

etnográfica

Etnográfica

ISSN: 0873-6561

etnografica@cria.org.pt

Centro em Rede de Investigação em
Antropologia
Portugal

Neves Rafael, Ulisses

Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912”
em Alagoas, Brasil

Etnográfica, vol. 14, núm. 2, novembro, 2010, pp. 289-310

Centro em Rede de Investigação em Antropologia
Lisboa, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372339165004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Ulisses Neves Rafael

Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil

Aviso

O conteúdo deste website está sujeito à legislação francesa sobre a propriedade intelectual e é propriedade exclusiva do editor.

Os trabalhos disponibilizados neste website podem ser consultados e reproduzidos em papel ou suporte digital desde que a sua utilização seja estritamente pessoal ou para fins científicos ou pedagógicos, excluindo-se qualquer exploração comercial. A reprodução deverá mencionar obrigatoriamente o editor, o nome da revista, o autor e a referência do documento.

Qualquer outra forma de reprodução é interdita salvo se autorizada previamente pelo editor, excepto nos casos previstos pela legislação em vigor em França.

revues.org

Revues.org é um portal de revistas das ciências sociais e humanas desenvolvido pelo CLÉO, Centro para a edição eletrónica aberta (CNRS, EHESS, UP, UAPV - França)

Referência eletrônica

Ulisses Neves Rafael, « Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil », *Etnográfica* [Online], vol. 14 (2) | 2010, posto online no dia 21 Outubro 2011, consultado no dia 19 Maio 2013. URL : <http://etnografica.revues.org/297> ; DOI : 10.4000/etnografica.297

Editor: CRIA

<http://etnografica.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento acessível online em: <http://etnografica.revues.org/297>

Este documento é o fac-símile da edição em papel.

© CRIA

Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil

Ulisses Neves Rafael

Em junho de 1939 Gonçalves Fernandes visitou Maceió, quase trinta anos após o fatídico episódio que ficou conhecido no local como o “Quebra de 1912” e que implicou na destruição quase total das casas de cultos afro-religiosos da capital estadual e municípios vizinhos. O estudioso pernambucano verificou a existência de uma modalidade religiosa que ele chamou de “candomblé em silêncio”, tendo dedicado ao assunto todo o primeiro capítulo do seu livro *O Sincretismo Religioso no Brasil*. As cerimônias realizadas nos terreiros de Maceió no período são descritas por ele como uma liturgia fechada, sem danças, cantos e sem a exaltação dos toques dos tambores, estando, portanto, cercadas de mistério e segredo, prevalecendo o cochicho e as atitudes pouco extravagantes.

PALAVRAS-CHAVE: perseguição religiosa, Maceió/AL, “Quebra de 1912”, xangô rezado baixo.

QUANDO EM 1939 O MÉDICO PERNAMBUCANO GONÇALVES FERNANDES visitou Alagoas, testemunhou a existência de uma modalidade exclusiva de culto religioso que ele designou, entre outros termos, de “Candomblé em silêncio”, tendo dedicado ao assunto todo o primeiro capítulo do seu livro *O Sincretismo Religioso no Brasil* (Fernandes 1941), intitulado, “Uma nova seita afro-brasileira – o xangô-rezado-baixo”, onde trata da sua incursão a alguns terreiros de Maceió.

Nossa discussão busca acompanhar as indicações fornecidas por aquele estudioso e propõe-se compreender os motivos que levaram algumas das principais lideranças religiosas da capital alagoana a desenvolver tal variedade litúrgica. A argumentação trazida à baila neste artigo resulta de desdobramentos da tese

por nós desenvolvida por ocasião do doutorado em Antropologia e Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, cujo título, *Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912* (Rafael 2004), busca inspiração na obra de Gonçalves Fernandes.

Conforme se pode depreender do título da tese, nosso objetivo durante sua realização era o de compreender as causas do que se convencionou chamar de “Quebra de 1912”, acontecimento extraordinário que culminou com a invasão e destruição dos principais terreiros de xangô¹ da capital do estado. Os terreiros foram invadidos por populares capitaneados pelos sócios da Liga dos Republicanos Combatentes, misto de guarda civil e milícia particular criada com a finalidade de espalhar o terror entre os correligionários do Partido Republicano de Alagoas, cujo chefe político, o governador Euclides Malta, se encontrava no exercício do seu terceiro mandato e ameaçava ratificar um candidato seu no pleito que se aproximava.

Essa, porém, é uma das razões mais óbvias por que os terreiros de Maceió e municípios vizinhos teriam sido invadidos e destruídos em menos de uma semana. Por estar cercado de tantos mistérios é que esse episódio tornou-se para nós objeto de interesse e investigação. Contudo, só discutiremos aqui superficialmente os contornos da “Operação Xangô”, outro nome pelo qual também ficou conhecido o mesmo episódio, dando maior atenção às consequências do silenciamento das casas de culto e o seu reflexo sobre a dinâmica das práticas religiosas desenvolvidas em seu interior.

Convém esclarecer que o silêncio que durante algum tempo pairou sobre essa modalidade religiosa traduz-se na ausência de material disponível sobre os chamados cultos afro-brasileiros no estado. Chama a atenção a exígua literatura sobre o assunto, ainda mais se considerarmos o impacto daquele episódio sobre tais manifestações religiosas em Alagoas. A lacuna causa mais espanto ainda se levarmos em conta a reconhecida tradição antropológica alagoana que, não obstante a grande quantidade de temas da pesquisa desenvolvida, deixa de fora os xangôs alagoanos. Assim sendo, o tema do silêncio ocupará uma posição central em nossa digressão, sobretudo se considerarmos o fato de que, entre a atitude a que se recolheu a intelectualidade alagoana com relação ao assunto e o modelo cerimonial reservado que passou a predominar nos próprios terreiros, temos inúmeras aproximações.

1 Xangô é a expressão pela qual os cultos afro-brasileiros são conhecidos nos estados de Pernambuco e Alagoas, embora tal categoria não reflita a dinâmica das classificações fornecidas pelos próprios informantes, já que, muitas vezes, numa única entrevista, percebe-se a utilização de várias designações por um informante para referir-se ao mesmo conjunto de práticas rituais. Até mesmo o termo “afro-brasileiro” deve ser usado com cautela, devido à propalada carga ideológica a ele associada. Neste artigo, sempre que o termo xangô é usado para se referir à prática das casas de culto alagoanas, aparece grafado com letra inicial minúscula; quando corresponde ao nome da entidade religiosa em si mesma, aparece com maiúscula (cf. Maggie 1975; Dantas 1988).

O QUADRO POLÍTICO ALAGOANO NA PRIMEIRA REPÚBLICA

O longo período em que Euclides Malta esteve à frente do governo alagoano, o qual ficou conhecido como “Era dos Maltas”, representa uma ruptura na estrutura administrativa do estado e reflete o quadro da política nacional, marcado pelas grandes turbulências típicas do início da República, um regime ainda em vias de consolidação.

