

MAPEAMENTO E INVENTÁRIO DOS TERREIROS DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS LOCALIZADOS NA CIDADE DE LARANJEIRAS/SE



PRODUTO I - RELATÓRIO INICIAL

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN SE

TEMPORIS CONSULTORIA LTDA

MARÇO 2016

EXPEDIENTE

GOVERNO FEDERAL

Presidenta da República
Ministro da Cultura

Dilma Rousseff
João Luiz Silva Ferreira (Juca Ferreira)

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

Presidenta
Chefe de Gabinete da Presidência de Iphan em
Brasília
Procurador-Chefe da Procuradoria Federal
Diretor do Depto. do Patrimônio Material e
Fiscalização
Diretor do Depto. do Patrimônio Imaterial
Diretor do Depto. de Articulação e Fomento

Jurema de Souza Machado
Rony Oliveira
Ronaldo Guimarães Gallo
Andreu Rosenthal Schlee
Vanderlei dos Santos Catalão
Luiz Phillippe Peres Torelly

SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN NO SERGIPE

Superintendente
Técnica Responsável pelo Projeto

Kleber Rocha Queiroz
Eric Ferreira Souza

TEMPORIS CONSULTORIA LTDA



Coordenadora do Contrato
Coordenador e Orientador da Pesquisa
Pesquisador

Ana Carolina Pereira Vaz
Raul Amaro de Oliveira Lanari
Hugo Mateus Gonçalves Rocha

Foto da capa: Cortejo para a lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim. 13/05/2014. Acervo Prefeitura Municipal de Laranjeiras/SE.

Superintendência do Iphan em Sergipe
Praça Camerino, nº 225 - Bairro São José
CEP: 49015-060 - Aracaju/SE
Tel.: (79) 3211.9363, 3211.9123, 3211.9234 e 3211.9321
Fax: (79) 3211.9363
E-mail: iphan-se@iphan.gov.br

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional / Iphan
SEPS Quadra 713/913 Sul, Bloco D, Edifício Iphan 5º andar – Asa Sul
Brasília/DF CEP: 70.390-135
Tels.: (61) 2024-5500 / 2024-5502
Email geral: gabinete@iphan.gov.br

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	4
2. ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA	5
3. METODOLOGIA	12
3.1. O uso das metodologias do INRC e do SICG na pesquisa sobre o patrimônio cultural	12
3.2. A "descrição densa" como metodologia aplicada à pesquisa etnográfica	15
4. ASPECTOS HISTÓRICOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM LARANJEIRAS/SE	21
4.1. O processo histórico de formação da religiosidade afro-brasileira	21
4.2. Laranjeiras/SE: História, memória e patrimônio cultural	28
4.3. A religiosidade afro-brasileira em Laranjeiras/SE	37
5. ATIVIDADES DA PRIMEIRA ETAPA DOS TRABALHOS DE CAMPO	43
5.1. Apresentação da primeira etapa dos trabalhos de campo	43
5.2. Relação de terreiros identificados, de seus responsáveis e dos respectivos contatos	52
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	56
8. EQUIPE TÉCNICA	60

1. APRESENTAÇÃO

O presente relatório de pesquisa é o primeiro produto integrante do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE", executado pela Temporis Consultoria Ltda, sob supervisão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Elaborado a partir da etapa inicial das pesquisas, este relatório reúne informações bibliográficas e documentais encontradas em bibliotecas, arquivos e acervos digitais, a partir das quais foram elaboradas sínteses históricas e historiográficas a respeito do foco deste estudo - as religiões afro-brasileiras no Brasil e, mais especificamente, na cidade sergipana de Laranjeiras.

A exposição dos dados obtidos na pesquisa preliminar terá início com uma síntese historiográfica a respeito da cultura negra e das religiões afro-brasileiras, que terá o objetivo de identificar o "estado da arte" da questão, de seu aparecimento na pauta pública à incorporação pelas políticas estatais de promoção da igualdade racial. Após este breve apanhado historiográfico, serão expostos os principais pressupostos teóricos e as metodologias aplicadas pela equipe técnica durante as atividades do projeto. Nessa seção serão apresentados os instrumentos do SICG e do INRC, elaborados pelo IPHAN para a identificação, análise e gestão dos bens culturais em suas formas materiais e imateriais, além das peculiaridades do trabalho etnográfico que faz parte das atividades de campo do projeto. Serão abordadas as possibilidades e os limites da "descrição densa" como forma de interpretação das culturas a partir de uma visão semiótica que valoriza a dissonância dos sistemas simbólicos existentes entre diferentes grupos sociais. Em seguida, serão apresentadas as atividades desenvolvidas durante a primeira etapa dos trabalhos de campo, realizada entre os dias 03 e 13 de janeiro de 2016 pela equipe técnica da Temporis Consultoria Ltda. Além do relato das experiências de campo, será apresentado um quadro com a relação dos terreiros de religiões afro-brasileiras identificados na cidade de Laranjeiras, com seus respectivos responsáveis e seus contatos. Por fim, serão tecidas considerações finais a título de conclusão e se procederá à apresentação da bibliografia consultada e da equipe técnica envolvida no projeto.

2. ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA

Esta seção tem como finalidade apresentar os principais referenciais historiográficos, legais, teóricos e metodológicos que norteiam as atividades do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE", coordenadas pela Superintendência Regional de Sergipe do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e executadas pela Temporis Consultoria Ltda. Segundo consta no Plano Básico do projeto, seu objetivo geral é identificar, documentar e registrar, de forma sistemática, o patrimônio material e imaterial associado à atividade dos terreiros de religiões afro-brasileiras no município de Laranjeiras/SE. A partir desse levantamento, o IPHAN/SE desenvolverá planos de ação nos quais as distintas formas de manifestação da cultura afro-brasileira em Sergipe sejam tratadas de forma mais cuidadosa no contexto de desenvolvimento de políticas de preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Assim sendo, cabe destacar inicialmente que o artigo 216º da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988, define o patrimônio cultural nacional como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. (BRASIL, 1988.) De acordo com o texto constitucional, os bens patrimoniais devem ser valorizados por representarem os diferentes grupos sociais formadores da nacionalidade, em uma concepção pluralista que reconhece a cultura como um fenômeno multifacetado e passível de apropriações em diversos níveis. Assim, a concepção de patrimônio associada à identidade nacional aqui adotada prima pela heterogeneidade e pelo respeito à diferença, em contraste com visões que defendem a homogeneidade cultural das populações formadoras da nacionalidade.

As disposições constitucionais também apresentam a distinção entre os bens "materiais" e "imateriais". Os primeiros são aqueles dotados de materialidade física, como as edificações, bens móveis, coleções e peças artísticas e museológicas, cuja proteção é regida pelo Decreto-Lei 25/1937, que define o instrumento jurídico do tombamento, e sua legislação complementar. Os segundos, por sua vez, são aqueles dotados de valor simbólico associado às crenças, práticas e saberes transmitidos de geração em geração e que, ainda que não possuam materialidade, se apropriam de bens materiais para sua existência. Os bens imateriais, cuja proteção é regida pelo

Decreto 3551/2000, são divididos em "Saberes", "Celebrações", "Formas de Expressão" e "Lugares", e sua identificação se dá pelo instrumento do "registro", processo técnico conduzido pelo IPHAN em que são analisados os seus elementos mais relevantes. As atividades do projeto aqui apresentado se pautam pela legislação citada acima, que dá conformação às políticas de preservação do patrimônio cultural brasileiro e regulamenta seus instrumentos técnicos e legais. A atenção da pesquisa aqui esboçada recairá sobre as duas categorias de bens presentes na Constituição de 1988, não de forma isolada, mas especialmente em suas confluências, ou seja, nos usos simbólicos dos espaços e na materialização dos aspectos culturais dentro das comunidades de terreiros das religiões de matriz afro-brasileira. Para isso, serão utilizadas duas metodologias desenvolvidas pelo IPHAN: o "Inventário Nacional de Referências Culturais" (INRC) e o "Sistema Integrado de Cadastro e Gestão" (SICG), sobre os quais nos deteremos logo a frente.

Antes de adentrar o terreno das metodologias utilizadas durante os trabalhos de pesquisa, acreditamos ser necessário explicitar que a análise das manifestações religiosas de origem afro-brasileira e dos espaços de sua ocorrência é, também, uma contribuição para a reversão do quadro histórico de perseguição, exclusão e preconceito enfrentado pelos "povos de terreiros" no Brasil. Tal situação tem sua origem nos quatro séculos de exploração da mão de obra escrava e no estigma perpetuado a respeito das religiões africanas, que não se pautavam pela lógica cristã que opõe bem e mal, Deus e Diabo, Céu e Inferno. Em uma sociedade como a brasileira, largamente influenciada pelas normas de conduta do catolicismo ibérico, as formas de culto trazidas do continente negro foram tomadas como formas de "magia negra", animismo e idolatria, sofrendo até hoje ataques de correntes religiosas mais extremadas.

Ao longo da história brasileira, a cultura negra sofreu com a invisibilidade imputada por visões sobre a identidade nacional pautadas pela ideia de "civilização", que valorizavam a contribuição europeia como aquela que abria espaço para a possibilidade de existência de uma "modernidade brasileira". Inicialmente elaborada pelos integrantes do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838, essa versão sobre a identidade nacional se associou à existência de uma sociedade de Corte e da economia escravista, que persistiu durante todo período imperial. Assim, foram valorizados o esforço colonizador português e a pureza a originalidade do indígena que, integrado à natureza, representaria uma espécie de nacionalidade bruta, inconsciente e espontânea. (GUIMARÃES, 1988, p. 7-8.) A partir das últimas décadas do século XIX, os expoentes da chamada "Geração de 1870" reinterpretaram essa ideia de modernidade, tendo como base referenciais teóricos europeus como o darwinismo social, os

determinismos raciais e geográficos e o cientificismo, se debruçou sobre o dilema da mestiçagem e, não raro, condenou a influência africana na formação social e cultura brasileiras. (SCHWARCZ, 1993; ALONSO, 2000) Baseados no diagnóstico de que a mistura racial teria originado um quadro de desagregação e indolência entre a população brasileira, muitos foram os letrados que se dedicaram a apontar formas de reverter tal situação, apostando nas políticas sanitárias, educacionais e de aprimoramento racial, conhecidas pelo nome de "eugenia". A naturalização das diferenças entre as raças a partir dos estudos científicos - antropológicos, geográficos, históricos, biológicos e médicos - foi afirmada concomitantemente à crítica ao Império e à instalação do regime republicano no Brasil, tendo vida longa entre os "intérpretes" que integraram o "pensamento social brasileiro" do início do século XX.

Dentre aqueles que se debruçaram sobre as populações e a cultura afro-brasileira, destacamos as figuras de Sílvio Romero e Nina Rodrigues. O primeiro, sergipano de Lagarto, foi um dos primeiros a chamar a atenção para a necessidade do estudo das populações negras, mestiças e dos interiores brasileiros, sendo considerado pela historiografia brasileira como um dos precursores das interpretações que afirmaram a centralidade do "sertão" como objeto de estudo para a consolidação da identidade nacional. (LIMA, 1999; SOUZA, 2007; BOTELHO&SCHWARCZ, 2009.) Sílvio Romero identificou as influências da cultura negra na literatura popular e nos costumes alimentícios das populações interioranas do nordeste, denunciando o processo de desaparecimento delas devido à falta de estudos que as valorizassem como expressões da identidade nacional. Tal identidade nacional, contudo, apresentava seus dilemas. Segundo Romero, tais influências poderiam ser melhor percebidas na língua e na religiosidade brasileiras. A presença dessas influências, inegável na opinião de Romero, seria, na verdade, um entrave ao processo de modernização, e seu desaparecimento seria a manifestação de um processo inexorável. Seu alerta aos estudiosos, defendido em diversas ocasiões entre as décadas de 1870 e 1910, tiveram nas pesquisas que passaram a ser realizadas nas áreas da medicina e direito, áreas do saber que desfrutaram de grande importância nos anos finais do século XIX e nas primeiras décadas do seguinte. Dentre os que deram continuidade ao estudo das influências da cultura africana no Brasil, Nina Rodrigues foi o que adquiriu maior visibilidade no início do século XX. Rodrigues foi autor de estudos sobre criminalística¹, tendo adotado a antropologia física e as teorias criminais de Cesare Lombroso para defender a diferença inata entre as raças e suas capacidades de

¹ "O animismo fetichista dos negros da Bahia", de 1896, e "Os africanos no Brasil, publicado postumamente em 1935, mas escrito entre 1890 e 1905.

sociabilização. A partir desse diagnóstico, Nina Rodrigues identificou uma série de práticas culturais que considerou "animistas" ou "idólatras", sinais expressivos de uma formação deficiente e, por isso, imputável segundo as leis que regiam as ações de outros grupos raciais. Suas pesquisas contavam com trabalhos de campo, tendo Rodrigues frequentado terreiros de religiões afro-brasileiras e conversado com seus integrantes. Na condição de médico, ele procurou analisar as formas culturais afro-brasileiras como dados positivos, comparáveis e hierarquizáveis, aproximando-se da prática etnológica então vigente entre pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Rodrigues também realizou extenso trabalho de pesquisa sobre as origens dos grupos culturais africanos que chegaram ao Brasil com a escravidão, contribuindo, ainda que baseados em premissas racialistas, para o início dos estudos sobre a religiosidade afro-brasileira. O diagnóstico e as propostas de Nina Rodrigues, baseados na diferença fundamental entre as raças e em sua análise a partir de parâmetros científicos, consolidou uma forma de enxergar a cultura negra que vigorou até, pelo menos, a década de 1930. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2002, p. 85.), nessas interpretações "o negro apareceu inicialmente como elemento "externo" à nacionalidade e posteriormente como principal obstáculo ao desenvolvimento social do país."

Contudo, a partir da década de 1920 a consolidação de uma interpretação "cultural" a respeito da mestiçagem brasileira incorporou os temas associados à influência africana na pauta de discussões sobre a identidade nacional. O primeiro expoente dessa reorientação dos estudos sobre a cultura afro-brasileira foi Artur Ramos, médico baiano integrante do corpo profissional da Faculdade de Medicina da Bahia que, recuperando criticamente a obra de Nina Rodrigues, pavimentou o terreno para a afirmação dos estudos sobre a cultura do negro brasileiro. A principal contribuição de Ramos, nesse sentido, foi o abandono da ideia de que a religiosidade afro-brasileira seria um indício da inferioridade racial dos negros e mestiços. Em sua interpretação, ele procurou dissociar o estudo da cultura negra e mestiça dos saberes médicos e psicanalíticos, afirmando sua proximidade com os estudos antropológicos que, à época, criticavam o conceito de raça, substituindo-o pelo de cultura. A ruptura, contudo, não teria sido completa, visto que o próprio Artur Ramos chamou para si a tarefa de ser uma espécie de "continuador do mestre" Nina Rodrigues. Ramos foi o principal incentivador da publicação da obra do médico criminalista baiano, realizada na década de 1930. Ao ingressar na Faculdade Nacional de Filosofia, em 1939, ele deu início ao trabalho de estruturação dos cursos de antropologia brasileira e de formação de uma biblioteca sobre o tema, dentro da qual a obra de Nina Rodrigues ocupava posto de destaque. A atividade de Artur Ramos contribuiu para consolidar os estudos antropológicos e etnográficos

sobre o negro brasileiro entre as pautas da nascente academia brasileira.

Esse papel foi compartilhado com Gilberto Freyre, antropólogo pernambucano que, a partir da incorporação da Antropologia Cultural de Franz Boas, dedicou seus estudos à identificação de uma cultura comum criada pelo contato entre os portugueses, os índios e, especialmente, os negros no Brasil colonial. Freyre foi responsável pela demarcação de fronteiras entre os estudos antropológicos e a obra de médicos, bacharéis em direito e engenheiros que transitavam entre saberes ainda em processo de afirmação dentro do campo intelectual brasileiro. A partir da publicação da obra de Gilberto Freyre - especialmente "Casa Grande & Senzala", de 1933, e "Sobrados & Mocambos", de 1936 - os estudos sobre a cultura negra foram dissociadas das questões raciais, tendo estas ficado delimitadas ao campo do saber sociológico. Assim, a antropologia cultural assumiu para si, nas décadas de 1930 e 1940, a primazia da análise das religiões afro-brasileiras, tendo se consolidado nessa posição à medida em que se observou a consolidação dos cursos universitários e programas de pós-graduação nas décadas seguintes. (SILVA, 2002, p. 91-93.)

A consolidação dos estudos antropológicos e etnográficos sobre a cultura negra e as religiões afro-brasileiras também ganharam impulso a partir da chegada de pesquisadores estrangeiros ao Brasil nas décadas de 1930, 40 e 50. Dentre aqueles que se dedicaram à fundação de cursos universitários e a trabalhos de campo no Brasil podemos destacar Pierre Verger, Claude Levi-Strauss, Roger Bastide, Donald Pierson e Ruth Landes, responsáveis pela formação de gerações de pesquisadores brasileiro. A influência da "escola francesa" e dos "brasilianistas" foi decisiva para a crítica definitiva aos pressupostos de Nina Rodrigues e para a afirmação de uma escola "acadêmica" de estudos culturais sobre a influência africana no Brasil. Com isso, observou-se a afirmação de um discurso profissionalizante que se investia de legitimidade advinda das novas instituições do saber fundadas a partir da década de 1930 no Brasil. Esse fator foi responsável pelo afastamento entre as pesquisas antropológicas e os discursos médicos e biológicos que marcaram a virada do século XIX para o XX. A compreensão "teórica e humanística" defendida pelos membros da escola francesa chegados ao Brasil foi acompanhada pela eleição de objetos privilegiados de estudo, dentre os quais se destacaram os estudos indígenas e afro-brasileiros.

