

# La noche de la gran hoguera desvariada

Revolta popular y persecución religiosa  
en Alagoas en la primera república

*Ulisses Neves Rafael*

*Universidade Federal de Sergipe*

En la primera noche de febrero de 1912, en las calles de Maceió, en la época pequeña capital orientada todavía hacia el provincianismo de las intrigas y chismes domésticos, se verificó uno de los episodios más violentos de que se tiene noticia en los anales de la historia de los cultos de procedencia africana en Brasil. El acontecimiento extraordinario, que sería conocido como Quiebra de 1912, culminó con la invasión y destrucción de los principales terreiros de Xangô de aquella capital, por elementos populares capitaneados por los socios de la Liga de los Republicanos Combatientes.

Las razones de la persecución contra esos cultos religiosos en Alagoas constituyen el objeto principal de este trabajo. Además de trazar los contornos de la “Operación Xangô”, serán, todavía, debatidas las consecuencias de esta embestida, entre las que, el misterioso silencio que sobre tales prácticas se habría abatido, concurriendo para fundar aquella modalidad exclusiva de culto.

Llama la atención, inicialmente, la existencia de tan poco material sobre un hecho con tales características y que tuvo tanto efecto sobre la dinámica de esa modalidad de culto en Alagoas. La laguna causa más espanto todavía, cuando se lleva en cuenta la tradición antropológica alagoana, que cuenta con nombres consagrados como Mael Diégues Júnior, Théo Brandão y Arthur Ramos, para citar sólo aquellos que alcanzaron mayor proyección fuera del estado. Notablemente, el tema del silencio ocupará una posición central aquí, sobre todo cuando se considera el hecho de que ese recogimiento de la intelectualidad alagoana en relación con el asunto, refleja el modelo ceremonial reservado que empezó a predominar en los propios “terreiros”, obligados a alterar la dinámica de sus cultos, adoptando una modalidad distinta de ceremonial, marcadamente discreta y cerrada.

En visita a Alagoas, Gonçalves Fernandes testimonió la existencia de esa modalidad de culto que él designó, entre otros términos, “Candomblé en silencio”, habiendo dedicado al asunto, todo el primer capítulo de su libro *O Sincretismo Religioso no Brasil*, donde trata de su incursión a algunas casas de culto de Maceió en junio de 1939, por lo tanto, casi treinta años después de la fatídica “Operación Xangô”. En la secuencia, una descripción más detallada de ese episodio.

### **“Operación Xangô”: el contexto etnográfico.**

Todo empezó todavía en las primeras horas de aquella primera noche del mes de febrero, cuando un grupo de muchachos, en su mayoría, empleados del comercio, se dirigían al número 311 de la calle del Sopapo, en el barrio de Levada, residencia de Manoel Luiz da Paz y sede de la Liga de los Republicanos combatientes, un mixto de guardia civil y milicia particular, creada la finalidad de fornecer soporte físico a la campaña de estilo persecutorio contra el Gobernador Euclides Malta, y donde también se realizaban los ensayos del tradicional Clube dos Morcegos, presencia cautiva en los carnavales de Maceió de aquellos primeros años del siglo pasado.

Era víspera de carnaval y el bando de clubes de aquel barrio se agitaba, acertando los últimos detalles de la fiesta: el club Pretinho, el club Cor de Canela, el club Rouxinho, el club Caboclo, y muchas otras atracciones provenientes de aquella región de la ciudad, desde épocas remotas, entre las cuales, el clube dos Morcegos, con su maravillosa orquesta de triángulos y presencia cautiva en los carnavales de Maceió, de aquellos primeros años del siglo XX. Fue a uno de los ensayos de ese club que aquellos numerosos muchachos se dirigían en aquella fatídica noche de febrero y que, como tantos otros clubes de la ciudad, ensayaban pequeñas marchas, como la portuguesa “Vassourinhas” que prometía ser el gran éxito del carnaval de aquel año d 1912, que acontecería en un poco más de una semana.

Aquel fin de semana, en especial, el barrio estaba mucho más movimentado que en los días comunes, no sólo por la aproximación del carnaval, sino también porque en aquel período se realizaba una de las fiestas más tradicionales promovidas por los terreiros de Maceió, en este caso, la fiesta de Ochún. Mientras los diversos clubes carnavalescos afinaban sus instrumentos, acertando los últimos acordes, otros sonidos se hacían oír por el barrio en el

mismo período. Ritmos africanos sacados de los tambores se regaban por la calle del Sopapo y adyacencias, confundiendo los incautos a los “inevitables maracatus” que, cada año, marcaban presencia en el carnaval de calle de Maceió, a pesar de la antipatía que inspiraban en la élite.

Uno de los lugares de donde salía aquel “ruído” era la casa de Chico Foguinho, uno de los más afamados santeros de Maceió, desde el momento en que, como devoto de Santa Bárbara, promovía la fiesta en su homenaje en el terreiro de Manuel Coutinho. Esos festejos “abrillantados por una orquestración de adufes, chocallos y latas” y que eran integrados por devotos arduos y muy entusiasmados, ya anduvieron incomodando el sosiego de los habitantes de las calles Barão de Maceió y Dias Cabral, antigua del Reguinho, en la que se situaba aquel terreiro en el cual Chico Foguinho actuaba, según denuncia hecha en periódico local (Cf. *A Tribuna* 18/03/1903:2).

En aquella oportunidad, sus tambores tocaban para homenajear a Ochun, la diosa de las aguas, las conmemoraciones debiendo continuar en los días siguientes, con la fiesta de Santa Bárbara o Iyansan, oricha vde los vientos y tempestades, probablemente con el mismo entusiasmo de su realización en la antigua sede. Por esta razón, la casa de Chico Foguinho se encontraba, en la oportunidad, en gran movimiento.

Cuando sonó el grito de guerra, “¡Quiebra!”, los integrantes de la Liga que a esa altura no debían obediencia a ninguna autoridad, ni terrestre, ni mágica, cayeron con toda su furia sobre los terreiros. El primero a ser alcanzado, por su proximidad, era el propio terreiro de Chico Foguinho, cuyos seguidores fueron sorprendidos en el auge de la ceremonia religiosa, algunos de ellos todavía con el santo incorporado. La muchedumbre enfurecida entró de pleno pie, rompiendo todo lo que encontraba delante de sí, obedeciendo a la determinación del líder, e golpeando a los iniciados que demoraron a huir. Diversos objetos sagrados, utensilios y adornos, vestimentas litúrgicas, instrumentos usados en los cultos, fueron sacados de los lugares en que se encontraban y lanzados en el medio de la calle, donde se preparaba una gran hoguera. En aquella vía pública, entre rosarios y collares de Ifá, fue puesta, todavía, la imagen de un santo en forma de niño, que muchos afirmaban que se trataba de “Ali Babá”, la cual fue expuesta para que los que pasaban se burlasen de ella. Algunos objetos fueron conservados para exhibición después en la sede de la Liga, otros, en forma de burla en el cortejo que se hizo hacia otras casas de Xangô en las proximidades.

