

## **À sombra das árvores dos terreiros, caminhos e histórias se cruzam: relatos de ocupação do Bairro do Quidé em Juazeiro - Bahia (1960-1970)**

Mário Ribeiro dos Santos\*

**Resumo:** O processo de ocupação do bairro Quidé na cidade de Juazeiro da Bahia, no período de 1960-1970, e suas interfaces com as práticas do Candomblé é o principal objetivo deste estudo, o qual adota o uso de fontes jornalísticas e orais, estas produzidas através da metodologia da história oral com lideranças religiosas da comunidade. Buscamos entender por que o Quidé é o bairro de Juazeiro com a maior concentração de terreiros e por que algumas lideranças religiosas se tornaram referências na localidade. O artigo destaca a importância da religião dos orixás no bairro como elemento central da memória dos moradores, os quais revelam histórias que envolvem relações de poder, enfrentamentos, negociações, cotidiano e transmissão de pontos simbólicos da vida dos sujeitos que nele habitam.

**Palavras-chave:** Quidé, Candomblé, memória.

## **In the shadow of the trees of the terreiros, paths and stories intersect: reports of occupation of the Quidé neighborhood in Juazeiro - Bahia (1960-1970)**

**Abstract:** The process of occupation of the Quidé neighborhood in the city of Juazeiro da Bahia in the period 1960-1970, and its interfaces with the practices of Candomblé is the main objective of this study, which adopts the use of journalistic and oral sources, these produced through of oral history methodology with religious leaders of the community. We sought to understand why Quidé is the district of Juazeiro with the largest concentration of terreiros and why some religious leaders became references in the locality. The article highlights the importance of the religion of the orishas in the neighborhood as a central element of the memory of the residents, who reveal stories that involve power relations, confrontations, negotiations, daily life and the transmission of symbolic points of the life of the subjects that inhabit it.

**Key words:** Quidé, Candomblé, memory.

---

\* Professor Adjunto do curso de História da Universidade de Pernambuco – campus Petrolina. Vice-Líder do GEFRE – Grupo de Estudos e Pesquisas em Festas e Religiosidades. Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla, intitulada “Práticas de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro em municípios do Sub Médio do São Francisco (XX-XXI)”, cadastrada no SISPG – Sistema de Informações sobre Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade de Pernambuco. Dedico este artigo a quatro mulheres negras, de Candomblé e atuantes na história do Quidé em diferentes temporalidades: Florentina da Silva Rosa (Dona Flora), Edna da Silva Rosa (Mãe Edna), Maria da Paixão Martins dos Santos (Maria de Tempo) e Zenaide Diogo Rosa pelas interlocuções e esclarecimentos durante a tessitura desse texto. A generosidade e a confiança ao conceder-me as entrevistas e as fotografias, tornaram este trabalho possível.

Iniciamos este artigo com a seguinte frase do historiador Michel de Certeau: “mas ‘embaixo’ (*down*), a partir dos limiares onde cessa a visibilidade, vivem os praticantes ordinários da cidade” (Certeau, 2007: 171). Este pensamento nos motiva a contar um capítulo da história de Juazeiro – Bahia, especialmente o Bairro do Quidé, localizado na região periférica da cidade.

Para o presente estudo, contamos diretamente com a colaboração de duas moradoras que acompanharam a formação inicial do bairro: Florentina da Silva Rosa (Dona Flora) e Maria da Paixão Martins dos Santos (Maria de Tempo). Personagens, que por meio de suas memórias trouxeram à tona experiências do passado sobre o processo de ocupação do Quidé, quando a localidade ainda constituía um vasto terreno baldio habitado por várias espécies de vegetação. Cada relato das entrevistadas conecta-se como caminhos cruzados que articulam as histórias individuais com a formação do bairro. Segundo a historiadora Regina Beatriz Guimarães Neto, são: “relatos de espaço, em que homens e mulheres codificam, marcam e distinguem simbolicamente os espaços e lugares, imbricados a várias temporalidades, havendo, nesse movimento, um encadeamento de histórias.” (Guimarães Neto, 2005:02)

Em seus relatos, as entrevistadas constroem representações dos espaços a partir de suas memórias, fazendo emergir, desordenadamente, um conjunto de práticas que nos auxilia no entendimento das novas configurações do local. Como se as memórias das contadoras de histórias do Quidé fossem “tocadas pelas circunstâncias, como o piano que produz sons ao toque das mãos” (Certeau, 2008: 163). Dito de outra forma, as memórias não se apresentam prontas, com os acontecimentos encadeados, pelo contrário, elas chegam até o presente por inquietações exteriores que desassossegaram as histórias que estavam adormecidas. Elas flutuam entre diferentes temporalidades. Seguindo essa linha de pensamento, o historiador Antônio Montenegro diz que ao pesquisar a temática da memória, visitamos:

[...] um labirinto de muitas voltas, de muitas dobras, que ao se desfazerem aproximam o passado e presente, distanciam passado e presente, numa tensão de quem conhece o poder das palavras, de quem sabe o quanto elas significam: um perigoso campo minado (Montenegro, 2010:43).

O entrecruzamento das memórias das moradoras com o jornal RIVALE (Renovação e Integração do Vale) – periódico que circulou na cidade entre os anos

de 1972 e 1978 - revelou outras configurações ao espaço estudado.<sup>1</sup> O periódico publicava com certa frequência, uma série de matérias sobre terreiros de Candomblé, a maioria localizados no Quidé.<sup>2</sup> Diante dessas evidências, despertou o nosso interesse em analisar por que algumas lideranças religiosas apareciam com frequência nos textos? Por que viraram lideranças? Como foram construídas líderes? Que conjuntura propiciou a formação dessas pessoas?

