

Mapeando o Xangô - notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió

Bruno César Cavalcanti*
Janecléia Pereira Rogério**

Em que pesem seu vigor e antiguidade, a vida religiosa afro-brasileira em Maceió é ainda pouco conhecida dos pesquisadores, e o que se sabe muito provavelmente está desatualizado ante a dinâmica dessas crenças e práticas religiosas e da própria vida social na cidade - crescimento populacional, urbanização de novas áreas etc. Do expressivo volume da produção científica brasileira sobre as religiões de matriz africana no decorrer do século XX e início deste, muito pouco diz respeito a dados oriundos da observação dos terreiros alagoanos ou maceioenses. Assim, trata-se de uma realidade que reclama por ser compreendida em suas características históricas, sociais e simbólicas, ainda a merecer a devida atenção de estudiosos tanto sobre seu passado quanto acerca do presente. Vários fatores colaboraram para esse cenário de esquecimento da memória negro-alagoana por parte dos estudiosos locais que poderiam ter efetuado maior registro documental sobre a matéria. O maior deles sendo essa espécie de trauma social advindo dos terríveis acontecimentos de fevereiro de 1912, a saber, a agressão física aos terreiros e a seus líderes religiosos, que dificultou a afirmação afro-religiosa na cidade por décadas e desencorajou o envolvimento com o tema visando o seu estudo.

Podemos até mesmo afirmar que foi a partir da “redescoberta”, nesses últimos anos, deste episódio violento da história de Maceió que estudos em torno das populações e das formas culturais negro-alagoanas vieram à luz. Um novo interesse, não somente acadêmico mas também dos atores sociais diretamente envolvidos com a religiosidade afro-brasileira, vem apontando a importância dessas crenças e ritos para uma parcela dos alagoanos. No presente artigo, discutiremos alguns aspectos da dinâmica histórica dos terreiros a partir dos dados oriundos de um mapeamento realizado em 2007 com as informações cadastrais da filiação das casas de cultos afro-brasileiros às federações atuantes na cidade. A partir da mesma fonte de dados, mas complementando-a com informações obtidas diretamente de lideranças religiosas, apresentaremos – no anexo do artigo – uma projeção da distribuição dos terreiros nos municípios alagoanos.

Além de abordarmos o referido mapeamento, inclusive revendo informações de suas versões anteriores, efetuiremos também uma tentativa de localização espaço-temporal dos terreiros em Maceió ao longo do século passado, mais precisamente em três situações: com os dados relativos à época do “quebra de 1912”, com as informações publicadas por Oséas Rosas em 1959 relativas ao ano de 1951 e, por último, com os dados presentes no relatório do projeto “*Mapeamento dos sítios e monumentos negros de Alagoas*”, de 1988, realizado pelo NEAB/Ufal. Nessas três oportunidades, foi possível encontrar pistas sobre o processo da expansão religiosa das variedades de cultos denominados afro-brasileiros.

1. Sobre o caráter provisório do mapeamento e os limites do critério nominalista de classificação religiosa

Os limites dos dados cadastrais consultados foram, muitas vezes, incontornáveis, sobretudo quando pudemos constatar vários casos em que o preenchimento das informações solicitadas no cadastro não se deu de forma satisfatória, dificultando a identificação ora do endereço da casa ora da linha/nação adotada por ela. Por outro lado, sem o recurso a essas fichas a visão de conjunto e a observação da seqüência temporal/espacial de como se deu essa expressão religiosa não poderia ser obtida. Através dos dados cadastrais nos foi possível lançar mão do método comparativo e histórico, colhendo pistas deixadas por estudiosos anteriores, por matérias jornalísticas e pela memória de algumas lideranças religiosas ainda atuantes. Uma reflexão que sobressai dessa exposição em perspectiva dos dados quantitativos sobre os terreiros é aquela revelada pela dinâmica das denominações das casas de cultos, que se alteram com o passar das décadas e revelam um movimento de aproximação e afastamento dos pólos representados por denominações africanas e católicas dos terreiros, ou pelas orientações, em termos de linhas e nações, indicadas em expressões como *Nagô* ou *Umbanda*. Entre os sinais mais evidentes de certa “pureza nagô”, por um lado, ou uma maior “umbandização” por outro, temos a existência ou não do sacrifício de sangue (sacrifício de animais de duas ou quatro patas), o recurso à linguagem litúrgica em *yorubá*, e a formação dos *Babalorixás* e *lolorixás*, a hierarquia religiosa e a filiação entre as casas de cultos afro-brasileiros.

Porém, há que se considerar que estas distinções de nomenclatura não são inequívocas. Motta (1977) aponta que Umbanda pode designar tanto uma variedade de religião popular brasileira quanto ser tomada como sinônimo do conjunto mais amplo do que se denomina por religiões afro-brasileiras, sendo até mesmo uma espécie de sinônimo para Candomblé. A implicação dessa ambivalência, portanto, incide sobre os significados que podem estar presentes na decisão de um líder religioso em preencher sua ficha cadastral numa dada federação: ele pode estar destacando sua linha de culto específica (variedade de ritual religioso) ou apenas valer-se do sentido sinonímico apontado por Motta. O fato é que as chamadas religiões afro-brasileiras formam um complexo campo de crenças e de práticas que oscilam entre uma versão próxima à religião africana dos orixás, o candomblé das populações *iorubás* e *fons* (nações *kêtu*, *jêje*, *nagô*); se manifestando também com influências das populações bantos (nações *angola*, *congo*), os cultos de influência ameríndia (*jurema*, *catimbó*, “*candomblé de caboclo*”) e ainda através de outras formas mais sincréticas da Umbanda, que associam às influências africana e ameríndia elementos do catolicismo popular brasileiro e do espiritismo inspirado em A. Kardec.

Não é o caso aqui de prolongarmos a discussão sobre linhas e nações do Candomblé. Basta-nos, como já afirmado, distinguir uma maior ou menor afirmação de africanidade sugerida pelas expressões preferencialmente arroladas nos cadastros. A religião dos orixás, chamada no Brasil genericamente de Candomblé e que em Maceió e no Recife são também denominadas pelo nome do orixá *Xangô*, pode enfatizar uma procedência *kêtu*, *ijexá*, *jêje* ou *nagô*. A denominação “Nagô” é correntemente utilizada com o fito de fazer alusão à maior fidelidade a esse culto chegado de África com os escravos procedentes da Nigéria e do antigo reino do Daomé, atual Benim. E mesmo o outro grande grupo de negros escravizados, os bantos, oriundo de Angola, de Moçambique e do Congo, e que possuía uma modalidade religiosa distinta no continente africano, baseada no culto dos antepassados, acabou, no Brasil,

adotando inúmeros elementos da cosmologia e ritualidade *nagô*. Quando se deseja enfatizar o caráter tradicional do culto, sua “pureza ritual”, geralmente adota-se o termo *nagô* (que alude ao povo falante do yorubá, a língua por excelência da liturgia do Candomblé no Brasil), ficando expressões como *congo* ou *angola* voltadas para expressar modelos mais sincréticos de crenças e práticas religiosas, sinalizando as variações sofridas no Brasil pelo culto dos orixás que propriamente de uma outra religião africana¹.