Algunas de ellas estaban situadas ahí, como las casas de cultos de João Funfun y el de Pai Aurélio. El terreiro de Tía Marcelina, localizada en una de “las calles más esconzadas de la Levada”, era una de las más antiguas de Maceió, y según se decía, uno de los más frecuentados por Euclides Malta en el auge de la campaña persecutoria que la oposición protagonizó contra él. Se decía que era en esa casa de santo que trabajaba día y noche su “Xangô-bomim” para librarlo de los enemigos que querían destituirlo del poder y que, pocos días antes de ser depuesto, el gobernador había convocado aquella mãe-de-santo, para una conferencia en el Palacio de los Martirios), con el objetivo de reclamar sobre la ineficiencia de sus trabajos, los cuales no estaban surtiendo efecto esperado, teniendo en cuenta el avance que la oposición venía obteniendo últimamente, y para exigir más empeño en los trabajos contra el candidato de la oposición. Por esa época, habría visitado la casa de aquella mãe-de-santo, para hacerle una nueva consulta, con el objetivo de saber que le reservaban los cauris. El santo habría aparecido en la cabezade Tía Marcelina e informado al gobernador que en aquellas próximas elecciones, el candidato vencedor sería el opositor Clodoaldo da Fonseca. Según la crónica de la época, había un cuarto reservado con exclusividad para esa autoridad donde, además de los servicios religiosos, otros favores mesnos sagrados les eran prestados. Dicen que, en ese cuarto de misterios, existía un altar velado por un cortinado de sábanas alvos, de verdad, una cama confortable sobre la que caía lánguidamente un lazo de cinta rojo preso en el alto de una cúpula repleta de Ofás, dispuesta sobre la abertura anterior de ese lecho. El Dr Euclides Malta, según las malas lenguas, disponía de vez en cuando, de una iniciada, en la flor de la edad, para su deleite, la cual era “sacrificada a Ali-babá”, el ídolo de la animación y del placer en forma de niño.<sup>1</sup>

Ya era casi media noche, la función había terminado y solamente algunos pocos iniciados permanecían en el lugar cuando, de repente, la procesión errante, que ahora se componía de casi quinientas personas, invadió el recinto, transformando aquello en un verdadero carnaval, formato que ciertas revueltas populares asumen en algunos eventos históricos. Muebles y utensilios fueron destruidos en el propio lugar donde se encontraban, mientras que otros tantos paramentos e insignias usados fueron arrastrados fuera de la

---

<sup>1</sup> Todas las expresiones entre comillas, incluso las de tenor más depreciativo, son reproducidas de la serie de materias intituladas “Bruxarias” publicadas por el *Jornal de Alagoas* entre los días 04 y 08/12/1912.

casa de santo, para que ardieran en la gran hoguera montada ahí.

En la confusión, algunos de los iniciados consiguieron escapar. Los que insistieron en quedarse, acompañando Tía Marcelina, quien resistió al ataque permaneciendo en el lugar, sufrieron toda suerte de violencia física, siendo la más perjudicada la propia santera, quien falleció días después, en función de un golpe de sable en la cabeza aplicado por una de aquellas plazas de guarnición que días antes habían desertado del Batahão Policial. Cuentan que a cada patada recibida de uno de los invasores, Tía Marcelina gemía para Xangô (eiô cabecinha) su venganza y, al día siguiente, la pierna del agresor se fue secando, al punto de que el mismo secó completamente (Cf. Almeida 1980:53).

Con algunos de los instrumentos que minutos antes servían al embalo de los cultos y una rebolada de adornos exhibidos en las extremidades de palos, la muchedumbre de gente confusa y desorganizada que paseaba inicialmente por algunas calles de la Levada, hacia el centro de la ciudad, agregó en su cortejo nuevos adeptos, atraídos por el ruido descomún y risadas burlescas, confiante en que se trataba de una de las previas de los Morcegos en altas horas de la noche. La presencia de Manoel Luiz da Paz frente a aquel cortejo, con sus indefectibles muletas, atestaba la identificación de la agremiación.

Llegando a los fondos del teatro Deodoro, la procesión dobla a la izquierda, en la calle de Reguinho y algunos edificios en frente, aún en el espacio lateral de aquella casa de espectáculos, alcanza el terreiro del famoso Manoel Coutinho, pai-de-santo de los más famosos de Maceió, uno de los pocos, junto con Manuel Guleiju, a recibir la Corona de Dadá, hermano menor de Xangô, importante distinción del rito nagô transmitida por la Tía Marcelina, que la adquirió originariamente del África, donde había nacido. Es probable que, por ser muy tarde, aquella casa ya tuviera terminado su función, para seguir los días siguientes, como era común en la época y más específicamente, en los famosos festejos en homenaje a Iansã.

En seguida, la muchedumbre dispersa todavía recorrió otras calles del centro, entre ellas la calle del Apolo, lugar en que funcionaba el terreiro de João Catirina, uno de los más entusiasmados pais-de-santo de la época, que tuvo el desplante de montar su xangô en la inmediaciones del Palacio del Gobierno. En ese lugar, el santo se le subía provocando gran estruendo (ruido), para el desespero de los habitantes del entorno. Los manifestantes también alcanzaron en aquella movimentada noche, la Ladeira do Brito, punto de enlace entre el centro de la ciudad y el Alto do Jacutinga, donde se

ubicaba el terreiro de Manoel Inglês; “negro retinto y excelente cocinero” (Cf. Lima Junior, 2001: 154). En los tiempos áureos de la Administración de los Malta, ese maestro de maracatu desfilaba impávido y con desenvoltura su fiesta (diversión) durante el carnaval, burlándose de las medidas represivas del capitán Braz Carotá, subcomisario de aquel distrito. Ese atrevimiento de Manoel Inglês era proveniente del prestigio adquirido junto con las autoridades locales y que se hicieron descubrir al ser incluido en la comitiva que Euclides Malta llevó a Rio de Janeiro, cuando asumió una cadera en el Senado Federal en 1904, cargo para el que fuera elegido mientras que su hermano lo substituía en el Ejecutivo.

Después de haber recorrido los principales xangôs del centro de la ciudad, muchos de los combatientes ya cansados de tanta destrucción, volvieron a la sede de la Liga, acompañando al presidente de la entidad, para depositar los objetos aprehendidos durante la incursión, los cuales serían expuestos al público en los próximos días. Los demás manifestantes que residían en áreas más alejadas de la ciudad, sin disponer de los vehículos eléctricos de transporte que en aquel momento ya habían parado sus servicios, iban por cuenta propia extendiendo el desorden a esos lugares más alejados, mientras que se deslocaban hacia sus casas. Confiantes en la falta de seguridad en la ciudad, oriunda del gran número de desertiones en la fuerza pública que componía el Batallón de Policía verificado en los últimos días, iban perturbando el sosiego de los habitantes de las calles por donde pasaban con gritos y exclamaciones sin término, apavorando a los dueños de xangôs y obligándolos a escapar en el silencio de la noche para lugar incierto, dejando detrás de sí, objetos sagrados que no podían ser conducidos en su huida.

Paralelamente a eso, los Combatientes organizaban el grueso del material que sobrevivió a esa destrucción para la exposición en la sede de la Liga, cuya sala principal fue transformada en Museo, dando al lugar un aspecto festivo y alegre, semejante al de un presepio de Navidad, atrayendo un gran número de curiosos que, para aquella parte de la ciudad, se dirigió. La decisión de exponer públicamente imágenes y objetos ritualísticos, anteriormente reservados a los reductos sagrados de los terreiros, aparece en la medida en que los ataques a los más de treinta focos de xangô disminuyeron. De esta manera, la exposición de aquellos objetos sagrados se presentó como un desdoblamiento de la violencia sufrida por aquellas casas.

Las piezas fueron organizadas y dispuestas según la clasificación hecha

por un hijo-de-santo, entre los muchos que fueron a visitar los valiosos despojos, y quien explicó a los organizadores de la exposición el significado de cada objeto, haciéndolos escribir en pedazos de papel, los nombres en cada uno de ellos. No fueron reservados los ilus e ingomes, probablemente el estopín de la invasión a los terreiros.