Um trabalho difícil e sutil, no qual devemos estar atentos às lacunas, duvidar sempre do que está escrito, afinal, o jornal é um documento que precisa ser desconstruído, problematizado. Roger Chartier, no debate sobre estatuto das fontes históricas, diz que:

[...] os documentos não são mais considerados somente pelas informações que fornecem, mas são também estudados em si mesmos, em sua organização discursiva e material, suas condições de produção, suas utilizações estratégicas (Chartier, 2002:13).

Desse modo, quando interpretamos a fonte histórica vemos as relações que estão na sua tessitura, como assinala Michel Foucault (Foucault, 1986). O acesso ao jornal RIVALE nos aproximou dos sujeitos históricos e do contexto no qual atuaram. Por isso estar atento ao homem e suas relações no tempo e no espaço é dever do historiador.

Partindo desse pressuposto, aproximamo-nos de uma história polifônica, que chega na contramão da história oficial, a qual apresenta Juazeiro da Bahia sem o capítulo que trata do protagonismo da população do bairro do Quidé.

---

<sup>1</sup> O RIVALE foi idealizado por um grupo de jovens intelectuais da Região do São Francisco integrados aos discursos desenvolvimentistas disseminados no país, pós instauração do regime autoritário de 1964, o periódico escrevia, entre outros temas, sobre problemas enfrentados pelas populações ribeirinhas, sobre as transformações espaciais, sobre as vantagens da Barragem de Sobradinho, entre outros assuntos dentro do recorte do Vale do São Francisco. Sobre o papel da imprensa nos anos 1960 e 1970 na Região do São Francisco, sugiro a leitura de RABELO, Elson de Assis. *A Visão em Deslocamento: uma história de palavras, figuras e paisagens do Rio São Francisco (1930/1970)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2016.

<sup>2</sup> Segundo dados da Cartografia Social dos Terreiros de Petrolina e Juazeiro, publicada em 2015, Juazeiro possuía mais de 50 casas de matriz africana, das quais 15 foram identificadas no bairro Quidé. Ver: MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim. (orgs). *Candomblé e Umbanda no sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso/BA: Editora da SABEH, 2015.

Segundo relatos de Dona Flora, Ialorixá<sup>3</sup>, filha de Nanã<sup>4</sup> e viúva do fundador do Terreiro Xangô Ayrá Onindocor<sup>5</sup>, seu Manoel Rodrigues Rosa, na época em que chegou ao bairro “era tudo mato. Luz nem água não existia. Eu já sofri muito aqui. Ia buscar água na rua Santo Antônio ou na Piranga. [...] era escuro só tinha claridade da lua<sup>6</sup>. As memórias de Dona Flora sobre a formação inicial da comunidade se aproximam do depoimento de Dona Maria da Paixão Martins dos Santos, conhecida como Maria de Tempo<sup>7</sup>, Ialorixá do Terreiro Bandalecongo:

Não tinha água, luz elétrica. A gente tinha que pegar água no rio. A lata d’água na cabeça e tinha que usar o candeeiro. Botava o gás e usava o candeeiro. [...] Não tinha ônibus. Não tinha posto médico, tinha que ir pro Hospital Regional. Escola era uma casinha de taipa que uma senhora chamada, professora Aurita, que dava aula. Os pais pagavam e aí dava aula pras pessoas<sup>8</sup>.

As memórias das entrevistadas revelam uma periferia sem acesso às condições mínimas de cidadania, diferente da realidade dos moradores dos bairros centrais de Juazeiro no período abordado. As políticas públicas pareciam dar a volta nas ruas iluminadas e asfaltadas próximas ao centro político e econômico da cidade, não chegando aos lugares escuros e sem saneamento onde morava a maioria da população pobre de Juazeiro.

As falas de Dona Flora e Dona Maria de Tempo “produzem uma ruptura instauradora” (Certeau, 2008:161) de novos significados, fazendo emergir por meio do processo de rememoração de diferentes personagens, lugares e fatos que dão sentidos de existência ao bairro e à vida dos moradores. Histórias que

<sup>3</sup> Cargo mais elevado no terreiro atribuído às mulheres. Também significa mãe de santo.

<sup>4</sup> Orixá feminino, mãe de todos os orixás, também considerada a mais velha deusa das águas. Ver CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977. p.187

<sup>5</sup> Comungamos com a definição de terreiro apresentada pela antropóloga Ester Monteiro, a qual considera os terreiros como “espaços onde os laços de parentescos são reafirmados, preceitos e práticas litúrgicas, instrumentos sagrados, vocabulários, cânticos, danças, vestimentas, culinária, preservando e resignificando os saberes do continente materno, mediados principalmente pela oralidade.” SOUZA, Ester Monteiro de. *Ekodidé. Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010. p.33.

