

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

AMANDA PATRÍCIA SANTOS LORENA DE MENEZES

**REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO QUEBRA DE XANGÔ DE 1912:
CONTINUIDADES E DESDOBRAMENTOS DA DEVASSA AOS TERREIROS EM
MACEIÓ/AL.**

MACEIÓ/AL

2021

AMANDA PATRÍCIA SANTOS LORENA DE MENEZES

**REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO QUEBRA DE XANGÔ DE 1912:
CONTINUIDADES E DESDOBRAMENTOS DA DEVASSA AOS TERREIROS EM
MACEIÓ/AL.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Rachel Rocha de Almeida Barros

Coorientadora: Profa. Dra. Isabel Santana de Rose

MACEIÓ/AL

2021

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

L868r	<p>Lorena de Menezes, Amanda Patrícia Santos. Reverberações contemporâneas do Quebra de Xangô de 1912 : continuidades e desdobramentos da devassa aos terreiros em Maceió/AL / Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes. - 2021. 87 f. : il. color.</p> <p>Orientadora: Rachel Rocha de Almeida Barros. Coorientadora: Isabel Santana de Rose. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2021.</p> <p>Bibliografia: f. 85-87.</p> <p>1. Alagoas - História - Quebra de Xangô, 1912. 2. Liberdade religiosa. 3. Violência - Aspectos religiosos. 4. Cultos afro-brasileiros. I. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 299.6:343.424(813.5)</p>
-------	--

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

BANCA REMOTA - participação dos membros via Google Meet e parecer eletrônico.

Ata n° 02 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.

Em 28 de setembro de dois mil e vinte e um, às 9h30 horas, reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado da aluna **Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes**, intitulada: **Reverberações Contemporâneas do Quebra de Xangô de 1912: continuidades e desdobramentos da devassa aos terreios em Maceió-AL.**

A cerimônia de defesa pública apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelos professores doutores: Rachel Rocha de Almeida Barros - PPGAS/UFAL (Orientadora); Isabel Santana de Rose - PPGAS/UFAL (Coorientadora); Silóé Soares de Amorim - PPGAS/UFAL (Examinador interno) e Edgar Rodrigues Barbosa Neto - UFMG (Examinador externo à instituição).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X); Aprovação com reformulações () ; Reprovação ().

Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:

A banca examinadora aprova sem restrições a dissertação da mestrande Amanda Lorena de Menezes e ressalta a qualidade do texto. A banca espera, ainda, que a partir das sugestões feitas pelos examinadores visando estudos futuros, a discente possa dar início a um doutorado seguindo com o tema, que além de ter grande relevância carece de mais investigações.

A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa através do SIGAA, no prazo máximo de 60 (sessenta) dias; contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção, conforme art. 37, §2º do Regimento do curso de Mestrado em Antropologia Social. **O(a) candidato(a) não terá o título se não cumprir as exigências acima.**


Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Maceió, 28 de setembro de 2021.

Assinaturas

Rachel Rocha de Almeida Barros - Orientadora

1. _____



Siape 3145494

2. Isabel Santana de Rose – Co-orientadora



3. Siloé Soares de Amorim – Examinador Interno



Siape 3288655

4. Edgar Rodrigues Barbosa Neto – Examinador Externo



Siape 1322887

AGRADECIMENTOS

Agradeço e dedico essa obra ao povo de santo de Maceió. Agradeço pelos ensinamentos que trouxe para as minhas jornadas acadêmicas mas, principalmente, pelos ensinamentos que se enraízam em mim.

Agradeço à minha orientadora Rachel Rocha por ter abraçado minha intenção de pesquisa ainda lá na graduação, em 2015. E de lá pra cá, pelos ensinamentos acadêmicos mas, para além disso, pelo acolhimento contínuo. Já para me embeber de coragem e ingressar na seleção do mestrado, seu apoio foi fundamental.

Agradeço à minha coorientadora Isabel de Rose que topou embarcar nessa jornada comigo, que tanto me ensinou sobre as disciplinas, mas também pela escuta atenta e amizade.

À minha mãe agradeço pelo incentivo diário mesmo que em alguns momentos, não entendesse bem os meandros de minha pesquisa. Recordo que quando fui para a minha cerimônia de colação de grau em Ciências Sociais e a ela pode me acompanhar à mesa para receber o diploma, ela comentou que sentia como se se formasse comigo. Essa outra trajetória que se encerra, mãe, também é nossa.

À minha irmã Jucely e minha sobrinha Jamilly, obrigada por todos os cuidados nessa jornada.

Às amigas e colegas de turma, gratidão! A jornada foi longa, foi turbulenta mas partilhá-la com vocês foi incrível.

À Gabriela Fuschini, não tenho palavras suficientes para agradecer. Sendo eu uma alagoana criada perto da Lagoa Mundaú mas que nunca aprendeu a nadar, foi difícil chegar até aqui em meio às turbulências que agitaram as águas que me cercam. Obrigada por me levar à superfície e me ajudar a respirar.

À rede de mulheres que me deram grande suporte para encarar e encerrar esse ciclo Marília, Liara e Clarissa. Gratidão!

Às amigas Lie Higashikawauchi e Bruna Mitra com as quais caminho na vida e na jornada acadêmica desde 2005 e 2010, respectivamente. Minhas parceiras que durante a elaboração desse texto, enquanto eu buscava me descobrir como autora, não se ausentaram em momento algum. Obrigada!

À Manu Preta, mestra e amiga querida, obrigada pelo incentivo, por compreender minhas ausências e pelo cuscuz.

Às meninas da Massagueira, Laura e Mayara, obrigada por todas as risadas, lanches partilhados e convites para acampar. Agradeço muito pela compreensão de tantas ausências.

Aos amigos e parceiros de garrafas de cafés fortíssimos Willbert Galvão Barros, Nicollas Serafim e Gabriela Umbelino, meu agradecimento por toda a jornada deste mestrado. Esses queridos foram, já durante o processo seletivo, meus primeiros leitores críticos, ouvintes e incentivadores diários. Descobrimos juntos formas de como ser uma mestranda e uma servidora pública de atividade-meio no enfrentamento à pandemia que vivenciamos nos últimos dois anos. Sem a construção conjunta dessa descoberta e, em meio às demandas ocasionadas pelo enfrentamento à pandemia, a própria existência desse texto não seria possível.

Por fim, agradeço aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas pelas partilhas.

RESUMO

Em uma leitura nacional, historicamente as religiões de matriz africana foram perseguidas, reprimidas e violentadas. No estado de Alagoas, o ato de violência conhecido como Quebra de Xangô de 1912, praticado contra grupos religiosos de matriz africana, se enraizou na história e na cultura afro-alagoana ao encontrar solo fértil em uma sociedade que negava as diversas expressividades de referências africanas. Tal ato violento foi encabeçado por uma milícia em resposta à disputa política que se desenrolava na época e que culminou na invasão e depredação de diversas casas de culto de religiões afro-brasileiras em Maceió e cidades próximas. Embora pareça temporalmente distante, a devassa aos terreiros repercute até os presentes dias na história e nas práticas dos grupos religiosos de matriz africana e, também, na história afro-alagoana. Apesar de o Quebra de Xangô ter acontecido há mais de cem anos, foi marcado também pelo silenciamento de intelectuais alagoanos. Somente em meados dos anos 2000 é que houve uma redescoberta do evento, que se faz presente na produção acadêmica local, nos movimentos artístico-culturais e nos discursos de lideranças religiosas de Maceió. Na presente pesquisa abordo as reverberações do Quebra de Xangô na contemporaneidade a partir de conexões plurais envolvendo religiosos de matriz africana, acadêmicos e grupos culturais de expressividade afro-alagoana, com ênfase em Maceió.

Palavras-chave: Quebra de Xangô; intolerância religiosa; racismo religioso; violência; religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

In a national reading, historically the religions of African origins have been persecuted, repressed and violated. In the state of Alagoas the act of violence known as *Quebra de Xangô* of 1912, committed against religious groups of African origins, is rooted in the Afro-Alagoas history and culture, and found fertile soil in a society that denied the various expressions of African references. Such a violent act was conducted by a militia in response to the political dispute that was taking place at the time and culminated in the invasion and destruction of several houses of worship of Afro-Brazilian religions in Maceió and nearby cities. Although this event may seem distant in time, the raid on the houses of worship of Afro-Brazilian religions has repercussions to this day in the history and practices of the religious groups of African origins, and also in the Afro-Alagoas history. Further, nevertheless the *Quebra de Xangô* happened more than a hundred years ago, it also marked by the silence from the Alagoan intellectuals. Only in the mid-2000s there was a rediscovery of the event, which is present in the local academic production, in the artistic-cultural movements and in the speeches of the religious leaders in Maceió. In this research I approach the reverberations of *Quebra de Xangô* in contemporary times based on plural connections involving religious of African origins, academics and cultural groups of Afro-Alagoan expressivity, with emphasis in the city of Maceió.

Keywords: *Quebra de Xangô*; religious intolerance; religious racism; violence; Afro-Brazilian religions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A PRESENÇA NEGRA EM ALAGOAS DO FIM DO SÉCULO XIX AO INÍCIO DO SÉCULO XX	19
1.1 A Cidade de Maceió	23
1.2 “Um magote de negros, bons e sacudidos”: Os Maracatus no Carnaval maceioense.....	29
1.3 Religiosidades afro-alagoanas.....	32
1.4 O Quebra de Xangô de 1912.....	34
2. “COMO SE DEVERIA FALAR SOBRE O QUE TEM SIDO SILENCIADO?”: AS REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO QUEBRA DE XANGÔ NOS CONTEXTOS ACADÊMICO E ARTÍSTICO-CULTURAL	42
2.1 A Redescoberta o do Quebra de Xangô e os desdobramentos da temática no contexto acadêmico.....	44
2.2 Coleção Perseverança.....	55
2.3 “Cem anos depois do Quebra de Xangô, tem maracatu no nosso carnaval”: reverberações contemporâneas da devassa no contexto artístico-cultural em Maceió.....	57
3. “A CULTURA DO TERREIRO VAI PARA RUA”: REVERBERAÇÕES DO QUEBRA DE XANGÔ NO CONTEXTO RELIGIOSO AFRO-ALAGOANO	61
3.1 “O 08 de dezembro”: O dia de Iemanjá e a Festa das Águas.	61
3.2 Celebração às “Águas De Oxalá” – A Lavagem do Bonfim em Maceió/Al.....	68
3.3 Xangô Rezado Alto.....	74
3.4 “Nunca mais um novo Quebra de Xangô”	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

É na encruzilhada, como um lugar que dá origem a vários caminhos [...] que terreiros/práticas de terreiro/rito/mito e a própria ancestralidade como horizonte ético, potência inventiva, assumem a reconstrução dos seres, a partir dos cacos gerados pelo colonialismo¹.

Sidnei Nogueira

No fim da tarde de 1º de fevereiro de 2012, voltando do centro da cidade de Maceió acompanhada de minha mãe, passo da antiga Rua do Sol (atual rua João Pessoa) para a conhecida Praça dos Martírios (atual praça Floriano Peixoto, porém ainda comumente chamada por seu antigo nome), atravessando a encruzilhada ali presente. E foi dessa encruzilhada, nesse dia, que vimos os religiosos de matriz africana² reunidos na Praça dos Martírios, próximos ao palco montado em frente às escadarias, em mais um ato de resistência e existência.

Oriunda de um bairro próximo ao centro de Maceió, a Cambona³, esse era um trajeto comum e cotidiano para mim, porém a presença massiva de religiosos de matriz africana naquele espaço não era uma cena comum e cotidiana. E essa cena me despertou grande interesse, o que fez com eu me sentasse, junto à minha mãe, ali nas escadarias da praça dos Martírios e assistíssemos a todo o evento que lá mesmo soube chamar-se “Xangô Rezado Alto”.

O momento acima citado foi de grande estranhamento para mim. Penso que ali comecei a compreender um pouco mais sobre “o olhar e o ouvir”, do qual falou Roberto Cardoso de Oliveira (2006) em seu famoso texto sobre o ofício do antropólogo, e que me tinha sido apresentado pelos professores de Antropologia nos primeiros semestres do bacharelado em Ciências Sociais, que eu havia iniciado no ano anterior. Esse estranhamento, creio, inicialmente se deu porque eu, enquanto alagoana, não lembrava de ter ouvido falar especificamente sobre o episódio que se abordava ali, o Quebra de Xangô de 1912⁴, que naquele dia marcava-se o

¹ NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância Religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020, p. 56.

² Acerca da noção de matriz africana, Alessandra Martins (2016, p. 9) afirma que “matriz africana é toda herança ancestral cultural, territorial, monumental, linguística e organizacional, tanto em documentos e vestígios urbanos quanto na oralidade, transmitida pelos negros africanos escravizados e preservada no território pela memória através de manifestações, reinvenções e reterritorializações”.

³ Bairro periférico próximo ao centro da cidade, posteriormente incorporado ao bairro vizinho, Bom Parto. Para maiores informações sobre o bairro, ver: <http://www.bairrosdemaceio.net/bairros/bom-parto>. Vale destacar que segundo o Dicionário Aulete, Cambona é o/a “auxiliar do pai ou da mãe de santo ou de pessoas mediúnicas em transe nos rituais de umbanda ou de outros cultos de origem africana”. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/cambona>. Consultados em 16/08/2020.

⁴ Conforme Irinéia Santos (2014), a partir principalmente da análise de notícias veiculadas em jornais da época, esse episódio de violência também fora chamado de Quebra-Quebra e Operação Xangô. Aqui, opto por marca-lo no texto como Quebra de Xangô, Quebra de 1912 ou somente Quebra em respeito à forma como o povo de santo em Maceió, atualmente, se refere ao ocorrido. Importante destacar, ainda, que à época, em Alagoas, era a partir do termo Xangô que se designava o culto aos Orixás.

centenário. E depois quando, durante o evento e as falas proferidas no palco, compreendi que se tratava de um episódio de grande importância e significância para a história afro-alagoana⁵, porém que, conforme dito lá naquele momento, silenciado. Esse dia, o que lá ouvi sobre o Quebra de Xangô e a presença massiva de religiosos, me fez pensar bastante sobre a ausência das religiões/religiosos de matriz africana ocupando os espaços públicos da cidade.

Pensar, hoje, sobre o estranhamento ali sentido me remete ao que a filósofa Djamila Ribeiro (2019, p. 34) afirma em seu “Pequeno Manual Antirracista” quando fala sobre desnaturalizar a ausência de pessoas negras – e, pensando no contexto dessa pesquisa, incluo aqui também suas manifestações religiosas –, “*todos* devem questionar a ausência” [grifo da autora]⁶. Afinal, essa inquietação quanto à relação presença-ausência de tais religiosos naquele contexto mostrava muito sobre o lugar social imposto a tais grupos. Assim, era também, meu interesse e minha tarefa, questionar. Para isso, porém, considero importante marcar aqui meu próprio lugar social. Lia Vainer Schucman (2020, p. 25) pesquisando sobre branquitude, hierarquia e poder em São Paulo, afirma que “para se realizar uma pesquisa na área da psicologia social crítica é condição *sine qua non* que o investigador saiba o lugar social e subjetivo de onde age, fala, observa e escreve”. Aproximando a questão da área da antropologia social, concordo com a autora sobre a necessidade dos antropólogos e antropólogas também conhecerem e reconhecerem seus lugares sociais.

Seguindo essa linha de pensamento, apoio-me, também, na já citada filósofa Djamila Ribeiro (2017, p. 86) quando ela afirma: “[...] entendemos que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade”. É necessário, porém, como a autora ressalta ao longo desse seu livro intitulado “O que é lugar de fala?”, que os indivíduos que estejam em grupo social privilegiado enxerguem as hierarquias produzidas a partir desse lugar que ocupa. Assim, considero importante destacar meu lugar social enquanto mulher branca, lésbica, nascida e criada na Cambona e moradora de bairros periféricos de Maceió; que é filha de mãe solo, neta, irmã, tia e prima de negros e brancos, criada numa família que não professa nenhuma religião em específico e que me deu liberdade de me aproximar das mais variadas expressões religiosas quando e se quisesse.

⁵ Nessa pesquisa, opto pelo termo afro-alagoana pelo entendimento de que, em Alagoas, a chamada cultura afro-brasileira assume características particulares. Em relação ao termo afro-brasileiro, utilizo-o, de maneira mais ampla, direcionado ao composto formado por diversas culturas de origem africana em território brasileiro.

⁶ Na citação de fontes, opto por preservar a ortografia da época. Como também, em caso de falas por mim transcritas, opto por preservar a maneira como foram expressas.

Isto exposto, busco aprender com o dito por Maria Aparecida da Silva Bento (2020) sobre a necessidade de romper com os pactos narcísicos da branquitude, pactos esses que encaram as desigualdades e o racismo como um “problema do negro”. A branquitude aqui sendo entendida enquanto “resultado da relação colonial que legou determinada configuração às subjetividades de indivíduos e orientou lugares sociais para brancos e não brancos”, conforme apresenta Priscila Elisabete da Silva⁷ (2017, p. 23) a partir de sua compreensão de Vron Ware⁸. Buscando romper com esses pactos nos quais estamos inseridos e que foram ressaltados por Bento (2020), mas ciente de que este rompimento é um processo, intenciono que o texto fruto da presente pesquisa possa atuar como um texto-lugar no qual seja possível apresentar, refletir e questionar as ausências, silenciamentos e violências aos quais foram e são submetidos os grupos religiosos afro-alagoanos.

Inspirada pelas escrituras de Conceição Evaristo⁹ e seus becos da memória, tento aqui expor os caminhos de minha própria memória e vivência em minha aproximação com a temática da pesquisa. Não se trata, porém, da tentativa ou intenção de escrever uma narrativa ficcional sobre o Quebra de Xangô. Minha inspiração em Conceição Evaristo e em suas escrituras advém da compreensão de que a memória tem suas flutuações sendo composta também de esquecimentos. E como nos deixa saber Michael Pollak (1992, p. 4, grifo do autor) “a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. [...] A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”.

Aproximar-me da pesquisa com grupos de matriz africana a partir da discussão de violências a eles direcionadas, aqui especificamente focada no episódio de 1912, é resultado de um processo lento e de um desconhecimento particular sobre as possíveis especificidades desse universo temático. Relatarei brevemente minha aproximação com a temática visando construir um caminho compreensível, ciente porém, de que a história e a memória não se configuram numa trilha limpa e reta a ser seguida de olhos vendados, mas sim num caminho coberto de

⁷ No capítulo “O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo” presente no livro organizado por Tânia M. P. Müller e Lourenço Cardoso, “Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil”, de 2017. Para maiores informações a respeito da noção de branquitude, conferir os livros: WARE, V. (2004); CARONE, I. & BENTO, M. A. S. (2020); MÜLLER, T. M. P. & CARDOSO, L. (2017); SCHUCMAN, L.V. (2020) e o artigo de Camila Moreira, de 2014, intitulado “Branquitude é Branquidade? Uma revisão teórica da aplicação dos termos no cenário brasileiro” disponível no dossiê temático sobre branquitude da Revista da ABPN <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/issue/view/8>

⁸ Para maiores informações, sugiro consultar: WARE, Vron. Branquitude: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

⁹ Nesse momento, apesar de outras obras de Conceição Evaristo, refiro-me ao livro “Becos da Memória”, narrativa que originalmente data de 1987/1988 mas que tem sua primeira edição em 2006. Aqui, tive acesso à 3ª edição da obra, de 2017, lançado pela editora Pallas.

mato e que pede uso e caminhada atenta. A semente da jornada que me traz a esse momento de escrita vem sendo cultivada há anos, de forma que os caminhos que me trazem aqui são múltiplos com suas eventuais curvas, retornos e desvios.

Para situar a jornada que me trouxe até a presente pesquisa, ressalto que em 2010 eu havia concluído uma licenciatura em Letras/Literatura pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e estava prestes a iniciar uma nova graduação na mesma instituição, agora um bacharelado em Ciências Sociais. No intervalo entre concluir uma graduação e iniciar outra fui convidada a participar como colaboradora de um projeto de pesquisa multidisciplinar então coordenado pela Pró-reitoria de Extensão da UFAL e fui disponibilizada para a equipe do curso de História para pensarmos sobre as dimensões histórico-culturais do desenvolvimento territorial sustentável em alguns municípios do norte de Alagoas¹⁰.

Esse foi meu primeiro contato, em pesquisa acadêmica, com as religiões de matriz africana, a partir de um atravessamento que surgiu em campo quando pesquisava sobre questões voltadas ao patrimônio imaterial daquelas cidades. Durante essa pesquisa, fomos a algumas cidades do litoral norte e da zona da mata alagoana. A partir de um projeto que demandava, dentre várias outras questões, identificar e tentar mapear o patrimônio imaterial das cidades visitadas. A partir dessa identificação, era necessário pensar numa forma de potencializar tal patrimônio imaterial visando o desenvolvimento daquela localidade.

Nessa pesquisa, fiquei responsável por tentar identificar tais expressividades do patrimônio imaterial, a partir da perspectiva da Secretaria de Cultura local, visto que o contato com a cidade se dava em uma ou, no máximo duas visitas com algumas horas de permanência. Saíamos de Maceió por volta das 5h ou 6h da manhã e voltávamos no fim da tarde, chegando à noite em Maceió. Ao chegarmos às cidades, a realidade encontrada foi, na maioria das vezes, a de que a Secretaria de Cultura, quando existia, estava vinculada à Secretaria de Turismo, às vezes reduzida a uma salinha. Em muitas das cidades visitadas, no contato com as secretarias, não nos foram apresentados profissionais especializados com os quais pudéssemos conversar. Outras vezes, não foi possível sequer identificar a “salinha” da Secretaria de Cultura, quando esta não era vinculada à de Turismo. Em alguns momentos percebemos, também, que as informações, se existiam, eram propositalmente negadas visto que éramos “de fora” e poderíamos ser pessoas trabalhando para um rival político ou para o governo do Estado, o que naquele momento não era bem visto. Enfim, estávamos “nos metendo onde não fomos

¹⁰ O projeto foi uma parceria da Universidade Federal de Alagoas com o Consórcio de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Rural Sustentável do Norte de Alagoas e com o Colegiado Territorial do Litoral Norte do Ministério de Desenvolvimento Agrário.

chamados” e, assim, deveríamos voltar para Maceió e “deixar isso para lá”¹¹, como ouvi em algumas cidades.

Uma vez que a pesquisa junto às secretarias não estava evoluindo da forma que o projeto maior solicitava, decidimos por uma abordagem que saísse desse âmbito institucional e o professor coordenador sugeriu que eu acompanhasse a colega que tinha ficado especificamente concentrada em pesquisar nos arquivos da igreja católica da cidade. Dessa forma, a partir dessa companhia, pude, na maior parte das cidades, obter informações com o padre ou com os auxiliares da igreja sobre outras expressividades que poderiam me interessar: os terreiros¹² locais. Interessante destacar que, mesmo com a informação obtida na igreja, era difícil acessar os bairros nos quais estavam os terreiros. Em sua maioria, bairros distantes do centro da cidade e de difícil acesso mesmo com o carro que nos acompanhava durante a pesquisa. Quando chegávamos ao bairro no qual a casa de santo estaria localizada, quando perguntava a alguns transeuntes como chegar até o local, tornou-se comum ouvir algo como “essas coisas de terreiro não existem aqui”, de forma que eu precisaria ir até a próxima cidade. Por fim, observamos que das doze cidades visitadas, encontramos ao menos um terreiro em cada. Talvez encontrássemos mais, porém não havia tempo ou verba para estadia e mais deslocamentos.

Nos terreiros nos quais pude entrar e conversar com as/os líderes religiosos, observei a existência do certificado de vinculação (mais comumente chamado, na época e naquelas cidades, de diploma) à Federação Zeladora dos Cultos em Geral no Estado de Alagoas, muitas vezes tais diplomas foram transformados em quadros e estavam posicionados em locais de destaque e bem visíveis: na sala das residências ou no espaço reservado aos rituais e festas. Interessada na recorrência da aparição desse diploma que, quando não estava na parede, me era apresentado, sem que eu solicitasse, numa pasta de documentos importantes, questionei o porquê de tal documento. As respostas que me foram dadas, resguardadas suas variações, foram no sentido de que aquele documento resguardava o terreiro e garantia o direito daquela pessoa de praticar seus cultos e de manter suas casas religiosas em funcionamento. Era constante o

¹¹ Situação semelhante pude observar, anos depois, na cidade de Maribondo, também em Alagoas. Nessa época, enquanto estudante de Ciências Sociais e integrante de uma Empresa Júnior que era vinculada ao curso, fui convidada por um homem desconhecido, lá pelos seus quarenta e poucos anos, que não quis se identificar, a voltar para Maceió, passados menos de trinta minutos que eu estava na cidade. Nessa situação, eu aplicava questionários para compreender a intenção de voto dos eleitores de Maribondo. Considerando que eu precisava aguardar a carona que havia me deixado lá na cidade, continuei o trabalho porém fui acompanhada à distância pelo mesmo homem até o horário de retornar à Maceió.

¹² Para Juana Elbein dos Santos (2012, p. 32), a denominação “terreiro” tornou-se “sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana. Esses ‘terreiros’ constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais”. Em Maceió, os terreiros também são chamados de *ilês*, barracões e casas de santo, conforme foi possível observar através de pesquisa de campo e literatura específica sobre religiões de matrizes africanas.

receio de batidas policiais nos terreiros e, segundo me disseram, a presença do diploma impedia que isso acontecesse. Nesse momento eu ainda não tinha ouvido falar sobre o Quebra de Xangô de 1912; tampouco ouvi nenhuma das pessoas com as quais conversei falar nesse episódio em específico. Quando falavam sobre as batidas policiais, referiam-se a essas de forma genérica.

