



ORIGINAL
ORIGINAL

Editor

Renata Baesso

Conflito de interesse

Não há.

Recebido

25 ago. 2022

Versão Final

25 abr. 2023

Aprovado

22 jun. 2023

Presença da Mãe D'Água: Precisões sobre antigas hierofanias das divindades da água em Salvador (Bahia)

*Presence of the Water Mother: notes of ancient
hierophanies of water deities in Salvador (Bahia)*

Daniel Juracy Mellado Paz¹ 

¹ Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, Núcleo de Teoria, História, Projeto e Planejamento. Salvador, BA, Brasil. E-mail: danielmelladopaz@gmail.com

Como citar este artigo/How to cite this article: Paz, D.J. M. Presença da Mãe D'Água: Precisões sobre antigas hierofanias das divindades da água em Salvador (Bahia). *Oculum Ensaios*, v. 21, e246713, 2024. <https://doi.org/10.24220/2318-0919v21e2024a6713>

Resumo

O presente trabalho aborda a localização das antigas hierofanias das divindades das águas dos cultos de matriz africana, em especial aquelas relacionadas sob o nome Mãe d'Água, em Salvador (Bahia). O registro desses locais, para além do interesse nos aspectos da cultura afro-brasileira, pode iluminar a história urbana da cidade e essa relação mais própria da heortologia urbana, do estudo das festas e eventos, em uma escala mais ampla. A vida na cidade – os valores e crenças de seus habitantes, as movimentações em procissões, a consagração de lugares naturais ou edifícios, o seu calendário com o cotidiano e os momentos de efusão festiva – auxiliam na compreensão da cidade em sua fisicidade e esta, assim como suas transformações, ajuda a situar e compreender essa dinâmica da vida urbana.

Palavras-chave: Salvador. Mãe d'Água. Hierofanias. História urbana. Heortologia urbana.

Abstract

The present paper addresses the localization of the ancient hierophanies of water deities from African matrix cults, especially those listed under the name of Water Mother (in Portuguese, Mãe d'Água), in Salvador (Bahia). The records of these places, besides the interest in African-Brazilian cultural aspects, can shed light on the urban history of Salvador and this relationship more typical of urban heortology, the study of festivals and events on a broader scale. Life in the city – the values and beliefs of its inhabitants, the movements in processions, the sacralization of natural places or buildings, its calendar with everyday life and moments of festive effusion – help us understand the city in its physicality and the city and its transformations help us situate and grasp this urban life dynamics.

Keywords: Salvador. Water Mother. Hierophanies. Urban history. Urban heortology.

Introdução

As pessoas que têm **obrigações** com Yemanjá só se consideram quites com a mãe-d'água quando lhe levaram **presentes**, em ruidosas procissões marítimas, a bordo de saveiros a vela ou a remo, ao som dos atabaques e dos cânticos sagrados, **em todas as águas**, – na Lagoa do Abaeté (Itapoã), em Amaralina, no Diique, na Lagoa de Vovó (Fazenda Grande do Retiro). No Rio Vermelho, nas Cabeceiras da Ponte e na Loca da Mãe-d'água (Monte-Serrate). [...]. Partilham destas homenagens, em posição secundária, Nanã e Oxún (Carneiro, 1948, p. 55).

Aqui temos enumerados os locais dos rituais mais importantes dedicados às divindades das águas em Salvador (BA), enucleadas sob a figura mais importante de Yemanjá, ou ainda sob o nome Mãe d'Água, termo mais abrangente conceitualmente e empregado mais à larga antes, em especial fora do ambiente litúrgico e pelos devotos leigos.

Alguns destes são portos de onde as embarcações partiam para a entrega das oferendas na água, como o Rio Vermelho e as Cabeceiras da Ponte. Outros são genuínas “hierofanias”, lugares de concentração do divino, e mesmo de sua manifestação mais explícita.

A história urbana de Salvador passa por sua relação com o litoral, e com as águas, incluindo forçosamente o culto, rituais e festividades dos santos e orixás relacionados aos trabalhadores do mar e às águas, de um modo geral. Para delinear o quadro das celebrações às divindades das águas, encontramos uma série de locais reconhecidos como singulares, onde o sagrado irrompia. Adotamos a perspectiva de Mircea Eliade (1958, 1992), tanto no conceito de hierofania, quanto na adoção do sagrado como categoria central para o estudo das religiões e seus desdobramentos. Nessa pesquisa onde se relacionava a história da cidade e de sua concreção, da urbanização, e dos eventos, em uma Heortologia Urbana, procuramos aquelas expressões mais antigas, para contribuir em alguma medida com essa compreensão, com uma série de hipóteses e, em alguns casos, com dúvidas. Procederemos em uma ordem “geográfica”, da cidade mais entranhada na Baía de Todos os Santos rumo ao seu litoral atlântico aberto.

Algumas explicações preliminares são necessárias. As divindades africanas, com uma complexa história de seu culto e suas metamorfoses já no continente de origem, foram transformadas em solo brasileiro, dadas às condições da escravidão, da dispersão e mescla das etnias trazidas, e das difíceis condições do seu culto. É preciso observar que as divindades iorubás, chamadas *orixás*, de um modo geral deixaram de ser patronos de uma cidade-estado ou a personificação de lagos ou rios, e se tornaram regentes de setores inteiros da realidade, em um panteão com suas peculiaridades. No caso desta nossa pesquisa: “Os orixás femininos – as *iyabás* – são quase todos orixás das águas e em geral gozam de larga popularidade entre a gente do candomblé” (Carneiro, 1986, p. 67). Algumas, que tinham um passado hídrico, perderam esse atributo, como foi o caso de Iansã, que fora divindade ligada ao rio Níger. Obá, deusa de rio homônimo, ficou relegada a um canto muito subalterno. As demais se acomodaram em algum tipo de esquema que conferia sentido a essa regência das águas. No caso das águas, seguiu-se uma espécie de divisão tipológica. Nanã Buruku, anciã, governava as águas paradas e as terras alagadas, como pântanos e charcos. As águas doces, seus espelhos d'água e correntes, seriam reino de Oxum, divindade do rio homônimo, que corre na Nigéria (Verger, 2002). E as águas marinhas constituiriam o vasto reino de Yemanjá. Esta, fora também divindade fluvial, relacionada à fertilidade, entre os *egbá*, uma das nações iorubá, que estava na região entre Ifé e Ibadan, onde ainda hoje está o rio *Yemojá*. Uma primeira migração forçada dos *egbá* fez a divindade mudar de lar, tornando-se a deusa do rio Ogum (não confundir com o orixá homônimo, deus dos ferreiros) (Verger, 2002). Um novo deslocamento ocorre com a