El viernes de la semana siguiente, morría en Rio de Janeiro el Barão do Rio Branco, ministro de las Relaciones Exteriores. En su homenaje, el presidente de la República firmó un decreto postergando los festejos carnavalescos para el mes de abril siguiente. El pueblo, por su parte, no cumplió la determinación del ejecutivo, jugando en los dos carnavales. En la época, el priódico carioca, *A Noite* satirizó el episodio, publicando en sus páginas los versos siguientes: “Con la muerte del Barón/tuvimos dos carnavá (*sic.*)/ai que bueno, ai que delicioso/Si murriera el mariscá(*sic.*)”, para referirse al Mariscal Hermes da Fonseca, Presidente de la República. Es posible que en Maceió, en la misma época, la población tuviera evocado esos versos, añadiendo a la cantidad de jocosidad de la glosa original, un carnaval que ellos habían celebrado una semana antes.

Así, ya no se oían más los tambores en la ciudad, ausentes, incluso, de la exposición realizada en la Calle Pernambuco Novo. Después de eso, más nunca se tuvo noticia de la presencia de maracatus en los carnavales de Maceió; sus maestros, confundidos no sin razón, con los babalorichas de los terreiros perseguidos, ya no se encontraban más en la ciudad. La mayoría buscó refugio en los estados vecinos, incluso en lugares más distantes como Bahía e Rio de Janeiro. Las manifestaciones populares integradas por negros empezaron a ser vistas con cierta desconfianza, principalmente los xangôs, los cuales continuaron desarrollándose por los pocos remanentes de aquellas antiguas casas, que insistieron en permanecer en el lugar, manteniendo sus actividades religiosas, temiendo más los castigos de los orichas que las de las autoridades policiales. Resultó de ahí esa nueva modalidad de rito más discreta, reservada y sin la exuberancia de antes, y que se solió llamar “xangô rezado baixo” (changô rezado bajito), así denominado por dispensar el uso de tambores y zabumbas.

Fuese el tiempo de las fiestas ostensivas y ruidosas, realizadas en golpes con latas colocadas frente a los terreiros y decoradas con hojas de taioba que alegraban a las viejas africanas que vendían frijoles con arroz y aceite de palma. Ahora, nadie podía más sospechar lo que pasaba en el interior de aquellas casas toscas de fachadas humildes, y que conservaban en sus salas apretadas

un rico oratorio trabajado en madera, donde se guardaban imágenes inofensivas de santos católicos, pero a los cuales los fieles consagraban oraciones en lengua africana. Esos cultos se realizaban sin música, sin danzas, sin tonadas, todo parecido a una novena comedida, en una sala de visitas en cima de cualquier sospecha, sin la presencia de los objetos litúrgicos que siempre fueron la marca de este tipo de ceremonia. No había más la posesión. La mediumnidad aparente fue suprimida en favor de un sentimiento contenido que dispensaba manifestación. Restaron las oraciones susurradas, acompañadas de palmas discretas, como si tanto creyentes como orichas tuviésem vergüenza de tener que cruzarse todavía en situación tan vejatoria.

### **Incursiones teóricas por el tema: violencia, silencio y olvido.**

En el trabajo de campo realizado entre familias urbanas punjabi, que sufrieron las agruras del traslado después de la División de la India en 1947, Veena Das (1999) observó que el cotidiano familiar de las víctimas estaba marcado por las experiencias de violencia, injurias y venganzas, a pesar de que no pudieran ser verbalizadas impunemente. Con todo, apesar de que pudieran referirse a este pasado traumático, todas las narrativas al respecto eran encubiertas por una voz colectiva que sacaba de las víctimas y torturadores el protagonismo de la experiencia:

Intenté concebir la violencia que ocurre en la tesitura de la vida tal como vivida en el universo del parentesco como teniendo un sentido pretérito compuesto, continuamente recompuesto, mientras que la violencia súbita y traumática que forma parte de la experiencia de la partición parece haber sido congelada (Das, 1999:38).

Sin exagerar y tomando conciencia de que las aproximaciones entre contextos etnográficos deban ser hechas con cautela, no se puede dejar de intentar una comparación de la experiencia punjabi con la persecución religiosa sufrida por los terreiros alagoanos. Es cierto que la participación de la India envuelve conflictos étnicos y la violencia que se abate sobre los individuos, por lo menos tal como aparece en las historias colectivas implica principalmente violaciones de los cuerpos, pero que es en la recusa o incapacidad de resistir a tales violaciones que puede estar el paralelo entre las dos realidades.

En las entrevistas realizadas con santeros y santeras más antiguos de



Maceió, se observó una relativa abundancia de elementos en la descripción de los ritos religiosos de antes, en discrepancia con la misma “pobraza de palabras” para referirse al episodio de la persecución a las casas de Xangô en 1912. Delante de la indagación sobre el posible conocimiento de la Quiebra, todos los entrevistados se mostraron reticentes en cuanto al asunto y cuando esbozaron algún esfuerzo en tratar del tema, las narrativas evidenciaron la misma “pobreza de palabras” de que fala Das, para referirse a las “imágenes de contención” verificada en la manera como las familias punjabi asumen los hechos de la partición:

En las familias punjabi, historias de discordia y traición, así como narrativas de violencia entre parentes, deben ser cuidadosamente manejadas por ocasión de casamentos, funerales y reuniones familiares- pero el silencio envuelve la violencia hecha contra y por las personas en el contexto de la Partición. No quiere decir que las personas se recusen a contar, quando les preguntamos, sino que ninguno de los aspectos de la performance o esfuerzos por el control de la historia, que caracterizan la narración de historias en la vida cotidiana, está presente. Por el contrario, los relatos de la violencia de la Partición son como *slides* congelados (Das 1999:33).

Por tratarse del silencio en relación con las narrativas del pasado, conviene reportarse a Michael Pollak quien en el texto “Memória, esquecimento, silêncio” (Memoria, olvido, silencio) abordó asunto parecido, más específicamente el análisis de tres situaciones en que se verifica lo que él llama “conflicto y competición entre memorias concurrentes”. Uno de esos casos en particular llama la atención, por permitir una aproximación con el caso estudiado. Se trata de los sobrevivientes de los campos de concentración que después de la liberación, volvieron a sus lugares de origen, guardando silencio sobre la experiencia vivida. Según Pollak, esta estrategia estaría ligada a la necesidad de encontrar una forma razonable de vivir entre los que, bajo la forma de un consentimiento tácito, asistieron a su deportación. Tal actitud era, todavía, reforzada por la cupla que las propias víctimas guardaban en el fondo de sí mismas, por el hecho de que parte desta comunidad, durante la ocupación nazista, haya sido convocada a prestar importante colaboración en la gestión de la política anti-semita, como: preparación de las listas de los futuros deportados, control de ciertos lugares de tránsito y la organización del abastecimiento en los convoyes, nonostante la posibilidad de negociar mejores

condiciones de tratamiento de los miembros de la comunidad, alcanzada por los nazis: “Frente a este recuerdo traumatizante, el silencio parece haberse impuesto a todos aquellos que quieren evitar culpar las víctimas. Y algunas víctimas, que compartem este mismo recuerdo “comprometedor”, prefieren, ellas también, guardar silencio” (Pollak 1989:6).