Seu mandato como governador inicia-se no dia 12 de junho de 1900, mas o ingresso de Euclides Malta na política deu-se precocemente e por uma via bem comum na época, sobretudo para quem procedia de família de proprietários rurais, como ele. Estou me referindo a esse modelo que ficou conhecido como a “praga do bacharelismo”, o qual já fora atestado por Sérgio Buarque de Holanda, autor que, com rara precisão, cunha essa expressão. Segundo Buarque de Holanda, tal processo tem início ainda nos primórdios do período imperial e coincide com a ascensão dos centros urbanos em detrimento da autonomia da velha lavoura. Entre seus principais protagonistas encontrava-se uma casta de fazendeiros escravocratas e seus filhos educados nas profissões liberais, os quais continuam no monopólio da autoridade apesar de todas as transformações que se verificam no âmbito da política e da economia nacional, ou seja, as de uma sociedade com forte predomínio agrário e rural, às voltas com a urbanização do império, sobretudo depois da chegada da família real e de uma série de leis anti-escravagistas que despontam no país. Essa tendência, que teve forte influência na formação da mentalidade política brasileira, consiste numa supervalorização de certos símbolos, entre os quais destacavam-se as carreiras liberais, o título de doutor e o prestígio da palavra escrita:

[...] no vício do bacharelismo ostenta-se também nossa tendência para exaltar acima de tudo a personalidade individual como valor próprio, superior às contingências. A dignidade e importância que confere o título de doutor permitem ao indivíduo atravessar a existência com discreta compostura e, em alguns casos, podem libertá-lo da necessidade de uma caça incessante aos bens materiais, que subjuga e humilha a personalidade. (Holanda 1995 [1936]: 157)

Foi por essa via que Euclides Malta enveredou pela carreira pública, já num período bem posterior à fase áurea do fenômeno do bacharelismo. Portanto, podemos dizer que, tendo nascido em 1861, ou seja, dentro daquele período “interessantíssimo” em que, segundo Gilberto Freyre (1990 [1959]), nasceram muitos brasileiros cujas biografias serviriam de lastro às interpretações sociológicas dessa época de transição da vida nacional, Euclides Malta seria um autêntico representante da ascensão social desse segmento.

Euclides Malta parece incorporar vários traços da ambivalência que marca essa passagem entre dois tempos e dois mundos distintos; por exemplo, ele é um caso típico de indivíduo que buscou, através da valorização da educação,

mais especificamente da formação em Direito, o caminho para ingressar na vida política, porém sem dispensar outros atributos, de ordem mais afetiva, adquiridos no interior de uma família tradicional e acionados como importantes credenciais na constituição de sua própria estirpe.

O mesmo Gilberto Freyre, em *Sobrados e Mocambos* (2000 [1936]), no capítulo referente à ascensão do bacharel e do mulato, faz menção à possibilidade reservada aos jovens doutores, no caso, de casarem com uma moça rica ou de família poderosa, o que garantia, inclusive a alguns moços inteligentes mas pobres, o ingresso na carreira política. Muitos deles chegaram a ser deputados e até mesmo ministros do Império. Euclides Malta, apesar de proceder de um reduto econômico mais favorável, não recusou as vantagens que uma aliança dessa natureza lhe proporcionaria, entre as quais o papel de genro conselheiro, função tão prestigiada nesse processo de ascensão política dos bacharéis dentro das famílias, conforme atesta o próprio Freyre:

Se destacamos aqui a ascensão dos genros é que nela se acentuou com maior nitidez o fenômeno da transferência de poder, ou de parte considerável do poder, da nobreza rural para a aristocracia ou a burguesia intelectual. Das casas-grandes dos engenhos para os sobrados das cidades. (Freyre 2000 [1936]: 616)

Assim sendo, Euclides Malta irá representar a figura que estabelece a ponte entre as estruturas arcaicas de poder, comandadas por coronéis semi-analfabetos, e a nova geração de bacharéis emergentes, mais bem instruídos, que circulavam em torno dessa classe dominante, da qual, no mais das vezes, figuravam apenas como ilustres ornamentos.

Outra observação ainda acerca da valorização social do bacharel, condição muito bem capitalizada por Euclides Malta, diz respeito às formas de tratamento utilizadas pelos presidentes da província, impressas nos relatórios, falas e mensagens, onde o título de Doutor aparecerá pela primeira vez por volta de 1840. Gilberto Freyre, no capítulo já referido, afirma que só a partir de 1845, em pleno domínio do segundo Império, é que os homens formados começam a ser indicados para a administração de províncias (Freyre 2000 [1936]: 610).

Quanto ao grau de bacharel, este só será utilizado nos relatórios alagoanos em 15 de abril de 1901, coincidentemente, por Euclides Malta. Essa tradição foi mantida nos relatórios posteriores, inclusive por seus aliados, que, na falta de tal titulação, lançavam mão das patentes militares. Isso nos faz lembrar, mais uma vez, as análises de Sérgio Buarque de Holanda, segundo o qual:

Numa sociedade como a nossa, em que certas virtudes senhoriais ainda merecem largo crédito, as qualidades do espírito substituem, não raro, os títulos honoríficos, e alguns dos seus distintivos materiais, como o anel de

grau e a carta de bacharel, podem equivaler a autênticos brasões de nobreza. (Holanda 1995 [1936]: 83)

A gestão implementada por Euclides Malta se enquadra num “tempo de política”, categoria antropológica explorada por Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (1997), que no texto “Política ambígua” usam-na para se referir ao período específico das eleições, em que a atividade desenvolve-se em toda sua potencialidade. Embora não se possa caracterizar a atuação de Euclides Malta à frente do governo do estado como uma mera sazonalidade, é possível compreender o longo período em que ele dominou a política de Alagoas como uma época marcada por certa liminaridade, integrada por todos aqueles elementos que permeiam aquela categoria, tais como: “ataques entre contendores e ondas de violência entre facções rivais”; “ruptura de regras práticas como respeito e intimidade”; “transgressão das fronteiras entre o público e o privado”; “controle problemático das divisões explicitadas publicamente”; “segregação espacial” e, principalmente; “quebra do cotidiano” (Palmeira e Heredia 1997) que, em termos da política do estado no período por ele dominado, deixa de se pautar por uma grande alternância de dirigentes, para ser dominado por um único dirigente.

Assim, a “Era dos Maltas” representa uma ruptura com o modelo administrativo anterior, marcado, sobretudo, pela grande volubilidade entre os ocupantes do executivo estadual. Se conferirmos a relação de governadores que assumiram essa função desde a proclamação da República em 1889 até o início do primeiro mandato daquele governante em 1900, verificamos que foram dezessete mandatos, exercidos em pelo menos três situações por integrantes de juntas governativas, que, apesar do curto período à frente do poder, exerceram a difícil tarefa de facultar a exequibilidade da administração no estado. No geral, os mandatos não iam além de alguns dias ou meses, sendo poucos os que o cumpriram por mais de um ano. Em apenas quatro períodos administrativos, inclusive três deles imediatamente anteriores à ascensão de Euclides Malta ao poder, a gerência dos negócios públicos pôde ser exercida por um tempo mais largo. Desse modo, na medida em que consegue cumprir os três anos para os quais tinha sido eleito, além de garantir a sua substituição pelo irmão Joaquim Paulo Vieira Malta, reassumindo na seqüência o mesmo posto para o cumprimento de mais dois mandatos, Euclides Malta se apresentará como paradigma para as administrações futuras. Portanto, a “Era dos Maltas” pode ser tomada, conforme as palavras dos autores mencionados acima, como a “criação de um outro cotidiano”, que não elimina o que está dado, mas interfere profundamente na sua maneira de operar (Palmeira e Heredia 1997: 170).²

2 Em artigo mais recente, Moacir Palmeira amplia a noção de “tempo histórico”, relacionando-a com outras noções de “tempo” que permeiam o imaginário das populações camponesas do Nordeste brasileiro e que o autor utiliza para se referir a outras situações da vida social, tais como [continua]

No período em que Euclides ingressa definitivamente na política alagoana, o Brasil assistia à implementação de grandes transformações. O Presidente da República Campos Sales (1898-1902) deu prosseguimento e viabilidade ao projeto republicano iniciado por Prudente de Moraes (1894-1898), primeiro presidente civil do novo regime e representante da oligarquia cafeeira paulista. Seu projeto político implicou a restrição dos militares no poder, encerrando assim o ciclo militarista republicano. Em contrapartida, favoreceu a ascensão das oligarquias civis, as quais, apesar de já terem obtido algum destaque desde o início da República, reclamavam uma participação mais efetiva na vida política do país. Sob sua batuta, forma-se o Grande Clube Oligárquico, espécie de frente comum da qual ele, na condição de Presidente da República, torna-se o chefe partidário (Cardoso 1977).