Antes de apresentarmos mais diretamente os dados do mapeamento, vale esclarecer que seu caráter inconcluso se deve a questões ligadas inicialmente à presumida desatualização desses cadastros, que, não raro, escondem a dinâmica do deslocamento de populações entre os diferentes bairros, acompanhando a expansão urbana e o advento de novas formas de sociabilidade periférica na cidade. Uma de suas conseqüências práticas para o pesquisador podendo ser a filiação duplicada em mais de um cadastro federativo, por parte de um mesmo grupo e liderança religiosa, além de situações como aquelas de terreiros sem filiação a nenhuma das entidades ou, ainda, vinculados a uma federação localizada em outro município e contando com a fidelidade de centros atuando em Maceió².

Na verdade, a própria natureza do dado - os sistemas de crenças de indivíduos e grupos sociais - é passível de ambigüidades por uma série enorme de motivos, objetivos e subjetivos, coletivos e individuais, e, no âmbito deste artigo, não nos é possível abordá-los. Por outro lado, a intencionalidade da definição do tipo de culto, quando do preenchimento da ficha de vínculo federativo é menos problemática que as sondagens generalizadas sobre a condição da fé de cada adepto exposto numa pesquisa de abrangência como, por exemplo, o censo nacional do IBGE. Neste caso, e uma vez que o respondente é o cidadão brasileiro e não necessariamente um adepto do culto no momento de declarar para uma entidade específica a sua adesão a determinada linha religiosa, a ambigüidade das respostas demonstra o quão problemática pode ser a compreensão censitária da fé. No caso das fichas cadastrais, há o problema de tratar-se de um dado que pode se tornar com o tempo desatualizado, estático ante a dinâmica cotidiana da vida dos terreiros, porém isto não invalida a contribuição de base que se pode obter com a quantificação e qualificação possível a partir desses dados³.

Por último, é preciso considerar que as fichas cadastrais revelam também algo sobre as contingências mais gerais da recepção social da religiosidade de matriz africana no Brasil. Muito provavelmente, em cada período histórico é possível encontrarmos inclinações para um lado ou outro dos pólos que distinguem um culto “puro” de suas versões mais sincréticas ou híbridas. Hoje em dia, há um notório prestígio da tradição africana do culto dito “nagô”; mas em outras épocas essa afiliação se mostrara socialmente negativa. E isto parece ter atingido as formas de representação e prática religiosa na cidade, no passado.

Deste modo, após os acontecimentos de 1912, e ao menos para a cidade de Maceió, há registros textuais e fotográficos de prisões de indivíduos e grupos de indivíduos sob a suspeição do exercício ilegal da medicina. Ora, essa prática curativa mágico-religiosa é fortemente influenciada pela herança indígena, e no ambiente do Candomblé significou o trabalho de atendimento individualizado à clientela de adeptos mais que o ritual cerimonioso, público e coletivo. Em um cenário social francamente acusatório e incriminatório do xangô alagoano como crença e culto, seria a prática individualizada aquela que poderia, às duras penas é verdade, existir. Assim, a “ciência do índio” (cujo maior elemento é o emprego da fumaça nos rituais de cura) e não a crença do negro passaria então a ser correntemente incriminada. A mesa de consulta e não o salão da gira coletiva às divindades do panteão

africano foi um registro constante dos anos duros do pós-quebra de 1912. Essa fase fez popularizar a expressão “Xangô rezado baixo”, que em 1941 apareceria num texto do pernambucano Gonçalves Fernandes, que a ouviu em Maceió do babalorixá “Padre Nosso”. Jamais se soube ao certo o significado de “xangô rezado baixo”, mesmo que o autor supracitado o tenha definido com uma prática silenciosa do candomblé, sem a gira e sem a música e os cantos. Em um futuro próximo, esperamos que os estudos historiográficos e etnográficos sobre a religiosidade afro-brasileira na cidade ajudem-nos a melhor entender o significado e alcance daquilo que, a partir de Fernandes (1941) ganhou ares de “nova modalidade” religiosa, mas que, queremos crer, talvez tenha expressado apenas a prevalência da tenda religiosa sobre o terreiro, ou seja, uma sobrevivência das religiões afro-brasileiras a partir do trabalho de atendimento individualizado, que o próprio autor supracitado escreveu como sendo “xangô de caboclo”, denominação com a qual legenda as fotografias que publicou ilustrando o seu estudo.

2. Mapeando o Xangô em Maceió

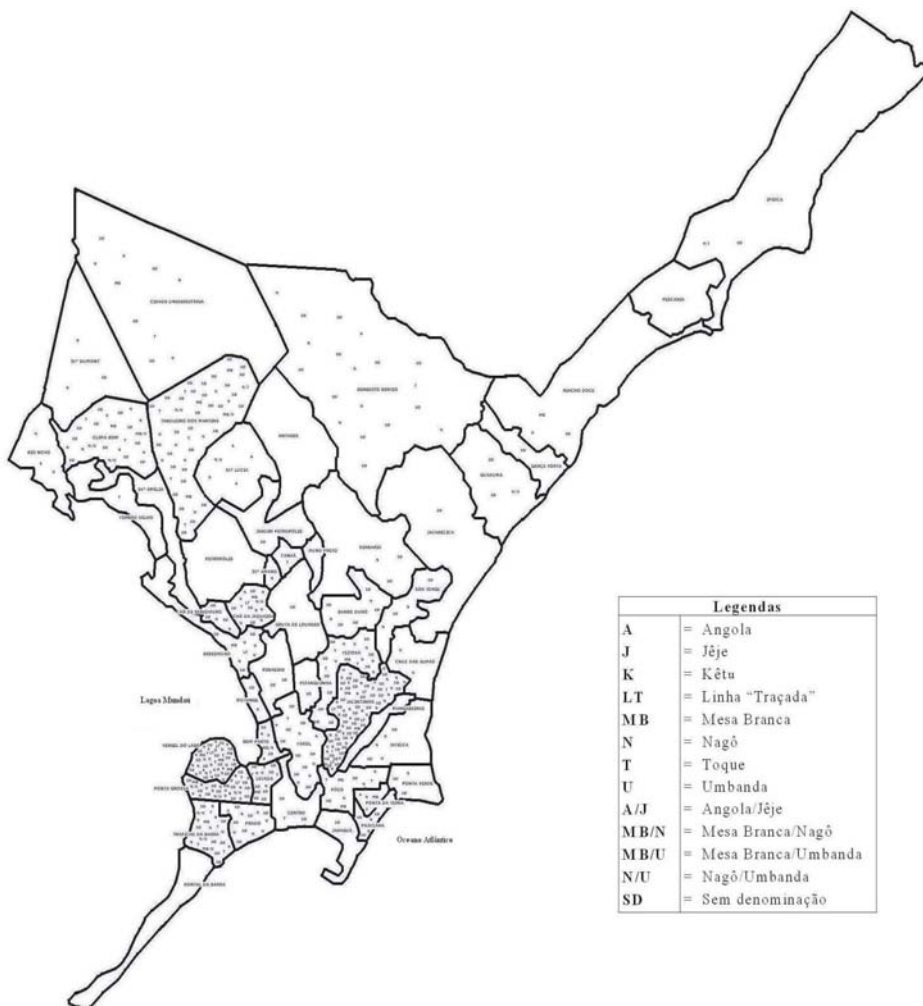
Em 2007 foi realizado um mapeamento das casas de cultos afro-brasileiros em Maceió, tendo sido utilizado critérios como os de localização e de autotranscrição, quanto às linhas e nações de filiação dos terreiros, constantes nas fichas cadastrais das federações. Há muito a ser feito tanto no que concerne à atualização dos cadastros quanto às visitas censitárias aos terreiros da cidade, que é, idealmente, o recurso mais eficaz para nos certificarmos do quantitativo das casas de cultos afro-brasileiros⁴. Temos, assim, essas ponderações sobre os limites do mapeamento nessas circunstâncias, mas, ao mesmo tempo, os cadastros individuais dos terreiros são registros concretos e relevantes o gênero da liderança dos terreiros e as denominações das casas, que caracteriza cada período histórico: *nagô*, *angola*, *kêtu*, *umbanda*, ou expressões como “mesa branca”, “linha traçada” e “toque”⁵.