Pese a que el modelo alagoano se refiera a un tipo de violencia de menores proporciones, parece plausible pensar que el silencio que se guardó sobre el Quiebra de 1912, está también asociado a una salida encontrada por las víctimas y sus descendientes, delante de la condición de convivencia a la que se vieron forzados, con vecinos y otros habitantes de aquella comunidad, algunos de los cuales habían participado efectivamente en el episodio de la persecución y con quienes estaban condenados a mantener varios tipos de relaciones. Sin contar el hecho de que, para muchos de los integrantes de las expresiones religiosas dichas afro-brasileñas, la relación con este universo místico siempre estuvo rodeada de misterio.

En Alagoas, esta situación de silencio se ha verificado también en otro contexto y en período más reciente. De acuerdo con investigaciones realizadas sobre el mundo del cañaveral alagoano, más específicamente sobre la vida de los asalariados rurales y de sus familias en el interior del complejo azucarero y alcoholero de la Mata Norte del Estado de Alagoas, nos damos cuenta por detrás del cuadro de extrema pobreza, de las relaciones de trabajo y de dominación extremadamente injustas, prácticas de violencia, cuya principal característica es la imposición del miedo y del terror como forma de silenciar delante de la verdad. En el estudio sobre las múltiples formas de lenguaje engendradas por los actores sociales en la realidad de los cañaverales de Alagoas, realizado por Geovani Jacó de Freitas (2003), se tiene en el silencio, junto con otras formas discursivas como los rumores, los murmullos, los cuentos orales, las acciones metafóricas, “una conciencia posible de los agentes sociales dominados, orientando un saber práctico en conformidad con la voluntad de vivir de estos agentes”. Así, esos mecanismos funcionan como “estrategia de sobrevivencia entre la integridad física y la posibilidad de convivencia colectiva posible”. Según este autor:

El silencio, tal como es experimentado y emparentado en la realidad en discusión, no tiene significado sólo de complicidad. A pesar de que venga, en principio, a ocultar la realización del discurso en la esfera pública, y sea resultado,

fundamentalmente, del miedo de perder la vida, también se ha revelado con varios sentidos y como prácticas que, en su mudez, se recrea en un sistema de lenguaje alternativo capaz de nombrar y juzgar los hechos. Esta red de comunicación alternativa se reveló como táctica que permite ejercitar un campo de articulación y circulación de lenguajes y símbolos, además de prácticas materiales que las acompañan, que han contribuido a la construcción de la identidad colectiva de esos grupos sociales (Freitas 2003:251-252).

Se ha adoptado aquí tres concepciones de silencio que, a pesar de ser distintas, no son divergentes. En el primer caso, el silencio como una especie de recusa en representar las violaciones sufridas; en el segundo, el silencio como una condición impuesta en consecuencia del grado de compromiso que el recuerdo traumatizante conlleva y, finalmente, el silencio como estrategia de sobrevivencia a la violencia a la que las relaciones de trabajos y las condiciones precarias de vida sujetan a la población de los cañaverales. Se trata de ideas diferentes, pero no discrepantes y, en el caso en que sea posible encontrar un eje entre ellas, tal vez se consiga descifrar el enigma con respecto al silencio sobre el Quiebra entre los remanentes de aquellas casas perseguidas.

En Alagoas, la memoria de la persecución sufrida nunca es accionada sin que el episodio sea provocado. Cuando eso pasa, las vagas referencias a lo que pasó asumen la forma de un relato remoto y sin la cualidad y el crédito que el investigador espera encontrar. Hay una historia genérica y, exactamente por eso, indefinida, imprecisa y vaga. Los informantes saben de la existencia del evento, pero la falta de atención que revelan en los comentarios a su respecto lo relega a una condición de sobrepujamiento y apenas vagamente referido.

Cuanto a los motivos que conducen a los informantes y a sus antepasados a ese tipo de postura, se puede justificar su actitud por la necesidad de olvido por cuestiones de polidez, ya que se precisó encontrar una manera de vivir y convivir con posibles desafectos, como también, por cuestión de seguridad, ya que el silencio sobre el asunto supuestamente sería la garantía de que demandamientos de aquella naturaleza no se repetirían. Esta actitud se traduce en los murmullos y en la poca extravagancia en que se transformaron las celebraciones religiosas que pasaron a realizarse después de 12, lo que no fue suficiente para que aquellas casas continuaran siendo objeto de represalias semejantes.

El silencio que reinó sobre los xangôs de Alagoas parece haberse

arrastrado sobre la intelectualidad local, que no dedicó al asunto la atención merecida. La categoría que mejor se aplica a esa actitud intelectual es la del “olvido”, fornecida por otro autor alagoano, Dirceu Lindoso, en su estudio sobre las rebeldías de los negros en las matas del Tombo Real, en la frontera entre los estados de Pernambuco y Alagoas, y que significa “esa reducción del poder de la oralidad asociada a la reducida escritura restauradora [y que] provocó una discontinuidad en la memoria historiográfica”. En el caso de la guerra insurreccional de los cabañeros que él analiza en particular, tal “olvido” funciona como una elaboración de la técnica de la desmemoria que alcanzó toda la conciencia social de una región. O sea, para ese autor, la historiografía oficial, llamada estamental, a través de aquello que él llama “técnica gráfico-discursiva”, tiende a extender el espacio del empobrecimiento al espacio del olvido (Lindoso 1983:18).

Esa categoría no difiere mucho de la que otros autores vienen trabajando, mismo que bajo otra denominación, como “desconsideración” e “insulto moral” que, en el primer caso ha significado el rechazo y desvalorización de la identidad del otro; y en el segundo, se relaciona con aquello que no puede ser traducido en el lenguaje de una agresión a derechos legales, que no puede fácilmente ser transformado en una indemnización moral, pero que posee el mismo efecto desestabilizador, sobre la dignidad de las víctimas. La obra que mejor sistematiza el uso de estas categorías es *Derecho Legal e insulto moral*, escrito por Luis Roberto Cardoso de Oliveira, en la que este autor busca, a partir de contextos socioculturales diversos, como Brasil, Estados Unidos y Canadá, una articulación entre las dimensiones legal y moral de los derechos, siendo que en el caso de la provincia canadiense tenemos una exacerbación de la falta de respeto a su singularidad cultural, que resulta en aquello que el autor, inspirado en Charles Taylor (1994), llama *acto de desconsideración*, para referirse a aquellos actos que se traducen por el rechazo o por la desvalorización de la identidad del otro, aunque Cardoso de Oliveira prefiera “hablar de desconsideración en vez de la falta de reconocimiento para dar énfasis en el insulto moral que se hace presente cuando la identidad del interlocutor es incontestablemente, y a veces incisivamente, no reconocida” (Oliveira 2002:50).

De esta forma, esa *falta de consideración* de la intelectualidad alagoana, aún inconsciente, reflejada en la ocultación de los hechos relativos a la invasión violenta, así como de todas las prácticas asociadas a un tipo de actor político específico, se traduce en una forma de agresión que, a pesar de no

confundirse con el acto físico, de carácter criminal, que deja marcas indelebles, también concurre para el aniquilamiento de una identidad *auténtica* sobre la que pesan las mismas consecuencias de una actitud concreta.

Se debe, todavía, indagar sobre las razones por las cuales algunas piezas recogidas en los terreiros fueron conservadas y reunidas en torno de la Coleção Perseverança (Colección Perseverancia), que hasta hoy se encuentra en exposición en el Instituto Histórico y Geográfico de Alagoas, en detrimento de otros objetos sagrados destruidos en los propios lugares donde fueron encontrados. El criterio que parece orientar la segunda actitud es el de la asociación de esos objetos con la figura del gobernador, cuya relación con las casas de Xangô, establecida por la prensa opositora, traduce el sentimiento de revuelta de la población contra los terreiros, o más específicamente por una modalidad de prácticas religiosas desarrolladas ahí, que estaban en contra de la expectativa general de los habitantes de la Capital, quienes, a pesar de no dar mucho destaque a aquellas prácticas, tampoco las consideraban como focos de amenaza a la tranquilidad pública. Por lo menos, el número de denuncias sobre tales cultos en los periódicos, fue irrisoria en dicho período.

