

Recontando a história do nagô alagoano: a mobilização afro-religiosa e o processo de tombamento da coleção perseverança.¹

Matheus Winicius Silva Alves (UFAL/AL)

Palavras-chave: patrimonialização; candomblé; política.

Introdução

O plano de fundo que atravessa os caminhos que me trouxeram até esse trabalho estão diretamente relacionados a minha vida religiosa como candomblecista no município de Maceió, Alagoas. São relatos que ganham significado para refletir sobre minha posicionalidade dentro da pesquisa, que é, acima de tudo, um lugar extremamente sensível e próximo do campo cujo desenvolvimento desse estudo se deu.

Portanto, ela é concebida como processo de contraposição ao silenciamento imposto pela elite alagoana. Acionando, nesse processo, a memória e a luta dos pais e mães de santo comprometidos com o combate ao racismo religioso e as violências seculares acometidas aos povos de terreiro.

Os dados aqui apresentados são fruto do momento em que tomo conhecimento da existência do Grupo de Trabalho do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/AL) para viabilizar o tombamento da Coleção Perseverança, que será apresentada ao longo deste trabalho.

Tomei conhecimento durante a primeira reunião ampliada do Grupo de Pesquisa da Universidade Federal Fluminense, GINGA, coordenado pela antropóloga Ana Paula de Mendes Miranda em de 19 de setembro de 2023, de forma remota, reunindo pesquisadores de várias regiões do Brasil para fazer uma leitura dirigida de um dos artigos produzidos pelos pesquisadores do grupo.

Passei a acompanhar nas redes sociais a articulação local, e na próxima reunião divulgada, me fiz presente no dia 23 de novembro de 2023 que ocorreu no Ministério Público Federal, em Maceió, contando com a participação de lideranças religiosas e representantes de terreiros de matriz africana do estado, pesquisadores da universidade, o movimento negro organizado e técnicos do IPHAN. Nessa reunião, que tinha como objetivo a escuta e as demandas relacionadas ao acervo das comunidades presentes, pude perceber e viver um momento por mim nunca vivido.

Foi com uma surpresa positiva que presenciei disputas internas sendo abandonadas para a construção de uma agenda política que garantisse visibilidade para as demandas dos povos de santo. Onde religiosos têm se organizado nacionalmente para

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

trazer à tona as “violências” a que são submetidos, em oposição à ideia de que o “povo de santo” não se organiza politicamente (Miranda, 2021, p. 29).

Depois desse momento, fui convidado pelo antropólogo e servidor do IPHAN Maicon Marcante para me juntar ao GT como representante do terreiro que integro e possuo a função de *axogun*. A partir desse momento, os “*insights*” que somente a “Teoria Viva” (Peirano, 2006) cujos sentidos passam a ser aguçados e experimentamos o exercício de ver, ouvir e escrever, como orienta Cardoso de Oliveira (1996) fazendo o registro dos diários de campo das reuniões que participei.

O trabalho aqui apresentado é fruto dessa relação colaborativa de luta e disputa de narrativas. As fontes bibliográficas são de produções de intelectuais que compõe o Grupo de Trabalho de Tombamento da Coleção Perseverança, que estão se dedicando em construir caminhos que se cruzam e enfraquecem o conhecimento hegemônico, que é universalizador, apoiado na mediocridade brancocispatriarcal colonial e imperialista, cujas cosmovisões míopes generalizam existências a partir do seu umbigo, fazendo com os “outros” sejam desconsiderados e silenciados.

No primeiro capítulo, será revivida a barbárie que violou os terreiros de candomblé no episódio iniciado em 1912, nomeado de Quebra de Xangô, cujas únicas fontes documentais são matérias jornalísticas que possibilitam a reconstrução do Quebra e representam as principais fontes utilizadas nas produções acadêmicas que estimularam outras investigações. É o caso da tese de doutorado de Ulisses Rafael, que evidencia que “a reconstrução desse episódio precisou ser feita através dos únicos documentos disponíveis. Na falta de processos judiciais ou de inquéritos policiais, utilizaram-se os principais jornais em circulação no Estado entre os anos 1900 e 1912” (Rafael, 2012, p. 20).

No segundo capítulo serão apresentados os caminhos percorridos pelas peças roubadas dos terreiros até sua composição como coleção museal do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Refletindo sobre o papel dessas peças na reconstrução do entendimento sobre o negro e as religiões afrobrasileiras no estado, bem como da situação de cárcere vivida por essas nas prateleiras do museu do Instituto.

Por fim, serão apontados alguns dos aspectos das articulações realizadas pelas coletividades afro-religiosas que são compreendidas como políticas de terreiro. Revelando as disputas no campo institucional pela garantia de direitos com todos os recursos que detém esses grupos sociais.

Revivendo a barbárie: o quebra de Xangô de 1912

É comum, durante os processos de imersão nas produções acadêmicas que tratam das religiões de matriz africana² praticadas em Alagoas, um investimento na reconstrução histórica social de eventos que jamais poderão ser desconsiderados para uma compreensão das dinâmicas religiosas que ocorrem contemporaneamente nos terreiros locais. Em maior expressão, compreender como o episódio intitulado Quebra de Xangô de 1912 necessita ser evidenciado como um período marcado pela perseguição sistemática de líderes religiosos e a violação de seus templos, que foram invadidos, depredados e impedidos de professar sua fé.

Ocorria à época as transformações no regime político que atendiam aos interesses da elite brasileira, que construiu nacionalmente a primeira fase da velha república. Douglas Apratto Tenório (1997), em seu livro "Metamorfose das Oligarquias", argumenta que Alagoas manteve-se reservada e fora das transformações político-sociais, resultando em poucas mudanças correspondentes à nova organização política. Preservando, portanto, a concentração de poder nas mãos das famílias oligarcas que assumem os cargos públicos do novo regime.

A representação no poder executivo de Euclides Malta, para (Rafael, 2012; Tenório 1997), foi um momento figurado por grandes contradições. De modo que o governador transitava em vários grupos, que sucediam em blocos políticos aliados que ora somavam forças e ora tornavam-se sua oposição. Suas inúmeras manobras para manter-se no poder são conhecidas, dentre elas “uma nova reforma na Constituição do Estado, que garantiria a Euclides Malta sua reeleição para seu último e definitivo mandato” (Rafael, 2012, p 91).

