



Nanã dos Olhos D'água: Rituais religiosos nos mananciais de Feira Santana (1920-1940)

Nanã dos Olhos D'água: Religious rituals in the springs of Feira Santana (1920-1940)

Nanã dos Olhos D'água: Rituales religiosos en los manantiales de Feira de Santana (1920-1940)

Pedro Alberto Cruz de Souza Gomes [*]

[*] Graduado e Mestre em História pela UEFS. Professor de História do IFBA. E-mail: pedroalberto.gomes@gmail.com

Resumo: Este artigo investiga as apropriações das águas dos mananciais de Feira de Santana-BA em rituais afro-católicos e afro-brasileiros. Utilizamos de fontes como relatos de memórias, notícias de jornais, crônicas e poesias para acessar os sentidos simbólicos dos usos das águas em rituais religiosos. Buscamos perceber como a população se utilizou do espaço citadino, deslocando as lógicas de poder e controle impostas pelas autoridades políticas e policiais, para fundar uma forma própria de uso do território das águas.

Palavras-chave: água; candomblé; cidade; catolicismo.

Abstract: This article investigates the appropriation of water from the springs of Feira de Santana-BA in Afro-Catholic and Afro-Brazilian rituals. We used sources such as memoirs, newspaper reports, chronicles and poetry to access the symbolic meanings of the uses of water in religious rituals. We tried to understand how the population made use of the city space, shifting the logics of power and control imposed by the political and police authorities, to found their own way of using the territory of the waters.

Keywords: water; candomblé; city; Catholicism.

Resumen: Este artículo investiga la apropiación del agua de los manantiales de Feira de Santana, Bahía, en rituales afrocatólicos y afrobrasileños. Utilizamos fuentes como memorias, artículos periodísticos, crónicas y poemas para explorar los significados simbólicos de los usos del agua en rituales religiosos. Buscamos comprender cómo la población utilizó el espacio urbano, desplazando las lógicas de poder y control impuestas por las autoridades políticas y policiales, para establecer su propia forma de uso del agua.

Palabras clave: agua; candomblé, ciudad; catolicismo.

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo historicizar os símbolos religiosos produzidos em torno das águas de Feira de Santana entre 1920 e 1940. Sabemos que o passado de Feira de Santana está estreitamente ligado aos mananciais aquáticos. Esses elementos da natureza foram importantes no passado em que a antiga vila se chamava Sant'ana dos Olhos D'água, uma denominação que imbrica a devoção católica através da padroeira, com os elementos geográficos muito utilizados pela população.

Feira de Santana está situada geograficamente na região conhecida como polígono das secas, mais especificamente no agreste baiano. A região por vezes é acometida pelo fenômeno das secas, que marcam a história e a memória da cidade. A cidade que cresceu pela força da feira de gado, também é marcada por estar próxima às bacias hidrográficas dos rios Jacuípe, Pojuca e Subaé. Essa singularidade geográfica fez com que o território da cidade e entorno fosse dotado de lagoas, tanques e fontes que marcaram a sua história através dos usos que delas se fizeram no decorrer do tempo.

Com o crescimento da cidade, entre o final do século XIX e meados do século XX, as águas adquiriram cada vez mais importância. O sistema de distribuição residencial de água tardou a chegar. A instalação do sistema data de 1957, a iniciativa contou com captação da água da Lagoa Grande, localizada na região dos bairros Ponto Central e Rocinha (Gomes 2023).

Antes e depois desse marco, a população da cidade se utilizou do contato direto com as águas, em diferentes intensidades, para o consumo, a realização de tarefas domésticas, venda e lavagem de roupas. A presença das mulheres foi notada, sobretudo, no trabalho de domésticas, donas de casa e lavadeiras que tinham atividades de trabalho ligadas ao manancial. Os aguadeiros também figuram entre os que necessitavam do contato direto com os tanques para adquirirem seu sustento.

A historiadora Reginildes Santa Bárbara estudou o cotidiano das lavadeiras do Tanque da Nação e aponta para a produção de relações de sociabilidade e solidariedade entre as lavadeiras do tanque. De acordo com a autora, o manancial estava situado numa região de notória presença da população negra, a região do Calumbi, sendo o próprio tanque parte do que ela chamou de território negro (Santa Bárbara 2007).

Atentamos para a leitura das expressões católicas e ou afro-brasileiras no território das águas de Feira de Santana, para o entendimento do espaço simbólico que, em muitos casos, se pauta nas relações materiais. Vale lembrar, que os espaços dos tanques estavam em disputa por usuários, trabalhadores e proprietários (quando havia).¹

¹ Ver Gomes (2023).

Em que pese essas disputas pelo uso, pode-se afirmar que a maioria dos tanques da cidade eram territórios marcados pela presença da população pobre e negra. A população menos favorecida política, educacional e economicamente imprimia nos espaços dos tanques sua identidade, religiosidade e fazer cultural. Por isso, as águas também foram percebidas como territórios simbólicos. A população negra, à medida que era direcionada para os arredores da cidade pela especulação imobiliária e repressão, territorializava os espaços periféricos da cidade marcando esse território com suas subjetividades, inclusive as águas.

Significados sociais do ritual de lavagem

A festa da padroeira da cidade, Senhora Sant'ana, era caracterizada por um conjunto de rituais que preenchiam o calendário de atividades da novena. Durante a semana, ocorriam diferentes rotinas religiosas que cumpriam um papel prático na garantia do bom andamento da sequência dos festejos. Geralmente, as festas tinham início na quinta-feira, com a lavagem da igreja, findando no domingo após a missa (Oliveira 2014).