Así, la destrucción de las esculturas del Leba y de “Ali babá” se da en razón de la asociación directa entre ellas y Euclides Malta, considerado como la propia personalización del mal.

Tal criterio, que también determina la conservación de otras tantas piezas, todavía está asociado a los aspectos míticos que ellas cargan y a una creencia generalizada en la magia. Tal afirmación es hecha amparándose en las asertivas de Yvonne Maggie, quien, en el libro *Medo de Feitiço* se reporta a las contribuciones de Lévi-Strauss para demostrar la lógica de ese sistema, según el cual, la existencia de la hechicería nunca es cuestionada, lo que obliga a los acusados, como es el caso del adolescente zuni, a concurrir para reforzar esa creencia. Semejante a la pena mágica exhumada, que confirma el sinnúmero de versiones presentadas para corroborar la existencia de la hechicería, también las piezas aprehendidas durante la invasión a los terreiros de Xangô por parte de la Liga, asumen el papel de “atestar a la realidad del sistema que lo posibilitó”.

Se sabe a través de la crónica local, que en el auge de la crisis política enfrentada por Euclides Malta, no se podía dormir sosegado en ciertas calles de Maceió, debido al ruido de los tambores y zambumbas procedentes de aquellas casas, lo que pareció una provocación pra gran parte de la población de

la capital, insatisfecha con los desmandos administrativos de aquel político, quien, según noticias regadas en demasía en la ciudad, frecuentaban con asiduidad la “olla del hechizo” con el objetivo de obtener mayor protección para mantenerse por más tiempo en el poder<sup>2</sup>. Entretanto, ese tipo de práctica religiosa siempre se nutió de gran aceptación en el Estado, no sólo entre las autoridades constituidas, considerando la poca frecuencia con la que aparecen en las notas policiales, sino también por parte de esta misma población que con ellas convivían en áreas contiguas de la ciudad. Lo que habría alterado esta relación a lo largo del tiempo, fue la inclinación de esas casas para un tipo de servicio que consistía básicamente en la defensa del “Soba de Mata Grande”, designativo por el que Euclides Malta también era conocido.

De esta forma, los terreiros se habían desviado aparentemente de su real función religiosa, para el “patrocinio de maleficios”, incurriendo en un tipo de “hechicería barata”. La destrucción de las casas de Xangô, en la secuencia de lo que fue hecho con las propias autoridades políticas ligadas a la oligarquía de los Maltas, nada más significó para una parte de la población comprometida con el evento, que la eliminación de una práctica abominable, sin que la opinión sobre la eficacia de sus prácticas fuera cuestionada. La conservación de las piezas africanas, en detrimento de otras, como la del Leba, con los cuales el Gobernador estaba directamente asociado, además de representar la victoria del santo guerrero contra el dragón de la maldad, objetivaba retirarlos de su *locus* original, donde podrían seguir siendo manipuladas para la promoción del mal. Colocando estos sujetos en un ambiente neutro, su eficacia estaría bajo control.

Bajo este aspecto, pensamos haber tocado otra particularidad que caracteriza el evento. El Quebra tiene su génesis en las prolongadas disputas entre la élite política local por la dominación de los dispositivos y mecanismos del poder, y que en la secuencia se desdoblan en tensiones más localizadas, alcanzando aquellas situaciones microscópicas de lo social, que envuelven grupos familiares, de trabajo y vecindad, donde se observa el mismo sistema de disputas y cismas, a partir del cual conflictos y enemistades personales de intensifican. En la antropología clásica, encontraremos vasto material acerca del asunto, a pesar de que los estudios de Evans-Pritchard consagren al tema

---

<sup>2</sup> Todas las expresiones entre comillas, incluso las de tenor más depreciativo, son reproducidas de la serie de materias intituladas “Brujería”, publicadas por el *Jornal de Alagoas* entre los días 04 y 08/02/1912.

las más preciosas consideraciones. En su obra *Brujería, Oráculos y Magia entre los Azande* (1978), él atiende aquellos fenómenos en que los conflictos están emparados en creencias de idioma místico.

A través de su esquema teórico, Evans-Pritchard se vale de una explicación plausible no sólo para la aparente contradicción del sistema de creencia azande, sino también para la lógica del pensamiento humano como un todo. Ampliando sus referencias para el contexto alagoano, hay condiciones de demostrar la amplitud de su teoría de la brujería, ya que su explicación se universaliza para alcanzar todos los sistemas que se orientan por este modelo de creencia. En el presente caso, se asiste también a un proceso de acusación de brujería, ya que en Alagoas, a pesar de que la acción derive también de enemistades personales, se observa la ampliación de la lógica según la cual cuanto más próximos los vecinos estuvieran unos de los otros, más susceptibles estarán a las intemperies de la brujería provocada por los enemigos. Además de los conflictos de intereses envolviendo grupos estructuralmente inferiores, involucrados en una relación de contigüidad espacial que reunía, en una misma área de residencia, individuos pertenecientes a la misma condición social, la acusación hecha por estos también influía sobre representantes de los intereses dominantes, hecho común entre los azande.

A partir de conflictos entre iguales, como el que se verificó entre grupos dominantes que disputaban el poder, justificados, por lo tanto, por las disputas políticas y por relaciones de odio recíprocas, el proceso de acusación se arrastra por otras capas de la sociedad, sobre todo entre la población pobre, cuya irritación se revierte en imputaciones e insultos contra aquellos, con los cuales los contactos no son tan estrechos y que están orientados por nociones de jerarquía. De esta manera, en Alagoas, la envidia y las peleas recobran el sentido de una imputación que culmina con los ataques al propio Gobernador del Estado, Euclides Malta, a principio, protagonizados por sus enemigos políticos, con quienes se encontraba en una situación de relativa igualdad de *status*, y luego, por el grueso de la población, regado por los barrios pobres de la ciudad.

A pesar de que los hechos demostren la existencia de elementos suficientemente concretos que concurrieron para la derrota de Euclides Malta del poder, no se puede despreciar el peso que la oposición dio a su supuesta ligación con los terreiros de xangô de Maceió. Esto lleva nuevamente a las contribuciones de Evans-Pritchard, para quien los azande eran detentores de un sofisticado e inteligente sistema de creencia, que no entra en ontradicción

con las explicaciones que nosotros normalmente clasificamos como científicas. Mismo disponiendo de modelos explicativos que partían de suposiciones metafísicas, como la “segunda lanza”, esto no podía ser considerado como un sistema absurdo de creencia, sino como un modelo de pensamiento respaldado por el grupo y que actúa sobre él como una verdad incuestionable. En Alagoas, así como entre los azandé, la creencia en la brujería se presenta como un sistema básico de explicación para los infortunios y refleja una realidad social extremadamente marcada por tensiones y conflictos, donde intereses antagónicos son acentuados por las acusaciones de hechicería. Evidentemente, el infortunio en este caso no se reduce al desplome de un depósito corroído por los termites, pero la desventura de estar sometido por tanto tiempo a las intemperies de un gobierno oligarca, todavía más en un contexto político altamente transitorio, donde él consiguió mantenerse por tanto tiempo en el poder, gracias a la protección adquirida en las casas de xangô de la ciudad, según la oposición.