<sup>6</sup> Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

<sup>7</sup> Divindade da nação Angola Congo é conhecido como Tempo. Na Nação Nagô corresponde à divindade Irôco. Ver CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977. p.249

<sup>8</sup> Maria da Paixão Martins dos Santos nasceu no Bairro de Santo Antônio, centro de Juazeiro/BA, no dia 27 de março de 1964. Em 1971 muda-se com a família para morar no Quidé. Entrevista concedida por Maria de Tempo a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

correm nas bocas das narradoras, que envolvem repetição e rememoração, “pautadas em emoções e vivências” (Ferreira, 2002:321). Fatos que foram lembrados pela interrogação do presente. Dona Flora recorda que na sua mocidade já existiam lideranças religiosas de Candomblé respeitadas na localidade, cujas casas eram visitadas pelos moradores em dias de festa de orixás: “tinha Pai Henrique, Berto Fera, Neném Cardoso, Mãe Filhinha (lá no Morro do Apará Bala onde vinha treinar tiro), chamado de Palmares 2. Maria de Liloto, Orlando (no Quidézinho), Benedita<sup>9</sup>.”

Maria de Tempo reforça o pensamento anterior e acrescenta outras histórias que dão densidade a tessitura da formação do bairro. Ela traz em sua fala os processos de deslocamentos de famílias que residiam no centro de Juazeiro para morar no Quidé, algumas motivações, as primeiras moradias, os nomes de lideranças, entre outras informações que sedimentam a história social do lugar:

Já existia o terreiro de Pai Henrique; o terreiro de Mãe Filhinha; Manoel de Flora (na Avenida João José Rodrigues, onde existe até hoje); Maria de Liloto; Orlando (na beira do rio). [...] Pai Henrique que era o mais velho; Filhinha (que era filha de santo de Henrique). Tinha muita gente do axé, muita gente do Candomblé. [...] A minha família já seguia essa pessoa por nome Manoel de Flora, que ele tinha uma sessão de palmas, que as pessoas batiam palmas né? uma mesa branca. Aí as pessoas começaram a seguir ele e ele fazia a sessão dele no bairro do Quidé e muita gente vinha do centro, do Bairro do Piranga, outros da Penha e se juntavam todos aqui no bairro do Quidé pra fazer essa sessão de caboclo. [...] Aí outras famílias foram seguindo, foram fazendo casas de taipa, foram ficando mais perto dele, mais próximo dele até então ele começou a construir a casa dele e tinha os bichos que ele tinha que dar água, comida e ficava difícil ir pro centro e depois voltar e ele achou mais fácil todo mundo ficar aqui pertinho um do outro e aí foi formando, chegando gente, chegando gente e foi formando o bairro do Quidé<sup>10</sup>.

A memória pessoal de Maria de Tempo refere-se ao Babalorixá Manoel Rodrigues Rosa (esposo de Dona Flora), como uma das pessoas que contribuiu, significativamente, para a ocupação do bairro nos anos 1960. Seu Manuel Rosa nasceu em 5 de dezembro de 1933, no Riacho Toirão, estrada de Curaçá – sertão da Bahia. Ainda jovem iniciou o contato com a espiritualidade e passou a trabalhar com a entidade de um caboclo, chamado José de Alencar, que atendia a população

<sup>9</sup> Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

<sup>10</sup> Entrevista concedida por Maria de Tempo a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

da região. Mudou-se para o Quidé após o casamento com Dona Florentina, com a qual teve 10 filhos, sendo 08 homens e 02 mulheres.

Consagrado ao orixá Xangô<sup>11</sup>, Manuel fundou o Ilê Axé Airan Onindocô, em 1964, atraindo para perto do espaço sagrado do terreiro, alguns familiares consanguíneos e os filhos de santo que moravam distante e não tinham como se deslocar com frequência para as sessões religiosas realizadas geralmente à noite, entrando pela madrugada.

As primeiras casas feitas de taipa e capim foram construídas desordenadamente pelos primeiros moradores, sem demarcações legais dos terrenos e pagamento de impostos. "Era tudo invadido. Chegava, fazia sua casa e pronto. Depois foi que a Diocese, a Igreja começou a dizer que ali era da Diocese e pra ficar ali tinha que pagar um certo valor<sup>12</sup>." Estradas e atalhos foram abertos diariamente pelos moradores em áreas elevadas e planas da localidade, recobertas de capim e árvores nativas do sertão baiano. Aos poucos as famílias chegavam de diferentes partes de Juazeiro e cidades vizinhas, aglutinavam-se em lugares diversos que ganharam denominações como: Morro do Apará Bala, Quidezinho, Pedra do Lord, Beira do rio, entre outros.

Não demora e Manoel Rosa se tornou uma das principais lideranças políticas do bairro, mobilizando esforços para garantir melhorias para a comunidade, a exemplo da chegada da luz elétrica, água encanada, transporte público, posto médico, escola e posto policial.

Ao relacionarmos os relatos das entrevistadas com outras fontes, a exemplo do jornal RIVALE, identificamos a existência de pontos comuns, entre eles, as atuações de Pai Henrique e de Mãe Filhinha no processo de ocupação do bairro e difusão do Candomblé no Quidé. As duas lideranças religiosas aparecem nas falas das entrevistadas como uma "memória coletiva" (HALBWACHS, 1990), compartilhada, algo que guardaram no mais íntimo das memórias fazendo parte das suas próprias histórias.

Pai Henrique de Ogun, registrado como Henrique Pereira Gomes, talvez seja a mais antiga referência do Candomblé no bairro do Quidé. Natural de Remanso, Bahia, o sacerdote foi iniciado na religião dos orixás em 27 de junho de

---

<sup>11</sup> Deus do Raio e do trovão [...] fundador mítico da cidade de Oió (Nigéria), da qual Xangô foi o quarto rei (Alafin). [...] Tem vários nomes acrescidos ao primeiro. Ver CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977. pp.262-265

<sup>12</sup> Entrevista concedida por Maria de Tempo a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

1947. Até a primeira metade da década de 1970, o sacerdote tinha mais de 116 filhos iniciados, a maior parte residente em bairros periféricos de Juazeiro. Um menor número vinha de cidades próximas, a exemplo de Remanso e Pirapora, também na Bahia (Rivale, 1974:07).