Como apresentado a seguir (ver mapa 1), no levantamento de dados nas três federações consultadas em 2007 foram encontradas 466 casas de cultos afro-brasileiros, distribuídas por 43 bairros de Maceió⁶. Conforme se pode observar na tabela 1 (ver anexo), são exemplos majoritários dessa presença os bairros do Jacintinho (com 86 terreiros), do Tabuleiro do Martins (com 49), do Vergel do Lago (com 48), e da Ponta Grossa (com 32). No que diz respeito ao gênero das lideranças religiosas, um total de 290 *lolorixás* para 176 *Babalorixás* dão a dimensão da presença feminina na liderança religiosa, contrastando bastante com outras épocas do desenvolvimento do xangô maceioense, como veremos.

Quanto à nação ou a linha seguida, 208 terreiros não informaram a orientação religiosa nas fichas cadastrais. Entre os demais, 109 terreiros se afirmaram como *nagô*, outros 52 denominaram-se de *umbanda*, 31 afirmaram-se como casas de *toque*, 22 inscreveram-se como sendo de *mesa branca*, 11 disseram-se de *nagô com umbanda*, 10 da nação *angola*, 9 de *linha traçada*, 4 da nação *kêtu*, outros 4 apresentaram-se como *jêje*, 3 como de *mesa branca com umbanda*, 2 disseram-se de *angola com jêje*, e 1 se definiu como sendo *mesa branca com nagô*. A lista dessas combinações provavelmente ainda se estenderia não fossem os 208 terreiros sem informação cadastral sobre a orientação seguida nos cultos. Isto por si só revela o caráter deficitário das informações do registro federativo⁷. Outra ordem de questão indica certo alinhamento dos cultos com o conjunto mais vasto da recepção social às religiões de matriz africana - como já afirmado - e que oscilam entre períodos em que tal africanidade é

dissimulada e a fase atual de revalorização da tradição *nagô* em detrimento do movimento anterior de umbandização que marcou as décadas de 1950, 1960 e 1970⁸.

Mapa 1 – Terreiros de Maceió por bairros, linha/nação e gênero da liderança religiosa.



No caso específico de Maceió, há intervalos em que podemos verificar a maior ou menor prevalência da afirmação categórica da nação *nagô*. Ao tempo do “quebra de 1912”, como veremos, essa denominação, juntamente com uma referência à nação *ijexá*, são as únicas levantadas por Abelardo Duarte em sua recapitulação dos terreiros e líderes religiosos de então.

Como se pode verificar no gráfico 1 (em anexo), as denominações *nagô*, *umbanda* e *toque* são indicadoras, respectivamente, das orientações predominantes em Maceió, apesar do altíssimo número de terreiros que não informam a linha ou nação que seguem em seus cultos. A denominação *toque* parece sugerir, exatamente, o processo de “umbandização” já mencionado. Não nos foi possível, contudo, verificar se esta predileção pelo “toque” é mais expressiva nas fichas cadastrais mais recentes ou anteriores ao revigoramento encontrado para a denominação “*nagô*”; no entanto, que seu emprego não é recente⁹ (cf. Fernandes, 1941). O que talvez revele a denominação *toque* é uma menor importância dada à linha ou

nação na caracterização do culto, algo bastante compreensível para o contexto de Maceió, marcado que foi por perseguições à época das primeiras gerações de adeptos ainda no início do século passado. Após a redemocratização do país, a organização dos movimentos sociais e o processo de valorização das identidades culturais que hoje assistimos, a afirmação da tradição *nagô* dos *candomblés* vem sendo retomada de modo visível, mesmo que, em muitos casos, sob a forma “traçada” com outras linhas (conforme revelado na tabela 1)¹⁰.

De fato, nas distinções que se pode atribuir à Umbanda contam-se alterações importantes em vários planos: no processo iniciático do adepto, no abandono da língua ritual africana (yorubá) e no aprendizado por meio da literatura de divulgação e não mais unicamente por tradição oral, ausência de sacrifício de sangue e outros. Motta (1977) atribui também à condição de pobreza da maioria dos praticantes das religiões afro-brasileiras o afastamento da matriz africana. Segundo o autor, o *Candomblé* é uma religião de elevados custos, com suas festas e sacrifícios dispendiosos; o que explicaria para ele, por exemplo, a adesão às linhas sincretizadas com tradições ameríndias (no caso, o *catimbó/jurema*) de custos bem menores e possuindo rituais mais modestos que as festas concorridas e fartas da tradição *nagô*.

3. Reconstituindo a expansão urbana dos terreiros

Em seu estudo *Evolução urbana e social de Maceió no período republicano*, escrito em 1939, Manuel Diegues Jr. refere-se ao início do século XX como uma fase de verdadeira explosão urbanística da então pequena cidade de Maceió (Diegues Jr., 2001), com a abertura e alinhamento de ruas, construção de praças e melhorias nos serviços urbanos. Este período é coincidente com o denominado “quebra de 1912”. Um outro momento desta expansão urbana ocorre após os anos 1930, com o aparecimento de novos bairros e a conseqüente modificação do que seriam os logradouros periféricos da capital. A religiosidade de matriz africana, preponderantemente popular e vinculada aos segmentos sociais empobrecidos, acompanharia esse quadro evolutivo. Através da documentação disponível, podemos traçar um primeiro esboço da dinâmica urbana associada à expansão da religiosidade afro-brasileira, tanto no que respeita ao aumento dos centros religiosos quanto, em particular, à sua caracterização cada vez mais próxima ao que foi denominado de umbandização da religião africana.

3.1. À época do “Quebra de 1912”

Até o presente, as mais remotas referências às religiões de matriz afro-brasileira são aquelas alusivas à época do “Quebra de 1912”, quando os terreiros da capital e de algumas cidades do interior do estado foram atacados e destruídos; o que levou, em muitos casos, à transferência de seus líderes para outras partes do país. Seguindo os dados listados por Abelardo Duarte (Duarte, 1974a; 1974b; 1974c e 1974d), temos a distribuição dos terreiros por volta de 1912 - conforme revelam o mapa 2 e a tabela 3 em anexo.