Campos Sales prossegue com esse projeto, por um lado consolidando a participação do núcleo republicano civil de São Paulo e, por outro, inaugurando o chamado “pacto oligárquico”, que significou a disseminação do poder oligárquico para além de suas fronteiras locais. A “política dos governadores”, outro nome pelo qual também ficou conhecido o mesmo pacto, propunha uma troca de favores entre o Presidente e os governos estaduais. Esse é também o nome dado ao sistema, ao qual, depois de controlados os focos abertos de oposição, caberia organizar a política, de um modo tal que as “chefias naturais” – a expressão direta da dominação oligárquica local – tivessem mecanismos explícitos de funcionamento.

O propósito dessa nova política seria alcançar a unidade do governo, atacando o problema estadual através da direção de uma minoria. Segundo Edgar Carone, esta representação aristocrática é o cerne do pensamento vigente, o qual defende, como garantia de estabilização das atuais oligarquias no poder, o fim das oposições em favor de um maior controle do processo eleitoral sob a tutela das oligarquias estaduais:

O esquema que [...] possibilita a criação dessa “política dos governadores” é a maior expressão parlamentar das oligarquias estaduais, o que se consegue através da “verificação de poderes”, ou seja, de uma comissão encarregada de controlar as fraudes, duplicatas e violências eleitorais, cuja presidência, a partir de 1902 era entregue ao presidente da Câmara anterior e para quem eram enviados os livros eleitorais: com o controle dessa arma segura, é certo o corte, pela comissão, dos elementos contrários. E a oposição só voltará a existir com possibilidade eleitoral em 1915. (Carone 1973: 101-102)

Euclides Malta beneficiará da ordenação política que se apresenta nesse período. Ele próprio um fiel representante em Alagoas das elites agrárias,

garantirá sua posição no mapa oligárquico que se desenha por todo o país. Com esse respaldo, deitou raízes profundas na política alagoana, pacificando os ânimos da classe agrária açucareira, evitando a polarização entre grupos locais e assegurando o comando indiscutível da política local. Nas sucessivas campanhas em que foi eleito, lançou mão do modo peculiar de fazer política de tais governadores que tanto caracterizou esse período da história política brasileira: fraudes eleitorais, duplicatas e violências contra opositores; atuação marcante da figura do coronel; presença da indefectível instituição voto de cabresto e do “curral eleitoral”.

Desse modo, em 12 de março de 1909, pela terceira vez, Euclides Malta é reeleito, sem o protesto sequer de um voto que discrepasse da unanimidade da votação. A oposição, como era de esperar e utilizando os recursos disponíveis, contesta e denuncia o modo suspeito como foram realizadas essas eleições, sem, no entanto, obter eco para suas reclamações. Nesse período, o Partido Republicano dominava quase absolutamente, tanto as cadeiras da Assembléia Legislativa, como as chefias municipais. No entanto, as condições de governabilidade pareciam cada vez mais insustentáveis.

É por essa altura que surge o movimento salvacionista, diretamente associado, ao nível nacional, à campanha eleitoral para a sucessão de Afonso Pena em 1910, cujo principal nome era o de Hermes da Fonseca, com o apoio fundamental de Pinheiro Machado, antigo aliado de Euclides Malta na capital da República. Segundo Douglas Apratto Tenório (1997), se inicialmente as oligarquias regionais foram responsáveis pelo fortalecimento, no quadro nacional, do sistema federativo, diante desse retorno dos militares à cena política sua presença tornou-se um empecilho aos ideais renovadores apregoados pelo candidato eleito, Hermes da Fonseca.

O caso mais evidente da ruptura de antigos setores oligárquicos contra aqueles que ainda se mantinham governando nos estados é o de Pinheiro Machado, criador do Partido Republicano Conservador, o qual congregou, ainda que provisoriamente e sem muito entusiasmo, os setores oligárquicos nos estados. Diante do fracasso do seu projeto, esse estrategista vê-se às voltas com a campanha salvacionista, à qual adere, sacrificando antigos aliados a fim de assegurar seu prestígio junto ao Presidente eleito.

Foi por sua influência que Euclides Malta prestou apoio à candidatura de Hermes da Fonseca. Porém, quando a campanha antioligárquica é desencadeada, a cabeça do governador alagoano seria uma das primeiras a rolar, ainda que, quando da primeira destituição de Euclides, entre os poucos que o apoiaram na capital Federal estavam Pinheiro Machado e o próprio Presidente Hermes da Fonseca.

A campanha sucessória nos estados entre fins de 1911 e começo de 1912 assumira uma feição incontornável. Como atesta a historiografia local, o período estava bastante tumultuado em Alagoas:

Surgem nos bairros populares da capital, os primeiros núcleos de oposição [...] Cresce a força dos jornalistas, dos estudantes, dos bacharéis, dos artistas, dos oradores de comícios que, unidos no vigor antigovernamental, cavalgam suas ambições junto com as promessas transformadoras. (Tenório 1997: 112-113)

A candidatura do general Clodoaldo da Fonseca, filho de Pedro Paulino da Fonseca, primeiro governador republicano de Alagoas e parente do Presidente Hermes da Fonseca, cujo Gabinete Militar chefiava, apresenta-se como a mais concorrida nesses tempos de retorno do militarismo. Sua adesão às hostes do Partido Republicano já fora tentada por Euclides Malta em suas inúmeras viagens à capital federal. Contudo, quem acabou conquistando sua confiança foram os opositoristas do Partido Democrático e sua candidatura contagiou diversos segmentos da sociedade, desde os coronéis do interior até as camadas médias urbanas, todos empenhados no mesmo projeto político, qual seja, a derrubada da oligarquia maltina, atualizando em Alagoas, sob o nome de “soberania”, o movimento que ao nível nacional convencionara-se chamar “Salvação” (Tenório 1997: 114).

O quadro agrava-se ainda mais com o surgimento, no dia 17 de dezembro de 1911, da Liga dos Republicanos Combatentes, sob os auspícios de Fernandes Lima, outro importante articulador da oposição no estado. É com o aval desse líder opositorista que a Liga irá espalhar o terror em Maceió.

Se as condições de governabilidade já se encontravam afetadas pelo clima de animosidade semeado pela oposição, com a instalação da Liga, o combate e as perseguições tornam-se mais efetivos e concretos. Eles fecharam estabelecimentos públicos, distribuía boletins insultuosos contra os partidários do Legba,³ afugentavam inimigos políticos nas ruas e em suas próprias casas, forçando muitos deles a escapadas vexatórias pelos fundos das residências, como foi o caso do intendente e do vice-intendente e, depois, do próprio governador.

