

## “Quebra de Xangô”: a questão do ‘outro’ e a violência simbólica

"Break Shango": the question of the 'other' and symbolic violence

Andréa Letícia Carvalho Guimarães<sup>1</sup>

**Resumo:** o presente artigo busca trabalhar a questão da intolerância religiosa através da análise do movimento de perseguição religiosa aos cultos afro-brasileiros, denominado “Quebra de Xangô”, que ocorreu em 1912, em Maceió-Al, e como essa questão, ainda, reverbera atualmente. A partir desse fato, construirá uma ponte com o pensamento de Pierre Bourdieu (1998), por meio do conceito de poder simbólico e violência simbólica. E, também, o problema da tomada de consciência histórica e a questão da diversidade, debatidos por Leopoldo Zea (2005), que envolvem a problematização da dificuldade de lidar com o ‘diferente’, o ‘outro’ dentro da sociedade. Para tanto, será utilizada a tese de doutorado de Ulisses Rafael (2004) que descreve a ‘ Quebra de Xangô’ e, também, notícias e documentários sobre a questão da intolerância religiosa. Ademais, será realizada uma revisão bibliográfica sobre os conceitos que serão abordados para analisar o tema.

**Palavras-chaves:** “Quebra de Xangô”; Violência Simbólica; Diversidade; Intolerância Religiosa.

**Abstract:** This article seeks to work the issue of religious intolerance by analyzing the movement of religious persecution african-Brazilian cult, called "Break Shango", which occurred in 1912 in Maceió-Al, and how this issue also reverberates today . From this fact, build a bridge with the thought of Pierre Bourdieu (1998), through the concept of symbolic power and symbolic violence. And also the problem of historical awareness and the issue of diversity, discussed by Leopoldo Zea (2005), involve the problematization of difficulty of dealing with the 'other', the 'other' within society. Thus, we used the doctoral thesis of Ulysses Rafael (2004) that describes the 'Breaking Shango' and also news and documentaries about the issue of religious intolerance. In addition, will be held a literature review about the concepts that are addressed of analyzing the theme.

**Key-words:** "Break Shango"; Symbolic Violence; Diversity; Religious Intolerance

### Introdução

O presente artigo pretende analisar os conceitos trabalhados na disciplina de Sociologia Jurídica II, em especial, o conceito de violência simbólica elaborado por Pierre Bourdieu, em *‘O poder simbólico’*(1998) e a questão do ‘outro’ tratada na obra de Leopoldo Zea, *‘ Discurso desde a marginalização e a barbárie’*(2005).

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0440751393147035>.

Nesse sentido, os referidos conceitos serão articulados com a questão da intolerância religiosa, utilizando-se como ilustração a ‘Operação Xangô’, movimento de perseguição religiosa aos cultos afro-brasileiros, ocorrido em 1912, em Maceió. Para tanto, será usado o trabalho etnográfico realizado por Ulisses Neves Rafael, “‘Xangô rezado baixo’: um estudo das perseguições aos terreiros de Alagoas em 1912”.

Assim, no primeiro tópico, analisar-se-á os estudos de Pierre Bourdieu, que auxiliam a analisar o mundo a partir de relações dialéticas e do modo como essas relações se reproduzem, a partir de práticas de dominação que existem e persistem independentes das consciências ou das vontades individuais.

Nesse sentido, propõe-se analisar os conceitos de poder simbólico e de violência simbólica, que se referem a um tipo de poder/violência velada, ideológica, que tem como propósito a indução de valores de uma classe social sobre outra; é um poder que tem pouca visibilidade, mas que ocupa praticamente todos os espaços, que se faz de forma dissimulada e se naturaliza nas relações sociais.

Além disso, no segundo tópico será trabalhada a questão do ‘outro’, estudada por Leopoldo Zea (2005), que apresenta como o ser humano, ao longo da sua história, sempre dicotomizou, através de uma relação de hierarquia, as relações sociais. Demonstrando que a sociedade se divide, ao longo do tempo, em aqueles que são ‘superiores’(civilizados) e aqueles que são ‘inferiores’(bárbaros), dentro de um padrão de dominação.

Então, para compreensão desta dicotomia, será observada a questão da tomada de consciência histórica, e a sua percepção de forma problemática, ou seja, quando o ser humano, ao invés de se reconhecer como indivíduo pertencente a um contexto social, ele se vê como o próprio contexto social, e compreende que a partir de suas concepções devem ser tomadas todas as decisões sociais, sendo a referência para a sociedade.

E, logo após, far-se-á uma análise do percurso desenvolvido por Leopoldo Zea das relações de dicotomia (gregos/bárbaros, cristãos/não cristãos, burguesia/proletariado, império/colônia, Europa/periferia, enfim, civilização/barbárie).

Após essa revisão bibliográfica dos autores acima narrados e dos conceitos por eles construídos, buscará no terceiro ponto do artigo articular os conceitos apresentados com a questão da intolerância religiosa, que ilustra bem a violência simbólica e a questão do ‘outro’, principalmente, quando envolve religiões que não estão em consonância com o padronizado pela sociedade, como é o caso das religiões afro-brasileiras.

Deste modo, será avaliado um movimento de perseguição religiosa denominada ‘Operação Xangô’, que caracteriza bem as referidas questões. Nesse sentido, será utilizada a tese de doutorado de Ulisses Rafael que trata do caso, reconstruindo o fato, que ocorreu em 1912, em Maceió-AL.

Portanto, observa-se que o objetivo do presente trabalho é entrelaçar conceitos trabalhados por Pierre Bourdieu e Leopoldo Zea que se referem a questões de dominação e relações de poder, com a questão da perseguição religiosa, como no caso ilustrado pela ‘Quebra de Xangô’.

## **1 O pensamento de Pierre Bourdieu**

A teoria de Bourdieu possibilita o entendimento dos mecanismos de dominação e a compreensão da lógica das práticas dos sujeitos num ambiente desigual e conflituoso, que é o espaço social, no qual se estabelecem relações entre indivíduos que possuem diferentes níveis de acesso aos bens econômicos e culturais. A hierarquia vertical dos grupos sociais os distingue, portanto, segundo a estrutura e acúmulo de capital.

A função dessa ordem hierárquica é a de situar os sujeitos de acordo com sua ocupação e distinguir as diferenças relativas ao seu capital cultural e econômico. No topo da hierarquia está o grupo dominante, por ter um elevado acúmulo de capital e uma identidade própria, cujos interesses são impostos à coletividade.

Para uma melhor compreensão dos processos de dominação, Bonnewitz(2003) ressalta a análise de Bourdieu da relação existente entre o *habitus* e o campo social. *Habitus* são disposições cognitivas e avaliativas, ou seja, esquemas de percepção e apreciação do mundo, adquiridos através de experiências significativas. Trata-se de um instrumento conceitual que auxilia a pensar as relações que se estabelecem entre os condicionantes sociais exteriores e a subjetividade dos indivíduos.

O *habitus* influem nas preferências, expectativas, valores, atitudes, comportamentos, inclinações, e se traduzem em modos de agir considerados naturais para o grupo que os incorpora. Como enfatiza Bonnewitz (2003), o conceito de *habitus* auxilia no entendimento da sociedade e tem significativa importância na sociologia de Bourdieu, como um dos fundamentos para a compreensão da reprodução da ordem e da regulação social.

Em relação à noção de campo, pode ser entendida como áreas que compõem a sociedade, ou seja, ambientes determinados onde ocorrem as inúmeras relações constitutivas da estrutura social. Essas são relações de força e de luta, travadas entre grupos que ocupam diferentes posições na sociedade.

Ressalta-se, desse modo, que os campos se constituem em microuniversos, onde são geradas as produções culturais; neles estão inseridos agentes e instituições que produzem e reproduzem os saberes.

A adesão aos valores dominantes só é possível pelo fato de a dominação exercer um poder “hipnótico”, que não se dá pela força, mas sim pelas vias simbólicas da comunicação e do conhecimento, construindo-se, assim, um processo de adesão consentida. Nesse sentido, importante se faz analisar o conceito de poder simbólico e a sua manifestação, ou seja, a violência simbólica.