Entre as décadas de 1950 e 1970 diversos antropólogos brasileiros se dedicaram ao estudo da cultura negra e das formas de religiosidade a ela associadas. O interesse acadêmico e de associações de pesquisadores, no entanto, não se refletia em políticas públicas que garantissem visibilidade às manifestações culturais e religiosas dos negros e mestiços no Brasil. A fundação do

Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual IPHAN), em 1937, foi acompanhada pela salvaguarda dos bens materiais, especialmente as edificações religiosas católicas, militares, às cidades históricas e à arte barroca, sem conferir atenção aos locais onde a cultura negra se manifestava, tampouco às práticas religiosas afro-brasileiras. Esse panorama se estendeu até, pelo menos, a década de 1970, quando a atividade de antropólogos, etnógrafos e historiadores da cultura levou ao questionamento da vertente patrimonial conhecida como a da "pedra e cal", que valorizava apenas o aspecto monumental do patrimônio cultural. Ainda que as políticas oficiais de preservação do patrimônio cultural, na época chamado de "patrimônio histórico e artístico nacional", não tenham centrado o foco nos vestígios da presença negra em território brasileiro, os estudos sobre o folclore tiveram êxito em recuperar as manifestações culturais populares de matriz africana em diversos pontos do Brasil, contribuindo, dessa forma, para a manutenção das demandas por reconhecimento dessas comunidades. (SILVA, 2002; OLIVEIRA&MATOS, 2012.)

Entre as décadas de 1970 e o início do século XXI observou-se a proliferação dos cursos de antropologia e dos Programas de Pós-Graduação nessa área do saber, dentre os quais se destacam os da Universidade de São Paulo, fundado em 1934, e o do Museu Nacional, instituição incorporada à Universidade Federal do Rio de Janeiro. Na Bahia, a atividade de Pierre Verger abriu caminho para uma tradição de estudos culturais sobre os povos de terreiros no Brasil e seus pontos de contato com seus correspondentes na África. A partir do desenvolvimento desses núcleos de estudo sobre a cultura e a religiosidade afro-brasileira, observou um processo lento e gradual de consolidação de pautas associadas à visibilidade negra entre as elementos formadores da identidade nacional. O alargamento das concepções a respeito do patrimônio cultural, com a afirmação do conceito de "Referências Culturais", levou à incorporação das metodologias caras à antropologia e à etnografia. Com isso, os pesquisadores foram forçados a reconhecerem o grau de subjetividade que suas atividades comportam, bem como a necessidade de valorizar aquilo que os próprios grupos sociais consideram seu patrimônio cultural. Essa nova visão "antropologizada" a respeito da preservação do patrimônio cultural acompanhou o desenvolvimento das pautas sociais durante o processo de redemocratização brasileiro ocorrido a partir de 1985, consubstanciado na Constituição de 1988. No entanto, somente com as políticas de igualdade racial iniciadas no Brasil nas últimas décadas observou-se o reconhecimento oficial da contribuição já afirmada por décadas de estudos acadêmicos. O Estatuto da Igualdade Racial, estabelecido pela Lei 12.288, de 20 de julho de 2010, representa um importante marco neste processo, tornando-se um instrumento de

reparação às injustiças históricas sofridas pelos negros e mestiços, parte considerável da população do país. A Lei 12.288 concedeu ao IPHAN na criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros – GTIT, por meio da Portaria 537/2013.

Assim, o presente projeto de insere dentro de um panorama de consolidação das políticas públicas de afirmação da cultura e das religiões afro-brasileiras, bem como participa da consolidação de instrumentos de preservação que dialogam com o conhecimento acadêmico produzido nas Universidades brasileiras. O objetivo do mapeamento dos terreiros de religiões afro-brasileiras na cidade de Laranjeiras/SE, nesse sentido, será contribuir tanto para as políticas públicas de promoção de ações afirmativas quanto para a preservação do patrimônio cultural nacional. Para isso, adotaremos as metodologias desenvolvidas pelo IPHAN para a identificação, análise e gestão da salvaguarda dos bens patrimoniais, o INRC e o SICG, sobre as quais discorreremos na próxima seção.

3. METODOLOGIA

Apresentaremos, nas páginas seguintes, os principais referenciais teóricos e metodológicos utilizados pela equipe técnica da Temporis Consultoria nas etapas da pesquisa que constituem o escopo do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE". A exposição será dividida em duas seções, a primeira dedicada à apresentação dos instrumentos de pesquisa do IPHAN utilizados para a sistematização dos dados e a segunda analisará a metodologia dos trabalhos etnográficos realizados durante as visitas aos terreiros de religiões afro-brasileiras em Laranjeiras/SE.

3.1. O uso das metodologias do INRC e do SICG na pesquisa sobre o patrimônio cultural

As atividades do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE" se pautam na aplicação de dois instrumentos de pesquisa desenvolvidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O primeiro deles é o Inventário Nacional de Referências Culturais, elaborado pelo IPHAN em 2000, na esteira do Decreto 3551/2000 e da criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). O INRC divide-se em três etapas: "levantamento preliminar", "identificação" e "documentação" dos bens de interesse cultural. (IPHAN, 2000) Estes, por sua vez, são organizados de acordo com as categorias definidas pela legislação que instituiu o registro dos bens culturais de natureza imaterial, a saber: as *Celebrações*, as *Formas de Expressão*, os *Ofícios e Modos de Fazer*, as *Edificações* e os *Lugares*. Tais categorias ressaltam a dimensão simbólica da ação humana e da apropriação dos espaços pelos grupos sociais detentores dos bens culturais.

Dentro das atividades de levantamento preliminar do INRC, destacam-se a pesquisa histórica, bibliográfica e documental dos sítios e localidades estudadas. Para esta finalidade foram criadas fichas de "Identificação dos Sítios e Localidades", nas quais deverão constar os dados geopolíticos, geográficos, históricos, ambientais, educacionais e socioeconômicos da região onde há a ocorrência da manifestação cultural estudada. Esta etapa da pesquisa deve ser realizada junto a instituições locais - arquivos estaduais ou municipais, secretarias de cultura e educação, entre outras estruturas governamentais - antes das atividades de campo, de forma que forneça subsídios

para o planejamento da forma de abordagens dos detentores dos bens culturais de interesse.

O segundo conjunto de fichas do INRC é denominado “Identificação dos Bens Culturais” e é dividido entre as categorias já indicadas acima: Celebrações; Formas de Expressão; Ofícios e Lugares. Essas fichas têm como objetivo inventariar as ocorrências dos bens culturais analisados dentro dos sítios e localidades identificados, apresentando suas principais características referentes à forma de organização, instrumentos e materiais utilizados, agenciamento dos espaços e ligação com as lideranças comunitárias. Como indicado no Manual de Aplicação do INRC, esta etapa do projeto deverá ter como base o contato dos pesquisadores com os agentes locais responsáveis pelas manifestações culturais inventariadas para a realização de entrevistas que, respeitando a privacidade e a anuência dos entrevistados, devem ser registradas por meio de vídeos e/ou áudio e posteriormente anexadas ao trabalho final entregue ao IPHAN.

A aplicação do INRC como instrumento de pesquisa adota o conceito de "referência cultural" como norteador da pesquisa e da interpretação das informações obtidas no contato direto com os executantes da forma de expressão e busca identificar os elementos que possuem relevância simbólica no universo jogueiro das localidades investigadas. De acordo com o Manual do INRC (2000, p. 11-12):

Quando se fala em “referências culturais”, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu “peso” material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados.

Embora o INRC tenha como premissa a superação da antiga primazia do saber especializado na seleção dos bens para preservação, a definição do que de fato é uma referência cultural para determinada comunidade deve ser encarada como alvo de disputas simbólicas. Ou seja, reconhecer que o valor de um bem “é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados” (CORSINO, LONDRES & ARANTES NETO, 2000, p. 11-12) também deve considerar que as comunidades pesquisadas estão imersas em relações de poder. Os entrevistados que conduzem os pesquisadores na compreensão das referências culturais também se pautam por critérios de escolha influenciados por sua posição no campo social. Valorizar determinados bens e desvalorizar ou esquecer outros dependerá do olhar moldado pela experiência de vida de cada informante.

Desta forma, o inventário tem por objetivo interpretar as referências culturais no tocante

aos sentidos e valores atribuídos por diferentes sujeitos a seus bens culturais, objetos e práticas sociais. Sublinha-se que estes são sentidos e valores de importância diferenciada, atribuídos aos diversos domínios da vida social e que, por isso, constituem marcos de identidade e memória para cada grupo. O inventário, portanto, é uma operação de patrimonialização, de marcado caráter seletivo e de legitimação social, que deve ter anuência, participação e mobilização da comunidade, e que se consolida como uma política pública, um instrumento de conhecimento e reconhecimento dos bens culturais.

Toda a documentação consultada e produzida durante as etapas de pesquisa deve ser sistematizadas em fichas específicas. Dentre as informações integrantes dos anexos, destacam-se as referências bibliográficas, os contatos dos responsáveis pelos bens culturais e os registros audiovisuais. Os arquivos com as referências constantes nestas três fichas - fotografias, arquivos de áudio e vídeo - devem ser organizados e entregues ao corpo técnico do IPHAN para posterior utilização em projetos de Educação Patrimonial e divulgação do patrimônio cultural brasileiro. Para a utilização dos registros é necessário colher um termo de cessão do uso da imagem dos entrevistados. Esta obrigatoriedade se associa à concepção de que os detentores dos bens culturais são aqueles que detém a tutela sobre os conhecimentos e interpretações a respeito de seu universo cultural. Assim, a solicitação da aprovação dos trabalhos realizados pela equipe técnica do projeto pela comunidade pode ser considerada uma forma de reconhecimento dos grupos sociais detentores das práticas culturais inventariadas.

A utilização do INRC como instrumento de pesquisa sobre o patrimônio cultural imaterial permite, por fim, o cruzamento das informações para a elaboração de planos de salvaguarda que levem em consideração múltiplos aspectos das práticas culturais inventariadas. A partir da análise da inserção dos bens culturais nos contextos imediatos de sua ocorrência, da comparação entre apropriações dos símbolos e práticas pelos seus detentores e da visibilidade de suas falas, o pesquisador que utiliza as fichas do INRC tem a possibilidade de compor quadros sincrônicos e diacrônicos sobre as ocorrências dos bens culturais em estudo e, com isso, planejar intervenções que garantam a permanência das manifestações culturais de diferentes grupos sociais.

O segundo instrumento de pesquisa desenvolvido pelo IPHAN utilizado nas atividades do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE" é o Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão – SICG. Esta metodologia foi criada com o objetivo de reunir uma base de dados sobre os bens culturais de natureza material, tais como: cidades históricas, edificações, monumentos e equipamentos públicos, bens móveis e

integrados, paisagens e bens naturais, bens arqueológicos, dentre outros. As duas principais características do SICG são a adoção de um modelo único de cadastro, documentação e inventário dos bens culturais materiais e a possibilidade de construção de uma base cartográfica dos bens materiais protegidos visto que esta metodologia inclui o georrefenciamento e a classificação dos bens culturais conforme suas categorias no plano geográfico brasileiro.

De forma semelhante à adotada no INRC, o SICG foi dividido em três categorias de fichas voltadas ao levantamento e organização das informações sobre os bens culturais de natureza material: o “Módulo Conhecimento”, o “Módulo Gestão” e o “Módulo Cadastro”. O primeiro visa colher dados históricos, geográficos, geopolíticos, ambientais e socioculturais sobre os sítios e localidades onde se encontram localizados os bens materiais inventariados. As informações são dispostas em três fichas que partem de uma visão geral e abrangente do panorama espacial estudado para a particularização dos sítios e bens culturais inventariados. O segundo encontra-se dividido em sete fichas, e objetiva a sistematização do patrimônio cadastrado e protegido, voltando atenção ao estímulo do desenvolvimento de estratégias de gestão e valorização do bem cultural. Por fim, o “Módulo Cadastro” tem como foco o de uma identificação específica dos bens culturais tratados de forma individualizada, sendo também dividido em sete fichas.

No Plano Básico de atividades do projeto “Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE” está prevista a aplicação de apenas algumas das fichas que compõem as duas metodologias apresentadas acima. A forma como o INRC e o SICG foram elaborados permite ao pesquisador a seleção das fichas mais adequadas a cada caso em estudo. Nesse sentido, em relação ao INRC, serão aplicadas as fichas “A1- Bibliografia”, “F10-Ficha de Identificação do Sítio”, “F11- Ficha de Identificação da Localidade”, “A2 – Registros Audiovisuais”, “A3 – Bens Culturais Inventariados” e “A4 – Contatos”. Da metodologia SICG, serão apropriadas as fichas “M101- Contextualização Geral”; “M102-Contexto Imediato”, “M300 – Planilha síntese” e por fim, a ficha “M301- Cadastro Geral”.

O Plano Básico do projeto também prevê a elaboração de um relatório final com a análise dos dados reunidos nas diversas etapas de pesquisa. Para a elaboração deste relatório faz-se necessária a adoção de metodologias associadas ao saber histórico e antropológico, sobre a qual nos deteremos na próxima seção.

3.2. A “Descrição densa” como metodologia aplicada na pesquisa etnográfica

O desenvolvimento das atividades de pesquisa para o preenchimento das fichas do INRC e do SICG pressupõe etapas de trabalhos de campo junto aos 28 grupos das religiões afro-brasileiras identificados na cidade de Laranjeiras. Nessas visitas técnicas aos terreiros, os pesquisadores identificarão e analisarão as principais características físicas e simbólicas associadas à religiosidade dos grupos pesquisados e, para isso, eles deverão seguir algumas premissas teórico-metodológicas para a obtenção dos resultados pretendidos pelo IPHAN. As atividades do projeto podem ser associadas ao exercício da etnografia, método de investigação característico das ciências sociais (especialmente da antropologia) e que tem como objetivo principal a reunião e análise de dados a partir do contato intersubjetivo entre o pesquisador e a cultura de um determinado grupo que constitui seu objeto de estudo. Utilizado em grande medida pela antropologia, mas também pela sociologia, história e comunicação social, esse método permite tanto a compreensão de culturas de sociedades primitivas quanto das culturas e fenômenos urbanos contemporâneos.

O antropólogo Roberto da Mata argumenta que as pesquisas dedicadas à análise dos fenômenos culturais possuem três fases. A primeira, de caráter "teórico-intelectual", seria marcada pela consulta aos livros, teorias e conceitos elaborados a respeito do assunto estudado, em um esforço voltado para a reunião de conhecimento teórico no qual o pesquisador permanece separado do seu objeto de atenção. A segunda, essencialmente prática, representaria a saída do universo da teoria e a aproximação dos problemas concretos dos trabalhos de campo. Assim, a preocupação com a aquisição de conhecimento exaustivo dá lugar a perguntas e planejamento sobre estadia, alimentação, locomoção, mobilização dos agentes locais, contratação de auxiliares, dentre outras questões. A terceira, por fim, é uma etapa "existencial", responsável pela interação entre a experiência pregressa do pesquisador, sua atividade em campo e os códigos culturais por ele encontrados e vivenciados em seu trabalho. Da Mata defende que esta seria a etapa que sintetizaria todas as demais, unindo a teoria à prática e a experiência do mundo com a do ofício. Neste momento acontece, em sua opinião, a vivência com a cultura do etnólogo e o reconhecimento do outro através do contato direto, com todas as especificidades que ele acarreta (DA MATA, 1978, 27-28).

Roberto Cardoso de Oliveira, por sua vez, defende que os antropólogos e estudiosos da cultura devem realizar de forma satisfatória o que denomina de as “*três etapas de apreensão dos fenômenos sociais*”. São elas o “olhar”, o “ouvir” e o “escrever”. (OLIVEIRA, 2000) Segundo Oliveira,

a forma mais eficaz de aproximação do pesquisador das manifestações culturais de seu interesse é a observação minuciosa desses ambientes e dos pessoas que integram sua vida social, tendo em vista a identificação dos símbolos e características marcantes destes grupos e as autoimagens elaboradas por eles. O autor ressalta a importância do desenvolvimento destas duas atividades frente à impossibilidade de uma apreensão completa das relações sociais e dos códigos culturais vigentes nessas comunidades. A identificação da diferença entre o pesquisador e o objeto de pesquisa, nesse sentido, é um dos pressupostos essenciais do trabalho desenvolvido neste projeto, Daí a necessidade de imersão dos pesquisadores nos códigos culturais dos grupos inventariados para, posteriormente, o cruzamento como dados obtidos nas pesquisas bibliográficas e documentais.