Dado o pequeno perímetro urbano da cidade, suas margens situando-se ainda no entorno do Centro, as localidades da Levada (com 3 terreiros), do Mutange (com 1), de Bebedouro (em sua parte mais remota, então denominada “Frechal de Cima”, com 1), do Poço (na verdade, os arrabaldes do Reginaldo e do Gulandim, com 3), de Jaraguá (zona portuária, com 1), do próprio Centro (com 2) e do Trapiche da Barra (então um arrabalde distante, com 1) aparecem como áreas do *xangô* maceioense, num total de 12 terreiros citados pelo autor. Não

temos indicações sobre a representatividade dessa relação de terreiros para a totalidade das casas existentes à época, uma vez que “havia outros terreiros, de menor importância, de cuja existência não se colheu informação segura” (Duarte, 1974d:20) e nem mesmo nos é possível aferir, com segurança, a orientação seguida por todos eles. Segundo Abelardo Duarte, é possível acrescentar a informação de que ao menos 3 deles eram das nação *nagô*, 1 *ijexá* e os demais com situação não informada. Quanto ao gênero da liderança religiosa, os terreiros arrolados pelo autor são predominantemente coordenados por homens, com 10 terreiros, e apenas duas mulheres à frente dos 2 terreiros restantes em sua lista.

Não deixa de ser significativo o que escreveria Gonçalves Fernandes (1941), que em Maceió esteve no final da década de 1930 e encontrou um quadro de franca presença do *xangô de caboclo*, mas não faz alusão à nação *nagô*. Muito provavelmente, o *xangô de caboclo* - que talvez pudéssemos ainda denominá-lo por *catimbó* - expandiu-se como prática que melhor dissimularia a matriz africana das crenças do “povo-de-santo” de Maceió ante a repercussão negativa que se seguiu aos acontecimentos de 1912. Em seu livro, Gonçalves Fernandes reproduz fotografias do IML de Maceió referentes a prisões de homens e mulheres, captados diante dos objetos e símbolos do que o autor considerou como prática catimbozeira.

3.2. Por volta de 1951: do *catimbó* à “*umbandização*”.

Em matéria publicada na imprensa alagoana no ano de 1959, o jornalista Oséas Rosas lista 39 terreiros em Maceió, e mesmo que não forneça qualquer dado mais preciso sobre linhas ou nações dos cultos, afirma que, apesar da repressão desencadeada, “mesmo assim surgiram (...) numerosos candomblés, tanto de negros como de caboclos” (Rosas, 1959). Muito provavelmente já encontrávamos diante de um franco processo de transfiguração para as formas mais sincréticas de culto; pois segundo o mesmo autor “embora naquele tempo [do “quebra de 1912”] fosse rigorosa a disciplina havia, algumas vezes, desinteligência entre os chefes de terreiros, por motivos de ritual”. E é possível que assim tenha ocorrido. Em primeiro lugar porque isso corrobora a tendência detectada por Gonçalves Fernandes para o dito “*xangô rezado baixo*” (por ele descrito como um ritual absolutamente discreto, sem toques de atabaques, sacrifícios de animais ou grandes festividades públicas à moda do Candomblé); e em segundo lugar porque esta característica viria a ser enfatizada por volta do final dos anos 1950 por outro jornalista local, Lindalvo Lins, que desde 1956 passa a publicar matérias sobre o assunto. A novidade do texto de Oséas Rosas é o aparecimento de novos bairros na cidade em que a religião afro-brasileira se faz presente e o advento de um número mais expressivo de *lolorixás* no comando do culto: dos 30 terreiros arrolados, a liderança estando com 18 mulheres e 21 homens (ver tabela 4 em anexo). Nesta época, o bairro da Ponta Grossa é aquele com o maior número de terreiros, com 10, confirmando o que escreveria posteriormente o jornalista Lindalvo Lins¹¹. Para se ter uma idéia do quanto a expansão urbana do *xangô* ainda encontraria terreno na parte baixa da cidade, basta-nos comparar os 4 terreiros anotados para o então recente bairro do Vergel do Lago - uma continuidade da ocupação da Ponta Grossa, à margem da Lagoa Mundaú - com os atuais 48 terreiros afro-brasileiros ali atuantes.

3.3. Em 1988: retorno *nagô*?

No levantamento concluído em 1988, que integrou o relatório do *mapeamento dos sítios e monumentos negros de Alagoas* (NEAB/Ufal, 1988), um total de 542 terreiros em 26

bairros foi anotado; tratando-se de um quantitativo que, muito provavelmente, possui os mesmos impasses metodológicos do mapeamento que realizamos em 2007. Infelizmente, e uma vez que este estudo não foi exclusivo sobre a vida religiosa, aí não temos maiores informações sobre as lideranças religiosas ou as linhas predominantes do xangô maceioense. É possível que já então ocorresse a retomada do *nagô* como referência classificatória para os cultos, ou, ao menos, que tal processo já começasse a se esboçar nas denominações mistas dos terreiros e de suas linhas e nações. Mas apenas novas pesquisas poderão confirmar esta suspeita de que já então estivesse em curso a retomada da narrativa de identificação com o candomblé *nagô*.

Os dados do levantamento de 1988 revelam números realmente impressionantes (ver tabela 5). O bairro do Jacintinho, formado nos anos 1950, aparece com 75 terreiros. Outra surpresa significativa é representada pelo crescimento populacional na parte alta da cidade, o que concorreu para os 71 terreiros citados para o bairro do Tabuleiro do Martins. O Vergel do Lago aparece com 64, seguido dos bairros do Farol e da Ponta Grossa, ambos com 42, da Chã da Jaqueira com 40, do bairro do Poço com 28 e da Chã de Bebedouro com 20.

Conclusões

Em um quadro comparativo das quatro fases aqui consideradas para a apreciação do xangô maceioense - 1912, 1951, 1988 e 2007 - podemos obter uma visão panorâmica da evolução e expansão das religiões afro-brasileiras (ver quadro comparativo em anexo). Anteriormente, reunindo dados diversos sobre bens e serviços afro-alagoanos levantados pelo LACC, Cavalcanti e Barros (2007) chamaram a atenção para Maceió como uma cidade negra, caracterização que agora é reafirmada ante a expansão da presença religiosa afro-brasileira. O desenvolvimento dos terreiros na cidade seguiu o trato lagunar da ocupação urbana popular, difundindo-se por novos logradouros na parte alta da cidade num movimento iniciado em plena zona central da capital ainda no século XIX. Até meados do século XX, a grande concentração dos terreiros se deu na cidade baixa, em bairros como a Ponta Grossa, a Levada e o Poço. A partir da década de 1950, com os novos bairros populares da parte alta de Maceió como o Jacintinho e a extensão de Bebedouro rumo ao Tabuleiro (Chã de Bebedouro e Chã da Jaqueira) e, ao mesmo tempo, com o adensamento de antigas e marginais áreas da parte baixa, como a Ponta da Terra e o Vergel do Lago, é que as religiões afro-brasileira se expandem enormemente.

Com os dados de duas das federações de cultos afro-brasileiros mais as informações levantadas pela equipe do LACC junto aos terreiros do interior de Alagoas, por ocasião da festa de *Iemanjá* nas praias da capital, foi possível projetar no mapa do Estado a expansão do xangô (ver anexo). Evidentemente que a documentação assim reunida é muito frágil, e não nos permite maiores conclusões sobre os rumos da vida religiosa afro-brasileira local, mas, de certo, possibilita que constatem sua plenitude. Alagoas possui terreiros em quase toda a sua extensão territorial: 83 dos seus 102 municípios. E, diante desse quadro estimativo, que a pesquisa social muito tem a contribuir para melhor quantificar e qualificar o cenário alagoano e maceioense no quadro nacional e regional do desenvolvimento das crenças e práticas religiosas afro-brasileiras em nossa contemporaneidade. Deste modo é que poderemos seguir os passos mais importantes da dinâmica simbólica aventada no subtítulo deste artigo, e aqui apenas esboçada como um exercício intelectual a ser desenvolvido. Afinal, o aspecto retórico

contido nas denominações de linhas e nações está longe de ser o único elemento da dinâmica simbólica interna à vida religiosa dos terreiros; e somente a etnografia poderá avançar a nossa compreensão.