### **1.1 O Poder Simbólico**

A categoria de *poder simbólico* (1998), definida como a habilidade para conservar ou transformar a realidade social pela formação de suas representações, isto é, pela inculcação de instrumentos cognitivos de construção da realidade que escondem ou iluminam suas arbitrariedades inerentes. É um poder que se exerce como oculto, imperceptível, como uma mão invisível dentro das relações sociais.

O poder simbólico é aquele que consegue se impor e legitimar significados de forma sutil na sociedade, como conceituado por Bourdieu(1998):

“O poder simbólico é uma forma transformada, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder. O trabalho de dissimulação e de transfiguração que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar- reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformado-as assim em poder simbólico” (1998, p.15).

O poder simbólico apresenta-se em “sistemas simbólicos” que se expressam em *estruturas estruturantes* (1998) tais como a religião, a arte e a língua, que também se constroem em ‘universos simbólicos’. Os ‘sistemas simbólicos’ atuam como instrumentos de comunicação e conhecimento e asseguram a dominação de uma classe sobre outra, a partir de instrumentos de imposição da legitimação, “domesticando” os dominados. Nesse sentido:

“O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de

produção (e só nesta medida) que os produtores servem aos interesses dos grupos exteriores do campo de produção” (1998, p. 12).

A luta de classes fica retratada na teoria de Bourdieu (1998) como uma luta pelo domínio do poder simbólico, que é travada nos conflitos simbólicos cotidianos. Desse modo, os “sistemas simbólicos” são produzidos e apropriados pelo próprio grupo, ou por um corpo de especialistas que conduz à retirada dos instrumentos de produção simbólica dos membros do grupo. Por isso,

“O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto mundo, poder quase mágico que permite o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário” (1998, p. 14).

Neste ínterim, o poder simbólico se exerce de forma invisível, naturalizada através da violência simbólica, que, também, desempenha características parecidas como será explicado no próximo tópico.

## **1.2 A violência simbólica**

A violência simbólica apoia-se nas disposições induzidas pelos processos de dominação, e o dominado não se opõe a essa indução, já que não se percebe como vítima desse processo; ao contrário, considera a situação inevitável. Assim, a dominação se expressa na imposição dissimulada de uma cultura concebida como superior. Esse mecanismo, na concepção de Bourdieu (1998), é entendido como efeitos simbólicos da dominação aceita como legítima e natural.

As representações, o conjunto de opiniões e crenças assimiladas e aceitas pelos grupos aos quais se impõem, não são questionadas; ao contrário, são internalizadas e naturalizadas. As instituições, de modo geral, e a escola, de modo particular, constituem-se em agentes de manutenção e reprodução da violência simbólica.

Pierre Bourdieu (1998) usou o conceito de violência simbólica para descrever o processo pelo qual a classe dominante economicamente impõe sua cultura e interesses aos dominados. Segundo ele, ocorre a internalização desses referenciais nos dominados, que reconhecem a necessidade desta dominação se colocando em um papel subordinado e passivo.

Na mesma linha, Jean Claude Passeron e Bourdieu partem do princípio de que a cultura, ou o sistema simbólico, é arbitrário, uma vez que não se assenta numa realidade dada como natural. A esse respeito comentam:

A seleção de significações que define objetivamente a cultura de um grupo ou de uma classe como sistema simbólico é arbitrária na medida em que a estrutura e as funções dessa cultura não podem ser deduzidas de nenhum princípio universal, físico, biológico ou espiritual, não estando unidas por nenhuma espécie de relação interna à “natureza das coisas” ou a uma “natureza humana” (BOURDIEU e PASSERON, 1975, p. 23).

O sistema simbólico de uma determinada cultura é uma construção social e sua manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os seus membros. A violência simbólica se expressa na imposição dissimulada, com a interiorização da cultura dominante, reproduzindo-as como algo legítimo e ‘certo’.

O dominado não se opõe ao seu opressor. Considera a situação natural e inevitável e, assim, procura conformar-se. Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica (BOURDIEU, 1975, p. 19).

A violência simbólica, por não utilizar os meios da violência direta, seja física ou armada, torna-se mais difícil de ser percebida ou mesmo categorizada e combatida. Ela é sentida, mas não detectada com clareza e, muitas vezes, prescreve-se como mão invisível agindo sobre a sociedade. Porém, suas consequências são evidentemente desastrosas, em especial para a formação de uma sociedade justa e igualitária.

A sociedade legitima este tipo de violência seja por descaso, concessão ou mesmo incentivo feito pela veiculação de informações através da mídia, sendo admitida também na educação de certos padrões de comportamentos que devem ser seguidos, os quais trazem em si atitudes que podem ser consideradas como violentas à dignidade do ser humano, não respeitando sua liberdade de escolha.

A violência simbólica está “infiltrada” em todos os espaços da sociedade. Podemos identificá-la tanto nas estruturas básicas do setor econômico e social, como por exemplo: alimentação, moradia, educação, segurança, lazer etc., quanto na estrutura que trata da formação política e cultural do sujeito, ou seja, aquela que prepara o indivíduo para atuar no contexto social, podendo ser exercida em diferentes esferas da sociedade: o Estado, a mídia, a escola.

## 2 A questão do ‘outro’

A discussão sobre a “diferença”, bem como a questão relativa ao *Outro*, aquele que se diferencia, causa muitas reflexões e, há a necessidade de se discutir sobre a diversidade e as singularidades existentes dentro da sociedade. Geralmente o *Outro*, é aquele que frequentemente foi “manobrado” pelo poder da identidade hegemônica, sendo colocados em situação de subordinação e submissão, devendo renunciar a sua própria identidade para se adequar ao padrão dominante.

Na visão de Burbules (2003), uma posição pluralista de tolerância à diversidade, em geral, apenas acomoda as características da diferença dadas pelos modelos dominantes, ignorando ou negligenciando outras espécies de diferença. O discurso de “(...) celebrar a diversidade muitas vezes significa apenas a exorcização da diferença, do *Outro*, como algo exótico, fascinante ou curioso - mas ainda visto e avaliado em função de um ponto de vista dominante” (BURBULES, 2003, p.163).

A capacidade de conviver com o diferente, de reconhecê-lo como Outro, de se colocar em seu lugar ou na sua própria “pele”, constrói *alteridade* (ZEA, 2005). Construir alteridade numa sociedade onde os indivíduos têm sido continuamente condicionados a se manterem fixados na valorização das diferenças individuais – gênero, classe, sexualidade, aparência física, nacionalidade, etnia, religiosidade, inteligência – representa um grande desafio, porém não uma utopia.

Desse modo, é essencial questionar os padrões que orientam as ações. Pois, em geral, somos convocados a assumir “posições” que são impostas pelo sistema simbólico dominante e pelos mecanismos de poder do qual fizemos parte, como sujeitos.

O *Outro* é construído como *diferente*, fixado, transformado, subordinado, minimizado pelas relações de poder, se está negando também a sua infinitude, reduzindo-o a um mero objeto do mundo. O *diferente*, para Skliar (2006), é a construção e o reflexo de um longo processo de “*diferencialismo*”, ou seja, de uma atitude de separação e de diminuição de algumas características, algumas marcas, de algumas identidades em relação há grande variedade de diferenças.

Estas diferenças, não são melhores ou piores, boas ou más, superiores ou inferiores, positivas ou negativas, são simplesmente *diferenças*. No entanto, se estabeleceu um processo de “*diferencialismo*” “(...) que consiste em separar, em distinguir, dentro da diferença, algumas marcas que podemos chamar de *diferentes* e, ao

fazer isso, sempre a partir de uma conotação pejorativa, negativa, subalterna” (Skliar, 2006, p. 74).

Assim, o problema não está nas diferenças, mas sim em como produzimos, cotidianamente, os *diferentes*. Por isso, não basta apenas tolerar: é preciso questionar esta produção que gera discriminação, preconceito, segregação, violência e morte.

De acordo com Leopoldo Zea (2005), todo ser humano, ou povo se assemelham exatamente pelas características que os diferenciam, demonstrando que cada um possui uma identidade, individualidade e personalidade. “Diversidade que longe de fazer dos homens indivíduos mais ou menos homens, lhes faz semelhantes” (2005, p.55).