Estas duas formas de atuação no trabalho etnográfico são complementadas pela escrita que, mesmo marcada por algumas limitações associadas à linguagem, é importante instrumento para a sistematização e difusão das observações do universo cultural e social encontrado pelo pesquisador nos trabalhos de campo. Acerca dessa relação existente entre as três atividades apontadas, o autor afirma:

“Se o olhar e o ouvir podem ser considerados os atos cognitivos mais preliminares no trabalho de campo – atividade que os antropólogos designam pela expressão inglesa *fieldwork* -, é, seguramente, no ato de escrever, portanto na configuração final do produto deste trabalho, que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica.” (OLIVEIRA, 2000. p.7)

Oliveira se aproxima dos argumentos expostos por Clifford Geertz no texto “Uma descrição Densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”, que integra a obra “A interpretação das culturas”. Defendendo uma concepção de pesquisa antropológica que se opõe ao clássico método da “Antropologia Estrutural” afirmado por Claude Lévi-Strauss e seus “discípulos”, Clifford Geertz defende que os estudos etnográficos devem ser elaborados a partir da experiência do campo, caminhando em sentido oposto da prática de se a seguir para o trabalho de campo já baseado em teorias e conceitos antropológicos pré-estabelecidos. Segundo Geertz, essa abordagem tende a limitar a interpretação do antropólogo acerca da simbologia e dos elementos formadores da cultura e da sociedade em estudo. A tarefa do pesquisador da cultura deve ser a descrição de seu objeto de estudo em suas particularidades, considerando os fatores que cercam sua vida social. Esse tipo de análise não se interessa pela busca de leis gerais, mas sim de significados e significações. O discurso antropológico sobre a cultura deve ser interpretativo e explicar expressões sociais que são “enigmáticas na sua superfície” (GEERTZ, 2008, p. 4).

Para apresentar sua hipótese, Geertz cita um exemplo analisado pelo filósofo, antropólogo e linguista britânico Gilbert Ryle sobre um grupo de garotos que realizam diferentes formas de "piscadelas". Sua intenção é recuperar as múltiplas possibilidades de interpretação das piscadelas realizadas pelos garotos do exemplo e contrapor este fato com as limitações das interpretações baseadas em conceitos pré-estabelecidos. Assim, ele denomina de "descrição superficial" a análise que pretende enquadrar os atores sociais dentro de conceitos antropológicos pré-estabelecidos. Ao contrário desse tipo de análise, a "descrição densa" defendida por Geertz tem como objetivo analisar os atos e comportamentos a partir dos códigos culturais compartilhados nos contextos imediatos das comunidades estudadas. Somente após a observação dos códigos mentais e dos comportamentos coletivos dos agrupamentos humanos seria possível estabelecer as categorias do pensamento úteis à análise pelo pesquisador. Segundo sua argumentação, o antropólogo navega em um mar desconhecido e, por isso, deve ter em mente que sua atividade ocorre em meio a teias de significados que ele deverá tentar particularizar e associar a outras redes simbólicas.

O que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008, p.7)

As culturas analisadas pelo antropólogo são, em muitas ocasiões, "terra estranha" devido ao fato de que a imersão deste acontece apenas por período de tempo determinado, antes e depois do qual a realidade cultural daquele que analisa é bastante distinta da encontrada nos trabalhos de campo. A experiência pessoal da investigação etnográfica significa a imersão em um processo cujos êxitos só podem ser percebidos à distância. Trata-se de um esforço que traz consigo a interpretação e a observação baseados em conversas com os detentores de saberes e códigos culturais estranhos. O pesquisador então, deve ter a habilidade de abandonar seu lugar de falante e colocar-se como ouvinte. A partir dessa mudança de lugar é possível abrir espaço para o outro e reconhecer a diferença como legítima.

A descrição densa apresenta, então, três características essenciais: ela é uma interpretação, é uma tradução e é microcósmica. Ela interpreta o fluxo do discurso social, resgatando suas possibilidades e transformando-o em enunciados consultáveis e comparáveis. Assim, o processo de

fixação dos enunciados no papel permite "traduções" em, pelo menos, três níveis: o pesquisador interpreta, registra, e reinterpreta os dados de suas pesquisas utilizando estruturas narrativas e conceitos reconhecíveis e criticáveis por seus pares. Por fim, este método de análise não sucumbe à ilusão da totalidade, defendendo a diminuição na escala de análise rumo a um conhecimento particularizado. Dentro dessa perspectiva, os antropólogos não estudam as culturas ao longe, mas sim de dentro.

"Assim, há três características da descrição etnográfica: ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o "dito" num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis." (GEERTZ, 2008. p.15)

A defesa de uma análise "microscópica" da cultura atraiu contra as propostas de Clifford Geertz críticas que afirmavam a impossibilidade, a partir de seus pressupostos, de se estabelecer uma teoria geral da cultura e da ação humana a partir da qual os pesquisadores pudessem desenvolver seus estudos. Em resposta a tais críticas, Geertz ressalva que a descrição densa não se opõe às especulações de caráter mais geral, antes pelo contrário. Ao fornecerem dados referentes a realidades por vezes negligenciadas pelos sistemas gerais de conhecimento, as análises em escala reduzida permitem a verticalização em detrimento da horizontalidade. A interação entre as diversas pesquisas antropológicas teria o sentido de constituir um grande repositório de conhecimentos comparáveis, a partir dos quais seria possível expandir a análise de pequenos grupos a comunidades maiores, contribuindo para a difusão do olhar antropológico a respeito dos diversos grupos sociais.

"Isso não significa que não haja interpretações antropológicas em grande escala, de sociedades inteiras, civilizações, acontecimentos mundiais e assim por diante. Aliás, é justamente essa extensão de nossas análises a contextos mais amplos que, juntamente com suas implicações teóricas, as recomenda à atenção geral e justifica nosso empenho em construí-las. [...] o antropólogo aborda caracteristicamente tais interpretações mais amplas e análises mais abstratas a partir de um conhecimento muito extensivo de assuntos extremamente pequenos. Ele confronta as mesmas grandes realidades que os outros — historiadores, economistas, cientistas políticos, sociólogos — enfrentam em conjunturas mais decisivas: Poder, Mudança, Fé, Opressão, Trabalho, Paixão, Autoridade, Beleza, Violência, Amor, Prestígio. Mas ele as confronta em contextos muito obscuros [...] para retirar deles as maiúsculas." (GEERTZ, 2008. p.15)

A exposição das premissas teórico-metodológicas nas páginas anteriores teve como objetivo identificar a forma de trabalho a ser adotada pela equipe técnica do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE. A partir do exposto, acreditamos ter deixado clara a intenção de desenvolvimento de uma análise "*interpretativa da cultura*" religiosa afro-brasileira de Laranjeiras/SE, adotando a

perspectiva “*microscópica*” associando-a às demais etapas de pesquisa que caracterizam o trabalho de historiadores, antropólogos, sociólogos e estudiosos da cultura. A partir do cruzamento entre a “descrição densa” proposta por Geertz, a análise histórica sobre as religiões afro-brasileiras em Sergipe (e, mais especificamente, em Laranjeiras), e os instrumentos de pesquisa do IPHAN (INRC e SICG), acreditamos ser possível a elaboração de conhecimentos úteis à promoção da visibilidade destes grupos sociais e, ao mesmo tempo, aprofundar as políticas de salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro.

4. ASPECTOS HISTÓRICOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM LARANJEIRAS/SE

Nesta seção apresentaremos, brevemente, os aspectos históricos do surgimento e consolidação das formas de religiosidade afro-brasileiras em nível nacional e, especificamente, na região atualmente ocupada pelo município de Laranjeiras/SE. Os dados históricos referentes aos grupos integrantes da "comunidade de terreiros" em Laranjeiras serão aprofundados a partir das atividades de campo e da produção das fichas do SICG e INRC, que constituem as etapas posteriores do projeto. Assim, a exposição que se segue tem o caráter de um "panorama inicial" de pesquisa, que será aprofundado durante as etapas seguintes do projeto e a partir do qual serão identificados os eixos temáticos que estruturarão o Relatório Final de Atividades.

4.1. Breve histórico das religiões afro-brasileiras

Nesta seção procuraremos tecer algumas considerações a respeito da história das religiões afro-brasileiras e do processo de sua transmissão por gerações até os dias atuais, ressaltando os principais dilemas enfrentados pelas comunidades de terreiros. Em nossa opinião, tais dilemas estão associados às visões historiográficas a respeito da contribuição dos negros para a cultura brasileira, já apresentadas em seção anterior. Rita Amaral, importante pesquisadora dos terreiros no Brasil, aponta que a o estudo da influência negra em nossa cultura deve centrar sua atenção aos seus principais símbolos, dentre eles as formas de culto incorporadas pelas populações escravas e seus descendentes ao longo da história brasileira. (AMARAL, 2006, p. 110)

A atenção às formas de religiosidade se fundamenta na percepção de que elas constroem, difundem e se apropriam de signos e valores, conformando uma complexa rede simbólica. As religiões, maneiras de enxergar o mundo e de conferir valor às ações humanas, são elementos centrais para a identificação dos códigos culturais existentes entre as populações do Brasil. Complementando essa posição teórica, Márcio Goldman defende que o estudo das religiões afro-brasileiras deve se pautar pela identificação da forma como elas participam das relações sociais desenvolvidas no Brasil, afastando-se de uma visão que buscava identificar as "sobrevivências culturais africanas" na América. Ao se estudar os praticantes de tais cultos, portanto, não se busca por uma suposta "africanidade", mas sim pelas formas como a herança africana foi ressignificada

no Brasil a partir dos dilemas dos grupos sociais ligados aos terreiros, rodas e batuques. (GOLDMAN, 2009, p. 106) .

Reginaldo Prandi apresenta mais questões relevantes para situarmos o estudo das formas de religiosidade afro-brasileiras. Em primeiro lugar, o autor defende a necessidade de se recorrer à tradição oral dos praticantes dessas religiões, uma vez que a cultura dos africanos trazidos ao Brasil foi predominantemente marcada pela ausência de escrita. Essa característica, que é encarada por alguns como empecilho à pesquisa, abre espaço, no entanto, para a valorização das memórias e de seus aspectos sociopolíticos. Assim, o reconhecimento das narrativas dissonantes por parte de diferentes praticantes das religiões afro-brasileiras traz à tona a necessidade de não se tentar enquadrá-las dentro de esquemas históricos pré-estabelecidos. Além disso, as fontes para o estudo das formas de expressão religiosa dos escravos e libertos até o século XIX são exíguas e são marcadas pelo "filtro" de uma sociedade impregnada dos valores católicos. Não obstante, os estudos históricos e antropológicos das últimas décadas foram responsáveis pela afirmação da herança cultural dos escravos e seus descendentes - e, em seu bojo, das formas de religiosidade afro-brasileiras - na pauta de pesquisa de Departamentos e Programas de Pós-Graduação em todo o país.

Os africanos chegados ao Brasil a partir do século XVI como escravos foram capturados em diferentes regiões do continente, tendo entrado em contato na América e formado novos vínculos a partir de sua comercialização. De maneira geral, a historiografia sobre o tema divide em dois grupos étnicos os milhares de negros traficados para a colônia portuguesa: os bantos e os sudaneses. Os bantos (angolas, caçanjes e bengalas, etc.), chegaram ao Brasil entre os séculos XVI e XIX, especialmente para as regiões de Minas Gerais e Goiás. Provenientes de regiões onde se localizam atualmente o Congo, Angola e Moçambique, tais grupos étnicos foram responsáveis pela assimilação de uma série de práticas trazidas de seus locais de origem, deixando marcas na musicalidade, na língua, no paladar, e na religiosidade locais. O mesmo foi observado com os sudaneses (iorubas ou nagôs, jêjes, fanti-achanti; haussás, dentre outros), originários da África Ocidental, na região hoje ocupada por Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. Chegados ao Brasil entre os séculos XVII e XIX, eles se concentraram nas regiões açucareiras, sobretudo, Bahia e Pernambuco.” (NASCIMENTO, 2010, p.927)

A obrigatoriedade da conversão dos africanos à religião católica por meio do batismo e a perseguição às formas de sociabilidade dos cativos marcaram a sociedade colonial, fosse nas grandes propriedades voltadas para a monocultura exportadora ou nas vilas e arraiais. Separados

de suas famílias e distantes de seus lugares de origem, os africanos escravizados construíram na colônia, então, novas formas de solidariedade e, dentre elas, destacaram-se as práticas religiosas, responsáveis pela ressignificação dos símbolos religiosos do catolicismo a partir da associação entre eles e as divindades africanas. As pesquisas sobre o tema indicam que, até este período, as manifestações religiosas dos escravizados eram conhecidas como "cabula", "calundus", "batuques", "batucajés" e outras denominações. A estes termos eram associadas danças coletivas, cantos acompanhados de instrumentos de percussão, invocações de espíritos, sessões de possessão, adivinhação e curas mágicas. Em algumas regiões do país, como em Minas Gerais, Bahia e Pernambuco, houve maior frequência dos calundus, organizados por líderes religiosos denominados *calundu* ou *calundeiro*, *feiticeiros* ou ainda *preto mestre*. Nas ocasiões das celebrações, realizava-se rituais que contavam com toques de atabaques, transes por possessão, adivinhações pelo uso de búzios, danças e trajes rituais, sacrifício de animais e banhos de ervas. Dentre os personagens responsáveis por esses rituais, a historiografia das últimas décadas ressaltou os nomes do congolês Domingos Umbata, investigado pelos visitantes da Santa Inquisição em Ilhéus, a angolana Luiza Pinta, residente na freguesia mineira de Sabará entre 1720 e 1740, e a angolana Branca, ativa religiosa em Rio Real, na província da Bahia durante o século XVIII. (REIS, 2005)

As religiões afro-americanas foram ponto de agrupamento, elemento de organização e fontes de proteção e orientação dos africanos na diáspora, na luta contra o sistema escravista e os sistemas subsequentes (NEVES, 1986, p. 172). Essas formas de religiosidade foram responsáveis pela consolidação de novos vínculos entre os escravos, libertos e seus descendentes durante a vigência da escravidão. Existia, entre os seus praticantes, uma hierarquia que os distinguia a partir das funções que exerciam dentro dos cultos: sacerdotes, auxiliares, tocadores de atabaque, responsáveis por sacrifícios, curandeiros e adivinhos. Os contornos desses grupos sociais eram incertos e fluidos, dado o panorama de perseguição às religiões de matriz africana no território colonial.

Os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas também não se tratava de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais. Ademais, o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com o atendimento individual e se tornar financeiramente independente ao prestar à população serviços essenciais que o Estado colonial não assegurava satisfatoriamente. (SILVEIRA, 2007)

Silveira aponta que os calundus, ainda que sofressem com preconceito oriundo da mentalidade católica, funcionavam normalmente no século XVIII e seus líderes desfrutavam de certa visibilidade. Frequentados por uma grande variedade de grupos sociais, esses locais de culto existiam e se multiplicavam, segundo Silveira, porque eram funcionais e respondiam a diversas necessidades da população, fosse ela carente ou não. Não havia uma delimitação nítida das formas de organização e das entidades cultuadas. Os calundus respeitavam a diferentes formas de apropriação dos cultos aos orixás, voduns e inquices, variando de acordo com a procedência dos escravos, libertos e seus descendentes. Esse caráter sincrético, por sua vez, já era observado na África, o que afasta a preocupação em se buscar uma suposta "pureza" ou "originalidade" dessas formas de culto. Dentre as diversas vertentes dos calundus e, posteriormente, dos candomblés, é possível destacar: nagôs, jêjes, bantos e ketus. A maioria dessas nações se estabeleceu no nordeste brasileiro nos séculos XVIII e XIX, tendo formado linhagens que existem até os dias atuais.

Reginaldo Prandi ressalta o aprofundamento das perseguições durante o século XIX, fruto não só da consolidação da mentalidade católica, mas também da chegada de vertentes do protestantismo no Brasil. A Constituição do Império de 1824 oficializou o catolicismo como religião de Estado no Brasil, contribuindo para a invisibilidade das formas de culto afro-brasileiras entre as políticas públicas. Prandi afirma que, mesmo com a Proclamação da República e a adoção do Estado laico, grande parte dos praticantes desses cultos se declaravam católicos, impedindo a obtenção de maior visibilidade pública dessas comunidades.

As religiões afro-brasileiras mais antigas foram formadas no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seu ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial.(PRANDI, 2003, p. 16)

No século XIX se observou a mudança da denominação dos "calundus" para "candomblés", forma pela qual os cultos aos orixás passaram a ser conhecidos a partir de então. Com a oficialização do catolicismo como religião de Estado no Brasil, os praticantes dos candomblés foram ainda mais confinados à esfera privada. Ao longo desse século, ocorreram várias revoltas escravas, sendo a mais representativa delas a Revolta dos Malês, em Salvador no ano de 1835. Esse contexto colaborou, mais uma vez, para a proibição dos cultos afro-brasileiros pelas autoridades oficiais, materializada no Código Civil de 1830, que previa a repressão policial a todos os

agrupamentos de negros, considerados perigosos à ordem pública. (PARÈS, 2005).