Inicialmente, é preciso entender que a lavagem era dotada de uma função prática: a limpeza do templo. É certo, que nem de longe se pode dizer que o significado da lavagem se encerra no simples asseio. Embora tampouco é correto afirmar que a limpeza era dispensável. O ato de limpar a igreja estava rodeado de significados que embelezavam o ritual.

Para Mariely Cabral de Santana, o ato de lavar e purificar os templos foi herdado da tradição portuguesa. A limpeza dos templos acontecia nas vésperas dos festejos ao Santo Padroeiro (Santana 2009). Ao analisar o caso da lavagem do Bonfim, em Salvador, Santana percebeu o alargamento do caráter da festividade e do território urbano ocupado durante o festejo, ao longo do século XIX. A introdução de elementos profanos como bandas, danças e bebidas, do povo em algazarra efusiva seria uma marca da festa repassada aos contemporâneos (Santana 2009). Vários desses elementos também foram notados em Feira de Santana, na lavagem de Senhora Sant'ana, aparentemente houve um intenso diálogo entre as tradições.

O memorialista Eurico Alves Boaventura, rememorou a lavagem de Sant'ana a forma como era feita antes da década de 1930. A escrita de Boaventura é marcada pelo sentimento de nostalgia por um ritual que ele viu se modificar:

Com os primeiros sons da bandinha, na quinta-feira da lavagem, às dez horas, tilintava os cincerros dos burricos dos vendedores de água. Eram em número bem grande. Geralmente, vinham estes rapazes de calças brancas e camisas de cor, de chapéu de palha com laçarotes de papel de seda descalços. Os burricos ou jumentos se apresentavam engalantados dos mais vistosos laços de pano de cor, ramos de mato. E lá se iam as primeiras cargas d'gua do dia e da fonte, onde trabalhavam os aguadeiros, para a lavagem do templo (Boaventura 2006, 21).

A hora em que a água era carregada parece estratégica, o templo deveria ser lavado logo cedo, para que mais tarde a população estivesse livre para desfrutar da festa profana. Essa ordem das coisas favorecia o relativo distanciamento entre o templo religioso e o ritual profano.

O texto permite interpretar a relevância dos aguadeiros no transporte de água no perímetro citadino. Os aguadeiros, além de serem muitos, eram cotidianamente barulhentos, ao anunciarem sua passagem através dos cincerros. As fontes de onde as águas eram trazidas também evidenciam a rotina de trabalho diário (Gomes 2023). Ao contrário da labuta do dia-a-dia, durante o festejo os aguadeiros eram embalados pelo som da banda. Os adornos dos aguadeiros e dos jumentos, ou jegues, denunciam o caráter carnavalescente da festa profana (Oliveira 2014).

A presença das mulheres deixa transparecer uma produção especial no dia da festa, mas não esconde a repetição de hábitos diários:

À frente da multidão, mulheres entornavam o seu púcaro de água, geralmente modestos moringues empapelados, com ramos de canafistulas na boca. Bimbalhavam os sinos, anunciando que a lavagem, o préstito, se partira da Matriz de novo. Iria Visitar as conhecidas e afamadas fontes da redondeza, captando água. Foguetões anunciavam-lhes a chegada à Matriz (Boaventura 2006, 21).

Nas descrições do autor, as mulheres aparecem vestidas de “saías bem rodadas e bata aberta em rendas”. Certamente se tratava de mulheres negras, vestidas de baiana. O cortejo das mulheres repetia o árduo trabalho diário de carregar água na cabeça, com potes e moringas cheias de água. Os adornos como a roupa e os ramos eram parte da brincadeira, da diversão que a festa propunha aos habitantes da cidade.

O fato de as mulheres seguirem à frente no ritual, também pode ser revelador de uma disputa de espaço social que se materializa na encenação do festejo. As mulheres negras estavam disputando um lugar de visibilidade, respeito e prestígio naquela sociedade.

A historiadora Keilane Souza de Santana, afirma que a maioria das empregadas domésticas de Feira de Santana nas primeiras décadas do século XX eram negras, mulheres que foram ensinadas desde cedo a lavar, passar, cozinhar e cuidar dos filhos alheios. Essas mulheres não eram vistas como mães exemplares e socialmente influentes, como as mulheres de elite e não detinham do poder político e econômico como os homens (Sant’Ana 2017). Diante do cenário de invisibilização das mulheres negras, elas costumavam outras formas de influência e prestígio social, o ritual da festa servia como momento de afirmação social dessas mulheres.

Em janeiro de 1937, o jornal Folha do Norte dedicou uma nota à lavagem. O texto descrevia o antigo gosto pelas vestimentas femininas nos momentos de festejo e sugere que o cortejo não teria conseguido arrancar o riso fácil do povo. O autor dedica especial atenção ao que chamou de

“ausência” de “utensílios que justificavam, outr’ora, o propósito da farândula, a usança festiva de antanho”. A narrativa estranha a falta de elementos que antes, segundo o autor, eram a razão da festa. O texto disputa, em nome da tradição, o lugar ritual de objetos como “moringas, pequenas bilhas, vassouras e vasos”², ausentes nas festividades daquele ano. O questionamento reforça, como vimos, o papel dos objetos de uso cotidiano no ritual da lavagem.