escravização, e a diáspora da África para a América. Em solo brasileiro, tornou-se a dona das águas, a Mãe d'Água, em complexa fusão cultural com entidades de outras procedências, algumas nativas, outras europeias. Esse amálgama ocorria ainda em níveis diferentes: como a figura de sereia, em um estrato puramente formal, e o aspecto, mais e mais, de uma Grande Mãe, fundindo-se com a Nossa Senhora católica. Não abordaremos esse tema no presente texto. De toda maneira, vale a pena apontar o indiferenciado que acaba se formando em torno da *Mãe d'Água*, como um todo, e da relação de Yemanjá com Oxum, em particular. A imprecisão é, por um lado, devido às condições do material pesquisado, a partir de escassos vestígios, mas também da feição mais popular, não codificada, do culto, por aqueles que escapavam das instruções dos sacerdotes. Por exemplo, a relação entre Oxum e Yemanjá não é clara para todos, ao menos no culto popular. Vemos constante confusão e sobreposição de Oxum com Yemanjá. Pela relativa autonomia dos terreiros de candomblé, pela coexistência de cultos mais ou menos próximos às suas raízes africanas (ou ciosas disso), pela fusão e transmutação dos símbolos e ritos dentro dos terreiros, e ainda pela sua difusão na crença popular, vemos continuamente essa amálgama: “Oxum, deusa das fontes e dos regatos [...] tende a confundir-se com lemanjá” (Carneiro, 1991, p. 39). Dizia Licídio Lopes, filho de pescadores do Rio Vermelho: “Parece que Dona Oxum é filha de lemanjá, enfim só os entendidos podem dizer” (Lopes, 1984, p. 65).

Para nossa investigação, precisamos enfatizar a situação de Nanã Buruku. Waldemar Valente (1955) observa que a divindade estava ausente nas obras de Nina Rodrigues sobre o candomblé da Bahia. No caso da Bahia, quem primeiro se refere é Manuel Querino, seguido de Artur Ramos, que a identifica como proveniente de Daomé, ou seja, de origem jêje, e não iorubana. Isso nos aponta, de entrada, para um culto mais discreto, talvez mesmo secreto, para escapar ao escrutínio de Nina Rodrigues. Pierre Verger (2012), embora acredite ser divindade de antiguidade incontestável, lança hipóteses distintas e contrárias sobre sua procedência: ora teria se originado em Ile Ife, chegando à região de Adélé, no Togo britânico, pelas migrações antigas dos Ife para o oeste (hipótese para a qual se inclina) ou teria seguido sentido contrário, surgindo em Adélé, com o culto propagando-se rumo a leste. Um dos elementos que o leva a inclinar-se a essa hipótese é o nome *Anaburuku* que é dado à deusa em alguns lugares, que significaria “*Buruku dos Ana*”, estes, um povo que vivia no Togo, procedentes de Ile Ife. Em todo caso, ele marca (Verger, 2002, 2012) algo importante: que “*Nàná* é um termo de deferência empregado na região de Ashanti para as pessoas idosas e respeitáveis e que esse mesmo termo significa ‘mãe’ para os *fon*, os *ewe* e os *guang* da atual Gana” (Verger, 2002, p. 236).

A Lagoa da Vovó

Edison Carneiro a identifica como local de culto da Mãe d'Água, na epígrafe do texto como em outra obra (Carneiro, 1948, 1986), esse espelho d'água que deu nome a dois logradouros, que se cruzam: a Ladeira Lagoa da Vovó e a Travessa Lagoa da Vovó, no atual bairro de São Gonçalo de Retiro. A lagoa aparece com esse nome já no *Mappa Topographica [sic] da Cidade de S. Salvador e Sus Suburbios* (1845), de Carlos Augusto Weyll, embora a procedência do nome nos escape (Figura 1). A toponímia em Salvador é algo traiçoeiro. Deu lugar a várias fábulas sobre sua procedência, que insistem em perdurar. Lugares como Cantagalo, o Largo de Roma, Engomadeira, têm origem nos nomes de antigos sítios e fazendas, conforme revelado em anúncios de jornais oitocentistas, entrando no imponderável da razão de nomes dados a propriedades particulares.

O local já abrigava gente em meados do século XIX. Em 1855, Ludovina, escrava nagô de Elias Seixas, “[...] cometeu suicídio lançando-se no tanque de uma fábrica de pólvora em Mata Escura,

onde Elias residia num local chamado Lagoa da Vovó” (Reis, 2008, p. 192). João José Reis não faz a conexão com o culto na dita lagoa, e nem na possível associação do nome (Vovó) com Nanã Buruku. Mas aponta que nas suas proximidades depois se instalaria terreiro *Ilê Axé Opô Afonjã*².



Figura 1 – Trecho do Mappa Topographica da Cidade de S. Salvador e Seus Suburbios (1845), de Carlos Augusto Weyll.

Nota: Aqui vemos a Lagoa da Vovó, abaixo (a oeste), São Gonçalo do Retiro e à direita (a sul), o Cabula.

Fonte: Almeida (2014).

O culto a alguma das orixás das águas poderia ocorrer na Lagoa da Vovó no Oitocentos? O suicídio descrito por Reis nos recorda que lançar-se em águas sagradas fora algo observado já por Edison Carneiro para outro espelho d'água, o Dique do Tororó, nos anos 1920: “[...] o caso de uma pobre donzela, que dizia estar sendo solicitada pela mãe-d'água, e que, enfeitada como uma noiva, solidamente amarrada por cordas e acompanhada dos parentes mais próximos, se fez jogar ao fundo lamacento do Dique” (Carneiro, 1936, p. 58). Isso não seria inusual: “[...] existem na Bahia numerosas filhas do mar, em tão estreita intimidade com o oceano que banha a cidade, que algumas vezes se oferecem em sacrifício a Yemanjá” (Bastide, 1961, p. 320). Roger Bastide menciona história que lhe contaram sobre uma filha de Yemanjá que, sonâmbula, se atirara ao mar. Mantenhamos como mais conjecturas.

Para termos de comparação, no mesmo período descrito por Carneiro para a Lagoa da Vovó, se faziam festas vistosas na Fonte da Vovó, na região das Sete Portas:

E, por fim, as lavadeiras da mais que centenária Fonte da Vovó, à rua da Vala e defronte do bêco do Funil, que alcancei sombreada por uma gamelereira ramalhuda, e freqüentada por dezenas daquelas mulheres, não sei em que altura do mez de janeiro, promoviam uma festança em honra da sereia protectora do manancial, para que o conservasse sempre abundoso. Durava a pagodeira dois, tres dias [...]. Também davam *presentes* à sereia; agora, onde os iam botar, não sei (Campos, 1930, p. 413).

² Que, de fato, faria alguns de seus rituais, entre eles o das Águas de Oxalá, em um dos mananciais da lagoa, a fonte chamada Riacho (Santos, 1988): o que não é surpreendente, dado que os terreiros usam de fontes próximas para seus banhos lustrais, invariavelmente reconhecendo nelas a expressão das divindades das águas, porém em uma escala mais restrita aos devotos e mais discreta em suas expressões. O tema das fontes e mananciais como expressões da Mãe d'Água, ainda mais complexo por motivos vários, não será abordado aqui.