Mesmo com o aumento da perseguição, observou-se a proliferação dos candomblés no Brasil a partir do século XIX, especialmente na Bahia, região que recebeu um grande contingente de escravos das nações nagô e jêje, saídos da África depois da queda do Império de Oyó, capital maior dos Estados nagô-lorubá. Foi nesse contexto de chegada de um grande número de africanos no início do século XIX que o candomblé se consolidou como forma de expressão da religiosidade afro-brasileira, extrapolando os limites do provado e passando a ser frequentada e praticada por outros grupos sociais. No século XIX consolida-se a expressão "casas de candomblé", que refletiam o caráter privado dos cultos que, se por um lado era expressão do catolicismo oficial, por outro garantiu a perpetuação dessas práticas religiosas, especialmente nos centros urbanos e suas cercanias. Segundo Alessandra Amaral do Nascimento, "a privacidade dos templos permitiu uma melhor organização da religião e impedia a ampla repressão aos templos, o que não quer dizer que ela tenha findado."

A fundação das duas mais conhecidas religiões afro-brasileiras - o Candomblé e a Umbanda - é atribuída aos anos finais do século XIX e iniciais do século XX, no imediato pós-abolição. Segundo Alessandra Amaral Soares Nascimento, a primeira delas a surgir foi o Candomblé, fundado entre a última década do século XIX e a primeira década do século XX. Segundo define a autora,

"O candomblé é uma religião monoteísta, o deus único para a Nação ketu é Olorum, para a Nação Bantu é Zambi, para a nação jeje é Mawu, que são nações independentes na prática diária e em virtude de sincretismo existente no Brasil a maioria consideram como sendo o mesmo Deus da Igreja Católica. A palavra candomblé é de origem Bantu (do Kimbundu) e vem de uma junção das palavras KANDOMBE-MBELE que tem o significado de: Pequena casa de iniciação dos negros. Segundo alguns pesquisadores Candomblé seria ainda uma modificação fonética de *Candombé*, um tipo de atabaque usado pelos negros de angola; ou que viria de *Candonbidé*, que quer dizer ato de louvar, pedir por alguém ou por alguma coisa." (NASCIMENTO, 2010 p.935)

Surgido na Bahia no início do século XIX, o Candomblé se denominou uma "religião dos orixás" e incorporou diferentes elementos da tradição "jeje-nagô e recuperou aspectos culturais originários de diferentes cidades lorubás. Organizado em torno de "casas" e "terreiros", o Candomblé foi estruturado, desde seu surgimento, com base nas "famílias de santo", adotando uma hierarquia de cargos e funções e realizando rituais de iniciação, após os quais seus membros passam a utilizar nomes religiosos africanos. Uma vez iniciados no candomblé, os participantes firmam um compromisso com seu Deus pessoal e, ao mesmo tempo, com seu pai ou mãe-de-santo, o que contribui para reforçar vínculos baseados em laços de parentesco religioso. O

aumento da ocorrência dos candomblés na transição entre os séculos XIX e XX foi acompanhada pelo interesse de pesquisadores sobre a influência da cultura negra na sociedade brasileira. Ainda que esse estudo tenha se pautado pelas teorias raciais então em voga, postulando uma diferença essencial entre as raças e uma hierarquia civilizacional entre elas, a inclusão das manifestações religiosas negras na pauta de discussões intelectuais foi um fator importante para a promoção de sua visibilidade na sociedade brasileira. Com isso, as formas de religiosidade afro-brasileira foram difundidas para diferentes pontos do território nacional, extrapolando as áreas de maior incidência da escravidão e passando a congregar populações de diferentes grupos sociais, negros, mestiços e brancos.

O Candomblé surgido na Bahia teve uma série de manifestações religiosas populares correspondentes em outras regiões do Brasil. Em Pernambuco, observou-se a ocorrência de formas de religiosidade similares com a denominação de "xangôs". No Rio Grande do Sul, por sua vez, os cultos afro-brasileiros populares são chamados de "batuques". Outra variante iorubá é o "tambor-de-mina" nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banto (denominados candomblés angola e congo) e fom (jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano maranhense). Dentre todas as designações dos candomblés, xangôs, batures e tambores de mina, foram os candomblés baianos das nações ketu (iorubá) e angola (banto) os que mais se propagaram pelo Brasil, podendo hoje ser encontrados em toda parte. A vertente ketu do Candomblé se tornou uma espécie de modelo para o conjunto das religiões dos orixás, e seus ritos, símbolos e hierarquias são hoje praticamente predominantes. Já o candomblé angola, embora tenha adotado os orixás e absorvido muito das concepções e ritos de origem iorubá, desempenhou papel fundamental na constituição da umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo.

A expansão das formas de culto afro-brasileiras levou ao surgimento da Umbanda, que teve sua origem como culto organizado por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul passaram a misturar suas práticas religiosas a elementos das tradições afro-brasileiras. A Umbanda foi criada em um contexto de valorização do "ser brasileiro", tendo defendido a integração, por meio da religião, de todas as classes sociais, especialmente daquelas que sofriam com a exclusão social. A Umbanda se pretendeu, desde sua criação, uma forma religiosa de integração das três raças que teriam formado a identidade cultural e a sociedade brasileiras: o branco, o índio e o negro. Levando-se em consideração essa pretensão "integradora" da Umbanda, é interessante notar que muitos de seus elementos já eram

observados na religiosidade popular do final de século XIX, especialmente nas práticas originárias dos bantos, a exemplo da Cabula, cujo chefe do culto era denominado "embanda". (NASCIMENTO, 2010, 938)

Assim, é difícil argumentar em prol da identificação de uma linhagem única da Umbanda quando de seu surgimento, muito menos de uma procedência social específica. Reginaldo Prandi aponta essa característica e defende que a peculiaridade da Umbanda é o aprofundamento do aspecto sincrético já observado no candomblé.

Um outro ramo afro-brasileiro, a umbanda, formada no século XX, no Sudeste, é igualmente problemática quando se trata de quantificar seus seguidores. Ela é uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. No início a nova religião se denominou espiritismo de umbanda, mais tarde, umbanda. Não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas. E também de católicos. O próprio catolicismo, durante anos e anos de propaganda contra a umbanda, a chamava de baixo espiritismo, para diferenciá-la do espiritismo kardecista, que combatia com o mesmo zelo. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé. (PRANDI, 2003, p. 17)

Ainda segundo Reginaldo Prandi, após o surgimento da Umbanda, nas décadas iniciais do século XX, observou-se um processo gradual de migração dos adeptos do candomblé e suas diferentes vertentes e denominações para a nova vertente religiosa. Ao longo das décadas de 1940, 1950 e 1960 a Umbanda ganhou maior destaque entre setores das classes médias das cidades que, em busca de sistemas alternativos de religiosidade frente ao catolicismo brasileiro, identificaram nela uma forma de culto associada à nacionalidade. O candomblé, por sua vez, permaneceu predominante nas áreas em que a escravidão negra e seus reflexos se fizeram mais presentes. A despeito da maior visibilidade experimentada pelas religiões afro-brasileiras a partir de meados do século XX, Prandi ressalta que os dados a respeito do número daqueles que professam as religiões afro-brasileiras são frequentemente subestimados nos censos e pesquisas realizadas, visto que a maioria de seus participantes se declara católica (PRANDI, 2003, p. 20).

Nas últimas décadas do século XX e no início do século XXI observa-se um processo de diminuição no número total de adeptos das religiões afro-brasileiras, reflexo da expansão das vertentes protestantes (especialmente os neo-pentecostais) e dos desdobramentos da cultura religiosa católica no Brasil, com a afirmação das vertentes "carismáticas". Segundo Prandi (2003), essa expansão da oferta no "mercado religioso", aliada com um forte proselitismo marcado pela intolerância frente aos rituais dos cultos aos orixás, tem levado a um quadro problemático para os

"povos de terreiros", que passaram a sofrer consequências da visibilidade adquirida nas últimas décadas. A atribuição de valores negativos ao aspecto "mágico" dessas formas religiosas levou à consolidação de uma visão que as enxergam como formas de idolatria e adoração de forças demoníacas. Assim, diversas ações de correntes religiosas extremadas tiveram como foco a perseguição dos praticantes dos cultos afro-brasileiros, o que pode ser observado ainda nos dias atuais, a despeito do crescimento das demandas por ações afirmativas e tolerância religiosa no Brasil nas últimas décadas. Segundo Prandi, dentro desse contexto, observou-se o crescimento do que ele chama de "pequenos candomblés", que extrapolaram os limites territoriais das áreas onde predominou a escravidão e chegou aos mais diversos cantos do Brasil e do exterior.

4.2. Laranjeiras/SE: História, memória e patrimônio cultural

O processo de formação do povoado que deu origem à cidade de Laranjeiras ocorreu conjuntamente com os primeiros atos da colonização portuguesa no Brasil. Segundo Felisberto Freire (1979, p. 67-83), a colonização da região onde atualmente se situa o estado de Sergipe ocorreu a partir da segunda metade do século XVI, quando chegaram à costa navios franceses em busca de pau-brasil, algodão e pimenta da terra. A região, então subordinada à Capitania da Bahia, comandada por Garcia D'Ávila, foi conquistada pelos colonizadores a partir de um processo que envolveu guerras e a conversão dos indígenas ao catolicismo. O primeiro povoado surgido na região de Sergipe foi o de São Cristóvão, na década de 1590, a partir do qual se originou a Capitania de Sergipe Del Rey, criada no mesmo ano.

Os relatos históricos a respeito da formação do povoado primitivo de Laranjeiras apontam que a colonização das terras então pertencentes à Freguesia do Socorro, às margens do Rio Cotinguiba, teria ocorrido na década de 1570, a partir de expedições para o estabelecimento de novos arraiais no interior do território da nova colônia. Lícia Cotrim Carneiro Leão, baseando-se na documentação apresentada por Felisberto Freire, identifica o primeiro registro referente à colonização da região na carta de concessão de Sesmaria a Tomé Fernandes, participante das lutas que resultaram na conquista do território sergipano.

“O desenvolvimento da povoação que deu origem à cidade de Laranjeiras está ligado à grande expansão da cana de açúcar na Capitania do Sergipe a partir de meados do século XVIII. No entanto, o primeiro registro de ocupação é datado de 1594, realizado por meio de concessão de carta de sesmaria a Thomé Fernandes, que participou das lutas pela

conquista do território sergipano. De acordo com Campos (2002), apesar da Capitania do Sergipe ter iniciado o cultivo da cana de açúcar em 1602, não acompanhou a fase áurea da economia açucareira no Nordeste brasileiro que gerou riquezas e progressos para a região nos séculos XVI e XVII. Somente a partir de meados do século XVIII que o cultivo se desenvolve na capitania.” (LEÃO, 2011. p.32.)

A fundação do povoado de Laranjeiras² em 1606, composto por poucas casas de taipa e de um templo religioso (a Igreja de Santa Filomena, também conhecida como "Igreja da Manilha), a criação do porto nas margens do Rio Cotinguiba no mesmo ano e a chegada dos primeiros colonizadores da região marcaram os anos iniciais de ocupação do interior sergipano. A atividade canavieira, já estabelecida em território baiano, foi tardiamente incorporada pelos donatários sergipanos, de forma que os primeiros anos de colonização da região de Laranjeiras foram marcados pela incipiência das atividades econômicas, comparadas a de outras regiões próximas à costa já colonizada. Entretanto, a existência do porto a poucas léguas do povoado fez deste um importante ponto de passagem e abastecimento das embarcações que adentravam o território colonial. Assim, o povoado de Laranjeiras caracterizou-se, em seus primeiros tempos, como um local de passagem e abastecimento, fornecendo pouso para os viajantes e recebendo populações e recursos que escoavam pelo rio Cotinguiba. (AZEVEDO, 1975)

Nesse panorama de ocupação instável e pouca atenção às terras por parte dos donatários, Laranjeiras foi ocupada pelos holandeses em 1637, tendo o domínio destes se estendido até o ano de 1645. Durante o domínio holandês em Sergipe, o povoado foi completamente destruído, tendo sido aproveitadas apenas as instalações portuárias para armazenamento de produtos de interesse comercial. Somente após a reconquista do território pelos portugueses observou-se nova movimentação urbana na região do rio Cotinguiba, que culminou na consolidação da localidade como um importante ponto de apoio ao processo de colonização da Capitania de Sergipe Del Rey.

Na segunda metade do século XVII, observou-se o crescimento urbano e econômico de Laranjeiras, tendo como base a existência do porto às margens do Rio Cotinguiba. O avanço da colonização dos interiores da costa do nordeste brasileiro e do estabelecimento das fazendas escravistas trouxeram um grande fluxo de embarcações para o leito do rio que cortava Laranjeiras, fazendo do povoado um importante ponto de trocas comerciais. Com a consolidação do porto e do povoado, Laranjeiras passou por um período de grande expansão na virada entre os séculos XVII e

² A Enciclopédia dos Municípios Brasileiros - Volume XIX, publicada pelo IBGE no ano de 1958 indica que o nome “Laranjeiras” foi escolhido por existir, na região em que o porto fora fundado, um representativo número de pés de laranja, plantados pelos primeiros habitantes da localidade a partir da fixação populacional no final do século XVII. (IBGE, 1958. p. 349)

XVIII. Segundo Leão (2011, p. 34-35), nesse período o progresso econômico da região foi alcançado com base no latifúndio monocultor e na cultura canavieira, e Laranjeiras se tornou um centro de colonização e evangelização, o que resultou em sua emancipação política. Um marco importante do processo de reconstrução e expansão de Laranjeiras foi a construção da Capela do Bom Jesus, tempo fundado por jesuítas em 1686 e que deu origem ao povoado de mesmo nome.

O marco mais apontado no processo de efetivação da cidade de Laranjeiras é o ano de 1701, quando os padres da Companhia de Jesus deram início à construção das Igrejas de Santo Antônio e Nossa Senhora das Neves, na região à margem esquerda do Riacho São Pedro conhecida como Retiro. Ao lado da Igreja de Nossa Senhora das Neves (conhecida como "Igreja do Retiro") foram edificadas moradias para os missionários. O papel dos jesuítas na reconstrução de Laranjeiras e na sua consolidação durante os séculos XVII e XVIII é digno de nota. Sua atividade evangelizadora contribuiu para a conversão de indígenas e africanos incorporados à sociedade local, além de ter dado início a diversos núcleos populacionais a partir da construção de templos religiosos. Foi com esse intuito que eles aprofundaram sua presença na região, com a construção de um novo tempo, a Igreja de Nossa Senhora da Comandaroba, fundada em 1734. Com isso, os núcleos de povoamento jesuítas tiveram papel central no estabelecimento urbano de Laranjeiras, tendo originado algumas de suas atuais localidades. A atuação dos jesuítas só foi interrompida com a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios coloniais lusos em função do processo de reforma do Estado Português empreendido por Sebastião José Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal.

Entre a década de 1730 e o final do século XVIII, a povoação de Laranjeiras apresentou crescimento acentuado, tornando-se um dos mais importantes centros comerciais da Capitania de Sergipe Del Rey. A existência do porto as margens do rio Cotinguiba, bem como a representativa atividade comercial desenvolvida na povoação, a elevaram a uma condição de destaque digna de menção pelo ouvidor da Comarca de Sergipe Del Rey à Rainha D. Maria I: "No termo desta cidade há Povoação das Laranjeiras, habitada de negociantes, no centro do Paiz, e de longo tempo há aí uma feira aos sábados, onde gira dinheiro e efeitos (...)." (AZEVEDO, 1975) A feira local, realizada em um terreno às margens do rio Cotinguiba, era um importante centro comercial regional, tendo iniciado no ano de 1799. (LEÃO, 2011, p. 38.) Datam da segunda metade do século XVIII edificações religiosas como as igrejas de N. Senhora da Conceição da Ilha e do cambão, construídas em 1739. Nesse período observou-se também a proliferação dos engenhos na região de Laranjeiras, reflexo do fortalecimento comercial associado ao ciclo açucareiro no vale do Cotinguiba. Em muitos deles foram instalados templos religiosos, como a Capela do Engenho Jesus, Maria e José, fundada em

1769. Nos anos finais do século XVIII foi construída a Igreja do Sagrado Coração de Jesus (as datas atribuídas à inauguração por diferentes autores variam entre 1791 e 1795), transformada, anos depois, em Matriz da cidade.

No início do século XIX, o povoado de Laranjeiras já era considerado o entreposto comercial mais importante da Província de Sergipe Del Rey, nova denominação política adotada pela Coroa portuguesa após sua instalação no Brasil e a elevação deste à categoria de Reino Unido de Portugal e Algarve. Em 1808, a sede do povoado e suas adjacências comportavam um total de 600 fogos (IBGE, 1958, p. 349), nomenclatura então utilizada para nomear os domicílios. Paulo Ormino de Azevedo (1975), por sua vez, indica que Laranjeiras contava com cerca de 850 residências no ano de 1824. Santos e França, em estudo sobre as atividades econômicas desenvolvidas em Laranjeiras nos séculos XIX e XX, apontam que o povoado contava com 144 engenhos em 1832, tendo este número caído para 49 uma década depois. Não obstante a queda no número de engenhos, que prenunciava a decadência da atividade açucareira no nordeste, Laranjeiras foi elevada ao status de Vila em 1832, tendo reconhecida a sua importância econômica.