O “PAPA DO XANGÔ ALAGOANO” E SUAS INCURSÕES PELA RELIGIÃO

O catolicismo era, em Alagoas, a religião por excelência. As constituições brasileiras, desde a época do Império, admitiam a liberdade de qualquer culto religioso, mas foi a Igreja Católica que sempre gozou de maior prestígio, a ponto de outras vertentes religiosas existentes, como o espiritismo, as religiões evangélicas e os cultos afro-brasileiros, terem sido colocadas sob constante

3 Foi com essa alcunha que Euclides Malta e seus correligionários ficaram conhecidos no auge das disputas políticas. A figura do Legba se inclui no panteão dos Exus e caracteriza-se pela qualidade de mensageiro dos outros orixás e guardião dos templos, sendo que os primeiros missionários, espantados com tal variedade de habilidades, associaram-no ao Diabo, fazendo dele símbolo de tudo que é malade, perversidade, abjeção e ódio (Verger 2000: 151).

vigilância. É certo que a primeira dessas vertentes, o espiritismo, gozou de maior aceitação, haja vista ter congregado entre seus membros figuras ilustres da sociedade alagoana, além do fato de estar associado ao advento da República no país que, como se sabe, buscou autonomia em relação à religião católica.

Com relação aos cultos evangélicos, não se pode dizer que os mesmos tenham gozado da mesma complacência de que se beneficiaram os centros espíritas em Alagoas, tendo em vista as represálias sofridas por esse segmento, em alguns casos, com a anuência da própria Igreja Católica, como foi caso da “queima de bíblias”, fato noticiado com grande alarde pelos jornais da capital.⁴

Não foi este o único caso de perseguições sofridas pelos praticantes desses cultos religiosos em Alagoas no período e registrado pela crônica jornalística. Na capital e em outros municípios do interior, vez por outra, eram encaminhadas às autoridades competentes solicitações para que fosse garantida a realização dos cultos, bem como a integridade física dos seus praticantes, constantemente ameaçadas pela população local. Ao que tudo indica, o governador de Alagoas no período considerado parece ter dedicado bastante atenção a essas práticas, ou, pelo menos, fez valer as Constituições Federal e Estadual, garantindo através dos seus destacamentos o funcionamento desses cultos.

Essa é a impressão que se tem com relação aos xangôs, pois a atitude das autoridades constituídas em Alagoas para com essa modalidade religiosa específica parece ter sido também bastante complacente, razão pela qual, talvez, tenham surgido as acusações que mais tarde os adversários políticos de Euclides Malta fariam quanto a uma possível ligação sua com os terreiros da cidade, onde, segundo se dizia, ele buscava proteção para se manter por tanto tempo no poder.

Contudo, essa é uma questão que merece todo o cuidado em seu tratamento. As circunstâncias em que esses cultos foram vítimas, também, de repressão por parte da polícia, não são tão comuns como se poderia imaginar, inclusive porque, como a Constituição Federal garantia a prática de qualquer modalidade religiosa, medidas contrárias a tal determinação teriam de se revestir de uma certa ambivalência, ou seja, teriam de ter uma motivação que justificasse a repressão, o que, no caso, foi encontrado através das detenções para averiguações policiais, modalidade de punição que, apesar de não encontrar respaldo no Código Penal, era a que mais se aproximava de uma ação legítima.

Os casos identificados na crônica local, porém, são insuficientes para sustentar a “hipótese repressiva”, segundo a qual a relação com o Estado sempre se pautou em mecanismos necessariamente coercitivos. Apesar da

4 Trata-se do movimento liderado pelos capuchinhos da cidade de Penedo/AL, os quais teriam incentivado a população a queimar as bíblias que eram utilizadas nos cultos evangélicos, alegando serem falsos os ensinamentos nelas contidos (cf. “Editorial” de *A Tribuna*, 10 de fevereiro de 1904, Ano IX, n.º 2065).

destruição efetiva das casas de culto em 1912, a relação dessas religiões com as autoridades policiais nem sempre foi restritiva. A favor desse argumento subjazem exemplos de situações em que, para o funcionamento da casa de culto, obtinha-se junto às próprias autoridades policiais a permissão necessária.

Ainda no primeiro mandato de Euclides Malta, embora por um curto período de tempo, tornam-se comuns os pedidos de autorização para o funcionamento, senão de casas propriamente de culto religioso, pelo menos de certo tipo de divertimento que guardava com aquelas práticas religiosas inúmeras aproximações. Estou me referindo aos folguedos populares das mais diversas espécies, como fandangos, congos, reisados, presépios, marujada e o próprio maracatu, que, dentre todos, era o que mais se aproximava do xangô, tanto pelos aspectos estéticos e rítmicos, como pelo fato de seus organizadores serem também pessoas ligadas àquela religião.

A anuência a tais solicitações remete a uma característica básica do relacionamento entre o poder oficial, através dos seus aparelhos de controle, e os grupos populares responsáveis pela organização dos folguedos, o qual se encontra marcado por uma certa ambigüidade, mais do que por uma atitude definitivamente hostil do primeiro para com os segundos. Interesses forjados culturalmente talvez expliquem a aparente contradição presente na classificação dessas práticas religiosas, bem como no tipo de procedimento para com elas, que pode ser de aceitação, por um lado, ou de recusa, por outro, resultando daí atitudes hostis para com manifestações que em outras circunstâncias seriam legitimadas e até permitidas.⁵

Assim sendo, fica a impressão de que aquelas práticas religiosas parecem ter beneficiado da benevolência do governador, que pode ter pago um preço muito alto pela associação que se fez do seu nome com essas casas de culto. Contudo, não é de todo descabido pensar que um político daquela envergadura, na posição de representante máximo do poder estadual, fizesse suas visitas às casas de cultos africanos ou que consultasse os orixás sobre os destinos reservados à sua carreira eleitoral. Aliás, conforme já discutimos anteriormente, esse refluxo da política sobre a religião já foi bastante explorado por inúmeros estudos em outras localidades, entre os quais destacamos as contribuições de Nina Rodrigues (1977) e de João do Rio (1976 [1906]).

UMA NOTA SOBRE AS FONTES UTILIZADAS

A reconstituição do episódio do “Quebra” em Alagoas precisou ser feita através dos únicos documentos disponíveis. Na falta de processos judiciais ou de inquéritos policiais, utilizei os principais jornais em circulação no estado entre

5 Sobre essa “esquizofrenia” em relação às religiões afro-brasileiras e seus desdobramentos seculares, cf. Fry (1998), Dantas (1988) e Maggie (1992).

1900 e 1912, período que marca a trajetória política de Euclides Malta como governador.

A principal fonte consultada foi o jornal *A Tribuna*, órgão oficial do Partido Republicano de Alagoas e responsável pela divulgação do expediente do governo, ou seja, daqueles dados formais a partir dos quais é possível a recomposição de uma “memória oficial”.

Para contrapor essa versão, consultei também alguns jornais oposicionistas, aliás, o principal veículo utilizado pelos inimigos políticos do governador. Entre os órgãos que se enquadram nessa condição, incluí o *Jornal de Debates*, único periódico da oposição nos primeiros anos da administração de Euclides Malta e um dos primeiros a sofrer tentativas de empastelamento no período. Aos poucos esse jornal vai perdendo sua importância em função da criação, em 16 de setembro de 1904, do *Correio de Alagoas*. Em junho de 1905, após inúmeras interrupções, o proprietário do *Jornal de Debates* resolve suspender definitivamente a sua publicação e segue para o Rio de Janeiro, cabendo ao *Correio de Alagoas* a responsabilidade pelos ataques ao governador do estado no período. Este veículo surge naquela arena política com o patrocínio do barão de Traipu, na época inimigo ferrenho do genro Euclides Malta, vindo a se tornar o principal instrumento de divulgação das idéias do recém-criado Partido Republicano do Estado, versão oposicionista do Partido Republicano de Alagoas, até ser empastelado em julho de 1906.