Así como entre los azandé, la creencia en el poder de la hechicería en Alagoas nunca es cuestionada, por el contrario, su eficacia es totalmente confirmada cuando se atribuye a los santeros la responsabilidad por la permanencia prolongada de Euclides Malta en el poder. Lo que se condena en este caso es el uso indebido que se hace de la magia y de los poderes malignos de los “xangozeiros”, que promueven el infortunio, alcanzando a una gran parte de la población sometida a su administración. De esta manera, la creencia en la brujería en Alagoas, y por qué no decir en Brasil, al igual que entre los azandé, funciona como un valioso correctivo contra impulsos supuestamente anti-sociales, sin que jamás se ponga en duda su verosimilitud. Ejemplo de esto es la conservación de los objetos rituales aprehendidos durante la invasión a los terreiros que hoy constituyen la *Coleção Perseverança*.

El hecho de que las acusaciones hayan recaído sobre un representante del Estado, hecho bastante inusual en procesos de esta naturaleza, concurre para considerar el caso de Alagoas todavía más particular. Mientras que en otros lugares, la acusación nunca es hecha por personas puestas en condición de desventaja jerárquica contra jefes políticos, allí el Gobernador estaba en el centro de los ataques. Se añade a esto el hecho de que en otros lugares de Brasil, la represión a los cultos afro-brasileños siempre se dio con el apoyo del Estado, siguiendo, por lo tanto, la orientación de quien estaba liderándola.

Todavía comparando el caso alagoano a otras situaciones verificadas en el



país en períodos distintos, veremos que desde la colonia, y de modo más efectivo durante la Primera República, el Estado intervino de forma sistemática en este sistema de creencia, desarrollando mecanismos reguladores de combate a los hechiceros, según se desprende de las contribuciones de Yvonne, cuyo estudio *Medo do Feitiço*, se detiene sobre la manera por la que esta entidad se inmiscuyó en los asuntos de la magia. Lo que se deduce de las contribuciones de Maggie es que el control de estas actividades mágicoreligiosas siempre estuvo bajo la responsabilidad de las autoridades legales. En esto radica la singularidad del caso alagoano, pues, además de que estas prácticas han gozado de gran libertad de manifestación, durante los sucesivos mandatos de Euclides Malta, en el auge de los ataques contra su administración, el Gobernador es incluido en el rol de las acusaciones como responsable, o, por lo menos, como incentivador de aquellas prácticas en el Estado.

Este dato viene sólo para confirmar la fragilidad de la hipótesis represiva ya que, como afirma Dantas (1988), lo que se verificó en Brasil, en términos de relación de la sociedad envolvente con ese tipo de práctica religiosa, fue, por una parte, una selección de los cultos que convenían a la elevación moral del negro y, por otra parte, el rechazo de aquellas que concurrían para desmoralizarlo socialmente. Evidentemente, una actitud que tiene su génesis en los medios intelectuales, extendiéndose después a la diversas esferas de la vida social, sobre todo, en el campo de la política.

### **Ahí, la noticia carece de exactitud una interpretación de los hechos**

Aquí, conviene esclarecer muchos más lo de la persecución sufrida por los xangôs de Alagoas, como reflejo de conflictos entre iguales y de procesos de acusación entre vecinos, una manera de esforzarse para explicar por qué en este caso específico, el Estado estuvo ausente, a provecho de una actuación más efectiva de la sociedad civil o de parte de ella constituida por hombres comunes, pobres, de color, y habitantes de áreas contiguas a las de funcionamiento de las casas de culto religioso.

Según fue mencionado anteriormente, en Alagoas, la persecución a los terreiros de xangô tiene su epicentro en el número 311, en la antigua calle del Sopapo, en el barrio de la Levada, residencia de Manoel Muiz da Paz, principal protagonista del episodio de la quiebra, presidente vitalicio de la Liga de los Republicanos Combatientes, y socio fundador de uno de los más

tradicionales grupos de carnaval de Maceió, el Club de los Murciélagos, ambas asociaciones con sede en el mismo lugar. Además, vale la pena recordarlo, el barrio siempre aparecía en la crónica periodística de la época, por la grande concentración de clubes que se organizaban allí. Una nota sobre el carnaval de 1902, relacionada con los nombres y con la localidad de donde provenían esos grupos, permite inferir que en cuanto a la localidad, el barrio de la Levada, un poco alejado y marcado por un fuerte contingente poblacional de bajo ingreso, se destacaba por depachar en la ciudad, durante el carnaval, “todo aquele ejército de participantes de carnaval de condición social ‘sospachada’” (*A Tribuna*, 08/02/1901: 2).

Manoel Luiz da Paz adquirió notoriedad en los medios políticos de Maceió por el modo truculento según el cual trataba sus desafectos. La fama de violento que lo acompañó durante parte de su existencia, remonta a la época en que integraba el 26º Batallón de Infantería, con sede en Maceió. Fue como miembro de esa corporación, en que más tarde él participaría en la campaña de Canudos, en cuyo conflicto perdería una pierna, regresando a su tierra natal, como teniente jubilado del ejército. Esa condición le permitía llevar una vida más satisfactoria que la de la mayoría de la población de Maceió de aquel período <sup>3</sup>.

Con todo, cuando la Liga es mencionada en la crónica local, se destaca la baja condición social de sus integrantes, accentuada por el hecho de que casi todos sean de color y por haber tenido como espacio social de circulación, las mismas áreas en que funcionaban algunos de los terreiros más importantes de la ciudad. Tal información se opone a cierta convención en los estudios antropológicos acerca de la localización de los cultos afro-brasileños en varios puntos del país. En Maceió, las casas de Xangô no se distribuían sólo por

---

<sup>3</sup> Fueron realizadas entrevistas con dos hijas adoptivas de Manoel Luiz da Paz, cuyos depoimentos permitieron confrontar las opiniones sobre él, localizadas en la crónica local. Uno de los aspectos más importantes es el hecho de que las informantes insisten en el lado humano de Manoel Luiz da Paz. Fue por primera vez que el perfil estampado en la prensa alagoana, siempre marcado por los adjetivos más depreciativos es contestado. No se debe dejar de considerar el hecho de que, además de tratarse de parientes de la persona de que se trata, las entrevistadas tenían poca edad en la época en que convivieron con él, razón por la cual las memorias normalmente apagadas por la nostalgia, sufran, todavía, las consecuencias de la precocidad de D. Marinete dos Santos Ferreira. Por ejemplo, tenía 12 años cuando en 1945, después de la muerte de su madre, se mudó con su padre, Joaquim Batista dos Santos y sus hermanos, para la casa de la calle 1ª de Mayo, en el barrio de la Levada, donde residía Bé, apodo cariñoso por el cual Manoel Luiz da Paz era conocido entre los parientes más próximos. Su hermana Maria da Graça dos Santos, a pesar de ser más apegada al abuelo adoptivo, tenía una edad bien menor, en esa época, y sus recuerdos todavía más esparsas.

las áreas “más escondidas de la ciudad”, como, inclusive, afirma *O Jornal de Alagoas*, en la serie de materias publicadas sobre la Quiebra de 1912. Además, el propio barrio de la Levada, estaba ubicado a sólo algunas cuadras del centro de la ciudad, siendo la línea de ferrocarril de la *Great Western* el límite entre ambas regiones.