Desse modo, importante se faz compreender através do conceito de tomada de consciência histórica, trabalhado por Zea (2005), através da obra de Marx e Engels, como surge esta diferenciação e a partir disso, a dicotomia das relações sociais e a sua hierarquização.

## **2.1 A tomada de consciência histórica**

De acordo com Zea (2005), ao analisar a obra de Marx e Engels, a tomada de consciência histórica é a compreensão do ser humano como indivíduo entrelaçado ao meio social, atribuindo significado a um fluxo sobre o qual não se tem controle, compreendendo o passado e o presente.

O sistema seria a expressão da tomada de consciência de que trata Marx, e a partir disso, o ser humano compreende as realizações humanas, tanto o já realizado como o que está em processo de realização. Trata-se da tomada de consciência de uma grande tarefa que os homens, realizam, realizaram e continuarão realizando, mas já com conhecimento de causa, isto é, sabendo, cada um desses homens, as implicações da sua própria tarefa (ZEA, 2005, p.48).

A tomada de consciência evidencia sua própria origem: o indivíduo, o homem concreto em relação inevitável com outros indivíduos. O ser humano concreto que toma consciência do sentido que adquirem as múltiplas ações dos múltiplos humanos que forma a humanidade compreende a sua realidade e a do contexto social que vivencia.

Leopoldo Zea (2005) analisa a metáfora elaborada por Marx e Engels para compreender o processo de tomada de consciência histórica: ‘a relação que a floresta mantém com as árvores que a compõem’ (2005, p.49). Os filósofos gregos entendiam que somente Deus poderia captar a totalidade da floresta e, o ser humano só poderia ver as árvores concretas e, para ver a floresta inteira deveriam conhecer cada árvore. Assim:

“(…) A tomada de consciência é a forma como o homem concreto trata de captar a floresta inteira da qual ele mesmo é parte. O sistema que origina esta tomada de consciência é a cristalização do esforço em conhecer a floresta como totalidade, mas sempre na condição que não sejam esquecidas as árvores que formam a floresta” (ZEA, 2005, p.49).

No entanto, o problema reside no fato de que o ser humano ao tomar consciência se esquece das outras árvores da floresta e, assim, acredita que tomada de consciência realizada por ele é a única e exclusiva possibilidade de compreensão, esquecendo que ele é árvore e, passa a se considerar floresta.

Dessa forma, a floresta é ordenada e concebida de acordo com sua própria visão, o que implica, por sua vez, que os interesses da floresta sejam seus próprios interesses. Qualquer visão que não seja a dele será falsa e, por isso, qualquer expressão verbal da mesma, bárbara (ZEA, 2005).

E, ainda, há quem não só esquece como também sacrificam as árvores em favor de um suposto benefício da floresta. A consciência dita por Marx e Engels deve ser de que sem árvores não existe floresta, que cada árvore tem sua importância para a existência da floresta, assim como, cada ser humano é essencial para a sociedade. A tomada de consciência deveria implicar que todas as árvores deveriam ser consideradas, e conciliando as vontades na realização de metas comuns, sem sacrificar nenhuma árvore, ou melhor, nenhuma identidade, respeitando o que é diferente, o *outro*.

Todavia, infelizmente, ao longo da história, a tomada de consciência histórica realizou-se de forma equivocada, ou seja, um conjunto de árvores se viram como floresta e, então, construíram e organizaram a floresta(sociedade) como elas acreditavam ser verdadeiro, sendo que tudo que não se encaixasse em sua percepção de mundo deveria ser marginalizado e subjulgado.

Desse modo, o *outro* é visto como algo ruim, sendo inferiorizado. E, por isso, as relações são dicotomizadas, classificando como ‘civilizado’/ ‘verdadeiro’, o que está de acordo com as árvores ‘donas’ da floresta e, o que não converge com o ‘ditado’ por essas árvores, deve ser considerado ‘barbárie’.

## **2.2 Dicotomia: civilização *versus* barbárie**

O estabelecimento da dicotomia perdura ao longo da história, sendo apresentado por Zea (2005) o seu percurso. Desse modo, o bárbaro, no sentido original, significa

aquele que não tem acesso ao *logos*, ou seja, aquele que não possui a verdade, sendo considerado balbuciante por ser diferente do que é estabelecido pela “árvore dominante”, pode ser marginalizado na floresta.

Contudo, o civilizado é aquele que detêm a verdade, suposto conhecedor da floresta inteira, ou ainda, considerado por ele mesmo a floresta inteira e, por isso, parâmetro para poder subjugar as demais árvores. Nesse sentido, a partir dessas duas concepções de civilizado e bárbaro, se inicia a história da divisão das árvores da floresta.

Para os gregos, bárbaros eram aqueles alheios ao *logos*; era então aquele que não tinha acesso à verdade e a palavra capaz de expressá-la. O *logos*, nesse sentido, pode ser visto como paradigma que estabelece o que está fora, à margem, que é considerado como simples doxa/opinião (ZEA, 2005, p. 51)

O *logos* tem o significado de razão e de palavra (ZEA, 2005, p.59). A razão esclarece e define o que se conhece (precisar o que se conhece a partir do conhecido). A Palavra é a possibilidade de expressar este conhecimento a outros (capacidade de comunicar ao outro o conhecido e definido). Então, fora do *logos* só existia o nada, aquilo que não se podia falar.

Assim, o *outro*- bárbaro- não deve nem pode discutir o expresso pelo *logos*. O diálogo com o outro é impossível. E, por isso, o dono do *logos* é a única expressão possível da ordem, qualquer outra expressão resulta bárbara, isto é, balbuciante. Portanto, compreendem que ‘os outros’, são os mal falantes e, portanto, entes que devem ser submetidos.

Contudo, ao longo da história, com o Império Romano, o termo bárbaro passa a designar povos exteriores ao campo de vigência do Direito (ZEA, 2005, p.30). Aqueles que não estivessem sob a proteção da lei seriam considerados os marginalizados, desse modo, surgem à dicotomia civilização/ barbárie como signo de poder e dependência, de centro e periferia, os povos dominantes e os povos destinados a serem dominados por serem bárbaros, isto é, por não serem cópias de seus dominadores (ZEA, 2005, p.52).

Com o Cristianismo, o termo bárbaro passa a designar os povos não cristãos. Surge, então, a barbárie cristianizada, e também, o novo *logos*, todos os homens que acreditam em Cristo e na sua promessa de vida santa. Assim, todos os não cristãos podem ser subjulgados, marginalizados, por não conhecerem/ acreditarem no novo *logos*. ‘É Deus mesmo, encarnado em Cristo, quem dá unidade e sentido a esta ordem

nova do mundo' (ZEA, 2005, p.75). Mas fora desta ordem estarão os pagãos, os não cristãos, os bárbaros novos: forma-se, então, uma nova dicotomia.

Na sequência, a Europa quando forma um corpo de nações, mantém a dicotomia civilização/ barbárie como expressão de suas relações com os povos situados ao oriente do seu continente, como Ásia e África. E, também, com os iberos e os russos.

Já os britânicos, apesar de separados do continente europeu por obstáculos naturais, estavam mais determinados a criar um novo império, do que em fazer parte da Europa. Então, converte sua suposta barbárie em expressão de civilização, sendo novo centro de poder e de civilização que abarcará a mesma Europa, que se aliará à América do Norte. Tratam os bárbaros, não no sentido de incorporar à civilização, mas no sentido de selvagens, os quais devem ser explorados. Nesse sentido:

“Árvores que já não fazem parte da floresta, senão lenha para cortar em suposto benefício da floresta (...) entes cuja humanidade está em suspeição. Entes com os quais os homens e os povos por excelência têm de evitar de se misturar. Entes, conseqüentemente, condenados à exploração ou à periferia, à barbárie ou à selvageria permanente” (ZEA,2005, p.53).

Desse modo, ao longo da história, sempre houve o estabelecimento de uma dicotomia, apesar de mudar os paradigmas, há uma dificuldade de lidar com o diferente, com o *outro*.