Em 1941, outro texto do Folha do Norte repete o incômodo de anos atrás. A falta dos objetos acima citados foi novamente cobrada.³ Eurico Alves também notou a ausência dos velhos hábitos. O autor apontou para uma influência dos festejos de carnaval na comemoração da lavagem a partir da década de 1930 como principal fator motivador das mudanças (Boaventura 2006)

O mesmo Eurico Alves tentou afastar qualquer influência de religiosidade afro-brasileira no ritual da lavagem. Ele creditou essa tradição a uma ascendência cultural portuguesa, posteriormente muito popularizada, mas “nada de coisa nagô” (Boaventura 2006).

Josivaldo Pires Oliveira contestou essa afirmativa, ao identificar, nas lavagens dos anos de 1950, a presença de respeitadas mães e filhas de Santo da região (Oliveira 2010). Ancorado na documentação de época, o historiador contradisse a distorção histórica operada pelo advogado feirense. Na leitura dos indícios fornecidos pelo próprio Eurico Alves encontramos elementos para acreditar que o ritual já contasse com a presença do povo de terreiro nos anos de 1930. Na descrição aparecem mulheres suburbanas, trajadas com saias largas e rendadas.

Desse modo, é possível falar que o ritual da lavagem esteve carregado por significados das religiosidades afro-brasileiras. Esses elementos foram sentidos principalmente nos trajes utilizados pelas mulheres negras e pobres, semelhantes às indumentárias comuns em rituais de candomblé e umbanda. Essas mulheres levavam água em moringas, durante o ritual profano e a ausência desses objetos foi muito criticada pelos contemporâneos. O que parte da população via como simples carnavalização, na verdade também era a afirmação de espaços de importância na cultura local. As mulheres costuraram elementos de sua vida prática e vivência religiosa para torná-los símbolos do maior festejo popular da cidade.

Os mananciais tiveram destaque no percurso do festejo profano. Durante a tarde, se desfilava em cortejo pelas ruas da cidade. De acordo com o relato de Eurico Alves, as fontes eram importantes pontos de parada:

Pela direção dos foguetes, sabia-se que rumaram para a fonte de Permínio. Todos acompanhavam a charanga. Lá se foi agora a renca fandangueira para a fonte de seu Manoel

² Popular Lavagem. 30 de janeiro de 1937. Jornal Folha do Norte.

³ Festa de Sant’ana. 25 de janeiro de 1941. Jornal Folha do Norte.

Portugal. À frente, o som áacre dos cincerros dos burricos de barris cheios de água, de novas cargas d'água. Os pés ágeis das raparigas das bandeiras. Não perdiam o compasso do zabumba animador. Os foguetões anunciavam que a multidão fora à fonte de Seu Rogério. Já estava toda a gente agora na fonte de Salvador Brandão. Voara, depois, de volta da igreja o festivo povo todo para a fonte de Seu João Mendes. Agente nem se cansava, sambando ao taratachim da música vadia, seguindo os aguadeiros (Boaventura 2006, 22-23).

Percebemos como os foguetes enunciam o deslocamento do cortejo na geografia das águas escritas no território feirense. Provavelmente, o cortejo passou pelos subúrbios da cidade onde se encontravam muitas das nascentes, a própria dispersão dos tanques produziu o sentido dos passos festejantes.

As fontes são lembradas pelos nomes dos proprietários, o que pode dizer muito da relação da população com os mananciais e com os donos, uma vez que se fazia necessária a permissão dos detentores para o acesso à água. Muitas delas se encontravam em fazendas, sítios ou chácaras nas proximidades da cidade. A encenação também é uma forma de re-viver a labuta cotidiana na busca de água para realização de diversas atividades.

Na lavagem do Bonfim, em Salvador, aconteceu algo bastante semelhante, que talvez tenha cristalizado essa tradição. De acordo com Santana:

As pessoas da cidade, principalmente os aguadeiros, passaram a se deslocar, também em romarias, na quinta-feira que antecede a festa, de pontos específicos da cidade, transportando pipas de água para o Bonfim. Os principais pontos de partida eram, provavelmente, a ladeira de Água Brusca, ladeira do Taboão, Conceição da Praia e Jequitiaia, onde se localizavam as fontes do Baluarte, dos padres, das pedreiras e Munganga, respectivamente. (Santana 2009, 164)

Em Feira de Santana, essa tradição foi solidificada em forma de cortejo passando pelos mananciais para apanhar água. O festejo se manteve por muito tempo imbricado com os mananciais da cidade. Esta relação foi mantida porque, assim como em Salvador, os mananciais faziam parte da rotina da população, eram parte da identidade social da população pobre.

É notória a forma como a rotina diária da população pobre e negra de feirense influenciou o ritual de lavagem.⁴ Era uma festa marcadamente negra. Tanto pela própria presença de pessoas negras, como pelos elementos da cultura negra de estarem impressos no ritual. Renan Oliveira refletiu sobre a espacialização da Festa de Santana, a lavagem era vista como local onde a irreverência carnalizadora e a “folclorização” corriam livremente, onde as baianas dos terreiros tinham mais espaço. A procissão era marcada pelo garbo e distinção das elites, em certos momentos

⁴ Essa interpretação também foi utilizada para o entendimento do ritual de lavagem da Igreja do Bonfim em Salvador. Os autores ressaltaram que durante o ritual o corpo “deixa de ser meramente uma forma de realizar as atividades do lar e passa a ser, também, parte integrante da devoção.” (Castro Junior et al. 2011, 09)

(especialmente na década de 1980) houve interesse da igreja em ordenar a rigidez católica da celebração, visto que a procissão era disputada pelas Ialorixás e filhas de santo (Oliveira 2014).