Depois disso, o *Correio de Maceió* e o *Jornal de Alagoas* tornam-se as principais fontes de consulta, sobretudo o último deles, fundado em 31 de maio de 1908 pelo jornalista pernambucano Luiz da Silveira, o “espantalho das oligarquias”, designação pela qual ficou conhecido esse redator, por ter orientado a linha editorial desse periódico para uma crítica constante da administração de Euclides Malta. Esse veículo veio a tornar-se o órgão fundamental da oposição, abrindo espaço para a jovem intelectualidade local, que também se opunha ao poder vigente. No *Jornal de Alagoas* foi localizada a série de matérias sobre o quebra-quebra, intitulada “Bruxaria”, sobre a qual apoiamo-nos para compor a etnografia da perseguição.⁶

Também foi útil a essa pesquisa a consulta do diário vespertino *O Combatente*, que, apesar de só ter circulado meses depois do quebra-quebra, entre setembro e dezembro de 1914, tem seu significado político marcado pelo fato de ter sido criado sob a responsabilidade da Liga dos Republicanos Combatentes, em cujas páginas popularizaram-se os epítetos com que Euclides Malta e seus asseclas ficaram conhecidos.

Vários são os autores que demonstram a importância dos jornais como fonte fundamental de registro. Através deles, tem-se acesso aos informantes do passado, que deixaram suas impressões através dos materiais impressos.

6 Cf. “Bruxaria”, *Jornal de Alagoas*, Maceió, dias 4 e 8 de fevereiro de 1912.

Representando uma forma peculiar de observar e relatar o cotidiano da sociedade, produzindo o registro do fazer coletivo e de individualidades que se traduz em história imediata, os relatos jornalísticos são pedaços de significação. As suas leituras trouxeram uma diversidade de concepções que não são mais verdadeiras do que o fato, mas que levam a conhecê-lo.

Dentre as principais influências para a utilização desse material informativo, destaca-se a contribuição de Lilia Moritz Schwarcz, cuja sensibilidade a conduz dos campos tradicionais da experiência antropológica para a pesquisa histórico-jornalística, através da qual inferiu o modo como a figura do negro era socialmente simbolizada em diferentes jornais paulistanos do fim do século XIX. Sua intenção metodológica é tratar esses recursos impressos como “pedaços de significação” e como “resultado de um ofício exercido e socialmente reconhecido, constituindo-se como um objeto de expectativas, posições e representações específicas” (Schwarcz 1987: 15).

ETNOGRAFIA DA PERSEGUIÇÃO

Na noite do dia 1.º de fevereiro, uma quinta-feira, mais ou menos por volta das dez e meia da noite, as ruas de Maceió foram palco de um dos espetáculos mais violentos de que se tem notícia no estado. Tudo começa quando um grupo de rapazes, na sua grande maioria empregados do comércio, reunidos na casa de número 311 da rua do Sopapo, no bairro da Levada, a residência de Manoel Luiz da Paz e sede da Liga dos Republicanos Combatentes, onde também se realizavam os ensaios do tradicional clube dos Morcegos, presença cativa nos carnavais de Maceió daqueles primeiros anos do século passado, decide percorrer alguns dos terreiros do bairro com grande alarido.

O grupo que integrava a Liga vinha alarmando nos últimos dias os moradores da capital, principalmente os correligionários do Partido Republicano, distribuindo boletins insultantes pela cidade, fechando repartições públicas, perseguindo e vaiando cidadãos respeitáveis nas principais ruas do centro e invadindo residências, inclusive o próprio Palácio dos Martírios, obrigando o chefe do executivo, Euclides Malta, a fugir pelos fundos da sede oficial do governo.

Entre esses manifestantes encontravam-se também algumas praças do Batalhão de Polícia do Estado que ultimamente vinham desertando, em função dos atrasos constantes dos parcos 1\$600 réis que eram o soldo recebido por um soldado na época. Para a prática de tais atos de indisciplina, as praças eram auxiliadas pelos integrantes da Liga, que instituíram o “rasga farda”.

A palavra de ordem repetida para diversão de todos e escárnio geral na ocasião era: “rasga!” Essa exclamação, que traduzia uma revolta quase generalizada na cidade, foi em seguida substituída por outra mais apropriada: “quebra!”

Quando o grito ecoou, com a tônica que lhe foi emprestada, uma multidão alucinada e confusa deu início a uma imodesta festa, iniciada na rua do

Sopapo, naquele que era um dos bairros mais populares e populosos da capital. Era véspera de Carnaval, e o bando de clubes daquele bairro – o clube Pretinho, o clube Cor de Canela, o clube Rouxinho, o clube Caboclo e, principalmente, o clube dos Morcegos, com sua maravilhosa orquestra de triângulos – se agitava, acertando os últimos detalhes da festa.

Naquele final de semana em especial, o bairro estava muito mais movimentado do que nos dias comuns, não só pela aproximação do Carnaval, mas também porque naquele período realizava-se uma das festas mais tradicionais promovidas pelos terreiros de Maceió, a festa de Oxum, cuja data coincidia com o dia da Imaculada Conceição, celebrada nos principais templos católicos da capital entre os dias 23 de janeiro e 2 de fevereiro, pelo menos naquela época.

Enquanto os diversos clubes carnavalescos afinavam seus instrumentos, acertando os últimos acordes, outros sons se faziam ouvir pelo bairro naquele fim de semana. Ritmos africanos tirados dos atabaques se espalhavam pela rua do Sopapo e adjacências, confundindo os incautos com os “inevitáveis maracatus” que todos os anos marcavam presença no Carnaval de rua de Maceió, apesar da antipatia que inspiravam na elite.

Quando ecoou o grito de guerra, “quebra!”, os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrena, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos de santo, os quais se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados – utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos – foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. Naquela via pública, entre rosários e colares de ofás, foi colocada ainda a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmaram tratar-se de “Ali Babá”, a qual ficou exposta à zombaria dos que passavam. Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria, no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades. Algumas delas estavam situadas ali perto, como era o caso dos terreiros de João Funfun (João Aristides Silva) e de Pai Aurélio (Aurélio Marcelino dos Santos).

O jornalista responsável pelas matérias publicadas no período e nas quais nos amparamos para essa descrição faz menção também ao terreiro de Tia Marcelina, localizado numa “das ruas mais esconsas da Levada”. Essa era uma das casas mais antigas de Maceió e, segundo se dizia, uma das mais freqüentadas por Euclides Malta no auge da campanha persecutória que contra ele armou a oposição. Era nesse terreiro que trabalhava noite e dia o seu Xangô-Bomim para livrá-lo dos inimigos que queriam destituí-lo do poder. Diziam que o

governador, poucos dias antes de ser deposto, convocara aquela mãe de santo para uma conferência no Palácio dos Martírios, a fim de reclamar pela ineficiência dos seus trabalhos, os quais não estavam surtindo o efeito esperado, haja vista o avanço que a oposição vinha obtendo ultimamente, e para exigir mais empenho nos trabalhos contra o candidato da oposição. Por essa época, teria visitado a casa daquela mãe de santo para fazer-lhe uma nova consulta, com o intuito de saber o que lhe reservavam os búzios. O santo teria aparecido na cabeça de Tia Marcelina e informado o governador de que, naquelas próximas eleições, o candidato vencedor seria o oposicionista Clodoaldo da Fonseca. Nas ocasiões em que freqüentava aquela casa, Euclides Malta não aparecia na sala em que o resto da audiência permanecia. Havia um quarto reservado com exclusividade para essa autoridade, onde, além dos serviços religiosos, outros favores menos sagrados lhe eram prestados. Dizem que nesse quarto de mistérios existia um altar velado por um cortinado de lençóis alvos, na verdade, uma cama confortável sobre a qual despencava languidamente um laço de fita vermelho preso no alto de uma cúpula repleta de ofás, disposta sobre a abertura anterior desse leito. O Dr. Euclides Malta, segundo as más-línguas, dispunha, vez por outra, de uma filha de santo, na flor da idade, para os seus prazeres sexuais, sendo a mesma sacrificada a Ali-Babá, o ídolo da animação e do prazer em forma de menino. Além dessa imagem, havia uma outra mais expressiva, coberta com um pano vermelho e cingida por colares, que presidia às obrigações luxuriantes.