Por otra parte, y según fue dicho, uno de los primeros lugares alcanzados por la invasión, fue la casa de Chico Foguinho, y que en la oportunidad promovía la fiesta en homenaje a Santa Bárbara, de quien era devoto. A pesar de que nunca haya sufrido ningún tipo de vejamen por parte de la policía, considerando la protección de que disfrutaba junto con las principales autoridades de la capital, es que Chico Foguinho decidió transferir sus negocios para el barrio de la Levada, motivado por disputas internas en el terreiro al que antes pertenecía, y que era liderado por uno de los más antiguos babalorichas de Alagoas, con el nombre de Adolfo.

Otros terreiros también estaban localizados en la época, en los alrededores de las calles del Sopapo y Pernambuco Novo, tales como el de João Funfun (João Aristides Silva) y de Pai Aurélio (Aurélio Marcelino dos Santos) del episodio de la “Quiebra”. El periodista responsable por las materias usadas para la reconstitución también localiza el terreiro de Tia Marcelina en una de “las calles más esconsas de la Levada”, a pesar de que a mayoría de los autores consultados niega esa información.

Fue por ocasión de la abertura de su propia casa en la calle Santa Maria, nombre por el cual después se conoció la calle del Sopapo, que Chico Foguinho adquirió mayor respeto y notoriedad. Con la ayuda de sus hermanos Cesário Thompson y Japyassu, un miembro cautivo y frecuentador asiduo del Palacio del Gobierno y de los pocos que se mantuvieron fieles a Euclides Malta en sus días de derrocada política, Chico Foguinho consiguió arrastrar al gobernador del Estado para la fiesta de inauguración de su nueva casa, ocasión en que esa autoridad habría sido proclamada papa del xangô alagoano.

Chico Foguinho, el pionero de esa secta entre nosotros, en los primeros pasos para su constitución fue al palacio, acompañado por sus hermanos Japyassu, Cesário Thompson, Chico de Teça y varios otros creyentes, en el número de los cuales, más tarde, se filiaron muchos doctores, comerciantes y señoras de alto prestigio e invitaron al gobernador, para honrar con su presencia, la sesión inicial de los oficios inaugurales del culto aludido. Euclides, dentro de su viejo

principio, en virtud del cual, mejor sería estar bien con todos, que tener a alguien ou algo que le pudiera hacer algún mal, aceptó la invitación y para allá se fue para dicha inauguración del xangô del Foguinho, en la calle Santa María (cf. Blygher, 1951 12-13). ]

Así, el el resentimiento contra las casas de xangô, verificado sobre todo entre los miembros de la Liga tiene su explicación, primero, en la imputación de una competencia y eficacia a las prácticas desarrolladas allí que necesitaban ser frustradas y, después, en el hecho de que, entre los combatientes y los integrantes de los xangôs se anteponían algunas características sociológicas que los aproximan profundamente. Entre los que se encuentran los rasgos asociados al color, y que en Brasil traduce una cierta condición social, más próxima de las capas bajas de la población. También, el lugar de residencia que, en ambos casos, comprendía las áreas más desprovistas de la ciudad, que era donde vivían o circulaban los seguidores de Manoel Luiz da Paz y donde se situaban algunos de los terreiros de la ciudad.

De esta forma, es probable que algunos de los integrantes de la Liga, no sólo supieran de la existencia de aquellas casas, sino que también hayan frecuentado algunas de ellas y hayan denominado sus códigos religiosos. Seguramente, los cultos realizados allí no deben haber pasado desapercibidos, o que incluso hayan incomodado el sosiego de aquellos vecinos. Con todo, a partir de un determinado momento, los “xangozeiros” empiezan a despertar la antipatía de los integrantes de la asociación y, probablemente, no por cuestión de ruidos de los tambores usados en los cultos religiosos.

El sentimiento de pertenencia a una misma categoría social, no traducido en el doble reconocimiento y *status* que sólo los santeros e iniciados disfrutaban en los medios políticos, deve servir para explicar la revuelta contra ellos e la consiguiente invasión de sus casas, lo que sólo ocurre después que Euclides Malta, el principal protector de los terreiros de Maceió, fuera alejado del poder.

Por lo tanto, al asumir la tarea de destruir los xangôs y los objetos de culto encontrados allá, golpeando a participantes de los cultos y exponiéndolos al ridículo, la acción de la liga recobra un carácter particular, o sea, actúa en los términos de una micro-sociedad, con geografía, jerarquía, lenguaje y códigos propios, sintetizados en un movimiento de delincuencia aliados a una determinada contestación del orden, aunque de carácter restricto.

La lectura realizada por la Liga sobre sus vecinos “xangozeros” se encuentra permeada de resentimientos, cuya razón debe ser buscada, por una

parte, en el carácter resistente de aquellas prácticas religiosas donde el contrato que el fiel establece con el sagrado exige compromiso por su parte, cuya desobediencia afecta de forma decisiva su integridad física y moral. De esta forma, la mantención de las prácticas religiosas, desarrolladas muchas veces contra voluntad propia, se reviste de una resignación, que en un contexto de dominación y sumisión, denota una actitud afrentosa e indeseable, sobre todo por parte de aquellos acostumbrados a obedecer. Por otra parte, espanta y al mismo tiempo indigna, el hecho de que esta vertiente religiosa, nonostante su condición marginalizada, incluso muy próxima de la que era experimentada por los integrantes de la Liga nutriese de tanta legitimidad en los medios socialmente dominantes.

Siendo así, para más allá de las disputas entre grupos políticos concurrentes, el desvío de la revuelta contra el Gobernador depuesto para los territorios de xangô, lleva en sí una contienda que extrapola las cuestiones partidarias y cuya lógica reside en disputas políticas entre facciones en el interior de un mismo segmento.

En Alagoas, lo inusitado de la reacción, reside en el hecho de que, si el motivo inicial de la revuelta fue el despotismo oligárquico de la familia Malta, cuyo dominio se agotó bajo presión popular, la acción de la Liga se traduce en una revuelta que se focaliza hacia aquellos cuyos integrantes se encontraban más próximos en términos sociológicos. Dicho de otra forma, la destrucción de los centros religiosos por populares pone, en el mismo campo de disputa, segmentos socialmente equiparados, por lo menos en la mayoría de las circunstancias sociales que comparten. Estaríamos, pues, delante de un proceso típico de imputación, cuya lógica consiste en la clasificación ideológica del otro, más específicamente de la religión ajena, mascarada por el recurso de la “diabolización” del “transgresor”, por parte de los con quienes convive en situaciones de animosidad, derivadas del contacto estrecho entre intereses conflictivos.

Lo que se verificó fue la urdidura de una red de acusaciones, una campaña difamatoria que alcanza inicialmente las élites políticas, pero que en el marco de las relaciones periféricas, se traduce en una desavenencia entre vecinos. Se trata de un caso clásico de demanda, en el sentido de disputa de intereses, que redundo en un juego de acusaciones hechas por iguales, y cuya base es la difamación del otro y su inclusión en un campo de marginalidad.

En realidad, más importante que identificar a los responsables directos

por los ataques es interpretar su actitud para con las prácticas llevadas a cabo en aquellas casas. “Nosotros dependemos del hechizo”, diría João do Rio (1905). La creencia en hechicería o brujería, no es una exclusividad de los azandé que, además, poseían un sistema muy sofisticado de explicación para los infortunios provocados por ella. Tampoco en Alagoas, la creencia nunca es contestada. Cuando el comportamiento de los hechiceros alagoanos es considerado “desviador”, lo que se quiere afirmar es un posicionamiento político delante de prácticas ajenas, pero nunca desconsideradas, ya que concurren para demarcar las fronteras del grupo que realiza la clasificación. Mismo encuadrando al otro en esta condición marginal, los elementos de la pieza acusatoria pasan por el reconocimiento de su poder. Es porque se hicieron peligrosos que los terreiros deben ser destruidos. Este argumento revela una confianza en la virtud de los propios iniciados. Si, por una parte se observa un tratamiento jocoso y depreciativo dispensado a esos cultos, por otra, se verifica la actualización de un sistema de creencia que al accionar los mismos elementos del imaginario religioso concurrente, acaba por legitimarlo. Mientras más se cree en el poder maléfico de estas prácticas, más convincente se vuelve la acusación. Mientras más pavor él provoca, más eficaz parece ser.