Em estudo sobre a população negra do Recôncavo da Bahia, a historiadora Ednelia Maria de Oliveira Souza atentou para a lavagem de São Benedito, que apresentava aspectos como pessoas mascaradas, mulheres levando água nos potes para a lavagem da igreja. A historiadora aponta para a imbricação de diversos elementos culturais na composição do festejo (Souza 2012). Sem dúvidas, o festejo guarda semelhanças com a lavagem de Santana. As semelhanças da presença de elementos da cultura negra reforçam o argumento de que a lavagem era uma festa permeada pela influência da população afro-brasileira.

Muitas das pessoas envolvidas nos festejos estavam imbuídas de um sentimento religioso que orientava suas práticas. Sua ação a serviço da padroeira, era percebida na forma de obrigação para com a Santa protetora. O trabalho dos aguadeiros no transporte de água para a lavagem não destoava desta regra. Segundo Boaventura eles

Derramavam-nas contidamente aos pés do altar de Senhora Santana e mais tarde, voltavam, os aguadeiros depois de irem e virem das fontes, a se incorporar ao bando em festas pelas ruas. Guardavam os burricos alguns e iam brincar, sambar com toda gente, compenetrados, conciso de que realizavam o final de uma promessa ou prestavam *sui generis* ação de graças à Santana (Boaventura 2006, 21).

Os aguadeiros se sentiam no dever de participar do transporte da água usada para a lavagem do templo. O caráter sagrado do festejo está sempre voltado para a igreja, os aguadeiros tinham contato direto com a igreja, pois, eram responsáveis por levar a água destinada a lavar o templo, não fugiam à regra da devoção e sentimento de prestação de serviço à santa.

O autor pode ter idealizado na forma como descreve as águas o despejo das águas aos pés da santa, é possível que alguns aguadeiros apressados não fossem tão contidos. Mas, certamente havia uma expectativa de que o trabalho fosse feito da forma mais zelosa possível, pois, a forma como a água era depositada deveria respeitar uma ritualística religiosa. O fato de se esperar um zelo na hora de depositar o líquido captado, possivelmente servia como fator de demarcação da diferença entre o sagrado e o profano no decorrer do ritual. Uma maneira de dizer as práticas exercitadas fora do templo não poderiam ser repetidas em frente aos santos da igreja.

Os patrões e empregados negociavam as condições para a dispensa dos trabalhadores do serviço em dia de lavagem. Eurico Alves lembra da rotina dos trabalhadores que prestavam serviço ao seu pai: “os aguadeiros de meu pai, nesse dia, não trabalhavam. Puseram água no dia anterior ou manhã cedo. E o dia seria para a lavagem” (Boaventura 2006). A elaboração desse pacto social diz

muito sobre a importância dos aguadeiros no ritual de lavagem, chegando a impactar nas relações de trabalho.

As pessoas responsáveis pela limpeza do templo também eram embaladas pelo sentimento de fé. As mulheres que agitavam as vassouras para acessar o espaço da igreja, assumiam um compromisso devocional. Eurico Alves dedicou algumas linhas ao serviço:

Enquanto a farândola regurgitava às ruas, pessoas piedosas esfregavam o chão da Igreja com vassouras novas e água. Alguns membros femininos de famílias de tradição se punham a lavar a laje do templo. Senhoras da sociedade, mulheres do povo se identificavam respeitosamente, cerimoniosamente, no mesmo sentimento de piedade cristã. Era a lavagem da igreja um voto (Boaventura 2006, 21).

Era com água e vassouras novas que a igreja se embelezava para a festa da padroeira. As mulheres executavam a tarefa tida como feminina, a limpeza. Mesmo as mulheres de elite praticavam esse “sacrifício”, um voto de fidelidade e humildade cristã. As mulheres pobres não fugiam à regra do trabalho árduo e braçal nos dias de festa, mas também elas o faziam em nome da santa.

É importante lembrar, que a festa da padroeira era o maior e mais importante festejo da cidade na época. Portanto, o ritual de lavagem tinha uma abrangência muito grande, congregava a população vinda de toda a região circunvizinha. A lavagem adquire um caráter ritual e uma simbologia muito forte no território da cidade. Lavar a igreja significava purificar o principal templo católico da urbe, ou seja, afastar os males, permitir a renovação da vida e acolher com esmero as divindades católicas. Limpar a igreja era também purificar a cidade e sua população.

As formas de contato dos populares com os mananciais se refletiram de diferentes formas no ritual da lavagem, fosse na limpeza do templo ou na festa profana. As águas foram importante símbolo ritual, seja com as cargas d'água transportadas por aguadeiros, visitação dos mananciais pelos populares ou pelo transporte de água em potes e moringas pelas mulheres negras adeptas de cultos afro-brasileiros. As leituras apontam que águas eram território ritual e território negro.

Rituais afro-brasileiros nas águas de Feira de Santana

Se os rituais afro-católicos afluíam expressões de elementos religiosos de candomblé e umbanda, é porque os adeptos da mandinga⁵, se utilizavam das águas como espaço ritual. Nesta seção, buscaremos entender, a partir dos textos de Aloísio Resende, o diálogo ritual de praticantes de candomblé com as águas de Feira de Santana.

⁵ Expressão utilizada por Oliveira (2010).