Notas de rodapé

* Antropólogo, professor do Instituto de Ciências Sociais e pesquisador membro do Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC/ICS/UFAL).

** Antropóloga, professora de religião da Secretaria de Estado da Educação de Alagoas e pesquisadora colaboradora do LACC/ICS/UFAL.

¹ Sabe-se que os povos bantus, que cultuavam originalmente seus antepassados e não entidades como os orixás, estiveram, deste modo, mais propensos a adotarem no Brasil entidades ameríndias, espíritos desencarnados como seus antepassados no continente originário. Para uma discussão mais demorada e profunda sobre isso, veja-se, por exemplo, Parés, 2007 e Prandi, 2005.

² No Estado existem quatro federações, sendo três em Maceió: Federação dos Cultos Afro Umbandista de Alagoas, Federação Umbandista de Cultos Áfricos de Alagoas e Federação Zeladora dos Cultos em Geral de Alagoas; e a quarta em Chã do Pilar: Federação Umbandista Cavaleiro do Espaço de Alagoas.

³ Para uma apreciação sobre os dados censitários envolvendo a religiosidade brasileira ver, entre outros, Prandi (2003), que oferece um balanço global do problema, ressaltando o aspecto do sincretismo religioso e sua implicação nas representações sociais sobre a prática afro-brasileira. Na verdade, levantamentos estatísticos sobre as variações religiosas afro-brasileiras, de modo geral, têm apresentado limites, e são indicativos do modo como, no Brasil, ocorre a afirmação da religiosidade popular, nem sempre inequívoca. Portanto, a própria mensuração das dimensões dessas práticas religiosas é dificultada, entre outros, porque a sua manifestação em termos de representações sociais se mostra relativizada pela declaração concomitante à adesão cristã de orientação católica, espiritual kardecista ou outra. Por outro lado, há especificidades exclusivas do sistema de representação e da prática religiosa das casas de cultos afro-brasileiros. Para uma discussão sobre os impasses da classificação tipológica dos terreiros de Candomblé, onde, muitas vezes, uma mesma casa religiosa pode praticar, em separado, mais de uma variedade de culto afro-brasileiro, ver Motta (1977; 1997).

⁴ O trabalho foi realizado em 2007 pelo Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC) do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, coordenado pelos professores Rachel Rocha de Almeida Barros e Bruno César Cavalcanti e com a colaboração de Janecléia Pereira Rogério, que também realizou a iniciativa com vistas à complementação de sua dissertação sobre o sacrifício ritual no Xangô em Maceió, defendida na Universidade Federal de Pernambuco. Os alunos participantes do levantamento de dados eram então integrantes dos programas Universitários e Afro-Atitude: Mary Anny Cavalcante, Gustavo Bezerra Barbosa, Janete Correia da Silva, José Aparecido dos Santos, Josefa Narciso dos Santos, Maria Selma da Silva e Roseana Virgínia dos Santos. Neste artigo, também atualizamos algumas informações acerca do quantitativo dos terreiros maceioenses, pois, como já dito, esse trabalho ainda se encontra à espera de outras intervenções e desdobramentos analíticos ou metodológicos.

⁵ Mesmo em cidades com maior tradição de pesquisas sobre o Candomblé ou Xangô, como o Recife, a quantificação dos dados mostra-se também problemática, e por razões similares. Para uma discussão sobre este aspecto ver Brandão (1997).

⁶ Na versões anteriores do mapa, divulgadas tanto no âmbito do projeto Afro-atitude, em 2007, quanto na dissertação de mestrado de Janecléia Pereira Rogério em 2008, foram contabilizados, respectivamente, 464 terreiros e 470 terreiros. Esta pequena alteração do total, e algumas outras modificações quanto à orientação de linha/nação dos terreiros, deveu-se às novas checagens de dados dos cadastros e às observações diretas realizadas em alguns centros religiosos ou, ainda, ao encontro da equipe de pesquisa com líderes de terreiros por ocasião das comemorações do dia 8 de dezembro de 2007 nas praias de Maceió.

⁷ Como alguns autores já assinalaram para outros contextos das religiões afro-brasileiras, atualmente a importância de vínculo federativo encontra-se bastante diminuída, e muitos líderes religiosos mantêm suas casas sem registro nesses órgãos.

⁸ Roberto Motta, seguido por outros pesquisadores, difundiu a expressão “Xangô umbandizado”, para dar conta desse processo de hibridização organizacional e ritual dos terreiros *nagô* com os cultos umbandistas, em suas variadas vertentes e orientações litúrgicas, que se manifestam em expressões como as de terreiro “misto”, “traçado”, de “mesa branca” e outros.

⁹ Cf. Fernandes, 1941. Também Oséas Rosas dá a expressão “toque” como remotíssima, considerando-a a expressão por excelência na época do “quebra de 1912” (Cf. Rosas, 1959). Segundo Rosas existiam, por volta de 1912, cerca de 50 terreiros em Alagoas, chamados por ele de “toques” ou “xangôs” e

funcionando, além da capital, em cidades como atalaia, Santa Luzia do Norte, Marechal Deodoro, e em localidades próximas a Maceió como o Tabuleiro do Pinto e o Pratygy.

¹⁰ O estudioso e *Babalorixá* Manoel Nascimento Costa, ainda na década de 1970, referiu-se a um lento mas progressivo processo de retomada da tradição nagô no Recife, mesmo que tenha apontado igualmente as razões pelas quais esta orientação enfrentava dificuldades em se reproduzir naquela cidade, onde, segundo sua estimativa, em torno de 70% dos terreiros recifenses haviam aderido à Umbanda: "...simplesmente por encontrarem mais facilidade em aprender suas toadas ou seus pontos". E cita o caso do *Babalorixá* Pai Edu "que embora iniciado no mais puro nagô, resolveu partir para a Umbanda, aí encontrando mais facilidades e mais livros que instruem o sacerdote. Ele próprio declarou que 'a nação nagô é mais difícil e ninguém quer ensinar' (cf. Costa, 1977). Para o contexto dos dias atuais, esse processo de retorno ao *nagô* assumiu formas mais coletivas e organizadas. Neste sentido, Consorte (1996) alude a um manifesto assinado por cinco destacadas *lalorixás* de Salvador, divulgado em 1993 no II Congresso Internacional da Tradição e Cultura Orixá, onde opõem-se ao sincretismo da religião africana com o catolicismo.

¹¹ O livro de Lindalvo Lins chama-se, a propósito, **Tambores em Ponta Grossa** (Lins, 1966).

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil – contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. Trad. M^ª Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971, 2 vols.

CAVALCANTI, Bruno César & BARROS, Rachel Rocha de Almeida. *Maceió, cidade negra – diversidade e distribuição espacial de manifestações, bens e serviços afro-brasileiros*. In Bruno C. Cavalcanti, Rachel Rocha de A. Barros e Clara Suassuna Fernandes (orgs.) **Afroatitudes**. Maceió: NEAB/Edufal, 2007, pp. 63-74.