Com o crescimento da oposição ganhando expressão, o governador desconsiderou a articulação dos seus adversários que organizavam-se “em núcleos de oposição fora dos trilhos partidários”. Característica que chama atenção, sobretudo pelo fato de ruminar nas organizações civis contra sua gestão, um movimento crescente ancorado num viés “antigovernamental” que fortaleceu uma “campanha contra as oligarquias” fomentada pelos seus adversários, Fernandes Lima e Clodoaldo da Fonseca (Tenório, 1997, p 113-117).

Oportunizados pela insatisfação popular, dois jornais assumiram papel fundamental no veículo de informações sobre a gestão de Euclides. Surgindo os

² Nesse trabalho, serão usadas as categorias nativas encontradas nos enunciados dos sujeitos que compõe o candomblé em Maceió. Portanto, religiões de matriz africanas, povos de santo, comunidades afro-religiosas ou afro-alagoanas, terreiros, casas de axé, xangô e nagô são termos populares que se apresentam durante a convivência com esses grupos.

primeiros boatos de associação do governador às religiões de matriz africana. Conforme (Rafael, 2012; Santos, 2014a, 2016b; Fontes, 2021), os jornais afirmavam que sua permanência por três mandatos como governador do estado foi possibilitada graças às feitiçarias praticadas no terreiro da iyalorixá conhecida como Tia Marcelina, o que resultou numa exposição negativa colocando as práticas afro-religiosas como “alvos da imprensa com termos e tons irônicos e pejorativos, porque simbolizavam o atraso social, cultural e econômico (FERREIRA, 2021, p. 54).

Além disso, a “formação de milícias paramilitares comandadas por um chefe local é um dos traços mais marcantes da estrutura de dominação da política institucional na Primeira República” (Rafael 2012, p. 209). Portanto, o momento era de crise, o cerco da oposição pressionava sua deposição. Culminando nas primeiras empreitadas truculentas, que tornaram-se frequentes com o surgimento da Liga dos Republicanos Combatentes em dezembro de 1911, um grupo paramilitar liderado por Manoel Luís da Paz, um oficial do exército, “que, ao contrário do seu sobrenome, professava uma belicosidade exacerbada” (Tenório, 1997, p. 115).

A Liga alarmou os moradores da capital, sistematizando e pondo em prática um conjunto de empreitadas características da sua atuação, fazendo com que os apoiadores de Malta convivessem com boletins provocativos distribuídos pela cidade, fechamento de órgãos públicos, assédio ao apoiadores do governo nas principais ruas do centro e a invasão em residências, obrigando os proprietários e seus familiares a escaparem discretamente pelos fundos das casas (Rafael, 2012, p. 27-28).

As estratégias políticas adotadas pelos opositores de Malta mostraram-se efetivas. De um lado os jornais empenharam-se na circulação de matérias injuriosas contra o governador, sob o subterfúgio de que Euclides e seu partido contrariavam os princípios morais da igreja católica “num contexto histórico muito próximo à abolição da escravatura, alimentando um imaginário social que relegava às práticas religiosas de matriz africana e à população negra, à margem da sociedade (Fontes, 2021, p. 368).

O fato das acusações de bruxaria recaírem sobre um representante do Estado, fato bastante incomum em processos dessa natureza, concorre para tornar o caso de Alagoas ainda mais particular (Rafael, 2012, p. 18). Resultando nos ataques violentos que voltaram-se para as comunidades de matriz africana, que a essa altura já vivenciavam o terror provocado pela Liga, que desembocou no início do Quebra em fevereiro de 1912.

A forma como desenhou-se a Operação Xangô evidencia as intenções violentas e premeditadas desempenhadas pela Liga. Não é mera casualidade que esta tenha sido executada às vésperas das festividades do dia 02 de fevereiro, data das festividades de

Oxum. Era de conhecimento popular que os povos de terreiros estariam recolhidos para as celebrações rituais. Portanto, o fojo da Liga desencadeou no que Almeida (2019) denominou de “O Cortejo da Maldade”, iniciado na primeira noite de fevereiro, com a concentração dos correligionários de Manoel da Paz, no bairro da Levada, onde situava-se sua residência que era igualmente sua sede.

Nos dias 01 e 02 de fevereiro de 1912 um expressivo tumulto percorreu as ruas da cidade. Os ataques iniciaram-se nas redondezas do bairro da Levada, no terreiro de Chico Foguinho, “um dos mais afamados pais de santo de Maceió” (Rafael, 2012, p.30) que estava prestando homenagens à Oxum junto a sua comunidade. A cerimônia foi interrompida com a brutalidade do cortejo.

A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus a determinação de seu líder, e batendo nos filhos de santo que se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira [...] alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades (Rafael, 2012, p. 32).

Outros terreiros foram surpreendidos, como o caso do de João Funfun, Pai Aurélio e Tia Marcelina de modo que “muitos outros pais e mães de santo e membros do culto sofreram violência e humilhações. Tiveram suas casas invadidas, os assentamentos de orixás e objetos rituais quebrados ou queimados.” (Santos, 2012, p. 1).

O ódio contaminou as ruas de Maceió, levando a incorporação da sociedade civil a unir forças com a Liga e colaborando para a execução da Operação Xangô. Nesse ponto, a literatura especializada diverge quanto ao quantitativo de indivíduos agrupados na ação. Apesar disso, indicam uma moção expressiva de homens e mulheres colaborando para a destruição dos Terreiros de Xangô.

Um dos lamentáveis fatos ocorreu na casa de Tia Marcelina, um dos terreiros mais antigos do estado. E, conforme corriam os boatos, o local cujo próprio Euclides Malta frequentava, para praticar a “bruxaria” que resguardou sua manutenção como líder do estado.

Na ocasião, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando Tia Marcelina, ao qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte da violência física, sendo as mais prejudicadas a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre aplicado por um daqueles praças da guarnição que tinham desertado do Batalhão Policial (Rafael, 2012, p. 37).

Após dois dias de incessante violência, os Combatentes retornaram à sede para depositar os objetos apreendidos, que seriam expostos à visita pública pelos próximos dias. Portanto, a Operação Xangô se finda, mas continua o quebra-quebra, propagando-se além das fronteiras da capital, afetando também regiões mais afastadas e violando os terreiros do interior.