Pai Henrique. Fonte: RIVALE, Juazeiro, 16/17 de março de 1974. p.7

Liderança respeitada na região, Pai Henrique realizava consultas ao público por intermédio do caboclo Sultão das Matas – entidade do panteão afro-brasileiro que ao chegar em terra conversava diretamente com o consulente receitando chás, benzeduras, banhos e outros artifícios que garantiam a melhoria dos problemas daqueles que buscavam ajuda espiritual<sup>13</sup>. Em geral, as consultas giravam em

<sup>13</sup> É comum encontrarmos nos Candomblés baianos a presença de caboclos dividindo com os orixás os rituais e o mesmo espaço sagrado. Esse tipo de candomblé é denominado por alguns pesquisadores como Candomblé de caboclo. O caboclo é o dono da terra e do mato. No contato com os africanos trazidos como escravos, ele coloca à disposição dos negros sua sabedoria das folhas, necessária num contexto de ausência de plantas africanas no Brasil. Alguns terreiros sob o pretexto de afirmar que a sua casa é verdadeiramente africana, nega o culto aos caboclos. Não é o caso dos terreiros do Quidé investigados, os quais cultuam como ancestrais primordiais os caboclos. Para aprofundamento do tema, ver: TALL, Emmanuelle Kadya. Parte I Índios e caboclos na formação da

torno de problemas de saúde, insatisfações amorosas e financeiras. Um depoimento do Babalorixá numa reportagem do jornal Rivale deixa transparecer a ética e a seriedade com as quais trabalhava em sua casa, reprovando os casos de charlatanismo protagonizados por falsos sacerdotes do Candomblé na região: "Se não existissem malentendidos entre os membros do próprio Candomblé, este seria sempre uma coisa certa, pura e verdadeira" (Rivale, 1974:07).

A fala de Pai Henrique nos faz refletir sobre alguns discursos que ganharam popularidade entre o povo de terreiro na segunda metade do século XX, a exemplo da validação ou não de algumas práticas realizadas por sacerdotes das religiões afro-brasileiras. Tais posturas podem estar relacionadas ao fato dos sacerdotes ganharem prestígio entre os intelectuais que escreviam sobre o assunto na época, as autoridades políticas ou até mesmo atrair mais seguidores. Outra tentativa de validação dos saberes de um bablorixá ou ialorixá estava relacionada ao formato de culto realizado no seu terreiro. Por exemplo, muitas casas que realizavam o culto aos caboclos eram "rejeitadas" por alguns seguidores das religiões afro-brasileiras ou pesquisadores que se dedicavam ao assunto, por considerarem práticas misturadas. Este pensamento está relacionado à ideia da "pureza africana", de tradição como uma continuidade direta do passado, uma sobrevivência, desconsiderando as dinâmicas culturais e as discontinuidades. Como se a mistura entre as culturas tornasse o terreiro frágil, sem credibilidade, por isso muitas vezes esses hibridismos eram omitidos.

Nesse contexto, pós anos 1960, inicia-se uma fase de africanização do Candomblé, negando as práticas híbridas. Influenciados por essa forma de pensar, muitos pais e mães-de-santo contribuíram na disseminação de discursos sobre os "verdadeiros Candomblés", estabelecendo distinções entre as casas que faziam "a coisa certa, pura e verdadeira", de outras falsas e charlatães<sup>14</sup>. O sociólogo Reginaldo Prandi, em análise sobre a popularização das práticas culturais negras no Sudeste do país na segunda metade do século XX, atribui à competição nos

---

nação brasileira: o papel do caboclo no candomblé baiano. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. Índios e caboclos: a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-93.

<sup>14</sup> Sugiro para aprofundamento do tema sobre os discursos de pesquisadores e pessoas de Candomblé que insistem na pureza dos cultos no Brasil, cuja formação histórica impossibilita de uniformizar as práticas nos milhares terreiros espalhados pelo país, o trabalho de CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

mercados religiosos o fator principal que desencadeou nos sacerdotes das práticas religiosas afro-brasileiras, a busca pelas raízes africanas da sua religiosidade<sup>15</sup>.

Outro nome de realce nas memórias de Maria de Tempo e Dona Flora está relacionado à Dona Jovelina Maria dos Santos, mais conhecida na região como Mãe Filhinha. A yalorixá, filha do orixá Oxum<sup>16</sup>, “de pele morena, cabelos longos e estatura mediana” (Rivale, 1974:06) é natural de São Raimundo Nonato (Piauí) e chegou em Juazeiro / BA na primeira metade do século XX, no bairro do Quidé, onde “descobriu suas faculdades mediúnicas e desenvolveu-as” (Rivale, 1974:06).