“A 7 de agosto de 1832, quando a Assembleia Geral da Província, computando o Censo demográfico e o arrolamento econômico, reconheceu a capacidade autônoma da povoação, foi o povoado de Laranjeiras elevado à categoria de vila. O território da nova vila não foi, porém, desmembrado da freguesia de Nossa Senhora do Socorro, a que pertencia, mas, sim, o território da antiga freguesia, anexado ao da vila, sendo os habitantes de Socorro preteridos nos propósitos que alimentavam de ver a freguesia elevada à categoria de vila, chegando, mesmo, a representarem junto ao Conselho da Província, protestando contra a injustiça de que se julgavam vítimas.” (IBGE, 1958. p. 349)

A emancipação gerou conflitos com os habitantes e proprietários de terras da Freguesia de Nossa Senhora do Socorro que, incorporados ao território de Laranjeiras, passaram a pressionar por maior autonomia. Com isso, em 19 de fevereiro de 1835, Socorro obtém sua emancipação política, sendo desmembrada da Vila de Laranjeiras. O processo de emancipação de Laranjeiras, contudo, foi aprofundado com a instalação do Distrito de Paz e, depois da Comarca por meio Decreto provincial de 11 de agosto de 1835. (IBGE, 1958, p. 349) A nova Comarca passou a ter como sede a vila de Laranjeiras em 1841 e era composta pelas vilas de Santo Amaro, Maruim e Capela, tendo incorporado depois as vilas de Rosário e Divina Pastora e Itabaiana. (BOMFIM & SOUZA, 2009. p. 3).

Ainda na década de 1830, observa-se a instalação de entrepostos estatais em Laranjeiras, contribuindo para o fortalecimento de suas atividades econômicas. A criação da Alfândega do Sergipe em 1836 respeitou a proximidade entre a vila e o movimentado porto do rio Cotinguiba. Com isso, o movimento comercial de toda a Província passou a circular pelo porto e pelas

instalações alfandegárias de Laranjeiras e a economia local passou por forte aquecimento durante todo o século XIX. Observou-se, então, uma diversificação das atividades produtivas locais, que passaram a se concentrar gradativamente no setor de serviços. A produção açucareira passou a ser concentrada nas mãos de uma quantidade restrita de grupos familiares que, no final do século XIX e início do seguinte, deram início à instalação de usinas de beneficiamento da cana-de-açúcar no território de Laranjeiras. A mão-de-obra escrava, utilizada até as últimas décadas do Império, contribuía para a presença marcante dos negros na sociedade local. A Igreja de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário foi construída na primeira metade do século XIX por irmandades de negros e mestiços, tendo restado inacabada. Oliveira (1942, p. 39) afirmou, em 1942, que se tratava então de uma Igreja modesta, simples e ainda não concluída, tendo aos pés o centro histórico de Laranjeiras e, mais abaixo, o rio Cotinguiba. Este templo religioso concentrava grande parte das atividades devocionais católicas, como as celebres e tradicionais festas de Reis, ocasião em que mais de cem negros se apresentavam fantasiados, representando os Reisados, Cheganças, Congos, Taieiras, Mouramas, Marujadas e Maracatus, comemorando as guerras entre os cristãos e os mouros e entoando cânticos à Virgem do Rosário.

O período formado pelas décadas de 1840 e 1860 pode ser considerado aquele de maior pujança em Laranjeiras. Os armazéns e estabelecimentos comerciais abundavam no centro urbano. O movimento de pessoas pela cidade - livres, forros e escravos - era notável, constituindo uma sociedade dinâmica, para a qual eram atraídos comerciantes, médicos, advogados, professores e letrados. A sociedade de Laranjeiras passou a contar, a partir de meados do século XIX, com uma imprensa atuante, associada aos grupos políticos e culturais que passaram a se destacar no panorama provincial. Dentre os diversos periódicos fundados entre as décadas de 1840 e 1850, é possível destacar o “Monarchista Constitucional” (1841), o “Triunfo”(1844), o “Guarany” (1847), o “Observador” (1851), “O Telégrafo” (1852) e a “Voz da Razão”(1854). (IBGE, 1948. p. 350) Laranjeiras foi, sem dúvida alguma, entre 1840 e 1860, o maior centro cultural e artístico de Sergipe, chamada por muitos de a “Atenas sergipana”. O florescimento da cultura letrada em Laranjeiras fez desta um núcleo político de ideias com relação ao panorama provincial e nacional, contribuindo para afirmar ainda mais seu papel entre os centros urbanos sergipanos. Tal processo de afirmação foi acompanhado pelo crescimento da infraestrutura e da diversificação das atividades econômicas, com o surgimento de novas casas comerciais e fábricas. Entre 1845 a 1863, foram registrados 53 engenhos de açúcar, fábricas de aguardente e de charutos em Laranjeiras. Com o crescimento econômico, foram requisitados novos equipamentos e serviços urbanos ao

governo provincial, como estradas ligando a povoação a núcleos interioranos (1849) e a iluminação feita por lampiões a gás (1854), cuja inauguração contou com 32 pontos de luz por todo o núcleo urbano. (LEÃO, 2011. p.43)

Em 04 de maio de 1848, por meio da Lei provincial nº 209, a vila de Laranjeiras foi elevada à categoria de cidade. Para a efetivação da emancipação definitiva, no entanto, foram exigidas uma série de medidas, dentre as quais a instalação da Câmara Municipal e da Cadeia Pública em edificações próximas à praça central da cidade. A inauguração dos dois prédios demorou vários anos, tendo ocorrido apenas na década de 1850. A Câmara Municipal de Laranjeiras foi instalada em edificação inicialmente construída para servir de residência do médico Dr. Francisco Alberto de Bragança, que depois foi comprada pelo poder público. Esta edificação, ainda existente, abriga atualmente a Prefeitura Municipal de Laranjeiras.

A mudança da Capital Provincial, até então São Cristóvão, para a nova cidade de Aracajú em 1855 foi precedida de acaloradas discussões entre os partidários e opositores da medida. Foi tornada pública uma alegada inclinação do então Presidente da Província³, Inácio Barbosa, a favor de que a cidade de Laranjeiras fosse o local escolhido para a nova Capital. A suposta predileção do chefe do Executivo provincial acabou não se concretizando, tendo Aracajú sido fundada em 17 de março de 1855. (IBGE, 1948. p.350)

A historiografia sobre a formação da cidade de Laranjeiras indica a manutenção, nas três últimas décadas do século XIX, do processo de desenvolvimento da cidade dentro do panorama econômico, social e cultural sergipano. A visita do Imperador D. Pedro II e sua esposa Dona Teresa Cristina à cidade, ocorrida entre os dias 14 e 15 janeiro de 1860, confirmam sua condição de destaque no plano provincial. Lícia Leão (2011, p. 43) indica que, em 1887, a cidade de Laranjeiras contava com um total de 1255 casas. Analisando a evolução urbana local, a autora afirma que, ao final do século XIX, Laranjeiras apresentava uma conformação urbanística bastante mais complexa do que a observada cinco décadas antes, quando a cidade começara a despontar economicamente.

No entanto, a mudança da Capital provincial para Aracajú e as modificações no regime de produção canavieira, observados na transição entre o Império e a República, modificaram o curso do desenvolvimento local nos últimos anos do século XIX. A esse respeito, é possível destacar dois fatores fundamentais para a reversão do crescimento da cidade e para o início de um período

³ Nome então utilizado para designar os governantes regionais.

marcado pela estagnação e posterior decadência econômica local. O primeiro fator de peso foi a abolição da escravidão que, segundo Sharyse Piroupo do Amaral (2009, p. 48-50), começou a se fazer sentir em Sergipe a partir da década de 1870, com a escassez de escravos para suprir a demanda interna. Segundo sua argumentação, Sergipe foi uma província que se caracterizou pela grande importação de escravos, tendo passado por grandes dificuldades produtivas quando da diminuição do número de cativos disponíveis para a venda. O aumento do preço dos escravos e os riscos dos negócios clandestinos passaram a atingir o setor produtivo açucareiro na região. Além disso, o desenvolvimento tecnológico da atividade naval entre o final do século XIX e o início do século XX tornou as embarcações grandes demais para a capacidade do Porto de Laranjeiras, que havia passado por poucas intervenções de ampliação durante sua existência. Com a inadequação do porto local às atividades navais de maior porte, Laranjeiras perdeu parte de seu movimento comercial para o porto de Aracajú, que se beneficiava, ainda, do fato de estar localizado no centro político e administrativo do Estado de Sergipe. (IBGE, 1958 p.351; LEÃO, 2011. p. 44)

As primeiras décadas do século XX foram marcadas pelo aprofundamento do processo de estagnação da economia local e de fuga de investimentos gerado pela mudança dos principais agentes econômicos da cidade para Aracajú que, segundo Cristiane Alcântara de Jesus Santos e Vera Lúcia Alves França, se tornou o principal polo econômico e cultural do Estado.

“De acordo com o modelo de urbanização adotado no Brasil, a partir do início do século XX, quando se promoveu a destruição de parte considerável de alguns acervos culturais das cidades e sua substituição por formas urbanas consideradas recentes, Laranjeiras vivenciou o seu primeiro momento de crise urbana. A sua decadência econômica foi responsável pela migração de algumas famílias tradicionais para a capital, Aracaju, resistindo no município apenas à população pobre que dependia dos postos de trabalho ofertados na lavoura de cana-de-açúcar. Desse fato resulta a decadência e a deterioração do patrimônio arquitetônico, cabendo à população apenas a manutenção das manifestações folclóricas, enquanto culturas populares, sendo uma das mais ricas e tradicionais do Estado de Sergipe.” (FRANÇA; SANTOS, 2002. p.6)

Além da atração exercida pela nova Capital, diversos autores destacam o papel exercido pelas epidemias de "bexiga" e gripe espanhola, ocorridas em 1911 e 1918, na saída de grande parte das famílias locais em busca de regiões seguras. Com a desocupação dos imóveis e o temor de que eles se tornassem focos de disseminação das doenças, diversas licenças foram concedidas para demolições das construções antigas, modificando o aspecto da cidade colonial e deixando sua infraestrutura em péssimas condições de utilização. As edificações que restaram de pé foram vendidas a preços módicos, passando a pertencerem a forasteiros que buscavam oportunidades em novas terras, a despeito dos rumores da insalubridade da região.

As autoras citadas acima apontam ainda que, após pelo menos três décadas de abandono e demolições, a primeira ação voltada à preservação do patrimônio edificado da cidade de Laranjeiras ocorreu na década de 1940, quando o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual IPHAN) realizou o tombamento de construções isoladas na cidade, todas de caráter religioso. Apesar da importância da medida, pode-se considerar que ela foi incompleta, uma vez que um grande acervo arquitetônico edificado ao longo dos dois séculos anteriores ficou a mercê das intempéries do tempo e da intervenção humana sem a observância das suas características estilísticas.

Por mais que as intervenções humanas tenham modificado muitos aspectos arquitetônicos da sede do município de Laranjeiras, sua sede guardou certa unidade arquitetônica e urbanística observável no casario e na conformação das ruas e praças do chamado "centro histórico". Somente na década de 1970 observou-se outra importante medida de salvaguarda de seu conjunto arquitetônico colonial: a elevação do município a condição de Monumento Histórico do Estado de Sergipe por meio do Decreto Governamental Nº 2048, de 12 de março de 1971. França e Santos indicam ainda a importância da criação, no início da década de 1970, do Programa de Restauração das Cidades Históricas, voltado à preservação do acervo edificado das cidades coloniais nordestinas. A inclusão da cidade de Laranjeiras no projeto ocorreu no ano de 1973, como apontado por Lícia Leão. Como fruto deste processo, ocorreu a elaboração do Plano Urbanístico de Laranjeiras, no ano de 1975. (FRANÇA; SANTOS, 2002. p.6; LEÃO, 2011. p. 52)

"A partir da elaboração do plano de 75, deu-se início a uma série de restaurações de edifício abandonados e em elevado grau de arruinamento, assim como a instalação nesses edifícios de significativos equipamentos culturais para cidade como o Museu-Afro-Brasileiro, de 1976, o Museu de Arte Sacra, de 1978, a Casa João Ribeiro, de 1973, e o centro de Tradições (Dantas, 2007). Depois disso, em 1990, a cidade foi contemplada com uma lei municipal de apoio a proteção ao seu conjunto histórico construído dentro da Lei Orgânica do Município. (Brasil, 2005)

[...]

Em 1996, o conjunto arquitetônico e paisagístico é tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tendo quatro igrejas reconhecidas como monumentos arquitetônicos isolados: a casa e capela de Santo Antônio, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba, a capela Engenho de Jesus, Maria e José e a igreja de Sagrado Coração de Jesus, sendo esta última a única situada no perímetro do sítio histórico tombado definido pelo IPHAN que coincide com os limites do perímetro protegido nos níveis municipal e estadual (Brasil, 2005)."

Foi também a partir da década de 1970 que Laranjeiras observou a retomada das atividades econômicas em seu território, principalmente com a chegada de indústrias da área de extração de minérios (calcário e potássio). Em 1975 foi instalada uma fábrica de cimento da Votorantim e em

1982 uma fábrica de fertilizantes nitrogenados, hoje ligada a Petrobrás. Com a instalação de novas indústrias, parte de sua população, antes empregada nas usinas decadentes que restaram do ciclo usineiro da virada entre os séculos XIX e XX, passou a trabalhar como operários. As novas fábricas também atraíram pessoas vindas de outros municípios limítrofes, contribuindo para o crescimento urbano em novas localidades.

Nas últimas três décadas o município de Laranjeiras foi beneficiado com a continuidade das políticas voltadas à manutenção de seu patrimônio edificado e pela valorização de seu patrimônio cultural imaterial, especialmente as celebrações, práticas culturais e modos de fazer típicos da população local. Nesse sentido, destaca-se a atuação da Comissão Nacional de Folclore que, a partir da década de 1960, estimulou os estudos sobre as manifestações culturais de matriz popular em todo o país, especialmente no nordeste. (CRUZ, 2011, p. 1-2.) As iniciativas de pesquisadores e folcloristas na recuperação das tradições populares locais resultaram na organização do I Encontro Cultural de Laranjeiras em 1976 (em parceria entre a Prefeitura Municipal de Laranjeiras e o Conselho Estadual de Cultura, com o apoio do Ministério da Cultura, da Universidade Federal de Sergipe) e na fundação do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe.

O início das atividades do Encontro Cultural de Laranjeiras foi um divisor de águas na vida cultural da cidade, marcada pela falta de visibilidade e pelas dificuldades econômicas que caracterizaram grande parte do século XX na cidade. A organização do evento contou com o apoio de antropólogos e folcloristas locais, com destaque para a antropóloga Beatriz Góis Dantas, autora de importante estudo sobre os cultos religiosos da tradição Nagô na cidade de Laranjeiras. Organizado inicialmente no mês de maio, o evento passou a acontecer nas primeiras semanas do mês de janeiro, ocasião das festas de São Benedito e dos Santos Reis. Com a modificação, o evento passou a ser caracterizado pela participação de diversos grupos tradicionais de Laranjeiras (e seus diversos povoados) e outros municípios da região, como Lagarto, Itabaiana, Riachuelo, Japaratuba e Siriri. Dentre as manifestações culturais que passaram a integrar a programação do evento, destacam-se as guardas de marujos, os caboclinhos, o Lambe-Sujo, as Taieras, a Dança de São Gonçalo, a Chegança, os maracatus, candomblés, reisados, batalhões, sambas de roda, de coco, dentre outros. (DANTAS, 2015)

A cidade de Laranjeiras é hoje a principal referência na preservação do Patrimônio Cultural do Estado Sergipe, sendo recorrentemente palco de eventos voltados para o tema. O mais representativo deles continua a ser o Encontro Cultural de Laranjeiras que, em 2016, foi realizado em sua 41ª edição. O Centro Histórico de Laranjeiras foi reconhecido como Patrimônio Cultural

Nacional pelo IPHAN em 1996. A partir de então, uma série de intervenções de conservação e restauro contribuíram para a revitalização de sua infraestrutura urbana. Além da restauração de diversos casarões, destaca-se a atuação, no âmbito do Programa Monumenta do Ministério da Cultura, para a restauração do "Quarteirão do Trapiche", local onde existiam os armazéns que eram utilizados nas atividades portuárias. Com a conclusão das obras em 2007, o local passou a abrigar as instalações do Campus Laranjeiras da Universidade Federal de Sergipe. A partir de então, passaram a ser oferecidos no local os cursos de Arqueologia, Arquitetura e Urbanismo, Dança, Museologia e Teatro, além do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. Segundo dados do IBGE, a cidade de Laranjeiras conta hoje com uma população estimada de 29.130 habitantes, espalhada em uma área total de 162,280 Km², em uma densidade demográfica de 165,78 hab./km². (IBGE, 2016)

4.3. A religiosidade afro-brasileira em Laranjeiras/SE

Analisaremos nesta seção, em termos gerais, o histórico da presença de religiões afro-brasileiras no município de Laranjeiras/SE. Para isso, utilizaremos informações arroladas na pesquisa bibliográfica e na primeira etapa das atividades de campo, realizadas no mês de janeiro de 2016. O objetivo desta análise é apresentar o contexto imediato de ocorrência dessas manifestações religiosas e as principais modificações no panorama social, econômico e político das comunidades que as praticam.