Os sentidos religiosos atribuídos às águas são percebidos em diversos locais e épocas. Em São Paulo, a historiadora Denise Berluzi Sant’ana apontou para os significados católicos e pagãos nas águas relegados às águas. Apesar de não focalizar os cultos de matriz africana, a autora encontrou uma multiplicidade de percepções sobrenaturais em fontes, rios e lagoas (Sant’ana 2007).

O poeta feirense Aloísio Resende é pouco conhecido pela população local, apesar de estudiosos da literatura, história e memória de Feira o terem como figura notória. Resende foi um poeta, negro, que se identificava com algumas manifestações de religiosidade afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda. Essa afinidade se fez sentir nas produções do autor, uma vez que ele se dedicou a visibilizar os cultos afro-brasileiros da cidade, quebrar as barreiras do preconceito no sentido de reconhecer a riqueza cultural de tais manifestações.

As posições do poeta dialogavam com as discussões antropológicas da época, no sentido de valorizar os cultos afro-brasileiros como parte da cultura brasileira. Na Bahia, foi notória a ação de intelectuais como Jorge Amado e Edison Carneiro em valorizar a riqueza cultural dos candomblés nagôs desde a década de 1930. Esse movimento influenciou diversos debates, inclusive durante as apresentações de trabalho do I e no II Congresso Afro-brasileiro, realizado respectivamente em Recife, em 1934, e em Salvador, no ano de 1937. Toda essa discussão fez com que os mais tradicionais candomblés de Salvador fossem reconhecidos e alguns deixaram de ser perseguidos. O debate estava instalado (Nunes 2017).

As posições de Resende estavam em consonância com a discussão proposta, ele publicou poesias e crônicas no principal jornal de circulação em Feira de Santana na época, o Folha do Norte. Embora o periódico tivesse orientação conservadora, seus textos foram publicados, numa época em que os candomblés eram duramente perseguidos em cidades como Salvador e Feira de Santana, o que se estende para grande parte do Brasil.

Os escritos de Resende, mostram facetas da relação dos adeptos de cultos de candomblé com as águas de Feira de Santana. Assíduo frequentador de diversas casas de candomblé em Feira de Santana e Cachoeira, o autor escreveu poesias e crônicas sobre detalhes desses rituais. No poema dedicado a Mãe Filhinha, ele chamou de “mística” a Lagoa da Tabua, uma das maiores lagoas da região de Feira de Santana. Na época da escrita do texto, a região da lagoa era afastada da zona urbana da cidade, próxima à estrada que levava à São José, atualmente fica atrás do campus da UEFS entre os bairros Campo Limpo e Asa Branca (uma área bastante ampla que atualmente desperta interesse para empreendimentos imobiliários, além da corrente ocupação pela população pobre).

Mãe Filhinha residia nas proximidades da lagoa. Segundo Clovis Ramaiana Oliveira, a Ialorixá esteve na mira da repressão policial e seu terreiro invadido pela polícia na década de 1930.

O terreiro da Ialorixá também foi alvo de batidas policiais no início dos anos de 1940. A notícia da devassa circulou no Folha do Norte, em tom de aprovação e encorajamento da prática repressiva. Resende se colocava na contracorrente do movimento repressivo/vexatório, o autor buscou visibilizar, positivar e afirmar os cultos afro-brasileiros nas páginas do mesmo periódico (Oliveira 2016).

Vejamos como a Ialorixá foi poeticamente narrada por Resende:

Fala-se que sua alma é tão nobre e tão tersa,/ Que a frouxa claridade anêmica da lua,/ Na mística lagoa enorme da Tabua,/ Com o próprio zambiapungo, horas mortas, conversa./ De encantados sem par a prestimosa dona,/ Sacerdotisa, enfim, de Nanã Burucu,/ Que favores iguais recebe de Omolu,/ É a melhor curandeira, aqui, de nossa zona. (Resende, citado em Moraes 2000, 54).

No corpo do texto, autor demonstra a importância que atribuía a Ialorixá, outras vozes ecoam quando Resende descreve as qualidades da matriarca. A narrativa constrói a imagem de uma figura maternal. O texto expressa que, para o poeta, a Ialorixá era uma boa mãe, além de ótima curandeira.

No que diz respeito à Lagoa da Tabua, aparentemente o que produz o caráter místico dessa lagoa é exatamente a proximidade com o terreiro, ou mesmo a concepção que aquelas águas são a morada de certas divindades, como Nanã. Não é mera coincidência, o fato Mãe Filhinha ser sacerdotisa de Nanã Burucu e ter seu terreiro às margens da lagoa. Na tradição dos candomblés é muito comum a própria divindade dizer onde deve ficar o terreiro em sua homenagem. Nesse caso, não podemos afirmar com certeza, mas os indícios apontam para o diálogo no uso ritual da natureza. O texto afirma que a lagoa era “enorme”, realmente ainda nos dias atuais o perímetro da lagoa é muito grande e faz parte do cotidiano da população do entorno.

Maria Estela Rocha Ramos, estudou a influência dos terreiros do Engenho Velho da Federação, em Salvador, na produção do espaço urbano do bairro. Ao longo do trabalho é possível perceber a presença de fontes no território dos terreiros, fontes que foram/são utilizadas de forma ritual. A autora cita a antiga fonte situada no terreiro do Bogun, que com a abertura de uma rua ficou fora do espaço do terreiro, mas continua sendo utilizada de forma ritual na celebração das Águas de Oxalá (Ramos 2013). Ao que tudo indica, as diferentes tradições religiosas afro-brasileiras têm a água como importante espaço de culto e celebração, tanto nos candomblés de tradição Jeje-nagô, Angola e também na Umbanda. Logicamente que o imaginário ritual africano foi e continua sendo recriado na diáspora, sobretudo por meio da imbricação de elementos de diferentes tradições (Prandi 2005).