Tornou-se comum que populares desfilassem com santos pelas ruas conduzindo-as até a sede da Liga, que nesse ponto organizava o material roubado na sua sala principal, transformando-o num museu infame que recebeu numerosas visitas. As peças foram arrumadas e dispostas segundo a classificação de um filho de santo, dos muitos que foram visitar os valiosos despojos, o qual explicou aos organizadores da exposição o significado de cada objeto (Rafael, 2012, p. 41-43)

Perfaz-se enfim o mais brutal crime acometido as comunidades de matriz africana do Brasil. Diferente de outros eventos repressivos registrados pela historiografia e etnografia nacional, onde as perseguições eram iniciativas isoladas contra indivíduos acusados de charlatanismo ou prática ilegal da medicina, o que houve em Alagoas foi uma invasão inesperada e massiva (Fontes, 2022, p. 31).

As especificidades do Quebra, conclui Rafael (2012), se constituem no fato da violência ter sido promovida num cenário cujo estado estava ausente. Ganhando força e capacidade destrutiva a partir da insatisfação da sociedade civil. É por isso que, para Fontes (2022), o estado é vítima, como os terreiros.

Concordando com Tenório (1997), Rafael (2012), Santos (2012) e Fontes (2022), o teor racista, intolerante e oportunista dos ataques aos terreiros foram fruto de um ardiloso plano político que conseguiu, com um só golpe, exterminar a onda oligárquica encabeçada por Euclides Malta e acobardar as manifestações religiosas dos Xangôs em Alagoas, beneficiando a emergente Elite alagoana formada pelos correligionários de Fernandes Lima, Clodoaldo da Fonseca, Rocha Cavalcante, Batista Acioli e tantos outros proprietários rurais.

Institucionalizou-se o terrismo político religioso contra os adeptos dos cultos afro-religiosos, impedindo sua reorganização publicamente. Os suspeitos eram surrados barbaramente em via pública e seus praticantes fugiram para outros Estados, diante da perseguição implacável (Tenório, 1997, p. 123). Sucedendo em “uma verdadeira diáspora interna, a única conhecida no Brasil; e a criação de um novo tipo de culto, a transformação de uma comunidade religiosa que, desde então, não seria jamais a mesma” (Fontes, 2022, p.31).

Silenciados, os Xangôs e seus praticantes que permaneceram em Maceió, ficou a incumbência de buscar meios que garantissem a continuidade dos cultos, evitando a violenta investida dos sectários da Liga. Como pontua Rafael (2012), esse processo que ocorre às escondidas se faz mais por temerem as punições dos orixás do que as das autoridades policiais.

Resultou daí uma nova modalidade de rito mais discreta, reservada e sem a exuberância de outrora, a qual se convencionou chamar de “Xangô rezado baixo”, assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas (Rafael, 2012, p. 43). Cujas práticas ritual foram feitas de forma sigilosa, de tal modo que “os sacrifícios eram feitos tão discretamente quanto uma doméstica prepara uma galinha ao molho pardo” (Fontes, 2021, p. 370), pois:

Ninguém podia suspeitar o que se passava no interior daquelas casas, de arquitetura tosca e fachadas humildes, mas que conservavam em suas salas apertadas um rico oratório trabalhado em madeira, onde se guardavam imagens inofensivas de santos católicos, mas aos quais os fiéis consagraram orações em língua africana. Esses cultos realizavam-se sem música, sem dança, sem toadas, tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia (Rafael, 2012, p. 43).

A prática religiosa identificada como “Xangô rezado baixo” por Gonçalves Fernandes em 1937 mostra a ruptura do ritual e o começo de uma adaptação, num primeiro momento imposta, mas que vai pouco a pouco engatilhar mudanças permanentes no quadro ritual do culto (Fontes, 2022, p. 48).

Após a repressão de 1912, argumenta (op.cit., 2022), a diáspora resultante perturba tanto a dinâmica religiosa de curto quanto de longo prazo. Inicialmente, ela cria um vazio nas práticas religiosas locais, impactando diretamente a vida de numerosos adeptos que se veem privados de suas referências familiares simbólicas. Muitos podem ser forçados a interromper suas práticas, mudar de local de culto para os que continuaram suas atividades na área, ou até mesmo viajar regularmente para os novos Estados onde seus pais e mães de santo se estabeleceram.

Entre lacunas, cárcere e a prova de um crime: as peças roubadas transformadas em coleção

Pollak (1992), argumenta que a memória é seletiva e constituída socialmente. Desse modo, responde aos contextos vividos pelos grupos sociais que estão em constante disputa. Conforme analisa o autor (1989), em momentos de conflitos e competitividade de memórias em disputa, o surgimento de memórias traumatizantes, que faz com que seus detentores silenciam-se e evitam acioná-las. relacionando a análise a discussão aqui presente, Rafael (2012, p. 47) argumenta:

Parece plausível pensar que o silêncio que se guardou sobre o Quebra de 1912, está também associado a uma saída encontrada pelas vítimas e seus descendentes, diante da condição de convívio a que se viram forçados, com vizinhos e outros habitantes daquela comunidade, alguns dos quais tinham participado efetivamente do episódio da perseguição e com quem estavam fadados a manter vários tipos de relação.

Por esse motivo, Rafael (2012), Santos (2014) e Fontes (2022) buscaram em suas pesquisas evidências que remontam a história vivida em 1912. Contudo, encontram dificuldades em rememorar-lá, sobretudo por meio de seus interlocutores, visto que os religiosos mais antigos teriam guardado silêncio, não transmitindo a história aos mais jovens, por vergonha ou porque o assunto poderia trazer infortúnio. Assim, poucos eram os que guardaram a memória daqueles que viveram a Operação Xangô (Fontes, 2022, p. 33).

Através do levantamento feito nos jornais locais da época, Rafael (2012) nota um vácuo acerca das práticas afro-religiosas por longos anos. Santos (2014) defende que a partir de 1920 os cultos retornam de forma comedida ao cotidiano da capital, argumentando que não há como afirmar um desaparecimento absoluto dos terreiros, sendo a hipótese mais aceitável considerar que esses foram oprimidos a se interiorizar.

O silêncio que pairou sobre os xangôs de Alagoas parece ter se alastrado sobre a intelectualidade local, que não dedicou ao assunto a atenção que ele merecia (Rafael, 2012, p.50). O que resulta em lacunas da história afro-alagoana. Que nos leva para um dos aspectos de maior relevância quando o Quebra de Xangô é abordado, pois é a prova dos crimes em sua maior expressão.

Trata-se do destino desafortunado vivido pelos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos que foram roubados e expostos ao escárnio dos curiosos que visitaram a sede da Liga dos Republicanos Combatentes. Segundo Fontes (2022, p. 49), a própria Liga fez a doação (em 1912, ao que parece) desta coleção ao Museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados do Comércio de Maceió, instituição criada no começo dos anos 1879.