Então ali, naquele início de fevereiro de 2012, nas escadarias da Praça dos Martírios, ouvindo líderes religiosos que foram ao palco e pensando bastante sobre a ausência dos grupos religiosos nos espaços públicos, deslocados de seus terreiros, lembrei muito dos episódios relatados de forma cautelosa pelos líderes religiosos, em meu primeiro contato com a temática lá em 2010. Assim, decidi que iria pesquisar sobre essa temática no trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, ainda sem um caminho definido, mas trabalharia com esse episódio tão importante para a história afro-alagoana. Com isso em mente procurei ter contato com a produção específica que abordava essa temática, percebi que o estranhamento que eu havia sentido não era sem razão. A produção acadêmica que abordava a temática de maneira mais detalhada era bastante recente.

Assim, no início de 2019, após percalços, trancamento e destrancamento do curso, ao fim da graduação em Ciências Sociais, desenvolvi um artigo de finalização de curso que abordava a construção da memória do Quebra de Xangô de 1912 em Alagoas. Imersa nessa pesquisa, apresentei alguns trabalhos em congressos acadêmicos em Maceió e observei como esse episódio era tão pouco conhecido em alguns contextos. Um exemplo desse tipo de situação foi quando no segundo semestre de 2019, finalizando uma especialização em uma outra instituição em Maceió, apresentei um trabalho sobre o documentário de Siloé Amorim que trata sobre o Quebra de Xangô e fui questionada por uma professora sobre a necessidade e importância de, passada mais de uma década, discutir um filme produzido em 2006 e sobre o qual tão poucas pessoas em sala tinham conhecimento.

Ainda ao finalizar a graduação em Ciências Sociais e apesar de contar com a orientação e coorientação de dois professores do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas que trabalharam com questões que perpassam por essa temática, sendo eles, respectivamente, Rachel Rocha de Almeida Barros e Bruno César Cavalcanti, por várias vezes, quando do desenvolvimento do artigo da graduação, apresentei ou discuti, em sala de aula, essa questão com colegas que praticamente desconheciam essa questão tão significativa da história alagoana. Importante destacar, também, que o Instituto conta com a presença e atuação do professor Siloé Amorim que elaborou e executou o documentário “1912: o Quebra de Xangô”, sendo esta uma das primeiras obras a abordar o episódio. Assim, apesar do próprio Instituto ter em seu quadro professores que discutem sobre a temática, esta ainda era bastante desconhecida.

Por fim, creio que muito do desconhecimento sobre a devassa aos terreiros se deva aos silenciamentos e apagamentos que cercam o tema.

Não posso afirmar que o silêncio que envolve essa temática foi quebrado de um momento para outro, de forma abrupta, nem que foi totalmente desfeito. Pelo contrário, foi e é um processo em desenvolvimento. Afinal, ainda nos presentes dias os grupos religiosos de matriz africana rememoram tal episódio em eventos públicos ou, ainda, quando acontece algum ato de violência contra grupos religiosos e seus integrantes. Creio que ainda existem tentativas atuais de outros silenciamentos, questão que discutiremos posteriormente. Porém, especificamente sobre o silêncio por parte dos intelectuais a respeito da devassa dos terreiros, a antropóloga Rachel Barros (2018, p. 68) destaca que “guardou-se longo silêncio sobre esse episódio, mas desde os anos 2000 o ‘quebra’ vem sendo revisitado e ressignificado”. Conforme a historiografia local, é possível identificar algumas poucas produções antes dos anos 2000 que tratem, sem um devido aprofundamento, sobre o episódio, a exemplo do “Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança” elaborado por Abelardo Duarte, de 1974; o texto de Luiz Sávio Almeida intitulado “Uma lembrança de amor para Tia Marcelina”, que com seus ares literários, foi publicado na *Leitura*, revista do departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da UFAL, em 1987; e, ainda, o livro de Douglas Apratto Tenório, lançado em 1977¹³, “Metamorfose das Oligarquias” que reserva um capítulo para o episódio, porém o aborda de uma perspectiva que retrata a retirada de Euclides Malta do poder e a consequente quebra aos terreiros por uma parcela inflamada da sociedade alagoana. Uma discussão crítica e aprofundada só aconteceu bem depois. Ainda existia, sobre esse episódio tão enraizado na história e cultura alagoana camadas e mais camadas de silêncios. Essa revisita à tão importante temática surge a partir de um contexto no qual, em meados dos anos 1980, há uma mudança de atitude de intelectuais alagoanos sobre a memória da história afro-brasileira em Maceió. Para a historiadora Irinéia Santos (2014, p. 224), sobre a retomada acadêmica desta temática

iniciou-se há duas décadas o resgate da memória da história afrobrasileira na cidade, num esforço coletivo que se deu mais fortemente a partir dos anos 1980, com os estudos realizados pelo Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB-AL) e por professores dos cursos de Ciências Sociais e História da Universidade Federal de Alagoas.

¹³ Conforme notícia veiculada no site *Tribuna Hoje*, acerca da reedição da obra *Metamorfose das Oligarquias*, há a informação de que a primeira edição do livro foi lançada em 1977. A notícia está disponível em: <https://tribunahoje.com/noticias/cidades/2020/04/04/imprensa-oficial-lanca-metamorfose-das-oligarquias-de-douglas-apratto/>. Destaco, porém, que para o desenvolvimento da presente pesquisa tive acesso à 4ª edição do livro, de 2019.

A partir do que pude presenciar em meu primeiro contato com o evento Xangô Rezado Alto e também através de literatura específica, esse longo silêncio sobre o Quebra de Xangô ficou bem evidente. As primeiras obras que acessei foram os livros “Xangô rezado baixo: Religião e Política na Primeira República” de Ulisses Rafael, publicado em 2012, mas fruto da tese de doutoramento defendida em 2004; e “O axé nunca se quebra: Transformações Históricas em Religiões Afrobrasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000)” de Irinéia Santos, de 2014, também fruto de um doutoramento e ainda o documentário “1912: O quebra de Xangô” de Siloé Amorim, de 2006. A partir do contato com essas obras compreendi que a temática era extremamente significativa para a expressividade afro-alagoana e também que o silêncio acadêmico sobre ela vinha, lentamente, fazendo barulho na cidade.

Para o babalorixá¹⁴ e doutor em Semiótica e Linguística Geral Sidnei Nogueira (2020, p. 133-134), “são as escolhas que definem o caminho. [...] É preciso encontrar a própria encruzilhada e fazer a escolha do caminho que será trilhado, sempre sabendo que sempre existe a possibilidade de retornar e recomeçar”. Desde a decisão em pesquisar sobre o Quebra de Xangô de 1912 e a finalização do curso muitas escolhas e caminhos foram tomados, me deparei com várias encruzilhadas e vários recomeços, mas alcancei meu objetivo. E, posteriormente, segui com a temática para o mestrado em Antropologia Social, ainda na UFAL, no qual desenvolvo a presente pesquisa. Considero importante relatar esse caminho pois ele é fruto de mais um retrato do que vários pesquisadores já identificaram no que concerne ao Quebra de Xangô: um silenciamento sobre essa temática na história alagoana até recentemente.

Em uma ideia mais geral, intenciono nesta pesquisa, pensar reverberações do Quebra de Xangô atualmente, na capital alagoana. E, da mesma forma como os atores sociais que, a partir dessa reverberações (re)inventam e (re)constroem a memória da devassa, são múltiplos e podem ser didaticamente divididos como religiosos de matriz africana, acadêmicos e grupos artístico-culturais mas ao mesmo tempo transitam entre essas divisões, as reverberações aqui pensadas também são múltiplas e transitam ao serem movimentadas e impactarem diferentes contextos ao mesmo tempo. Um bom exemplo é o evento conhecido como Xangô Rezado Alto que inicialmente é idealizado a partir do contexto acadêmico mas que vem com o passar dos anos sendo ressignificado pelo povo de santo que o abraçou e o tem repensado. Porém, pensaremos melhor sobre essas reverberações mais adiante, nas seções dois e três desta dissertação.

Dito isso, visando compreender melhor o desenho da sociedade alagoana na época do Quebra de Xangô, no primeiro capítulo abordo a presença negra em Alagoas no fim do século

¹⁴ Líder religioso de matriz africana, em Maceió também comumente chamado por babá, pai de santo ou pai. O termo correspondente feminino seria ialorixá.

XIX e início do século XX com ênfase na capital, Maceió. Destaco, ainda que brevemente, um pouco de como se estruturava a cidade de Maceió nesse período. Como trago, também, uma contextualização sobre o maracatu, o carnaval e a religiosidade de matriz africana naquela época de forma a mostrar que o Quebra de Xangô se dá, além do contexto político, também a partir de um contexto de negação de parcela da sociedade alagoana às referências africanas. Busco, assim, compreender o lugar social ocupado pelos negros na época. Entendo que trazer esse contexto nos auxiliará a ter um melhor entendimento sobre o próprio evento e, posteriormente, a construção dessa memória na história afro-alagoana.

No segundo capítulo abordarei a redescoberta do Quebra de 1912, em suas ativações e reativações da memória, entendendo que essa foi uma redescoberta plural e processual, envolvendo sujeitos dos eixos acadêmicos, religiosos e grupos artístico-culturais de expressividade afro-alagoana. Ainda nesse capítulo, trago uma breve apresentação de uma bibliografia mais recente e que traz uma discussão aprofundada sobre temáticas que perpassam o Quebra de Xangô, de maneira a mostrar que a intensificação de produção acadêmica especializada vem se apresentando como uma das reverberações do Quebra na atualidade. Abordarei, ainda, minha participação durante o tempo que fui integrante de um grupo percussivo com ênfase em maracatu e que tem grande importância na difusão e manutenção da expressividade afro-alagoana, visto que entendo que a atuação de grupos artístico-culturais também figura como uma das reverberações do Quebra de 1912.

No terceiro capítulo, foco a discussão em reverberações do Quebra de Xangô mais alinhadas a eventos públicos encabeçados por grupos religiosos de matriz africana. Eventos esses nos quais o povo de santo, além do elemento ritualístico, problematiza o ocorrido no Quebra, abordam violências que (ainda) lhes são perpetradas, marcam publicamente suas demandas por direitos e enfatizam que “não mais permitirão um novo Quebra de Xangô em Alagoas”. Nesse trabalho, abordo especificamente os seguintes eventos: o dia de Iemanjá/Festa das Águas, a Lavagem do Bomfim e o Xangô Rezado Alto. Concentro a discussão nesses eventos pois são momentos nos quais há grande visibilidade sobre a temática afro-alagoana e sobre o Quebra de Xangô, esses eventos mobilizam e contam com a adesão de diferentes casas religiosas, de grupos artísticos-culturais de expressão afro-alagoana, de acadêmicos e de setores de gestão municipal e estadual.

Daquele 1º de fevereiro de 2012 para este momento no qual me encontro dando forma a esta materialidade fruto de minha pesquisa, eu mesma possuo uma relação emaranhada à expressividade afro-alagoana que vem se consolidando em Maceió pois, ao longo desse tempo fui agente e pesquisadora sem saber muito determinar se houve ou se há algum momento onde

ocorre uma dissociação entre elas uma vez que, ao me aproximar da temática eu já ensaiava meus ares de pesquisadora e logo enveredei a fazer parte de grupos artístico-culturais o que me levou a aproximação com alguns terreiros na cidade.

Assim, de lá pra cá, já em 2013, nessa mistura de ser agente-pesquisadora, tive a oportunidade de me apresentar pela primeira vez no consagrado Teatro Deodoro¹⁵ como uma entre duas vozes de apoio à cantora principal no espetáculo Natividade – Entre Cantos e Contos realizado pelo Àrà Funfum Ómàngèré/Inaê, projeto de formação e inclusão social vinculado ao Grupo União Espírita Santa Bárbara, mais conhecido localmente como GUESB ou casa de Mãe Neide Oyá D’Oxum, influente e reconhecida mãe de santo em Alagoas. Nesse espetáculo, havia uma passagem na qual era interpretado, contado e cantado o ocorrido no Quebra de Xangô. Fui, ainda, por um curto tempo, integrante do Maracatu Baque Alagoano. Posteriormente, por alguns anos fui integrante e membro de comissão organizadora do Coletivo Afrocaeté e, a partir daí, estive presente em algumas edições da Festa das Águas, da Lavagem do Bomfim e do Xangô Rezado Alto enquanto batuqueira. Além da participação em diversos outros eventos de menor visibilidade mas que compõem o contexto cultural afro-alagoano. Dessa forma, longo desses anos, estive inserida enquanto agente/pesquisadora em vários momentos relacionados à história e cultura afro-alagoana que me fazem, hoje, pensar sobre as reverberações acadêmicas, artístico-culturais e religiosas do Quebra de Xangô em Maceió.

Isto exposto, em relação a uma perspectiva metodológica, revisito minhas notas e memórias de acontecimentos que presenciei a partir de minha imersão enquanto agente para agregá-las a uma pesquisa mais recente e direcionada às produções acadêmicas que perpassam a temática do Quebra, à atuação de grupos artísticos-culturais e aos eventos públicos protagonizados principalmente (mas não exclusivamente) pelo povo de santo e que reverberam a memória do Quebra de Xangô atualmente. Importante destacar que, devido à pandemia causada pelo novo coronavírus (COVID-19/Sars-Cov-2) nesses anos de 2020, momento no qual essa pesquisa se insere, adaptações foram necessárias visando respeitar às orientações dos órgãos de saúde, como a utilização de chamada de vídeo, da entrevista à distância, quando possível.

Por fim, considerando que a memória em relação ao Quebra de Xangô vem sendo recentemente construída, não intenciono finalizar a discussão sobre as reverberações do Quebra de Xangô. Pois essas mesmas reverberações aqui pensadas também estão em processo de

¹⁵ Teatro do início do século XX, fruto da movimentação que visava reorganizar e urbanizar a cidade de Maceió. Localizado no centro da cidade. Sua conclusão marcou os festejos de 21 anos da proclamação da República. Para maiores informações, acessar: <http://www.diteal.al.gov.br/institucional/teatro-deodoro/>

(re)construção, ao tempo que reativam e reelaboram a própria construção da memória da devassa de 1912 e a atuação dos grupos religiosos quanto ao enfrentamento às violências que lhes são direcionadas.

1. A PRESENÇA NEGRA EM ALAGOAS DO FIM DO SÉCULO XIX AO INÍCIO DO SÉCULO XX.

Nesse primeiro capítulo abordarei questões voltadas para a presença negra em Alagoas num recorte que compreende o fim do século XIX e início do século XX, objetivando proceder um esboço da sociedade alagoana daquela época. Considero que essa contextualização é importante para que possamos traçar um caminho que nos auxilie a compreender os elementos que culminaram na devassa aos terreiros em 1912, visto que essa é resultado da justaposição de aspectos políticos e socioculturais. A demarcação desse período objetiva dar ênfase, especificamente, ao entendimento do episódio conhecido, dentre outras denominações, como Quebra de Xangô.

Pensar em trazer, já como primeiro capítulo, uma contextualização sobre a presença negra em Alagoas especificamente com esse recorte no qual se situa o Quebra vem também de minha experiência enquanto aluna da graduação em Ciências Sociais que já tinha decidido estudar essa temática e ensaiava discutir sobre ela em grupos de trabalhos em congressos acadêmicos tanto em Alagoas como em outros estados; que também discutia com os colegas de turma quando os professores solicitavam que cada um apresentasse sua ideia acerca do que pretendia pesquisar para finalizar a graduação, como também, perto já de terminar o curso, que discuti com duas turmas de último ano do Ensino Médio sobre o Quebra de Xangô.

A partir dessas experiências, que foram várias e muito diferentes, passei a perceber que quando eu apresentava meu interesse de pesquisa havia bastante desconhecimento sobre o ocorrido e aqui excetuo os colegas que discutiam temáticas que assim como a minha, perpassavam sobre o Quebra de Xangô. E refletir sobre isso e meu próprio momento de familiarização com a temática, me levou a iniciar minhas falas em grupos de trabalhos e apresentações em congressos em Alagoas questionando e problematizando quantas das pessoas que ali estavam tinham ao menos “ouvido falar” do Quebra e em qual contexto isso se deu. A partir daí passei a observar que geralmente aqueles que tinham “ouvido falar” do Quebra (e que não pesquisavam a temática) eram estudantes de História ou Ciências Sociais, integrantes de alguma casa de santo ou integravam algum grupo artístico-cultural como afoxés ou maracatus. E, às vezes, eram estudantes e religiosos ou religiosos e integrantes de grupos de afoxés ou maracatus e outras possíveis variações. Com isso, passei a trazer essas informações para minhas apresentações em congressos também fora de Alagoas associando à discussão sobre o silenciamento acerca da devassa na cultura e história afro-alagoana.

Quanto à participação numa roda de conversa em duas turmas de último ano no Ensino Médio em diferentes escolas públicas, percebi ao longo do papo sobre a temática que apesar deles estarem revendo na escola, naquele momento, questões relativas ao processo de escravização e abolição da escravização e apesar de minha fala estar direcionada à negação de referências africanas por uma parcela da sociedade alagoana à época do Quebra, a maior parte dos alunos não compreendeu o que eu estava expondo ali acerca das referências africanas e a proximidade de 1912 ao ano da abolição formal da escravização, em 1888 e como esse contexto envolvia o Quebra de Xangô. Passado um bom tempo desse momento, já quando eu exercitava minha descoberta enquanto autora e compartilhava partes de textos e angústias com minha comunidade de leitura (DINIZ, 2013) então composta por uma única amiga e que é professora de História em escola pública e discute com seus alunos o Quebra de Xangô há alguns anos, ela compartilhou comigo que era comum vivenciar a mesma situação ao trabalhar a temática em sala de aula pois a maioria de seus alunos também não fazia a relação do contexto da época ao Quebra de Xangô e que perceber isso a tinha feito repensar as formas de tratar a temática em sala de forma a direcionar os alunos a tecer relações e compreender o que se trabalhava ali. E é justamente nesse torvelinho de enfraquecimento e final formal da escravização aliado à idealização de novo projeto político para o país que as teorias raciais vão ganhando força de argumento para diferenças sociais que era alimentada pelo imaginário e pelos anseios de uma elite que se pensava e idealizava a construção de uma nação branca de moldes europeus.

Isto exposto, reitero que considero importante apresentar essa contextualização sobre a presença negra e a negação às referências de origem africana em Alagoas no fim do século XIX e início do século XX a fim de possibilitar a compreensão da sociedade alagoana da época e o contexto que possibilitou a ocorrência de tamanho ato de violência que se entrelaçou à cultura e à história afro-alagoana.

Visando apresentar um quadro alagoano acerca da presença de africanos e africanas, apoio-me na passagem do economista Cícero Péricles de Carvalho em prefácio ao livro “Quilombo dos Palmares: negociações e conflitos”, de autoria do historiador Zezito de Araújo (2020, p. 14)

Os/as africanos/as foram trazidos pelos portugueses, como escravos, logo no nascedouro da colonização, para produzir açúcar nos engenhos. No território onde hoje se situa Alagoas, os primeiros engenhos começaram a ser instalados ainda no século XVI, próximos a Porto Calvo, em torno dos rios Manguaba e Camaragibe, e foram se espalhando até as margens do rio São Francisco. Neles, a presença africana era essencial no seu papel de força de trabalho compulsório seja no campo, na agricultura da cana ou nas fábricas, os engenhos de açúcar. A escravidão marcou

profundamente, como nenhuma outra instituição, a sociedade alagoana desde o século XVI até o XIX.

Considero imperativo ressaltar que, por mais que a escravização¹⁶ tenha sido formalmente abolida em 1888, então fim do século XIX, suas consequências se estendem e enraízam até os dias atuais. A violência cometida durante o Quebra de Xangô em 1912, foi um dos vários exemplos de consequências desse grande e terrível empreendimento que foi a escravização, manifestado em roupagens de intolerância religiosa, racismo e racismo religioso. Destaco, ainda, outra passagem de Cícero Pércles de Carvalho no já citado prefácio ao livro de Zezito de Araújo (2020, p. 14-15):

A escravidão, a partir do engenho, estendia sua influência por todos os setores da vida econômica e social. Esse sistema constitui um dos pontos essenciais da formação social e econômica alagoana, fundamentada na monocultura canavieira, latifundiária e escravocrata. Em 1830, foi decretada a proibição do comércio de escravos\as, mas o contrabando de africanos\as seguiu até 1855, pelo litoral alagoano, como registra Abelardo Duarte. Na segunda metade do século XIX, o comércio interprovincial de escravos\as levou milhares desses africanos\as, alagoanos\as, nordestinos\as, para as fazendas de café, num movimento que “encheu de horror o país”, segundo um historiador. Próximo à data da Abolição, Alagoas possuía quase setecentos engenhos, construídos e movidos pela força de trabalho de africanos\as e seus descendentes. Passado 1888, essa maioria seguiu trabalhando nas fazendas, usinas e pecuária; migrando para as cidades, transformando-se no conjunto majoritário da população de trabalhadores pobres.

Essas informações explicitam que a população alagoana, já em seu início, tem em sua composição étnica africanos, africanas e seus descendentes. E, a partir desse entendimento inicial, reitero, ainda, a contextualização daquela Alagoas situada no fim do século XIX e início do século XX pois tenho em mente a discussão proposta pelo antropólogo Jeferson Santos da Silva (2018), no livro “O que restou é folclore: o negro na historiografia alagoana”¹⁷. Para este autor, a historiografia alagoana relegou a presença do negro em Alagoas aos “tempos de outrora”, aparecendo, o negro, majoritariamente, em estudos voltados a períodos escravagistas, textos memorialistas saudosistas ou estudos de folclore. O autor argumenta, ainda, que muitos dos estudos, quando focados no negro em Alagoas, focam-se justamente no contexto da

¹⁶ Aqui nesse momento opto por usar o termo escravização em entendimento ao que afirma Grada Kilomba (2019, p. 20): “Na minha escrita, uso o termo ‘escravizada/o’, e não *escrava/o*, porque ‘escravizada/o’ descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto *escrava/o* descreve o estado de desumanização como a identidade natural das pessoas que foram escravizadas”.

¹⁷ O livro é fruto de sua tese de doutoramento pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, junto ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, em 2014. A tese encontra-se disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3557>

abolição e pós-abolição, como se, a partir daí, o negro tivesse desaparecido. Para Silva (2018, p. 171),

é bem evidente a presença do negro na escrita alagoana, seja tendo este como objeto de estudo, seja ele como mero figurante de narrativas pouco compromissadas com o rigor científico, mas nem por isso menos importantes no relato das realizações e atuações daquele em nosso meio.

Dessa forma, o suposto desaparecimento do negro não significaria uma ocultação de registros escritos e sim a forma e o lugar social que os registros existentes conferiam àquela população que seria “um lugar de passado. Seja por meio das narrativas sobre o surgimento e queda do Quilombo dos Palmares, ou mesmo pela extensa produção dos estudos de folclore no estado” (SILVA, 2018, p. 17). Apesar desse “lugar de passado” exposto por Silva (2018) em obras produzidas por historiadores, literatos e folcloristas alagoanos, creio que àqueles que visam conhecer e compreender um pouco mais sobre os processos de formação da sociedade alagoana esta é uma literatura cuja leitura “Maceió nos obriga¹⁸”. De toda forma, concordo com o dito por Silva (2018, p. 171) de que “apesar da narrativa tradicional alagoana situar o negro em tempos passados, ele nunca deixou de atuar na dinâmica de nosso tecido social, o que evidencia as próprias políticas que visam sua promoção em tempos atuais”.

Dito isso e apesar da vasta produção indicada por Jeferson Silva (2018) sobre o negro em Alagoas, no que diz respeito ao episódio do Quebra de Xangô de 1912, há uma escassez de materiais produzidos pelos intelectuais da época que discutissem e aprofundassem a temática. Conforme a historiadora Irinéia Santos (2014, p. 223),

os autores Gonçalves Fernandes, João Ribeiro, Alfredo Brandão, Arthur Ramos, Théo Brandão, Manuel Diégues Júnior, Abelardo Duarte, a partir dos anos 1930, produziram diferentes análises sobre a presença do negro em Alagoas, seu folclore e religiosidade. Há, no entanto, uma descontinuidade entre os trabalhos e pouca atenção para análises mais profundas; boa parte dessa bibliografia dedica-se a levantamentos etnográficos, ensaios e tentativas de classificação a partir de modelos exteriores, estabelecidos pelos estudiosos da ‘Escola Nina Rodrigues’.

¹⁸ Empresto esta frase-resignação do professor Luiz Sávio de Almeida. Reproduzo-a seu contexto original: “O fato é que passei uns dois anos coletando material sobre inúmeros terreiros que existiam em Maceió, gravei, entrevistei, fotografei, filmei... Era um trabalho constante, enquanto lia a bibliografia aconselhada pelo Theo Brandão, num improviso de leitura que Maceió obrigava. Não se ia muito além de Edson Carneiro, Roger Bastide, Arthur Ramos...”. Esse trecho do professor Luiz Sávio de Almeida é parte do que ele chama de “meu velho diário” que está disponível em seu blog http://luizsaviodealmeida.blogspot.com/2014/06/luiz-savio-de-almeida-meu-velho-diario_7.html

Aliando-se a essa constatação sobre a escassez de produções que aprofundassem a discussão sobre o Quebra de Xangô, está o observado pela historiadora Gabriela Torres Dias (2019, p. 74), em seu livro intitulado “Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)”¹⁹:

a análise das fontes demonstra que nenhum dos três intelectuais selecionados para o debate ignorou completamente ou desconhecia o fato. Pelo contrário, todos eles conheciam a história da devassa e, de maneira ou de outra, em todas as obras aqui analisadas o episódio foi citado, mesmo que em nota de rodapé, ou que tenha sido dedicado a ele poucas linhas.