Ao invés de ter sido feita a tomada de consciência histórica compreendida por Marx e Engels, em que os seres humanos se unem, mesmo com suas diferenças, para realizar com seus esforços e suas necessidades peculiares, os seres humanos decidiram se dividir e estabelecer noções de hierarquia, adjetivando de forma negativa a diversidade.

Portanto, a relação de dicotomia se perpetua nas relações sociais e, pode ser percebida na questão religiosa, como é o caso da relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, como ilustra o movimento de perseguição religiosa, 'Operação Xangô'.

### **3 A 'Operação Xangô': a narrativa de Ulisses Rafael**

A tese de doutorado, '*Xangô rezado baixo*': *um estudo das perseguições aos terreiros de Alagoas em 1912* foi defendida por Ulisses Neves Rafael, no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Sociologia e Antropologia, no ano de 2004, sob a orientação de Peter Henry Fry.

A etnografia trabalha com um dos episódios mais violentos de que se tem notícia na história dos cultos afro-brasileiros<sup>2</sup>, A “Operação Xangô”, como ficou também conhecido o ‘quebra-quebra’, que ocorreu em 1º de fevereiro de 1912, na cidade de Maceió (estado de Alagoas), liderado por integrantes da Liga dos Republicanos Combatentes, associação civil de caráter miliciano.

O movimento tinha um forte viés político com o objetivo de afastar do poder o então governador do Estado, Euclides Malta, que já administrava Alagoas por 12 anos seguidos e, considerava que existia um estreito relacionamento<sup>3</sup> entre ele e as casas de culto afro-brasileiras, o que implicou na destruição das principais casas de culto da capital e de municípios circunvizinhos.

Além do que, perseguiram-se mães de santo, pais de santo e seguidores do culto, que foram temporariamente ‘calados’, dando razão para que na sequência dessa destruição surgisse uma modalidade exclusiva de culto: o “xangô rezado baixo”<sup>4</sup>.

No entanto, observa-se que apesar da ‘Operação Xangô’ ter ocorrido em 1912, a questão da perseguição aos cultos de matriz africana<sup>5</sup>, não deixa de ser atual, pois os cultos afro-brasileiros continuam sendo estigmatizados, marginalizados e perseguidos, conforme pode se verificar através dos relatos apresentados no documentário ‘Conflitos de fé’<sup>6</sup> e, também, na manifestação do centenário da ‘Operação Xangô’, em que o

---

<sup>2</sup> O termo “Afro-brasileiro” que aqui utilizamos, seu uso deve estar cercado de precauções, como nos alerta Rafael (2004) citando Beatriz Góis Dantas(1988), devido a propalada carga ideológica a ela associada, mas que, como ela, continuamos utilizando, na falta de um outro mais satisfatório.

<sup>3</sup> "Foi uma perseguição ao governador Euclides Malta, que tinha ligação com os terreiros e havia recebido até o título de papa do xangô alagoano, o Soba. O interessante é que Euclides era um fervoroso católico", conta o historiador, médico e vice-presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), Fernando Gomes. De acordo com Gomes, o episódio do Quebra de Xangô teve grande importância para apressar a renúncia de Euclides Malta, que aconteceu em 13 de março de 1912. "Em 12 de julho de 1912, Clodoaldo Fonseca, figura de relevo nos quadros do Exército e primo-irmão de Hermes da Fonseca, é empossado governador, juntamente com o vice José Fernandes de Barros Lima", completa o vice-presidente do IHGAL.

<sup>4</sup> O culto seria feito sem o som dos atabaques, apenas, ao som de palmas.

<sup>5</sup> O ensaio utilizará diversos termos para designar os ‘Xangôs’ que foram vítimas do ‘Quebra-quebra’, como: seguidores dos cultos afro-brasileiros, religiões afro-brasileiras, religiosidade de matriz africana.

<sup>6</sup> Produzido com pesquisadores do INCT/InEAC - Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos e do NUFEP – Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da pela

governador de Alagoas declarou, oficialmente, pedido de perdão as comunidades de terreiros de todo o estado<sup>7</sup>, que, ainda, são vítimas de perseguição.

### 3.1 Identificando a violência simbólica

O interesse de Rafael (2004) pelo episódio advém da época do seu mestrado, em que encontrou um documento organizado por Abelardo Duarte, *Catalogo Ilustrado da Coleção Perseverança*<sup>8</sup>, o qual narrava o ‘quebra-quebra de Xangô’. Além do que, o fato chamou sua atenção, pois ele observou que não havia quase nenhum material a respeito, apesar de existir uma tradição antropológica em Alagoas e o fato ter repercutido nos rituais das religiões afro-brasileiras da região.

Desse modo, a reconstituição desse episódio precisou ser feita através dos únicos documentos disponíveis. Na falta de processos judiciais ou de inquéritos policiais, foram os principais jornais em circulação no estado entre os anos 1900 e 1912, período que marca a trajetória política de Euclides Malta como Governador. A principal fonte para construção do fato foram os jornais da época<sup>9</sup>, os escritos de Gonçalves Fernandes<sup>10</sup> que testemunhou a ‘nova modalidade’ de culto ‘O Xangô-rezado-baixo’<sup>11</sup>,

---

Universidade Federal Fluminense(UFF).O documentário não será objeto do presente estudo, mas retrata casos de vitimização de intolerância religiosa sofrido em vários segmentos e, também, diálogos com antropólogos que apresentam como a religiosidade de matriz africana sofreu e sofre discriminação no país.

<sup>7</sup> RODRIGUES, Rosiane. Quebra de Xangô: 100 anos de intolerância no Brasil. *Extra Globo*, Rio de Janeiro, 31/01/12. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/quebra-de-xango-100-anos-de-intolerancia-no-brasil-3807384.html>. Acesso em: 29.08.2012.

LUDA, Lenilda. Quebra do Xangô: pesquisadores avaliam a intolerância religiosa. *UFAL*, Maceió, 01/02/2012 - 10h10m Disponível em: <http://www.ufal.edu.br/noticias/2012/01/o-quebra-do-xango-pesquisadores-da-ufal-avaliam-os-reflexos-deste-episodio-de-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 29.08.2012.

Ascom IZP. Quebra de Xangô e maracatus são temas do IZP na Folia. *Agência Alagoas*, Alagoas, 01/02/2012. Disponível em: <http://www.agenciaalagoas.al.gov.br/noticias/quebra-de-xango-e-maracatus-sao-temas-do-izp-na-fofia>. Acesso em :29.08.2012.

<sup>8</sup> DUARTE, Abelardo. *Catalogo ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió: DAC/SENEC, 1974.

<sup>9</sup> O Jornal *A Tribuna* órgão oficial do Partido Republicano de Alagoas; *Jornal de Debates*, periódico da oposição; *Correio de Alagoas*, maior responsável pelos ataques contra Euclides Malta; *Jornal de Alagoas*; *Correio de Maceió*; *O combatente*.

<sup>10</sup> “Candomblé em silêncio”, tendo dedicado ao assunto, todo o primeiro capítulo do seu livro *O Sincretismo Religioso no Brasil*, intitulado, “Uma nova Seita Afro-brasileira – O Xangô rezado-baixo”, onde trata da sua incursão a algumas casas de culto de Maceió em junho de 1939, portanto, quase trinta anos depois da fatídica “Operação Xangô”.

e, também, a colheita de depoimentos dos pais e mães de santo mais antigos de Maceió<sup>12</sup>.

Desse modo, Rafael (2004) ao realizar a etnografia teve que observar as representações incutidas no fato, às visões de mundo, a ideologia da sociedade que se encontrava no momento da pesquisa e a da época do fato (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), sem esquecer-se de observar as representações simbólicas que permearam a ‘Operação Xangô’, como a dimensão política que envolve o ‘quebra’<sup>13</sup>.

Observa-se que é essencialmente importante para iniciar/continuar o processo de resistência, analisar a linguagem empregada: perceber o racismo, os preconceitos, as ironias e sátiras, os diminutivos e o etnocentrismo que ela carrega e produz. “A linguagem não apenas expressa relações, poderes, lugares, ela os *institui*; ela não apenas veicula, mas produz e pretende *fixar* diferenças” (LOURO, 1997, p. 65).