Para Duarte (1974, p. 12) a doação das peças realizada poucos dias após a Operação Xangô, tem na sua gênese o intuito de evidenciar o fracasso de Euclides Malta, que seria preservada pela Sociedade Perseverança, uma das instituições cujos membros eram adeptos e apoiadores do seu principal rival, Clodoaldo da Fonseca. Ou seja, por possuir um museu e ser favorável com o plano da Liga, era o lugar perfeito para que a memória da derrota de Euclides Malta fosse preservada e difundida (Almeida, 2021, p. 107).

Portanto, por muitos anos as peças ficaram expostas no Museu da Sociedade Perseverança, que recebeu atenção da imprensa local, segundo Almeida (2021, p.

109-110), em 1934 quando o médico e folclorista Arthur Ramos conhece os objetos pela primeira vez, onde “Arthur Ramos manifesta seu interesse em estudar os referidos objetos”, apesar de nunca tê-lo feito. O tempo passa e o silêncio do pesquisador prevalece a ponto de afirmarem que ele não deu o devido valor aos estudos do negro em Alagoas.

Em 1939, anunciou-se no jornal Gazeta de Alagoas que o Museu da Sociedade Perseverança venderia parte do seu acervo devido a problemas financeiros, o que resultou, anos mais tarde, na falência da instituição. Entretanto, não sabemos por quanto tempo as peças dos antigos xangôs ficaram abandonadas nos porões do prédio (Fontes, 2021, p. 50).

Décadas depois, o médico e erudito do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), Abelardo Duarte, encontra um cartão postal vindo de terras americanas, solicitando à Sociedade Perseverança o valor para a compra total das peças (Almeida, 2021, p. 111). Desse modo, Duarte (1974, p. 11) explica que, Orlando Araújo, presidente do IHGAL à época, deixou sob sua responsabilidade, em parceria com Théo Brandão, também médico e folclorista, a responsabilidade de negociar a compra da Coleção. Descreve o processo de negociação como:

Já não interessava, evidentemente, ao Sindicato a citada coleção e, forçoso dizer, praticamente o Museu da antiga Perseverança e Auxílio estava extinto. As peças que restavam encontravam-se atiradas mesmo ao desprezo completo, abandonadas no porão do prédio-sede à rua João Pessoa, onde eu e Theo Brandão as recolhemos, pressurosos, na companhia do porteiro do Instituto (op.cit.)

Assim, após essa saga heroica, em 1950 os objetos foram incorporados ao patrimônio do IHGAL, recebendo o nome de Coleção Perseverança, em homenagem à instituição “doadora” (Fontes, 2021, 51).

Rafael (2012, p. 52) sinaliza que, além da enumeração e descrição dos objetos e peças que compõem o referido acervo, Duarte produziu de forma explícita a primeira denúncia dos crimes cometidos pela Liga dos Republicanos Combatentes. Traçando um rascunho da constituição da coleção, bem como, apresentando os dados mais relevantes da época com a menção de pais e mães de santo do passado e um mapeamento de onde situavam-se os Xangôs das figuras citadas.

Duarte (1974) revela sua relação com alguns sujeitos do culto afro-religioso, como o babalorixá Manoel Rufino e sua esposa, que o ajudaram a elaborar a exposição simulando um *pejí*, que corresponde ao quarto cujas peças foram roubadas. Apesar disso, Fontes (2021, p. 52-53) problematiza que:

Já foi mencionado que, segundo informações presentes no catálogo da Coleção produzido pelo IHGAL em 1974, as peças foram arrumadas e dispostas segundo a classificação de um filho-de-santo que teria visitado a

exposição. Esse filho-de-santo teria supostamente explicado aos organizadores os significados de cada objeto, o que deu origem às legendas explicativas expostas com cada um dos objetos. Insisto na estranheza desse fato e gostaria de enfatizar os não ditos em relação a esse arquivo e seu percurso museológico. É surpreendente que essa Coleção nunca tenha sido objeto de uma pesquisa aprofundada, e é revelador do fato de que o Museu guarde em sua exposição os termos tirados das reportagens de jornais datados de 1912, cujos textos são claramente tendenciosos, depreciativos e até racistas contra as práticas religiosas afro-brasileiras.

Duarte parece ter reutilizado as legendas produzidas pelos membros da Liga dos Republicanos Combatentes sem profundas revisões, se limitando à adicionar alguns elementos bibliográficos e de sua experiência de campo sobre o folclore local (muito vasta, mas não específica), o que explica a presença ainda atual de termos e expressões empregadas pela imprensa local em séries de reportagens depreciativas para com as religiões afrobrasileiras e acusações contra o governador Euclides Malta.

Isso evidencia a lógica museal ocidental e colonialista em que o IHGAL posiciona-se. Conforme defende Vèrgues (2023), os museus projetam-se como locais de neutralidade, composto por objetos que contam a histórias das civilizações, mas que esquecem de mencionar a origem e os meios nos quais os acervos são representações incompletas de povos que são historicamente silenciados.

Como bem analisa Schwarcz (1993, p. 99-106), os Institutos Históricos e Geográficos serviram como “balcões de nobilitação para a consagração dos sócios”, cujo “o tema racial pareceu auxiliar na construção de uma história branca e européia para o Brasil”. Onde ainda hoje constituem-se num modelo totalmente ultrapassado. Guardiões de sua própria memória, ou melhor dizendo, de um certo tipo de história, eles até hoje acolhem aqueles que, resistindo ao tempo, fazem uma história pautada por longas genealogias, vultos históricos e eventos insistentemente retomados (op.cit. p. 108).

Nesse sentido, não há evidências suficientes que legitimem os 74 anos de cárcere submetidos as peças que compõe a coleção, visto que “O IHGAL também não parece ter documentos que atestem a doação dos objetos” (Fontes, 2022, p. 52), o que também incomoda Almeida (2021, p. 136), que aponta:

Tais incômodos nos apontam para o primevo da coleção. Só lembrarmos que os objetos são procedentes de um ato de baderna e que foram retirados de seu contexto original, modificados, quebrados e alguns queimados parcialmente; depois, foram expostos e reorganizados pela Liga com a ajuda de um filho de santo; e anos depois, passaram por outra formulação, agora com um olhar científico; ou seja, foram sendo ajustados a cada catalogação e ressignificados a cada necessidade.

Nesse sentido, Fontes (2022, p. 56-58) argumenta que, o museu sediado no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas possui uma atmosfera peculiar, caracterizada pelo silêncio. Nele, as peças expostas não são acompanhadas por relatos de sua história ou origens. Não há análises, argumentações ou problematizações,

tampouco interações com os visitantes. Não conta sequer com pessoal especializado para conduzir visitas.