Como vimos em seção anterior, Laranjeiras surgiu a partir da exploração do interior da costa brasileira na segunda metade do século XVI, tendo sido praticamente destruída com a invasão holandesa nas décadas de 1630 e 1640. Beneficiada pela construção de um porto nas margens do rio Cotinguiba em 1606, o povoado consolidou-se a partir do século XVII, tendo como principal estímulo a presença dos padres da Companhia de Jesus, que fundaram templos religiosos e edificações destinadas à residência e ao estudo dos religiosos. A partir da fundação das primeiras igrejas no território de Laranjeiras, deu-se início à instalação das principais famílias e a constituição dos negócios que marcaram a economia local durante mais de três séculos.

Segundo dados apurados entre estudiosos da história de Sergipe, a principal econômica desenvolvida na região foi a lavoura de cana-de-açúcar. Instalada em um período posterior ao

apogeu dessa cultura no nordeste, a produção canavieira se valia do trabalho de escravos trazidos da África e chegados ao Brasil pelo porto de Salvador, capital da colônia até 1763 e principal centro urbano próximo a Laranjeiras. A sociedade local durante o período colonial foi marcada pela dinâmica do escravismo e da produção monocultora para a exportação. Assim, os negros reunidos nas fazendas desenvolveram formas de sociabilidade e solidariedade, dentre as quais a prática dos cultos aos orixás e outras entidades religiosas trazidas de suas regiões de origem. A historiografia sobre a escravidão em Sergipe aponta a exiguidade das fontes referentes às práticas religiosas dos escravos durante o período colonial, no entanto autores como Beatriz Góes Dantas (1982) e Sharyse Piroupo do Amaral (2007) afirmam que, nesse período, a religiosidade negra era marcada pela realização dos calundus, pela organização de rodas de atabaques e cantos em regiões afastadas das sedes das fazendas, única forma encontrada de fugir ao controle dos senhores

Essa informação pode ser comprovada em entrevistas realizadas pela equipe técnica da Temporis Consultoria Ltda. Ainda que as entrevistas apresentem muitos pontos nebulosos, característicos da confluência entre "história" e "memória", foi possível observar que os responsáveis pelos terreiros mais antigos de Laranjeiras afirmam que o culto aos orixás é anterior à instalação dos primeiros terreiros na cidade. Segundo Bárbara Cristina dos Santos, liderança da Irmandade de Santa Bárbara Virgem (associação religiosa dos integrantes dos povos nagôs em Laranjeiras), os escravos foram responsáveis pela introdução das formas de religião africanas ainda no tempo das primeiras grandes fazendas. Contudo, essa prática religiosa não era estruturada em grupos fixos, sendo realizada esporadicamente de acordo com a possibilidade de se fugir ao cerco dos proprietários e autoridades. Por esse motivo, Barbara Cristina acredita ser difícil recuperar registros sobre a presença das religiões afro-brasileiras em Laranjeiras antes do século XIX. As informações que passaram de geração em geração nas famílias praticantes do culto nagô, por sua vez, trazem consigo a lembrança desses primeiros negros que "cultivaram o terreno" para a instalação dos primeiros terreiros, já no período do Brasil Império.

A história dos terreiros em Laranjeiras teve início em meados do século XIX, com a chegada de uma grande quantidade de africanos à costa baiana e sua instalação nas fazendas de Sergipe. Entre 1830 e 1860 chegaram à região de Laranjeiras quatro futuras lideranças negras na cidade: Henrique Luís Dantas (conhecido como "Ti Henrique"), Herculano Barbosa Madureira (conhecido como "Ti Herculano"), José Carlos da Costa (vulgo Sapucary) e Lázaro Barbosa Madureira. O primeiro deles, escravo alforriado, foi o fundador, em 1860, do terreiro nagô de Santa Barbara Virgem, razão pela qual é considerado aquele que "trouxe os orixás" para Laranjeiras. Instalado por

"Ti Henrique" em sua própria residência, na rua do Calangaleixo, antigo polo residencial da comunidade negra local, o terreiro de Santa Bárbara Virgem foi iniciador da tradição nagô na antiga cidade colonial. As referências a estes primeiros africanos responsáveis pela instalação dos terreiros em Laranjeiras foram transmitidas ao longo do tempo por meio da memória da comunidade e podem ser analisadas a partir de documentação cartorial, especialmente os inventários e registros de óbito. Ainda assim, a apuração de informações mais precisas sobre os primeiros anos de funcionamento dos terreiros locais é uma tarefa difícil e que ainda espera por novos pesquisadores (AMARAL, 2011).

Nos anos iniciais de funcionamento do terreiro, "Ti" Henrique foi o "beg" da casa, ou seja, o responsável por sua administração e pelos trabalhos espirituais. Após a morte de "Ti" Henrique, ocorrida provavelmente nos anos finais do século XIX, a função de líder religioso do terreiro passou a responsabilidade de Herculano Barbosa Madureira, outro importante personagem da história da religiosidade afro-brasileira em Laranjeiras. Após "Ti Herculano" assumir a responsabilidade sobre o terreiro nagô de Santa Barbara Virgem, sua sede foi transferida para o povoado da Comandaroba, em região próxima ao centro de Laranjeiras.

Segundo Bárbara Cristina dos Santos, "Ti Herculano" foi o responsável pela consolidação da Irmandade de Santa Bárbara Virgem em Laranjeiras, tendo enfrentado a resistência dos religiosos locais e a perseguição das forças policiais. Durante o período em que foi o "Beg" do terreiro, "Ti Herculano" contribuiu para o crescimento do número de praticantes dos cultos nagôs, todos integrantes de um restrito grupo familiar. Sua atividade marcou o contexto religioso local até 1907, ano de sua morte. Na ocasião de identificação de seus bens, a propriedade onde funcionava seu terreiro foi citada, constituindo importante registro sobre as religiosidades afro-brasileiras em Laranjeiras. A casa aparece no seu inventário como um sítio, vizinho ao antigo Engenho da Comandaroba, com um quintal que se estendia até o Rio Cotinguiba – do qual ainda resta um trecho. A edificação foi herdada por sua viúva, Bernarda Barbosa, e os santos passaram aos cuidados dos seus descendentes. O cargo de chefia do grupo foi transmitido a Umbelina Araújo, que, no início do século XX, passou a realizar parte dos festejos em sua casa, o Terreiro de Santa Bárbara Virgem, na rua da Cacimba.

O período em que Umbelina Araújo, conhecida pela comunidade como "Bilina". liderou o terreiro durou até 1975, ano de sua morte. Em mais de 60 anos de liderança religiosa, Umbelina foi responsável pela aproximação do terreiro com a Igreja Católica e pela criação de grupos tradicionais como as Taieiras, formado por meninas virgens. Os anos de sua atividade são

considerados, pelos atuais praticantes do culto nagô em Laranjeiras, aqueles em que os terreiros nagôs ganharam importância e respeito na cidade, sendo valorizados mesmo por pessoas alheias à forma de religiosidade. Umbelina de Araújo era reconhecida pela comunidade como representante dos descendentes dos escravos que trabalharam nas fazendas de Laranjeiras, passando a ocupar lugar de destaque entre os representantes da comunidade negra local. Após sua morte, a responsabilidade pela Irmandade de Santa Bárbara Virgem foi passada a uma de suas filhas de Santo, Dona Lourdes, que ocupou o cargo até a sua morte, no ano de 2002. Desde então, a liderança foi repassada a sua filha adotiva, Bárbara Cristina, que à época contava com a idade de 16 anos.

Nas décadas iniciais do século XX observou-se a criação de novos terreiros em Laranjeiras a partir da dissociação de antigos integrantes do Terreiro de Santa Bárbara Virgem, como no caso da fundação do terreiro Filhos de Obá. Díjina de Andrade Torres aponta que a formação deste terreiro se deu pela atividade de Alexandre José da Silva, praticante do culto nagô que, na década de 1900, optou por se dissociar dessa tradição religiosa para a organização de um novo local de culto.

“Inicialmente ‘Filhos de Obá’ era vinculado ao terreiro Santa Bárbara Virgem, porém, o antigo líder, Alexandre, que comandou o grupo na mesma época em que Umbelina de Araújo comandava a Irmandade Nagô, optou por fazer uma junção entre o Nagô e o Candomblé, perdendo então o vínculo forte que tinha com o grupo que se autodenomina da linhagem Nagô puro.” (TORRES, 2011)

Fundado na região conhecida como "Posto dos Oiteiros" em 1909, o terreiro Filhos de Obá foi o primeiro terreiro de candomblé da cidade de Laranjeiras. A iniciação de Alexandre José da Silva aconteceu entre 1903 e 1909, tendo ele sido o primeira pessoa a ser "raspada"⁴ em Sergipe. Com a fundação do terreiro, as atividades religiosas atraíram um grande número de adeptos, tendo Pai Alexandre formado mais de 200 filhos de santo durante toda sua vida. As atividades do terreiro Filhos de Obá mantiveram seu ritmo até a morte de Alexandre José da Silva, em 1975. A partir de então, a liderança foi passada a "Cecilinha", filha de santo e sobrinha de Alexandre, que veio a falecer em 1980. Assim, o terreiro passou por período de mais de uma década de inatividade, vindo a ser reativado apenas na década de 1990, após a volta de uma das últimas filhas de santo de Pai Alexandre a Laranjeiras. Ginalva dos Santos chegou a Laranjeiras em 1993, depois de mais de uma década no Rio de Janeiro, e reativou o terreiro Filhos de Obá no ano de 1999. Ela ocupa o posto de lalaorixá desde então, sendo a atual responsável pelo terreiro Filhos de Obá, que passou por processo de mudanças desde sua volta a Laranjeiras. Sua sede foi transferida para um terreno

⁴ Termo utilizado para aqueles que passam pelos rituais de recolhimento e iniciação que caracterizam a formação dos "pais" e "mães de santo".

adquirido em região próxima ao centro de Laranjeiras e suas atividades foram ampliadas, passando a abarcar ações sociais e de valorização da memória afro-brasileira. Foram elaborados estatutos que deram origem a uma Associação, denominada Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá". Com a fundação dessa forma de associação civil, o terreiro passou a se dedicar a ações culturais de promoção da identidade negra, expandindo suas atividades para além da esfera religiosa. Atualmente o terreiro Filhos de Obá é o único a ter passado pro processo de tombamento em nível estadual, adquirindo grande visibilidade entre turistas e pesquisadores do patrimônio cultural brasileiro.

Também é necessário mencionar a existência do povoado da Mussuca, localizado a poucos minutos do centro histórico de Laranjeiras. Formado por escravos, libertos e negros livres no final do século XIX, a Mussuca é uma comunidade integrada quase que exclusivamente por descendentes de escravos das fazendas de Laranjeiras, tendo recebido novos habitantes (ainda que poucos) ao longo do século XX. A Associação Comunitária local tem se esforçado, nos últimos anos, para o reconhecimento da região como território quilombola. Entre as primeiras décadas do século XX e os dias atuais, observou-se a existência de, pelo menos, 5 terreiros na Mussuca, a maioria deles dedicados à prática da Umbanda. O mais importante deles o Terreiro de Seu Fulemon, atualmente conhecido como "Centro Umbandista Pai Aculano", fundado na década de 1940. Além deste terreiro, destaca-se a manutenção, até os dias atuais, do terreiro de São Lázaro, formado por descendentes dos praticantes do culto nagô na sede municipal de Laranjeiras. Atualmente, existem mais dois terreiros de Umbanda na Mussuca: o Centro Umbandista São Brás, liderado por Pai Marcelino, e o terreiro de Mão Ailma de Iemanjá.

Ao longo do século XX, a tradição das religiões afro-brasileiras na cidade de Laranjeiras passou por um período em que podem ser identificadas, ao mesmo tempo, manutenção das tradições e rupturas, que colaboraram a diversificação das formas de manifestação religiosa afro-brasileiras no desenvolvimento das práticas religiosas no município. Se em relação aos dois terreiros citados acima pode ser identificada a relação com a tradição fundada entre o final do século XIX e o início do século XX, ao realizar o trabalho de levantamento e pesquisa sobre a história dos cerca de 30 terreiros encontrados em Laranjeiras, é possível concluir que a dinâmica religiosa de matriz africana no município foi influenciada pelo processo de crescimento da cidade, pautada na chegada de seguidores de religiões afro-brasileiras de outras regiões como o estado da Bahia, essencialmente da cidade de Salvador e, e outras cidades do Estado de Sergipe, como a capital Aracajú.

Ao longo da segunda metade do século XX e, mais especificamente, nos últimos 30 anos, observou-se a criação de mais de uma dezena de terreiros em diversos povoados de Laranjeiras, todos eles adeptos do Candomblé, em suas vertentes Angola e Ketu. A difusão dos terreiros de cambomblé foi atribuída a dois principais motivos, de acordo com as entrevistas realizadas durante os trabalhos de campo. O primeiro deles foi a atividade de Pai Jorge de Pedra Branca, importante figura no panorama das religiões afro-brasileiras em Laranjeiras. Nas visitas aos terreiros das comunidades de Pedra Branca, Machado, Pastora, Bom Jesus e Conjunto foi possível identificar diversos filhos de santo de Pai Jorge da Pedra Branca, todos muito gratos ao mestre religioso e defensores de seu legado entre os praticantes do candomblé. Para os fins dessa exposição preliminar, cumpre ressaltar que o fortalecimento dos candomblés em Laranjeiras ocorreu no período em que novas atividades econômicas despontaram no município, especialmente após a instalação de indústrias na área de cimentos e fertilizantes. Com isso, Laranjeiras recebeu pessoas vindas de outros municípios sergipanos e mesmo dos estados da Bahia e Alagoas. Esses novos habitantes, em alguns casos, passaram a frequentar os terreiros existentes e, com o tempo, fundaram suas próprias casas de culto. Atualmente, Laranjeiras conta com aproximadamente 30 terreiros (durante os trabalhos de campo foi possível visitar 27 deles), localizados na sede municipal e em mais 8 comunidades.

5. ATIVIDADES DA PRIMEIRA ETAPA DOS TRABALHOS DE CAMPO

Nesta seção apresentaremos um breve relato sobre as atividades de campo realizadas entre os dias 03 e 10 de janeiro de 2016, integrantes da primeira etapa do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE". Durante este período foram identificados e visitados 27 (vinte e sete) terreiros de religiões afro-brasileiras no município de Laranjeiras e realizadas entrevistas com seus responsáveis. Os trabalhos de campo serão complementados com uma segunda visita a Laranjeiras, entre os dias 3 e 10 de abril de 2016, na qual será realizada a Reunião de Mobilização, requisito contratual cujo objetivo é garantir a participação dos detentores dos bens culturais do processo de pesquisa, e registros audiovisuais mediante anuência dos responsáveis pelos terreiros.

5.1. Apresentação da primeira etapa dos trabalhos de campo

A primeira etapa dos trabalhos de campo do projeto Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE foi realizada entre os dias 03 e 13 de janeiro de 2016, tendo sido planejadas durante o mês de dezembro de 2015. Foram realizadas 4 reuniões entre os integrantes da equipe técnica - Raul Amaro de Oliveira Lanari, coordenador e historiador mestre, e Hugo Rocha, historiador - e a direção da Temporis Consultoria para a escolha da data, planejamento da logística das atividades, alinhamento com o corpo técnico do IPHAN e a mobilização da comunidade local. A escolha da data da primeira etapa de campo se deu em decorrência da organização do XLI Encontro Cultural de Laranjeiras, principal evento do calendário cultural local.

A primeira atividade dessa etapa do projeto aconteceu na manhã do dia 04 de janeiro de 2016, quando foi realizada uma reunião com Eric Ferreira Souza, técnico do IPHAN responsável pelo acompanhamento do contrato. Na reunião foram discutidos pontos referentes ao Plano Básico para evitar interpretações errôneas e ajustar a metodologia utilizada às necessidades do órgão de preservação do patrimônio cultural. Foi acordado entre as partes que a reunião de

mobilização, prevista para a primeira etapa do projeto, será realizada na segunda visita da equipe técnica a Laranjeiras, a ser realizada entre os dias 03 e 10 de abril de 2016 (posteriormente ficou acordada a data de 08/04/2016 para sua realização no auditório do Campus Laranjeiras da Universidade Federal de Sergipe). Com essa modificação no cronograma das atividades, a entrega das fichas referentes aos registros audiovisuais foi adiada para a última etapa do projeto, permitindo a sistematização dos arquivos produzidos durante toda a pesquisa. Ainda no dia 04 de janeiro de 2016, a equipe técnica da Temporis Consultoria se dirigiu a Laranjeiras para as tratativas com a Secretaria Municipal de Cultura e o Museu Afro-Brasileiro de Sergipe. Após visita à sede das instituições e o recolhimento de informações sobre os terreiros já identificados - tabelas, contatos e folhetos -, a equipe técnica participou das solenidades de abertura do XLI Encontro Cultural de Laranjeiras, assistindo a comunicações e mesas de debate sobre a cultura popular no município.