Não nos parece acidental a toponímia, e a relação com Nanã Buruku não é uma possibilidade distante. Lembremos do sentido que *Naná* assumia, como revelado por Pierre Verger. “Vovó” seria, portanto, uma toponímia facilmente associada com a divindade, e seu culto, fortalecido ainda que por uma indução, por um nome preexistente. As precauções são necessárias para as hipóteses do culto de Nanã no Oitocentos nos lugares que lhe seriam propícios, já que Nanã, “[...] considerada a mais antiga das divindades das águas, não das ondas turbulentas do mar, como lemanjá, ou das águas calmas dos rios, domínio de Oxum, mas das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos” (Verger, 2002, p. 240), poderia facilmente ser abrigada na Lagoa chamada “da Vovó”, assim como em fonte próxima a rio repleto de charcos e áreas de várzeas, como fora o Rio das Tripas antes da canalização, iniciada em meados do século XIX, em obra que durou muitos anos.

Nas Várzeas do Rio Vermelho

No Rio Vermelho, Jussara Rego aponta uma versão curiosa das festas a Yemanjá:

[...] o uso ritual do extinto manguezal do bairro no Rio Vermelho é descrito com saudosismo por aqueles que ainda guardam algum tipo de lembrança; e relatos confirmaram que a festa era originalmente dedicada a *Naná*, realizada no extinto manguezal do local. Hoje, devastado e sem qualquer memória na desembocadura do rio Lucaia, o único testemunho existente é a praia da Mariquita que pode abrigar a homenagem a *Yemanjá* (Rego, 2006, p. 72).

Existe algo de audacioso na ideia de que a festa do Rio Vermelho antes era dedicada a outra *iabá* das águas (*Naná*) e em outro local do mesmo arrabalde (às margens dos rios, como veremos). É altamente improvável tal como é apresentado, contudo, com os devidos ajustes, pode apontar para algo importante.

Rego fala de “extinto manguezal do local”. Mas não havia essa flora, que cresce nas águas salobras, na foz do rio Lucaia (antes entendia-se como o rio Vermelho, nome local do rio Camurugipe, ao qual afluía o Lucaia) (Figura 2). Havia uma vegetação densa nas áreas de várzea um pouco mais adentro – pouco mais de 100 metros – nos meandros de ambos os rios. Algumas fotos antigas nos mostram o que seria essa área, esse “bastidor” do arrabalde de pescadores e de veranistas oitocentistas (Figura 3). Outros rios do litoral atlântico mostravam algo parecido (como o rio Jaguaribe) e ocorria dali ser também um reduto de mariscagem, como de lavagem de roupas, coleta de água, ou seja, espaço essencialmente feminino na dinâmica de tais localidades.

Os rios que davam foz à Mariquita foram canalizados como continuidade do grande empreendimento de canalização do rio Camurugipe. Uma primeira parte foi desviar o rio Lucaia do seu curso e canalizá-lo para entroncar-se com o Camurugipe, onde hoje situa-se estação da EMBASA.

N’este pensar, determinei que a Directoria de Obras organisasse um orçamento por um novo plano, que evitasse os embaraços apontados, fazendo o Lucaia procurar o Camorogipe pelo Valle, onde outr’ora o Camorogipe vinha ter ao Lucaia, tendo em vista sangrar e aterrar o mangue que se estende da Ponte de Pedra à Mariquita, ganhando-se uma vasta e bellissima área para edificações.[...] Actualmente procede-se com a maior actividade ao dessecamento e aterro do antigo leito do – Lucaia – vasando este actualmente no Camorogipe, que se tornou mais profundo e mais largo (Bahia, 1883, p. 100).

Note-se que o documento oficial chamava de “mangue” o que não seria exatamente, do ponto de vista ecológico. Podemos compreender que era como entendia-se então, talvez razão de permanecer assim na memória. Essa obra transformou toda a várzea do rio Lucaia, com seus

meandros, em uma área enxuta e plana, que primeiro abrigou um hipódromo, e depois foi loteada para residências (Figuras 4 e 5). Ter ali algum culto a Nanã é inteiramente verossímil, dada a existência do meio físico adequado e afim à divindade, de seu uso discreto, porém constante pelas mulheres das classes mais baixas, pela relativa proximidade de terreiros ao longo de um rio e da estrada antiga que lhe margeava e que chegava precisamente ali.



Figura 2 – *Rio Vermelho, Bahia* (1913), Mello & Filhos Editores, da coleção Ewald Hackler.

Nota: Praia da Mariquita, na foz do rio Lucaia (como se diz atualmente).

Fonte: Vianna (2004).

Ademais, há uma diferença de populações, porque os devotos seriam distintos. No caso da festa marítima do 2 de fevereiro, os seus promotores nos primórdios eram os pescadores e outros devotos ligados ao mar (como peixeiros, isto é, revendedores de pescado), de perfil simples, sem instrução litúrgica alguma, apenas a crença e a vivência na Mãe d'Água. Jussara Rego, sem percebê-lo, aponta para um outro público, o próprio povo-de-santo, provavelmente dos terreiros situados ao longo do rio Lucaia, da Estrada Dois de Julho ou Rio Vermelho de Baixo – aberta em 9 de fevereiro de 1859, “[...] pelas margens do Dique e do Rio da Lucaia” (Amaral, 1922, p. 61) – e que atravessava uma série de terreiros tradicionais de candomblé, justamente os que ela estuda nessa obra³. Este público, perdendo a área dedicada a Nanã, poderia ter se juntado à devoção dos pescadores. Mas nos resta ainda a distância temporal.

Há uma correlação que escapou a Rego e que talvez dê um novo sentido ao que coletou da história oral: N. Sra. Santana. Justamente a santa sincretizada com Nanã. Ora, a grande festa do Rio Vermelho, desde os anos 1830, era dedicada a essa santa, que alcançara o ápice de sua expressão no último quartel do século XIX, e primeiro do subsequente, com importância urbana significativa. Seria plenamente verossímil que houvesse culto a Nanã como a contraparte – geográfica, sociológica e litúrgica – ao culto de Santana, ocorrendo nos “fundos” do arrabalde.

³ Nina Rodrigues já assinalava que “[...] só na estrada do Rio Vermelho saiba eu da existência de seis principais. Estão entre estes três dos mais afamados, o do Gantois, o do Engenho Velho e o do Garcia” (Nina Rodrigues, 2014, p. 45).



Figura 3 – Rio Vermelho, por Guilherme Gaensly & Rodolpho Lindemann.

Nota: Na obra de Gilberto Ferrez (1988), data-se esta área como aproximadamente de 1890, assim como outras fotos similares em termos de ambiência. Quanto aos aspectos físicos, sem entrar nas informações dos fotógrafos, seria mais certo imaginá-las como da década anterior.

Fonte: Ferrez (1988).



Figura 4 – Rio Vermelho, sem data, autor desconhecido.

Nota: À esquerda, a área dessecada e ganha com o desvio do rio Lucia. A estrada de terra ampla é a atual Rua Conselheiro Pedro Luiz. São, literalmente, os “fundos” do arrabalde tradicional. Imagine-se como seria a região, com sua mata e a várzea do rio.

Fonte: CEAB.