Outra narrativa resendiana, nos permite pensar os rituais praticados à beira das águas. Trata-se de uma crônica publicada, originalmente, no ano de 1938, no jornal Folha do Norte. No texto, Resende homenageia outra conhecida Ialorixá de Feira de Santana, Mãe Raquel do Tomba. A crônica narra a entrega de presentes para Iemanjá à beira do Poço do Buraco, no Rio Jaucuípe. O texto é

intitulado *Mãe d'água, crônica sobre uma ialorixá de Feira de Santana*, vejamos:

A cerimônia que é do culto de sua excelência Iemanjá, de quem é sacerdotisa a conhecida Ialorishá, realizou-se no Poço do Buraco, ao Rio Jacuípe, no lugar denominado Tapera. [...] O presente que Dona Raquel, ao sair da sua Uê, acompanhada dos seus amauês obedientes, foi levar à Mãe d'água, consistia em vários vidros de essência, pente, fita, pó de arroz, espelho, conta, sabonete, tudo o indispensável a uma senhora famosa e ao mesmo tempo fidalga. Após banharem-se na ômin do Pôço referido, de volta da grau, feita em honra da sua guardian, dançaram e modularam com fervor, estrada a fora, cantigas apropriadas ao momento (Resende, citado em Oliveira 2011, 45).

A narrativa traz marcos geográficos e referências rituais que dialogam com a realidade. O objetivo é descrever uma situação inserida no cotidiano ritual da comunidade de terreiro em questão. O olhar do autor é de um admirador, de quem vê o ritual com encantamento, a ponto de buscar ofertar a mesma visão a outras pessoas.

Tudo acontece nas proximidades do terreiro, certamente o local foi escolhido por ser de fácil acesso e por cumprir com as expectativas para a realização do ritual de presentear Iemanjá. Um poço do rio Jacuípe parece bem estratégico, é relativamente próximo da região do terreiro, oferece amplitude de águas salobras do próprio rio, sendo que o Jacuípe pode ser considerado canal de conexão com o mar, por ser afluente do rio Paraguassu, que desagua na Baía de Todos os Santos. De qualquer modo, de acordo com Sodré é comum a substituição de elementos para a realização de um ritual, no candomblé, verificada a compatibilidade simbólica e a impossibilidade de alcance do elemento considerado ideal. Por isso, na impossibilidade de contato com o mar, o poço é simbolizado como morada da divindade. O ritual é descrito com a ida ao poço do Buraco, pela entrega de presentes que denunciam a tentativa de agradar a uma personalidade vaidosa, já que todos os regalos são insígnias de apreço estético e beleza. O próprio autor afirma ser “tudo o indispensável a uma senhora famosa e ao mesmo tempo fidalga” (Sodré 2002).

A entrega dos presentes é seguida do banho no poço e da volta, embaladas pela dança. O banho aparece como uma nova homenagem à divindade das águas. Mas também pode significar a purificação através da imersão, como na concepção filosófica do candomblé corpo também funciona como elemento ritual, forma de conexão com o sagrado, o banho metaforiza esse contato.

A dança pode ser vista pelo seu aspecto ritual, mas também como agradecimento e demarcação territorial. Uma vez que os participantes enunciavam, através do corpo, o orgulho que sentem em fazer parte da comunidade de terreiro. Eles demonstram como são agradecidos por servir e serem acompanhados pela divindade das águas. A enunciação pode ser uma maneira de o autor expressar aos leitores a felicidade que os filhos de santo sentiam, que eles se orgulhavam e se afirmavam do culto aos orixás.

De maneira geral, é possível entender as narrativas construídas por Resende como dialogando com questões presentes no contexto histórico vivido pelo autor. A partir desse olhar, foi possível entender as relações travadas entre adeptos de culto aos orixás e a natureza. A natureza é vista como espaço ritual, onde as noções de tempo e espaço produzidas pelo modelo ocidental dão lugar ao que Muniz Sodré chamou de “atitude ecológica”, ou percepção de integração e cuidado mútuo entre seres humanos e natureza, uma vez que os elementos naturais guardam conexão com o axé, abrigam os orixás, podem ser os próprios orixás ou são elementos importantes no culto às divindades (Sodré 2002).

No caso de Feira de Santana, essa conexão se processou através de processos históricos de territorialização cultural das águas pela população negra. Esse é um dos fatores que ajudam a explicar que tanto as práticas afro-católicas, quanto as de candomblé tenham o espaço das águas como importante lugar ritual. Deslocando, mesmo que momentaneamente, diversas relações de posse e ordenamento para encenar práticas de cuidado, culto e devoção à natureza divinizada.

