MARQUES, Danilo Luiz. Escravidão, Quotidiano e Gênero na Emergente Capital Alagoana (1849-1888). **Sankofa**, Ano VI, N XI, agosto 2003.
- MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “Sombra” de Palmares**: Escravidão, Memória e Resistência na Alagoas Oitocentista. 2018. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo.
- POVOAS, R.C. **A memória do Feminino no Candomblé**: tecelagem da memória e padronização do tecido social do povo de terreiro. Illheus: Editus,2010.

QUEIROZ, Alvaro. **História de um Hospital de Caridade (Santa Casa de Maceió-150 anos)**. Maceió: edições Catavento, 2001.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

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

RIBEIRO, René. **Cultos Afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1977 (Coleção Brasileira, v, 280).

SANTOS. Irinéia Maria Franco dos. In: “De quilombos e de xangôs”: Cultural, Religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911): **A caverna do diabo e outras histórias**: Ensaio de História Social das Religiões (Alagoas, séculos XIX e XX). Maceió: EDUFAL, 2016. 197 p.

[Autor 2].

SANTOS, Vanicléia Silva. Arqueologia das bolsas de mandiga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial. In: **Objetos da Escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Camilla Agostini (Org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SLENES, Robert. “*Malungu Ngoma Vem!*” África coberta e descoberta no Brasil. **Revista da USP**, 12, 1991.

SLENES, Robert. Africanos Centrais. In: **Dicionário da Escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. Lília Schwarcz e Flávio Gomes (Orgs.), 1. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

TENÓRIO, Douglas Apratto. “O início da modernização na província de Alagoas” In: **Revista do CCHLA/UFAL**. Maceió: EDUFAL, ano II, n° 4, jun/1987.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, R. F. **Flash of the Spirit: African & Afro-American, Art & Philosophy**. New York: Vintage Books, 1984.

VERGER, Pierre. **Os Orixás**. Editora: Corrupio, 2005.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de Magia e Sobrevivência. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940)**. 1997. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo - São Paulo, São Paulo.

Submetido em: 3-4-2019

Aceito em: 20-8-2019