CONSORTE, Josildete Gomes. *Reavaliação e Atualidade dos Cultos Afro-Brasileiros*. In: Tânia Lima (org.) **Sincretismo Religioso: o Ritual Afro** [Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, maio de 1994, vol. 4]. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1996, p. 17-23.

COSTA, Manoel Nascimento. *Candomblé Nagô em Pernambuco*. In **Cadernos da Série Folclore**, nº 27, Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/Centro de Estudos Folclóricos, 1977.

DIÉGUES Jr., Manuel. *Evolução urbana e social de Maceió no período republicano*. In: Craveiro Costa **Maceió**. 3^a edição. Maceió: Edições Catavento, 2001.

DUARTE, Abelardo. *Sobrevivências do Culto da Serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas* In: **Revista do IHGAL**, vol. XXVI, 1952, pp. 60-67.

_____. *Sobre o Panteão Afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)*. In: **Revista do IHGAL**, vol. XXVI, 1952, pp. 68-79.

_____. A "Coleção Perseverança" (*Bosquejo histórico*). In: **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974, p. 11-13.

_____. *Nominata – Pais e Mães de Santo do Passado*, In: **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974, p.15.

_____. *Nomenclatura de Antigos Terreiros (Xangôs) de Maceió, AL*. In: **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974, p. 17-18.

_____. *Antigos Terreiros de Maceió*. In: **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974, p. 19-20.

FERNANDES, Gonçalves. **Sincretismo Religioso no Brasil**. São Paulo: Ed Guairá, 1941.

LINS, Lindalvo. **Tambores em Ponta Grossa**. Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1966.

MAPEAMENTO DOS SÍTIOS - MONUMENTOS NEGROS DE ALAGOAS – Relatório final. Maceió: NEAB/UFAL/Fundação Pró-Memória, 1988.

MOTTA, Roberto. *As Variedades do Espiritismo Popular na área do Recife: ensaio de classificação*. In: **Boletim da Cidade do Recife** [Separata]. Recife: Conselho Municipal de Cultura, boletim nº 2, Dez. 1977, pp.97-113.

_____. *A Invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô*. In: Tânia Lima (org.) **Sincretismo Religioso: o ritual afro** [Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, maio de 1994, vol. 4]. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1996, p. 24-32.

_____. *Religiões Afro-Recifenses: ensaio de classificação*. In **Revista Antropológicas**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia, série Religiões Populares, ago./dez. 1997, p.11-34.

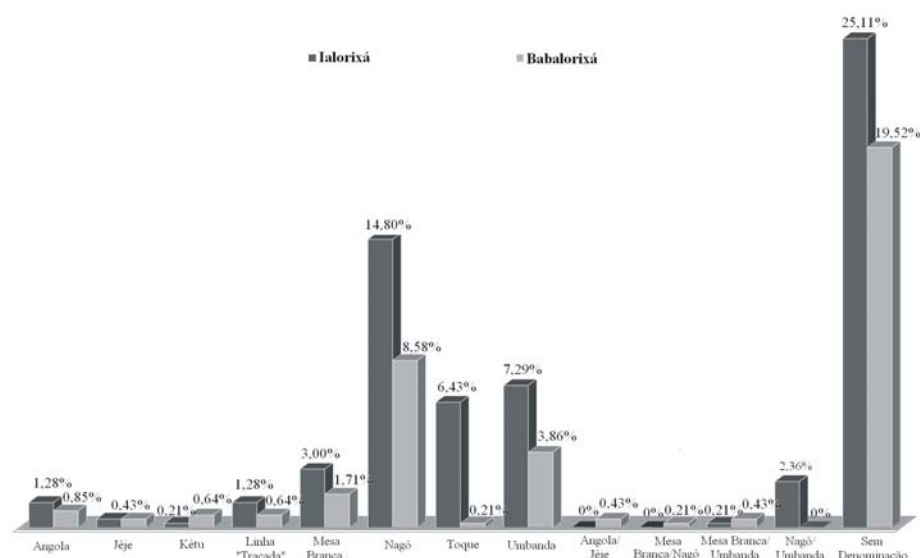
PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé – história e ritual da nação Jêje na Bahia**. 2ª edição revista. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *As Religiões Afro-Brasileiras e seus Seguidores*. In: **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, vol. 3, nº 1. Porto Alegre, PUC – RS, p. 15-34.

_____. **Segredos Guardados – Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

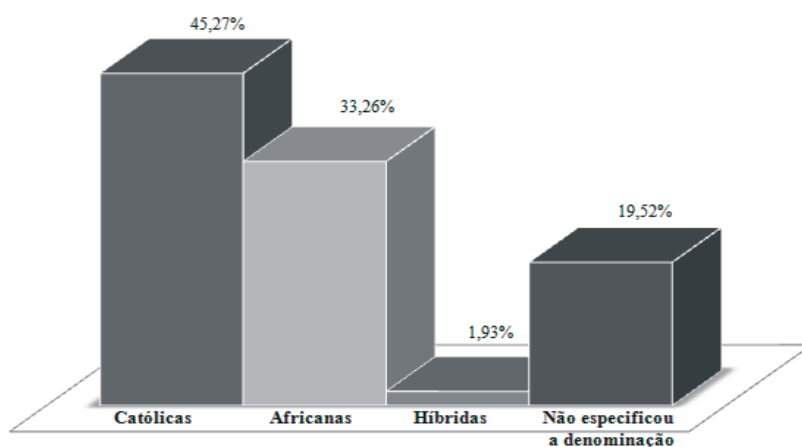
ANEXOS

Gráfico 1 - Os terreiros de Maceió segundo o gênero da liderança e a linha/nação.



Fonte: Mapeamento dos terreiros de Maceió, LACC, 2007.

Gráfico 2 – Denominações dos terreiros de Maceió.



Denominações dos terreiros

Fonte: Mapeamento dos terreiros de Maceió, LACC, 2007.

Tabela 1 –Terreiros de Maceió em 2007 segundo bairro, gênero da liderança religiosa e linha/nação.

Bairros	Gênero	Linha/ Nação*													Sub-total	Total	
		A	J	K	LT	MB	N	T	U	A/J	MB/N	MB/U	N/U	SD			
Barro Duro	lalorixá															3	7
	Babalorixá						2									4	
Bebedouro	lalorixá								1							3	9
	Babalorixá				1	1	2		1							6	
Benedito Bentes	lalorixá	1					4									12	19
	Babalorixá		1				1		1							7	
Bom Parto	lalorixá						1		1							3	6
	Babalorixá								1		1					3	
Canaã	lalorixá																1
	Babalorixá								1							1	
Centro	lalorixá								1							1	3
	Babalorixá															2	
Chã da Jaqueira	lalorixá				1		4	1	1				1			11	15
	Babalorixá					1	1		1							4	
Chã de Bebedouro	lalorixá						2									3	5
	Babalorixá															2	
Cidade Universitária	lalorixá						2	1								4	10
	Babalorixá					1	2									6	
Clima Bom	lalorixá	1					3	2					2			13	25
	Babalorixá					1	4					1				12	
Cruz das Almas	lalorixá								2							2	2
	Babalorixá																
Farol	lalorixá						3	1	2							12	16
	Babalorixá								1							4	
Feitosa	lalorixá					1	4	3	1							15	21
	Babalorixá						1		1							6	
Femão Velho	lalorixá							1								1	1
	Babalorixá																
Garça Torta	lalorixá															1	1
	Babalorixá																
Gruta de Lourdes	lalorixá															1	1
	Babalorixá																
Guaxuma	lalorixá												1			2	3
	Babalorixá															1	
Ipioca	lalorixá															1	2
	Babalorixá									1						1	
Jacarecica	lalorixá															1	1
	Babalorixá																
Jacintinho	lalorixá	1	1	1	2	1	15		7							56	86
	Babalorixá		1	1	2	1	8		3							30	
Jaraquá	lalorixá															1	1
	Babalorixá															1	
Jardim Petrópolis	lalorixá															1	1
	Babalorixá															1	
Jatiúca	lalorixá								2							4	5
	Babalorixá						1									1	
Levada	lalorixá						1	3	1							10	14
	Babalorixá					1			1							4	
Mutange	lalorixá	1														2	2
	Babalorixá																
Pajuçara	lalorixá						2									4	5
	Babalorixá															1	
Pinheiro	lalorixá															1	2
	Babalorixá															1	
Pitanguinha	lalorixá																1
	Babalorixá															1	
Poço	lalorixá					2	1	2	1							7	9
	Babalorixá						1									2	
Ponta da Terra	lalorixá		1			1	1	1								4	4
	Babalorixá																
Ponta Grossa	lalorixá				1	2	6	1	4				3			26	32
	Babalorixá						3		1							6	
Ponta Verde	lalorixá						1									2	3
	Babalorixá															1	
Prado	lalorixá								2							6	13
	Babalorixá						2		3							7	