De forma indireta, o museu endossa e legitima a violência infligida aos artefatos sagrados, já que a própria coleção não se manifesta verbalmente. Prevalece, então, a preservação de um ambiente marcado pela barbárie e pela crueldade. Diversos atores tiveram voz nesse contexto: inicialmente, os próprios ladrões das peças, os quais as exibiram como troféus ao público; posteriormente, intelectuais interessados numa narrativa histórica oficial, mas nunca os legítimos donos desses objetos de culto. A comunidade religiosa, embora tenha tentado expressar-se inúmeras vezes, nunca teve a oportunidade de fazê-lo.

Sendo assim, a coleção perseverança carrega as dores sofridas pelos terreiros em 1912, visto que atestam o crime cometido que está longe de ser reparado. Muito pouco se escreveu sobre os objetos da coleção. Uma ausência aparentemente contaminada com processo de silenciamento dos antigos xangôs do estado de Alagoas (Almeida, 2021, p. 138). O que resulta, como defende Fontes (2022, p. 57), em um silêncio que perpetua a marginalização dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Sua condição atual reflete uma mentalidade arraigada que historicamente tem negado o valor dessas comunidades e suas tradições. A coleção é um testemunho da violência que ainda persiste na estrutura social brasileira, uma violência não apenas física, mas também simbólica, afinal, silenciar é também um ato de violência.

O IHGAL é um Instituto concebido a partir de um olhar do passado. A gestão de seus arquivos representa um tempo específico, onde lógicas higienistas, elitistas e racistas dominavam a produção de conhecimento brasileira (Fontes, 2022, p. 60). Então, sob uma perspectiva historiográfica, a falta de menção e o esquecimento em relação à Operação Xangô e a falta de traquejo com a Coleção Perseverança estão associados à marginalização dos negros na história do estado de Alagoas que são produto de uma elite intelectual e econômica que está diretamente ligada ao instituto desde sua fundação.

Quebrando o silêncio: a mobilização afro-religiosa e o processo de tombamento da coleção perseverança.

Vários autores destacaram a escassez de fontes documentais sobre a vida afro-brasileira em Alagoas, como (Duarte, 1974; Rafael, 2012; Almeida 2012; Santos 2014; Fontes 2021). Nesse sentido, interpellando a respeito das mudanças de paradigma que colocam os estudos afro-alagoanos em destaque, a historiadora Irineia Santos

(2014, p. 224) destaca que somente em 1980 ocorreram mobilizações buscando visibilizar a participação dos negros e negras na sociedade alagoana:

apesar do longo ‘silêncio dos intelectuais’ e da repressão violenta e sistemática contra os cultos negros, iniciou-se há duas décadas o resgate da memória da história afrobrasileira na cidade, num esforço coletivo que se deu mais fortemente a partir dos anos 1980, com estudos realizados pelo Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB/AL) e por professores dos cursos de Ciências Sociais e História da Universidade Federal de Alagoas.

Apesar disso, não se pode ignorar as agências das comunidades afro-religiosas como protagonistas da mobilização, ao seu modo, de garantir a continuidade do candomblé até os dias atuais. O entendimento de Gonçalves Fernandes (1939) acerca do “Xangô Rezado Baixo” não pode ser tratado como o aspecto incorporado a todos os terreiros depois do episódio de 1912.

Existe uma parte da literatura especializada que indica divergência acerca desse entendimento. É o caso das produções de Clébio Araújo (2009) e Oliveira (2010), que defendem que esse formato de culto desenvolvido de forma reservada é uma prática comum do *nagô*. De modo que os rituais sempre foram feitos discretamente, dentro de casa, com *pejis* disfarçados improvisadamente dentro das residências dos seus praticantes. Ou seja, o conceito de ‘xangô rezado baixo’ como uma alternativa à perseguição, não dá conta de toda a realidade da religiosidade maceioense” (Oliveira, 2010, p. 4).

Gabriela Dias (2020, p. 29), ao analisar fontes jornalísticas endossa esse argumento quando constata que, em 11 de outubro de 1936, o Jornal de Alagoas foi publicado com uma matéria intitulada “No silêncio da noite o candomblé de ‘Oxum’ trabalhava”³, que descrevia “uma batida policial numa casa de culto, na rua Comendador Teixeira Bastos, nº 482, no bairro do Prado, acontecida na sexta-feira antecedente à publicação”.

A autora constata por meio dessa fonte que ainda a existência de terreiros cujos cultos e práticas religiosas mantiveram-se abertas ao público, pois “A ocorrência semanal do culto e a dimensão que vinha tomando, a cada dia apresentava mais frequentadores, teria passado a perturbar a vizinhança que, sentindo-se incomodada, fizera denúncia” o que coloca em disputa a “hipótese de silenciamento de Fernandes e Rafael é a noção de que na década de 1930, pairava o “silenciamento” completo nos terreiros de Maceió” visto que “a identificação do número de pessoas no culto, — segundo a reportagem havia mais de 300 — praticado na área urbana de Maceió, são

³ No silêncio da noite, o candomblé de “Oxum” trabalhava. Jornal de Alagoas, Maceió, p. 8, 11 out. 1936.

informações que se contrapõem a ideia de silenciamento total dessas práticas religiosas na década de 1930” (Dias, 29-31).

Miranda (2021, p. 18), nas suas pesquisas realizadas em várias regiões do país, dentre elas Maceió, faz uma reflexão de quais modos as violências sofridas pelas comunidades afro-religiosas afetam a elaboração das suas subjetividades ao ponto de produzirem respostas de resistência. Essa questão apresenta-se fundamental para compreender a articulação e as respostas dos povos de santo às repressões acometidas a esses grupos historicamente.

Desse modo, quando os constituintes das religiões de matriz africana articulam-se buscando viabilizar o reconhecimento de direitos na esfera pública, apresenta-se o que Miranda conceitua como “políticas de terreiros”, caracterizada pela ação onde “tudo que é feito tem desdobramentos na relação entre os indivíduos, a comunidade e o Axé – a energia que garante que tudo se movimenta, num reencantamento da política, que reconfigura as fronteiras do privado/público (Miranda, 2021, p. 28).