Na manhã do dia 05 de janeiro de 2016 a equipe técnica da Temporis Consultoria visitou o Museu Afro-Brasileiro de Sergipe, onde entrou em contato com Kassiano Gonzaga, morador de Laranjeiras e guia de turismo voluntário na instituição museal. Após a exposição dos objetivos do projeto e de indicações a respeito de contatos de representantes dos terreiros, Kassiano Gonzaga foi convidado a integrar a equipe técnica na condição de agente facilitador local. Com o aceite, a equipe iniciou as visitas aos terreiros de Laranjeiras. Na tarde do dia 05 de janeiro procedeu-se à visita técnica na comunidade da Mussuca, formada por quilombolas. No local foi possível visitar o terreiro de Mãe Aílma de Iemanjá, no qual a equipe técnica foi recebida pela própria responsável. No local foram registradas fotografias e uma entrevista com D. Aílma, na qual ela explicou a trajetória de sua atividade dentro da Umbanda. A entrevista teve duração de aproximadamente 180 minutos, após os quais a equipe técnica visitou lideranças comunitárias locais, Cleide Santos e Isabela Santos, respectivamente, Presidente da Associação Comunitária da Mussuca e pesquisadora na área da pedagogia pela UFS. Nas entrevistas com as duas moradoras foi possível recuperar aspectos históricos do povoado, de sua associação com a cultura advinda dos escravos e libertos e da dinâmica observada entre os terreiros existentes na localidade. Após as atividades do turno da tarde, a equipe técnica se locomoveu até o centro histórico de Laranjeiras, onde foi realizada uma Roda de Mestres dentro da programação do XLI Encontro Cultural de Laranjeiras. Na ocasião foi possível conversar com Bárbara Cristina Santos, principal liderança dos grupos associados à religiosidade nagô na região. Após a apresentação dos objetivos do projeto, foi agendada uma visita a sua residência no dia seguinte.

No dia 06 de janeiro de 2016 as atividades tiveram início no turno da manhã, com a visita aos terreiros "Filhos de Obá", onde foi possível conversar com Ginalva e Edilma, mãe e filha de santo do terreiro. A longa conversa abordou o panorama da religiosidade afro-brasileira desde o tempo da escravidão, quando os antepassados dos atuais detentores da prática chegaram à região de Laranjeiras. A "Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá", fundada na década de 1990, atualmente representa as demandas do terreiro fundado ainda no século XIX por africanos chegados ao Brasil. Essa história foi longamente apresentada por Ginalva e Edilma, que mostraram documentos históricos e fotografias referentes ao passado do terreiro. As entrevistadas também contribuíram com a indicação de novos terreiros a serem visitados pela equipe técnica, aumentando o escopo do trabalho de campo. Ao fim da visita aos "Filhos de Obá", a equipe técnica se dirigiu ao Campus Laranjeiras da UFS, onde aconteceram debates sobre as religiões afro-brasileiras dentro da programação do XLI Encontro Cultural de Laranjeiras. No turno da tarde ainda foi possível visitar os terreiros "Abassá de Oxum", sob responsabilidade de Marlene Leite dos Santos Sena, e "Casa do Patrão", integrante da comunidade nagô de Laranjeiras e cujo zelador é o Sr. José Maria, atualmente com 97 anos de idade. Foi realizada entrevista apenas no primeiro dos dois terreiros, visto que o Sr. José Maria se encontrava indisposto no momento da visita, tendo sido indicada a pessoa de Bárbara Cristina dos Santos como aquela que poderia dar maiores informações sobre o local.

Na manhã do dia 07 de janeiro, a equipe técnica realizou visitas às residências de Bárbara Cristina Santos e Vilma Costa dos Santos, respectivamente responsáveis pela Irmandade Nagô de Santa Bárbara Virgem e pela Casa Acará Unjú, ambas na comunidade da Comandaroba. A entrevista com Bárbara Cristina foi longa, visto que ela é a principal representante dos nagôs em Laranjeiras: Casa Ti Herculano, Casa de Tersila, Casa do Patrão, Casa de Iansã e a Irmandade de Santa Bárbara Virgem. Dessa forma, foram abordados assuntos referentes à história desses cinco terreiros. Elevada à condição de "Loxa" aos 18 anos de idade, Bárbara Cristina é responsável por todos os terreiros da tradição nagô em Laranjeiras e pelos grupos folclóricos a ela associadas, como as Taieiras, grupo infantil que se apresenta em festividades religiosas e no Encontro Cultural de Laranjeiras. A entrevista com Bárbara Cristina permitiu à equipe técnica reunir informações sobre a formação histórica da comunidade nagô na região, bem como a identificação da genealogia de lideranças religiosas negras desde o século XIX. Foram abordados assuntos referentes ao preconceito de seitas religiosas com relação às formas de culto afro-brasileiros, a

visibilidade conferida pelas políticas culturais e pelo interesse da academia nas práticas culturais tradicionais, a relação entre a Irmandade Nagô de Santa Bárbara Virgem, a Igreja Católica e os outros terreiros existentes em Laranjeiras e, por fim, a visão local a respeito das atividades de pesquisa sobre os "povos de terreiros". A entrevista com D. Vilma Costa Santos, por sua vez, apresentou informações a respeito dos elementos sincréticos das religiões afro-brasileiras em Laranjeiras. Descendente de uma família da tradição nagô, D. Vilma optou por abrir seu próprio terreiro, seguindo a vertente Ketu do Candomblé. Sua visão a respeito da solidariedade entre as diversas formas de culto afro-brasileiros abriu perspectivas para a análise das relações estabelecidas entre os terreiros e os pontos de contato entre elas e a dinâmica social local.

No turno da tarde foram visitados mais 4 terreiros. O primeiro deles, Ilê Axé Iguí Orixá, comandado por Tassiano, fica localizado na região conhecida como "Conjunto" e segue a tradição Ketu. Durante a entrevista foi possível perceber a existência de conflitos entre a comunidade e os terreiros da região, causados pela divergência entre as concepções religiosas dos moradores. Pai Tassiano afirmou ter sido alvo de batidas policiais há anos atrás, frutos de denúncias anônimas de moradores das cercanias. Após um período de inatividade, o terreiro passou a funcionar apenas nos períodos da manhã e tarde, sem a realização de trabalhos que adentrem a noite. Assim, Tassiano expôs a opinião de que os terreiros mais afastados do centro de Laranjeiras estão mais sujeitos ao preconceito e à perseguição devido a sua menor visibilidade. Em seguida, procedeu-se à visita à "Casa de Ti Herculano", sobre a qual a equipe técnica já havia conversado a respeito com Bárbara Cristina Santos. No local foi possível fotografar diversos registros documentos que integram o acervo do terreiro, franqueados por Aline Santos, filha de "Dona Cisa", zeladora da propriedade. Aline Santos concedeu entrevista aos pesquisadores, abordando sua experiência de vida e sua ligação com a tradição nagô. Jovem, Aline pode ser considerada uma das continuadoras da prática religiosa afro-brasileira dos nagôs, junto com Bárbara Cristina e outros de seus parentes. Após a visita à "Casa de Ti Herculano", a equipe se dirigiu à comunidade de Pedra Branca, onde visitou o "Terreiro de Umbanda Ogum Guerreiro" e entrevistou Neide, a responsável pelo local de culto. A entrevista com Neide foi de grande importância para observar as características dos terreiros existentes em áreas de maior vulnerabilidade social do município de Laranjeiras. O cotidiano local é marcado por altos índices de criminalidade e esta característica refletiu nas histórias contadas pela entrevistada. Seu depoimento versou sobre o poder dos trabalhos realizados contra as pessoas, os quais ela afirmou ter a capacidade de desfazer, a

necessidade de atender aos necessitados sem esperar nada em troca, os chamados dos espíritos que rondam a localidade devido à criminalidade e a característica das pessoas que geralmente a procuram para serviços religiosos. Ela afirmou que a maioria de seus clientes são desclassificados sociais - prostitutas, criminosos, alcoólatras e viciados - e que, dada essa situação, ela mantém uma relação de extrema observância aos desígnios de seu "Leba" - Tranca Rua das Almas. A decoração da residência de Neide reflete essa característica, com a profusão de móveis e cortinas nas cores vermelha e preta. Após a entrevista com D. Neide, a equipe técnica voltou ao centro de Laranjeiras, onde visitou a residência de D. Josefina, onde funciona o Centro Santa Bárbara. A entrevista com D. Josefina, realizada já no cair da tarde, foi curta devido a seus compromissos já agendados. Foi possível registrar algumas histórias a respeito do processo de revitalização dos terreiros antigos de Laranjeiras a partir do final do século XX e reunir documentação fotográfica a respeito das celebrações e cultos realizados nessa época, de grande importância para a pesquisa histórica do projeto. Após a visita à residência de D. Josefina, a equipe técnica encerrou os trabalhos do dia, retomando-os na manhã seguinte.

Na manhã do dia 08 de janeiro as atividades se concentraram na comunidade de Bom Jesus, onde foram visitados os terreiros "Centro Senhor Ogum de Ronda" e Casa de Santa Bárbara. No primeiro, dirigido por D. Valmira, foi realizada entrevista que mostrou sua resistência ao processo de patrimonialização das manifestações religiosas afro-brasileiras e profunda desconfiança com relação aos terreiros mais "famosos", em sua opinião, detentores de toda a atenção das políticas públicas. A entrevista com D. Valmira iniciou de forma difícil, com respostas curtas e pouca vontade de colaboração de sua parte. Com o desenrolar da conversa, ela forneceu informações sobre sua trajetória de vida, ainda que com poucos detalhes e sempre ressaltando sua indiferença quanto à mobilização dos terreiros de Laranjeiras para implementação de políticas patrimoniais. A mesma resistência foi encontrada por parte do Sr. José Alberto, responsável pela "Casa de Santa Bárbara". Atencioso na recepção à equipe técnica, ele informou logo de saída que não poderia se comprometer com o projeto enquanto não resolvesse uma pendência referente aos benefícios concedidos pela Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro, uma das várias entidades representativas dos "povos de terreiros". Ainda que ressaltasse essa impossibilidade de colaboração, o Sr. José Alberto concedeu uma interessante entrevista em que apontou alguns dos principais responsáveis pelo surgimento dos terreiros nas comunidades do Bom Jesus, Machado, Pastora e Conjunto, com destaque para Pai Jorginho, citado em diversas outras entrevistas. A

visita à residência do Sr. José Alberto também foi importante para a identificação de novos terreiros a serem visitados, ampliando ainda mais o escopo dos trabalhos de campo. Os terreiros indicados pelo Sr. José Alberto foram visitados nos dias 10 e 12 de janeiro, conforme mostraremos a seguir.

A tarde do dia 08 de janeiro foi dedicada à visita à comunidade de Machado, onde foi visitado o "Abassá de Santa Bárbara", localizado na residência de Maria Edivânia Santos, mais conhecida como D. Vanda. Ela recebeu a equipe técnica do projeto no salão de culto do terreiro, mostrando oferendas, imagens e entoando cantos característicos dos trabalhos realizados no local. D. Vanda concedeu longa entrevista em que relatou a relação entre seu terreiro e uma revelação tida ainda jovem, aos 13 anos de idade. Durante anos ela ignorou o que hoje considera um "chamado", tendo sofrido consequências graves por isso, especialmente problemas de saúde. Apenas depois de sua dedicação ao terreiro, fundado na década de 1990, ela experimentou uma melhora em seu quadro de saúde, passando a atribuir isso à força de seus orixás. Na entrevista com D. Vanda foi possível identificar outro terreiro localizado no povoado de Machado, o de D. Miralda. Não foi possível encontrá-la em casa na ocasião, o que levou a equipe técnica a retornar ao centro histórico para acompanhar as atividades do XLI Encontro Cultural de Laranjeiras, com destaque para os cortejos de grupos tradicionais que tiveram início na noite do dia 08 de janeiro de 2016.

Na manhã do dia 09 de janeiro de 2016 procedeu-se à visita dos terreiros localizados na comunidade da Pastora: "Centro de Cultos Afro Enton Benci e "Ilê Axé Oiá Matamba" . No primeiro, dirigido por José Humberto de Jesus Oliveira - conhecido como Pai Humberto de Oxóssi -, foi realizada uma longa entrevista na qual o responsável pelo Terreiro relatou o histórico de sua dedicação aos cultos afro-brasileiros desde os tempos em que residia no estado de Alagoas, tendo se mudado depois para Sergipe. O terreiro, segundo registrado na entrevista, passou por grandes modificações ao longo do tempo, à medida que seu responsável adquiriu terras na região da Pastora e estabeleceu uma pequena chácara onde planta gêneros alimentícios. A contribuição dos filhos de santo foram importantes para a manutenção do terreiro, mas sua expansão decorreu em grande medida da iniciativa do próprio José Humberto, que afirma ter colocado seu próprio dinheiro nas obras sem esperar nada em troca, apenas para respeitar os desígnios de seus Orixás. A construção de novas instalações, ainda em curso, inclui dependências para os visitantes, o que

permitirá a realização de festividades e trabalhos espirituais de longa duração. A entrevista registrada no segundo terreiro visitado na região da Pastora, dirigido por D. Hilma, revelou importantes informações sobre terreiros mais recentes nas comunidades rurais de Laranjeiras. Chegada à região da Pastora recentemente, D. Hilma relatou ter instalado seu terreiro seguindo uma tradição familiar e que, desde o início de suas atividades religiosas, foi vítima de intrigas por parte de moradores de outros credos religiosos. O terreiro de D. Hilma é um dos mais recentes em Laranjeiras, o que permitiu a análise do processo de recriação das práticas religiosas afro-brasileiras e de renovação dos centros de culto nas diversas localidades que formam o território municipal.

Na tarde do dia 09 de janeiro de 2016 a equipe técnica voltou à comunidade do Bom Jesus para a visita aos terreiros "Abassá Oiá Matan Belenji" e "São Luis Rei de França". No primeiro foi possível entrevistar José Raimundo, conhecido como "Pai Raimundo de Iansã", que relatou a necessidade de maior visibilidade dos terreiros das comunidades de Laranjeiras para a perpetuação de suas atividades, visto que muitas pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras estariam, em sua opinião, abandonando os terreiros devido às dificuldades financeiras. Pai Raimundo de Iansã também lamentou a falta de atenção da Prefeitura Municipal de Laranjeiras que, em sua opinião, não proporciona condições de visibilidade para os "povos de terreiros", relegando-os a formas de expressão da cultura popular e negligenciando a necessidade de políticas afirmativas frente ao preconceito e à desigualdade social. Já no terreiro "São Luis Rei de França", zelado pelo Sr. José Romildo Bispo dos Santos, a entrevista se concentrou na relação deste com o responsável pelo terreiro, Benedito Josafá Leão, iniciado no candomblé por Pai Jorginho, importante figura na história das religiões afro-brasileiras em Laranjeiras. No final da tarde ainda foi possível visitar o Abassá de Oxumaré, localizado no centro de Laranjeiras. Em entrevista com Dona Nivalda dos Santos Siqueira, responsável pelo terreiro, foram registradas memória das antigos pais e mães de santo no município e pela denúncia do preconceito sofrido pelos terreiros a partir do crescimento das vertentes neopentecostais em Laranjeiras.

No dia 10 de janeiro a equipe técnica não visitou nenhum terreiro em Laranjeiras, visto que seus responsáveis estariam comprometidos com as atividades do Encontro Cultural de Laranjeiras. Assim, neste dia foram realizadas atividades para a sistematização dos dados obtidos em campo, como a organização das entrevistas, dos arquivos audiovisuais e a elaboração de quadros e tabelas com informações relevantes. Além disso, foram planejadas as atividades dos dias restantes em

campo, para o cumprimento do plano estabelecido pela equipe de realizar visitas a todos os terreiros identificados no município de Laranjeiras.