Iniciada pelo Babalorixá Henrique de Ogun, em 1964, abre a sua própria casa, também conhecida como “Rocinha de Oxum”, na qual passa a liderar o culto aos orixás e a zelar pelo equilíbrio de dezenas de filhos de santo iniciados no Candomblé<sup>17</sup>. No depoimento a seguir, Dona Flora relata como se aproximou da sacerdotisa Filhinha, responsável por iniciá-la há 48 anos:

Eu adoeci e ficava com medo de morrer e meus filhos criados por outras pessoas. E judiar deles. Aí os médicos (trecho não identificado na gravação) [...] sabe qual era a minha comida? Só água. Não sentia fome. Agora me dê água que é bom. Já tinha 4 filhos, então eu ia pra um médico, pra outro. Os melhores médicos dentro de Juazeiro. Sabe que eles diziam: procure outros recursos pra ela que médico nenhum vai botar ela boa. Foi o jeito eu cair dentro. Fui bater na casa de Mãe Filhinha. Ai caí dentro e fiquei boa até hoje. Aí fui ter mais filho e fui criar. (risos)<sup>18</sup>

Os motivos que levaram Dona Flora se tornar filha de santo relacionam-se aos problemas de saúde que a medicina, até então, não encontrava solução. Casos como esse, de trânsito entre os terreiros em busca de respostas para problemas que a ciência não resolvia, são comuns entre os praticantes das religiões afro-brasileiras. É nesse contexto, que muitos terreiros se popularizam como lugares de práticas curativas e as suas lideranças tornam-se conhecidas pela eficácia das

---

<sup>15</sup> Para aprofundamento da temática: PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefersosn. (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 93-111, 1999.

<sup>16</sup> Nome de um orixá. Segundo alguns mitos iorubanos é a segunda esposa do orixá Xangô, a mais bela e a mais sedutora. Uma mulher ciumenta. Em Osogbo, na Nigéria, existe um rio com o seu nome. No Brasil, não é identificada com um rio específico, mas, sim, com os rios, as cachoeiras e a água doce em geral. É também considerada o orixá da fertilidade, da reprodução e do amor. Para mais informações ver: Orixá BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp-239-240.

<sup>17</sup> No período em que o RIVALE fez a matéria, Mãe Filhinha tinha 33 filhos de santo iniciados no Candomblé.

<sup>18</sup> Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

receitas de chás, banhos, orações, confecção de amuletos e outros preparos provenientes da sabedoria africana ressignificada no Brasil a partir do contato com diferentes culturas<sup>19</sup>.

No relato de Dona Flora sobre Mãe Filhinha, a narradora fala sobre José Luís dos Santos, popularmente conhecido como Zé Luís, marido da ialorixá, iniciado também no Candomblé como filho de santo do orixá Omolu<sup>20</sup> e uma das pessoas mais respeitadas do terreiro pelo importante cargo de ogan alabê que exercia, isto é, responsável pelo toque dos instrumentos musicais durante as reuniões festivas. Um fato curioso que nos chama atenção no relato de Dona Flora é quando rememora a profissão de Zé Luís: “ele era carcereiro da Delegacia de Juazeiro”<sup>21</sup>. A relação de Zé Luís com a polícia favorecia o funcionamento cotidiano do Terreiro de Mãe Filhinha sem a vigilância constante dos agentes da ordem no Estado, que insistiam em “taxar” os povos de terreiro como desordeiros e ameaçadores da integridade do sistema.



Cerimônia das Flores (pipocas) no Terreiro da Oxum, anos 1970. Ao centro do barracão, Mãe Filhinha sentada. Ao fundo, de pé, Zé Luiz, seu esposo, desenvolvendo o seu cargo de ogan alabê (responsável pelo toque dos instrumentos musicais), tocando um caxixi<sup>22</sup>. Foto: Acervo Pessoal Edna Rosa da Silva.

<sup>19</sup> Para aprofundamento do assunto ver: COUCEIRO, Sylvia Costa. *Médicos e Charlatães: conflitos e convivências em torno do poder da cura no Recife dos anos 1920*. Clio, Recife: n.24, v.02, p 09-35, 2006.

<sup>20</sup> Orixá também conhecido como Obaluaiyê. Está ligado ao nascimento, à morte e ao segredo que interliga as duas coisas. As doenças estão sob o seu domínio, especialmente as varíolas, as doenças de pele e as epidemias. Assim como tem o poder de espalhar as doenças, também detém o poder de controlar a cura. É ao mesmo tempo respeitado e temido. Para mais informações, ver: BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp. 242-243

<sup>21</sup> Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

<sup>22</sup> Mais informações sobre a Cerimônia das Flores, ver: RIVALE. Juazeiro, 06 de março de 1974. p.4

Embora a historiografia destaque que a intensificação do poder disciplinador do Estado, da repressão policial aliado às ordens médicas e psiquiátricas aos seguidores das religiões afro-brasileiras tenha acontecido em todo o país nas primeiras décadas do século XX, as memórias de Dona Flora apontam para outra direção<sup>23</sup>. Segundo a Yalorixá, no período em que chegou para residir em Juazeiro, ainda ouviu relatos de perseguição aos terreiros e de como a polícia tratava os praticantes:

Eu ouvia falar da polícia que vinha fechar os candomblés, que não podia tocar até tarde e quando a polícia vinha quebrava tudo. No tempo de Henrique, no finado Henrique, a gente já ouvia falar do preconceito da própria polícia que chegava aqui quebrando tudo<sup>24</sup>.

Os militares no poder investiam numa polícia que priorizava a defesa e a ordem do Estado. Os encontros dos adeptos nos terreiros de Candomblé causavam desconfiança nas autoridades, que intensificavam as investigações nas localidades onde existiam os terreiros. O bairro do Quidé por concentrar o maior número de terreiros da cidade, nas décadas de 1960 e 1970, assistia no seu cotidiano invasões às residências dos pais e mães de santo, interrupções de festas, apreensão de objetos de cultos e prisão de lideranças que insistiam em desobedecer as regularidades do sistema.