Explica-se assim a afirmação dos testemunhos recolhidos por Jussara Rego: literalmente o culto que antes era a Nanã (Santana) deu lugar ao culto explícito à Yemanjá, com um intervalo de algumas décadas em que as áreas pantanosas se perderam e a emergência da festa do 2 de fevereiro com uma etapa intermediária, a partir do ciclo festivo dedicado a Santana. Mudança que ocorre tanto pela desaparecimento do ambiente para o culto de perfil afro-brasileiro, como pela perda de prestígio da santa católica e ocaso dessa festa como parte do antes vistoso ciclo de verão das festas populares baianas. E, se visto sob a ótica das iabás das águas, da retração de Nanã e ascensão de Yemanjá.

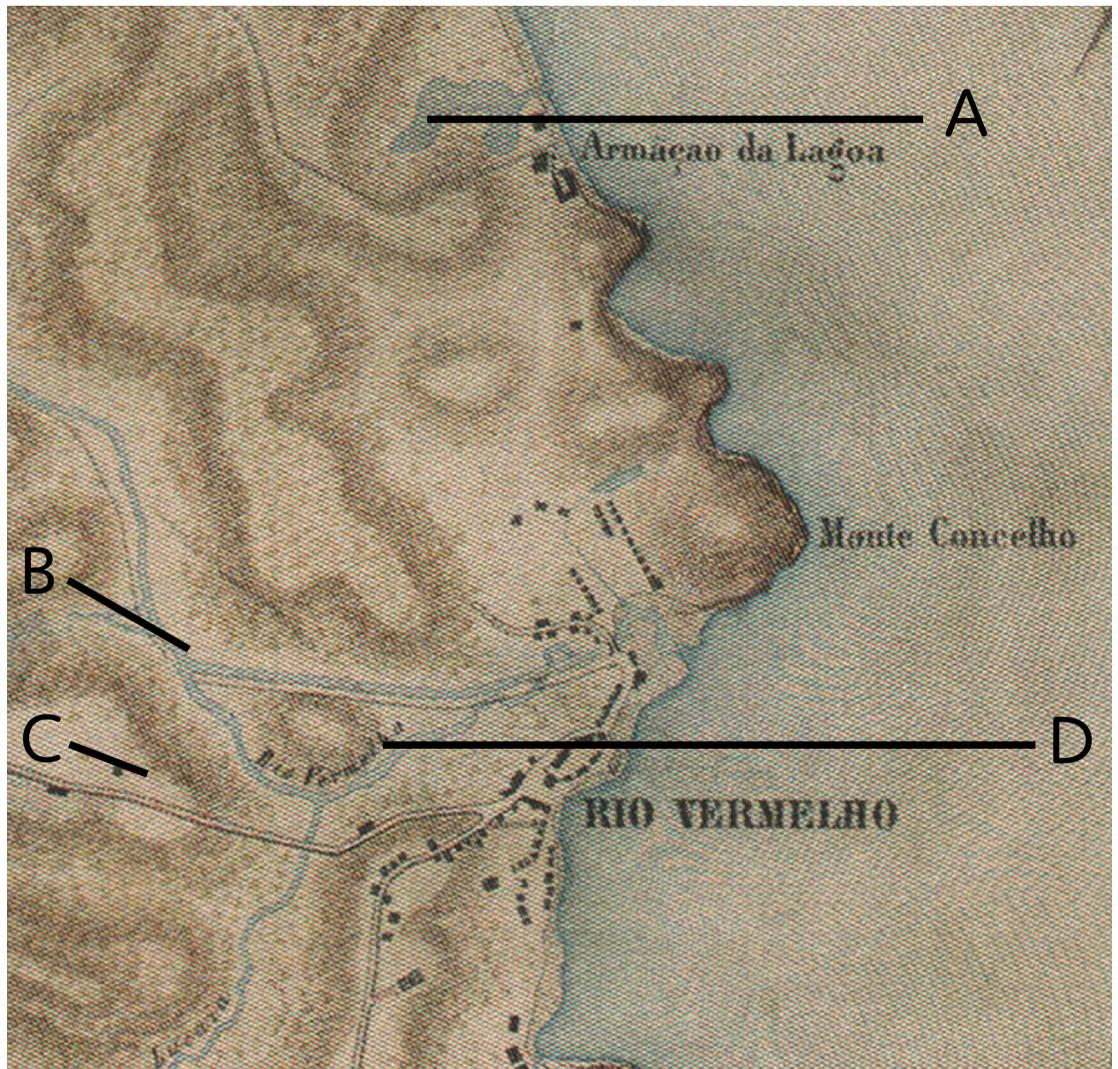


Figura 5 – Trecho do *Mappa Topographica da Cidade de S. Salvador e Seus Suburbios* (1845), de Carlos Augusto Weyll.

Nota: Acima (A), a Armação da Lagoa, na atual Amaralina. O mapa completo mostra o longo projeto da canalização do rio Camurugipe (e seu afluente, o Rio das Tripas) e das estradas que lhes acompanhariam, ainda não realizados no momento do desenho do mapa. O trecho retificado correspondia a um primeiro desvio do rio Camurugipe (aí sem o nome), que foi feito, e onde está hoje a Rua do Canal (B). O braço com o nome Rio Vermelho se manteve, até o momento em que o sentido das águas foi invertido, fazendo com que o rio Lucaia vertesse suas águas para leste, até o entroncamento com o canal, no trecho (C), pavimentado recentemente para obras de mobilidade urbana. O trecho sinuoso do rio que seguia dali até a foz (D) era a área de várzeas, pequenas bacias d'água e vegetação mais densa, onde cultuava-se Nanã, e que se creditava como miasmática e insalubre. Com o rio desviado, a área livre recebeu por um tempo um hipódromo, e décadas depois foi loteado para residências.

Fonte: Almeida (2014).

A Gruta da Sereia

No Rio Vermelho, além da Entrega de Presentes a Yemanjá em alto-mar, faziam-se antes oferendas simples em locais mais discretos, na própria costa. Na ocasião de pescas fartas, punha-se um balaio de oferendas postos na hoje extinta Gruta da Sereia. Como dizia Licídio Lopes: “[...] o pessoal então botava presente ali... Não era festa não, era devoção” (Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988, p. 107). A gruta situava-se no Morro do Sereia, antigamente chamado Alto do Canzuá.

A gruta era muito grande e parecia uma casa, cabia um homem em pé. Era uma espécie de salão onde cabiam muitas pessoas, havia lugares que diziam que era prateleira, pilão e outras coisas. O mais interessante é que no meio do salão havia uma poça em forma de banheira, que conservava sempre água doce que minava das próprias pedras (Lopes, 1984, p. 58).