Várias formas de articulação e combate à perseguição são encontradas nas produções locais acerca das religiões afro-religiosas. Segundo Santos (2023, p. 251), entre 1930 até a finalização da década de 1950, Alagoas viveu o pico de repressão às práticas afro-brasileiras. De modo que, houve período de negociações “com pessoas ligadas aos órgãos de segurança pública, membros do governo estadual e das famílias das elites, para a reabertura pública das casas de axé e a liberalização do toque à noite”.

Dentre vários episódios que evidenciam a política de terreiro em Maceió, encontra-se o descrito por Seu Zé Barros (José de Barros Lima), no Projeto Gira da Tradição (2008)⁴, que descreve uma batida policial que sucedeu-se na prisão de adeptos que foram libertos quando “Mãe Alaíde viu quando passou o povo preso pela polícia, e quando o Ogum Taió da Maria Luzia foi lá na delegacia soltar... e soltou mesmo”. Revelando a agência cosmológica presente na política de terreiro, cujas divindades dos cultos afro-brasileiros combatem à repressão.

Somado a isso, Santos (2023, p. 251-259) demonstra que os fluxos migratórios entre pessoas dos estados de Pernambuco, Sergipe, Bahia e Rio de Janeiro, bem como o processo de industrialização e urbanização de Maceió, trouxeram para a capital

⁴ PROJETO GIRA DA TRADIÇÃO, gravação em vídeo, 2008. O Projeto Gira da Tradição foi desenvolvido pela Fundação Municipal de Ação Cultural da Cidade de Maceió em parceria com o IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, coordenada pelo historiador Clébio Correia de Araújo, com apoio de Amaurício de Jesus e Paulo Victor de Oliveira, membros da Casa de Iemanjá, terreiro jeje-nagô de Pai Célio. Atualmente foi disponibilizado para o Laboratório de História e Estudo das Religiões (LHiER), disponível em: [Projeto Gira da Tradição. Entrevista com Sr. Zé Barros \(2008\)](#) .

praticantes com cultos em outros formatos, como o candomblé de Angola e a Umbanda, o retorno dos pais e mães de santo “fujões”, que são aqueles que saíram do estado durante a perseguição aos terreiros de 1912, contribuíram para esse processo de reestruturação dos cultos.

O surgimento das federações, após 1950, formalizam burocraticamente o começo de uma flexibilização do poder público. Que garantiu, a partir de um conjunto de normas, que “os terreiros que tivessem a licença da Federação, pagassem a taxa e retirassem na delegacia a autorização, poderiam realizar suas festas públicas (Santos, 2023, p. 257).

Na visão de Araújo (2009), duas gestões marcaram a atuação da Federação Afro-Umbandista do Estado de Alagoas. Sendo a primeira gestão composta pelos mais antigos pais e mães de santo da cidade. Cujos interlocutores, como é o caso de Seu Ferreira, revelam que tal flexibilização se deu pela articulação ritual de um grupo de praticantes das religiões afro-brasileiras que fizeram o *ebó* que convenceu Silvestre Péricles a homologar a liberação do culto na cidade.

Já a segunda gestão é demarcada pela intervenção do poder público, nos meandros de implementação da ditadura militar, cujo controle político-policial perturba a direção da federação. De modo que, “no que diz respeito às religiões afrobrasileiras em Maceió, a presença dos militares operava um controle da organização dos terreiros, ao mesmo tempo em que se fazia uma ‘política de boa vizinhança’ com suas lideranças (Santos, 2023, p. 260).

A segunda fase se dá pela presença de Pai Júlio Alexandre, figura importante e conhecida por usar seus contatos como funcionário público “possibilitou a interferência política para tomada do poder de controle da Federação em 1968”. Tornando-o diretor, cargo compartilhado com muitos militares que dividiram a cadeira da diretoria na sua gestão..

Para Araújo (2009), a diretoria de Pai Júlio é marcada por uma posse impelida e legitimada pelo poder público do estado a partir das forças militares. Apesar disso, em sua articulação com o estado, sua gestão consegue negociar, segundo Santos (2023, p. 61-63) a possibilidade dos terreiros realizarem seus cultos até as 22:00 horas e garantem o fim das Taxas de Serviço Policial.

Ainda no período ditatorial, surge a mobilização nacional reivindicando o reconhecimento de territórios negros como patrimônio imaterial no Brasil. Dentre eles a Serra da Barriga, localizada no estado de Alagoas. Para tanto, forma-se um conselho consultivo que seria a primeira experiência alagoana cujo processo de patrimonialização

envolvia o movimento negro, como aponta Moura (2008, p. 11), centenas de jovens vinculados aos movimentos negros, incluindo blocos afro como o Ilê Ayê, e uma variedade de representantes de instituições e associações culturais de todo o Brasil, como a Associação Cultural Zumbi de Alagoas, além de representantes de instituições de ensino superior, como o Reitor da UFAL, João Azevedo, embaixadores africanos e diversos líderes religiosos católicos e de religiões de matriz africana.

Isso posto, a Serra da Barriga recebe o título de Patrimônio Nacional em 1985, inaugurando em 2007 o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, tornando-se Patrimônio Cultural do Mercosul em 2017. Tudo isso viabilizado e tendo o protagonismo das articulação colaborativa ligadas ao movimento negro das instâncias aqui citadas.

No que tange a participação dos terreiros da Bahia e de Alagoas, após o tombamento, as comunidades afro-brasileiras mantiveram-se interessadas nas políticas patrimoniais e de promoção da cultura negra promovidas por meio de comitês, fóruns e grupos de trabalho promovidos, Replicando essa experiência em outros processos de patrimonialização, como é o caso do que está ocorrendo atualmente em relação a Coleção Perseverança.

Desse modo, a partir dos anos oitenta, estrearam-se as relações entre a Universidade Federal de Alagoas e os terreiros de Maceió. Com a tese de doutorado de Ulisses Rafael (2004) e o documentário produzido por Siloé Amorim (2011), uma série de pesquisas, voltadas para as religiões afro-brasileiras em Maceió, passaram a ser produzidas. Orientadas, em grande medida, pelos professores que estavam à frente do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB).