Um dos caminhos de negociação entre o povo de terreiro e a polícia era o pedido de autorização para realizar a atividade na casa, informando dia, horário de início e término das sessões, nome completo do responsável, quem participaria das reuniões e o que seria vivenciado na ocasião. Sobre esse período, destaca Dona Flora: “naquela época tinha que pedir a licença na delegacia. Só tocava se tivesse a licença. Aqui aconteceu duas vezes, depois acabou<sup>25</sup>”.

Esse intercâmbio entre a memória pessoal e o contexto histórico nos aproxima de outros acontecimentos que durante o período em análise foram obrigados a silenciar. Contudo, mesmo vigiados constantemente pela polícia, os seguidores do Candomblé em Juazeiro criavam mecanismos para vivenciar as suas

---

<sup>23</sup> Importante destacar que não necessariamente, os relatos de memória dos entrevistados devem estabelecer conexões com a historiografia ou outra forma de representação dos acontecimentos passados. As memórias são construídas a partir do presente, elas não estão prontas, já selecionadas, esperando o momento certo para vir à tona. As memórias são seletivas, são construídas a partir de percepções posteriores, alteradas pelas representações do mundo a nossa volta. Ver LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado*. Projeto História. São Paulo, número: 17, novembro 1998.

<sup>24</sup> Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

<sup>25</sup> Idem

práticas. São as “caças não autorizadas”, as “táticas”, as quais Michel De Certeau nos apresenta (Certeau, 2008). O depoimento de Dona Flora retrata um momento de subversão:

Na época do finado Vavá Pau Brasil, eu queria que tivesse alguém como ele ainda hoje. O delegado mandava a polícia ir prender ele porque ele tava tocando sem pedir licença (vá buscar aquele nego safado!). Era perto da rodoviária nos anos 1960, na Pedreira<sup>26</sup>.

Silenciar os atabaques, realizar uma sessão sem licença, tocar em horários fora do habitual e até mesmo negociar com a polícia eram táticas protagonizadas pelo povo de santo como forma de ludibriar o controle. As negociações entre os representantes do poder público e os adeptos do Candomblé alteravam a ordem estabelecida, seguiam outras leis que caminhavam na contramão do controle dos usos dos espaços. A “memória enciclopédica”<sup>27</sup> de Dona Flora guarda os momentos em que “a polícia comia era aqui em casa quando a gente tava tocando (risos). Quando eles tavam fazendo ronda, aí Manoel chamava eles pra eles (gesto de comer e risos). Eles comiam primeiro e depois eles saíam”<sup>28</sup>.

Outro mecanismo de drible protagonizado pelo povo de terreiro no Quidé diante desse cenário de vigilância do Estado era a realização das festas dos orixás em datas consideradas sagradas pelo calendário religioso católico. Nos feriados de dias santos eram comuns os terreiros realizarem toques festivos para as suas divindades. Essa relação dialógica entre as práticas católicas e as religiões afro-brasileiras foi registrada pela imprensa local como um costume que se deu naturalmente, sem conflitos, num convívio pacífico entre cristãos e seguidores do Candomblé:

O Candomblé fundiu-se com o catolicismo de tal maneira que os praticantes do culto afro se dizem também católicos. Cada orixá é identificado como um santo. As festas são comemoradas nas mesmas datas católicas. Os praticantes têm respeito por tudo o que a Igreja acata (Rivale, 1974:05).

---

<sup>26</sup> Idem

<sup>27</sup> Expressão inspirada na seguinte frase de Michel de Certeau: “a memória é a silenciosa enciclopédia dos atos singulares”. In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.p.161

<sup>28</sup> Entrevista concedida por Dona Flora a Mário Ribeiro no dia 10 de agosto de 2017.

Esse entrecruzamento cultural está intimamente ligado às experiências sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre o catolicismo do colonizador, as religiões dos nativos que aqui se encontravam e as práticas religiosas dos diferentes grupos étnicos trazidos da África em condições de escravos<sup>29</sup>. Um processo repleto de tensões, culminando num jogo de interesses que envolve relações de poder, controles, ameaças, negociações, silenciamentos, continuidades e descontinuidades, diferente da realidade harmônica retratada pelo periódico acima.

Importante destacar que esse hibridismo cultural também está relacionado com o fenômeno da urbanização em evidência no Brasil nas primeiras décadas do século XX, que reunia num mesmo território, populações que antes se encontravam praticamente isoladas no meio rural. Segundo Nestor Canclini,

Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (Canclini, 2013:285).

É nesse contexto que Juazeiro se desenvolve enquanto cidade, atraindo a população das zonas rurais para bairros mais próximos dos locais onde existiam maior oferta de trabalho. Data da primeira metade do século XX, a construção do cais do porto, do mercado municipal, do matadouro, da usina elétrica, do estádio de futebol, de escolas públicas, que ofereciam ensino profissionalizante – motoristas, carpinteiros, pedreiros, mecânicos, entre outras áreas de importância para o desenvolvimento da cidade. As fábricas de cigarro, vinagre, malas, sabão e velas também empregavam muitos trabalhadores que vinham de municípios vizinhos, como Uauá e Curaçá em busca de novas oportunidades de melhoria de vida (Dourado, 1983).