O lugar foi destruído pela exploração de uma pedreira nos anos 1920, como ocorreu em outras elevações ao longo dessa área da costa (no antigo Morro do Cristo Rei, no Morro Ipiranga, no Morro do Conselho, entre outros). A Gruta da Sereia fazia parte da dinâmica da localidade: para abrigar-se, como local de pesca nas proximidades — “Naquela pedra juntava muita gente para pescar porque dava muito peixe” (Lopes, 1984, p. 58) —, como fonte de água potável (segundo Lopes), quando menos fonte de água de gasto para as lavadeiras. Tomemos o testemunho de Dona Diana: “A gente ia pra lavar, levava lá embaixo. [...] Era um pocinho assim, quanto mais a gente tirava, mais a água minava. Então a gente carregava de cá pra beber, pro gasto da casa” (Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988, p. 22). A Mãe d'Água fazia questão dali comparecer: “Diziam que à noite lemanjá vinha banhar-se ali para tirar o sal do mar, depois sentava-se na pedra chamada Pedra da Sereia e ficava penteando os cabelos, principalmente nas noites de lua” (Lopes, 1984, p. 98). A visão dela se penteando também não é acidental, incorporando aspectos de Oxum — da sua vaidade, da sua beleza, e com isso mesclando-se com a Sereia e a lara. Seria a origem evidente do nome atual de Morro da Sereia. Há uma grande novidade nessa maneira de interagir com o sagrado, ou melhor, do numinoso revelar-se diante dos homens: as “aparições”.

Ora, os orixás não aparecem por inteiro no Aiê, no mundo terreno dos homens. Roger Bastide apresenta quatro modalidades dessa “comunicação” entre as divindades do Orum e os homens no Aiê: (a) as folhas, compreendidas pelo *babalossain*, (b) o processo oracular por meio do colar de Ifa e pelos búzios de Exú, interpretados pelo *babalaô*, (c) os *eguns*, os espíritos de sacerdotes, em culto muito particular e discreto, presidido pelo *babalajé*, e (d), por fim, a possessão realizada pelos próprios orixás, que “montam” no “cavalo”, em pessoas preparadas para tal, sob regência do *babalorixá* ou da *ialorixá*⁴. Daí a novidade que exhibe a crença popular na Mãe d'Água, na “Yemanjá dos cinco nomes”, como escreve Jorge Amado em *Mar Morto*. No caso das visões da Mãe d'Água, não ocorre no recinto sagrado do terreiro, mas onde a divindade escolhe — e que muitas vezes se reconhece como uma hierofania por essa presença — e nem para um público de sacerdotes e seus aprendizes e iniciados; a escolha da testemunha também fica a cargo dos poderes extraterrenos. Esta modalidade hierofânica é mais própria da religião católica e do catolicismo popular, que encontra os santos e vive suas realizações com mais frequência do que o clero gostaria. No Rio Vermelho, o culto a N. Sra. Santana nasce justamente de uma aparição miraculosa da santa — ou de uma pessoa que foi identificada como a santa. E sucessivamente a Mãe d'Água foi avistada, em terra em seu local

⁴ O arranjo quaternário, e como isso refletia a estrutura dividida do universo, com seus vasos comunicantes, faz parte de uma geometria um tanto impecável como interpretada e estudada pelo antropólogo francês. A realidade dos cultos é mais plural e ambivalente do que a apresentada. Bastide mesmo enumera ainda exceções, variações e tensões, que não cabe aprofundar aqui. O relatado cabe apenas como esquema para se compreender que os orixás nunca se manifestam de corpo inteiro ou sequer de maneira espectral.

próprio: “Diziam que a Mãe d’água, depois que tomava banho doce, ia para aquela pedra defronte da gruta, perto do mar, que se chamava Pedra da Mãe d’Água ou da Sereia [...], sentava-se e ficava penteando os cabelos (Lopes, 1984, p. 58). E o fazia “principalmente nas noites de lua” (Lopes, 1984, p. 98). Celiana Maria dos Santos, entrevistando pescadores do Rio Vermelho, encontrou que todos acreditavam na existência de Yemanjá, como força geral e como presença sensível. As histórias de encontros ou visões com a divindade eram todas de antanho, dos seus predecessores, familiares ou não, contadas entre os pescadores e tidas como certas. O pescador M.S. “Cumprido”, por exemplo, na época da entrevista (publicada em 2013) com 75 anos, diz: “O pessoal daqui, os mais velho, dizia que a Mãe d’Água era uma mulher muito bonita, e era vista sentada na pedra, mas, quando nota que era observada, se lançava no mar, deixando um movimento de água ao redor” (Santos, 2013, p. 69). E o pescador M.I.S. “Nel”, revela que “Meu avô contava que um pescador daqui de Salvador, viu Yemanjá uma vez e ficou surdo e mudo. Por isso, se alguém ver Yemanjá, não vai poder falar. Eu já sonhei com ela, mas, ver mesmo, nunca vi” (Santos, 2013, p. 73). Mais de um pescador sonhara com a divindade, sem que isso implicasse em uma forma de comunicação entre os deuses e os homens; poderia ser apenas a fantasia, o devaneio, dos mortais. No entanto, a história – tornada lenda entre os pescadores – do homem que perdera permanentemente os sentidos após a visão da deusa aponta para algo recorrente no trato com o sagrado em várias religiões: o poder terrificante do *mana*, que pode ser tanto benéfico quanto mortal para os homens, incapazes de suportá-lo.

Mas a antiga toponímia pode nos dizer algo. A face oeste do Morro da Sereia, onde estava o caminho à extinta Gruta da Sereia, chamava-se *Canzuá*. O topo daquela elevação, habitada por pescadores em terras da Fazenda Areia Preta, chamava-se antes “Canzuá, Canzuarie, ou ainda Alto do Canzuá” (Zorzo, 1994, p. 38). O nome se repete em outros momentos. No jornal “O Monitor” de 29 de junho de 1876, o subdelegado do Rio Vermelho fala de um naufrágio em suas pedras, da barca “Paris Port de Mer, naufragada nos recifes do logar denominado ‘Canzuarie’, do Rio Vermelho, em julho do anno p. passado” (O Monitor, 1876, p. 3), isto é, em 1875.

Sem referir-se a esse lugar específico, Edison Carneiro creditava a origem de “canzuá” ao *Ilê Axé Iyá Omi Iyamassé*, situado na Fazenda Gantois (e chamado hoje simplesmente de “Terreiro do Gantois”); Maria Pulquéria da Conceição “[...] foi tão ilustre que hoje existem as palavras *canzuá* ou *ganzuá*, corrutelas de Gantois, como sinônimos de *candomblé*” (Carneiro, 1986, p. 56).

Aquela face do Morro, e toda a região em geral, que depois seria o loteamento e o bairro de Ondina, era de pescadores, e um tanto longínquos em relação aos locais de veraneio, à Barra e Rio Vermelho, com acesso difícil. Em 1944, Jorge Amado (1958) assinala que havia o *candomblé* de Maria Amélia Xavier, no alto da Sereia (n. 22, na posterior Av. Oceânica), quase seguramente atuando na Gruta e Fonte da Mãe d’Água. Essa mesma população reconheceu, rente ao mar, um pouco mais a oeste, uma outra fonte, a que chamou de “Milagre de São Lázaro”, também com águas de virtudes miraculosas, também minando de rochedo à beira-mar. Ou seja, em princípio, o nome derivaria da associação entre um sentido ampliado e corruptela da palavra Gantois, aplicada a uma hierofania estridente, por assim dizer. O problema está nas datas.

O *Ilê Axé Iyá Omi Iyamassé* no melhor dos casos foi ali instalado no final dos anos 1840. Porém a *Planta do acampamento de Pirajá e Itapoan*, de Henrique de Beaufort, de 1839, já dava o nome de *Canzuarie* para aquela área (Figura 6). Anterior à fundação do terreiro do Gantois, ao menos em alguns anos. Mas há agravantes. Por um lado, a corruptela e a ampliação metonímica do seu sentido poderia ocorrer em um par de anos; a hipótese de Carneiro se faria verdadeira pelos idos dos anos 1850, no melhor dos casos. E sequer poderia ser pelo prestígio de Pulquéria como ialorixá, já que esta, pela memória oral, teria nascido em 1840 (Castillo, 2017). Ademais, para um

nome de lugar estabelecer-se e ganhar a presença em um mapa, tarda algo. O nome Canzuarte em um mapa oficial deveria vigorar décadas antes, ou ser o nome de alguma propriedade ali, razão da toponímia de muitos bairros atuais da cidade. Ora, Areia Preta, nome do outeiro e do setor da praia presentes no mesmo mapa, era o nome de uma fazenda, que perdurou por todo o século XIX. Mas não Canzuarte.

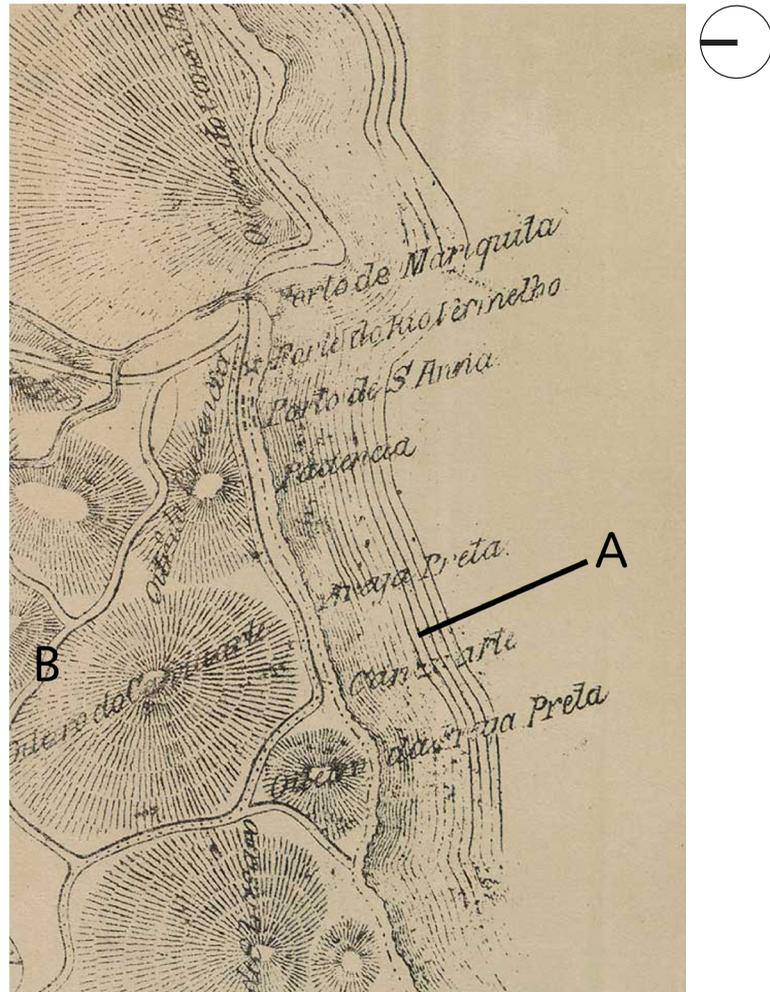


Figura 6 – Trecho da *Planta do acampamento de Pirajá e Itapoan* (1839), de Henrique de Beaufort.

Nota: Aqui vemos o Canzuarte – tanto na costa, o que seria a “praia do Canzuarte” (A), como um Outeiro do Canzuarte (B). O mapa não nos ajuda a precisar o local porque a topografia não é exatamente fiel à realidade, e nem os caminhos necessariamente são os atuais. Então não podemos localizar, por exemplo, o atual Morro da Sereia, que deveria aparecer como uma variação expressiva na linha costeira.

Fonte: Fundação Biblioteca Nacional (c2024).

Chamar-se Canzuarte/Canzuá exatamente o local de uma hierofania tão evidente – uma gruta e uma fonte de água rente ao mar – pode indicar outra possibilidade. Que ganzuá/canzuá/canzuarte tenha origem em outra palavra, que não Gantóis. Não seria uma corruptela do nome francês dono da fazenda que deu origem ao nome popular do terreno. A Gruta seguramente era conhecida fazia muito tempo – a localidade do Rio Vermelho é uma das mais antigas do litoral atlântico. E de pescadores, que possuem uma profunda “intimidade topográfica” com seu litoral, com cada pedra, emersa ou submersa, ganhando nome próprio... conhecida pela mariscagem e pela pesca, cruciais para sua sobrevivência. Uma gruta, e com água potável, não poderia jamais passar despercebida.

Na água azul de Amaralina

Seguindo adiante no litoral atlântico, Edison Carneiro mencionara Amaralina, junto com outros espelhos d'água, seguramente relacionando a Lagoa, tal como era conhecido o espelho d'água. A ponto de dar nome à Armação da Lagoa, da qual fazia parte a atual capela de N. Sra. dos Mares (Figura 7). Lugar de pescadores por excelência – em torno da “armação”, o estabelecimento ligado à pesca do xaréu –, com forte relação com as localidades de pescadores vizinhas, a da Mariquita a oeste, e a da Pituba, a leste (Figura 8). A Lagoa por certo era formada pelo represamento de águas para fins motrizes – um *tanque*, como se dizia, e que fora tão comum nas aforas da cidade colonial –, no caso de um engenho que ali existia (Figura 5).



Figura 7 – Amaralina, vista a partir do outeiro onde situa-se a capela de N. Sra. dos Mares, sem data.

Nota: A lagoa situa-se entre as duas colinas em primeiro e segundo plano, atrás e abaixo da capela que vemos quase no centro da cena.

Fonte: AHM-FGM.

Sobre o culto no lugar temos ainda a lenda macabra que repetia João da Silva Campos: “Alexandre Teotonio possuía uma armação de xaréus e de baleias, e a fim de ter boa safra, presenteava anualmente a Mãe d'Água com uma negrinha escrava, atirada viva ao mar, de mãos e pés atados” (Campos, 1942, p. 120)⁵. Não é verossímil o sacrifício humano, ainda mais capitaneado pelo proprietário; porém, que rituais e suas respectivas festas ocorressem no começo da temporada de atividade, é praticamente certo.

Bençãos eram solicitadas para as atividades marítimas, tal como a caçada da baleia em junho. Nos dias de Frei Vicente de Salvador, ocorria com uma missa na ermida de N. Sra. de Montserrate antes do dia de São João Batista, quando se iniciavam as atividades (Vicente do Salvador, 2013, p. 318). Por sua vez, Antônio Alves Câmara fala do 13 de junho, dedicado a Santo Antônio. Nessa ocasião,

⁵ A mesma lenda, do sacrifício ao mar (e não à lagoa), porém de modo mais geral, tinha primeiro expresso em publicação de 1940 (Campos, 1930, p. 413).

as baleeiras, que ficavam de repouso durante o verão encalhadas na praia, protegidas com uma simples cobertura de palha, eram embandeiradas, e fazia-se romaria e missa (Câmara, 1911). Nas armações de xaréu o rito se repetia: na Armação do Gregório a temporada começava no dia 8 de setembro, quando festejavam a Natividade de Nossa Senhora, com um padre na véspera abençoando a rede e a jangada com uma imagem de Jesus Cristo (Câmara, 1911), e depois com missa no dia santo, onde o sacerdote abençoava os instrumentos de trabalho para uma temporada próspera, também ocasião para festas. Os pescadores do Rio Vermelho começavam o ano laboral após a festa de verão de N. Sra. de Santana em janeiro, com a Bênção dos Remos e Embarcações, na segunda-feira seguinte ao domingo da missa e festa (Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988). Mas todo auxílio é bem-vindo. O mesmo Câmara observava que arpoadores iam “[...] consultar o seu oráculo, africano feiticeiro afim de saber o numero de balêas, que tem de matar durante a *safra*, ou a época da pesca” (Câmara, 1911, p. 70), com suas prescrições e obrigações para com o oráculo.



Figura 8 – Lagoa de Amaralina, sem data.

Fonte: Acervo do Museu Henriqueta Martins Catharino – Fundação Instituto Feminino da Bahia (mediante solicitação de autorização).

No Abaeté tem uma lagoa escura

Por fim, a distante Lagoa do Abaeté. A mais antiga menção que encontramos é a de Manoel Querino: “Esses mesmos festejos também realizam-se na Lagoa de Abaeté [...] obedecendo ao mesmo rito” (Querino, 1955, p. 194). Odorico Tavares fala de *imersões* na lagoa, provavelmente de filhas-de-santo.

Veja aquela mulata forte, já de idade, com um vistoso ramo de flores nas mãos. É um presente para lemanjá. Vai acompanhada, chega às margens, joga as flores que ficam flutuando, nas águas serenas e negras. Mas a ofertante prossegue no ritual; entra de lagoa adentro, pouco importa que molhe seu vestido, são as águas sagradas da lagoa, são as águas de Dona Janaína que vão envolvendo o seu corpo já velho. Estamos ouvindo algo que ela diz, quebrando o grande silêncio, algo em sua língua estranha, onde o estudioso poderia identificar desde logo um dos dialetos africanos. E depois de uma série de frases e de gestos cada vez mais descontrolados, quando a exaltação mística vai aumentando, a mulata vem voltando às margens, já possuída do ‘santo’, senhora de uma mensagem. Está seminua e vai levando a cada um a presença de lemanjá, vai conduzindo-a no seu abraço, até cair exausta (Tavares, 1961, p. 103).

Adroaldo Ribeiro da Costa, em crônica de 1970, conta a Lenda do Abaeté, da origem da lagoa escura e da areia branca que lhe circundava, a partir do namoro da lara com o valente índio Abaeté (Costa, 1999)⁶. Diz Darwin Brandão & Motta e Silva: “Ali também mora o Caboclo Abaeté; sua loca está na margem da lagoa, junto das águas escuras e perto de uma árvore frondosa” (Silva, 1958, p. 213), adaptando a figura mítica do índio para uma nova estrutura.

No entanto, a excelente pesquisa do Projeto História dos Bairros realizada em Itapuã, cujo resultado foi organizado e publicado por Tânia Gandon, não revela algo do gênero. De entrada, as lendas mais exuberantes sobre o Abaeté parecem ser invenção literária. Tampouco falam do culto mais estruturado aos orixás, provavelmente realizado por terreiros mais internos, e em uma região de abrangência maior, mas não na antiga Itapuã pesqueira⁷. Por outro lado, os moradores antigos reconheciam na lagoa uma entidade, a que chamavam de Dona do Abaeté, Dona das Águas e Mãe d'Água. Uma das pessoas que Gandon entrevistou, Dona Francisquinha, abertamente “[...] recusou-se a utilizar nomes como lemanjá e Oxum porque, segundo ela, esses não são nomes antigos, próprios às tradições locais” (Gandon, 2008, p. 206).

Apesar de canções como *A Lenda do Abaeté*, de Dorival Caymmi, de 1947, marcarem o mistério da lagoa escura, em localidade tão distante, no ano seguinte, 1948, encontramos festa carnavalesca aparentemente à beira do Abaeté, veiculada em jornais. O jornal *O Momento*, de 4 de janeiro de 1948, começava uma série de anúncios da *Festa do Abaeté* que contava com uma série de atrações e atividades, como “candomblé” (sem que saibamos o que seria isso), batucadas e capoeira, quermesse e barracas infantis, além de atrativos mais modernos como futebol na praia e vôlei, “grandes valores do rádio nacional” e *Concurso da Filha de lemanjá* (Figura 9). Não sabemos qual o porte do evento, mas nos parece distante da ideia de um bucólico vilarejo perdido no tempo, cercado de mistério.

Itapuã era uma antiga vila de pescadores, que servia como local ainda muito distante de veraneio na primeira metade do século XX. Difícil era atravessar o rio Jaguaribe, feito somente na maré baixa. Nos anos 1930, Manoel Lisboa, um empreendedor e homem de visão, adquiriu um pequeno ônibus, uma “Marinetti” como se dizia, para fazer o serviço de ligar Itapuã a Calçada, apelidado então de “Lôba”.

A passagem para a travessia Itapuã-Calçada, adquiria-se na véspera, porque os passageiros eram muitos, principalmente na época do veraneio de Dezembro a Fevereiro, e os lugares poucos devido o carro ser misto, conduzindo também muita bagagem. Infalivelmente às 4 horas da tarde, a ‘Lôba’ partia para fazer a travessia Calçada-Itapuã, lotada de gente e bagagens (Meirelles, 1984, p. 34).

A “Lôba” ia por sinuoso caminho interno, conhecido por Estrada Velha do Aeroporto. A conexão pela linha da costa se incrementou nos anos 1940. Em 1942 se concluiu estrada que ligava Itapuã a Pituba e em 1949 se inauguraram dois trechos desse longo caminho: a Av. Amaralina, asfaltada, indo do Rio Vermelho ao largo de Amaralina, e saindo dali até Itapuã, a rodovia Amaralina-Itapuã. É no bojo destas obras, e a conexão que se estabelecia com a cidade, que devemos entender os anúncios mencionados, e no da mudança do papel de Yemanjá, incorporada a um ciclo festivo mais mundano e a um imaginário ainda mais amplo.

⁶ Charles Expilly (1977) descreve o papel da Mãe d'Água em um mito indígena na Lagoa do Patipe, em texto original de 1863. Nela aparece como uma belíssima rainha, a apaixonar-se por jovens formosos e chamá-los a seus braços, afogando-os e mantendo-os em seu reino submerso. A mesma estrutura, embora com desfecho diferente, tem a Lenda do Abaeté narrada por Adroaldo Ribeiro Costa, em tempo muito posterior.

⁷ Na listagem que Jorge Amado apresenta em 1944, aparece apenas um terreiro nas proximidades, o “Candomblé de Zuzu (Zulmira Borges), no Quadrado, na Rodagem de Itapoã” (Amado, 1958, p. 169), seguramente relacionado à antiga fazenda São Francisco do Quadrado, local da antiga ermida do mesmo santo, cultuada pelos pescadores de Itapuã. A fazenda situava-se, de fato, terra adentro.

Existia a tentativa de atrair pessoas da cidade, animar a estação balnear por meio de festas do ciclo de verão da cidade. Ou seja, atrair cidadãos para a longínqua vila é, de certa maneira, aproximá-la da área urbana, no sentido de um cotidiano, ainda que festivo e de verão. E tomando como mote a “lagôa encantada” e Yemanjá. As festas não devem ser menosprezadas, assim como o veraneio, como fator crucial na expansão física da cidade, e como cabeças-de-ponte do processo de urbanização. Assim, os dois retratos serão verdadeiros, embora hipérbolos à sua maneira: um povoado idílico distante, com uma efusão balnear no verão e o ensejo de alguns atores, locais ou forâneos, de dinamizar esse aspecto.



Figura 9 – À esquerda, anúncio que saiu n.º *O Momento*, ano III, n.588, domingo, 4 de janeiro de 1948. À direita, *O Momento*, ano III, n.590, quarta, 7 de janeiro de 1948.

Fonte: Fundação Biblioteca Nacional (c2024).

Conclusão

Ao longo desse trajeto, temos conjecturas. Uma delas é a hipótese sobre um culto a Nanã na Lagoa da Vovó, convivendo com rituais às iabás das águas. No Rio Vermelho, temos mais hipóteses sobre a localização da antiga devoção a Nanã nas várzeas dos rios e sua relação com as festas a N. Sra. Santana, o que desapareceu com a canalização do Lucaia e dessecação daquelas terras. E dúvidas postas no que pareceria antes óbvio, na toponímia do Canzuarde, provavelmente ligado à extinta Gruta da Sereia, local de aparições de uma divindade que não se apresentava dessa maneira aos mortais na sua origem, no continente africano. A Lagoa do Abaeté se vê no meio-termo dos escassos depoimentos que temos das crenças populares e o denso imaginário artístico, muito de origem literária, que se formou ao redor, e mesmo com a tensão inerente entre a representação de um povoado idílico com elementos misteriosos ao seu entorno e a nascente estação de veraneio, onde alguns ansiavam pela modernização e por atrair as luzes da cidade.

O registro desses locais, para além do interesse nos aspectos da cultura afro-brasileira, pode nos ajudar a iluminar a história urbana de Salvador – como seria também em outras cidades – e essa

relação mais própria da heortologia urbana, do estudo das festas e eventos, em uma escala mais ampla. A vida na cidade – os valores e crenças de seus habitantes, as movimentações em procissões e cortejos, a consagração de lugares naturais ou edifícios, o seu calendário com o cotidiano e os momentos de efusão festiva – ajudam a compreender a cidade em sua fisicidade. E esta, e suas transformações – o caso mais claro aqui talvez seria a da urbanização do Rio Vermelho –, nos ajuda a situar e compreender essa dinâmica da vida urbana tal como vivida.

Referências

- Almeida, M. C. B. E. *As Vitrines da Civilização: a modernização urbana do Bairro Commercial da Cidade da Bahia (1890-1930)*. 2014. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- Amado, J. *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*. 6. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1958.
- Amaral, J. A. *Resumo Chronologico e Noticioso da Província da Bahia Desde o seu Descobrimento em 1500*. 2. ed. Salvador: Imprensa Official do Estado, 1922. n. 1.
- Bahia. (Província). *Falla com que o Exm. Sr. Conselheiro Pedro Luiz Pereira de Souza abriu a 2ª sessão da 24ª Legislatura da Assembléa Provincial da Bahia em 3 de abril de 1883*. Bahia: Typographia do “Diario da Bahia”, 1883.
- Bastide, R. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- Câmara, A. A. *Pescas e Peixes da Bahia*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1911.
- Campos, J. S. Tradições Bahianas. *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, n. 56, 1930.
- Campos, J. S. *Tempo Antigo: crônicas d’antanho, marcos do passado, histórias do Recôncavo*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1942. (Publicações do Museu da Bahia).
- Carneiro, E. *Candomblés da Bahia*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- Carneiro, E. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948. (Publicações do Museu do Estado, n. 8).
- Carneiro, E. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- Carneiro, E. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa/Negros Bantos: notas e etnografia religiosa e de folclore*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- Castillo, L. E. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. *Revista de História*, n. 176, p. 1-57, 2017. Doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842>
- Costa, A. R. *Páginas Escolhidas: 200 crônicas e dois contos*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, 1999.
- Eliade, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martin Fontes, 1992.
- Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1958.
- Expilly, C. *Mulheres e Costumes do Brasil*. São Paulo; Brasília: Editora Nacional; INL, 1977.
- Fundação Biblioteca Nacional. *Biblioteca Nacional Digital Brasil*. [S.l.]: BN Digital, c2024. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>. Acesso: 15 dez. 2023.
- Fundação Cultural do Estado da Bahia. *Rio Vermelho*. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 1988. Projeto História dos Bairros de Salvador.
- Gandon, T. R. D’A. *A Voz de Itapuã*. Salvador: EdUFBA, 2008.
- Lopes, L. *O Rio Vermelho e suas tradições: memórias de Licídio Lopes*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984.
- Meirelles, E. P. *Itapuã do Passado*. Salvador: edição do autor, 1984.
- Nina Rodrigues, R. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. 2. ed. Salvador: Edições P55, 2014.

O Monitor. Salvador, n. 23, 29 jun. 1876.

Querino, M. *A Raça Africana*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

Rego, J. Territórios de Candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. *Geo Textos*, ano 2, n. 2, p. 31-85, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038>. Acesso: 15 dez. 2023.

Reis, J.J. *Domingos Sodré: um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Santos, C. M. *Yemanjá, uma Sereia? O "mito" africano no imaginário de pescadores do Rio Vermelho em Salvador, da Bahia*. 2013. Dissertação (Mestrado em Relações Etnicorraciais) – Centro Federal de Educação Tecnológica, Rio de Janeiro, 2013.

Santos, D.M. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad, 1988.

Silva, D.B.M. *Cidade do Salvador: caminho do encantamento*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1958.

Tavares, O. *Bahia: imagens da terra e do povo*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1961.

Valente, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

Verger, P. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

Verger, P. *Orixás*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Vianna, M. "... *Eu vou pra Bahia*". Salvador: Bigraf, 2004.

Vicente do Salvador, Frei. *História do Brasil 1500-1627*. Salvador: P55 Edições, 2013.

Zorzo, F. A. *Práticas de Controle do Espaço em um Assentamento Intra-Urbano (Alto da Sereia – Salvador – Bahia)*. 1994. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.