Surge também um dos atos políticos de maior repercussão e destaque em resposta ao Quebra de Xangô de 1912, o evento denominado Xangô Rezado Alto, que ocorre desde 2006. Em uma breve entrevista⁵ realizada com Clébio Araújo, professor da Universidade Estadual de Alagoas e um dos idealizadores do evento, no dia 22 de março, cuja edição do ano de 2024 ocorreu, relata:

O evento tem uma trajetória que vem desde o ano de 2006, quando a gente fez o primeiro xangô rezado alto [...] desde o início ele sempre teve essa característica de ser um movimento que nasce a partir das bases de pressão sobre o poder público tanto no sentido do reconhecimento da dívida que a sociedade e o estado alagoano tem com os povos de candomblé, com os povos de axé [...] mas principalmente de briga pelo reconhecimento desses terreiros na cidade. Porque a grande marca da história dos terreiros na cidade de Maceió a partir do quebra, é a invisibilidade [...] como se admite que a

⁵ A entrevista foi realizada por mim e pela mestrandia em Antropologia Social da UFAL Jessyka Faustino, com o objetivo de produzir um filme etnográfico que encontra-se disponível no acervo do NEABI UFAL.

gente chegue no século XXI ainda brigando pra ter essa visibilidade? Então essa resistência que a gente ano após ano enfrenta, no sentido do poder público definitivamente incorporar o Xangô Rezado Alto não como um favor, mas como política pública. Como política de estado, não como política de governo. Pois essa dificuldade que a gente continua enfrentando é a continuidade do quebra. O Quebra não é um episódio pontual e específico que acontece no 2 de fevereiro de 1912, ele é uma lógica que se implanta na nossa sociedade de suprimir, invisibilizar as culturas negras da cidade de Maceió e do estado de alagoas. E é óbvio que quando a gente fala de culturas negras, os terreiros são a síntese de toda a riqueza, de toda a plasticidade, de toda a potência das culturas negras. Mas nós continuamos resistindo. Eles quer queiram, ou não. Com estado ou sem estado. O xangô já está sendo rezado alto e a gente vai continuar rezando ele alto independente do estado reconhecer ou não, mas a gente vai chegar um momento que não vai dá mais pra ficar reivindicando... a gente vai ter que arrombar, entrar e tomar o que é nosso. E eu acho que esse momento tá bem próximo.

Acredito que o momento de “arrombar as portas” a que se refere Pai Clébio deriva dos processos envolvendo o tombamento da Coleção Perseverança, cujo processo burocrático é de acesso público e pode ser consultado no Sistema Eletrônico de Informações (SEI!) do IPHAN através do número de chamada 01403.000050/2012-69 (Marcante, 2023, p. 95). Que apesar de protocolado em 2012, somente em 2020 iniciaram-se os processos interno no IPHAN que precisaram ser suspensos em atividades pontuais e em sua maioria remotas, devido à pandemia do COVID 19, voltando as atividades de forma contundente em 2022.

Maicon Marcante descreve (2023, p. 95) que houve necessidade de discutir internamente como seriam realizados os processos, visto que a solicitação é anterior “à Política de Patrimônio Cultural Material, instituída apenas em 2018”, que poderia implicar em uma participação estritamente técnico, sem a inclusão de grupos sociais envolvidos nos processos de tombamento.

A Política do Patrimônio Cultural Material demanda a “participação social” em todas as suas etapas – identificação, reconhecimento, proteção, conservação, difusão etc. Portanto, Marcante (2023, p. 100-101) precisou disputar no campo burocrático para poder viabilizar “a conformação de uma interlocução simétrica entre técnicas/os da instituição e demais agentes envolvidas/os. Ou seja, faz-se necessário desconstruir e rechaçar argumentos de autoridade que posicionam o suposto saber técnico em um locus privilegiado de enunciação”.

A partir desse entendimento, formulou-se o Grupo de Trabalho (GT) composto por representantes dos principais terreiros de candomblé do estado, professores das universidades, pesquisadores especialistas nas religiões afro-brasileiras, movimento negro e representantes do estado com a finalidade de “elaborar um dossiê de tombamento e, eventualmente, um vídeo que também poderia compor o material a ser

encaminhado à Câmara Técnica e posteriormente ao Conselho Consultivo do IPHAN” (Marcante, 2023, p. 132).

Portanto, ao longo dos anos de 2022 e 2023, ocorreram os ciclos de encontros que viabilizaram a produção de toda documentação técnica necessária para que os encaminhamentos fossem realizados. Conforme demonstra Maicon Marcante (2023), toda essa articulação se fez a partir da interlocução entre os membros do GT numa relação simétrica que valorizou todos os enunciados apresentados no processo. Como descreve a antropóloga Larissa Fontes:

Em 2021 começa o processo de participação social na instrução técnica para o tombamento, com a criação do Grupo de Trabalho para o Tombamento da Coleção Perseverança constituído por representantes das comunidades envolvidas e por segmentos correlatos. Essa estratégia metodológica participativa e colaborativa entre IPHAN e comunidades religiosas, permitiu o avanço no processo de tombamento. Entre setembro de 2022 e março de 2023 o GT promoveu 534 12 encontros. No fim de 2023 o diagnóstico das peças foi realizado pelo IPHAN e atualmente, começo de 2024, data desta publicação, o parecer técnico foi finalizado (Fontes, 2023, p. 533).

Apesar das dificuldades encontradas, seu trabalho põe em evidência a importância de articulações e estratégias construídas pelos povos de santo no combate às opressões enfrentadas pelos grupos afro-religiosos há mais de um século. Viabilizando através do estado, e no caso de sua pesquisa transitando na figura de pesquisador e técnico do IPHAN, para garantia de políticas reparatórias que garantam o reconhecimento dos terreiros como agentes indispensáveis para discussão acerca da patrimonialização de peças sagradas como as da coleção perseverança.

Questões como “Como mediar axé e normativas? Como explicitar os valores e a significação cultural da sacralidade e da ancestralidade da Coleção Perseverança na instrução de tombamento do IPHAN?” (Marcante, 2023, p. 150) aparecem e só podem ser respondidas com as práticas de fazer antropológico comprometida e assumindo os riscos de valorizar o conhecimento presente nos terreiros a despeito de uma ciência racialista consolidada que encarcera o negro na condição de outro desconsiderando-o nos processos de pensar sobre si. Situação ainda acometida a Coleção guardada pelo IHGAL. Destacando como isso foi operacionalizado durante sua pesquisa, as disputas no campo político e científico que ainda estão sendo travadas pelos terreiros do estado para garantia de direitos estão reelaborando a própria interpretação sobre as peças.