Nos subúrbios, onde morava a maior parte da classe trabalhadora pobre, organizavam-se espaços de sociabilidade, vivenciados, sobretudo, nos momentos de “tempo livre”, em geral nos feriados e finais de semana. As missas aos

---

<sup>29</sup> Sugiro como leitura: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosick; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.) *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

domingos e as festas em homenagem aos santos católicos movimentavam a vida dos bairros. Seguidores do Candomblé, que possuíam ou não templos religiosos, incluíam no seu cotidiano a participação nos eventos festivos da Igreja Católica, numa expressão coletiva de fé que recriava práticas cristãs de acordo com os seus interesses. No Quidé, essa dupla pertença religiosa leva pais e filhos de santo transitarem entre o catolicismo e o Candomblé, sem estabelecer hierarquias entre as religiões e suas práticas. Partindo dessa premissa, muitas lideranças de terreiros adaptavam o seu calendário litúrgico de acordo com a Igreja e traziam para dentro de suas casas preceitos da cultura católica. Como exemplo, destacamos a postura de Mãe Maria que em função da proximidade da Páscoa, organizava um toque para “fechar o terreiro em respeito à quaresma” (Rivale, 1974:05).

O lazer da classe trabalhadora que residia no Quidé não ficava restrito às celebrações dos santos católicos. As festas dos orixás nos terreiros espalhados pelo bairro também movimentavam os finais de semana. Aos poucos, o Candomblé deixava de ser uma prática vivenciada em áreas rurais, de roça, distante do centro urbano. Na década de 1970, outros terreiros em bairros mais próximos ao centro da cidade também movimentavam os momentos de não trabalho de grupos significativos de juazeirenses.

Em geral, as comemorações nas casas de Candomblé tinham início depois das 19 horas, quando a maioria dos filhos de santo que trabalhavam em outros bairros chegavam em suas residências e se preparavam para a cerimônia que entrava pela madrugada, terminando muitas vezes na manhã seguinte: “Dia 26 de junho, às 20 horas, no terreiro de Ogum, teve início o candomblé que terminou às 11 horas” (Rivale, 1974:07).

Importante contribuição para os estudos sobre o cotidiano festivo nos terreiros do Quidé é, sem dúvida, os trabalhos da jornalista Izamar publicado no periódico RIVALE. As matérias são descritivas e versam sobre o cotidiano dos terreiros, aproximando os leitores de termos em iorubá, etapas do processo iniciático, descrição de trajes dos religiosos em dias de festa, o cardápio sagrado das divindades, os ritos fúnebres do Candomblé, os instrumentos musicais, entre outras informações que alimentavam a curiosidade do público leitor, cada vez mais interessado em conhecer aquilo que o Estado apresentava como exótico, folclórico e atraente aos olhos dos turistas e pesquisadores.

A espetacularização do Candomblé se insere na lógica dos dirigentes políticos dos anos 1970, que viam as práticas culturais vivenciadas pelo povo como um atrativo para a indústria do turismo em desenvolvimento no Brasil. O depoimento do técnico de Turismo da EMPETUR (Empresa Pernambucana de Turismo), Olímpio Bonald Neto deixa transparecer esse pensamento difundido regionalmente:

espetáculos e manifestações da cultura popular, comidas típicas, mistério e magia, história e tradições, [eram] atrações capazes de conquistar e reter os visitantes. Tem sido ato de fé dos técnicos e dos dirigentes do turismo no Nordeste durante estes últimos dez anos (Maurício, 1978:37).

Independentemente do argumento do diferente, do mágico e do misterioso que as instâncias governamentais de turismo atribuíam as práticas culturais do Nordeste, as matérias do RIVALE aproximavam o leitor do cotidiano do Quidé, sobretudo, das vivências festivas dos terreiros. As festas no Candomblé expressam o modo como cada grupo social transporta para o seu universo formas de ordenar e teatralizar a religião. Segundo observa Mauss, “as festas não são coletivas apenas porque uma pluralidade de indivíduos reunidos dela participa, mas porque são atividades do grupo e porque é o grupo que elas exprimem” (Mauss, 2003:295).

O pensamento anterior possibilita refletir sobre as festas como um momento de religação, de reunião de um grupo que se expressa de maneira singular, sobretudo, na forma de com ele se relacionar. Uma espécie de “via analítica privilegiada para penetrar no coração da sociedade” (Passos, 2002:46), isto é, pelo terreiro, pelas artérias escuras e sem asfalto do bairro e pelas festas dos orixás. Uma forma de entrar no Quidé pelo coração – campo fecundo para se pensar as relações entre os sujeitos, como alimentam e minam as ordens, como se estabelece a desordem, como transgridem o cotidiano.

Esse cruzamento de fontes escritas com os relatos das depoentes, trouxe a luz, capítulos de um período recente da história de Juazeiro da Bahia ainda não documentada. Discursos que têm um lugar próprio, que nos permitem pensar a memória como uma construção do passado, pautada “em emoções e vivências. [Por isso] ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente” (Ferreira, 2002:321).

Nesse sentido, motivados pelas inquietações do presente, fomos impulsionados a escrever sobre a relação que existe entre as práticas religiosas afro-brasileiras e a formação histórica do bairro do Quidé. Preocupamo-nos em registrar as memórias daqueles grupos sociais que por meio de seus saberes e fazeres desassossegam, cotidianamente, o “poder panóptico”, com seus movimentos contraditórios e “estranhos” àqueles que geometricamente constroem os espaços para serem usados de maneira organizada, segundo o seu ponto de vista<sup>30</sup>.