Esta es la gran paradoja que el sistema crea, o sea, si por una parte, las prácticas iniciadas en el interior de esos segmentos religiosos eran referidas como fuentes de peligro, y por lo tanto, de reserva proveniente de su poder de intervención en las cuestiones seculares ligadas a la política, razón por la cual la hostilidad contra ellos se impone de manera más efectiva, por otra, los símbolos denotativos conservan su fuerza, como garantía de que no podrán ser más utilizados para los fines de costumbres. Se trata de una relación ambigua, marcada por actitudes contradictorias de respeto, en el sentido de temor y hostilidad al mismo tiempo, una forma de pensar oficial que se caracteriza por el hecho de que, mientras se niega y se desprecia a los niños, de desarrolla en relación con ellos, actitudes de respeto justificable por el temor que provocan.

Cambiando en menudos, en el momento de las clasificaciones de los credos propios y de los ajenos, sobre los cuales se mueven los indicios de malignidad, se verifica un consenso, tanto por parte de quien acusa como por quien es acusado, acerca de los códigos del proceso. La base consiste en conocer y compartir los significados de lo que, considerado mal, encuadra al

enemigo, a pesar de que no siempre la imagen corresponda al propio significado que cada individuo o grupo atribuye a sí mismo en el mismo juego acusatorio (Cf. Huizinga, 1971).

## Epílogo

La “Operación Xangô” fue uno de los acontecimientos más violentos de persecución contra los cultos afro-brasileños de que se tiene información en el Estado de Alagoas y, probablemente, en Brasil. Este es un tema que, como se buscó demostrar, suscita innumerables indagaciones y permite ser tratado bajo diversas perspectivas, razón por la que se optó por desenredarlo a partir de la variante de la violencia y de la intolerancia.

La singularidad del caso alagoano, según fue visto, consiste en que, la usurpación de que fueron víctimas los terreiros alagoanos, fue resultado de una iniciativa de la cual el Estado estuvo totalmente ausente, lo que contribuye a acentuar todavía más la arbitrariedad de lo sucedido. A pesar de que el *Jornal de Alagoas*, responsable por la publicación de la serie de materias intituladas “Brujería”, en las que se expone lo sucedido, haya señalado la presencia de algunas plazas de guarnición entre los rebeldes que invadieron a los terreiros, se puede afirmar con seguridad que la responsabilidad principal por los ataques estuvo bajo el comando de la Liga de los Republicanos Combatientes. En la oportunidad, no había entre este agrupamiento y las instituciones públicas oficiales ningún vínculo, ni siquiera los soldados de policía que aumentaban las hileras de los insurgentes, una vez que el Batallón Policial había sido disuelto oficialmente por decreto, el mismo día en que empezaron las invasiones de los terreiros, quedando el servicio de seguridad policial de la capital y de algunas localidades del interior a cargo de una guarnición federal y de algunos hombres de confianza del gobernador interino Macário Lessa.

Se trata, por lo tanto, de un caso ejemplar de acusación relacionado con la brujería como tantos verificados en el país, siendo que al contrario de lo que ocurrió en otros estados, donde la campaña persecutoria se desató bajo la mirada complaciente del Estado, quien se inmiscuyó en los asuntos de la magia con el objetivo de regular los procesos acusatorios, en Alagoas, la acusación y venganza asociadas a la hechicería, se desenrola con el consentimiento de la sociedad a larga escala, aún sin el conocimiento del Estado y de los órganos oficiales de la justicia que en aquellas circunstancias se hallaban totalmente

desordenados. Esta, talvez sea la mayor particularidad del caso alagoano, cual sea el proceso de persecución desencadenada por la Liga de los Republicanos Combatientes, mismo con el consentimiento de la población que a esta altura aumentaba los centros cívicos de apoyo a la candidatura oponente, contando entre los descontentos con algunas plazas de la guarnición policial, sucede de forma totalmente autónoma, lo que radicaliza la arbitrariedad de la acción que desarrollaron.

Este procedimiento pone en evidencia a individuos que proceden de las mismas condiciones sociales de existencia, evocando elementos que extrapolan las cuestiones políticas subyacentes al episodio y resultando en una disputa entre vecinos como suele acontecer en contextos donde las relaciones de contigüidad incompatibilizan a individuos obligados a dividir el mismo espacio de convivencia en condiciones de contacto intenso y de extrema tensión, circunstancia tan bien aprehendida por Evans-Pritchard en su estudio sobre los procesos de acusación de brujería entre los azandé.

La “Operación Xangô” llegó de forma marcante a los cultos afro-brasileños en Alagoas, pero no de forma definitiva. Años más tarde, el estudioso pernambucano, Gonçalves Fernandes, en visita a los terreiros de Xangô de Alagoas, identifica la realización del “Xangô-rezado-bajito”, descrita como una liturgia cerrada, sin danzas, cantos y sin la exaltación de los toques de los tambores. Tales rasgos parecen traducir la postura de los cronistas locales, sobre quienes reina también un silencio aplastante. La ausencia casi total de estudios sobre el registro de estas prácticas religiosas en Alagoas, causa espanto, un lugar en que las manifestaciones religiosas de tradición africana fueron tan intensas, muy pocos autores le hayan dedicado atención. Esta *desconsideración*, término que se aplica sobremanera a la comprensión de la actitud de esta intelectualidad alagoana, viene a incrementar el repertorio de agresiones de las que fueron víctimas los actores sociales involucrados en estas prácticas religiosas consideradas marginales.



## FUENTES

### PERIÓDICOS

*A tribuna*. Maceió, 1900/1911

*Jornal de Alagoas*. Maceió, 1912 e 1959.

## BIBLIOGRAFÍA

ALMEIDA, Sávio. 1980. “Uma lembrança de amor para tia Marcelina”. *Revista de Letras*, Volume 1. Número 4 pp. 49-55.

BLYGHER, Edu. 1951. *Alagoas pitoresca*. Maceió: Imprensa Oficial.

CHALHOUB, Sidney. 1996. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras.

DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DAS, Veena. 1999. “Fronteira, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40): 31-42.

DUARTE, Abelardo. 1974. *Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió: DAC/SENEC.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

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

FREITAS, Geovani Jacó de. 2003. *Ecos da violência: Narrativas e relações de poder no Nordeste canavieiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

HUIZINGA, Johan. 1971. *Homo ludens: O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva/Edusp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença.

LIMA JÚNIOR, Félix. 2001. *Maceió de outrora: obra póstuma*. Maceió: Edufal.

LINDOSO, Dirceu. 1983. *A Utopia armada: Rebelião de pobres nas matas do Tombo Real*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MAGGIE, Yvonne. 1979. “Arte ou magia negra?” Rio de Janeiro: FUNARTE Mimeo.

MAGGIE, Yvonne. 1992. *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

- OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. 2002. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política.
- PERROT, Michelle. 1988. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- POLLAK, Michael. 1989. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 2(3): 3-15.
- RIO, João do. 1976 [1906]. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.