Riacho Doce	lalorixá					1								1	3
	Babalorixá								1					2	
Rio Novo	lalorixá					1		1						2	3
	Babalorixá			1										1	
Santa Lúcia	lalorixá	1									1			2	5
	Babalorixá	1					2							3	
Santo Amaro	lalorixá						1							1	1
	Babalorixá														
Santo Dumont	lalorixá						1							1	3
	Babalorixá						1							2	
São Jorge	lalorixá						1							2	4
	Babalorixá						1							2	
Serraria	lalorixá						1							2	3
	Babalorixá													1	
Tabuleiro do Martins	lalorixá					3	1	5	3			1		25	49
	Babalorixá	1					1		2	1		1		24	
Trapiche da Barra	lalorixá						3	4				1	2	12	21
	Babalorixá						1	3						9	
Vergel do Lago	lalorixá	1			2	3	10	4	5					30	48
	Babalorixá	2		1		1	4		1					18	
Total		10	4	4	9	22	109	31	52	2	1	3	11	208	466

Fonte: Federação dos Cultos Afro-Umbandista do Estado de Alagoas, Federação Umbandista de Cultos Áfricos do Estado de Alagoas, Federação Zeladora dos Cultos em Geral no Estado de Alagoas e o Laboratório da Cidade e do Contemporâneo – LACC.

As linhas/nações estão descritas pela primeira letra de cada uma delas: A – Angola; J – Jêje; k – Kêtu; LT – Linha “Traçada”; MB – Mesa Branca; N – Nagô; T – Toque; U – Umbanda; A/J – Angola/Jêje; MB/N – Mesa Branca/Nagô; MB/U - Mesa Branca/Umbanda; N/U - Nagô/Umbanda e SDLN – Sem a denominação da linha/nação.

Tabela 2 – Denominações dos terreiros segundo a linha/nação.

Linha/Nação	Denominações				Total
	Católicas	Africanas	Híbridas	Não especificou a denominação	
Angola	1	4		5	10
Jêje		3		1	4
Keto		2		2	4
Linha “Traçada”	5	4			9
Mesa Branca	9	13			22
Nagô	42	24		43	109
Toque	13	11	7		31
Umbanda	21	15	2	14	52
Angola/Jêje	1	1			2
Mesa Branca/Nagô	1				1
Mesa Branca/Umbanda	2	1			3
Nagô/Umbanda	8	3			11
Sem a denominação da Linha/Nação	108	74		20	208
Total	211	155	9	91	466

Fonte: Federação dos Cultos Afro-Umbandista do Estado de Alagoas, Federação Umbandista de Cultos Áfricos do Estado de Alagoas, Federação Zeladora dos Cultos em Geral no Estado de Alagoas e sondagem de campo do Laboratório da Cidade e do Contemporâneo – LACC.

Tabela 3 - Os terreiros em 1912 por bairro, linha/nação e gênero da liderança religiosa.

Bairro	Líder	Linha/Nação	Gênero da Liderança
Jaraguá	Mestre Félix	Não informada	Babalorixá
Centro	Tia Marcelina	Nagô	ladorixá
Centro	Manuel Coutinho	Nagô	Babalorixá
Mutange	Manoel Guleijú	Não informada	Babalorixá
Levada	Chico Foguinho	Não informada	Babalorixá
Levada	Pai Aurélio	Não informada	Babalorixá
Levada	João Funfun	Não informada	Babalorixá
Trapiche da Barra	João Catarina	Nagô	Babalorixá
Poço (Gulandim)	Manuel Martins	Não informada	Babalorixá
Poço	Pai Adolfo	Não informada	Babalorixá
Poço (Reginaldo)	Manoel da Loló	Não informada	Babalorixá
Bebedouro (Frechal de Cima)	Maria da Cruz	Ijexá	ladorixá

Fonte: Abelardo Duarte (1974c e 1974d).

Tabela 4 – Terreiros de Maceió em 1951 segundo o bairro e o gênero da liderança religiosa.

Bairros	Liderança religiosa	Subtotal	Total
Bebedouro	ladorixá	1	1
	Babalorixá	--	
Centro	ladorixá	1	2
	Babalorixá	1	
Farol	ladorixá	1	3
	Babalorixá	2	
Feitosa	ladorixá	1	3
	Babalorixá	2	
Mutange	ladorixá	1	1
	Babalorixá	--	
Pajuçara	ladorixá	1	1
	Babalorixá	--	
Pitanguinha	ladorixá	1	1
	Babalorixá	--	
Poço	ladorixá	1	1
	Babalorixá	--	
Ponta da Terra	ladorixá	--	1
	Babalorixá	1	
Ponta Grossa	ladorixá	4	10
	Babalorixá	6	
Prado	ladorixá	3	5
	Babalorixá	2	
Vergel do Lago	ladorixá	1	4
	Babalorixá	3	
Sem localização do bairro	ladorixá	2	6
	Babalorixá	4	
Total	ladorixá	18	39
	Babalorixá	21	

Fonte: Oséas Rosas, Jornal de Alagoas, 1959.

Tabela 5 – Terreiros de Maceió em 1988 segundo o bairro de sua localização.

Bairros	Terreiros
Barro Duro	5
Bebedouro	6
Canaã	1
Centro	10
Chã da Jaqueira	40
Chã de Bebedouro	20
Cruz das Almas	3
Farol	42
Feitosa	26
Fernão Velho	6
Ipioca	2
Jacintinho	75
Jaraquá	1
Jatiúca	15
Levada	14
Mangabeiras	2
Pajuçara	6
Poço	28
Ponta Grossa	42
Ponta da Terra	20
Pontal da Barra	2
Prado	22
Rio Novo	4
Tabuleiro dos Martins	71
Trapiche da Barra	15
Vergel do Lago	64
Total	542

Fonte: Mapeamento dos sítios e monumentos negros de Alagoas (NEAB/UFAL, 1988).

Tabela 6 – Terreiros de Alagoas em 2008 segundo o município.