No trecho acima, Dias (2019) refere-se especificamente aos intelectuais alagoanos Arthur Ramos, Alfredo Brandão e Abelardo Duarte. Para a historiadora, apesar dos autores analisados terem conhecimento do fato ocorrido, ficou evidente em sua pesquisa a existência de um silêncio historiográfico sobre a temática. Considerando que essa discussão enquadra-se num período diverso do abordado no presente capítulo, abordaremos sobre o silenciamentos posteriormente, quando pensaremos, também, o processo de redescoberta da temática na história afro-alagoana.

Retornando à proposição inicial deste capítulo, visando construir um desenho da sociedade alagoana à época, trago aspectos como processos de urbanização da cidade de Maceió e a maneira como essa urbanização expõe espaços relegados aos negros/as, a presença de maracatus no carnaval alagoano e, ainda, uma exposição sobre religiosidades de matriz africana àquela época.

1.1 A CIDADE DE MACEIÓ.

“Em 1901, quando se iniciou o século 20, Maceió era uma aldeia grande”. Assim tem início uma das prosas memorialistas sobre a cidade de Maceió do ilustre Félix Lima Júnior (2014, p. 155), em seu aclamado livro “Maceió de Outrora”. Trago aqui essa afirmação tão significativa pensando em possibilitar a familiarização ao processo de urbanização tardio da cidade de Maceió e também o pensamento da época.

Maceió foi elevada à vila em 1815 e, em 1839, é alçada ao *status* de cidade e transforma-se em capital da Província. Essa transferência da capital da Província da então cidade de Alagoas (atual Marechal Deodoro) para Maceió não se dá sem conflitos e reações contrárias

¹⁹ O livro é origina-se a partir de sua dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Alagoas.

das elites econômicas e políticas. Em função da grande resistência à transferência da capital, o governador da época apresenta uma série de pareceres favoráveis à mudança enfatizando “a condição topográfica superior da vila de Maceió em relação àquela de Alagoas, seu bom ancoradouro e o melhor porto da província, o de Jaraguá²⁰”, conforme aponta a antropóloga Rachel Barros em seu livro “Solitários no paraíso: produção cultural e expressões de isolamento em Maceió” (2018, p. 79). Em sequência ao *status* de cidade alcançado por Maceió, idealizam-se, já de maneira tardia, processos de urbanização da cidade. Ainda conforme Barros (2018, p. 89),

alguns dados ajudam a mensurar a urbanização tardia de Maceió. A primeira planta da cidade foi elaborada em 1820, por iniciativa de Melo e Póvoas, primeiro governador, mas não foi executada. Nesta época, a cidade se limitava a nove ruas, uma praça, dois becos, duas estradas e dez sítios. Em 1849, em visita aos treze municípios alagoanos então existentes no Estado, o presidente da Província solicita às Câmaras o relato das urgências a serem providenciadas. A Câmara de Maceió pede então da Presidência o encanamento da água potável, a construção de pontes, o aterro e calçamento de áreas centrais da cidade, dentre outras medidas. A capital era então tão pequena com suas poucas ruas e praças que a iluminação era garantida por dezoito lampiões a óleo de baleia.

Assim, com o processo de urbanização de Maceió ocorrendo de forma tardia e a despeito de terem germinado ainda na primeira metade do século XIX, apresentaram maior concretude somente no fim do século XIX, principalmente em função da República, visto que “da dependência absoluta dos governos provinciais, os municípios passaram, com o advento da República, a uma quase total autonomia. Maceió não fugiu à regra. A partir de 1890 são visíveis as transformações” (BARROS, 2018, p. 92). Esse processo de urbanização passa a alterar a divisão da cidade de forma que nos idos do início do século XX, a cidade de Maceió contava com quatro bairros, sendo eles:

Maceió, Jaraguá e Levada, que ficavam na parte baixa da cidade, além do Alto do Jacutinga. Indo na direção Norte, arrastando-se preguiçosamente ao nível do mar, temos o arrabalde da Mangabeiras e os povoados de Ipioca, Mirin, Garça Torta e Riacho Doce. Em direção ao Sul, temos na restinga entre o mar e as lagoas, o arrabalde do Trapiche e o povoado de Pontal da Barra. Ainda na área mais ao Sul, afastando-se do litoral, mas margeando ainda as lagoas, teríamos os arrabaldes de Mutange, Bom Parto, Bebedouro (MACIEL, 2004, p. 30).

Então, apesar dos poucos bairros, Maceió se constituía também a partir de seus arrabaldes e povoados. Nessa divisão dos bairros da cidade, o bairro de Jaraguá, em função de seu porto,

²⁰ Segundo a historiadora Irinéia Santos (2016, p. 97) em meados de 1880, o bairro do Jaraguá era conhecido como “pequena África”.

era uma área de grande comércio, com a presença de armazéns, agências e associação comercial mas também era local de moradia de estivadores que optavam por habitar ali nas proximidades visando conseguir melhores trabalhos no porto de Jaraguá, além da grande presença de carroceiros, que faziam os transportes das mercadorias para a cidade (MACIEL, 2004). Danilo Luiz Marques, em sua obra “Sob a ‘sombra’ de Palmares: escravidão e resistência no século XIX” (2020, p. 207) nos informa ainda que “a região portuária era um ponto de convergência de múltiplos personagens: escravizados fugidos, libertos, quitandeiras, ladrões e tantos outros que enredavam as malhas da luta pela sobrevivência”. A presença negra em Jaraguá era, então, uma constante. E nesse percurso entre Jaraguá e Maceió, era possível encontrar também outras variedades de trabalhadores, como vendedores, caixeiros, trapicheiros, mascates, como nos cita o memorialista Félix Lima Júnior (2014, p. 29) em crônica sobre os comes e bebes em Maceió:

Em Jaraguá, como lembrou o cronista J. Silveira, a preta Balbina sentada na calçada do primeiro prédio do Beco da Estrela – início da atual Rua Comendador Leão – fazia concorrência à Maria Rosa, vendendo seu apreciado “Ribacão” ou “arribação”. Caixeiros, estivadores, trapicheiros, empregados dos armazéns de açúcar e de estivas fartavam-se de comida modesta e apetitosa.

Explorando o mesmo ramo, a Babaré, negra velha, africana legítima, quase centenária, vendia, de 1 às 4 da tarde, junto ao portão de ferro da The Great Western of Brazil Railway Company, na Rua Barão de Anadia, na Estação Central, arroz de coco, vatapá, caruru, além de siris, camarões e sururus ensopados em leite de coco.

Essa passagem de Félix Lima Júnior nos informa bastante sobre os costumes da cidade de Maceió, além de nos fornecer informações sobre as diversidades de trabalhadores relatados, principalmente, no caminho Jaraguá-Maceió. A Maceió de meados do fim do século XIX e início do século XX era ocupada pelos chamados negros libertos, escravizados e africanos livres que buscavam garantir sua subsistência. As crônicas de Lima Júnior evidenciam bastante dessa presença negra em Maceió, “subsumida no espaço de classe” (BARROS, 2018, p. 95). Alfredo Brandão (1988), por sua vez, aponta escravizados inseridos nos serviços domésticos, pedreiros, ferreiros e sapateiros. Manuel Diégues Júnior (2002, p. 73) ao aprofundar sua pesquisa sobre os banguês em Alagoas, nos apresenta, ainda, as profissões de “carreiro, remeiro, trabalhador de campo” e, também, mestre de açúcar e cozinheiro. Em posse dessas informações, acompanho Lwdmila Pacheco (2015, p. 81)²¹ quando esta afirma que “a população negra e mestiça,

²¹ Relevante destacar que Irinéia Santos (2016, p. 84, grifo da autora) nos traz uma passagem da Lei nº 19 de 27 de dezembro de 1892 na qual fica determinada a obrigatoriedade de matrícula de registro de “criados, criadas, ganhadores, carroceiros, cocheiros de carros particulares ou de aluguel, condutores de *bonds*, almocreve, serventes de obras públicas e particulares, trabalhadores ambulantes, lavadeiras, engomadeiras, amas secas e de leite, em geral”. Aqueles que não se matriculassem e fossem encontrados trabalhando ou “vagando pelas ruas” poderiam ser detidos.

desprezada pelo trabalho formal, se estabeleceu nos bairros periféricos da capital alagoana – Maceió, sobrevivendo de trabalhos informais na sua maioria”.

O bairro Alto do Jacutinga, por sua vez, conforme nos informa Maciel (2004, p. 31) era descrito pela imprensa local, de forma contraditória: “ora como área mal assombrada, matagal que circunda a cidade, para onde corriam os marginais, ora como novo bairro chique da gente ‘abastada’, que buscava paz e sossego em chácaras e sítios”. Atualmente, a parte de Maceió que corresponde ao antigo bairro Alto do Jacutinga consiste em uma mescla de áreas com casas e prédios residenciais e comerciais de custo relativamente elevado para aquisição ou locação e áreas com antigos comércios há muito fechados e com ares de abandono e residências humildes. No que concerne ao bairro da Levada, Maciel (2004, p. 41) pontua que “a Levada e a confluência entre o Jaraguá e a Pajuçara, no que virá a ser depois a Ponta da Terra, serão outras áreas estigmatizadas pela imprensa contemporânea como foco de problemas”. Em relação ao bairro da Levada ainda nos dias atuais é evidente o forte estigma que sofrem o bairro e seus habitantes, lidando ano após ano com o descaso da tanto da gestão municipal quanto da estadual.

Em suma, conforme a historiografia local, Maceió era uma cidade na qual os ares rurais ainda se mesclavam aos desejados ares de desenvolvimento. E, nesse processo, Euclides Malta que passa a exercer o cargo de governador já em 1897 e que é personagem fundamental para a compreensão do Quebra, tem seu destaque na atuação da remodelação da cidade. E com o advento dessas remodelações, a relação dos alagoanos com a cidade, mais especificamente com as ruas e as praças vai se modificando. Pois havia, por parte do alagoano, pouco interesse pelo ambiente externo e pela rua uma vez que, anos antes, durante o governo de Gabino Besouro (em 1893) “a população ainda era frequentemente surpreendida por uma polícia montada e armada que em nome da ordem derrubava as cadeiras que as famílias colocavam nas calçadas, à porta de suas casas, nas noites quentes de verão, e atropelava as pessoas” (BARROS, 2018, p. 97). A partir das alterações que são feitas na cidade como abertura de ruas e avenidas e a criação de praças, para Douglas Apratto Tenório (2019, p. 55), mesmo que essas praças tenham sido construídas em locais onde quase não existiam árvores o que levava a aumentar o calor durante os passeios era “por causa delas, agora, que as famílias decidem sair de suas casas e encontrar vizinhos e amigos, deixando de ser as ruas um privilégio de setores marginalizados da sociedade, como negros, vagabundos e prostitutas”.

Assim, com o advento das praças, os passeios tornam-se hábitos “das famílias” o que incentiva ainda mais processos de melhorias na urbanização da cidade. Porém essa passagem é bastante significativa por evidenciar o lugar resguardado aos negros e aos pobres na cidade. E

com isso, conforme Osvaldo Maciel (2004, p. 48), “após estas reformas e construções, um novo ordenamento surge no espaço urbano do centro de Maceió: as camadas mais pobres são inibidas (e se inibem) de passar e frequentar as novas áreas”. Assim, a elite passa a ocupar as ruas, mas não se aproxima dos indivíduos que já ocupavam aquelas localidades anteriormente, pelo contrário, se antes a rua era vista como local para negros e pobres, agora passa a ser um local de disputa.

A historiadora Irinéia Santos em seu outro livro, intitulado “A caverna do diabo e outras histórias: Ensaio de História Social das Religiões (Alagoas, Séculos XIX e XX)”, de 2016, desenvolve uma discussão sobre como a imprensa local noticiou as tensões entre abolicionistas e senhores de escravos num contexto próximo à abolição. E em notícias selecionadas de 1887, a cidade de Maceió soava “como um grande ‘quilombo’ ou ‘covil de escravos fugidos’” (2016, p. 73). Após análise de tais notícias, a autora evidencia que parte da população escravizada desloca-se para o espaço urbano de Maceió e passa a se organizar em “redes de solidariedade” que objetivavam escapar e findar a condição de escravizado.

Todavia, já na segunda metade dos oitocentos, a imprensa local noticiava, em tom acusatório, existência e prática do que chamaram de feitiçaria ou bruxaria. Assim, já em meados do fim do século XIX e início do século XX, num contexto pré-abolição e pós-abolição, a presença negra em Maceió se expressava não apenas a partir do trabalho, mas também a partir de manifestações culturais e religiosas, porém essas também motivo de perseguição, visto que as práticas e as referências africanas eram entendidas como incompatíveis ao contexto da época, com seus ares de civilização e modernidade. No que concerne especificamente à Alagoas, a abolição da escravização, em 1888, e o fim da monarquia, em 1889, não

significou plena liberdade de movimento e ação para os negros, nem legitimação de suas práticas culturais. O início da República ainda é marcado pela elaboração do novo código penal (1890) e do código famular (1896). Se levar-se em consideração que os códigos de postura municipais em Alagoas já regulavam as práticas culturais e religiosas negras desde pelo menos 1839, prolongou-se no tempo a repressão jurídica e sistemática a elas (SANTOS, 2016, p. 83-84).

A passagem do século – e os acontecimentos a ela relacionados – trouxeram consigo novas formas de repressão, discriminação e exclusão. Até o presente momento deste capítulo foram apresentadas algumas características da cidade de Maceió de maneira a contextualizar um pouco da cidade que foi o palco inicial do episódio que abordamos ao longo de toda essa pesquisa. Conhecer a realidade da cidade na época retratada nos permite compreender um pouco da dinâmica da cidade, os locais e trabalhos destinados aos negros e com isso compreender

quais lugares sociais a elite alagoana reservava para os negros e suas expressividades. Para continuarmos a compreender o contexto geral que posteriormente possibilita o Quebra de Xangô em 1912, abordarei um pouco sobre o carnaval alagoano mais especificamente em relação ao maracatu²², manifestação cultural negra abundante no início do século passado e que também é afetada em função dos atos que culmina na devassa aos terreiros. Outro ponto significativo para que me leva a considerar importante abordar, aqui, um pouco sobre o carnaval alagoano deve-se ao fato de que

foram algumas das agremiações carnavalescas as provedoras dos braços civis armados que redundaram na criação de ligas moralizadoras, respaldadas, inclusive, pelo poder policial constituído, todas atuantes no decorrer da década de 1900-1910 e além, como foi o caso dos blocos Gladiantes e Morcegos, este último enfileirando vários membros da futura ‘Liga dos Republicanos Combatentes em Homenagem a Miguel Omena’, criada no final de 1911 (CAVALCANTI, 2006, p. 30).

E, atualizando a discussão para o processo de redescoberta do Quebra de Xangô, há em meados dos anos 2000, em Maceió, o reaparecimento de manifestações como afoxés e maracatus e que passam a atuar de maneira significativa para a construção da memória da devassa e para o fortalecimento da cultura afro-alagoana. Em destaque para o reaparecimento de maracatus os primeiros são o Maracatu Baque Alagoano (em 2007) e o Coletivo Afrocaeté (em 2009), ambos ainda operantes atualmente²³. Alguns anos depois surgem dois maracatus vinculados à terreiros e que se denominam “maracatus nação” sendo eles o Maracatu A Corte de Airá (que posteriormente, por um breve tempo, mudou seu nome para A Corte de Alagoas) que era vinculado ao terreiro Hùnkpàmé Alàirá Izó (Doté Elias de Airá) e o Maracatu Raízes da Tradição, ainda em funcionamento, e vinculado ao terreiro Abassá de Angola (mãe Vera). Em momento específico, mais adiante, veremos de forma mais aprofundada a atuação dos maracatus na memória do Quebra de Xangô.

²² Conforme o antropólogo Bruno César Cavalcanti (2006, p. 27-28) “diferentes manifestações contemporâneas das festividades públicas negro-brasileiras, como os afoxés, os maracatus e congadas são derivações dos antigos Autos do período escravista. Nos casos do Recife e de Salvador tivemos mesmo a incorporação definitiva dessas na festa do carnaval popular e de rua”.

²³ Importante destacar que em atendimento às normativas de enfrentamento à pandemia do novo coronavírus os maracatus, assim como outros grupos artístico-culturais, suspenderam temporariamente atividades como ensaios e apresentações públicas.

1.2 “UM MAGOTE DE NEGROS, BONS E SACUDIDOS²⁴”: OS MARACATUS NO CARNAVAL MACEIOENSE.

Saudades daqueles tempos. Antes do *Quebra de 1912*, o batuque era bem maior²⁵.
Edson Bezerra

Théo Brandão (1982, p. 97), aclamado como o maior folclorista alagoano, afirmou que o maracatu era “de todos os folguedos populares do Nordeste o de mais nítida e flagrante origem ou influência africana”. Essa manifestação era abundante em Maceió no início do século passado. Conforme o folclorista, o maracatu seria um tipo de auto natalino que tinha passado a se fazer presente no carnaval, mesmo que não fosse bem aceito pela elite alagoana, e que teve algumas outras denominações no início do século XX a exemplo de Dança do Buá, Cambindas e Sambas-de-Matuto. Para Cavalcanti (2006, p. 33) “nessa passagem de nomenclatura também estava contida a perda da referência explícita com a vida religiosa dos terreiros de Xangô, como acontece com os chamados maracatus de ‘nação’ do Recife”.

Retornando à questão aqui apresentada e como visto anteriormente, a cidade de Maceió teve um lento processo de urbanização apesar do contexto de reorganização sociopolítica decorrente da República e também uma tardia inserção da população negra no espaço urbano. Aliado a tais fatores, havia uma elite alagoana com seus anseios de civilidade que não tolerava as manifestações que entendia como bárbaras e atrasadas e que não atuou de maneira a mediar afirmativamente a expansão de referências africanas nos festejos carnavalescos nem nas demais dinâmicas sociais alagoanas, sobretudo religiosa e festiva. Como bem explica Cavalcanti (2006, p. 34) “para muitos, portanto, era uma espécie de obrigação civilizatória expurgar os sambas e batuques dos africanos e seus descendentes do espaço público, e até mesmo do espaço privado dos terreiros”.

Assim, a partir dessa lógica de modernização, entendia-se que o carnaval deveria ser um exemplo de civilidade, um momento da “boa sociedade vir às ruas” (CAVALCANTI, 2006). Não caberiam, nas festas, nas celebrações civilizadas alagoanas, as incivilidades atribuídas aos africanos, seus descendentes e suas manifestações culturais e religiosas. Segundo Ulisses Neves Rafael (2012, p. 194),

²⁴ Maneira pela qual o colunista Folião Folia, no jornal A Tribuna, em 1901, refere-se ao integrantes de brincadeiras carnavalescas. Segundo Cavalcanti (2006, p. 29) ali “o tom da coluna era, então, francamente favorável à festança do grupo de negros, muito embora a matéria não esclareça o estilo cultural da brincadeira carnavalesca”.

²⁵ BEZERRA, Edson. Manifesto sururu: por uma antropofagia das coisas alagoanas. 2. ed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2019, p. 56 [grifo do autor].

pelo jornal, surgem as queixas contra os excessos cometidos pelos foliões, durante a festa; na verdade, contra aquela especificidade de folião que não se enquadrava no modelo culto e civilizado desta festa burguesa, como era o caso da maioria da população de pobres e ignorantes que teimavam em se integrar aos festejos.

A imprensa da época além de noticiar peculiaridades da convivência e dinâmica da sociedade, evidencia as diferenças entre a elite e a população pobre. Assim, a relação entre negros e brancos que os jornais noticiavam poderia ser vista como uma falsa ideia de harmonia racial como afirma Pacheco (2015, p. 83) quando pontua que “na Alagoas do período imediatamente após a abolição, havia uma espécie de ‘pseudotolerância’ para com essa população que afirmava a cultura afro-brasileira”.

Em Maceió, a festa do momo de uma elite com sua ideia desejada de carnaval, de origens europeias, não integrava bem a coletividade negra e a faceta das manifestações de origens africanas. Muito embora no Brasil colonial e imperial, tivessem existido as chamadas congadas, coroações de reis e rainhas de Angola e do Congo. Cavalcanti (2006, p. 27), em relação a essas coroações, afirma que “tratava-se de concessões às manifestações lúdico-festivas para escravos e homens livres, com o fito de aperfeiçoar o controle social sob o regime da escravidão” e a partir dessa coroação, havia a escolha de um representante que poderia escravizado ou liberto que teria uma função administrativa de manutenção da ordem pública na área que fosse de sua influência. Após o período da abolição, as cerimônias, da forma como eram realizadas, perderam a razão de ser, mas possibilitaram a fixação de características afro-brasileiras na cultura nacional. Porém, em Maceió, não encontravam-se referências históricas acerca de coroações de reis e rainhas do Congo (CAVALCANTI, 2006). Os maracatus, por sua vez, existiam em abundância no início do século XX. A imprensa da época noticiava a presença negra no carnaval alagoano, a exemplo do que escreveu o colunista identificado como Folião Folia no trecho do jornal A Tribuna, de 1901, no qual identificava que

a folia não é só aqui, é também pelo interior, lá pelas bandas de Atalaia veio um cujo especialmente dizer em (sic) que um magote de negros, bons e sacudidos, se arregimentou sob o nome de Cavalheiro do Prazer, e vão pintar sinal de carapuça, na florescente cidade.²⁶

No ano seguinte, a mesma coluna do jornal A Tribuna registrava a saída de maracatus do centro da cidade de Maceió, porém ali informava também a saída de um maracatu com tom

²⁶ Devido às restrições impostas pela pandemia ocasionada pelo novo coronavírus (COVID-19/Sars-Cov-2), os arquivos públicos, bibliotecas e institutos que nos possibilitaria acessar, fotografar e reproduzir aqui partes dos jornais da época, estiveram fechados durante o período de desenvolvimento dessa parte da pesquisa. Dessa maneira, o citado trecho foi reproduzido integralmente a partir de CAVALCANTI (2006, p. 29).

jocoso, no qual pessoas brancas trajavam-se no que se entendia pelo modelo africano e performavam um tipo de maracatu caricato. Os tom das notícias, em relação ao maracatu e outras manifestações negras no carnaval, com os anos, vai ficando mais explicitamente negativa e em tom de reprovação. Apesar da existência dos maracatus no carnaval estes eram, também, rechaçados, principalmente por sua associação às religiosidades de origem africana, chegando a ser entendidos como a própria expressão da religião. Ulisses Rafael (2012, p. 201) nos apresenta um trecho do jornal *A Tribuna*, de 1904, que demonstra essa associação:

Bico-Doce é mestra de maracatu, solenidade que se effectua quando há necessidade de falar com o pae, que é o nome da divindade aceita pela gyria boçal dela e de seus frequentadores. A casa estava cheia de crentes e é ornada de búzios, de latas, de cabeças (osso) e quanta coisa sugestiva pode obter aquella gente ignara e parva.

Essa associação que vinculava os maracatus diretamente às religiosidades de matriz africana colocava as manifestações culturais negras numa mesma categoria de forma “a evidenciar o atraso” presente naquilo que fosse de ordem africana, segundo o pensamento da elite da época. Cavalcanti (2006, p. 32), destaca trechos de notícias que apresentam o tom negativo dos jornais acerca da presença dos maracatus, a exemplo do comentário presente no jornal de grande circulação na época, *O Gutemberg* que, em 1905, noticia: “este ano temos a registrar a sensaboria dos indefectíveis e detestáveis maracatus”²⁷. Dessa forma, a partir da imprensa da época é possível perceber que algumas manifestações no carnaval não eram bem vistas. Sobre a passagem das manifestações negras no carnaval, Ulisses Rafael (2012, p. 203) afirma ainda que “sua passagem pela cidade nessas ocasiões causava grande estardalhaço, provocando a ira e a queixa dessa mesma elite que reclamava à polícia uma atitude mais enérgica para com esses baderneiros”.

Em suma, no que concerne à presença do maracatu no carnaval, é possível perceber através da historiografia alagoana, que há uma crescente violência discursiva aliada à construção de referências negativas por parte da imprensa e da sociedade alagoana. Essas problemáticas, com os anos, vão se acentuando, se aliando também a questões político-partidárias, insatisfações sociais e culminam de forma a concretizar ações violentas direcionadas às expressividades religiosas de matriz africana.

²⁷ Trecho reproduzido a partir de CAVALCANTI (2006, p. 32).

1.3 RELIGIOSIDADES AFRO-ALAGOANAS

Se o fato se propalasse lá para o sertão de nada nos surpreenderia;
mas dentro desta capital que tem foros de civilizada!²⁸

Proposição recorrente neste trabalho é a relativa ao silenciamento e a ausência de produções sobre o Quebra de Xangô por parte intelectuais alagoanos daquela época que aprofundassem discussões sobre manifestações religiosas, repressão, a própria devassa e demais dinâmicas sociais relativas ao negro alagoano. Segundo Wilson do Nascimento Barbosa (1999) a historiografia brasileira, no geral, silenciava o sujeito negro. Para esse autor, “a história brasileira é uma história de silêncios, de mentiras à sombra, de omissões. Dentro desse contexto, a história do negro é de um silêncio absoluto” (BARBOSA, 1999, p. 62).

Em Maceió, para além da ausência de materiais devido ao silêncio e à omissão no que concerne às questões afro-alagoanas, há ainda, a dificuldade do surgimento de novas análises devido à dificuldade de acesso a acervos e fontes. Para Irinéia Santos (2016, p. 69-70) “tal descompasso no acesso às fontes, comparativamente a outros estados, acarreta grave perda de capacidade de análise e articulação de hipóteses explicativas para a história das religiões afroalagoanas e muitíssimos outros temas”. Dito isto, para conhecer o cenário envolvendo expressões religiosas de matriz africana em Alagoas em meados do fim de século XIX e início do século XX, as pesquisas e análises historiográficas recorrem ao veiculado pela imprensa local da época.