Na casa de Tia Marcelina, as cerimônias religiosas tiveram início ainda pela tarde daquele 1.º de fevereiro. Tratava-se de um imóvel modesto, cuja sala principal, um cômodo pequeno que ocupava toda a parte anterior do edifício, estava decorada com arabescos “grosseiramente pintados” com tinta muito viva nas paredes, dispondo também de alguns “bancos de madeira tosca e denegrida” onde se acomodavam os tocadores de atabaque com suas “vestes exóticas”. A assistência curiosa distribuía-se pelos bancos de madeira dispostos num canto desta “sala minúscula” onde se realizava a parte pública dos cultos, enquanto que, no centro, os filhos de santo, dispostos em círculo sob o olhar curioso da assistência, aguardavam o início das danças, que só dependia da anuência da dona da casa. Tia Marcelina era “uma negra robusta” que na ocasião trajava vestes vermelhas e brancas, que são as cores de Xangô, seu orixá, além de vários rosários de contas no pescoço das mesmas cores, contrastando com as demais filhas de santo que, em homenagem à entidade festejada naqueles dias, vestiam-se de amarelo e traziam nos braços e pescoços muitos adornos dourados.⁷

7 As expressões entre aspas localizadas no parágrafo acima e no que segue foram reproduzidas da matéria que inspirou a etnografia da perseguição (“Bruxaria”, *Jornal de Alagoas*, Maceió, 4 e 8 de fevereiro de 1912).

A casa possuía também ainda um peji, o quarto dos mistérios do feitiço ou residência oficial dos orixás. Era um pequeno quarto sem ladrilho de onde exalava o cheiro húmido de terra batida. Na parede frontal desse ambiente havia um altar de tijolo com quatro degraus “toscamente construído”, que conduzia o devoto até a pintura de uma cruz de um metro e meio, em cima da qual se encontrava um quadro representando a Virgem Maria, tendo a forma de um pé. No centro desse pequeno cômodo ficava também um caixão de defunto iluminado por quatro velas e ladeado por uma grande quantidade de vasilhas para comida dos santos, como os pratos e moringas feitos de barro cozido, além dos fetiches de pedra, os chamados otás de orixás, dos quais o principal era o de Xangô, dono da casa. Entre o caixão e o altar foi vista ainda uma oferenda ao santo, composta de louça branca, pratos da mesma cor e uma toalha de linho e renda. Havia ainda alguns objetos constituídos por lanças ou hastes conjugadas, presas a um pedestal de ferro e madeira, carcaças de animais sacrificados a Oxalá, além das esculturas de madeira que mais tarde comporiam o acervo da Coleção Perseverança, entre elas uma de Oxalá, outra do Xangô-Dadá, e uma de Ogum-Taió, em torno da qual foram encontrados pedaços de papéis escritos a tinta e a lápis.

Existiam ainda várias outras saletas, entre as quais o quarto da mãe de santo, a residência das iaôs, o quarto dos sacrifícios e uma sala contígua ao salão principal, separada deste por um reposteiro, onde, segundo se dizia, o governador ficava quando de suas visitas àquela casa, guardado das vistas dos outros freqüentadores do terreiro.

A obrigação teve início com uma espécie de oração que precedia todas as sessões realizadas em casas desse tipo, acompanhadas do toque do adjá, pequena campã trabalhada em zinco e cobre que era agitada por tia Marcelina sobre a cabeça dos devotos. À medida que a reza se desenvolvia, os filhos de santo se organizaram em círculo, e no momento seguinte já obedeciam ao toque dos ilús, ingomes, ganzás e agogôs que davam o ritmo às danças e cantorias. Em seguida, dava entrada o primeiro orixá, o Leba, a quem era feita petição para que os trabalhos se desenvolvessem em harmonia e sem turbulência. Descrevendo círculos concêntricos e sempre ao toque dos instrumentos musicais e das cantigas monocórdias que eles entoavam, os filhos de santo com movimentos repetidos e trejeitos previsíveis iam convocando as entidades uma a uma.

Já era quase meia-noite, a função havia terminado e apenas uns poucos filhos de santo permaneciam no lugar, quando, de repente, a procissão errante, que agora se compunha de quase quinhentas pessoas, invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro Carnaval, formato que certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio lugar onde se encontravam, enquanto paramentos e insígnias usados nos cultos foram arrastados para fora do terreiro, para arderem na grande fogueira montada ali.

Na confusão, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando Tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda a sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por uma daquelas praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, Tia Marcelina gemia para Xangô (eiô cabecinha) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo.

Muitos dos objetos utilizados pelos filhos de santo nos cultos daquela casa perderam-se ou foram desviados em função do seu valor econômico, como pulseiras e braceletes de prata, e anéis de ouro cravejados de pedras semipreciosas, cujo paradeiro até hoje se desconhece. Outros objetos, como esculturas e fetiches, foram conservados e conduzidos para a sede da Liga dos Republicanos Combatentes, para serem expostos à visitação pública.

Com alguns dos instrumentos que minutos antes serviam ao embalo dos cultos e uma revoada de alfaias exibidos nas extremidades de varas, a turba desvairada percorreu inicialmente algumas ruas da Levada, em direção ao centro da cidade, agregando em seu cortejo novos adeptos, atraídos pelo ruído desusado e gargalhadas zombeteiras, confiante de que se tratava de uma das prévias dos Morcegos em adiantada hora da noite, quando parte da população já dormia. A presença de Manoel Luiz da Paz à frente daquele cortejo, com suas indefectíveis muletas, atestava a identificação da agremiação.

Chegando aos fundos do teatro Deodoro, a procissão dobra à esquerda, na rua do Reguinho e algumas portas adiante, ainda no oitão daquela casa de espetáculos, alcança o terreiro do famoso Manoel Coutinho, pai de santo dos mais afamados de Maceió, um dos poucos, juntamente com Manuel Guleiju, a receber a Coroa de Dadá, irmão mais moço de Xangô, importante distinção do rito nagô transmitida pela Tia Marcelina, que a adquirira originalmente da África, onde nascera. É provável que, pelo adiantado da hora, aquela casa já tivesse encerrado sua função, para prosseguir nos dias seguintes, como era comum na época e, mais especificamente, nos famosos festejos em homenagem a Iansã.

Em seguida, o grupo ainda percorreu outras ruas do centro, entre elas a rua do Apolo, atual Mello Moraes, local em que funcionava o terreiro de João Catirina, um dos mais entusiasmados pais de santos da época, que teve o desplane de montar seu xangô nas imediações do Palácio do Governo. Nesse local o santo entrava-lhe na cabeça provocando grande estardalhaço, para desespero dos moradores daquelas redondezas. Os manifestantes também alcançaram, naquela movimentada noite, a Ladeira do Brito, ponto de ligação entre o centro da cidade e o Alto do Jacutinga, onde se localizava o terreiro de Manoel Inglês; “negro retinto e ótimo cozinheiro” (Lima Junior 2001: 154).

Nos áureos tempos da administração dos Malta, esse mestre de maracatu desfilava impávido e com desenvoltura seu folguedo durante o Carnaval, caçoando das medidas repressivas do capitão Braz Carotá, subcomissário daquele distrito. Esse atrevimento de Manoel Inglês era decorrente do prestígio adquirido junto das autoridades locais e que se fizera perceber quando foi incluído na comitiva que Euclides Malta levou para o Rio de Janeiro, ao assumir uma cadeira no Senado Federal em 1904, cargo para o qual fora eleito enquanto seu irmão o substituíra no executivo. É possível que, na sequência, a procissão tenha se encaminhado naquela mesma noite para as bandas da Praça Euclides Malta, nome pelo qual, desde 1903 ficou conhecida a hoje Praça Sinimbú, em cujas imediações, segundo alguns estudiosos, encontrava-se o terreiro de Tia Marcelina, já mencionado.

Depois de terem percorrido os principais xangôs do centro da cidade, muitos dos Combatentes já cansados de tanta devassa retornaram à sede da Liga, acompanhando o presidente da entidade, para depositar os objetos apreendidos durante a sortida, os quais seriam expostos à visita pública durante os próximos dias. Os demais manifestantes que residiam em áreas mais afastadas da cidade, sem dispor dos bondes que àquela hora já tinham interrompido seus serviços, iam por conta própria estendendo a quebradeira a esses locais mais afastados, enquanto se deslocavam para suas casas. Confiantes na falta de policiamento da cidade, decorrente do grande número de deserções na força pública que compunha o Batalhão Policial verificado nos últimos dias, iam perturbando o sossego dos moradores das ruas por onde passavam com gritos e exclamações sem termo, apavorando os donos de xangôs e obrigando-os a escapar na calada da noite para lugar incerto, deixando para trás objetos sagrados que não podiam ser conduzidos em sua fuga. No Mutange, bairro constituído em grande parte por sítios e chácaras e, portanto, pouco habitado, foi invadido o terreiro de Manoel Guleiju; no bairro do Poço, o do Pai Adolfo; no Frexal de Cima, o de Maria da Cruz; no Reginaldo, o terreiro de Manoel da Loló, entre tantos outros.

O quebra-quebra não se restringiu aos terreiros da capital, tendo se estendido também por povoados e distritos próximos, como Pratagy, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Alagoas, antiga capital da província, e Tabuleiro do Pinto. Assim sendo, por vários dias ainda se assistiria ao desfile de alfaias e imagens de santos pelas ruas do centro de Maceió, conduzidas por populares até a sede da Liga dos Republicanos, embora algumas dessas peças, como uma modelada em barro e cimento do deus Leba, fossem antes conduzidas à redação do *Jornal de Alagoas*, na rua Boa Vista, onde permaneciam expostas por vários dias à curiosidade e escárnio dos transeuntes, numa das janelas daquele edifício.

Enquanto isso, os Combatentes organizavam o grosso do material que sobreviveu a essa destruição para a exposição na sede da Liga, cuja principal sala foi transformada em museu, dando ao lugar um aspecto festivo e

alegre, semelhante ao de um presépio de Natal, atraindo um grande número de curiosos que para aquela parte da cidade se dirigiu. A decisão de expor publicamente imagens e objetos ritualísticos, anteriormente reservados aos redutos sagrados dos terreiros, aparece na medida em que os ataques aos mais de trinta focos de xangô diminuía. Desse modo, a exposição daqueles objetos sagrados se apresentou como um desdobramento da violência sofrida por aquelas casas.

As peças foram arrumadas e dispostas segundo a classificação feita por um filho de santo, dos muitos que foram visitar os valiosos despojos, o qual explicou aos organizadores da exposição o significado de cada objeto, fazendo-os escrever em pedaços de papel os nomes de cada um deles. Entre as imagens que se encontravam expostas estavam as de Xangô-Bomim, um santo de madeira com cara preta que, segundo se dizia, era o protetor de Euclides Malta na sua qualidade de chefe político e que no sincretismo religioso também podia ser tomado por Santa Bárbara. Havia também esculturas de Ogum-Taió, que trazia olhos de vidro e corrente de metal amarelo envolvendo os braços articulados, além de uma chave de ferro no pescoço, o que permitia a associação com São Pedro; Nilê, um santo desfigurado, de muleta e filho no braço, como que representando Santo António; Xangô-Dadá, que completava a trilogia dos santos juninos; além de outras esculturas (oxês), como as de Oxum-Ekum, cuja veste era ornada com búzios da costa, e Obabá, ambas correspondendo a Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira da cidade, Ogum-China, Xangô-China, Azuleiju, Omolu, Oxalá e Oyá.

Também encontrava-se exposta uma série de objetos e alfaías de uso variado nos terreiros, tais como coroas (adês) de Aloíá e Xangô, um capuz de Ogum, capacete de Oxum, de Ogum-China e de Oxalá, cajados trabalhados em madeira, assentos, abebês (ventarolas) trabalhadas em latão, espadas e vários instrumentos como adjás (chocalhos), agogôs e pandeiros. Não foram conservados os ilus e ingomes, cujos sons, anteriormente emitidos, provavelmente teriam sido uma das causas pelas quais a destruição teria sido desencadeada.

Na sexta-feira da semana seguinte morria no Rio de Janeiro o barão do Rio Branco, ministro das Relações Exteriores. Em sua homenagem, o Presidente da República baixou um decreto adiando os festejos carnavalescos para o mês de abril seguinte. O povo, no entanto, não cumpriu a determinação do executivo, brincando os dois Carnavais. Na época, o jornal carioca *A Noite* satirizou o episódio, publicando em suas páginas os versos seguintes: “Com a morte do barão/ tivemos dois carnavá/ ai que bom, ai que gostoso/ Se morresse o ‘marechá’”, para se referir ao marechal Hermes da Fonseca, Presidente da República. É possível que em Maceió, na mesma época, a população tivesse evocado esses versos, acrescentando à quantidade de brincadeira da glosa original, mais um Carnaval que eles haviam brincado uma semana antes.

O XANGÔ EM SILÊNCIO

Depois do ocorrido, os atabaques foram silenciados. Já não se tinha mais notícias do seu uso em qualquer tipo de manifestação, aliás, eles também estiveram ausentes na exposição realizada na rua do Sopapo. Nunca mais se teve notícia da presença de maracatus nos Carnavais de Maceió; seus mestres, confundidos não sem razão, com os babalorixás dos terreiros perseguidos, já não se encontravam mais na cidade. A grande maioria buscou refúgio nos estados vizinhos e até em locais mais distantes, como a Bahia e o Rio de Janeiro. As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs, os quais continuaram a ser desenvolvidos pelos poucos remanescentes daquelas antigas casas que permaneceram na capital estadual, temendo mais as punições dos orixás do que as das autoridades policiais.

A “Operação Xangô” atingiu de forma marcante os cultos afro-brasileiros em Alagoas, mas não de modo definitivo. Poucos meses depois desse episódio, mais especificamente no dia 4 de agosto do respectivo ano, o mesmo jornal que narrou o “Quebra”, noticiou a existência de um terreiro lá para as bandas do Trapiche da Barra, uma das áreas mais afastadas da cidade realizando cerimônias religiosas, embora sem o aparato de tempos passados.

Assim é que, anos mais tarde, Gonçalves Fernandes, o estudioso pernambucano, localizaria em visita aos terreiros alagoanos, mais especificamente à casa do babalorixá “Padre Nosso”, essa modalidade exclusiva de culto, o “xangô-rezado-baixo”, descrita no primeiro capítulo do referido livro, *O Sincretismo Religioso no Brasil*, como uma liturgia fechada, sem danças, cantos e sem a exaltação dos toques dos tambores. As cerimônias de então estavam cercadas de mistério e segredo, prevalecendo o cochicho e as atitudes pouco extravagantes que concorreram para o episódio do “Quebra” com uma das particularidades que cercam o episódio.