E, ainda, tão ou mais importante do que analisar o que é *dito* sobre os sujeitos, parece ser também perceber o *não-dito*, aquilo que é silenciado. As ausências da fala

---

<sup>11</sup> Gonçalves Fernandes visitou os terreiros da capital alagoana em junho de 1939 e, presenciou que depois da perseguição, os cultos afro-brasileiros passaram a ser em silêncio, apenas ao som de palmas, e não mais ao som dos atabaques, instrumento simbólico fundamental para os rituais.

<sup>12</sup> Foi entrevistada Laura Maria da Silva, mais conhecida na cidade como Mãe Netinha, de 93 anos e mãe de santo do Centro Africano Nossa Senhora do Carmo, no bairro do Jacintinho, periferia de Maceió, relatou o modo como as cerimônias religiosas de cunho afro-brasileiro realizavam-se na casa dos seus parentes, no período posterior à perseguição. No entanto, a maioria das entrevistas, os entrevistados se mostraram reticentes e tinham cuidado com as palavras, sendo perceptível a pobreza da narrativa (2004, p. 41).

<sup>13</sup> A etnografia se associa a *Antropologia Política*, pois o episódio do Quebra tem sua constituição a partir de disputas políticas entre as elites locais e, que se desdobra em conflitos e inimizades para o alcance de dominação do poder. Nota-se que o fato permeia-se por um complexo processo político, em que Euclides Malta, governador do estado se mantém no poder durante doze anos consecutivos, gerando o desagrado da política local. Neste sentido, Luís Roberto Cardoso de Oliveira ressalta no trabalho *A Dimensão Simbólica dos Direitos e a Análise de Conflitos*, o intercâmbio da Antropologia do Direito com a Antropologia da Política, procurando realçar a dimensão política dos conflitos. Faz a seguinte referência: “A antropologia olha para o direito ou para a política como campos abertos, sujeitos a redefinições múltiplas, conforme o desenvolvimento da pesquisa e a interlocução com os atores no campo. Esta articulação entre direito e política se expressa nitidamente também nas pesquisas sobre direitos de cidadania, ou sobre processos que envolvem demandas por direitos de todo tipo, frequentemente associadas a movimentos sociais” (2009, p.6).

podem funcionar como uma garantia da “norma”, no qual se tenta evitar algo que não se deva conhecer.

### 3.1.1 O silêncio como negação de ‘verdades’

O silêncio é uma característica marcante no movimento da “Operação Xangô”, conforme apresentado no documentário *1912- O Quebra de Xangô*, elaborado por Siloé Amorim, na seguinte passagem:

*Repórter: A senhora já ouviu falar do Quebra de Xangô?*

*Elza (Casa da Pomba Gira): Quebra de Xangô? Do Quebra? Não.*

*Repórter: Já ouviu falar da Tia Marcelina?*

*Ângela Brandão (Casa dos Pretos Velhos): Quem?*

*Repórter: Tia Marcelina*

*Ângela Brandão (Casa dos Pretos Velhos): Não, eu conheço a tia Celina dali.*

*Pai Maciel (Federação dos Cultos Afro- Umbandistas de Alagoas): Tia Marcelina é verdade que ela foi a Yalorixá mais famosa do estado de Alagoas, porque foi ela que fundou o candomblé nesse estado, agora a nação de origem que ela fundou foi Nagô.*

*Repórter: E o senhor já ouviu falar do Quebra dos terreiros em 1912?*

*Luiz Brandão (Casa dos Orixás): Rapaz eu já ouvi falar, mas não tenho conhecimento dele não.*

*Narradora: 1912, meu Deus. Meu Deus o que foi aquilo?*

Identifica-se, então, um silêncio/ esquecimento sobre a ‘Operação Xangô’ e, pode-se dizer que o silêncio caracteriza a violência simbólica sofrida pelos praticantes do culto, pois naturalizam um movimento de perseguição religiosa, tanto que as ‘novas’ gerações não têm conhecimento do fato, que deveria ser lembrado com toda força, sendo símbolo de resistência por parte dos seguidores do culto.

No caso de Alagoas, a memória da perseguição sofrida nunca é acionada sem a presença de um estímulo, como a indagação sobre o episódio. Quando isso acontece, as vagas referências ao acontecido assumem a forma de um relato remoto e sem a qualidade e o crédito que o investigador espera encontrar. Assim sendo, a lembrança só desponta quando provocada, e quando narrada, vem destituída dos requintes que a situação exige. Tem-se uma história genérica e, exatamente por isso, indefinida, imprecisa e vaga. Os informantes sabem da existência do evento, mas o descaso que revelam nos comentários a seu respeito consideram como uma condição de sobrepujamento e, portanto, apenas vagamente referido (RAFAEL.2004,p.44).

Ademais, não há nenhum processo judicial ou inquérito policial sobre o fato, compreendendo como se a violência física contra os seguidores do culto não fosse vista como crime, apesar do fato ter acontecido em 1912, sob a égide da Constituição de 1891<sup>14</sup>, que determinava liberdade de culto e instituía um Estado laico.

Dessa forma, observa-se, neste episódio, o exercício do poder simbólico, a elite incomodada com os cultos afro-brasileiros querem destruí-los sob uma violência física, mas também simbólica, ao construir no imaginário social, que a respectiva violência é algo natural para aqueles que não seguem a religião ‘correta’.

Assim, a sociedade se esquece do fato, por compreendê-lo sem importância. O “esquecimento” é uma categoria que funciona como uma elaboração da técnica da ‘desmemória’ que alcançou toda a consciência social de uma região. Ou seja, a historiografia oficial, dita estamental, tende a estender o espaço do empobrecimento ao espaço do esquecimento (RAFAEL, 2004).

Desse modo, observa-se a importância dos ditos e dos não-ditos para a construção de uma memória, seja ela coletiva ou individual. Além, é claro, de ressaltar a importância de rastros significativos que uma pessoa, um grupo ou uma nação vai deixando em suas experiências de vida e que se tornam pontos de referência para qualquer estudo histórico. Principalmente quando os rastros, muitas vezes esquecidos ou ignorados, revelam interpretações distintas da oficial ou mesmo da que se acostuma ouvir.

Por isso, a (re) construção do episódio é um processo que demanda um trabalho árduo de interpretação dos mundos existentes e dos submundos, dos subterfúgios, dos

---

<sup>14</sup> “Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 1º - Ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei.

§ 2º - Todos são iguais perante a lei.

A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

(...)

§ 8º - A todos é lícito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a polícia senão para manter a ordem pública.

§ 9º - É permitido a quem quer que seja representar, mediante petição, aos Poderes Públicos, denunciar abusos das autoridades e promover a responsabilidade de culpados”.

esquecimentos, das mentiras, das meio-verdades, dos silêncios, das angústias e dos prazeres.

Dizemos que esta violência é simbólica por que se funda na fabricação de crenças no processo de socialização, que induzem o indivíduo a se posicionar no espaço social, seguindo critérios e padrões do discurso dominante. Quando estes padrões transformam-se em regras de conduta social, invadem não somente a consciência coletiva de uma sociedade, mas se legitima a partir dos aparatos legais de repressão, dizemos que esta violência é não somente simbólica como também institucional.

Por isso, o silêncio pode ser considerado resultado desse processo de produção de crenças, em que o esquecimento e a desmemória da Operação Xangô simboliza a manutenção da ordem dominante, compreendendo a perseguição não como crime, mas como uma medida necessária para manter as crenças e padrões do discurso dominante.