Segundo a historiadora Irinéia Santos (2016, p. 94) “entrelaçado os âmbitos da cultura popular e de sua religiosidade, vê-se de modo mais amplo nas notícias da imprensa da década 1880, a presença e atuação de ‘feiticeiros’ nos bairros da capital”. Os jornais publicavam denúncias, pedidos de providências, relatos de brigas de vizinhança de maneira que tornou-se comum “nas fontes da imprensa para as décadas seguintes, a ‘feitiçaria’ usada como *arma de ataque e defesa* em Alagoas” (SANTOS, 2016, p. 95, grifo da autora). Os ‘feiticeiros’ eram descritos como sujeitos perigosos pois teriam “poderes sobre os outros, para *atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males*” (MAGGIE, 1992, p. 22, grifo da autora)²⁹. As publicações dos jornais incitavam e alimentavam

²⁸ Trecho de notícia veiculada pelo jornal Gutenberg, Maceió, 20 de agosto de 1896. *Feitiçaria*. Esse trecho foi aqui reproduzido a partir de SANTOS (2016, p. 99). O contexto da notícia versava sobre uma denúncia de feitiçaria de Mestre Félix (também chamado Tio Félix) que teria prometido vingança.

²⁹ Yvonne Maggie apresentou ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1888, sua tese de doutoramento e que, em 1992, foi publicada como o livro intitulado “Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil”. Sua tese venceu, em 1991, o Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa. Nesse livro, formato ao qual tive acesso à sua

um tipo de “medo do feitiço/do feiticheiro”, que acabou por direcionar-se à religiosidade afro-alagoana como um todo. Além de reforçarem a ideia corrente de que as referências africanas significavam atraso e que não eram compatíveis com os ares de modernidade e civilização que se almejava para a sociedade alagoana. O negro e suas manifestações culturais e religiosas soava como um empecilho à ideia de Nação que se queria.

No contexto nacional pós-abolição, em 1890, “é decretado o primeiro Código Penal republicano, inovador em relação aos códigos anteriores por introduzir três artigos que regulam a prática ilegal da medicina, a prática da magia e do espiritismo e proíbem o curandeirismo” (MAGGIE, 1992, p. 39)³⁰. Em Maceió, em 1892, o Código de Posturas em seu artigo 120 proíbe³¹:

§ 1º Fazer bulhar ou vozerias, dar altos gritos à noite, sem necessidade ou utilidade reconhecida.
 § Fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou das povoações. (...)

Os códigos acima citados, então, além de cercearem e reprimirem atividades como prática de magia, espiritismo e curandeirismo pois estas práticas poderiam “fascinar e subjugar a credulidade publica”³² reforçam um sentimento e um discurso que vai se enraizando na sociedade alagoana e estabelecendo um terreno fértil que posteriormente é acionado por Fernandes Lima, na campanha de oposição à Euclides Malta, ao relacionar o longo período da oligarquia maltina no poder à ação dos “feiticeiros” e seus “xangôs³³”. Xangô aqui tanto em referência à própria religião, visto que eram assim chamadas as religiosidades de matriz africana em Alagoas, quanto o orixá Xangô, que seria o protetor de Euclides Malta.

[...] a crença no poder da feitiçaria em Alagoas nunca é posta em questão, pelo contrário, sua eficácia é totalmente confirmada quando se atribui aos pais de santo a responsabilidade pela permanência prolongada de Euclides Malta no poder. O que se condena, nesse caso, é o uso indevido que se faz da magia e dos poderes malignos dos

obra, Yvonne Maggie aprofunda a discussão sobre o medo que se sentia do feitiço e “pretende investigar as relações entre a crença na *magia maléfica e benéfica*, as acusações de *feitiçaria* e *charlatanismo* e os mecanismos sociais reguladores dessas acusações” (MAGGIE, 1992, p. 23, grifo da autora). Não intenciono, neste trabalho, discutir e conceituar entendimentos sobre magia, feitiçaria e bruxaria. Minha intenção está em destacar a existência de denúncias e vinculações de sujeitos ao que os jornais locais chamavam por ‘feitiçaria’ e ‘bruxaria’, esse último termo, inclusive, era o título de uma coluna no Jornal de Alagoas no início do século passado.

³⁰ Maggie refere-se aos códigos 156, 157 e 158, respectivamente. Os códigos podem ser encontrados na página do Planalto: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

³¹ Reproduzido a partir de SANTOS, 2016.

³² Trecho do artigo 157 do primeiro Código Penal republicano. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

‘xangozeiros’ que promovem o infortúnio, atingindo uma grande parcela da população submetida à sua administração (RAFAEL, 2012, p. 18).

Na passagem do século, a imprensa local ainda muito noticia sobre os chamados “feiticeiros” e sobre os xangôs. E, ao noticiar as festas carnavalescas, embora a contragosto, noticiavam também “a efervescência dos xangôs e da cultura negra” (SANTOS, 2016, p. 103). Os jornais da época, então, destacavam os negros nas notas jornalísticas em três momentos: pelas suas práticas mágico-religiosas, no carnaval e nas páginas policiais (RAFAEL, 2012).

Apesar de, no fim do século XIX, as religiões terem sofrido grande vigilância e cerceamento “por força de lei”, a virada do século vem com expansão e maior consolidação das religiões de matriz africana em Alagoas. Assim como manifestações culturais de matriz africana, a religiosidade também não é bem vista por uma parcela da sociedade alagoana. Os jornais da época expunham os conflitos e as insatisfações de cidadãos que reclamavam do barulho das festas de orixás, denunciavam práticas religiosas e tecia relações entre as religiões e a criminalidade.

1.4 O QUEBRA DE XANGÔ DE 1912

Bate moleque
 Saiba que o corpo enfraquece
 Bate moleque
 Mas alma forte não padece
 Bate moleque
 Só não pense que nos parou
 É muito afiado o machado de xangô

Luiz de Assis /Banda Vibrações³⁴

A passagem do século XIX para o século XX trouxe consigo mudanças significativas pelas quais passaria a sociedade brasileira: a crise do sistema escravocrata, a abolição formal da escravatura, em 1888, e a queda do Império e proclamação da República, em 1889. É nesse contexto nacional que, em Alagoas, acontece o Quebra de Xangô, em 1912. E, visando uma melhor compreensão do que inflama uma parcela da sociedade e a leva à devassa aos terreiros

³⁴ A letra da música Bate Moleque, da banda alagoana de *reggae* Vibrações, faz referência à devassa aos terreiros em 1912. Diz-se que a famosa mãe de santo Tia Marcelina, cuja casa era supostamente frequentada por Euclides Malta. Teria fugido, quando os invasores chegaram à sua casa e que ao levar um golpe de sabre teria proferido algo como “Bate moleque! Quebra braço, quebra perna, mas não quebra saber”. Em Maceió várias são as versões dessa suposta frase proferida por Tia Marcelina, embora, em geral, compartilhem o mesmo sentido.

é que, nas seções acima, busquei apresentar um pouco do contexto alagoano naquela passagem de século.

Em âmbito nacional, as religiões de matriz africanas foram e são, ainda, alvo de vários, distintos e cruelmente criativos episódios de violência e que vem se atualizando e se especializando, a exemplo dos acirramentos de ataques encabeçados por igrejas neopentecostais nas duas últimas décadas. Em Alagoas a situação não foi e não é tão diferente. Alvo de diversas ações de violências e repressões direcionadas às populações a manifestações afro-alagoanas, enfatizo aqui o que um episódio que marca profundamente a história e a cultura alagoana, o Quebra de Xangô.

Esse episódio se configurou como um ato de violência ocorrido na madrugada do dia 1º para o dia 2 de fevereiro de 1912 e no qual os terreiros de religiões de matriz africana foram invadidos e quebrados por uma turba capitaneada pela Liga dos Republicanos Combatentes, uma mistura de guarda civil e milícia, fundada em dezembro de 1911. Naquela madrugada, os membros da Liga teriam se aproveitado de festividades carnavalescas e homenagens à Oxum que aconteciam nos terreiros (RAFAEL, 2012). A invasão e quebra aos terreiros contou com grande adesão popular e chegando a se estender para cidades próximas. Segundo Douglas Apratto Tenório (2019, p. 164), após aquela data específica, ainda

pratica-se, por algum tempo, autêntica perseguição, nos moldes da inquisição medieval. Eram comum prisões, torturas, delações, interrogatórios capciosos por uma polícia que tomou partido na luta política quando a ascensão do Partido Democrata e a derrubada dos Malta já eram dadas como certas. Institucionalizou-se o terrorismo político-religioso contra os adeptos daquele culto, impedindo sua reorganização.

Essa Liga teria sido criada devido à adesão ao movimento da Soberania, das “salvações”, em Maceió, a partir de movimento originado no sul do Brasil e que intencionava “salvar” as instituições republicanas ameaçadas pela política de governadores que serviam às oligarquias. Para Tenório (2019, p. 128), “a oligarquia maltina, que dura quase uma década e meia, é a mais longa era de poder exercida por um homem e sua família na história de Alagoas”. A oligarquia Malta³⁵, se arrastou de 1900 até 1912, quando de sua candidatura à reeleição para governador contra a oposição encabeçada por Fernandes Lima e Clodoaldo da Fonseca, que vence a disputa. Desse longo período, Euclides Malta esteve ocupando o cargo de governador por três mandatos (1900/1903, 1906/1909 e 1910/1912) e seu irmão Joaquim Vieira Malta o sucedeu no poder

³⁵ Para maiores informações sobre ações políticas da oligarquia Malta, sugerimos consultar: RAFAEL (2012) e TENÓRIO (2019). Nessa pesquisa, com a finalidade de compreender contextos político-sociais que culminam no Quebra de Xangô, focamos no processo de oposição e deposição de Euclides Malta.

pelo período de 1903/1906. Sobre a Era Malta, Douglas Apratto Tenório (2019, p. 148) pontua que

a família já tinha atuação proeminente desde o Governo Traipu, na última década do século XIX; que mesmo caindo Euclides, em 1912, seu grupo continuou influente no campo da oposição, e que o próprio Euclides ainda seria eleito em duas legislaturas, como deputado federal, em 1921 e 1924, indo até quase o final da República Velha, em 1926, como parlamentar.

Insuflados pela campanha de oposição à Euclides Malta, os membros da Liga dos Republicanos Combatentes, comandados pelo o tenente Manoel Luiz da Paz cuja própria residência, no bairro da Levada, era também a sede do grupo, agem de maneira a “fornecer suporte físico à campanha de estilo persecutório contra o governador Euclides Malta” (RAFAEL, 2012, p. 27). As ações desse grupo se davam a partir de intimidação como a

invasão a domicílios de políticos locais, fechamento do mercado público, constrangimentos forçando indivíduos ocupando funções públicas a se demitirem, explosões de bombas na rua, e a publicação de um jornal, O Combatente, verdadeiro porta voz falacioso da Liga, que incitava o povo a participar das ações de ataque a políticos, a cidadãos e a quem quer que eles julgassem necessário atacar (BARROS, 2018, p. 69)

Conforme Rafael (2012, p. 27), a Liga dos Republicanos Combatentes, nos dias que precederam o 1º de fevereiro, vinha “alarmando os moradores da capital, principalmente os correligionários do Partido Republicano, chefiado por Euclides Malta”. Uma vez que a Liga se considerava no direito de atacar “a quem julgassem necessário” e isso incluía também sujeitos que não estivessem diretamente vinculados ao domínio público ou até que estivessem indiretamente, para Barros (2018, p. 69) “é nessa circunstância de aproximação do governador da época, Euclides Malta, e alguns terreiros de candomblé que serviu de alibi para justificar as ações praticadas em 1912 contra os integrantes dos cultos afro-brasileiros”.

Segundo Douglas Apratto Tenório (2019) o governador Euclides Malta, assim como outros vários políticos da época, procurava manter um bom relacionamento com os líderes religiosos de matriz africana. Essa boa relação, a partir de manipulação discursiva da oposição e seus partícipes, transforma-se em associação direta e disseminação da ideia de que Euclides Malta mantinha-se há tantos anos no poder devido à proteção de Xangô. Conforme Rafael (2012, p. 33)

[...] o terreiro de Tia Marcelina era um dos mais antigos de Maceió e, segundo se dizia, um dos mais frequentados por Euclides Malta no auge da campanha persecutória que contra ele armou a 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 ao governador que naquelas próximas eleições, o candidato vencedor seria o opositor Clodoaldo da Fonseca.

Esse discurso orientado pela oposição à Euclides Malta reforça a negação que uma parcela da sociedade alagoana tinha em relação às referências africanas e acaba por levar aquela parcela a se engajar nos atos violentos da devassa. Em depoimento presente no documentário “1912: O Quebra de Xangô”, de 2006, do também antropólogo Siloé Amorim, Rachel Barros provoca a reflexão do espectador:

Por que a oposição de Fernandes Lima teria usado esse argumento da associação de Euclides Malta às casas de culto para fazer uma contrapropaganda do governador? Porque ele sabia que esse argumento ecoava negativamente na população. Então, essa era uma população preparada secularmente para não gostar dessas referências. Pra se envergonhar dessas referências. Pra querer esconder do resto da população esses traços da nossa suposta africanidade.

Multifacetado, o Quebra dos terreiros de 1912 comporta motivações e ações aparentemente distintas mas que se conectam, se fortalecem e, considerando o pensamento da época, se justificariam. Considerando uma elite alagoana ansiava por um projeto de nação branca e aos moldes europeus, ao apresentar anteriormente nessa seção o lugar social ao qual o negro era relegado e a relação conflituosa de uma parcela da sociedade alagoana com o maracatu no carnaval e as religiosidades de matriz africana, objetivava evidenciar essa relação de negação e omissão de traços da africanidade na cultura alagoana por ser esse elemento uma das motivações que desencadearam no Quebra de Xangô.

Uma das facetas do Quebra de Xangô se apresenta a partir da acirrada disputa pelo poder político por uma oposição coordenada por Fernandes Lima que desenvolve estratégias de campanha de estilo persecutório direcionadas à Euclides Malta. Já no fim do ano de 1911, a cidade, os políticos e os cidadãos já estão vivenciando as ações intimidatórias e de “suporte físico” levadas à cabo pela Liga dos Republicanos Combatentes. Assim, uma dessas estratégias dessa campanha de oposição, a partir da compreensão de que parte da população repudiava “o atraso e a barbárie” das religiosidades de matriz africana, estava em alimentar uma associação cada vez mais negativa, de Euclides Malta aos terreiros alagoanos. Para Cavalcanti (2006, p. 31) “apenas a desaprovação aos Xangôs não seria, em si mesma, uma motivação para o episódio de destruição aos terreiros mas a trama política dos adversários de Euclides Malta que, desse modo, valeram-se do ataque à religião para provocar a desestabilização do governo estadual”.

Os atos de violência cometidos em função do Quebra de Xangô tem um profundo alcance na cultura local (BARROS *apud* AMORIM, 2006) e em relação à extensão territorial da devassa (RAFAEL, 2012; CAVALCANTI *apud* AMORIM, 2006). E, ainda, guarda a particularidade de que a invasão e perseguição aos terreiros, em Maceió, direcionou-se à totalidade das casas de matriz africana, implicando na destruição e imposição de silêncio a quase todas as manifestações religiosas, ao menos no que concerne a rituais públicos (RAFAEL, 2012). Segundo Cavalcanti em depoimento no já citado documentário de Siloé Amorim (2006)

Eu acho que o evento da destruição dos terreiros, aqueles dias de violência, eles estabeleceram um código de convivência posterior extremamente severo, moralizador e controlador do espaço. Eu creio que o Quebra se apresentou como uma pedagogia exemplar – para usar uma palavra definitiva sobre isso. A violência sobre o Quebra, ela não sendo única no país, ela que foi muito mais efetiva e eficaz nos resultados que ela gerou.

O episódio do Quebra de Xangô expõe uma violência dupla, a física sofrida pelos membros dos terreiros invadidos e também uma de ordem simbólica pois que teria inviabilizado o “[...] movimento de expansão da cidadania dos negros, representando o ápice de uma intolerância que vinha paulatinamente sendo construída, inclusive na imprensa, como vimos desde o início do século XX” (2006, p. 35). E no que concerne especificamente à religiosidade, para Renato Ortiz (1999, p. 196) “na cidade de Maceió, as perseguições engajadas em 1912 foram de tal ordem, que despertaram no negro uma atitude de vigilância, que se refletia sobre a própria estrutura religiosa do culto”.

A literatura especializada produzida nas últimas duas décadas sobre o Quebra de Xangô e as temáticas que lhe atravessam – que serão melhor abordadas no capítulo seguinte – nos mostra que esse episódio é trespassado por diversas, profundas e cruéis violências e que se constituiu numa “pedagogia exemplar³⁶” Em um estudo retrospecto, nós que pesquisamos sobre o Quebra de Xangô, olhamos para o que nos foi possível olhar considerando que o episódio aconteceu em 1912 e que por quase um século, os olhos que vieram antes de nós não o encarou de maneira aprofundada. Aqueles que, envoltos no processo de redescoberta da temática, vieram antes de mim precisaram, em um primeiro momento, tentar enxergar a temática com lentes de aumento e, posteriormente, ouvi-la e falar/escrever sobre ela. Assim, a escassez de registros materiais e a ausência de memórias sobre a devassa por si já se configuram como

³⁶ BARROS, Rachel Rocha de Almeida. Solitários no paraíso: produção cultural e expressões de isolamento em Maceió. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

consequências de uma forma de violência que se enraizou na cultura e na história afro-alagoana, o silêncio.

Apesar dos escassos materiais, pesquisas que partem de diferentes questionamentos e perspectivas foram desenvolvidas e/ou estão em desenvolvimento atualmente. Tais pesquisas nos permitem conhecer diversos aspectos sobre o Quebra de Xangô, a exemplo: sobre como o contexto de disputa por poder político que incitou e levou, junto à adesão de parcela da população, à invasão e destruição aos terreiros; saber também que a estratégica de vinculação da imagem de Euclides Malta aos terreiros só frutifica pois encontra, na sociedade alagoana, um terreno fértil em desprezo, vergonha, negação e omissão das referências africanas³⁷; compreender que, devido à negação às manifestações culturais e religiosas de origem africana, os terreiros, os maracatus, afoxés e outras expressividades afro-alagoanas foram perseguidas e silenciadas; e saber, ainda que, embora tenham silenciado, intelectuais alagoanos de anos próximo à devassa, não desconheciam o ocorrido.

Devido ao silenciamento quase centenário sobre a temática, a memória da devassa é algo que se apresenta na contemporaneidade e que vem sendo recentemente construída a partir da ação de acadêmicos, religiosos e grupos artístico de expressão afro-alagoana, numa rede que (re)pensa e denuncia o próprio Quebra como também episódios recentes de violência e perseguição aos terreiros.

Nesse contexto de denúncia do Quebra de Xangô, em 2020, durante uma participação (virtualmente) como palestrante na disciplina Leituras Dirigidas em Estudos Afro-brasileiros, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAL), ministrada pela professora Rachel Rocha de Almeida Barros, Pai Célio de Iemanjá (Casa de Iemanjá/Axé Pratygy) importante liderança religiosa em Alagoas, professor de história e policial civil aposentado, elenca a existência de “vários Quebras”, sendo eles assim relacionados, nomeados e descritos por Pai Célio:

³⁷ Segundo o antropólogo Bruno César Cavalcanti (2012, p. 24), “se a política mobilizou o grupo para levar a efeito a intenção de agredir as casas de cultos afro-brasileiros e os seus membros, por outro lado, tratava-se ainda de agir na direção de extirpar uma característica cultural considerada extemporânea, atrasada, incompatível com a compreensão, certamente recorrente à época, acerca dos valores desejáveis de civilização e de modernidade ou civilidade, ou seja, tudo o que nos aproximasse do modelo europeu de vida cotidiana e de crença e práticas religiosas”.

QUEBRA DE 1695	Extinção do Quilombo dos Palmares
QUEBRA DE 1817	Separação de Alagoas e Pernambuco
QUEBRA DE 1912	Quebra de Xangô
QUEBRA DE 1937 - 1945	Era Vargas/ Estado Novo – Perseguição e repressão às religiosidades de matriz africana.
QUEBRA ATUAL	Violências e perseguições atuais principalmente por parte de movimentos religiosos neopentecostais.

Quadro 01 – Vários Quebras elencados por Pai Célio

Fonte: Elaboração própria a partir de informações fornecidas por Pai Célio.

Para Pai Célio, o conhecimento sobre esses vários Quebras que foram e ainda hoje são direcionados às religiões de matriz africana, são importantes para que o povo de santo e a comunidade em geral conheçam aspectos da sua história e que não permitam “que haja um novo Quebra de Xangô”. Esse clamor e chamamento à ação de religiosos de matriz africana e também daqueles que não o são, no enfrentamento às atuais violências sofridas pelo povo de santo é um discurso que vem sendo bastante enfatizado por religiosos, acadêmicos, grupos artístico-culturais, ao menos desde 2012 quando comecei a transitar por diferentes espaços devido ao interesse de pesquisa e também por minha aproximação a partir do Coletivo Afrocaeté. Da mesma maneira, em diversos locais e diferentes situações pude ouvir Pai Célio abordar os diferentes Quebras e chamar a atenção dos que ali estivessem sobre o Quebra atual que se dá, dentre outras questões, através da disseminação de divulgações errôneas sobre as religiões de matriz africana o que ocasiona na alimentação na sociedade de preconceitos, perseguições e violências. Um grande destaque desse Quebra atual é a perseguição e violências oriunda de outros movimentos religiosos como os movimentos neopentecostais.

Nessa seção foram abordados os aspectos que possibilitaram a existência do Quebra de Xangô, que aconteceu em 1912, a partir do contexto histórico no qual este estava inserido. Dessa maneira foi visto que o Quebra se dá a partir de um movimento de disputa política aliada à insatisfação daquela sociedade com as religiosidades africanas. Em meus anos de inserção em localidades voltadas à expressões artísticas afro-alagoanas, de andanças em toques em diferentes terreiros em Maceió, de acompanhamento e, em algumas edições, participação de

eventos públicos como o Xangô Rezado Alto, Festa das Águas e Lavagem do Bomfim e, ainda, a partir de participação em congressos acadêmicos, observei uma crescente reivindicação, que se dá de maneira plural, não coordenada e não institucionalizada, do reconhecimento de que a intolerância religiosa e o racismo religioso estão no cerne das motivações que levam ao Quebra de Xangô. O entendimento do ocorrido a partir de conceitos como intolerância religiosa e racismo religioso não anula a compreensão de que a devassa se dá por motivações políticas que se sustentam nas insatisfações com referências africanas e anseios europeus de uma parte da sociedade daquela época, pelo contrário, leva a uma atualização e um aprofundamento da discussão visto que a adoção prática e disseminação de nomenclaturas que já são correntes nacionalmente para pensar atos de violências contra grupos religiosos acarreta em possibilidade de visibilidades sobre o Quebra de Xangô e também sobre as atuais violências por partes da sociedade que não tem familiaridade com as experiências afro-alagoanas.

2. “COMO SE DEVERIA FALAR SOBRE O QUE TEM SIDO SILENCIADO?³⁸”: AS REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO QUEBRA DE XANGÔ NOS CONTEXTOS ACADÊMICO E ARTÍSTICO-CULTURAL.

Ao longo de meus estudos para a escrita da presente dissertação, essa frase de Grada Kilomba (2019) se consolidou como um mote que me levava a pensar sobre o tímido barulho que escapava ao silêncio dos intelectuais alagoanos nos anos próximos ao Quebra de Xangô e também sobre a efervescente e crescente batucada – se é que a Antropologia me concede aqui a liberdade para uma metáfora que com o passar dos anos se torna literal na capital alagoana – que acompanhou as produções acadêmicas que surgiram de maneira processual após a redescoberta dessa temática, em meados dos anos 2000.

Grada Kilomba (2019), ao trazer esse questionamento, problematiza especificamente, silenciamentos sobre experiências de racismo de mulheres negras em um contexto alemão. Considerando que os elementos que se justapõem e culminam no Quebra de Xangô envolvem, também, expressões de racismo e silenciamentos, trago-a aqui como provocação para pensarmos como contemporaneamente, na capital alagoana, se tem falado sobre esse episódio que foi, por quase um século, silenciado. E adianto, que embora observe que os acadêmicos, o povo de santo e os grupos artístico-culturais de expressividade afro-alagoana tenham e venham descobrindo e redescobrando maneiras de falar, cantar e gritar, quando necessário, sobre o Quebra de Xangô e outras violências que ainda acontecem, creio que muito ainda há de ser pensado em pesquisas e ações futuras visto que esse episódio de violência tem tamanho enraizamento na história e na cultura alagoana.

Feita essa pequena introdução, dou prosseguimento essa seção expondo desafios por mim encontrados para a escrita dessa dissertação. Em uma rápida referência à Roberto Cardoso de Oliveira (2006) compreendo que todo o trabalho do antropólogo em seu “olhar, ouvir, escrever” é propenso às suas dificuldades e particularidades e que este ofício é vivenciado por cada aluno, por cada antropólogo em formação, a partir de suas próprias experiências de vida mescladas ao que experienciamos durante o curso de mestrado e também em nosso processo de pesquisa de campo. Nesse momento, registro nessa materialidade acadêmica que é fruto de meu ofício, minha angústia enquanto uma aluna de pós-graduação frente à expectativa de escrever esse texto daqui de meu pequeníssimo pseudogabinete no qual se misturam os cheiros de livros

³⁸ KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 30.

novos, velhos e muito café e isso em meio a essa onda de doença, mortes, medo e desesperança que vivenciamos nesses últimos dois anos devido à pandemia ocasionada pelo novo coronavírus (covid-19/Sars-Cov-2) e a atuação de nosso (des)governo brasileiro. Sendo eu uma pessoa não muito afeita à autoexposição e tendo escolhido enveredar pelos meandros da Antropologia, minha exposição está embutida ao ofício de antropóloga que optei seguir, e aqui, nessa materialização de minha pesquisa tento-me desprender de minhas próprias amarras.