Elementos bastante semelhantes podem ser notados em outro escrito de Resende, trata-se da poesia *Maianga*, publicada em 1939.⁶ A poesia traça a cena mágico/realista de um grupo de pessoas que acordaram em um terreiro. O amanhecer da comunidade de candomblé foi retratado a partir de uma perspectiva da ida à fonte para buscar água:

[...]
 Irise-se o levante. Alguém há que reclama
 Em todo o canzuá. Ali ninguém mais dorme.
 E as filhas do pegí, no barracão, as chama
 O bater dos romplís, num barulhar enorme
 Sorridentes, levando o púcaro na mão,
 Para a casa bastar de linfa pura e boa,
 A cantar e a dançar, satisfeitas lá vão;
 Dos atabaques ao som, que dali mesmo zoa.
 Deixam só de tocar os ruidosos tambores,
 Quando some distante a maianga, que encanta,
 Pela estrada, acordando, ao leito, os moradores,
 Do alvorecer à luz auri-rosada e santa.
 E a tentar, cada qual, mais bonita e louçã,
 Vai seguindo dengosa em demanda da fonte,

⁶ A poesia foi publicada pelo jornal Folha do Norte, numa pequena nota o autor anunciou que ela fazia parte de um livro que estava em fase “preparo”, o nome da obra seria Ca-xi-xi. Infelizmente o autor faleceu em seguida, não tendo publicado o livro no qual trabalhava.

De bailados enchendo a plácida manhã,
Pois não tarda que o sol, entre os cêrros, desponte.
A garrida maianga, ouvindo-se, de volta,
Dão no coiro os ógans, das copias ao compasso,
Que em timbres de metal cada garganta solta,
A's auras matinaes, no luminoso espaço.
Como aves a chilchar, pelos ares em bando,
Sob a concha lilá do céu sereno e lindo,
De água límpida e fresca as bilhas, derramando,
Trazem sobre a cabeça, os gargalos florindo.⁷

A poesia narra a ida de parte da comunidade à fonte. As mulheres figuram como as personagens, elas é quem abastecem as vasilhas para levar água ao terreiro. A fonte estava fora dos limites do terreiro, então elas pegaram a estrada e, no caminho, passaram pelas casas dos moradores. Ao chegar à fonte, enchiam as bilhas de cerâmica e levavam a água sobre as cabeças para realizar diversas atividades no terreiro.

As águas das fontes eram utilizadas para realizar diversas atividades domésticas em Feira de Santana, lavar pratos, lavar roupas, lavar a casa e para consumo animal e humano são alguns exemplos. Nos terreiros, a água também é um elemento importante para a realização desse tipo de atividade. Nesse sentido, o ritual de ir à fonte era algo comum à parte da população, especialmente às mulheres que eram responsáveis pelo serviço doméstico. A maioria das mulheres pobres precisavam ir à fonte para buscar água para realizar atividades domésticas e para o consumo (Gomes 2023). Ao que tudo indica, a água captada pelas filhas de santo deveria ser utilizada de forma semelhante no terreiro, conforme registrou Edson Carneiro sobre o uso das águas nos candomblés de Salvador:

A água está na fonte mais próxima, talvez em cisternas. As mulheres vão busca-la em latas de querosene, que trazem equilibradas à cabeça, às vezes desde mais de duzentos metros de distância, - um provável costume banto. Esta água enche os porrões, talhas e moringas da casa, e é distribuída, nas festas, em canecos de folhas-de-flandres ou ferro esmaltado, aos assistentes. Na fonte ou no riacho mais próximo, as mulheres lavam roupa de ganho, exercem sua profissão de lavadeiras para ganhar sessenta, noventa ou cento e vinte cruzeiros por mês. Fora esta utilidade, a água não tem grande importância na vida civil. As mulheres lavam apenas o rosto pela manhã e algumas vezes, à tarde, às cinco ou seis horas, tomam banho com uma única lata de água e sabão de potassa ou de coco. (Carneiro 1978, 45)

As narrativas de Carneiro e Resende sobre as formas de acesso a água pela comunidade de candomblé são parecidas em diversos elementos. Ambos partilharam de uma realidade bastante parecida, embora em lugares diferentes. Nos dois textos, a fonte aparece como um espaço de convivência coletiva, onde as mulheres dividiam longas horas de trabalho. Essa vivência coletiva,

⁷ Resende, Aloisio. Maianga. 22 de julho de 1939. Folha do Norte: Feira de Santana. MCS/BSMSG.

porém, se diferenciava do caráter comunitário atribuído na poesia. As filhas de santo aparecem como imbuídas de uma identidade forjada pela vivência ritual, simbolizada pelo toque do atabaque que ritmava seus passos, ao mesmo tempo em que as diferenciava dos que não bailavam ao mesmo som.

O olhar de resendiano ao mesmo tempo que estabelece diferenças, também aproxima o terreiro dos habitantes à sua volta. Para ele, o som dos atabaques é uma forma de afirmação, ao passo que é também forma de traduzir uma certa aproximação, uma vez que as pessoas que eram acordadas e sentiam a presença da comunidade de terreiro por seus movimentos.

Os escritos de Aloísio Resende produzir uma afirmação identitária dos candomblés. Nesse processo de construção, o autor em suas crônicas e poesias também idealizava os gestos e performances utilizando-se da licença artísticas. Mas preciso frisar que o autor dialoga com diversos elementos da realidade vivida e observada, utilizando-a como inspiração para sua produção literária.

Diferente da crônica Mãe D'água, debatida anteriormente, a poesia não trata de um ritual religioso. Trata-se de uma atividade cotidiana. Entretanto, a ambientação produzida pelo autor é bastante semelhante à saída do terreiro em direção à água. Embora a crônica foque no retorno e a poesia na ida, o trajeto da água para o terreiro e do terreiro para água está presente nas duas narrativas.