Na manhã do dia 11 de janeiro foi realizada uma segunda reunião com o técnico do IPHAN Eric Ferreira Souza, para a apresentação da ata referente às conversas do dia 04 de janeiro. Após a conferência do teor da ata e da assinatura da mesma, foram tratados assuntos referentes ao andamento das atividades de campo, sobre a escolha do agente facilitador local e sobre a data do encontro de mobilização a ser realizado na segunda etapa das atividades de campo. Na ocasião, foi definido que tais atividades seriam realizadas entre a última semana de março e a primeira de abril, com a necessidade de aprovação de uma data definitiva pela Superintendência Regional do IPHAN em Sergipe. Após essa reunião, a equipe técnica seguiu para Laranjeiras com o objetivo de visitar os terreiros ainda não encontrados até então. A primeira localidade visitada, nesse sentido, foi o povoado da Mussuca, no qual três terreiros ainda não haviam sido visitados: "Centro Umbandista São Brás", "Centro Umbandista Pai Aculano" e "Terreiro de São Lázaro". Na visita à Mussuca, realizada na manhã do dia 11 de janeiro, foi possível encontrar os responsáveis pelos dois primeiros terreiros. No primeiro deles, procedeu-se ao registro do depoimento de Pai Marcelino, importante liderança religiosa do povoado da Mussuca. A entrevista foi interrompida diversas vezes por filhos de santo a procura de Marcelino. Não obstante, foi possível registrar uma interessante entrevista com ele, que versou sobre os contatos entre os diferentes terreiros na Mussuca e no centro de Laranjeiras. Marcelino afirma perceber grande desunião entre os povos de terreiros em Laranjeiras, a despeito da aparente unidade de ação. Em sua opinião, falta reconhecimento dos pais e mães de santos mais antigos por parte dos novos praticantes que, em alguns casos, abrem seus terreiros a partir de "chamados" considerados fictícios e, com isso, passam a se arvorarem de uma autoridade que não possuem. Marcelino falou sobre as hierarquias da Umbanda e do Candomblé e sustentou que percebe muita falsidade entre muitos candomblecistas e umbandistas. Ele ressaltou que as atividades do projeto poderiam identificar esse aspecto com facilidade. Já no "Centro Umbandista Pai Aculano", nomeado em homenagem a "Ti Herculano", foi realizada uma entrevista com Ednéia e Edselma Cupertino, mãe e filha responsáveis pelo terreiro. Descendentes da tradição nagô, elas são filhas de um personagem de destaque na história da Mussuca, Seu Fulemon. Fulemon foi um dos mais importantes pais de santo de Laranjeiras, reconhecido pelas lideranças antigas e pelas atuais como um dos responsáveis pela continuidade da tradição nagô em Laranjeiras. As filhas de Seu Fulemon

explicaram a ligação com a Umbanda e a dissociação da tradição nagô, baseada em uma visão ecumênica das formas de religiosidade afro-brasileiras. A conclusão das atividades no povoado da Mussuca se deu com a visita ao Terreiro de São Lázaro, onde foi registrada entrevista com Givaldete Santos da Silva, conhecida como D. Rosa. A entrevista com D. Rosa foi curta, visto que só foi possível encontrá-la no final da tarde, quando ela voltou de seu trabalho em Aracajú. Ainda que o encontro tenha sido curto, foram obtidos dados sobre o histórico da Mussuca e o reconhecimento do povoado como território quilombola há poucos anos atrás.

O último dia dos trabalhos de campo em Laranjeiras foram marcados por visitas a terreiros cujos responsáveis ainda não haviam sido encontrados nos dias anteriores. Três foram os terreiros visitados neste dia. O primeiro foi o "Ilê Axé Ogum Tamandenã", localizado na residência de D. Argemira, na região conhecida como "Conjunto". O terreiro de Dona Argemira se encontra com as atividades paralisadas devido a problemas de saúde pelos quais ela tem passado nos últimos meses. Seu depoimento caminhou na mesma direção de vários outros que denunciaram perseguições por moradores que professam de outras religiões, especialmente das vertentes neopentecostais. Seu neto, presente na ocasião da entrevista, confirmou as hostilidades existentes entre os moradores na região do Conjunto, já explicitadas por Pai Tassiano. O terreiro de D. Argemira, por sua vez, foi mais um a modificar o cotidiano de suas atividades, realizando trabalhos apenas nos turnos da manhã e tarde para não aborrecer vizinhos. Ainda na região do Conjunto, foi possível visitar o terreiro "Ilê Axé Oxaguian", dirigido por Pai Francisco de Oxaguian. Natural do estado da Bahia, Pai Francisco foi bastante receptivo e dedicou longo tempo para a explicação de sua relação com as religiões afro-brasileiras. Da mesma maneira observada em diversas outras entrevistas, sua iniciação no candomblé envolveu sofrimento para a aceitação de um "destino". Somente após sua entrega aos orixás ele teve uma vida mais tranquila e pode desfrutar de boas condições de saúde, ajudando ao próximo devido a essa condição atingida. O último terreiro visitado pela equipe técnica foi o "Ilê Axé Ogum Talendê", no povoado de Machado. A entrevista com D. Miralda, responsável pelo terreiro, abordou, como as demais, os aspectos históricos dos candomblés em Laranjeira, apresentando os contrastes entre os terreiros localizados na sede do município e em seus povoados. D. Miralda é uma assídua participante das reuniões e encontros organizados pelos terreiros de Laranjeiras, e a entrevista registrada com ela foi pródiga em casos antigos sobre personagens importantes da história local. Ao final da

entrevista, a equipe técnica ainda tentou visitar um último terreiro localizado no centro da cidade, no entanto o responsável por ele não se encontrava no local.

Encerradas as visitas aos terreiros das religiões afro-brasileiras identificados no município de Laranjeiras, a equipe técnica da Temporis Consultoria retornou a Salvador no dia 13 de janeiro de 2016 pela manhã, tendo realizado o trajeto de volta a Belo Horizonte no turno da tarde. Com isso, a primeira etapa dos trabalhos de campo foi encerrada, dando início ao processo de sistematização dos dados e elaboração de textos para as entregas constantes no Plano Básico do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE".

5.2. Relação de terreiros identificados, de seus responsáveis e dos respectivos contatos

Nº	Nome	Auto-Denominação	Localização	Responsável	Telefone
1	Terreiro de Dona Ailma de Iemanjá	Umbanda	Povoado Mussuca	D. Ailma dos Santos	(79) 3281-4408
2	Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá	Candomblé	Sede (Rua da Vitória, s/n.)	Gilanva Rocha dos Santos	(79) 99604-5727 (Edilma)
3	Abassá de Oxum	Candomblé	Quintalé	Marlene Leite dos Santos Sena	(79) 99847-0576
4	Terreiro Xangô Deí (Casa do Patrão - José Maria)	Nagô	Quintalé	Bárbara Cristina Santos	(79) 98124-1237 / e-mail: barbara.cristina.santos@hotmail.com
5	Irmandade Nagô Santa Bárbara Virgem (Casa Umbelina Araújo)	Nagô	Comandaroba	Bárbara Cristina Santos	(79) 98124-1237 / e-mail: barbara.cristina.santos@hotmail.com
6	Casa Acará	Ketu	Comandaroba	Vilma Costa dos	(79) 98125-5908

	Unjú		(Rua C, n. 39)	Santos (Dinha)	
7	Ilê Axé Igui Orixá	Ketu	Conjunto	Tassiano	(79) 99864-0339
8	Casa de Ti Herculano	Nagô	Comandaroba	Bárbara Cristina Santos	(79) 98124-1237 / e-mail: barbara.cristina.santos@hotmail.com
9	Casa de Iansã	Nagô	Comandaroba	Bárbara Cristina Santos	(79) 98124-1237 / e-mail: barbara.cristina.santos@hotmail.com
10	Terreiro de Umbanda Ogum Guerreiro	Candomblé	Pedra Branca (próximo à Avenida Pinheiro)	Neide	(79) 99652-7566
11	Centro Santa Bárbara (Terreiro de Josefina)	Candomblé (Ketu)	Centro (Rua da Palha)	Josefina	(79) 98149-8224
12	Abassá de Santa Bárbara	Candomblé (Angola)	Machado	Maria Edivana Santos (Vanda)	(79) 98125-2557
13	Centro Senhor Ogum de Ronda (Terreiro de Valmira)	Ketu	Bom Jesus	Valmira	(79) 99629-6758
14	Casa de Santa Bárbara (Terreiro de Nena)	Ketu	Bom Jesus	José Alberto Vieira	(79) 98148-6209
15	Casa de Tersila	Nagô	Quintalé de Baixo	Bárbara Cristina Santos	(79) 98124-1237 / e-mail: barbara.cristina.santos@hotmail.com
16	Abassá Oiá Matan Belenji (Raimundo de Iansã)	Angola/Nagô	Bom Jesus	José Raimundo	(79) 98118-9884/ 99672-4123
17	Terreiro São Luis Rei de França	Ketu/Angola	Bom Jesus	José Romildo Bispo dos Santos (residente em Bom Jesus) e Benedito Josafá Lobão (residente em outro município)	(79) 98130-7246/99840-9119 (Romildo)

18	Centro Umbandista São Brás (Casa de Marcelino)	Umbanda	Mussuca	Marcelo Alves do Santos	(79) 99628-3090/(79) 98156-7790
19	Centro Umbandista Pai Aculano (Ednéia)	Nagô	Mussuca	Ednéia Cupertino/ Edselma Cupertino	(79) 98115-9532 (edneia) (79) 98122-0260 (Edselma)
20	Terreiro de São Lázaro	Nagô	Mussuca	Rosa (Givaldete Santos da Silva)	(79) 98125- 0179 (Nem); 98153-9186 (Joyce)
21	Ilê Axé Ogum Tamandenã	Ketu	Conjunto (Rua da Vasilha)	Argemira	(79) 98116-9137 – Diego (Neto de Dona Argemira)
22	Abassá de Oxumaré	Centro	Centro (Rua da Palha)	Dona Nivalda dos Santos Siqueira	(79) 3281-1205 (res)/(79) 98111-1047
23	Centro de Cultos Afro Enton Benci	Candomblé	Pastora	José Humberto de Jesus Oliveira (Pai Humberto de Oxóssi)	(79) 3281-3390
24	Terreiro de São José	Nagô	Rua do Boquim, 308, centro.	Tonhô	(Sem Contato, trabalha com móveis na região do Quintalé)
25	Ilê Axé Oxaguian	Ketu	Conjunto	Pai Francisco de Oxaguian	(79) 99917-8742
26	Ilê Axé Oiá Matamba	Angola	Pastora	Hilma/Felipe	(79) 98144-9758 /99876-7450 (Felipe)
27	Ilê Axé Ogum Talendê	Ketu e Angola	Machado	Dona Miralda	(79) 99913-3815

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do relatório que chega aqui ao seu final, procuramos cumprir com as disposições contidas no Plano Básico do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE", estabelecido pelo IPHAN e ajustado a partir das tratativas estabelecidas entre este órgão e a equipe técnica da Temporis Consultoria Ltda. Nesse sentido, foram abordados temas relacionados à historiografia sobre os estudos das religiões afro-brasileiras no Brasil, a história da escravidão e da cultura negra em Sergipe, o processo de formação do município de Laranjeiras e um breve apanhado histórico das formas de culto afro-brasileiros na cidade.

A realização da primeira etapa dos trabalhos de campo, em janeiro de 2016, observou referenciais teóricos e metodológicos caros à prática etnográfica e aos estudos culturais existentes nas áreas da antropologia, sociologia, história e comunicação social. Tais aspectos fundamentais da prática de pesquisa foram apresentados e relacionados com as etapas do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE". Foi dedicado, também, espaço para a descrição das atividades desenvolvidas pela equipe técnica da Temporis Consultoria Ltda em campo, com a visita a 27 terreiros de diferentes religiões afro-brasileiras existentes em Laranjeiras. Essas atividades deram origem ao quadro apresentado logo após a descrição das visitas aos terreiros.

Assim, este relatório cumpre com o objetivo de fornecer as diretrizes iniciais que nortearão as demais etapas do projeto "Mapeamento e Inventário dos Terreiros de Religiões Afro-brasileiras localizados na cidade de Laranjeiras/SE". Nesses desdobramentos será possível verticalizar a análise de diversos eixos temáticos identificados na pesquisa bibliográfica, documental e nas entrevistas realizadas com os responsáveis pelos terreiros de Laranjeiras. Os temas aqui abordados, por fim, serão apresentados com maior riqueza de detalhes no relatório final, previsto para a última entrega contratual deste projeto.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras e cultura nacional: uma etnografia em hipermídia. *Revista Pós Ciências Sociais - São Luís*, v. 3, n. 6, jul/dez 2006, p. 107-130.
- AMARAL, Sharyse Piroupo do. *Escravidão, Liberdade e Resistência em Sergipe: Cotinguiba, 1860-1888*. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.
- _____. Religiosidades africanas e comunidades negras em Laranjeiras (Sergipe, 1860-1910). In: XXVI Simpósio Nacional da ANPUH, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH*. São Paulo: Ed. ANPUH, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300736578_ARQUIVO_Anpuh-2011_Sharyse.pdf Acesso em: 08/03/2016.
- AZEVEDO, Paulo Ormino de. (Coord.). Volume 1. – A região e sua ocupação. In: GRAU/UFBA. *Plano Urbanístico de Laranjeiras*. Salvador: Grupo de restauração e renovação arquitetônica e urbanística – UFBA/SUDOPE-SE, 1975.
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. (orgs.) *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DA MATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: Edson de Oliveira Nunes (Org.). *A aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-21
- GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009, 105-137.
- GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, V. 1, n. 1, 1988, p. 5 – 24.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Municípios do Estado do Sergipe. In: *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros – Volume XIX*. IBGE, 1958. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_19.pdf Acesso em 15/02/2016.
- _____. Portal IBGE Cidades. Município de

Laranjeiras. 2016. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=280360>
Acesso em: 15/02/2016.

- INSTITUTO DE ESTUDOS PESQUISA E PROJETOS DA UECE. Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão – SICG. Fortaleza, S/D. Disponível em: http://www.iepro.org.br/wordpress/wpcontent/uploads/2015/01/anexo_II_sistema_integrado_de_conhecimento_e_gestao_sicg.pdf. Acesso em: 27/02/2016.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf. Acesso em: 27/02/2016.
- LEÃO, Lícia Cotrim Carneiro. O espaço livre público e a visão cotidiana da paisagem: o caso do centro histórico de Laranjeiras – SE. 2011. 186 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- LIMA, Angélica Silva de. O mapeamento de referências culturais como instrumento de conhecimento e gestão do patrimônio cultural brasileiro. Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Rio de Janeiro 2013. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Angelica_Silva_de_Lima.pdf. Acesso em: 27/02/2016.
- LIMA, Nísia Trindade. Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ/UCAM, 1999
- NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, 9(27), 2010. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/grem/AlessandraArt.pdf> Acesso em: 08/03/2016.
- OLIVEIRA, Hildênia Santos de; MATOS, Luana Silva Bôamorte de. Novas políticas públicas para a cultura: o Sistema de Cultura de Laranjeiras/SE. IV Seminário Internacional - Políticas Públicas. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, outubro/2016. Disponível em: <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2013/11/Hild%C3%AAnia-Santos-de-Oliveira-et-alii.pdf>. Acesso em 01/03/2016.
- OLIVEIRA, Mário César Pereira. A cidade histórica de Laranjeiras (SE). Inter-relações entre o patrimônio material e o imaterial. 2012. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2012.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir escrever. *In: O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Paralelo Quinze/Editora UNESP, 2000. p. 17-35.
- PARÈS, Luís Nicolau. Antes dos Orixás,. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 1, N° 6, dez/2005.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, p. 15-33.
- _____. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 16 nº 47 outubro/2001, p. 43-58.
- REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 1, N° 6, dez/2005.
- SANTOS, Cristiane Alcântara de Jesus; FRANÇA, Vera Lúcia Alves. Produção e Reprodução do Espaço do Município de Laranjeiras - Sergipe. (UFS), NESA/ufs, v. 4, p. 19-39, 2001. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal9/Geografiasocioeconomica/Geografiaespacial/06.pdf> Acesso em 15/02/2016.
- SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: do culto doméstico à organização político-social-religiosa. Revista África e africanidades, Rio de Janeiro, Ano 1, n. 1, maio de 2008. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_d. Acesso em 10/03/2016.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Africanas: construção e legitimação de um campo do saber (1900-1960). REVISTA USP, São Paulo, n. 55, setembro-novembro/2002, p. 82-111.
- SILVEIRA, Renato da. Do calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional, Ano 1, N° 6, dez/2005.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. Identidade Nacional e Modernidade Brasileira: O diálogo entre Silvio Romeiro, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Belo Horizonte: Autêntica, 2007
- TORRES, Díjina Andrade. Da África para Laranjeiras: tradição e pureza no terreiro Nagô. 2015. (Apresentação de Trabalho/Congresso). Disponível em:

http://eventos.livera.com.br/trabalho/98-1020139_15_06_2015_17-38-45_6713.PDF Acesso em: 08/03/2016.

- _____. Mulher Nagô: Liderança feminina e suas relações de Poder e Parentesco no terreiro Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras. In: II Seminário de estudos culturais, identidades e relações interétnicas, 2011, São Cristóvão. II Seminário de estudos culturais, identidades e relações interétnicas, 2011. Disponível em: http://www.gerts.com.br/seciri/anais_II_SECIRI/gt_04/gt04_02.pdf Acesso em: 08/03/2016.

8. EQUIPE TÉCNICA

PROFISSIONAL / FORMAÇÃO COMPLETA	FUNÇÃO
Ana Carolina Pereira Vaz Arquiteto e Urbanista pelo Centro Universitário Izabela Hendrix, Especialista em Cultura e Arte Barroca pela UFOP.	Coordenadora-geral: Coordenação geral do projeto, articulação institucional, planejamento e definição da logística de campo, revisão final de cada produto e encaminhamento ao IPHAN.
Raul Amaro de Oliveira Lanari Historiadora pela UFMG(2008); Mestre em História e Culturas Políticas pela UFMG(2010);, doutorando em História e Culturas Políticas pela UFMG; Professor do Depto. de História do Centro Universitário de Belo Horizonte (UNI-BH).	Coordenador e orientador: Responsável pela orientação metodológica e conceitual do trabalho de pesquisa; revisão final de cada produto; orientações específicas para a realização e análises das entrevistas; e redação dos relatórios parciais e do texto monográfico final.
Hugo Mateus Gonçalves Rocha Historiador pela UFMG, mestrando em História pela UFMG.	Pesquisador: Responsável pelos levantamentos de campo, leitura, análise e síntese de fontes documentais e bibliográficas, transcrição de entrevistas, e preenchimento de quadros sinóticos.