Dito isso, exponho minha dificuldade em subdividir o que comporá o segundo e o terceiro capítulo desta dissertação. Quais critérios deveria adotar para separar os capítulos se o próprio campo que vivenciei se apresenta como uma imbrincada trama na qual os agentes se movimentam continuamente, entre tentativas de categorizações, fazendo com que as reverberações aqui abordadas apresentem-se de maneiras múltiplas? A fim de cadenciar a estrutura deste texto, optei por dividir os capítulos seguindo os desdobramentos que se desenrolaram a partir da dita redescoberta da temática em Maceió, em meados dos anos 2000. Essa divisão, porém, poderia ter outras configurações, sendo flexível, visto que as reverberações do Quebra de Xangô se dão de maneira processual e não linear.

Nessa pesquisa, procuro compreender as reverberações do Quebra de Xangô em relação ao processo de construção da memória desse episódio em Maceió. Por reverberações compreendo os processos de continuidade e desdobramentos que se relacionam ao Quebra de 1912 e considero que se estruturam por elementos que reativam e colaboram na construção da memória da devassa, dentre eles: visibilidade de grupos religiosos de matriz africana, a atuação de grupos artístico-culturais de expressividade afro-alagoana, desenvolvimento de pesquisas acadêmicas e, ainda, eventos públicos no qual os grupos religiosos reforçam a discussão sobre a temática da devassa aos terreiros em 1912.

O processo de construção dessa memória e as reverberações que a reforçam, reelaboram e reativam, são frutos de articulações oriundas de grupos artístico-culturais vinculados à cultura afro-alagoana, religiosos de matriz africana, acadêmicos e também com participações da gestão pública municipal e estadual que, muitas vezes, se fazem presente a partir de provocações ou demandas dos três grupos acima citados. Essa subdivisão, porém, não é estanque. Na prática, os sujeitos que compõem esses grupos muitas vezes são religiosos e acadêmicos, acadêmicos e integrantes de grupos artísticos, religiosos e ocupantes de cargos na gestão pública, entre outras variações possíveis, de forma que os sujeitos transitam entre as tramas da rede afro-alagoana.

Por rede afro-alagoana, remeto-me à denominação utilizada em estudo desenvolvido por Ábia Marpin (2018, p. 29) no qual a autora apresenta a emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana e pontua que essa “não é uma rede formal, coordenada,

institucionalizada, centralizada e/ou uníssona, antes é uma trama flexível, tensa, polifônica, dinâmica, com vários sujeitos e ações concorrentes e diversos núcleos e níveis de poder, decisão e valor”. Marpin (2018) afirma ainda que a rede afro-alagoana tem como elementos estruturais os seguintes eixos: político, religioso, intelectual e artístico-cultural. No presente trabalho, darei ênfase aos aspectos religioso, intelectual/acadêmico e artístico-cultural no processo de construção dessa memória, considerando os elementos que mais se destacaram ao longo de minhas vivências em campo.

Tendo ficado reservado o primeiro capítulo para apresentar o contexto histórico que possibilitou ações que culminaram no Quebra de Xangô, apresentando uma contextualização sobre a cidade, festividades e religiosidades de origem africana e um esboço da sociedade da capital alagoana à época do ocorrido, opto por fazer uma linha de continuidade entre o segundo e o terceiro capítulo considerando o entrelaçamento entre os sujeitos e reverberações conforme anteriormente mencionado. Dessa maneira, abordarei no presente capítulo a redescoberta da temática e seus desdobramentos no âmbito acadêmico focando em produções mais recentes que discutiram temas que atravessam a devassa aos terreiros. Discutirei, ainda, a partir de minha vivência enquanto ex-integrante de um grupo percussivo com ênfase em maracatu e de forte influência na difusão da cultura afro-alagoana, a atuação de grupos artístico-culturais no processo de (re)ativação e (re)construção da memória do Quebra de Xangô.

2.1 A REDESCOBERTA DO QUEBRA DE XANGÔ E OS DESDOBRAMENTOS DA TEMÁTICA NO CONTEXTO ACADÊMICO.

O silêncio é cúmplice da violência³⁹.
Djamila Ribeiro

Somente passados quase um século do Quebra de Xangô, tem início uma movimentação intelectual que passa a pensar e discutir a temática de maneira aprofundada. A citada frase da filósofa Djamila Ribeiro (2019) refere-se, em seu texto, especificamente sobre reflexões e ações de luta antirracista. E não silenciar, para a autora, – como também quebrar esse silêncio – é uma atitude necessária na prática diária antirracista. Aproximando o dito pela filósofa à temática aqui discutida, entendo que o silêncio e o silenciamentos de intelectuais alagoanos configuram-se em mais uma forma dentre várias violências que circundam o Quebra. E como já dito

³⁹ RIBEIRO, Djamila. Pequeno manual antirracista. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Edição *Kindle*. *E-book* não paginado.

anteriormente, o silêncio daqueles intelectuais não significou desconhecimento da devassa, porém se configurou em um silêncio historiográfico que oculta uma parcela da história alagoana. Quase um século após o ocorrido, as paredes de silêncio e silenciamentos que circundavam a atroz devassa aos terreiros começam a ser postas abaixo. E isso se dá a partir do processo de redescoberta da temática em Maceió no qual acadêmicos, religiosos de matriz africana e grupos artístico-culturais criam e recriam suas formas de falar sobre o que foi silenciado. E negam-se a serem, novamente, silenciados.

O processo de retomada das atividades públicas de grupos religiosos de matriz africana em Maceió, após o Quebra de Xangô em 1912, ocorre de forma cautelosa. A historiadora Irinéia Santos (2014) salienta que a partir de 1927 a imprensa local noticia, sob o título de “Bruxaria”, uma nota sobre o ocorrido lá em 1912. Para essa pesquisadora, “entre 1936 até o final dos anos 1950, têm-se a ‘retomada’ forte na cidade dos xangôs. Em textos profundamente racistas, fala-se continuamente dos terreiros combatidos pela polícia em várias devassas⁴⁰” (SANTOS, 2014, p. 234), tendo sido esse um período de grandes repressões e perseguições às práticas afro-brasileiras no estado.

Assim, embora o movimento de retomada pública de algumas atividades dos terreiros tenha tido início na década seguinte ao Quebra, a discussão aprofundada sobre o episódio ocorrido em 1912 demora quase um século para ganhar força e maior visibilidade. Somente em meados dos anos 2000 há um processo de reativação, de redescoberta do episódio e a partir daí um grande interesse em estudos sobre o negro alagoano e também a memória da historiografia afro-alagoana, o que alavancou pesquisas sobre temáticas que perpassavam religião e cultura afro-brasileira e afro-alagoana. Antes desse processo de redescoberta, poucas foram as problematizações acadêmicas sobre questões vinculadas à cultura e religião de matriz africana em Alagoas e, mesmo no que diz respeito aos estudos folclóricos sobre o negro, focava-se na origem do folclore em si e não na vida e lugar social do negro. No início do século XX, a produção intelectual apresenta o negro a partir de discussões sobre espaço de classe, um espaço do negro subjugado e há pouco retirado de um processo secular de escravização. Conforme Rachel Barros (2018, p. 95-96),

não se trata de negar a existência de uma literatura sobre o negro produzida em Alagoas, mas pode-se dizer que tal produção intelectual esteve mais voltada para o relato historiográfico de episódios envolvendo a presença e a participação do negro – o Quilombo dos Palmares ou o contrabando de escravos -, do que propriamente sobre a vida social do escravo.

⁴⁰ Para maiores informações sobre, consultar as obras de Irinéia Santos (2014; 2016).

Dessa forma, a despeito da historiografia do negro alagoano ser uma temática bastante fecunda, é possível perceber os estudos do início do século XX como algo descontinuado. A historiadora Gabriela Torres Dias (2019), em análise de Revistas do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), entre os anos de 1901 a 1968, materiais esses que eram considerados importantes veículos de circulação de produções históricas, afirma existir “um vácuo da temática negra nas edições dos anos imediatos ao Quebra de Xangô, tendo sido retomado apenas em 1926” (DIAS, 2019, p. 79).

Embora essa redescoberta da temática do Quebra de Xangô tenha ganhado força, visibilidade e maior articulação em meados dos anos 2000, Irinéia Santos (2014, p. 224) destaca que há, a partir dos anos 1980, uma mudança por parte dos intelectuais alagoanos no que toca à memória da história afro-brasileira em Maceió, de maneira que

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

Assim, a partir desse processo há uma potencialização de estudos referentes ao Quebra de 1912 e também interessados e direcionados às populações e cultura afro-alagoanas. O aparecimento desse interesse “não somente acadêmico mas também dos atores sociais diretamente envolvidos com a religiosidade afro-brasileira, vem apontando a importância das crenças e ritos para uma parcela dos alagoanos” (CAVALCANTI & ROGÉRIO, 2008, p. 9-10). Em meio a essa movimentação, já em 2006, conforme me foi dito pelo articulador cultural e antropólogo alagoano Christiano Barros Marinho da Silva, na efervescência da redescoberta acontece uma primeira edição chamada Xangô Rezado Alto porém com formato distinto do que se realiza atualmente mas que conta um cortejo que vai da Praça 13 de maio até a Praça Sinimbu, imediações de onde seria o terreiro de Tia Marcelina.

É nesse movimento de reativação dessa temática que podemos situar a idealização e execução do documentário “1912: o Quebra de Xangô”, de 2006, do antropólogo Siloé Amorim e que sistematiza a uma discussão e apresenta depoimentos de acadêmicos, líderes religiosos e membros vinculados ao movimento negro em Alagoas. Dentre depoimentos que vão operar diretamente para a (re)construção da memória da devassa, acessamos também depoimentos que evidenciam a ausência de conhecimento ou memória sobre o ocorrido. Outra obra que se situa no processo de redescoberta do Quebra e que, como o documentário citado, acaba por fornecer

alguns dos elementos para que a memória da devassa vá se construindo na história das religiões afro-alagoanas é a tese de Ulisses Rafael (2004) e que foi lançada como livro em 2012, ano que marcou o centenário da devassa. Nessa obra, Ulisses Rafael sistematiza informações referentes à devassa de maneira que temos acessos aos aspectos políticos, econômicos e sociais que circundavam episódio e também nos possibilita perceber outras perspectivas possíveis de serem abordadas em pesquisas futuras.

Essas duas obras, cada uma a sua maneira e reservadas as suas particularidades, impactam significativamente na recente e processual construção da memória da devassa. Lá pelos idos de 2014/2015 e já enredada ao movimento artístico-cultural afro-alagoano a partir de minha participação no grupo percussivo Coletivo Afrocaeté, quando passo a ter acesso mais direto a grupos religiosos de matriz africanas e, já interessada em desenvolver uma problemática de pesquisa sobre o Quebra de Xangô, observo, na prática, o impacto significativo dessas obras quando tentando estabelecer conversas sobre a devassa e recebo de líderes religiosos e filhos/filhas de santo⁴¹ o direcionamento para “assistir ao filme do Siloé” e/ou “ler o livro Ulisses” ou quando escuto, em eventos públicos, a indicação de tais materiais.

Dessa maneira, essas produções acadêmicas que surgem a partir desse novo interesse de pesquisa possibilitado pelo processo de redescoberta do Quebra e que cedem espaço para as vozes, memórias, conhecimentos e interpretações de grupos religiosos historicamente silenciados, sobre aquela expressão de violência, mesclam-se à maneira como o próprio povo de santo passa a apresentar e discutir a temática publicamente. Com isso, entendo hoje que pude observar, desde aquele momento, um dos elementos que compõe e evidencia que a memória da devassa estava/está em recente (re)construção.

Nesse contexto de aprofundamento de discussões sobre questões afro-brasileiras e afro-alagoanas, o então Núcleo de Estudos Afro-brasileiros⁴² da Universidade Federal de Alagoas (NEAB/UFAL), através do Programa de Ações Afirmativas (PAAF/UFAL) e em parceria com o Laboratório da Cidade e do Contemporâneo do Instituto de Ciências Sociais (LACC/ICS/UFAL) publica, pela editora da UFAL, de 2005 a 2008, quatro distintas coletâneas de artigos voltados à temáticas negras em Alagoas, sendo elas, respectivamente, “Kulé-Kulé: educação e identidade negra”, “Kulé-Kulé: visibilidades negras”, “Kulé-Kulé: AFROAtitudeS”

⁴¹ Para Rita Laura Segato (1995, p. 47) “ser filho-de-santo, membro de uma família de santo, dentro de alguma das variedades de culto afro-brasileiras significa ter selado ritualmente um vínculo pessoal e irrevogável com um ‘orixá’ ou ‘santo’”.

⁴² Atualmente o núcleo, que em 2020 completou 40 anos, incorporou a seu nome o termo Indígena passando a se denominar Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI).

e “Kulé-Kulé: religiões afro-brasileiras”. O Laboratório da Cidade e do Contemporâneo desenvolve, ainda, em 2007, o mapeamento do Xangô em Maceió.

Nesse processo de redescoberta e de olhar, atentamente, para as questões alagoanas direcionadas às discussões sobre a vida e o lugar social do negro e que dão o mote para discussões que se desenvolverão posteriormente, registro aqui alguns autores com os quais tive contato através de acesso às pesquisas, em sala de aula como aluna e/ou ainda acompanhando atividades e palestras envolvendo a temática afro-alagoana e que me fizeram compreender um pouco mais do contexto afro-alagoano, sendo eles Zezito Araújo, Luiz Sávio de Almeida, Clébio Araújo, Rachel Rocha de Almeida Barros, Jairo José Campos da Costa, Clara Suassuna, Ulisses Rafael, Bruno César Cavalcanti, Siloé Amorim, Edson Bezerra, Janecléia Rogério, Christiano Marinho e Thiago Bianchetti.

A atuação desses e de outros autores que estão envolvidos nesse processo de redescoberta incentiva e possibilita a expansão e diversificação de discussões e trabalhos acadêmicos que focam em pensar temáticas que atravessam a questão do Quebra de Xangô, fazendo com que haja a reverberação desse episódio no contexto acadêmico mas também para extrapole os muros da academia. Essas produções acadêmicas, então, passam a possibilitar que não só os acadêmicos mas também outros atores sociais diretamente envolvidos com expressões afro-religiosas e artístico-culturais afro-alagoanas (re)construam e se apropriem da memória da devassa.

A efervescência dessas primeiras discussões nesse movimento de redescoberta, provoca e possibilita o surgimento de projetos de pesquisa, trabalhos acadêmicos e também projetos de extensão a exemplo das oficinas de maracatu das quais tive oportunidade de participar e que eram ofertadas no próprio campus da UFAL e o projeto Maracatu no Morro que desenvolveu ações de inserção cultural através do maracatu e da percussão na comunidade conhecida como Grota do Arroz⁴³, zona periférica de Maceió.

É perceptível, no processo de ressignificação e reativação de temáticas voltadas à história e cultura afro-alagoana, o papel desempenhado pelas universidades locais. É a partir da iniciativa da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) que, em 2012, se organiza o evento

⁴³ Conforme Nota Técnica sobre a identificação de grotas disponibilizada pela Superintendência de Produção da Informação e do Conhecimento (SINC) do Estado de Alagoas, as grotas são “aglomerados subnormais” constituído por unidades habitacionais caracterizados pela ausência de título de propriedade, irregularidade de vias de circulação, tamanho e forma de lotes e carência de serviços públicos. Em relação à chamada Grota do Arroz, o nome oficial da localidade para o IBGE é Ipanema e se estende entre os bairros Feitosa (considerada parte alta) e Cruz das Almas (parte baixa da cidade, próximo às praias). Nota Técnica disponível em: <https://dados.al.gov.br/catalogo/dataset/0e2219da-e9f7-4ded-ae52-aa6726250f60/resource/c13cfb26-47f7-48c1-9fc8-84555f959e9d/download/notatecnicaidentificacaodasgrotasfinal.pdf>

Xangô Rezado Alto para a comemoração dos 100 anos do Quebra de Xangô, discutiremos este ponto posteriormente. E à UNEAL vinculam-se alguns importantes autores envolvidos nos desdobramentos acadêmicos do Quebra, sendo eles: Edson Bezerra, José Jairo Campos da Costa e Clébio Correia de Araújo.

No seio da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), a partir de sua editora universitária, a EDUFAL, criada em 1983, é levado a efeito a publicação e com isso a propagação de importantes obras para pensar o Quebra de Xangô a exemplo das anteriormente citadas edições “Kulé-Kulé” e dos já citados livros de Ulisses Rafael (2012), Irinéia Santos (2014; 2016) e Gabriela Dias (2019). Em retrospectiva, importante destacar que a EDUFAL, a partir da Coleção Nordestina⁴⁴, republicou importantes obras para pensar a história e a cultura alagoana, a exemplo dos títulos “A mestiçagem no Brasil”, de Arthur Ramos (2004), “Folclore Negro das Alagoas: áreas da cana-de-açúcar: pesquisa e interpretação”, de Abelardo Duarte (2010) e “O bangüê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional”, de Manuel Diégues Júnior (2002).

É na UFAL, ainda, que se desenvolvem, há 40 anos, as ações e pesquisas capitaneadas pelo NEABI/UFAL. E no Instituto de Ciências Sociais (ICS/UFAL), surgem pesquisas e trabalhos acadêmicos voltados a discutir questões afro-brasileiras e afro-alagoanas, inicialmente a partir dos cursos de licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais e, desde sua fundação em 2015, no mestrado em Antropologia Social.

Nesse contexto do mestrado, é possível observar um crescente quantitativo de projetos de pesquisas que se voltam às questões afro-brasileiras e afro-alagoanas. Tomando como ponto de partida o ano de 2019, quando de meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAL), observa-se que dos 32 (trinta e dois) projetos propostos e em desenvolvimento junto ao mestrado entre os anos 2019 e 2021, contabilização na qual incluiu a presente pesquisa, 09 (nove) relacionam-se à discussões afro-alagoanas e dentre estes, 07 (sete), focam em discussões relativas à expressividade religiosa de matriz africana, conforme exposto no quadro a seguir:

⁴⁴ Conforme a Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABBEU), “a Coleção Nordestina foi criada em 1999 e contempla a publicação anual das editoras das Universidades brasileiras do Nordeste, editando ou reeditando obras representativas da produção intelectual da região, preferencialmente nas áreas de Literatura, Ciências Sociais, Antropologia e Folclore. O objetivo é constituir, no futuro, um repositório bibliográfico da Arte, da Cultura e da Ciência regionais, apto a preservar esse patrimônio e difundi-lo permanentemente, em âmbito nacional”, contextualização disponível em: <https://www.abeu.org.br/colecao-nordestina/>

ANO DE INGRESSO	MESTRANDA/O	FORMAÇÃO ACADÊMICA INICIAL	BREVE CONTEXTO DE PESQUISA
2019	Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes	Letras/ Português – Literatura Ciências Sociais	Reverberações contemporâneas do Quebra de Xangô.
2019	Fernanda Dias Barreto	Ciências Sociais	Processo identitário e organização social na comunidade quilombola Carrasco/AL.
2019	Karine de Oliveira Moura	Comunicação Social/ Jornalismo	Reflexões sobre o Registro do Patrimônio Vivo (RPV/AL) e mulheres fazedoras de cultura popular ⁴⁵ .
2020	Cláudia Cristina Rezende Puentes	Ciências Contábeis	Culto da Jurema sagrada enquanto veículo de preservação cultural (RJ – AL).
2020	Lannay Egídia Pereira dos Santos	Psicologia	Reflexões sobre religiões de matriz africana e saúde.
2021	Maciel Ferreira de Lima	Dança	Dança afro-brasileira em Alagoas.
2021	Maicon Fernando Marcante	História	Reflexões sobre o processo de tombamento da Coleção Perseverança.
2021	Paula Renata Pereira dos Santos	Geografia	Silenciamento de religiões de matriz africana em cemitérios de Maceió/AL.
2021	João Paulo Costa Franco Muniz	Geografia	Territorialização de terreiros de candomblé em Maceió e processos de desconstrução do território sagrado de terreiros.

Quadro 02- Mestrados vinculados ao PPGAS/UFAL que discutem temáticas que atravessam questões afro-brasileiras e afro-alagoanas (2019 – 2021).

Fonte: Elaboração própria a partir de informações disponíveis no site do PPGAS/UFAL e da Plataforma Lattes/CNPq.

Conforme dito anteriormente, o próprio desenvolvimento desta pesquisa se situa, então, num movimento contemporâneo fruto daquele processo de redescoberta do Quebra de Xangô e de novos interesses acadêmicos sobre expressividades afro-alagoanas ou, como queria o

⁴⁵ O Registro do Patrimônio Vivo contempla mestres e mestras da cultura popular. Dentre as expressões de cultura popular dos sujeitos que são registrados, temos elementos da expressividade afro-alagoana como também o reconhecimento de líderes religiosos de matriz africana como Patrimônio Vivo a exemplo de Mãe Neide (em 2011) e Mãe Mirian (em 2021).

Manifesto Sururu⁴⁶, o exercício de “*um olhar atento por sobre as coisas alagoanas*” (BEZERRA, 2019, p. 49, grifo do autor). Adiante apresento algumas produções mais recentes sobre diferentes temáticas que perpassam a questão do Quebra e também as expressividades afro-alagoanas.

Início a explanação dessas produções a partir da historiadora e professora no departamento de História (na graduação e no mestrado) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Irinéia Maria Franco dos Santos publica, em 2014, pela EDUFAL, o livro intitulado “‘O axé nunca se quebra’: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970 - 2000)”, fruto de sua tese de doutoramento defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. Nesse livro, Irinéia Santos (2014, p. 375) argumenta que para compreender a história das religiões de matriz africana é necessário considerar “os seus elementos internos, ideológicos e epistemológicos”. Buscando compreender os percursos históricos das religiões afro-brasileiras em Alagoas, a autora volta seu olhar ao episódio do Quebra de Xangô.

Dentre várias análises importantes e interessantes presentes na obra de Irinéia Santos, destaco aqui a questão do silêncio, discussão observável nas citadas produções de Siloé Amorim (2006) e Ulisses Rafael (2012). Segundo essa historiadora, a partir de pesquisa de campo em “terreiros da cidade, atualmente, percebia-se que nem todos tinham conhecimento ou memória do fato. Os mais velhos teriam se calado sobre o evento, não repassando a história para os mais jovens, inclusive não gostando de mencioná-lo” (SANTOS, 2014, p. 229). Essa passagem evidencia que, apesar da redescoberta da devassa, do aprofundamento de pesquisas acadêmicas e toda a movimentação afro-religiosa que já acontecia em Maceió na época de sua pesquisa, a memória sobre o Quebra é algo que vem se (re)construindo de maneira processual. Irinéia Santos é, ainda, autora do livro “A caverna do diabo e outras histórias: ensaios de História social das religiões (Alagoas, século XIX e XX)”, de 2016, no qual discute reflexões de pesquisa resultantes de seu doutoramento em 2012. Aqui destaco os artigos “A caverna do diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afrobrasileiras em Alagoas, no século XIX” e “‘De quilombos e de xangôs’: cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911)” que nos permitem saber sobre a presença de religiosidades afro-brasileiras em uma época que envolve o Quebra de Xangô, tanto pelas análises da historiadora como também

⁴⁶ O “Manifesto Sururu: por uma antropofagia das coisas alagoanas” do sociólogo Edson Bezerra foi lançado em 2004 e publicado no jornal A Tribuna e é uma das produções que se insere nesse movimento de redescoberta do Quebra e de temáticas afro-alagoanas. A versão a qual tive acesso foi editada pela Imprensa Oficial Graciliano Ramos, em 2019.

pelo acesso à reprodução de materiais⁴⁷ que teriam circulado na imprensa local sobre as religiões de matriz africana e que nos possibilitariam compreender as relações da imprensa e da sociedade alagoana no que diz respeito às religiosidades.

Rafael Alexandre Belo, psicólogo e atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), desenvolveu, em 2012, como dissertação⁴⁸ de mestrado no mesmo programa, uma pesquisa que, em 2018, foi lançada numa parceria entre a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas e a Imprensa Oficial Graciliano Ramos como um dos livros da chamada Coleção Alagoas Bicentenário⁴⁹, coletânea comemorativa por ocasião dos 200 anos de Emancipação Política de Alagoas e que publica obras produzidas a partir de dissertações de mestrado e teses de doutorado. Nessa obra intitulada “Rastros do ‘xangô’ alagoano: contribuições para a história da educação”, Rafael Belo (2018, p. 32) direciona a ênfase da pesquisa entre os anos 1888 e 1912 por marcar o fim formal da escravidão e o Quebra de Xangô, respectivamente. E, ao realizar um estudo acerca da “história da educação da cultura afro-brasileira”, reconhece o terreiro como um espaço de educação devido à sua “influência na formação da identidade cultural alagoana”. Para esse autor,

[...] os terreiros de xangô possuem uma dinâmica educativa que participou de modo importante da formação identitária de Alagoas, através do compartilhamento de valores, crenças, hábitos, saberes e estratégias políticas de resistência cultural. É preciso pensá-lo para além de processos pedagógicos, e da religiosidade em si, pensá-lo como um campo educativo que se relaciona com um fenômeno social total, de dentro e de fora dos terreiros. (BELO, 2018, p. 31)

⁴⁷ Devido à pandemia que vivenciamos, em 2020 e em praticamente metade do ano de 2021, os acervos públicos estiveram fechados para pesquisa. Alguns, já no segundo semestre de 2021, ainda não abriram oficialmente as portas para pesquisadores. Essa necessidade de suspensão de atividades devido às medidas de saúde e sanitárias para o enfrentamento à pandemia é uma situação atípica. A dificuldade de acesso aos acervos em determinadas instituições em Maceió, porém, mesmo fora do contexto pandêmico, não é atípica. Já na graduação em Ciências Sociais, em conversas nos corredores que dividíamos com os alunos de História, eram recorrentes as reclamações de colegas sobre o estado de conservação de alguns materiais nos acervos públicos. E, algo que eu mesma experienciei, em função de uma outra pesquisa para um trabalho final de disciplina, foi a dificuldade em acessar os materiais, mesmo que estivessem em um estado de conservação considerado ótimo. Assim, muitas vezes, a dificuldade está em acessar a própria instituição e se faz necessário acionar uma rede de contatos, quando esta existe, que consiga para aquele pesquisador, o acesso a determinado local.

⁴⁸ O título da dissertação, em 2012, foi “Rastros dos processos educacionais do ‘xangô’ alagoano: contribuições para a história da educação”.

⁴⁹ Até o presente momento, foram lançados 20 títulos na Coleção Alagoas Bicentenário. Os títulos estão disponíveis em: <https://www.imprensaoficial.al.gov.br/antigo/loja/produtos/bicentenario> Um importante destaque é que neste ano de 2021, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL) e a Imprensa Oficial Graciliano Ramos enviaram os vinte livros da coleção para a Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos da América em Washington, D. C. As obras foram enviadas após a solicitação, nominalmente, de duas obras publicadas pela coleção, sendo elas: “Negócios da escravidão em Alagoas: o comércio interprovincial de escravos em Maceió e Penedo (1842-1881)”, de Luana Teixeira e “(In)confidências alagoanas: mulher, família e sociedade na alvorada do século XXI em Arapiraca”, de Jean Baptiste Nardi. Para maiores informações sobre essa solicitação, consultar: <https://www.imprensaoficial.al.gov.br/noticias/biblioteca-o-congresso-dos-estados-unidos-aporta-colecao-alagoas-bicentenario>

Rafael Belo (2018, p.37) salientou, ainda, o desafio em trabalhar sobre história da educação da cultura afro-brasileira em razão da pouca quantidade de “rastros” a serem seguidos devido ao já citado silenciamento dos intelectuais sobre o Quebra de Xangô.

Num estado que foi palco de tamanha violência contra as religiosidades de matriz africana e demais expressividades afro-alagoanas, a existência de uma Coleção que publica trabalhos frutos de pesquisas acadêmicas demonstra uma nova atenção do Estado, a partir de órgãos como a Imprensa Oficial e a Fapeal, à emergente demanda social por (re)conhecer elementos da cultura e da história alagoana. A publicação de pesquisas como livros ao custo médio de R\$ 30 (trinta reais)⁵⁰ possibilita uma maior disseminação de pesquisas acadêmicas para fora dos muros das universidades proporcionando a circularidade e acesso de tais materiais por outras parcelas da sociedade. Dos atuais 20 (vinte) títulos lançados pela Coleção Alagoas Bicentenário tive acesso à 05 (cinco) livros, todos lançados em 2018 e que, a partir de diferentes perspectivas e por distintas motivações, abordaram a devassa aos terreiros em 1912, sendo eles: o já anteriormente citado “Rastros do ‘xangô’ alagoano: contribuições para a história da educação”, de Rafael Alexandre Belo; “Solitários no paraíso: produção cultural e expressões do isolamento em Maceió”, de Rachel Rocha de Almeida Barros; “Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede afroalagoana”, de Ábia Marpin; “O que restou é folclore: o negro na historiografia alagoana”, de Jeferson Santos da Silva; e “Narrativa imagética da Coleção Perseverança: um conceito do etnodesign”, de Anderson Diego da Silva Almeida.

O livro “Solitários no paraíso: produção cultural e expressões do isolamento em Maceió”, da antropóloga Rachel Barros (2018) e já citado em outras seções desta dissertação, é fruto de sua tese de doutoramento defendida em 2007 junto à École des Hautes Études em Sciences Sociales – EHESS, em Paris, França. Essa produção se situa lá naquele momento onde os intelectuais revisitam as temáticas referentes às expressões afro-alagoanas. Tendo sido escrito originalmente em francês, a recente tradução e publicação pela Coleção Alagoas Bicentenário possibilita maior acesso à pesquisa. A atuação de sua autora, porém, situa-se já no processo de revisita às temáticas de expressividades afro-alagoanas já lá nos idos dos anos 2000. No que concerne especificamente à temática do Quebra de Xangô, esta não é a ênfase da pesquisa desenvolvida mas o episódio foi ali elencado pois “foi parte da população da cidade que se engajou nesse ato de violência, ainda que insuflada pela corporação civil Liga dos Combatentes” (BARROS, 2018, p. 68). Esse engajamento de uma parcela da população alagoana denuncia um *modus operandi*, uma “pedagogia exemplar” de extermínios:

⁵⁰ Valor praticado em setembro de 2021, momento de finalização deste trabalho.

a destruição das casas de culto em Maceió, inserida no quadro mais abrangente da formação cultural alagoana, obedece a uma lógica semelhante presente em outros eventos do território (...) a exemplo do extermínio de grupos indígenas, da destruição do quilombo dos Palmares e da devastação das matas alagoanas (BARROS, 2018, p. 75).

Neste livro estão dispostos, ainda, alguns aspectos sociais e político que nos auxiliam a compreender que os eventos e ações que culminam no Quebra de Xangô originam-se de uma sociedade que não tolera, nega e violenta as diferentes referências africanas.

O livro de Ábia Marpin (2018), “Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede afroalagoana”, origina-se a partir de sua dissertação de mestrado apresentada em 2015 junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas. Para a autora, essa rede demanda a valorização da expressividade afro-alagoana ao tempo que também demanda a inversão do valor do negro para um polo positivo configurando uma “singularidade histórica que se evidencia na simultaneidade de intervenções nos campos político, religioso, intelectual e cultural que convergem para uma maior visibilidade e legitimidade desta expressividade na esfera pública local” (MARPIN, 2018, p. 26). Como explicitado anteriormente, apoio-me nessa ideia da existência de uma rede afro-alagoana e que está é uma rede composta por diferentes eixos e sujeitos que transitam entre elas.

Jeferson Santos da Silva, doutor em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), defendeu sua tese em 2014 junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. Publicada como livro em 2018 integrando a Coleção Alagoas Bicentenário, a obra se intitula “O que restou é folclore: o negro na historiografia alagoana”. Segundo Silva (2018, 58) a “intelectualidade alagoana não se viu excluída da ideologia racista que tomou conta da elite dos demais estados do país” e isso se refletiu tanto no fato de que em Alagoas se deu o terrível ataque aos terreiros em 1912 e também em uma construção do esquecimento do negro visto que este teria sido colocado, pela historiografia local, num “lugar de passado”.

Anderson Diego da Silva Almeida, em 2015, apresentou sua dissertação de mestrado junto ao mestrado em História da UFAL. Posteriormente, em 2018, seu trabalho foi publicado como o título “Narrativa imagética da Coleção Perseverança: um conceito do etnodesign”. Com esse estudo Almeida (2015, p. 31) tem por objeto o conceito do etnodesign e para isso abordou a Coleção Perseverança “como elemento de comprovação de um etnodesign afro-brasileiro, com a possibilidade de entender o objeto de pesquisa a partir das peças religiosas, cuja procedência são ‘os terreiros de xangô’ alagoanos”.

Lançado durante a 9ª Bienal Internacional do Livro de Alagoas, em 2019, o livro “Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios” de Gabriela Torres Dias, foca na problemática do silenciamento dos intelectuais partindo de um recorte que vai de 1930 a 1950 e analisa obras⁵¹ de Arthur Ramos⁵², Alfredo Brandão e Abelardo Duarte. Como anteriormente citado, para Dias (2019) não havia desconhecimento desses intelectuais sobre o episódio do Quebra de Xangô, de maneira que nos resta continuar a questionar as intencionalidades daquela intelectualidade alagoana em silenciar tal episódio. Para Gabriela Dias (2019, p. 178)

[...] o silenciamento do Quebra de Xangô, não deve ser encarado como fato isolado, mas como sintomático de um controle de memória exercido pelas classes dominantes na elaboração da história alagoana e brasileira. A posição de silenciamentos da ‘inteligência’ alagoana quanto aos cultos afro-brasileiros estende-se à posição de marginalidade e silenciamento do negro enquanto sujeito social e histórico.

O Quebra de Xangô ecoa. Ao longo desta seção procurei pôr à vista algumas obras e perspectivas através das quais os acadêmicos, partindo do processo de redescoberta da temática, têm criado formas para falar sobre o que foi silenciado. Apresentei brevemente a discussão proposta em algumas pesquisas a fim de evidenciar a pluralidade de reflexões sobre expressões afro-alagoanas.

2.2 COLEÇÃO PERSEVERANÇA

Atualmente, a Coleção Perseverança figura como importante reverberação do Quebra de Xangô para a história e a cultura afro-alagoana, pois agregaria peças oriundas de antigos terreiros de Maceió. É uma conexão direta com a história afro-alagoana que foi silenciada com a devassa aos terreiros. Durante as invasões aos terreiros, muito foi quebrado e também queimado. Alguns itens, porém, compuseram uma espécie de cortejo vexatório para com as religiões de matriz africana. Posteriormente, os espólios daquela pilhagem foram oferecidos à Sociedade Perseverança e Auxílio pelos membros da Liga dos Republicanos Combatentes. Segundo Barros (2018, p. 74)

⁵¹ Gabriela Dias (2019) analisa as seguintes obras “O Folk-lore negro do Brasil” de Arthur Ramos (1935), “Os negros na história de Alagoas” (1934) e “Sobrevivência do culto da serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas” e “Sobre o panteão afro-brasileiro (Divindades africanas nas Alagoas)”, ambos de 1950 e de Abelardo Duarte.

⁵² No que concerne, especificamente a Arthur Ramos, registro aqui que este intelectual alagoano, em seu livro “O negro brasileiro”, apontou resultados de incursões policiais repressivas em terreiros baianos.

As peças permaneceram durante mais de cinquenta anos num depósito da Sociedade Perseverança e Auxílio, até que, nos anos 1970, Abelardo Duarte, então secretário do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas tomou a decisão de recolhê-las e classificá-las e, com a ajuda de Théo Brandão, obteve daquela instituição a permissão para que fossem doadas ao Instituto Histórico, onde permanecem até hoje.

Recebida pelo Instituto Histórico, a Coleção passa a integrar a sua seção etnográfica e, em 16 de setembro de 1950 é apresentada em sessão solene e continua exposta por vários dias. Segundo Abelardo Duarte (1974, p. 10), “durante as visitas, com a presença de um ancião, irmão de Tia Marcelina, residente em Bebedouro, que muito emocionado, chorou diante dos despojos dos terreiros do passado, tão seus conhecidos, tão velhos seus conhecidos, objetos sagrados para ele”. Assim, a Coleção Perseverança comporta em si uma dupla violência: ser composta por artefatos frutos de pilhagens e, ainda, ter esses artefatos que eram sagrados no terreiros, transformados em peças de museu.

Tais artefatos, porém, agem como elementos de memória do povo de santo em Maceió. No evento do Xangô Rezado Alto, edição de 2018, o professor da Universidade Estadual de Alagoas, Clébio Araújo, durante o cortejo, em frente à sede do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, onde ainda está exposta a Coleção Perseverança, fez um discurso no intuito de cobrar que as peças que lá estão sejam devolvidas ao povo de santo de Alagoas, visto que lhe teriam sido tomadas quando da devassa aos terreiros.

Porém, em Maceió, esse ainda é um processo compreendido como complicado por acadêmicos e povo de santo, pois não há na cidade um museu que possa receber a Coleção Perseverança e que contemple um patrimônio do xangô alagoano. Alguns religiosos acreditam em retirar a Coleção Perseverança do IHGAL, porém afirmam que elas precisariam ir para algum lugar que tivesse uma estrutura para comportá-las. Em conversa com Pai Célio, ele me disse que cada casa de santo da cidade poderia requerer para si as peças e que seria direito de todos tê-las, visto que as peças seriam oriundas de um ato de violência tamanha que repercute em todas as casas de santo de Maceió.

2.3 “CEM ANOS DEPOIS DO QUEBRA DE XANGÔ TEM MARACATU NO NOSSO CARNAVAL⁵³”: REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA DEVASSA NO CONTEXTO ARTÍSTICO-CULTURAL EM MACEIÓ.

Somos herdeiros dos gritos ecoados, sob a baioneta do opressor, no quilombo dos palmares, dos dizimados índios caetés e de centenas de outras etnias. Pairam em nossas cabeças o sentimento de justiça para com os terreiros quebrados em 1912, silenciando nossos maracatus, afoxés e capoeiras durante décadas.

Manifesto Caeté – Coletivo Afrocaeté⁵⁴

Como visto anteriormente, a devassa aos terreiros, em 1912, atinge profundamente a cultura e a história afro-alagoana. A sociedade alagoana insatisfeita com a religiosidade de matriz africana era a mesma sociedade alagoana que considerava atrasadas todas as expressões de origem africana. O processo de redescoberta do Quebra de Xangô, em meados dos anos 2000, traz consigo a reativação de diferentes temáticas relativas às expressividades afro-alagoanas, o que reacende, aqui especificamente, o cenário artístico-cultural afro-alagoano.

Nas décadas de 1980/1990, em Maceió, a militância negra vinha, cada vez mais se fortalecendo e, vê a possibilidade de um campo de ação através da cultura. Segundo Zezito Araújo *apud* Santos (2014, p. 302), “a articulação do movimento negro nos anos 1980, teria propiciado o ambiente que permitiu a tomada de ação dos religiosos nos anos 1990 e 2000”. Assim, em Maceió surgem vários grupos artístico-culturais de diferentes linguagens a exemplo de grupos de dança afro e samba reggae a partir já dos anos 1980.

O cenário cultural afro-alagoano vai, a partir dos anos 2000 ganhando mais força e nesse movimento surge o afoxé Odô Iyá, vinculado à Casa de Iemanjá e considerado o primeiro afoxé de Alagoas. Com o Odô Iyá a expressão artístico-cultural do terreiro ganha as ruas da capital alagoana e, com o tempo, outras casas criam seus grupos de afoxé ou dança afro, a exemplo do Àrà Funfum Ómàngèré, vinculado ao Grupo União Espírita Santa Bárbara. Partindo dessa movimentação iniciada em 1980, temos ainda alguns grupos atuantes nos dias atuais, a exemplo dos grupos: Afro Mandela (1987), Afro Zumbi (1990), Afro Afoxé (1993), Afoxé Odô Iyá (2000) e Afoxé Oju Omin Omorewá (2003).

Como já foi dito, os maracatus, antes da devassa aos terreiros, abundavam em Maceió. Em função do Quebra de Xangô e da associação feita dos maracatus como próprios terreiros, o

⁵³ Trecho de loa do Maracatu Baque Alagoano, composta pelo contramestre Pedro Serafim e pelo mestre Marcelo Melo.

⁵⁴ Trecho do Manifesto Caeté, do Coletivo Afrocaeté. Grifo presente no manifesto. Disponível em: https://coletivoafrocaete.blogspot.com/p/manifesto-afrocaete_6.html

Quebra atinge essa manifestação afro-alagoana de tal forma que são consideradas extintas em Alagoas. Somente em 2007, após uma oficina de percussão oferecida por Wilson Santos, é que é formado um primeiro maracatu, no contexto pós-Quebra, em Alagoas. O Maracatu Baque Alagoano, surge a partir do interesse de alguns dos alunos da oficina de percussão ofertada por Wilson Santos. Em conversa com o membro fundador e mestre do Maracatu Baque Alagoano⁵⁵, Rômulo Fernandes, este disse que quando deram início ao Baque eram muito interpelados por estar “trazendo algo de fora” para Alagoas e que, às vezes, os batuqueiros eram chamados de “macumbeiros” na rua. Para ele, ao chamá-los de macumbeiro tinham intenção de dizer que a “macumba” era algo ruim então usavam isso para tentar diminuí-los.

Em 2009, a partir de uma cisão no Maracatu Baque Alagoano, é criado o Coletivo Afrocaeté, um grupo que é influenciado por ritmos como maracatu, coco alagoano e baianá. Segundo o Manifesto Caeté⁵⁶, o grupo tem por objetivo “articular em conjuntos com os demais setores artísticos e sociais ações e estratégias que exaltem o sentimento de pertencimento de nossos conterrâneos, voltando o olhar para nossas referências”. Importante de destacar que nenhum dos grupos, como mencionado anteriormente, eram vinculados a terreiros e grupos religiosos de matriz africana, como os chamados maracatus-nação.

Em 2014, a convite de minha amiga e historiadora companheira de pesquisa lá nos terreiros da zona da mata alagoana, Bruna Mitra, fui ao galpão de número 381 no histórico – e ainda carente de atenção dos gestores públicos – bairro do Jaraguá. Lá, em uma roda de conversa, ouvimos um pouco sobre a devassa aos terreiros que tinham silenciado os tambores dos maracatus em Maceió e posteriormente, fizemos uma oficina de maracatu onde tivemos acesso a todos os instrumentos lá disponíveis: agogô, gonguê, caixa de guerra/tarol, xequerê e alfaia⁵⁷. A partir dessa oficina, entramos, oficialmente para o grupo. Já no grupo, optei por tocar alfaia. É a partir dessa vivência que observo as reverberações contemporâneas no que concerne a grupos artístico-culturais afro-alagoanos.

Entre os anos 2014 e 2017 fiz parte do Coletivo Afrocaeté. E de lá, pude acompanhar algumas das atuações encabeçadas pelo grupo ou nas quais se tomava parte, dentre eles: cortejos do bloco afro Tia Marcelina⁵⁸, a Festa das Águas, o Xangô Rezado Alto. Esses eventos eram construídos, muitas das vezes, a partir da justaposição de atores sociais dos eixos religioso,

⁵⁵ Também localmente conhecido como Baque.

⁵⁶ Trecho do Manifesto Caeté, disponível em: https://coletivoafrocaete.blogspot.com/p/manifesto-afrocaete_6.html

⁵⁷ Um tipo de tambor.

⁵⁸ Bloco de carnaval que desfila nas prévias carnavalescas no bairro de Jaraguá, desde 2010. Também comumente chamado de cortejo Tia Marcelina e que presta homenagem à Tia Marcelina que teria sofrido as violências desencadeadas na noite do Quebra de Xangô.

acadêmicos e artístico-culturais, sujeitos que muitas vezes ocupavam dupla ou tripla colocação nos eixos. Ao estar próxima a esses eventos, e estando eu mesma inserida entre eixos, observei que muitas das movimentações para a realização de eventos sobre as expressividades culturais afro-alagoanas eram construídas a partir de muita persistência dos grupos artístico-culturais, articuladores culturais e religiosos envolvidos. Comuns eram as várias idas à secretarias governamentais atrás de providenciar tais e tais papéis para liberações de ruas, autorização para realização de eventos em praças públicas e muitas das vezes, além da autorização fornecida, não havia nenhum tipo de auxílio para a realização dos eventos por parte dos setores governamentais competentes.

Durante minha adolescência, fui contramestra no grupo de Pastoril de Mestra Áurea Barros⁵⁹ e vivenciei por anos a “política de pão e água” aos quais muitos grupos de cultura popular eram submetidos por aqueles que tanto queriam em seus eventos a apresentação de um coco de roda, um pastoril, uma quadrilha, um baiana, mas que não tinham dinheiro para providenciar um transporte e pagar um cachê mínimo aos grupos. Necessário registrar que, ainda naquela época, ouvimos esse tipo de discurso até de secretarias e órgãos governamentais que, às vezes, justificavam não haver uma rubrica que possibilitasse o pagamento ao grupo, mas que providenciariam um transporte e o famigerado “lanche”.

A partir do Afrocaeté e com minha vivência em participações de eventos organizados pelas instâncias governamentais, não imaginei que voltaria a ver aquela “política de pão e água” ou suas variações. Não só vi como vivenciei. Em uma grande festa organizada pela prefeitura, haveriam participações do que eles separaram enquanto “artistas” e “grupos culturais”⁶⁰. No dia do evento, ao chegarmos lá a situação encontrada era a seguinte: para os artistas, haviam pulseirinhas de identificação, camarins climatizados e uma mínima estrutura necessária; para os ditos grupos culturais, fora “reservado” um espaço por trás do palco, a céu aberto, que contava com cadeiras plásticas insuficientes e lanches em quantidade insuficientes.

Essa contextualização é importante para demonstrar como as relações entre grupos artístico-culturais e órgãos públicos é, ainda, bastante conflituosa. Em relação aos eventos voltados às expressões afro-alagoanas, por várias vezes, vi que os grupos artístico-culturais precisavam se movimentar praticamente sem nenhuma estrutura ou apoio para a realização de determinado evento. A realização e manutenção de eventos públicos como a Festa das Águas,

⁵⁹ Em 2008 Mestra Áurea foi contemplada com o Registro do Patrimônio Vivo.

⁶⁰ Por razões várias, não trarei aqui conceituações sobre cultura popular, arte, artistas e grupos. Minha intenção maior é demonstrar a diferença de tratamento ofertada aos dois.

o Xangô Rezado Alto e a Lavagem do Bonfim, são grandes momentos de disseminação da cultura afro-alagoana através da participação de grupos distintos.

O Coletivo Afrocaeté, nos anos que estive próxima, atuou diretamente na disseminação da cultura afro-alagoana através de parcerias com o povo de santo, com acadêmicos e tentando parcerias com as secretarias de cultura. Um movimento interessante foi a criação dos Ensaio Abertos que se realizavam na sede do Coletivo, em Jaraguá. Os Ensaio Abertos nasceram do interesse em fornecer um local no qual os grupos artístico-culturais, principalmente aqueles sem apoio de órgãos públicos, pudessem se apresentar e ter visibilidade. Muitos grupos, principalmente de bairros periféricos, reclamavam que não tinham local pra se apresentar. Os Ensaio Abertos reuniam uma grande quantidade de gente dentro da sede do Coletivo que vinham conhecer as expressões de cultura afro-alagoanas.

Os grupos Maracatu Baque Alagoano e Coletivo Afrocaeté, à época, tinham sede e ensaiavam no bairro de Jaraguá. Os ensaios do Baque aconteciam na praça Marcílio Dias, no bairro de Jaraguá, aos sábados à tarde. O Afrocaeté ensaiava em sua sede, nos domingos à tarde. Por muito tempo, essas ações desses dois grupos foram, também, vitrine para o bairro, considerado “praticamente morto”.

O Coletivo Afrocaeté, composto por atores sociais múltiplos, tenta reativar discussões e expressões da cultura afro-alagoana que foram, também, quebradas em 1912, a partir do contato e ação conjunta com outros grupos artístico-culturais e religiosos de matriz africana na capital alagoana.

3. “A CULTURA DO TERREIRO VAI PARA RUA”: REVERBERAÇÕES DO QUEBRA DE XANGÔ NO CONTEXTO RELIGIOSO AFRO-ALAGOANO.

As relações entre religiosos e espaços públicos, em Maceió, vem se consolidando há algumas décadas. Grandes expressões disso são os eventos públicos organizados por religiosos de matriz africana, como o dia de Iemanjá e a Lavagem do Bonfim, e, ainda o Xangô Rezado Alto, coordenado a partir da parceria de grupos religiosos e a Fundação Municipal de Ação Cultural (FMAC).

O aumento da visibilidade dos grupos, a partir desses eventos públicos, vem gerando, há algum tempo, respostas por parte de grupos neopentecostais. Em Maceió, durante a Festa das Águas, jovens das igrejas são enviados para operar numa campanha silenciosa de ataque a partir da distribuição de panfletos com mensagem que procuram demonizar as religiões de matriz africana e a festa.

A continuidade dessas celebrações públicas expõe, mais uma vez, os esforços dos religiosos e também de articuladores da cultura afro-alagoana em realizar os eventos apesar dos conflitos e da resistência existentes de poderes públicos e também de alguns grupos evangélicos pentecostais e, principalmente, neopentecostais. E embora as celebrações para Iemanjá remetam-se a meados da década de 1970, importante ressaltar que com a retomada da memória e a visibilidade do Quebra de Xangô, ao longo dos anos, os enfrentamentos por parte desses grupos evangélicos aumentaram bastante.

3.1 “O 08 DE DEZEMBRO”⁶¹: DIA DE IEMANJÁ E A FESTA DAS ÁGUAS.

O dia 08 de dezembro figura como uma data de grande importância em relação à expressividade religiosa afro-alagoana. Nesse dia, no calendário litúrgico das celebrações afro-alagoanas, em Maceió, comemora-se o Dia de Iemanjá. Uma vez que em Alagoas Iemanjá teria sido sincretizada com Nossa Senhora da Conceição⁶², há um entendimento de que seria esse o motivo de nós, alagoanos, termos a celebração para Iemanjá em dezembro. Evento relacionado

⁶¹ Desde 2014, sempre que possível, acompanho o dia de Iemanjá e a Festa das Águas na praia de Pajuçara. Com os anos, observei que era corrente que algumas pessoas se referissem às celebrações na praia como “o 08 de dezembro” ou “o 08”. Faço aqui esse registro menos numa intenção de compreensão e análise do uso da língua e mais devido a um entendimento da consolidação da festividade afro-alagoana numa data que, em Maceió, em um contexto católico, é feriado dedicado à Nossa Senhora da Conceição.

⁶² Conforme SANTOS, 2014, p. 301.

ao contexto religioso afro-alagoano, nesse dia são entregues oferendas a orixás vinculados às águas, como Nanã, Oxum e Iemanjá, que talvez seja o orixá nacionalmente mais conhecido.

Nos idos dos anos 1970/1980 as Federações de cultos afro-alagoanos realizaram ações que tinham por objetivo aumentar a visibilidade das religiões na cidade de Maceió, sendo uma dessas ações a de possibilitar uma maior visibilidade da festa de Iemanjá nas praias da capital alagoana (SANTOS, 2014, p. 299). Ao longo dos anos 1990 e 2000 a festa continuou acontecendo mas, segundo Santos (2014, p. 301) “alguns chefes de terreiro não consideravam a festa na praia, o momento ideal para o rito religioso. Preferiam ir de madrugada entregar os presentes de Iemanjá ou fazer uma festa separada”.

Em 2013 tive a oportunidade de acompanhar uma “festa separada” do Grupo União Espírita Santa Bárbara (GUESB). Na ocasião, pernoitei no terreiro junto aos filhos e filhas de santo da casa e pude acompanhar um pouco dos preparativos para a oferta no dia seguinte. Porém, não sendo uma iniciada, meu acesso foi bastante restrito. Nas primeiras horas do dia 08 de dezembro saímos em direção a uma praia mais afastada, no litoral norte, para a entrega das oferendas à Iemanjá. Essa foi a única vez em que pude acompanhar uma ritualística mais reservada de uma casa de santo porém, em Maceió, percebo que é cada vez mais comum que as casas que tenham maiores condições financeiras façam suas ofertas nas praias dos bairros mais afastados, a exemplo daquelas do litoral norte, e depois sigam para a praia da Pajuçara para celebrar a religião. “Pajuçara tornou-se o cartão-postal do ‘Paraíso das Águas’”, assim tem início o verbete do jornalista Jair Barbosa Pimentel sobre Pajuçara no *site* local Bairros de Maceió⁶³. Pajuçara é a praia que encanta alagoanos e turistas com suas piscinas naturais e jangadas à beira-mar. Há alguns anos a orla da Pajuçara sofreu algumas reestruturações e passou a contar com ciclovias e passeios.

A celebração à Iemanjá é um momento que tanto atrai os olhares daqueles que já estão pela orla marítima de Maceió, como turistas e transeuntes, mas que também gera o deslocamento intencional de devotos não iniciados, adeptos da religião, não adeptos, acadêmicos e demais interessados na expressão afro-alagoana. Para essa celebração concentram-se na orla da Pajuçara grupos afrorreligiosos, muitos deles vindos de cidades do interior do estado e/ou de bairros distantes na capital, em ônibus locados, passam o dia na praia e lá realizam rituais e fazem suas oferendas. Essas oferendas podem incluir perfumes, flores, brinquedos, frutas e, às vezes, dinheiro. Alguns grupos, fazem a entrega de seus balaios com as oferendas, adentrando o mar e ficando com água pouco acima da cintura ou na altura dos

⁶³ Disponível em: <http://www.bairrosdemaceio.net/bairros/pajucara>

ombros, depositam os balaios n'água ou submergem com eles, outros grupos são levados para partes mais profundas, em jangadas, para entregarem os balaios lá.

Assim, no dia 08 de dezembro, a orla da Pajuçara fica repleta de pequenos e grandes grupos realizando seus rituais e é bastante comum que os grupos de localidades mais distantes cheguem cedo pela manhã, tragam almoço, trocas de roupas, suas crianças para aproveitarem a praia e permaneçam até o fim da tarde. Durante os anos nos quais fui à praia para as celebrações à Iemanjá procurava conversar com os pequenos grupos para saber um pouco sobre o grupo, de qual bairro ou cidade tinham vindo para a celebração. Em algumas vezes, a interação com determinado grupo era bem aceita e a pessoa com a qual eu estabelecia o primeiro contato de conversa me direcionada à falar com o pai ou a mãe de santo daquele grupo religioso. Em outros grupos, as pessoas pediam desculpas mas não queriam falar com “jornalistas”.

Essa negativa não foi algo que realmente tenha me surpreendido muito pois, no dia de Iemanjá, muitas são as câmeras fotográficas e celulares apontados para os grupos. Porém, me fez refletir sobre essa interação do sujeito que tem ali o “poder da câmera” e o uso, às vezes, imoderado que faz dela. Não é incomum ver alguém que não está ali na condição de “fotógrafo(a) oficial da casa” e conseqüentemente com uma liberdade de acesso, adentrar ao xirê para tirar “a melhor fotografia”. Outra questão é a observada ausência desses grupos que vem de localidades mais distantes, assistindo ou participando do momento artístico-cultural denominado Festa das Águas e que acontece na praça Multieventos, também na praia de Pajuçara, desde 2009.

Ao inserir um pouco essa questão na conversas com alguns grupos, ouvi algumas diferentes motivações de várias outras que ainda possam vir a se apresentar em outros momentos, sendo elas: a cidade de onde tinham vindo era distante e ficaria muito cansativo e perigoso acompanhar uma parte da Festa das Águas e depois viajar à noite; o cansaço por ter passado várias horas ali na praia depois de passar boa parte da noite nos preparativos para a celebração à Iemanjá e a também a preocupação com os mais velhos e as crianças, visto que todos vão à praia no mesmo ônibus; e, ainda, a questão da locação do ônibus pois por mais que o grupo tenha vindo de um bairro mais distante da praia, a exemplo do bairro Benedito Bentes que fica na parte alta da cidade de Maceió, mas que seria viável retornar após acompanhar um pouco da Festa, isso aumentaria o valor da locação do ônibus ou, até, não seria possível porque aquele mesmo ônibus levaria aquele grupo e retornaria para buscar um outro e, para isso, cada grupo deveria respeitar o horário de retorno. Creio que essas seriam questões interessantes para futuras pesquisas.

A partir de 2009 a celebração do dia 08 de dezembro passa a ser composta por dois momentos independentes entre si: a ação direta dos grupos afroreligiosos que vão à praia e fazem seus rituais e entregam oferendas e outro momento, de ordem artístico-cultural, denominado Festa das Águas⁶⁴ que agrega diferentes grupos de expressividade afro-alagoanas: “participam grupos de capoeiras, grupos percussivos, balés afros, afoxés, maracatus, coletivos e ativistas culturais, grupos políticos e intelectuais” (MARPIN, 2018).

A Festa das Águas, segundo o antropólogo e importante articulador da cultura afro-alagoana, Christiano Barros, surge a partir da reunião de “diversos grupos afropercussivos de matriz africana ligados à casa de axé [...] pra chamar atenção para uma importante celebração que acontece no dia 08 de dezembro que é a festa de Iemanjá, lá na praia de Pajuçara”⁶⁵.

Para o percussionista Wilson Santos, a Festa é “o cenário contemporâneo da cultura afro-alagoana, ela surge de maneira espontânea e vem contemplar esse cenário que até um determinado tempo estava meio que invisibilizado. [...] a festa hoje, ela pode ser considerada o grande palco da cultura afro-alagoana”⁶⁶.

Desta maneira, na praia de Pajuçara, no dia 08 de dezembro há a efervescência de expressividades afro-alagoanas, em seus aspectos religiosos e artístico-culturais. O aumento de visibilidade da celebração à Iemanjá, em Maceió, porém, não se dá sem conflitos, resistência e acirramento de tensões, por vezes oriunda de instâncias do próprio poder público local e, ainda, a partir da ação de grupos religiosos neopentecostais.

Conforme Ábia Marpin (2018, p. 71) em 2011, uma ação do poder público municipal oriunda da Superintendência Municipal de Controle do Convívio Urbano (SMCCU), que “limitou o horário e o espaço para as festividades do dia 8 de dezembro, um gesto inédito para o evento. [...] o então superintendente, Galvaci de Assis, foi à imprensa televisiva e declarou que as pessoas portando instrumentos percussivos após o horário determinado seriam detidas”.

Uma outra tensão é relacionada à atuação de grupos religiosos, em sua maioria neopentecostais, que agem de forma a incentivar e disseminar discursos que associam as religiões de matrizes africanas à ideias de demônios que sequer fazem parte do universo

⁶⁴ Devido à pandemia, em 2020, não foi possível a realização presencial da Festa das Águas, na praça Multieventos. Em 2021, a partir da aprovação da Lei Aldir Blanc de Apoio à Cultura, o projeto da Festa das Águas foi inscrito para o edital Dinho Oliveira de Produção Cultural, da Secretaria de Cultura do Estado de Alagoas, sendo aprovado. Nesse formato, houve a gravação, no Teatro Deodoro, da participação de diversos grupos artístico-culturais de expressividade afro-alagoana e, posteriormente, a publicação desses vídeos em um canal na plataforma *Youtube* <https://www.youtube.com/channel/UC5168tXbSLmFWKwnQWvJHeA> e em uma página na rede social *Instagram* https://www.instagram.com/festadasaguas_al/.

⁶⁵ Transcrição de depoimento através de *teaser* do projeto Festa das Águas, de 2021, realizado em formato virtual devido à pandemia.

⁶⁶ *Idem*.

religioso afro-brasileiro. E, durante as festividades do dia 08 de dezembro, realizam ações para concorrência de espaço e campanha de conversões. Conforme Santos (2014, p. 307), nem mesmo as recentes articulações puderam “impedir o ‘ataque silencioso’ de algumas igrejas evangélicas, que todo ano enviam membros (no geral jovens) para distribuir panfletos que difamam as religiões afro-brasileiras. Fazem campanha proselitista para angariar fiéis”. Nas ações desses grupos há, ainda, a disputa pelo mercado religioso a partir da tentativa de disputa pelo território físico a exemplo de quando, em 2016, algumas representações religiosas neopentecostais tentaram antecipar a comemoração do dia da Bíblia, comemorado em 14 de dezembro, para o dia 08 de dezembro no qual planejavam realizar um cortejo pela praia da Pajuçara e um *show* gospel na praça Multieventos. A partir da organização do povo de santo e outros atores sociais vinculados à rede afro-alagoana, o Ministério Público expediu liminar permitindo a realização da Festa das Águas.

Em 2020, devido à pandemia vivenciada, não houve a edição da Festa das Águas. A celebração dos religiosos, ao dia de Iemanjá, aconteceu porém com restrições e indicações de cuidados a serem tomados pois, em Maceió, nos dias próximos ao dia 08 de dezembro, os casos de infecção pela COVID-19 apresentavam grandes aumentos. Em vídeo divulgado no dia 07 de dezembro em seu perfil na rede social *Instagram*, Pai Célio de Iemanjá fez um pedido ao povo de santo em relação aos cuidados necessários para a realização da ritualística em tempos de pandemia, aqui transcrito:

Pessoal da rede, estamos aqui pedindo, falando com vocês referente ao dia 08 de dezembro. Dia 08 de dezembro é o dia em que comemoramos Iemanjá, não é? É o dia de Nossa Senhora da Conceição, onde comemoramos Iemanjá e é comum, é normal nós irmos à praia para fazer as nossas oferendas, obrigações, nossa ritualística. Só que no período de pandemia estão pedindo aos terreiros de umbanda e candomblé pra que façam sua ritualística dentro do terreiro e apenas tragam a obrigação e oferenda à Iemanjá. Já falamos com jangadeiros, já falamos com a toda a equipe de trabalho com relação à recepção dos terreiros. E não é que esteja sendo proibida a vinda dos terreiros, o que nós temos que fazer é nos prevenirmos. Então, por isso eu estou aqui pedindo a vocês que tragam apenas as obrigações, as oferendas para Iemanjá.

Já no dia 08 de dezembro, também através de seu perfil na rede social *Instagram* Mãe Neide faz o chamamento em relação ao dia destacando cuidados com a saúde e também com o meio ambiente:

[...]não vamos jogar balaios no mar, vidro, plásticos, brinquedos de plástico, porque o nosso orixá se alimenta da essência, vamos colocar nossas flores com muita responsabilidade, usando nossa máscara, tendo os nossos cuidados que o nosso orixá vai nos agradecer muito, toda nossa ancestralidade vai agradecer por nossos presentes e nossa responsabilidade com a saúde e com o meio ambiente.

Na manhã de 08 de dezembro, li a uma notícia no site G1 Alagoas⁶⁷ mostrando os grupos reduzidos. Pai Ribeiro, em entrevista, enfatizou que as pessoas do grupo de risco de seu terreiro ficaram em casa e que começaram as celebrações na própria casa de santo na madrugada do dia 08, indo à praia somente para a entrega.

Para as celebrações deste ano de 2020, cheguei à orla da Pajuçara por volta das 15h e ainda estavam acontecendo os rituais de quatro grupos. Num contexto geral, era perceptível a redução de grupos ao longo da orla da Pajuçara, o quantitativo de membros em cada grupo e ainda, a diminuição do tempo de permanência dos grupos na praia. Em alguns grupos, o espaço no qual realizavam o momento ritual, estava cercado por fita de isolamento zebraada para evitar a aproximação e as aglomerações ao redor dos religiosos.

Fotografia 01 – Dia de Iemanjá 2019 – Oferendas do Ilê Axé Legionirê (Pai Manoel Xoroquê)



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2019.

⁶⁷ Notícia disponível em: <https://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2020/12/08/dia-de-ianjanja-e-celebrado-na-praia-em-maceio-com-adaptacoes-por-cao-da-pandemia.ghtml>

Fotografia 02 – Dia de Iemanjá 2019 – Entrega de oferendas



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2019.

Fotografia 03 –Dia de Iemanjá 2020 – Religiosos do terreiro de Pai Inha na cidade de Atalaia/AL



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Fotografia 04 – Dia de Iemanjá 2020 – Grupo do Ilê Alàketú Asé Sòhòkwe



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

3.2 CELEBRAÇÃO ÀS “ÁGUAS DE OXALÁ” – A LAVAGEM DO BONFIM EM MACEIÓ/AL.

As águas de Oxalá tem iniciado os últimos anos lavando o chão e as feridas impregnadas pelo racismo, pela intolerância religiosa e pelos ecos da violência histórica do Quebra de Xangô de 1912, em nosso território, nos corpos e na espiritualidade do povo de terreiro alagoano.

Projeto Documental Encruzilhamentos⁶⁸

Em Maceió, o evento conhecido como Lavagem do Bonfim, idealizado e organizado por Pai Célio (Casa de Iemanjá/ Axé Pratygy) e com adesão de líderes religiosos de outras casas de santo de Maceió, acontece no segundo domingo de janeiro e vem se consolidando como um importante evento público de enfrentamento à violências contra religiosos de matriz africana em Maceió. A Lavagem do Bonfim, além de mobilizar diferentes casas religiosas, agrega a presença de grupos artístico-culturais de expressividade afro-alagoana, acadêmicos e sujeitos

⁶⁸ O projeto de documentação audiovisual “da cultura e tradicionalidade alagoana”, que conta com apoio financeiro do Governo de Alagoas, através da Secretaria do Estado da Cultura, via Lei Aldir Blanc. É possível acessar à página do projeto na rede social *Instagram* através do link <https://www.instagram.com/encruzilhamentos/>

não-religiosos mas nos quais despontam interesses em relação à religiosidade afro-alagoana. Sobre a realização do evento público de celebração à Oxalá,

A Casa de Iemanjá acredita ser necessário construir uma identidade afro alagoana, utilizando um Itan (mito) Africano “Águas de Oxalá” onde as águas de cheiro são colocadas em potes para serem utilizadas lavando espaços, objetos sagrados e os quatro cantos do mundo, simbolizando intenção de purificação do ser, quer seja moral ou intelectual, como também do ambiente no qual ele habita.

Em 2001 iniciamos um diálogo com as Casas de Axé de vários bairros e diversas nações propondo a caminhada pela paz e a Lavagem do Bonfim, dizendo com isto não à intolerância religiosa e construindo uma nova história dos afro descendentes alagoanos⁶⁹.

Assim, a Lavagem do Bonfim em Maceió é uma celebração à Oxalá, às Águas de Oxalá⁷⁰ e se baseia em um *itan*⁷¹ que em um breve resumo, relata que Oxalá, “o deus do branco”, ao visitar seu filho Xangô em seu reino de Oyó teria sido tomado por um ladrão e colocado em cárcere. Apesar de afirmar ser o pai do rei, sua fala foi desacreditada e ninguém o ouvia. Um tempo depois, quando Xangô viu e retirou seu pai do cárcere, deu-lhe novas vestes brancas e um banho de águas perfumadas em praça pública.

Em 2020 aconteceu a sua 20ª edição, ainda antes da adoção das medidas de saúde em relação à pandemia do novo coronavírus⁷². O evento levantou discursos e faixa com o chamamento “Diga não à intolerância religiosa”, de forma que os líderes religiosos que compuseram a frente de honra do evento, a exemplo de Pai Célio (Casa de Iemanjá/ Axé Pratagy) e Mãe Mirian (Ilé N’ifé Omi Omo Posú Betá), proferiram falas relativas à necessidade de ações de enfrentamento à intolerância religiosa e relacionando violências atuais à violência do Quebra de Xangô de 1912.

⁶⁹ O Jornal do Axé Odo Iyá, folhetim produzido pelo Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-té e Ponto de Cultura Quilombo Cultural dos Orixás (vinculados à Casa de Iemanjá), na edição de n. 18, jan/2008. Disponível em: <https://pt.calameo.com/read/00635924985768bdc678d?page=1>

⁷⁰ O Jornal do Axé Odo Iyá, folhetim produzido pelo Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-té e Ponto de Cultura Quilombo Cultural dos Orixás (vinculados à Casa de Iemanjá), na edição de n. 18, jan/2008 notícia que “Pai Manoel do Xoroquê estará realizando as ÁGUAS DE OXALÁ, no dia 26 de janeiro, último Sábado, às 14:00h, em sua Casa de Santo, situada no Loteamento Bela Vista, Quadra 28, nº 27, no bairro do Benedito Bentes II. Prestigiem!”. Disponível em: <https://pt.calameo.com/read/00635924985768bdc678d?page=1>

⁷¹ Relatos míticos da tradição iorubana. Sobre o *Itan* ao qual se relaciona a louvação às Águas de Oxalá em Maceió, ver: <https://www.alagoasboreal.com.br/noticia/5b5b4ac677b5b4529a6f90b1/em-maceio-itan-africano-e-representado-na-lavagem-do-senhor-do-bonfim>

⁷² A 20ª edição aconteceu no dia 12/01/2020. Em 05 de janeiro de 2020 foi publicado o primeiro comunicado da Organização Mundial de Saúde (OMS) a respeito do que vem a ser entendido como uma pandemia ocasionada pelo novo coronavírus. Em 28 de janeiro de 2020, a OMS alerta para o risco de uma epidemia. Informações conforme “linha do tempo do coronavírus no Brasil” disponível em: <https://www.sanarmed.com/linha-do-tempo-do-coronavirus-no-brasil> Em Maceió, na segunda quinzena de março iniciam publicações de decreto com orientações de restrição visando controlar/minimizar e enfrentar à pandemia.

Fotografia 05– Lavagem do Bomfim 2020 – Frente de honra



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

O evento público da Lavagem do Bomfim tem início a partir da concentração de religiosos, grupos artístico-culturais e demais interessados no evento, no largo São João, localizado próximo ao fim da ladeira do bairro do Jacintinho – bairro periférico da cidade de Maceió, densamente habitado, ladeado por grotas e com forte estigma social de associação à criminalidade – sentido bairro do Poço. Do largo São João, após ritualísticas para abertura dos trabalhos, dá-se início a um cortejo em direção à Igreja de Nosso Senhor do Bomfim, na Praça Bonfim, no bairro do Poço.

Com a chegada do cortejo à Praça Bonfim, onde geralmente já se encontram mais pessoas reunidas para o evento, há uma frente de honra composta por líderes religiosos e representantes de poderes públicos. Nesse momento são feitas falas que, como dito anteriormente, reiteram a necessidade de enfrentamento à intolerância religiosa, denunciam violências sofridas, fazem o chamamento ao respeito às religiosidades de matriz africana. Na edição de 2019, Maria Silva, ex-representante da Fundação Palmares em Alagoas, e atual secretária de Estado da Mulher e dos Direitos Humanos, em depoimento⁷³ concedido à Agência Alagoas (canal do Governo do Estado) destacou que

⁷³ Conforme notícia disponível em: <http://agenciaalagoas.al.gov.br/noticia/item/28639-participantes-da-xix-lavagem-do-bonfim-no-poco-pregam-a-tolerancia-religiosa>

“a intolerância religiosa é crime e devemos tratá-la com rigor, apesar de muitas lideranças hoje estarem incentivando a violência para atingir os terreiros e locais sagrados. Precisamos de união, e da participação de todos para que possamos fortalecer nossa luta em busca da paz, da harmonia e do respeito”.

Esse depoimento de Maria Silva, representante do poder público, além de se alinhar ao discurso encabeçado pelo povo de santo, registra e denuncia algo que vem acontecendo há um tempo em Maceió: a ação violenta, física, verbalmente e/ou simbolicamente, incitada por lideranças neopentecostais e seus adeptos.

Fotografia 06 – Lavagem do Bomfim 2020 – Igreja de Nosso Senhor do Bonfim



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Seguinte a esse momento de discursos, tem início os rituais de lavagem do pátio e dos poucos degraus de acesso à Igreja do Bonfim, visto que esta Igreja não possui uma escadaria, estando praticamente no mesmo nível de seu pátio e da praça na qual se situa. Após esse momento, outro cortejo tem início. Nesse momento os grupos artísticos que participam do evento saem tocando pelas ruas internas do bairro do Poço. Após meu ingresso no Coletivo Afrocaeté, participei, em algumas edições a partir de 2015, do cortejo que sai da praça do Bonfim junto à percussão. Essa percussão que acompanha o cortejo é composta por diferentes grupos artístico-culturais que vão à lavagem e também por aqueles que não estão/não são vinculados a nenhum grupo, mas que se agregam ao cortejo. Na 20ª edição, em 2020, já não

mais integrante do Coletivo Afrocaeté, fui uma dessas pessoas que se agregam à percussão e seguem o cortejo.

Fotografia 07 – Lavagem do Bomfim 2020 – Saída do cortejo da Praça Bonfim.



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Das vezes que participei, o cortejo seguiu em direção à Casa de Iemanjá, terreiro de Pai Célio, no bairro da Ponta da Terra⁷⁴, que se avizinha ao bairro do Poço, ambos na parte baixa da cidade. Porém ouvi relatos de colegas que participaram de outras edições as quais não pude ir, que o cortejo se dirigiu ao Ilé N’ifé Omi Omo Posú Betá, terreiro de Mãe Mirian, localizado em uma parte do bairro do Poço que faz divisa com a Ponta da Terra. Ao chegar à Casa de Iemanjá é realizado um xirê⁷⁵, em momento de celebração ritual à Oxalá e que dá encerramento ao evento.

⁷⁴ No dia 08/02/2020 foi inaugurado o Axé Pratagy, em Riacho Doce, bairro de Maceió situado no Litoral Norte. A iniciativa visa transpor para o Axé Pratagy toda a parte religiosa da Casa de Iemanjá, que funcionava no bairro da Ponta da Terra. No antigo endereço, porém, continuarão acontecendo ações sociais e culturais como também continuará funcionando a biblioteca da Casa.

⁷⁵ Segundo Damasceno (2010, p. 3) “O xirê se processa através da interação entre vários elementos: o canto, a dança, a palavra, o som, a música, o público, os adeptos e a comida. [...] No xirê, o som da palavra, da música e dos instrumentos, junto à performance corporal do iniciado, desencadeia o movimento necessário para se efetuar a comunicação entre o Orum e o Aiye”.

Fotografia 08 – Lavagem do Bomfim 2020 – Chegada do cortejo à Casa de Iemanjá



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Importante destacar que esse evento, que tem grande componente ritualístico e que se realiza em praça pública, ainda nos possibilita observar reações conflituosas das pessoas do entorno e que o assistem ao longe: algumas pessoas vão às partes mais afastadas da praça e sobem nos bancos para assistir ao evento; outras fecham as portas das casas quando o cortejo passa; outras, ainda, saem às suas calçadas, muitas vezes acompanhadas de crianças e idosos, batem palmas e acenam aos quem passam em cortejo.

Em 2021, devido às restrições de enfrentamento à pandemia e com a impossibilidade de aglomerações, a ritualística da Lavagem do Bonfim foi realizada na Praça do Bonfim mas com as seguintes alterações informadas no *site* da Casa de Iemanjá/Axé Pratygy:

Seguindo as orientações sanitárias, o cortejo das Águas de Oxalá em 2021, foi diferente. Ao invés de cortejo, fizemos uma carreata com número reduzido de pessoas até a Igreja do Senhor do Bonfim em Maceió, na qual as escadarias foram lavadas com flores e ervas de cheiro. Finalizando a ação litúrgica ancestral em frente a Igreja, seguimos para o Axé Pratygy para rezar, louvar, agradecer e rogar a Oxalá por dias melhores. Durante a cerimônia houve o nascimento de uma Yaô, confirmação de Ogan, entrega de Adeká e saída de Oduns de filhos e filhas da Casa⁷⁶.

⁷⁶ Disponível em: <https://www.casadeiemanja.com/agu%C3%A1s-de-oxal%C3%A1-2021>

Em Maceió, nesses anos 2020/2021 nos quais vivenciamos essa pandemia, pude observar que muitas das casas de santo que acompanho virtualmente, pois possuem páginas em redes sociais como *Facebook* e *Instagram*, fizeram publicações ou postagens rápidas (a exemplo de postagens que são apagadas, automaticamente, após 24h, como as do recurso *stories* do *Instagram*) sobre a suspensão de atividades públicas dos terreiros e sobre a necessidade de atendimento às orientações sanitárias com o respeito ao distanciamento e a vacinação (quando esta ficou disponível).

A realização, há 20 anos, da Lavagem do Bonfim ao agregar diferentes casas religiosas, grupos artístico-culturais, acadêmicos e contando, ainda, com a presença de sujeitos que se interessam em conhecer as expressões afro-alagoanas vem atuando diretamente nessa recente construção da memória da devassa em Alagoas.

3.3 XANGÔ REZADO ALTO

Vamos lembrar do Xangô Rezado Alto que não vai acontecer esse ano. Coloque sua roupa vermelha e vá agradecer à Iansã e os seus Orixás. À Iansã, mulher guerreira, o Orixá da democracia. Não podemos perder mais. Não estou vestida pra guerra, estou pronta pra luta!