### **3.1.2 ‘Xangô rezado baixo’: a mudança nos rituais**

Observam-se, também, evidências de violência simbólica na transformação dos rituais da religiosidade afro-brasileira, pois para os integrantes dos cultos afro-brasileiros, a relação com o seu universo místico está cercada de embaraços, haja vista a identificação primordial com a Igreja Católica, através da associação com santos e símbolos católicos, conforme se verifica na entrevista realizada por Rafael (2004) com Laura Maria da Silva, mais conhecida na cidade como Mãe Netinha, de 93 anos e mãe de santo do Centro Africano Nossa Senhora do Carmo:

*Você chegava numa casa que você sabia que lá, colocava um búzio, uma carta, um negócio assim. Então, peji, não é peji como nós temos hoje esse peji, temos esse salão. Então era uma casa comum. Então num quartinho ali, então tinha, uma mesa de madeira, muito bem forrada com uma toalha de linho, muito bem engomada, muito bem forrada, então ali tinha, as estatuas. (...). Então tinha aquelas imagens de São Jorge, geralmente tinha São Jorge, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e, outros assim, como o Senhor do Bomfim (...) Sempre tinha aquela mesa, tinha um quartinho e tinha essas estatuetas. Que sempre tinha São Lázaro, São Jorge, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e o Senhor do Bomfim. Então aquela toalha ali comprida, e embaixo é que tinha as oferendas. Então geralmente tinha pipoca, tinha um acarajé, um acaçá. Então se alguém chegasse ali não percebia nada. Só tinha santo da Igreja Católica. Então diziam: “Disseram que aqui tinha uma macumba”, que era o nome realmente esse, né?, “mas eu não to vendo nada. O que eu tô vendo aqui é o Senhor São Jorge. E os toques não eram de atabaque, era de palmas (2004, p.41).*

Desse modo, nota-se na narrativa apresentada que a imitação (...) do modelo dominador, para qualquer grupo minoritário, parece ser um passo importante para o todo um conjunto de sociedades ou grupos dentro de uma sociedade específica, que buscam, contraditoriamente, afirmar-se na sua diferença (NOVAES, 1993, p.70).

Nesse sentido, verifica-se que a ‘Operação Xangô’ repercutiu, também, na forma dos rituais e dos cultos afro-brasileiros de Alagoas, pois devido o movimento de perseguição, as manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os ‘xangôs’, que continuaram a ser cultuados pelos poucos remanescentes das antigas casas, que insistiram em permanecer no local mantendo suas atividades religiosas.

Dessa forma, o ‘quebra- quebra’ resultou em uma nova modalidade de culto mais discreto, reservado e sem a complexidade de outrora, a qual se convencionou chamar de “Xangô rezado baixo”, assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas.

Entretanto, não foi só isso que mudou nos cultos, os rituais também se modificaram, perdendo, em grande parte, toda a simbologia em que se baseavam, como narrado na etnografia:

Esses cultos realizavam-se sem música, sem danças, sem toadas, tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia. Os sacrifícios, embora mantidos como etapa fundamental na abertura da função, eram agora realizados como uma atividade doméstica qualquer, já que em vez da imagem de Exu, sobre a qual era despejado o sangue do animal morto, um prato de sopa qualquer é que recebia o líquido derramado, semelhante ao modo como qualquer dona de casa preparava uma galinha caipira a ser consumida nos dias de domingo. Não havia mais também, a possessão. A mediunidade aparente foi suprimida em favor de um sentimento contido que dispensava manifestação. Restaram as orações sussurradas, acompanhadas de palmas discretas, como se tanto crentes como orixás tivessem vergonha de ainda precisarem se cruzar em situação tão vexatória (RAFAEL, 2004, p.39).

Diante disso, a ausência dos atabaques rompe com o sistema simbólico do culto, haja vista que os atabaques possuem importante representatividade nas religiões afro-brasileiras, pois são elementos que constituem o sagrado e, é utilizado em quase todos os rituais, tendo a função de comunicação com as divindades. Como Geertz apresenta:

(...) os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo- o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo- o quadro que fazem do que são as coisas na

sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem (...) Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro(1989,p.67).

Desse modo, verifica-se que a imposição tácita na mudança dos cultos e dos rituais constitui em uma violação na identidade da religiosidade afro-brasileira do estado de Alagoas, tendo em vista que os símbolos constituíam a identidade do culto, o que reflete também, no sistema de crença dos seguidores e, também, na sua própria identidade.

No entanto, para os seguidores do culto a mudança nos rituais era algo necessário e não conseguiam notar o ato violador da medida, muitos só continuavam no culto por medo dos ‘orixás’ e, por isso, cumpriam suas obrigações com eles, no entanto, se diziam católicos. Nota-se, então, mais uma vez a violência simbólica, exercendo seu papel, de incutir no imaginário desse grupo a religião ‘correta’ que deveriam seguir para que sejam aceitos socialmente.

E, ainda, após a Operação Xangô, o novo governador Silvério Pércles continua a interferir nos terreiros fechando aqueles que não se apresentavam de acordo com o estabelecido pelas elites locais, conforme apresentado na tese de Rafael (2004), na entrevista da D. Pastora, proprietária de uma casa de consultas de mesa branca no bairro do Tabuleiro, que narra o seguinte acontecimento:

*Nas entrevistas realizadas durante a realização dessa pesquisa, tivemos a oportunidade de confirmar a continuidade em Maceió do trânsito entre a política e esse ramo marginalizado da religião. Quando indagamos a D. Pastora, proprietária de uma casa de consultas de mesa branca no bairro do Tabuleiro, se ela já havia sofrido algum tipo de perseguição policial, obtivemos a seguinte resposta: Não, graças a Deus não. Nunca. Eu sou uma pessoa que graças a Deus eu trabalhava até pros Governador, como pra aquele Dr. Silvestre Pércles. Eu trabalhei muito. Ele ia na minha casa e muitas vezes ele mandava o empregado dele, Seu Bernardo, me lembro como hoje, ir me buscar na minha casa, com meu esposo, pra eu jantar lá no palácio com a D. Constancia, mãe dele. Eu era uma pessoa muito feliz, graças a Deus e ainda hoje sou. O Silvestre Pércles perseguiu muita gente aqui. Perseguiu muito. A mim graças a Deus... Ele dizia mesmo, dizia em voz alta que ele era todo nervoso: “a única pessoa que vai ficar trabalhando aqui dentro de Maceió e em todo o Estado de Alagoas é a D. Maria Pastora” (2004, p.146).*

Dona Pastora tinha o amparo das mais altas autoridades políticas de Alagoas, entre as quais, o próprio Silvestre Pércles (1951/51) e o ex-governador que o sucedeu

no executivo, Arnon de Mello (1951/1956), porque o culto consistia basicamente em “cantarolas e as palminhas”. Raramente essa zeladora realizava toques em sua casa e quando isso acontecia, por ocasião de alguma festa, como a de São João, por exemplo, ela contratava o pessoal dos terreiros conhecidos para vir tocar e os pagava por esse serviço (RAFAEL, 2004, p.147).

A seguinte passagem identifica-se com o conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu, pois a D. Pastora acredita que não sofre nenhuma violência e mudar o culto pelas exigências do governador não é nenhuma afronta a sua religiosidade. O culto na sua casa se parecia mais com a Igreja Católica do que com o culto afro-brasileiro. E, ela, ainda, vangloriava o governador e não se via vítima de violência.

Dessa forma, a violência simbólica se apresenta nas repercussões do episódio, pois se baseia na fabricação de crenças no processo de socialização, que induzem o indivíduo a se enxergar e a avaliar o mundo de acordo com critérios e padrões definidos por alguém. Trata-se da construção de crenças coletivas a partir do discurso dominante.

Nesse sentido, como as religiões afro-brasileiras foram vistas como símbolo de algo ‘criminoso’, que deveria ser extirpado da sociedade, não sendo merecedoras da tutela estatal e, muito menos, do seu respeito, os próprios seguidores do culto acreditavam nessa construção e buscavam no sincretismo formas para estarem de acordo com os padrões dominantes, como se constata na fala de D. Pastora.

Assim, a interferência na identidade de crença de um grupo religioso, como aconteceu com os ‘xangozeiros’, representa o não reconhecimento do valor ou da identidade/substância moral dos indivíduos, estimulando a negação de sua dignidade, podendo inviabilizar o seu tratamento como um ser humano respeitável, igualmente merecedor de atenção, respeito e consideração.

Dessa forma, seja devido à falta de educação e à ignorância sobre direitos de cidadania, ou devido ao fato das condições sociais e do senso comum correspondente enfatizar uma visão hierárquica do mundo social, os direitos de cidadania não estavam ao alcance de uma parcela significativa da população.

Portanto, ressalta-se a importância de mecanismos que construam outra concepção sobre o que significa a religiosidade de matriz africana, a fim de que se retire do imaginário social a associação como algo ruim, pejorativo, que deve ser destruído.

Além do que, precisam sair do esquecimento os atos de violência que esses grupos sofreram ao longo de tantos anos de história brasileira e, afaste futuras agressões, para que estes grupos, também, possam usufruir dos direitos de cidadania e,

sejam reconhecidos com igual respeito e consideração. Por isso, é necessário, que os atabaques e zabumbas, voltem a ser tocados com toda força!

### **3.2 A questão do *outro*: o diferente como ‘ameaça’**

A questão do esquecimento da ‘Operação Xangô’ e a mudança dos cultos, também, caracterizam a questão do *outro* retratadas por Zea(2005), pois aquilo que é diferente, ou seja, os cultos afro-brasileiros, não devem ser respeitados e, por isso, são árvores da floresta que podem ser destruídas sem problema algum.

A dificuldade de lidar com a diversidade humana faz com que os seres humanos subjuguem o que é diferente, o *outro*. Nesse sentido, a história do episódio é esquecida e a mudança da ritualística para que fiquem na invisibilidade é vista como natural, pois são considerados bárbaros, cuja humanidade está posta em suspeição (ZEA, 2005).

Desse modo, não são respeitadas a sua individualidade, identidade e personalidade, pois para serem respeitados devem estar de acordo com o imposto pelo padrão dominante, ou seja, pela religião católica. Dentro da dicotomia cristãos/ e não cristãos aqueles não adeptos da religião dominante podem ser excluídos, violentados, pois não são donos do *logos*, não detêm a palavra e nem a razão.

E, ainda, o *outro* não quer ser visto como *o outro*, isso faz dele excluído e, então, quer negar a sua identidade para ser incluído na sociedade, ao invés de opor resistência aos padrões construídos sob o interesse de um grupo, pois já está incutido e naturalizado em seu pensamento que ser diferente é ruim, devido a construção elaborada pelo poder simbólico.

O grupo dominante detém o poder de fazer crer a si e aos próprios marginalizados, que tais estigmas são (ou podem ser) verdadeiros. O primeiro modo de estigmatizar é a pobreza. Para utilizá-la, o grupo dominante precisa monopolizar as melhores posições sociais, em termos de poder, prestígio social e vantagens materiais. Apenas nessa situação, a pobreza pode, então, ser vista como decorrência da inferioridade natural dos excluídos (CAPUTO apud GUIMARÃES, 2002, p.172)

O segundo modo de estigmatizar é atribuir como características do outro grupo a anomia( a desorganização social e familiar) e a delinquência( o não cumprimento das leis). O terceiro é atribuir hábitos deficientes de limpeza e higiene. O quarto e último é tratar e ver os dominados como animais, ou quase animais, ou não inteiramente pertencentes à ordem social (CAPUTO apud GUIMARÃES, 2002, p.172).

Desse modo, o insulto religioso, ainda mais da religiosidade de matriz africana, engloba o insulto da pobreza, da raça e da cultura, construindo uma identidade social estigmatizada, que pode ser tratada como coisa, não sendo consideradas árvores pertencentes à floresta.

### **3.2.1 O *outro* não querendo ser reconhecido como *outro***

A Liga dos Republicanos Combatentes, facção paramilitar surgida em Maceió, em 1911, que promoveu destruição nas casas de cultos afro-brasileiros era composta em sua grande maioria por homens de ‘cor’, pobres, suburbanos, e descendentes de seguidores ou até seguidores dos cultos afro-brasileiros. Desse modo, importante se faz analisar o motivo pelo qual levaram ao confronto entre este segmento e os integrantes das casas de Xangô, com os quais estavam profundamente identificados não apenas pelas relações de contiguidade que mantinham, já que moravam e frequentavam as mesmas áreas sociais, como por uma série de outras condições sócio-culturais semelhantes (RAFAEL, 2004, p.23).

Os combatentes não queriam ser o *outro*, pois como é incutido no imaginário social, o que é bom ou ruim, ninguém quer ser excluído, então, para não ser excluído, o ideal é que se sigam os padrões estabelecidos pelo grupo dominante e para não serem, assim, identificados suponham que destruir o *outro* seria uma saída.

Desse modo, para não sofrer com a discriminação imagina-se que aquele *outro* deve ser destruído, como forma de eliminar o estigma, e, a partir disso, o grupo de cor, que mora na periferia, conseguiria sua ‘ascensão’ social.

Por isso, aqueles negros, suburbanos, vizinhos de terreiro querem e procuram destruir aqueles que deturpam a sua identidade, pois a melhor identidade é ser branco, católico, que mora no centro, para alcançar isso, o *outro* precisa ser destruído. Como constata-se na seguinte passagem da tese de Rafael(2004),

A Liga é a união de um punhado de bravos a reagir, ao preço das mais cívicas abnegações e ao salário do mais acendido heroísmo, na defesa dos poderes constituídos, no amparo dos direitos, das liberdades e fraquezas populares, na salvaguarda da autonomia do Estado e no combate aos invasores de lar alagoano (...) A Liga é o plantador descalço e suarento, o operário honesto e diligente, o caixeiro activo e leal, o machinista que conduz a machina, o motorneiro que dirige o carral, o typographo que nos imprime o livro, o barqueiro que no traz a mercancia, o carregador que nos transporta a mala, apostilhão que nos entrega a gazeta, os que trabalham, os que produzem, enfim, e algo que têm a salvar neste paiz, semi-perdido. (...) a liga é o

baluarte das redensões políticas, a coluna vertebral da reacção sobre que há de se assentar-se o magro edifício social, afaiado das benções somente das alagoas, mas do Brasil unido (RAFAEL, 2004, p.217e 218).

Observa-se, então, o ressentimento contra as casas de Xangô verificado, sobretudo, entre os membros da Liga e, tem sua explicação, primeiro, na imputação de uma competência e eficácia às práticas ali desenvolvidas que necessitavam ser frustradas e, depois, no fato de que, entre os combatentes e os integrantes dos xangôs antepunham-se algumas características sociológicas que os aproximavam profundamente, entre os quais se encontram os traços associados à cor, e que no Brasil traduz uma certa condição social, mais próxima das camadas mais baixas da população. Também o local de residência que, nos dois casos, compreendia as áreas mais desprovidas da cidade, que era onde moravam ou circulavam os seguidores dos cultos e onde se situavam alguns dos terreiros da cidade.

O sentimento de pertença a uma mesma categoria social explica a revolta contra eles e a consequente invasão de suas casas. Assim, a interpretação realizada pela Liga sobre os seus vizinhos “xangozeiros”, encontra-se permeada por ressentimentos.

Assim sendo, a manutenção das práticas religiosas, desenvolvidas muitas vezes a contragosto, mas que nem sob ameaças os fiéis cogitam abandonar, reveste-se de uma resignação, que num contexto de dominação e subserviência, marcado pôr relações sócio-econômicas autoritárias e excludentes, denota uma atitude afrontosa e indesejável, sobretudo, pôr parte daqueles acostumados a obedecer.

### **3.2.2 Processo de acusação de bruxaria: a concretização da barbárie**

O grupo dominante que detinha o poder estabelecia qual seria a religião, a cultura, a moral e todos os demais padrões que as pessoas deveriam se encaixar, tudo que estivesse além do paradigma imposto deveria ser rechaçado, subjulgado, discriminado.

Para esses caberiam à violência, à exploração, seriam considerados os bárbaros, não detentores do conhecimento ‘ verdadeiro’ e, então, não havia problema em serem oprimidos. O *outro* não poderia ser visto como humano e, então, não fazia parte da floresta, não sendo, inclusive, nem árvore.

Observa que essa dicotomia pode ser trazida para a Operação Xangô, pois quando Euclides Malta estava no poder, os cultos pararam de ser perseguidos, e foi

atribuídos a religiosidade afro-brasileira pela manutenção do governador no poder. Então, aqueles que não eram árvores da floresta estavam ‘atrapalhando’ o bom desenvolvimento da floresta e, por isso, deveriam ser rechaçados.

Assim, os cultos afro-brasileiros são acusados de bruxaria, pois se associa ao culto, algo de pejorativo, destrutivo e ruim, o que remete a época da Santa Inquisição. Dessa forma, justifica-se a perseguição dos seguidores dos cultos afro-brasileiros e de suas casas, pois não fazem e nem devem fazer parte da floresta, o que Zea (2005) chama de autêntica barbárie, quando não se reconhece e respeita a existência do *outro*, o diferente.

Em Alagoas, a crença na bruxaria apresenta-se como um sistema básico de explicação para os infortúnios e reflete uma realidade social extremamente marcada por tensões e conflitos, em que interesses antagônicos são acentuados pelas acusações de feitiçaria. Sendo que o infortúnio de estar submetido por tanto tempo às intempéries de um governo oligarca, ainda mais num contexto político altamente transitório é graças à proteção adquirida nas casas de Xangô da cidade, segundo a oposição.

O que se condena, nesse caso, é o uso indevido que se faz da magia e dos poderes malignos dos “xangozeiros”, que promovem o infortúnio, atingindo uma grande parcela da população submetida à sua administração. Desse modo, a crença na bruxaria em Alagoas, e por que não dizer no Brasil, funciona como um valioso corretivo contra impulsos supostamente anti-sociais, sem que jamais se ponha em cheque sua verossimilitude. Exemplo disso é a conservação de alguns objetos de rituais apreendidos durante a invasão aos terreiros e que foram expostos à visitação pública.

A Liga dos Combatentes organizaram o grosso do material que sobreviveu a essa destruição para a exposição na sede da Liga, cuja principal sala foi transformada em Museu, dando ao lugar um aspecto festivo e alegre, semelhante ao de um presépio de natal, atraindo um grande número de curiosos que para aquela parte da cidade se dirigiu. A decisão de expor publicamente imagens e objetos ritualísticos, anteriormente reservados aos redutos sagrados dos terreiros, demonstra um desdobramento da violência sofrida por aquelas casas (RAFAEL, 2004, p.37).

A exposição nos remete a exposição de cabeças de líderes revolucionários na história das revoluções do Brasil, como um alerta a sociedade de que ser diferente é sinônimo de morte ou destruição, ou seja, não estar adequado aos padrões ‘civilizados’, é um risco para a própria vida ou para aquilo que é valioso para aquele grupo, como, no

caso, a exposição dos objetos ritualísticos do culto dos Xangôs, que tem um grande valor religioso e sagrado para aquele povo.

Contudo, a autêntica barbárie são as acusações de feitiçaria e a exposição dos artefatos religiosos, como compreendido por Zea (2005), que entende como verdadeira barbárie a negação da diversidade existente entre os seres humanos, pois, ao invés de aceitar o que lhe é diferente, discriminam como também hierarquizam pessoas, grupos sociais, crenças, religião e cultura, modelando, inclusive, a própria identidade dos seres humanos.

### **Considerações finais**

Após a análise da narrativa construída da ‘Operação Xangô’ por Ulisses Rafael, com os conceitos trabalhados por Pierre Bourdieu e Leopoldo Zea. É preciso, portanto, reconhecer a diversidade, percebendo os significados diferentes que provém dos mais diversos referenciais culturais.

Desse modo, segundo Louro (1997), são as práticas comuns e rotineiras que precisam ser o alvo de nossa atenção, de questionamento, de desconfiança. “A tarefa mais urgente talvez seja exatamente essa: desconfiar do que é tomado como ‘natural’” (1997, p.63).

Assim, não basta “celebrar a diversidade”, tolerar. É preciso tomar o ponto de vista daqueles sobre os quais se fala, se relaciona, daqueles os quais se costumou chamar de *Outro*.

A instituição da diferença como *diferente*, é uma construção social ligada ao jogo das relações de poder. Portanto, isso tudo não foi dado, mas produzido; e isso traz consigo a constatação de que as coisas poderiam ter sido feitas de outra forma e de maneiras diversas.

Isso permite desestabilizar as divisões e problematizar a conformidade de que tudo seja “natural”. Essas reflexões ajudam as pessoas a se tornarem mais conscientes das diferenças que podem ter sido ocultadas e não verbalizadas.

Estas reflexões fornecem condições para que pessoas/grupos oprimidas/os possam entender como se criou a situação desvantajosa em que foram colocadas, e que esta opressão/dominação, constituem também construções histórico-sociais produzidas por outros sujeitos, possíveis, portanto, de serem questionadas e transformadas. Essa

compreensão pode possibilitar a desnaturalização dos critérios usados para justificar a superioridade de certos indivíduos/grupos em relação a outros.

Portanto, para que se veja o *Outro* como rosto que fala, que se revela, é preciso analisar tudo o que está impregnado pela lógica da exclusão. É preciso quebrar os modelos e os padrões que são impostos sob os ombros de cada sujeito, e que impedem relações de “face-a-face”, sem menosprezo do *Outro*.

### Referências Bibliográficas

1912 O QUEBRA DE XANGÔ. 9 minutos. Direção: Siloé Amorim. Maceió-AL, 2007. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=n3Obri5EnxA>.

Ascom IZP. Quebra de Xangô e maracatus são temas do IZP na Folia. *Agência Alagoas*, Alagoas, 01/02/2012. Disponível em: <http://www.agenciaalagoas.al.gov.br/noticias/quebra-de-xango-e-maracatus-sao-temas-do-izp-na-fofia>. Acesso em: 29.08.2012.

BARBULES, Nicholas C. Uma gramática da diferença: algumas formas de repensar a diferença e a diversidade como tópicos educacionais. In: GARCIA, R L.; MOREIRA, A. F.B. (Orgs). *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez, 2003.

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_; PASSERON, Jean-Claude, *A reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*; tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 2ªed. Rio de Janeiro, ed. Bertrand Brasil 1998.

CAPUTO, Stella Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R “O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas”, *Anuário Antropológico/2006*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, pp. 9-30.

CASTELLS, M. Paraísos Comuns: Identidade e significado na sociedade em rede. In.: *O Poder da Identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gehardt. Paz e Terra, 1999. Vol. II.

CONFLITOS DA FÉ. Direção: Claudio Salles. Niterói: INCT/InEAC - Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos e do NUFEP – Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da UFF, 2011. Disponível em: <http://www.uff.br/ineac/?q=conflitos-da-f%C3%A9>. Acesso em: 20.10.2012.

DUSSEL, Enrique. *1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*; tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HUBER, Vera Lucia. *Cartografias das singularidades de um processo escolarizador*. Florianópolis, 2004. Dissertação em Educação e Movimentos Sociais. Programa de Pós-Graduação em Educação: Universidade Federal de Santa Catarina.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LUDA, Lenilda. Quebra do Xangô: pesquisadores avaliam a intolerância religiosa. UFAL, Maceió, 01/02/2012 - 10h10m Disponível em: <http://www.ufal.edu.br/noticias/2012/01/o-quebra-do-xango-pesquisadores-da-ufal-avaliam-os-reflexos-deste-episodio-de-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 29.08.2012.

MAGGIE, Yvonne, *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

NOVAES, S. C. “A Identidade no Sentido Amplo: O outro como modelo”. In: *Jogos de Espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993. pp. 61-74.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo das perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Tese (doutorado) – Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, 2004.

RODRIGUES, Rosiane. Quebra de Xangô: 100 anos de intolerância no Brasil. *Extra Globo*, Rio de Janeiro, 31/01/12. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/quebra-de-xango-100-anos-de-intolerancia-no-brasil-3807384.html>. Acesso em: 29.08.2012.

SILVA, T. T., A Produção Social da Identidade e da Diferença. In.: *Identidade e Diferença: Perspectivas dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SKLIAR, Carlos. La Relación, siempre la relación, con el otro. In: *Revista Separata: La educación (que es) del otro: nota acerca del desierto argumentativo en educación*. Universidad de Antioquia – Facultad de educación, 2006, p. 61-82.

ZEA, Leopoldo. *Discursos desde a marginalização e a barbárie*. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In.: SILVA, T. T. (org.), *Identidade e Diferença: Perspectivas dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 1997