A metodologia da História Oral permitiu que centrássemos nossa atenção nos sujeitos produtores da história, revelando acontecimentos cuja “chegada no tempo é imediatamente partilhada por aqueles que o recebem, o veem, ouvem falar dele, o anunciam e depois o guardam na memória” (Farge, 2015:71). Nas narrativas orais das moradoras do Quidé, as noites de festas nos Candomblés chegam em pedaços, por meio das lembranças de Dona Flora, por exemplo, quando esta dizia que a polícia comia em sua casa, quando rememorava os toques escondidos da casa do finado Vavá Pau Brasil, entre outras histórias que vão chegando sem seguir uma ordem, apresentando passagens, personagens e acontecimentos que chegaram até o presente em temporalidades quebradas, mas com possibilidades de escrever novas versões para a história de Juazeiro. “São seleções que constantemente sofre alterações”, diz Eric Hobsbawn ao se referir à memória (Hobsbawn, 1990:23).

Considerando essa liberdade do lembrar, que tanto pode apresentar quadros históricos mais duradouros, com mais detalhes sobre os acontecimentos, nomes de lugares e personagens, como trazer à tona outros momentos com menos intensidade, com passagens curtas, mas com significantes imagens e desenhos de experiências passadas. É nesse perspectiva que concordamos com o pensamento de Richard Cândida Smith, quando diz que: “ a história oral prospera quando ultrapassa o modelo de simples coleção de histórias pessoais e se transforma em diálogo sobre o passado, estimulando novas interpretações históricas” (Smith, 2010:23).

Com efeito, o entrecruzamento com os jornais e as memórias das entrevistadas nos colocou diante de campos narrativos que nos possibilitou

---

<sup>30</sup> Para aprofundamento da discussão sobre a relação do poder e a organização funcional da vida urbana, sugiro a leitura do capítulo “Caminhadas pela cidade” do livro *A invenção do Cotidiano* de Michel de Certeau. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

estudar os distanciamentos e as aproximações das experiências do passado. Garantiu, principalmente, salvaguardar experiências e visões de mundo, fontes imprescindíveis para a escrita de novas histórias. São representações do passado, preservadas nas memórias de seus moradores que possibilitam criações de outras versões históricas para a localidade até então circunscritas a pequenos grupos de amigos que se reúnem à sombra das árvores dos terreiros para contar histórias que só aparentemente faziam sentido no passado<sup>31</sup>.

## Referências Bibliográficas

### Entrevistas

ROSA, Florentina da Silva. *Entrevista concedida a Mário Ribeiro dos Santos*. Juazeiro, 10 de ago. 2017.

ROSA, Edna da Silva. *Entrevista concedida a Mário Ribeiro dos Santos*. Juazeiro, 10 de ago. 2017.

SANTOS, Maria da Paixão Martins dos. *Entrevista concedida a Mário Ribeiro dos Santos*. Juazeiro, 10 de ago. 2017.

### Periódicos

Renovação e Integração do Vale (RIVALE), Juazeiro, fev-jul., 1974.

### Bibliografia

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

---

<sup>31</sup> Sobre o debate da constituição de acervos históricos por meio da metodologia da História Oral sugiro a leitura do texto da professora Isabel Cristina Martins Guillen, O historiador e as políticas públicas sobre patrimônio cultural, In: SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de. (orgs) *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. pp.212-231

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. 7 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

COUCEIRO, Sylvia Costa. *Médicos e Charlatães: conflitos e convivências em torno do poder da cura no Recife dos anos 1920*. *Clio*, Recife: n. 24, v. 02, p 09-35, 2006.

DOURADO, Walter de Castro. *Juazeiro da Bahia à luz da História*. Juazeiro – Bahia, 1983.

FARGE, Arlete. *Lugares para a história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, tempo presente e história oral*. In: Topoi. Revista de História. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ / 7 Letras, set. 2002, n.5. p.321

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *História, memória e práticas de espaços*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: HISTÓRIA-GUERRA E PAZ. Londrina, 2005. Anais. Londrina: Editorial Mídia, 2005. p. 2.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBBSAWN, Eric. *A outra história: algumas reflexões*. In: KRANTZ, Frederick (Org.). *A outra História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LOWENTHAL, David. *Como conhecemos o passado*. Projeto História. São Paulo, número: 17, novembro 1998.

MAURÍCIO, Ivan. *Arte popular e dominação: O caso de Pernambuco: 1961-1977*. Recife: Ed. Alternativa, 1978.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, v. II. 2003.

MARQUES, Juracy; NOVAIS, Joaquim. (orgs). *Candomblé e Umbanda no sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina-PE e Juazeiro-BA*. Paulo Afonso/BA: Editora da SABEH, 2015.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

PASSOS, Mauro (org). *A Festa na vida: significado e imagens*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefersosn (org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 93-111, 1999.

RABELO, Elson de Assis. *A Visão em Deslocamento: uma história de palavras, figuras e paisagens do Rio São Francisco (1930/1970)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2016.

SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de. (orgs) *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosick; CAMPOS, Leonildo Silveira (org.) *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

SMITH, Richard Cândida. *História Oral na Historiografia: autoria na História*. Dossiê. História Oral. v.13, n.1, p. 23-32, jan.-jun. 2010.

SOUZA, Ester Monteiro de. *Ekodidé: Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

TALL, Emmanuelle Kadya. *Parte I Índios e caboclos na formação da nação brasileira: o papel do caboclo no candomblé baiano*. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (org). *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-93.