Mãe Neide Oyá D'Oxum⁷⁷

Na passagem do dia 1º para 02 de fevereiro de 2012, o Quebra de Xangô em Alagoas completava 100 (cem anos) e, em comemoração a esse evento, realizou-se o evento Xangô Rezado Alto, que viria a se consolidar como um importante evento público com forte e significativa ação de religiosos de matriz africana, grupos artístico-culturais e acadêmicos, em Maceió. O nome dado ao evento parece ter dupla significação: uma menção direta à suposta nova modalidade de culto⁷⁸ que teria sido identificada em Maceió por Gonçalves Fernandes, em 1930, devido ao Quebra de Xangô, o chamado xangô rezado baixo; e, ainda, o sentido forte

⁷⁷ Mãe Neide Oyá D'Oxum é a líder religiosa do Grupo União Espírita Santa Bárbara, localizado no bairro periférico Village Campeste, parte alta da cidade de Maceió. Atualmente é uma das mais conhecidas mãe de santo de Alagoas. Essa fala de mãe Neide aconteceu durante a cerimônia de abertura do evento Vamos Subir a Serra, em sua 4ª edição, em fevereiro de 2021.

⁷⁸ Para Gonçalves Fernandes, a devassa aos terreiros teria gerado uma nova forma litúrgica nos terreiros em Maceió, uma espécie de candomblé em silêncio. Em Alagoas, alguns religiosos afirmam que a modalidade observada por Fernandes já era uma característica de alguns terreiros locais; outros pensam, como Fernandes, que realmente é uma modificação que se dá devido ao Quebra; outros, ainda, pensam o xangô rezado baixo como a adoção, à época, de uma estratégia dos terreiros frente as repressões. Nessa pesquisa não intenciono aprofundar essa discussão.

e corrente de uma espécie de grito de que não mais haveria xangô rezado baixo, o Xangô, em Alagoas, seria rezado alto⁷⁹.

Nesse dia houve um cortejo pelo centro de Maceió, saindo da Praça Dom Pedro II (mais conhecida como Praça da Assembleia por ser onde está localizada a Assembleia Legislativa de Alagoas) passando pela antiga rua do Sol (atual rua João Pessoa) em direção à Praça Floriano Peixoto (comumente conhecida por seu antigo nome, Praça dos Martírios), na qual foi montada uma estrutura composta por palco, iluminação e sistema de som apropriados tanto para suporte às falas que foram proferidas, quanto à apresentação de grupos artístico-culturais de expressividade afro-alagoana. Considero importante destacar que conforme Ábia Marpin (2018, p. 156), a Praça Dom Pedro II “no passado era conhecida como Praça do Pelourinho, por abrigar um espaço para o açoite de escravizados. Em menção a esse passado é que a praça foi escolhida para a partida do cortejo do Xangô Rezado Alto”. Assim, o cortejo reproduziria, simbolicamente, o circuito do próprio Quebra na Maceió de 1912.

Esse evento se originou a partir de esforços de federações de cultos afro-brasileiros, lideranças religiosas, acadêmicos e grupos artístico-culturais de expressão afro-alagoana, a partir da iniciativa da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) com apoio da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e da Fundação Municipal de Ação Cultural (FMAC). Nesse edição de 2012, a Praça dos Martírios estava repleta de religiosos e lá pude ouvir falas de mães e pais de santo, acadêmicos e grupos vinculados à cultura afro-alagoana sobre o quebra-quebra aos terreiros, em seus aspectos religiosos e também políticos. Ouvi também relatos de perseguições, ataques e intolerância religiosa ainda vivenciados por religiosos de grupos de matrizes africanas. As falas dos religiosos evocaram, além da memória do Quebra de Xangô em 1912, a ideia de que não mais haveria “um novo Quebra de Xangô”. Ao longo dos anos, em alguns outros eventos do Xangô Rezado Alto nos quais estive presente, esse discurso de que não haveria mais outro Quebra foi várias vezes reiterado e reelaborado, reafirmando que os grupos religiosos estavam atentos e lutando por seus direitos. Jairo Campos, professor de Letras e à época reitor da UNEAL, fez o chamamento de que os tambores não mais se calassem, em referência direta a uma das várias consequências daquele atroz episódio.

⁷⁹ O discurso de Mãe Mirian, na edição de comemoração dos 101 anos do Quebra de Xangô, reiterou esse chamamento: “Hoje comemoramos 101 anos do Quebra e homenageamos Tia Marcelina com o Xangô Rezado Alto para que nunca mais em Alagoas as comunidades afro-religiosas se sintam intimidadas e envergonhadas de professar a sua religião, que é um grande e reconhecido contributo para a formação da cultura alagoana de que muito nos orgulham”. Discurso de Mãe Mirian extraído de documentário realizado a partir da cobertura do evento Xangô Rezado Alto de 2013, pela produtora Panan Filmes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AsYqovZTpLg>

Nesse mesmo ato, o então governador do Estado de Alagoas, Teotônio Vilela Filho, assinou um documento de pedido de perdão oficial no qual também reconheceu o silêncio oficial que envolveu o Quebra de Xangô. Assim, o pedido de perdão reconhece a responsabilidade do poder público quanto à devassa aos terreiros.

Desde 2012, sempre que foi possível, acompanhei o Xangô Rezado Alto. Algumas vezes, participando do cortejo e do momento de apresentação dos grupos artístico-culturais, devido à vinculação ao Coletivo Afrocaeté. Na edição de 2013 tive a oportunidade de chegar a tempo de acompanhar boa parte do cortejo que se concentrou outra vez na Praça Dom Pedro II e que, após Doté Elias do terreiro de candomblé Hùnkpàmé Alairá Izó finalizar o ritual de arriar comida para Exu⁸⁰, seguiu por uma pequena parte da rua Barão de Atalaia, direcionando-se à Avenida da Paz para chegar à Praça Sinimbu, que está localizada nas imediações do terreiro que era atribuído à Tia Marcelina, conforme Duarte (1974, p. 19). Vários líderes religiosos se fizeram presentes, a exemplo de Mãe Mirian (Ilé N’Ifé Omi Omo Posú Betá), Mãe Neide Oyá d’Oxum (Grupo União Espírita Santa Bárbara), Pai Célio (Casa de Iemanjá), Mãe Vera (Abassá de Angola) e Doté Elias (Hùnkpàmé Alairá Izó), dentre muitos outros. O cortejo foi acompanhado por um carro de som onde religiosos e acadêmicos revezavam-se em cantar músicas acompanhadas por grupos percussivos como o Coletivo Afrocaeté e o maracatu nação A Corte de Airá, dos dançarinos do Projeto Inaê, do Grupo União Espírita Santa Bárbara e também os do Afoxé Odo Iyá da Casa de Iemanjá, entre outros.

O fim do evento foi marcado ainda por apresentações de grupos de expressividade afro-alagoana, a exemplo do Afoxé Odo Iyá, Janaína Martins e Projeto Inaê, maracatu nação A Corte de Airá e Coletivo Afrocaeté. Importante reafirmar que em função do Quebra de Xangô também as manifestações festivas de referência africana, também foram silenciados, demorando quase um século para se reestabelecerem e posicionarem-se publicamente. Na edição de 2013, o evento contou também com a presença do Grupo Bongar, grupo pernambucano de coco composto por membros da Nação Xambá, terreiro localizado em Olinda-PE, e que tem suas raízes vinculadas a Artur Rosendo, pai de santo que, um tempo após o Quebra de 1912 e em função deste, se desloca para Pernambuco e leva de Maceió para lá, a tradição xambá.

Em 2017 tive a oportunidade de, além de assistir o evento, participar dele. Isso foi possível pois naquele ano eu fazia parte do grupo percussivo Coletivo Afrocaeté, ao qual estive vinculada de 2014 à 2017. Naquela edição, o cortejo saiu mais uma vez da Praça Dom Pedro II, contou com falas políticas tanto sobre o Quebra quanto sobre questões atuais relacionadas

⁸⁰ No início dos rituais oferece-se comida para Exu pois ele é compreendido enquanto aquele que abre os caminhos. Dessa maneira, antes da saída do cortejo, também foi ofertada a comida para Exu.

às vivências dos terreiros. Naquela ocasião, seguiu por uma parte do calçadão do Comércio e naquele trecho foram montados tablados ao longo do percurso, nos moldes do projeto Giro de Folgedos⁸¹ da Fundação Municipal de Ação Cultural, e em cada tablado um grupo se apresentaria e posteriormente todos se juntariam num cortejo que seguiria pela rua do Sol, com uma parada programada em frente ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, onde se encontra a Coleção Perseverança e seguindo para o destino final na Praça dos Martírios. Na edição de 2017, dentre alguns grupos que se apresentaram no palco, estiveram presentes o maracatu Raízes da Tradição, ligado ao Abassá de Angola e o afoxé Povo de Exu, ligado ao Ilé Axé Legioniré Nitó Xoroquê.

A edição de 2020, anterior à adoção de medidas⁸² de saúde e de distanciamento social em função da pandemia do novo coronavírus (COVID-19), trouxe uma particularidade: a total alteração de seu trajeto. Neste ano, o cortejo⁸³ aconteceu na parte da orla da Ponta Verde, bairro nobre de Maceió, conhecida popularmente como “rua fechada”, uma vez que nesse trajeto, aos domingos, o fluxo do trânsito era desviado para que o espaço fosse ocupado para prática esportes e lazer, e seguiu em direção ao Pavilhão do Artesanato (local voltado para a comercialização de artesanato local e direcionado aos turistas) onde, pouco após, estava montada a estrutura de palco.

⁸¹ A Fundação Municipal de Ação Cultural promovia eventos na orla de Maceió para divulgar a cultura local e nesses eventos eram montados tablados nos quais os grupos se apresentariam e, ao fim da apresentação, seguiam à pé pelo calçadão da orla até o próximo tablado e assim seguia ao longo da orla. Esses eventos eram chamados Giro de Folgedos, pois nele se apresentavam afoxés, maracatus, coco-de-roda, Bumba meu Boi, quadrilhas e outros chamados folgedos.

⁸² O Decreto Estadual nº 69.541, de 19 de março de 2020 declarou estado de emergência em Alagoas e expôs medidas de segurança em função da pandemia do novo coronavírus. Dentre estas medidas consta a suspensão de funcionamento de templos, igrejas e demais instituições religiosas como também a realização de eventos e exposições e demais medidas. Ao longo de todo o ano de 2020 outros decretos somaram-se a este, relaxando ou impondo novas medidas de segurança. O Decreto 69.541 encontra-se disponível em: <http://www.procuradoria.al.gov.br/legislacao/boletim-informativo/legislacao-estadual>

⁸³ O cortejo de 2020, segundo os agradecimentos proferidos no palco pela organização do evento, foi composto pelos grupos percussivos: Afro Zumbi, Afro Afoxé, Afro Dendê, Maracatu Baque Alagoano e Coletivo Afrocaeté.

Fotografia 09 – Xangô Rezado Alto 2020 – Cortejo na praia da Ponta Verde



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Fotografia 10 – Xangô Rezado Alto 2020 – Falas de abertura: Pai Célio e Mãe Mirian



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Fotografia 11 – Xangô Rezado Alto 2020 – Apresentação do Afoxé Povo de Exu



Fonte: Fotografia por Amanda Patrícia Santos Lorena de Menezes, em 2020.

Nessa ocasião, Amaurício de Jesus (Coordenador de Políticas Culturais/FMAC), Mãe Mirian (Posú Betá) e Pai Célio (Casa de Iemanjá) compuseram a frente de honra. Pai Célio rememorou o Quebra de Xangô e fez o chamamento:

Chega do Xangô rezado baixo. 1912 foi marcado por esse episódio e este episódio estamos aqui celebrando em si o Quebra, pra que não ocorra mais outro Quebra nem em Alagoas e nem no Brasil. O Quebra foi um atividade política que obviamente respingou muito forte dentro dos nossos terreiros. Os nossos babás e iyás e os nossos ancestrais tiveram que se mudar de Maceió para poder cultivar a sua religiosidade, para poder dar crença e dar credibilidade aquilo que confiavam, que era o Axé. E isso aí ficou marcado na nossa memória e na memória de nossos ancestrais e que isso não ocorra mais. Estamos aqui dizendo não à intolerância religiosa!

[...]

Nós não queremos ser tolerados, nós queremos ser respeitados! A palavra de ordem é respeito!⁸⁴

Dessa forma, a data vai cada vez mais sendo ressignificada para uma data de rememoração e luta, mas também comemorativa em relação a conquistas de direitos e retomada

⁸⁴ Os discursos de Pai Célio e Amaurício de Jesus, aqui transcritos, foram gravado por mim durante o evento.

de espaços por parte dos grupos religiosos de matrizes africanas em Maceió, que lhes é negado com a devassa, como também um momento de fomento às expressões afro-alagoanas.

Em relação à alteração do trajeto, a mim pareceu que gerou certo desconforto para algumas pessoas com as quais conversei durante o evento. Alguns religiosos e integrantes de grupos artístico-culturais que participaram do cortejo e outras pessoas que costumavam se fazer presentes em edições anteriores do evento me apontaram o receio de que haja a folclorização do evento e da cultura ali apresentada, visto que aquele local é uma área de grande destaque turístico. Inclusive, naquele momento houve uma quantidade expressiva de “espectadores” que, de passagem pela praia, paravam para assistir ao evento.

Porém, por mais que alguns religiosos que lá estavam não estivessem de todo satisfeitos com a alteração do trajeto, mais uma vez ficou evidente o esforço dos religiosos em realizar o evento em celebração à liberdade de rezar o xangô alto. Os organizadores, porém, destacaram a importância dessa mudança em função da visibilidade alcançada. Para Amaurício de Jesus, coordenador de Políticas Culturais da FMAC, mas que também faz parte da Casa de Iemanjá, destacou a ocupação dos espaços públicos pelo povo de santo, em sua fala:

Querida dizer da alegria de estarmos hoje mais uma vez celebrando a memória do Xangô Rezado Alto. Celebrando a resistência do povo de terreiro e dizendo que povo de terreiro pode ocupar qualquer lugar, seja na periferia, no centro, na praia, aonde ele quiser. Todos temos direito e a comunidade de matriz africana também tem. E a felicidade se torna maior quando a gente vem pra cá assistir grupos culturais que surgem a partir do saber tradicional, que trazem o conhecimento que está dentro das casas de axé para o espaço público pra ser reconhecido como atividade e manifestação cultural.

Cabe apontar que, em outras edições do evento, o trajeto priorizava dar maior notoriedade a localidades diretamente marcadas pelo Quebra em 1912 e a marcos históricos como as praças Dom Pedro II, Martírios e Sinimbu e também à Coleção Perseverança, exposta no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, marcos estes que estão presentes em bairros periféricos da cidade de Maceió. A edição de 2020, porém, ao ser deslocada para à orla, em um bairro elitizado na capital alagoana, ao tempo que, como a celebração à Iemanjá, gera maior visibilidade para os religiosos e as expressões afro-alagoanas e, a partir daí, possibilita a circularidade da própria temática do Quebra de Xangô e suas consequências para locais e públicos que antes não eram alcançados, diminui a possibilidade de diferentes olhares para bairros periféricos da cidade que foram diretamente afetados pela devassa, podendo, assim “reinvisibilizá-los”.

3.4 “NUNCA MAIS UM NOVO QUEBRA DE XANGÔ”.

Trago a força do raio
E o balanço do mar
Quando toco o tambor
Épa-hey, Iansã,
Odo-yá, Iemanjá,
Vou pedindo agô.⁸⁵

Manu Preta

Ao longo de anos acompanhando a movimentação de diferentes expressividades afro-alagoanas em Maceió, observei que a constância de discursos que clamavam e reiteravam que não mais haveria um “novo Quebra de Xangô” em Alagoas, uma sequência de dizeres que se apoiavam em outros dizeres.

Atualmente, ainda existem ocorrências de casos de violência provocados por racismo religioso e intolerância religiosa na capital alagoana e, em referência a tais episódios, é corrente a veiculação sobre a existência de quebras atuais em Maceió. A ocorrência de várias incursões contra a religião e os religiosos de matriz africana, por mais que perpetradas por sujeitos diferentes, em momentos e situações diferentes, denuncia a existência de um caminho perigoso semeado por intolerância religiosa e racismo religioso.

Este solo fértil alagoano não secou com o Quebra de Xangô. Enquanto o Quebra era silenciado, o solo era realimentado. Essa terra parece ansiar pela construção negativa da imagem das religiões afro-alagoanas e seus adeptos. Rega-se essa terra com caldos de intolerância e racismo religioso. Irinéia Santos (2014, p. 301) nos situa que, no furor do *impeachment* de Fernando Collor, houve a tentativa de vincular a imagem de Collor às religiões afro-brasileiras, em uma conotação negativa, “estas duas notícias deixavam entrever que alguns ainda insistiam em vincular a imagem pública das religiões afrobrasileiras em Alagoas como instrumento de manipulação para interesses políticos, de tempos em tempos”.

Nos eventos acima relatados, religiosos, grupos artístico-culturais e acadêmicos tem, a cada vez mais, reiterado a necessidade de luta contra a intolerância religiosa. Para Sidnei Nogueira (2020, p. 55), “as ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência”. A ausência de intolerância, porém, pressuporia a tolerância, o aceite forçoso de algo.

⁸⁵ Música Canto às Alagoas, de autoria da musicista Manu Preta e tocada pelo Coletivo Afrocaeté. Letra disponível em: <https://coletivoafrocaete.blogspot.com/p/blog-page.html>

Ainda conforme Nogueira (2020, p. 89), o racismo religioso “condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais”.

Em um olhar retrospecto mas também atual sobre o Quebra de Xangô, sua particularidade de perseguição à totalidade de casas religiosas e não a casas e situações pontuais, como em outros estados, creio que somente a ideia de intolerância religiosa não daria conta de pensar a devassa aos terreiros e suas consequências nas expressividades afro-alagoanas. Seria necessário compreendê-la a partir, também, do racismo religioso. Por várias questões, essa é uma reflexão inicial e que não pude dar conta nesta pesquisa. É algo, porém, sobre o que intenciono refletir de maneira mais aprofundada em outro momento alinhado a discussão à ação de grupos neopentecostais em seu processo demonizador das religiões afro-alagoanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o babalorixá Sidnei Nogueira (2020, p. 123) “aceitar a crença do outro, a cultura e a episteme de quem a sociedade branca escravizou é assumir o erro e reconhecer a humanidade daquele que esta mesma sociedade desumanizou e matou”. À época do Quebra, a população negra, recém saída de um regime escravocrata, estava criando uma tentativa de autonomia/visibilidade cultural, religiosa e econômica, como pode ser observado nas crônicas de Félix Lima Júnior sobre Maceió, porém tal episódio vem reforçar uma violência que já existia, que é o ápice de uma situação que já vinha sendo construída na cidade e que, mais que a repercussão somente quanto à questão religiosa, há a repercussão sobre a identidade do negro, nega-se a inserção do negro enquanto cidadão e de suas práticas enquanto elementos constitutivos da cultura e da história sociedade alagoana.

Várias foram as motivações que levaram ao acontecimento do Quebra de Xangô em fevereiro de 1912. Dentre estas motivações, temos um contexto de disputa política que, ao associar a imagem de seu oponente aos terreiros de matriz africana intenciona deixar-lhe com uma imagem negativa perante a sociedade. E que não se preocupa em como essa associação dos terreiros a elementos negativos irá repercutir nos grupos religiosos afro-alagoanos. Essa estratégia de negatização da imagem de Euclides Malta encontra suporte em uma sociedade racista e intolerante e que toma parte na turba que invade e quebra os terreiros.

A memória do Quebra de Xangô se apresenta na contemporaneidade e vem sendo construída, uma vez que num contexto pós-Quebra tínhamos uma sociedade (inclusive no que concerne aos intelectuais que pesquisavam sobre a questão do negro em Alagoas) que negava ou negligenciava essa temática. A partir do aprofundamento de estudos sobre o negro alagoano e sobre o episódio aqui estudado, nos deparamos, atualmente, com uma parte sociedade que denuncia o próprio Quebra de 1912, bem como também episódios recentes de violência e perseguições a terreiros de matriz africana.

Essa dissertação teve por objetivo pensar sobre as reverberações do Quebra de Xangô de 1912 no contexto contemporâneo afro-alagoano, com ênfase na cidade de Maceió. A devassa aos terreiros que se emaranhou nas tramas da história e da cultura de Alagoas, por quase cem anos esteve silenciada. A partir da redescoberta do Quebra de Xangô em meados dos anos 2000, tiveram início movimentações acadêmicas, religiosas e artístico-culturais que operam para a construção da uma memória que vem sendo constantemente reativada e ressignificada.

A memória que vem sendo construída sobre a devassa apresenta alguns ruídos, a exemplo da morte de Tia Marcelina. Diversas são as histórias sobre quando e como ela teria falecido. Há

quem diga, ainda, que ela sequer existiu. Esses ruídos, embora sejam contraditórios entre si, não colocam, na prática, a história de Tia Marcelina em suspeição. Ao contrário, é corrente aceitar que hajam diferentes versões e que isso, a própria existência de diversas versões sobre a Tia Marcelina, seria evidência das consequências que o silenciamento sobre a devassa acarretou na história e na cultura afro-alagoana. A Tia Marcelina lá de 1912 emaranha-se na memória que se constrói da Tia Marcelina de hoje. Hoje Tia Marcelina sai em cortejo carnavalesco, se faz presente em órgãos públicos lutar por seus direitos, vai à praia publicamente para celebrar Iemanjá e encabeça lutas do povo de santo alagoano por direitos, respeito e não mais um novo Quebra.

Os novos olhares direcionados às coisas alagoanas, a exemplo das produções acadêmicas que surgem a partir desse novo interesse de pesquisa possibilitado pelo processo de redescoberta do Quebra, aliado a atuação de grupos artístico-culturais e de religiosos de matriz africana, cedem espaço para as vozes, memórias, conhecimentos e interpretações de grupos historicamente silenciados, sobre aquela expressão de violência e mesclam-se à maneira como o próprio povo de santo passa a apresentar e discutir a temática publicamente. Com isso, entendo que, em todos esses anos nos quais estive próxima das discussões, nos eventos do povo de santo, no batuque e em outras vivências, pude observar uma memória da devassa que vem se construindo.

REFERÊNCIAS

- 1912, *O Quebra de Xangô*. Direção: Siloé Amorim. Produção: Joabson Santos. Realização: DOC TV Alagoas em Cena, 2006.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BRANDÃO, Alfredo. **Os Negros na História de Alagoas**. Maceió: s/ed, 1988.
- BRANDÃO, Théo. “Reinado dos Congos e origem dos Maracatus” in: **Folclore de Alagoas II**. Maceió: Museu Théo Brandão – CEC-UFAL, 1982.
- BARROS, Rachel Rocha de Almeida. **Solitários no Paraíso: produção cultural e expressões de isolamento em Maceió**. Maceió: FAPEAL: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. **O caminho do negro no Brasil**. São Paulo, 1999.
- BELO, Rafael Alexandre. **Rastros do “xangô” alagoano: contribuições para a história da educação**. Maceió: Fapeal: imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.
- BEZERRA, Edson. **Manifesto sururu: por uma antropofagia das coisas alagoanas**. 2. ed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2019.
- CARVALHO, Cícero Péricles de. Prefácio. In: ARAÚJO, Zezito de. **Quilombo dos Palmares: negociações e conflitos**. Arapiraca: CESMAC, UNEAL, 2020.
- CAVALCANTI, Bruno César. “Bons e sacudidos”: o carnaval negro e seus impasses em Maceió. In: **Kulé Kulé: visibilidades negras**. Maceió: EDUFAL, 2006.
- CAVALCANTI, B. ROGÉRIO, J. “Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió” In: **Kulé-Kulé: religiões afro-brasileiras**. Cavalcanti, Bruno César; Fernandes, Clara & Barros, Rachel (orgs.). Maceió: NEAB/EDUFAL, 2008.
- CAVALCANTI, Bruno César. Cem anos de solidão. [Entrevista concedida a] Vitória Alcântara. **Graciliano**, Maceió, Ano V, n. 13, p. 18-33, mar./abr. 2012.
- DAMASCENO, Tatiana Maria. **Xirê: uma performance corporal de restauração da energia vital**. In: Anais do VI Congresso da Associação Brasileira de Pesquisas e Pós-graduação em Artes Cênicas (ABRACE). V. 11, n. 1, 2010. Disponível em: <https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/issue/view/99>

- DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. Maceió: EDUFAL, 2019.
- DINIZ, Debora. **Carta de uma orientadora: o primeiro projeto de pesquisa**. 2. ed. rev. Brasília: LetrasLivres, 2013.
- DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974.
- EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LIMA JR, Félix. **Maceió de Outrora**. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2014.
- MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **Filhos do trabalho, apóstolos do socialismo: os tipógrafos e a construção de uma identidade de classe em Maceió (1895/1905)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7839/1/arquivo7766_1.pdf
- MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro: emergência de uma rede afro-alagoana**. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.
- MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “sombra” de Palmares: escravidão e resistência no século XIX**. São Paulo: e-Manuscrito, 2020.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. **Matriz africana em Campinas: territórios, memória e representação**. Campinas: PUC – Campinas, 2016.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PACHECO, Lwdmilla Constant. Racismo e Intolerância Religiosa: representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940. In: **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano VIII, nº XV, agosto/ 2015.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na primeira república**. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte/MG: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Edição *Kindle*. *E-book* não paginado.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“O axé nunca se quebra”**: transformações históricas em religiões afrobrasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **A caverna do diabo e outras histórias: Ensaio de História Social das Religiões (Alagoas, Séculos XIX e XX)**. Maceió: EDUFAL, 2016.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14ª edição. Petrópolis: Vozes, 2012.

SAGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SILVA, Anderson Diego da. **Narrativas imagética da Coleção Perseverança: um conceito de etnodesign**. Maceió: FAPEAL: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é folclore: o negro na historiografia alagoana**. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro**. 1. ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **Metamorfose das Oligarquias**. 4ª ed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos: Eduneal: Fapeal, 2019.

WARE, Vron. (org). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.