Foi esse modelo de culto que durante anos predominou na capital de Alagoas. O viajante que retornasse ao local depois daquele fatídico período e percorresse todas as ruas da cidade em busca dos toques dos terreiros iria encontrar uma estranha quietude.

Fora-se o tempo das festas ostensivas e barulhentas, realizadas em latadas armadas na frente dos terreiros e enfeitadas de folhas de taioba que faziam a alegria das velhas africanas que vendiam feijão com arroz e azeite de dendê no mercado municipal.

Ninguém podia suspeitar do que se passava no interior daquelas casas simples, de arquitetura tosca e fachadas humildes, mas que conservavam em suas salas apertadas um rico oratório trabalhado em madeira, onde se guardavam imagens inofensivas de santos católicos, mas aos quais os fiéis consagravam orações em língua africana. Esses cultos realizavam-se sem música, sem danças,

sem toadas, tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia.

Os sacrifícios, embora mantidos como etapa fundamental na abertura da função, eram agora realizados como uma atividade doméstica qualquer, já que em vez da imagem de Exu sobre a qual era despejado o sangue do animal morto, um prato de sopa qualquer recebia o líquido derramado, semelhante ao modo como qualquer dona de casa preparava uma galinha caipira a ser consumida nos dias de domingo.

Não havia mais, também, a possessão. A mediunidade aparente foi suprimida em favor de um sentimento contido que dispensava manifestação. Restaram as orações sussurradas, acompanhadas de palmas discretas, como se tanto crentes como orixás tivessem vergonha de ainda precisarem se cruzar em situação tão vexatória.

Daqueles áureos tempos restaram apenas as peças que foram apreendidas durante o “Quebra” e que a Liga dos Republicanos Combatentes doou ao museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió, velha agremiação dos caixeiros, que era como antigamente chamavam-se os comerciários, local em que ficaram por um bom tempo, esquecidas no porão do prédio daquela associação, que foi também o lugar que a memória local reservou ao episódio narrado.

A atitude dos estudiosos alagoanos sobre o episódio parece refletir essa tendência dos cultos afro-brasileiros em Alagoas pós-1912, já que, de um modo geral, peca pela superficialidade de informações, deixando em torno do assunto uma lacuna que, aliás, deve ser interpretada como um sintoma desse “esquecimento” a que já nos referimos antes, ou seja, uma indiferença dissimulada, que não disfarça o desprezo por aquelas práticas e, por que não dizer, legitima seu ostracismo e todo o tipo de ação repressora contra as mesmas.

Sem dúvida, tal fato repercutiu sobre a crônica local, pois o silêncio que paira sobre ele e sobre seus desdobramentos chega a ser constrangedor. A ausência quase total de estudos voltados para o registro dessas práticas religiosas em Alagoas denota a atenção que elas merecem no meio. Tendo sido um tema bastante explorado em estados vizinhos, como Pernambuco, Bahia e Sergipe, sem também deixar de ser analisado em áreas como o Maranhão, o Rio de Janeiro, São Paulo e o Rio Grande do Sul, locais em que uma vasta produção etnográfica foi obtida no acompanhamento de candomblés, xangôs, tambores-de-mina, umbandas, macumbas, batuques – a designação se relaciona à tradição a que pertence o pesquisador –, causa espanto que em Alagoas, local em que as manifestações religiosas de tradição africana foram tão intensas, pouquíssimos autores tenham lhe dedicado atenção. Aliás, essa atitude da intelectualidade alagoana, como vimos antes, parece recorrente na consideração de outros episódios da história do estado, onde se fez sentir a participação de segmentos

marginalizados ou das classes perigosas, para usar um termo que nos foi muito útil na compreensão do quebra-quebra.

Segundo Dirceu Lindoso (1983), cuja contribuição contida no magnífico estudo sobre a guerra dos Cabanos utilizamos fartamente ao longo da nossa pesquisa, o “esquecimento” dos fatos por parte da historiografia da dominação concorre para a formação de uma intelectualidade que adota a canonização operada no discurso tradicional, isso quando não incorre diretamente num discurso de difamação histórica, de conteúdo criminal, cujo efeito é a redução do poder de oralidade dos grupos perseguidos. Essa desconsideração, termo que se aplica sobremaneira à compreensão da atitude dessa intelectualidade alagoana, vem incrementar o repertório de agressões a que se viram sujeitos os atores sociais envolvidos com essas práticas religiosas tidas por periféricas, para não dizer marginais.

BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO, Fernando Henrique, 1977, “Dos governos militares a Prudente-Campos Sales”, em Boris Fausto (ed.), *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano*, vol. III. São Paulo, Difel, 45-47.
- CARONE, Edgar, 1973, *A Primeira República*. São Paulo, Difel.
- DANTAS, Beatriz Góis, 1988, *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- FERNANDES, Gonçalves, 1941, *O Sincretismo Religioso no Brasil*. São Paulo, Gauíra.
- FREYRE, Gilberto, 1990 [1959], *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro, Record.
- , 2000 [1936], *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro, Record.
- FRY, Peter, 1998, “As religiões africanas fora da África: o caso do Brasil”, separata de *Povos e Culturas*, 6, 439-471.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de, 1995 [1936], *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LIMA JUNIOR, Félix, 2001, *Maceió de Outrora: Obra Póstuma*. Maceió, Edufal.
- LINDOSO, Dirceu, 1983, *A Utopia Armada: Rebelião de Pobres nas Matas do Tombo Real*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MAGGIE, Yvonne, 1975, *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro, Zahar.
- , 1992, *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- PALMEIRA, Moacir, 2002, “Política e tempo: nota exploratória”, em Mariza Peirano (org.), *O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará e Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 171-177.

- PALMEIRA, Moacir, e Beatriz HEREDIA, 1997, "Política ambígua", em Regina Novaes *et al.* (eds.), *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, EDUERJ, 159-184.
- RAFAEL, Ulisses N., 2004, *Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912*. Rio de Janeiro, UFRJ/IFCS, tese de doutorado.
- RIO, João do, 1976 [1906], *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar.
- RODRIGUES, Nina, 1977, *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Editora Nacional.
- SCHWARCZ, Lília Moritz, 1987, *Retrato em Branco e Preto: Jornais, Escravos e Cidadãos em São Paulo no Final do Século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.
- TENÓRIO, Douglas Apratto, 1997, *Metamorfose das Oligarquias*. Curitiba, HD Livros.
- VERGER, Pierre Fatumbi, 2000, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo, EDUSP.

Much ado about nothing or "whispered *shango*": an ethnography of the "1912 racket" in Alagoas, Brazil ♦ Ulisses Neves Rafael ♦ Universidade Federal de Sergipe, Brazil; Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal ♦ Ulisses38@gmail.com.

In June 1939, Gonçalves Fernandes visited Maceió, almost thirty years after the episode that became locally known as "1912 racket", involving the destruction of almost every afro-religious cult house in the state's capital and neighbouring towns. Gonçalves Fernandes noticed the existence of a religious modality that he called "silent *candomblé*", having dedicated to the subject all the first chapter of his book *O Sincretismo Religioso no Brasil*. The ceremonies carried out in cult houses in Maceió in that period are described by Fernandes as a closed liturgy, with neither dances and chants nor the excitement caused by the drums, being, therefore, ceremonies surrounded by mystery and secret where whispering and non-fancy attitudes prevailed.

KEYWORDS: religious persecution, Maceió/AL, "1912 racket", whispered *shango*.