Conforme frisado, a política de interpretação compreende não apenas pedidos de repatriação, mas também o direito à interpretação narrativa das coleções etnográficas, o qual é reivindicado por religiosos/as em relação à Coleção Perseverança. Nesse sentido, busquei sustentar que a explicitação dos valores e da significação cultural da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural brasileiro por religiosos/as – além de responder à exigência de participação social nos processos de reconhecimento, conforme determina a Política do Patrimônio Cultural Material do IPHAN – se coaduna à produção de narrativas outras que possam se desvincular do modo de exposição do

museu do IHGAL. Além disso, em geral o IHGAL mantém religiosos e religiosas distantes – “alienados” – das peças que carregam sua ancestralidade, sua sacralidade, seu axé. Isso se vincula ao modo de exposição caracterizado acima, dado que o distanciamento é uma das facetas da exotização do Outro. Esse distanciamento é simultaneamente narrativo e físico (Marcante, 2023, p. 162).

Coadunando com esse pensamento, faz-se necessário compreender, como pontua Larissa Fontes (2023, p. 534), que a Coleção Perseverança já foi tombada como patrimônio do estado de Alagoas. Apesar disso, não se sabe como se deu o processo visto que não houve a participação do povo de santo. Tratando do tombamento em processo realizado pelo GT com o IPHAN, o tombamento de nível federal categoriza esses arquivos como um acervo etnográfico. Isso incluirá o uso de novos dispositivos técnicos e metodologias para tratar e classificar os objetos do acervo. Além disso, permitirá que outros pesquisadores tenham acesso ao acervo para futuras pesquisas e, principalmente, facilitará o acesso da comunidade afro-alagoana a este documento crucial para sua história.

Essa articulação envolve várias instâncias da vida político-social dos povos de terreiro. Como foi posto neste capítulo, as mobilizações envolvem sobretudo a busca por reconhecimento e combate ao racismo religioso presente na experiência de todos os praticantes dos cultos afro-brasileiros. Contemporaneamente as políticas são construídas buscando reparação para esses grupos, que viveram e vivem momentos de repressão intensa que ainda são endossadas e validadas pelas engrenagens do poder público.

Apesar disso, o espaço do GT de tombamento da Coleção Perseverança é um dos vários espaços para viabilizar essa agenda. É possível observar a sapiência nos espaços de negociação na reivindicação das pautas demandadas pelos terreiros que estão constantemente negociando com seus algozes. Tentando superar a violência iniciada em 1912 que ainda precisa ser visibilizada, combatida e ressignificada pois:

Esse trabalho se inscreve numa política de reparação histórica para com a comunidade religiosa afro-alagoana, que teve sua memória ferida pelo episódio do Quebra de Xangô de 1912, além da violência simbólica e do silenciamento a que foi submetida através do controle de acesso exercido pelo Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Mais do que tentar reparar a história e a memória (esta última às vezes impossível de ser reparada), trata-se para esta comunidade religiosa de um processo de cura e de resiliência (Fontes, 2023, p. 534).

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Anderson. **As Cinzas da Coleção Perseverança, o Quebra de Xangô Ainda Arde**. Encontro de História da Arte, n. 14, p. 91-98, 2019.

ALMEIDA, Anderson Diego da Silva. **Narrativa Imagética da Coleção**

Perseverança: um conceito de etnodesign. 2015. 208 f. Dissertação (Mestrado em

História) - Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2015.

AMORIM, S. S. . 1912: **Quebra de Xangô**. 2011. (Documentário).

ANDRADE, Fernando A. Gomes de. **Legba: a guerra contra o xangô em 1912**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.

ARAÚJO, Clébio Correia. **O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção**. Cadernos de Pesquisa e Extensão , v. 1, p. 49-58, 2009

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; ROCHA, Rachel; FERNANDES, Clara Suassuna (Orgs.). Religiões afro-brasileiras. Maceió: NEAB/Edufal: 2008

DIAS, Gabriela Torres. **RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SOCIEDADE ALAGOANA: dinâmica e conflitos (1930-1950)**. *Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 5, 28 Jul 2020.

DUARTE, Abelardo. **Folclore negro das Alagoas**. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, Departamento de Assuntos Culturais, 1974.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil**. São Paulo: Guaiara, 1941.

FERREIRA, Lilia Rose. **Dinâmicas Sociorreligiosas e Experiências Negras em Maceió Pós Abolição (1889-1899)**. 2021. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, 2021.

FONTES, L. **Um orixá desaparecido: descobertas através de um museu silencioso**. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 64, p. 363–399, 2021.

_____. **Un musée silencieux. La Collection Persévérance et les xangôs du Brésil**. Paris, Hémisphères Éditions, Paris, 2022.

Marcante, Maicon Fernando. **Coleção Perseverança: uma etnografia da mediação no processo de patrimonialização**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2023.

MARQUES, D.; LIMA DA SILVA CORREIA, R. **O Movimento Negro, o NEABI/UFAL e a implementação do Programa de Políticas de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Alagoas (2003-2022)**. *Escritas do Tempo*, v. 4, n. 10, p. 23-45, 30 abr. 2022.

- MIRANDA, A. P. M. de. **A "POLÍTICA DOS TERREIROS" CONTRA O RACISMO RELIGIOSO E AS POLÍTICAS "CRISTOFASCISTAS"**. Debates do NER, [S. l.], 2021.
- MOURA, Carlos. **20 anos de história. Revista Palmares**, Brasília, ano IV, n.4, p.8-15, 2008.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista de antropologia**, p. 13-37, 1996.
- OLIVEIRA, P. V. D. **Contribuição à discussão sobre os elementos constitutivos do Xangô em Maceió**. Comunicação, II Encontro Estadual de História, Anpuh-AL, 2010.
- PEIRANO, Mariza GS. **A teoria vivida: e outros ensaios**. Zahar, 2006.
- POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- _____. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. Tese, Doutorado em Sociologia e Antropologia, UFRJ, 2004.
- _____. **Xangô Rezado Baixo: religião e política na primeira república**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco. **"Nos Domínios de Xangô": Religiões afro-brasileiras em Alagoas e a memória do Quebra-Quebra (1912-1980)**. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012.
- _____. **"De Quilombos e de Xangôs": cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911)**. Mneme-Revista de Humanidades, v. 15, n. 34, p. 83-121, 2014.
- _____. **A Caverna do Diabo e outras Histórias: ensaios de história social das religiões (Alagoas, séculos XIX e XX)**. Maceió: Edufal, 2016.
- _____. **"O Axé nunca se quebra" Transformações Históricas em Religiões Afrobrasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000)**. 2. ed. Maceió: Edufal, 2023.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX**. Editora Companhia das Letras, 1993.
- TENÓRIO, Douglas Apratto. **A Metamorfose das Oligarquias**. Curitiba: HD Livros, 1997.
- VERGÈS, Françoise. **Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta**. Ubu Editora, 2023.