Nº	Cidades	Nº de Terreiros
1	Anadia	65
2	Arapiraca	239
3	Atalaia	60
4	Barra de Santo Antônio	1
5	Barra de São Miguel	3
6	Batalha	1
7	Belém	1
8	Boca da Mata	24
9	Branquinha	20
10	Cacimbinhas	9
11	Cajueiro	130
13	Campo Alegre	26
14	Campo Grande	6
15	Canapí	2
16	Capela	82
17	Carneiros	4
18	Chã Preta	5
19	Colônia Leopoldina	23
20	Coqueiro Seco	3
21	Coruripe	14
22	Craíbas	10
23	Delmiro Gouveia	26
24	Dois Riachos	6
25	Estrela de Alagoas	14
26	Flecheiras	2
27	Girau do Ponciano	18
28	Igaci	12
29	Igreja Nova	5
30	Inhapi	9
31	Jacuípe	9
32	Japaratinga	7
33	Joaquim Gomes	17
34	Jundiá	1
35	Junqueiro	8
36	Lagoa da Canoa	10
37	Limoeiro do Anadia	10
38	Maceió	466
39	Major Isidoro	26
40	Marechal Deodoro	48
41	Maribondo	19
42	Mata Grande	5
43	Matriz do Camaragibe	4
44	Messias	6
45	Minador do Negão	1
46	Murici	16
47	Novo Lino	1
48	Olho D'água das Flores	13
49	Olho D'água do Casado	3
50	Olho D'água Grande	2
51	Oliveira	7
52	Palmeiras dos Índios	23
53	Pão de Açúcar	13
54	Paripueira	10
55	Paulo Jacinto	6
56	Penedo	92
57	Piaçabuçu	45

58	Pilar	4
59	Pindoba	2
60	Piranhas	1
61	Porto Calvo	17
62	Porto de Pedras	5
63	Porto Real do Colégio	4
64	Quebrângulo	11
65	Rio Largo	63
66	Roteiro	1
67	Santa Luzia do Norte	3
68	Santana do Ipanema	34
69	Santana do Mundaú	8
70	São Brás	1
71	São José da Lage	12
72	São José da Tapera	18
73	São Luiz do Quitunde	27
74	São Miguel dos Campos	12
75	São Miguel dos Milagres	1
76	São Sebastião	16
77	Satuba	3
78	Senador Rui Palmeiras	1
79	Taquarana	30
80	Teotônio Vilela	7
81	Traipu	12
82	União dos Palmares	100
83	Viçosa	14
Total		2.125

Fonte: Federação Umbandistas de Cultos Áfricos de Alagoas, Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas e pesquisa direta do LACC.

Mapa 2 – Localização dos terreiros de Maceió à época do “quebra de 1912”



Fonte: Abelardo Duarte (1974d).

Mapa 3 - Localização dos terreiros de Maceió em 1951.



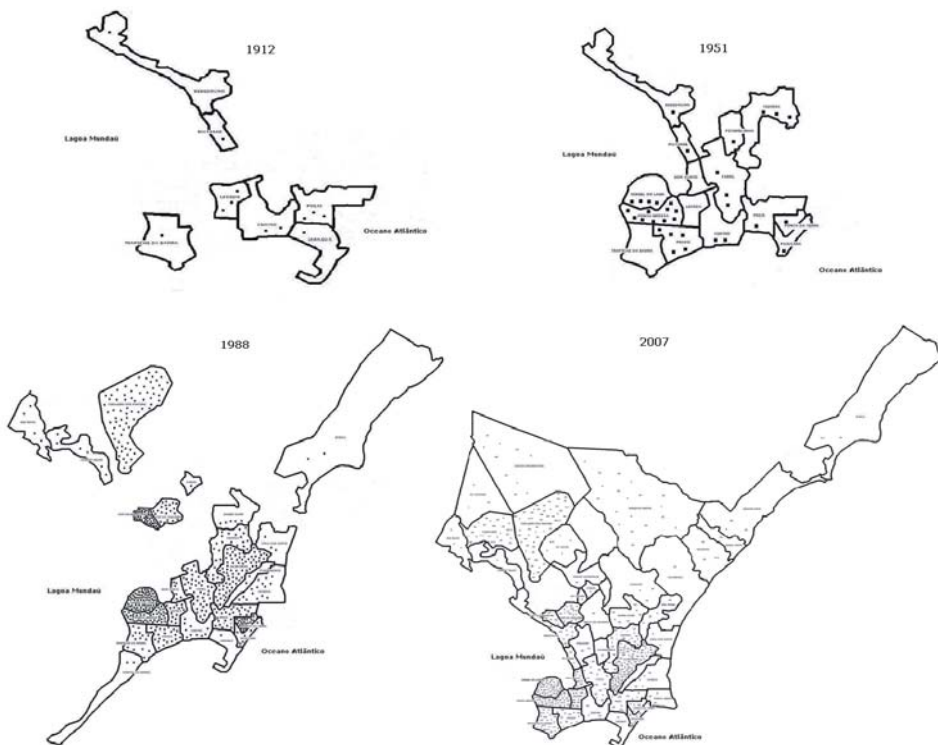
Fonte: Oséas Rosas, Jornal de Alagoas, 1959.

Mapa 4 – Terreiros de Maceió em 1988 segundo o bairro de localização.

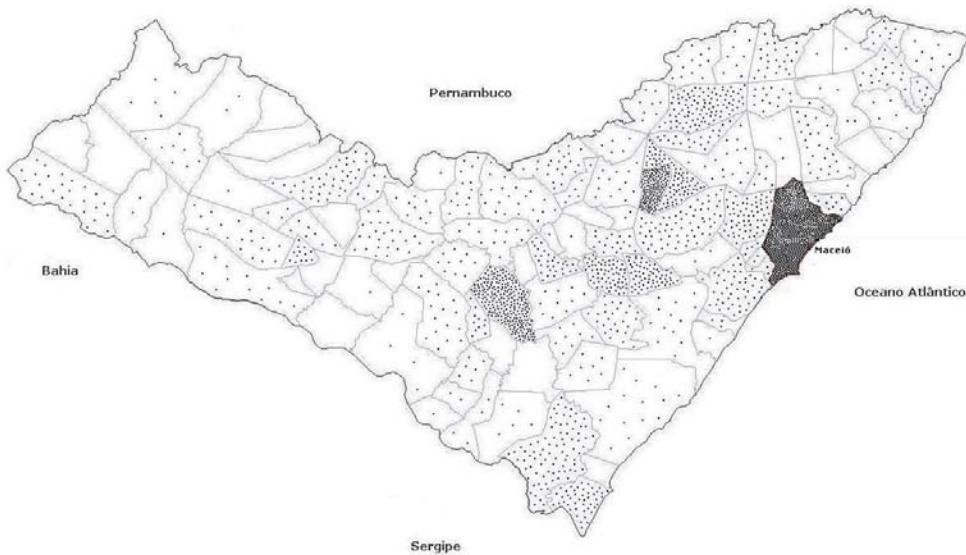


Fonte: Mapeamento dos sítios e monumentos negros de Alagoas (NEAB/UFAL, 1988.)

Quadro comparativo da expansão urbana dos terreiros em Maceió



Mapa 5 – Mapa dos terreiros de Alagoas em 2008 segundo o município.



Fonte: Federação Umbandista de Cultos Áfricos de Alagoas, Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas e pesquisa direta do LACC.