A construção desse trajeto não se dá por acaso, no olhar de Resende os terreiros estavam situados nas periferias da cidade, assim como as águas. Acredito que essa imbricação territorial foi forçada, mas também buscada. Uma vez que os terreiros necessitavam de um ambiente no qual se sentissem protegidos das denúncias e investidas da polícia, por isso muitos estavam longe do centro urbano. Além disso, a água era fundamental para atividades domésticas, consumo e rituais religiosos.⁸ Era importante estar próximo das águas e longe da repressão.

Para Muniz Sodré, na obra *O terreiro e a cidade*, os terreiros moldaram as formas de ocupação do espaço no Brasil, criando lógicas de habitação, socialização e interação com o ambiente que estão nas raízes de uma tradição irradiada através dos terreiros. Essa perspectiva entende o espaço como dinâmico, isto é, o espaço pensado como agente que interfere na forma de viver e fazer das comunidades, essa percepção do espaço como agente múltiplo e dinâmico que faz parte do fazer cultural, e não simplesmente submetido a ele, permite entender a complexidade das vivências das populações negras na diáspora (Sodré 2002).

⁸ Segundo Edson Carneiro, o uso ritual das águas também era um importante elemento na vida dos candomblés da Bahia: “a água entra, porém, em percentagem considerável, na vida religiosa: a água de Oxalá – cerimônia que inaugura as festas da casa – é mesmo uma divinização desse elemento da natureza; a quartinha de barro dos orixás deve ter água mudada cada dia e as iaôs são obrigadas pela tradição a, durante o noviciado, tomar banho todos os dias na fonte mais próxima, antes da aurora; os ogãs em visita deve, antes de transpor os umbrais da casa, beber um pouco d'água e atirá-la, depois aos lados e à frente da porta (Carneiro 1978, 45).

Essa forma de produção do território urbano, ressignificou o deslocamento forçado nos limites do espaço citadino. Traçando um olhar de afirmação das formas de culto e das tradições afro-brasileiras e indígenas no que diz respeito ao seu contato com o meio ambiente. Nesses territórios recriados, era possível ser e afirmar uma forma ser que reverberava no mundo à sua volta. Em Feira de Santana, esse movimento organizou e organiza as vivências da população negra nas periferias.

Referências Bibliográficas

Boaventura, Eurico Alves. 2006. *A paisagem urbana e o homem: memórias de Feira de Santana; introdução, pesquisa, organização e notas de Maria Eugênia Boaventura*. Feira de Santana: UEFS Editora.

Carneiro, Edson. 1978. *Candomblés da Bahia*. 6. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro Júnior, Luís Vitor; Santos Júnior, Flávio Cardoso dos; Cavalcanti, Adriana Priscilla Costa; e Cales Alves da. 2011. *A lavagem do Bonfim: Olhares e clicks cruzados entre as imagens de Weldon Americano e as fotografias da pesquisa Lazer e Corpo*. Lumina, v. 5, n. 2. Rio de Janeiro.

Gomes, Pedro Alberto Cruz de Souza. 2023. *Da partilha ao comércio: sociabilidades, usos e conflitos nos mananciais de Feira de Santana (1900-1957)*. Dissertação de mestrado. Feira de Santana, BA.

Morais, Ana Angélica Vergne de; Porto, Cristiane de Magalhães; Assunção, Lucidalva Correia (Orgs) 2000. *Aloísio Resende poemas: com ensaios e dossiê*. Feira de Santana: UEFS.

Nunes, Erivaldo Sales. 2017. *Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 –1946)*. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador.

Oliveira, Clóvis Ramaiana Moraes Oliveira. 2016. *Canções da cidade amanhecendo: Urbanização, memórias e silenciamentos em Feira de Santana, 1920-1960*. Salvador: Edufba.

Oliveira, Josivaldo Pires de. “Adeptos da mandinga”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). 2010. Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, BA.

Oliveira, Rennan Pinto de. *Sant’ana dos Olhos D’água: fé e celebração entre a igreja e o largo (1930-1987)*. 2014. Dissertação de Mestrado, UEFS, Feira de Santana, BA.

Prandi, Reginaldo. *Segredos guardados: orixá na alma brasileira*. 2005 - São Paulo: Companhia das Letras.

Ramos Penha, Maria Estela Rocha. *Bairros Negros: uma lacuna nos estudos urbanísticos – Um estudo empírico-conceitual no Bairro Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia)*. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

Resende, Aloísio. Mãe D'água. In: Oliveira, Josivaldo Pires de. *Aloísio Resende, poeta dos candomblés: histórias das populações negras em Feira de Santana-Ba*. 2011. Feira de Santana: Sampa Editora.

Sant'Ana, Denize Berluzzi. *Cidade das águas: usos de rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo. (1822-1901)*. 2007. São Paulo: Editora Senac.

Santa Barbara, Reginilde Rodrigues. *O caminho da autonomia na conquista da dignidade: sociabilidades e conflitos entre lavadeiras em Feira de Santana*. 2017. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, BA.

Santana, Keilane Souza de. *Trajetórias de empregadas domésticas em Feira de Santana (1883-1932)*. 2017. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.

Santana, Mariely Cabral de. 2009. *Alma e Festa de uma Cidade: devoção e construção na Colina do Bonfim*. – Salvador: Edufba.

Sodré, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. 2002. – Rio de Janeiro: Bahia, prosa e poesia.

Souza, Edinelia Maria Oliveira. *Pós-Abolição na Bahia. Hierarquias, lealdades e tensões sociais em trajetórias de negros e mestiços de Nazaré das Farinhas e Santo Antonio de Jesus 1888/1930*. 2012. Tese de doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ.