

Memorial Mãe Nanã: perspectivas decoloniais nas afrografias da memória de um terreiro de candomblé em Aracaju, Sergipe

Janaína Couvo Teixeira Maia*

Recebido em: 28/04/2023

Aprovado em: 24/07/2023

Resumo

Este artigo investiga a criação do Memorial Mãe Nanã, no Abaçá São Jorge, terreiro de candomblé localizado em Aracaju, Sergipe. Em uma perspectiva decolonial, demonstra como a comunidade de terreiro elegeu o memorial como uma das ações para salvaguardar a memória e comunicar aspectos de sua ancestralidade. A metodologia se pautou em revisão bibliográfica e análise documental, além do estudo de caso a partir de visitas ao memorial e da escuta das lideranças responsáveis por sua concepção e implementação, evidenciando as singularidades e os compromissos com a configuração de uma afrografia da memória.

Palavras-chave

Comunidades de terreiro; Decolonialidade; Espaços de memória; Memorial Mãe Nanã; Candomblé.

Abstract

This paper investigates the creation of the Memorial Mãe Nanã, in Abaçá São Jorge, a candomblé terreiro located in Aracaju, Sergipe. In a decolonial perspective, it demonstrates how the terreiro community chose the memorial as one of the actions to safeguard the memory and communicate aspects of its ancestry. The methodology was based on a bibliographic review and document analysis, in addition to a case study based on visits to the memorial and listening to the leaders responsible for its design and implementation, highlighting the singularities and commitments with the configuration of an afrography of memory.

Keywords

Terreiro communities; Decoloniality; Memory spaces; Memorial Mãe Nanã; Candomblé.

* Doutora em Museologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa. Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia. Especialista em Arte, Educação e Tecnologias Contemporâneas pela Universidade de Brasília. Licenciada e bacharel em História e bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Sergipe. É professora de História da Secretaria Estadual de Educação de Sergipe, consultora cultural e educacional, e escritora. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9392-8534>. E-mail: janainacouvo@gmail.com.

Introdução

Neste artigo sistematizamos alguns resultados de uma pesquisa desenvolvida no curso de Museologia da Universidade Federal de Sergipe,¹ cujo objetivo consistiu em analisar o surgimento do primeiro espaço de memória em um terreiro de candomblé em Sergipe – o Memorial Mãe Nanã, localizado no Abaçá São Jorge, em Aracaju. Esse espaço foi inaugurado em 1988, como uma experiência comunitária visando à valorização da trajetória da comunidade de terreiro a partir da salvaguarda e comunicação de sua ancestralidade.

Nesse contexto, torna-se imperativo ressaltar que compreendemos comunidade de terreiro de acordo com o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana:

Comunidades de terreiro como famílias vinculadas às casas de matriz africana, ou as que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – ou as “casas de terreiro”, que mantêm as tradições de matriz africana e constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. São definidos como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos durante o período escravista. Caracterizam-se pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.²

Cabe destacar que as décadas de 1980 e 1990 foram marcadas pela presença de algumas iniciativas voltadas à criação de museus e memoriais em terreiros de candomblé, o que representou um importante passo para o processo de salvaguarda e difusão de indicadores da memória das religiões afro-brasileiras em várias localidades do país. Apesar das variações na nomenclatura (museu, memorial, espaço de memória), compreendemos essas iniciativas nos termos apresentados por Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha: “espaços de exposição do patrimônio em algumas ‘casas-de-santo’. (...) Iniciativas que permitem que os atores sociais de culturas afro-brasileiras selecionem e exponham elementos que consideram referenciais das suas histórias e culturas.”³

¹ AGUIAR, Janaína Couvo Teixeira Maia. *O axé e o lugar da memória: a contribuição do Abaçá São Jorge para a constituição de um museu comunitário*. Monografia de graduação em Museologia. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2015.

² BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013, p. 12.

³ CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. *Teatro de memórias, palco de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições*. Tese de doutorado em História. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006, p. 8.

Destacam-se, ainda, a criação do Museu Ilê Ohum Lailai (casa das coisas antigas), em 1982, no Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador – primeiro espaço de memória em terreiros de candomblé, e, em 1988, do Memorial Mãe Nanã, no Abaça São Jorge, em Aracaju. Além destes, foram criados na década seguinte: o Memorial Mãe Menininha do Gantois, em 1992, no Terreiro do Gantois, em Salvador; o Memorial Severina Paraíso da Silva, em 1993, no Terreiro Xambá do Portão do Gelo, em Olinda; o Memorial Lajuomim, em 1994, no Terreiro Pilão de Prata, em Salvador; bem como o Memorial Iyá Davina, em 1997, no Ilê Omulu Oxum, no Rio de Janeiro.

Esses memoriais evidenciam a história da criação do terreiro, ressaltando as memórias da comunidade, com destaque para a figura de seu fundador ou fundadora, exibindo alguns objetos ritualísticos e pessoais dessas lideranças ou mesmo da herança religiosa do terreiro. Isso pode ser observado na justificativa apresentada pela ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, uma das responsáveis pela criação do primeiro memorial de terreiro, no Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, após uma viagem à Nigéria, na qual ela diz: “Lembrei de todo o material que possuíamos, das roupas de Mãe Aninha, dos objetos de Mãe Senhora, tudo meio espalhado. Começamos a criar o *Lailai* a partir dessa ideia: mostrar a evolução do candomblé a partir de nossa própria história”.⁴

É válido mencionar que, no tocante à organização espacial dos terreiros que possuem memoriais, estes se transformam em parte de sua estrutura, vinculados ao local dos rituais públicos e internos. Nesse aspecto, evidenciaremos algumas singularidades dessas experiências nos termos delineados por Elizabeth Gama,⁵ quando reconheceu que a musealização dos terreiros coincide com o mesmo período em que ocorreram os primeiros tombamentos desses espaços. De acordo com Manuelina Maria Duarte Cândido, a musealização é um processo que ocorre

a partir de uma seleção e atribuição de sentidos feita dentro de um universo patrimonial amplo, resultando em um recorte formado por um conjunto de indicadores da memória ou referências patrimoniais tangíveis ou intangíveis, naturais ou artificiais, indistintamente”.⁶

⁴ TERREIRO Ilê Axé Opô Afonjá reabre memorial na próxima quarta-feira. Governo do Estado da Bahia, 11 fev. 2011. Disponível em: <https://www.bahia.ba.gov.br/2011/02/noticias/cultura/terreiro-ile-axe-opo-afonja-reabre-memorial-na-proxima-quarta-feira/>. Acesso em: 25 abr. 2023.

⁵ GAMA, Elizabeth Castelano. *Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultural entre museus e terreiros*. Tese de doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018.

⁶ DUARTE-CÂNDIDO, Manuelina Maria. “O desafio de musealizar a paisagem cultural”. *Revista Museu*, 2016, p. 1.

Ao visualizarmos o recente levantamento realizado sobre a presença de espaços de memória em terreiros de candomblé na região Nordeste,⁷ é perceptível que a maioria está localizada naqueles tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ou pelos governos estaduais. Essa relação com os processos de tombamento se deve à necessidade de espaços onde a história da casa esteja representada, reafirmando a sua importância para a comunidade de terreiro.

Por outro lado, há espaços que surgiram fora de um contexto de tombamento, como o Memorial Kissimbê, localizado no Terreiro Mokambo, em Salvador, criado em 1996 e contemplado em um edital integrante das políticas culturais. Ter vencido o edital contribuiu para a construção do memorial mediante auxílio financeiro e técnico do estado da Bahia para sua organização. O citado Terreiro Mokambo, por exemplo, só foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia em abril de 2017.

Essas experiências museológicas evidenciam a iniciativa da comunidade no processo, que buscam mecanismos de auxílio para que a sua história seja conhecida, reafirmando a sua importância para o grupo. Geralmente, quando os estados ou o governo federal apresentam possibilidades que permitem o apoio a essas iniciativas, ocorre um trabalho em conjunto, prevalecendo os discursos selecionados pela comunidade de terreiro. Portanto, é o protagonismo dessas comunidades que está à frente das ações de preservação da memória dos terreiros.

Desse modo, comunidades das mais diversificadas se reuniram para organizar espaços voltados para a salvaguarda e difusão da memória do grupo, muitas delas se reconhecendo como museus comunitários. Segundo Hugues de Varine, “o museu comunitário trabalha para o presente e para o futuro de um território e de uma comunidade a partir de seu próprio patrimônio”,⁸ que deve ser reconhecido pelo grupo que representa, tendo características que o colocam enquanto dinâmico, vivo e em constante transformação. Sendo assim, entende-se por museu comunitário uma ação que

nasce da iniciativa de um coletivo, não para exibir a realidade do outro, mas para defender a própria. É uma instância onde os membros da comunidade livremente doam objetos patrimoniais e criam um espaço de memória. Em um museu

⁷ Cf. MAIA, Janaína Couvo Teixeira. *O axé e a memória ancestral: os espaços de memória em terreiros de candomblé da Bahia e Sergipe, Brasil*. Tese de doutorado em Museologia. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2023.

⁸ VARINE, Hugues de. “O museu comunitário é herético?”. *Jornal Quarteirão*, Rio de Janeiro, nº 67, Maio/Jun. 2005, p. 4.

comunitário o objeto não é o valor predominante, mas sim a memória que se fortalece ao recriar e reinterpretar as histórias significativas.⁹

Assim, partimos desse pressuposto, sobretudo no que tange aos museus e memoriais produzidos pelas comunidades de terreiro, que “iniciam a construção de seus memoriais e assumem a iniciativa de produzir suas narrativas históricas a partir de objetos. (...) O povo-de-santo apropria-se do discurso dos museus, se relaciona com o seu passado e decide apresentá-lo ao público através de sua própria narrativa”.¹⁰

Nesse sentido, trata-se de uma narrativa advinda das experiências ancestrais, comunitárias e locais. Ela é conjugada com lógicas próprias de musealizar, ou seja, de selecionar a partir do que a própria comunidade entende enquanto parte da representação da sua narrativa, por exemplo, o reconhecimento da sacralidade e dos agenciamentos das energias da natureza. A junção desses modos de narrar e de musealizar conferem uma perspectiva decolonial aos memoriais construídos em comunidade de terreiro. Tais experiências evidenciam aquilo que Marcele Pereira designou como uma insurgência do fazer museal, ao considerar “a transformação das estruturas sociais em perspectiva decolonizadora, insurgente e transgressora da prática museal e museológica hegemônica”.¹¹

Ao incentivar processos museais insurgentes, propomos a ampliação dos debates instaurados pelo campo dos museus e da Museologia, identificando outros atores como protagonistas de suas histórias, observando as formas com que lidam com as memórias, com o território, e como encaram noções de acervos, patrimônios, processos de musealização, e outros aspectos relacionados com o campo dos museus e da Museologia, em um contexto museal revisitado. (...) Enfrentar tais questões torna-se imperativo diante de tantas experiências de fôlego que se espalham pelo país. É necessário reconhecê-las e compreendê-las, pois fazem parte de um novo cenário museal, pautado pelos pressupostos do que chamamos aqui de Museologia Decolonial, por considerar as práticas decolonizadoras um caminho de tipo novo que já é bastante exercitado, e que amplia e consolida o universo de possibilidades epistêmicas da Museologia Social.¹²

⁹ OCAMPO, Cuauhtémoc Camarena; LERSH, Teresa Morales. “O conceito de museu comunitário: história vivida ou memória para transformar a história?”. p. 8. Disponível em: <http://www.abremc.com.br/pdf/5.pdf>. Acesso em: 7 Jul. 2019.

¹⁰ GAMA, Elizabeth Castelano. Op. cit., p. 217.

¹¹ PEREIRA, Marcele Regina Nogueira. *Museologia Decolonial: os Pontos de Memória e a insurgência do fazer museal*. Tese de doutorado em Museologia. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2018, p. 19.

¹² *Ibidem*, p. 23.

Nessa compreensão, é imprescindível ampliar a noção de decolonialidade, conforme destacaram Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel¹³ ao afirmarem que esse conceito não está restrito a determinadas autorias, mas abarca uma longa tradição de pensamento das populações negras e indígenas. Nessa perspectiva, a decolonialidade estaria na base da luta das populações africanas e afrodiaspóricas, “na luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, o povo de santo,¹⁴ dos jovens da periferia, da estética e arte negra, bem como na enormidade de ativistas e intelectuais”.¹⁵

Nesse sentido, este artigo apresenta reflexões sobre memórias em comunidades de terreiro e o modo como museus e memoriais têm sido mobilizados como uma das ações para salvaguardar a memória e comunicar aspectos de sua ancestralidade. A metodologia se pautou em revisão bibliográfica e análise documental, além do estudo de caso que privilegiou a trajetória do Memorial Mãe Nanã, em Aracaju, segundo espaço de memória criado em um terreiro de candomblé. A partir de visitas ao memorial e da escuta das lideranças responsáveis por sua concepção e implementação, evidenciamos as singularidades e os compromissos com a configuração daquilo que Leda Maria Martins¹⁶ definiu como uma “afrografia da memória” no que concerne a formas de grafar as memórias afrodiaspóricas, “coreografia lacunar da memória e os rituais da linguagem ali encenados”.¹⁷

A comunidade de terreiro e a afrografia da memória

As religiões afro-brasileiras são consideradas expressões culturais de resistência da população negra no Brasil. Elas surgiram a partir de reinterpretações e reelaborações de ritos religiosos trazidos pelos africanos escravizados durante o tráfico negreiro no país, o que marcou profundamente a nossa história. Tratava-se de povos oriundos de diversas regiões da África que, com seus costumes, heranças e crenças, foram sequestrados de seu

¹³ Cf. BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

¹⁴ O uso do termo “santo” é muito presente entre os adeptos das religiões afro-brasileiras em Sergipe. Devido a sua presença constante entre os iniciados ao se referir aos outros da religião e a si mesmo, foi mantida essa terminologia no texto.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶ Cf. MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

local de origem e trazidos em embarcações nas piores condições, cruzando o oceano Atlântico em direção às Américas.

A eles foram impostas péssimas condições não somente no traslado como também ao chegarem aos portos brasileiros. Foram comercializados como “coisas” e enviados a várias regiões do país. Importante afirmar que, nas senzalas, as religiões foram sendo organizadas aos poucos, reunindo divindades e rituais de regiões diferentes, o que gradativamente foi se moldando até o que ficou conhecido, por exemplo, como candomblé.

A supracitada religião afro-brasileira tem a sua história marcada por lutas e conflitos resultantes de atitudes repressoras que, desde a escravidão, recaem sobre seus e suas praticantes. Ao longo dos tempos, seus adeptos sofreram com a intolerância e a repressão aos seus rituais, além de enfrentarem a imposição do catolicismo e seus símbolos – até hoje presentes em alguns terreiros. Por isso, tiveram que ocultar suas crenças e incorporar as devoções católicas, fazendo parte de irmandades, tornando-se devotos de santos da sua cor (São Benedito, Santa Ifigênia, Santo Antônio Catajéro, São Elesbão) e contando com a proteção de uma “madrinha branca”, Nossa Senhora do Rosário.

Quando os primeiros terreiros se tornaram visíveis nas regiões urbanas, surgiu outra força repressora além da Igreja: a polícia. E, novamente, começaram as ações para perseguir as comunidades de terreiro:

Por mais que as batidas policiais e apreensões constituíssem, na justa perspectiva do povo de santo e de terreiro, crime, afronta e violação de direitos, as apreensões policiais (por mais racistas que fossem) encontravam respaldo legal a partir do Código Penal de 1890, que entre outras normativas proibia o que era então classificado como espiritismo, curandeirismo e prática ilegal da medicina, evidenciando assim uma prática de racismo legalizado. Tais preceitos, desde a Constituição Brasileira de 1891, a primeira do período republicano, conviveram e contradisseram o marco legal do Estado laico e da liberdade de crença e culto no Brasil, estruturando toda uma rotina de violência policial, institucional e estatal contra adeptos e praticantes de religiões afro-brasileiras e seus espaços de culto. Mães e pais de santo foram perseguidos, encarcerados e acusados de praticar feitiçaria, suas casas sagradas e suas manifestações religiosas foram profanadas e é, nesse contexto, que os objetos dessas casas foram apreendidos e registrados como “prova de crime”.¹⁸

¹⁸ OXUM, Mãe Meninazinha de et al. “A chegada do nosso sagrado no Museu da República: ‘a fé não costuma faiá’”. In: PRIMO, Judite; MOUTINHO, Mário (Ed.). *Sociomuseologia: para uma leitura crítica do mundo*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2021, p. 77-78.

Lamentavelmente, a intolerância e o preconceito ainda estão presentes na sociedade brasileira, o que mantém os adeptos dessas religiões sob a ameaça de violência constante para com seus lugares sagrados e suas práticas religiosas. Dessa maneira, é pertinente dizer que conhecer a história de cada terreiro é conhecer a história de luta e resistência que suas fundadoras e seus fundadores enfrentaram para construir seu espaço sagrado. Vale ressaltar por exemplo que, no candomblé, existe uma relação sagrada com o espaço que ultrapassa o terreiro, onde acontecem os rituais. Todo o território onde está o terreiro tem um significado sagrado, no qual a comunidade realiza suas oferendas, seus rituais de renovação do axé, individuais ou coletivos, ocorrendo, assim, o que Muniz Sodré¹⁹ reconheceu como “plantar o axé”: “O axé é algo que se planta (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior de cada membro do terreiro”²⁰.

Portanto, as relações sagradas no candomblé ocorrem nos espaços que ultrapassam o terreiro, o que torna o território, como um todo, um espaço marcado por significados para o povo do santo, que tem nele

um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do *àiyé* e do *órún* e dos elementos que os relacionam. O *asé* impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento.²¹

Sendo assim, pensar a preservação da memória das comunidades de terreiro é pensar o registro e a salvaguarda de todo o seu território, juntamente com os saberes e fazeres que constituem a afrografia de suas memórias: “linguagem sinestésica que conjuga as palavras, os gestos, a música e o encantamento imanentes na materialidade sígnica e significante”,²² que instaura uma geografia de imagens e sons, paisagens do sagrado e ritos de passagem.

¹⁹ Cf. SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

²⁰ *Ibidem*, p. 97.

²¹ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 37-38.

²² MARTINS, Leda Maria. *Op. cit.*, p. 20.

Diante disso, para compreender a construção de museus e memoriais a partir de ações comunitárias nos terreiros, é importante entender que eles são organizados a partir de uma seleção de acervos voltada para a valorização de sua ancestralidade. É construído um local onde a memória do grupo é referenciada cotidianamente devido a esses espaços estarem localizados em lugares que são partes do espaço sagrado do terreiro.

Dessa forma, a proposta de espaço de memória surge a partir de iniciativas de grupos que visam à valorização da memória coletiva, fortalecendo a comunidade. Constitui-se em uma experiência importante por contribuir significativamente para a afirmação de identidades, já que se trata de um ambiente no qual as identidades são valorizadas, apresentadas, enquanto elemento de referência do grupo. O Memorial Mãe Nanã, por exemplo, é parte integrante do Terreiro Abaçá São Jorge, espaço onde o seu acervo permite que as lembranças individuais dos adeptos do candomblé e até daqueles que conviveram com a ialorixá, mesmo sem serem da religião, possam se identificar, construindo, assim, uma relação identitária, não só sobre uma importante líder religiosa, mas também sobre a trajetória do candomblé em Sergipe.

É possível perceber que a identidade afro-religiosa está em permanente transformação, reinventando-se a cada momento, sofrendo influências dos diferentes sistemas culturais. Pensar o museu comunitário enquanto um espaço identitário é perceber que o acervo que o constitui está em constante alteração. Assim, existem modificações na sua organização, podendo a gestão do espaço alterar a sua disposição de acordo com o que a comunidade de terreiro eleger como relevante para preservar e comunicar.

Em vista disso, museus e memoriais nessas comunidades são organizados mediante distribuição de objetos que possuem uma dinamicidade para o terreiro, ou seja, são elementos simbólicos, além da referência que trazem à vida de seus fundadores e fundadoras. Portanto, constituem-se em espaços de memória e contribuem para referenciar a história do grupo, afirmar a identidade religiosa da comunidade, além de contribuir para o processo de aprendizagem no espaço sagrado.

As “Senhoras do Axé” de Aracaju: Mãe Nanã e o candomblé sergipano

A presença de lideranças religiosas femininas nos terreiros de candomblé é tema de diversos estudos no Brasil, tendo como um dos trabalhos mais conhecidos *A cidade das*

mulheres, da antropóloga Ruth Landes.²³ Nele, a autora enfatiza, entre outros aspectos, o crescimento do número de mães de santo nos candomblés a partir de um trabalho de registro etnográfico, baseado na vivência com algumas ialorixás da Bahia e na participação em alguns rituais públicos. Entre as suas observações, essa autora destacou:

Foi nas regiões latino-americanas que as mulheres negras encontraram maior reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores. Uma distinta sacerdotisa da Bahia chamou a sua cidade a “Roma Negra”, devido à sua autoridade cultural; foi aí que as mulheres negras atingiram o auge da eminência e poder, tanto sob a escravidão como após a emancipação.²⁴

É necessário salientar que essas matriarcas se destacaram pela autonomia e autoridade em sua comunidade religiosa, bem como pelo prestígio que conquistaram. As ialorixás, como são conhecidas as mães de santo dos terreiros de candomblé, desenvolvem papéis importantes, não só enquanto líderes religiosas, mas também enquanto representação da comunidade em que está inserido o terreiro.

Desde o surgimento das primeiras casas de candomblé, temos a presença feminina na liderança de alguns importantes espaços. Quando da análise no caso da Bahia, onde surgiram alguns dos primeiros terreiros de candomblé do Brasil, observamos que, historicamente:

O terreiro de Candomblé Ketu, o mais antigo, teria sido fundado no início do século XIX numa pequena casa situada em rua atrás da igreja da Barroquinha, pelas mulheres adeptas da confraria de Nossa Senhora da Boa Morte e por um homem adepto da Confraria de Nosso Senhor dos Martírios, ambas com sede nesta igreja. O terreiro recebeu o nome de Casa Branca e teve como líderes religiosos as africanas Iyalusô e Iyanasô e o africano Baba Asika, todos oriundos de Ketu.²⁵

Percebemos que as mulheres conquistaram seus espaços de liderança tornando-se referência na comunidade religiosa e naquela do entorno do terreiro. É um espaço considerado como importante representação de resistência negra, sendo responsáveis pela preservação das tradições religiosas afro-brasileiras.

Ao conquistarem a liderança, as ialorixás ou mães de santo recebem também a enorme responsabilidade de serem as guardiãs da herança ancestral e do conhecimento sagrado, tornando-se responsáveis pela sabedoria dos orixás. Neste sentido, a estrutura

²³ Cf. LANDES, Rute. *A cidade das mulheres*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

²⁴ *Ibidem*, p. 351.

²⁵ VERGER, Pierre. *Artigos*. São Paulo: Corrupio, 1992, p. 113.

religiosa dos terreiros, constituída na “família religiosa”, tem na mãe de santo a sua liderança, sendo a referida religião estruturada a partir da concepção de família de santo, conforme destacou Vivaldo da Costa Lima:

O nome de *pai* ou *mãe* que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – em que o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família de santo*. *Mãe de santo* é assim entendida no seu valor semântico atual – como a autoridade máxima do grupo de candomblé, o *chefe da família de santo*. O líder do terreiro exerce toda autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absoluto. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência.²⁶

Percebemos, então, que a família de santo apresenta uma organização na hierarquia religiosa, em que são distribuídas as principais funções do terreiro entre os iniciados. Esses cargos religiosos resultam na indicação de pessoas que possuem uma representatividade e responsabilidade junto à mãe de santo e ao terreiro como um todo. Geralmente são pessoas que já possuem um tempo de iniciação na casa e, a depender do cargo, têm uma relação de confiança com a liderança do terreiro. Na base dessa hierarquia estão os iaôs, os neófitos que estão iniciando sua vida religiosa e que, futuramente, a depender de seu comportamento no candomblé, podem ocupar posições importantes na estrutura hierárquica da casa. A mãe de santo assume responsabilidades com a sua família consanguínea e também é responsável pela família de santo, composta por diversas pessoas, das mais variadas idades e gêneros que, a partir dos rituais de iniciação, “renascem para os orixás”, fazendo parte de outra família, criando um vínculo religioso que irá exigir certas obrigações, conforme destacou Maria Salete Joaquim:

A vivência no candomblé, efetivada na liderança da mãe de santo, contribui para o desenvolvimento da consciência coletiva, por meio da obediência às normas e regras, da preservação da cultura, do conhecimento do culto no candomblé e da utilização dos objetos construídos pelas pessoas, como atabaque, guisa, campânula etc. de maneira que as pessoas possam se objetivar como seres sociais em permanente processo de socialização. (...) A mãe de santo é a liderança carismática e institucional responsável pela preservação das tradições e suas identidades por meio de seus conhecimentos, vivências e culto dos orixás no seu cotidiano.²⁷

²⁶ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santos nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003, p. 60.

²⁷ JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001, p. 142-143.

Por conseguinte, mulheres, mães, ialorixás, todas essas atribuições estão voltadas para aquela que está à frente das tradições dos orixás, voduns e inkices que, dessa forma, se tornou também referência para a comunidade de terreiro. Elas conquistam um papel importante na sociedade, sendo as guardiãs do conhecimento sagrado, obtendo o respeito e o reconhecimento, como visualizamos na trajetória do Abaçá São Jorge, em Aracaju.

Ao analisar o período de formação das religiões afro-brasileiras, na capital sergipana, é possível perceber a presença de muitas mulheres líderes desses terreiros, como Nanã Manadeuí, Maria José das Areias, Paulina, Izabel Gorda, Didi Paraíso, D. Santa Caçador, Maria de Pelage, Lourdes de Muriam, entre outras, que, mesmo com as dificuldades da época, não se furtaram a liderar. No artigo em tela, evidenciaremos alguns aspectos da trajetória de Mãe Nanã Manadeuí, fundadora do Abaçá São Jorge, comunidade de terreiro que elegemos como nosso estudo de caso. As informações sobre sua trajetória foram aqui sistematizadas após a escuta de depoimentos de familiares e lideranças por ela iniciadas no candomblé.

Vale mencionar que Erundina Nobre Santos, conhecida como Nanã Manadeuí, é natural da região de Riachuelo, do povoado Roque Mendes. Seus pais eram católicos, mas ela decidiu seguir a Igreja Presbiteriana. Entretanto, em um determinado momento de sua vida, adentrou ao universo das religiões afro-brasileiras, com a realização de rituais para caboclos²⁸ e pretos velhos em sua residência. A partir daí, iniciou sua vida religiosa com a realização das sessões, nas quais ela incorporava os caboclos, promoção de consultas, orientações espirituais e demais atendimentos que aconteciam no antigo Aribé, bairro que reunia diversos terreiros na capital. Uma vez por ano, no dia de São João, ela realizava a obrigação de Pai João, um preto-velho²⁹ que ela incorporava.

Em 1940, chegou à capital sergipana o baiano de Alagoinhas, Zeca do Pará. Ele quem iniciou Mãe Nanã Manadeuí para que ela pudesse atuar como ialorixá do candomblé. Acerca de sua relação com o candomblé baiano é importante ressaltar que, na época de seu primeiro contato com as entidades, ela foi levada à cidade baiana de Cachoeira e lá conheceu o candomblé. Assim, Mãe Nanã foi iniciada em um terreiro a

²⁸ Caboclo é uma entidade que se refere aos espíritos dos povos indígenas que viviam no Brasil, cultuado nos centros de umbanda e terreiros de candomblé do país.

²⁹ Preto-Velho é uma entidade que se refere aos espíritos de negros idosos que foram escravizados e dominavam o conhecimento ancestral, de uso de ervas e demais benzimentos. É uma entidade cultuada nos centros de umbanda e terreiros de candomblé do Brasil.

respeito do qual sua família não possui muitas informações, restando na memória dos parentes próximos apenas a certeza de que foi uma mulher que a preparou, porém desconhecem o seu nome. Assim, quando Zeca do Pará chegou em Aracaju, novamente ela realizou rituais no terreiro, recebendo seu *adeká*, ou seja, a preparação para ser ialorixá, e abrindo seu próprio terreiro de candomblé – o Abaçá São Jorge.

É importante salientar que o candomblé difundido por essas lideranças baianas era considerado na Bahia como “misturado”, isto é, incorporava entre seus rituais a presença do caboclo e outras tradições africanas. Nesse sentido, como os antigos sacerdotes de Aracaju, ao serem iniciados nele, não abandonaram os seus antigos rituais, fizeram com que a religião assumisse outra dinâmica em Sergipe, diferenciando-se, portanto, do que ocorreu na Bahia, onde o modelo nagô foi preponderante. Acerca da questão da “supremacia” do modelo nagô na Bahia, Beatriz Góis Dantas ressalta:

Apesar da hegemonia numérica dos sudaneses [nagôs], era bastante significativo o contingente de terreiros que se proclamavam vinculados a tradições e práticas rituais diferenciadas, convivendo entre si num complicado jogo de rivalidades e alianças cambiantes em que a busca por reconhecimento e prestígio não se circunscrevia ao mundo do povo do santo, mas envolvia situações entre setores diversos da sociedade. O segmento de origem africano-sudanesa era o mais pesquisado pelos estudiosos, que se concentraram em algumas casas mais tradicionais e hoje particularmente famosas, e assim se constituiu uma espécie de modelo típico de candomblé com o qual os demais eram sempre comparados. (...) O feitorio passa a ser visto como um traço cultural muito valorizado na avaliação dos terreiros e na atribuição do status ao seu dirigente, posição assumida às vezes pelos estudiosos, apresentando-se também como uma forma de normatizar a abertura de novas casas de santo e um mecanismo para legalizar a situação dos “clandestinos”. É nesse contexto que pais de santo da Bahia, com maior ou menor domínio sobre as técnicas do feitorio e identificando-se com diversas nações do candomblé tomam rumo de Sergipe.³⁰

Diante do exposto, percebe-se que o candomblé difundido em Sergipe não era valorizado na Bahia. Por isso, os pais e mães de santo que não conseguiam visibilidade no universo afro-brasileiro, voltado para a tradição nagô, e que passaram a procurar outros espaços para levar seus rituais, encontraram em Sergipe certa resistência inicial, mas, logo em seguida, uma abertura para o desenvolvimento da religião. Assim, pensar o candomblé sergipano é olhar para um campo religioso marcado pela diversidade de tradições em um terreiro, pois trata-se de uma particularidade local, haja vista serem terreiros fundados a

³⁰ DANTAS, Beatriz Góis. “Naná de Aracaju: trajetória de uma mãe plural”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002, p. 96-97.

partir de uma base de rituais locais cujos pais e mães de santo, mesmo praticando o candomblé, mantiveram alguns dos principais rituais realizados anteriormente.

Mãe Nanã de Aracaju, ao estabelecer o Abaça São Jorge, contribuiu significativamente para o desenvolvimento do candomblé, iniciando pessoas que migraram para outros estados, como Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo, contribuindo não somente para a expansão do candomblé em Sergipe, mas também em outras regiões. Em São Paulo, por exemplo, um dos primeiros terreiros de candomblé a ser registrado foi o de Mãe Manodê, iniciada na religião por Mãe Nanã de Aracaju, fato que Vagner Gonçalves da Silva destacou em seus estudos, a saber:

A nação angola também conta com os descendentes paulistas de Nanã de Aracaju (Erundina Nobre Santos, baiana de origem que se tornou famosa mãe de santo depois de mudar para a cidade de Aracaju), como Mãe Manodê. Iniciada por Nanã ainda em Salvador, Mãe Manodê se transferiu para São Paulo acompanhando seu marido em 1963. Dois anos depois, abriu o já citado terreiro de Candomblé Santa Bárbara, na Vila Brasilândia, um dos primeiros a ter registro de candomblé e do qual já saíram mais de quatro gerações de iniciados.³¹

Quanto ao grande número de filhos de santo, Agamenon Oliveira ressaltou:

Ela [Mãe Nanã] já fez mil novecentos e noventa feitorios e possui inúmeros filhos de santo espalhados por diversos estados brasileiros, principalmente em Sergipe e no Rio de Janeiro (...). Nanã é a mais velha Ialorixá viva em Sergipe e mantém a tradição de rainha do nosso Candomblé.³²

É necessário dizer que Mãe Nanã iniciou muitas pessoas em Sergipe, na tradição angola/ijexá, sendo a primeira tradição resultado da convivência com um de seus maridos, Pedro Bernardino, que pertencia ao terreiro Bate Folha de Salvador. Assim, essa ialorixá se torna referência do angola em Sergipe, e, se atualmente fizermos um levantamento sobre a árvore genealógica das casas de santo da capital, possivelmente identificaremos um número considerável de terreiros oriundos das “águas de Nanã”. Isso representa a grande importância que ela tem para a história do candomblé sergipano, contribuindo para o seu desenvolvimento e expansão.

³¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 83.

³² OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. “Candomblé sergipano – subsídios para a sua história”. *Cadernos de Folclore Sergipano*, Aracaju, nº 4, 1978, p. 19.

Em razão disso, ela conquistou também uma representatividade na sociedade aracajuana, sendo sempre procurada pela imprensa e participando de eventos na cidade. Por isso, Mãe Nanã se tornou uma pessoa pública, bastante conhecida e sempre visitada em seu terreiro, que, em 1954, passa a se estabelecer no bairro América:

A importância de Mãe Nanã Manadeuí para os cultos afro-brasileiros de Aracaju é destacada pelos demais representantes da religião. Eles enfatizavam o parentesco religioso com esta mãe de santo. Grande parte dos principais representantes destas manifestações religiosas na cidade possui um vínculo religioso com Mãe Nanã.³³

No que diz respeito à relação de filiação à Mãe Nanã, esta garantiu e ainda garante certa referência em Aracaju, já que se trata de uma ialorixá que foi bastante respeitada na capital ao ser considerada uma grande referência religiosa no estado. Faleceu em 1981 e, em seu funeral, compareceu um número considerável de pessoas, bem como houve, ainda, grande repercussão na imprensa, com divulgação de sua morte nos principais meios de comunicação do estado:

Faleceu em 1981, numa tarde de junho, mês de São João, aos 90 anos, traída pelo coração, segundo seu atestado de óbito. Coração cujo vazio sentimental que sempre procurara preencher, cada vez que enviuvava, com a busca de novos companheiros; uma procura incessante de amor, o qual a filha de Oxum e de Oxóssi não conseguiu ter plenitude (...). Morre, porém, cercada pelo carinho dos filhos adotivos e perpetua-se na memória das centenas e centenas de filhos de santo que se fizeram em suas águas e espelharam-se por muitos cantos do país, levando a herança espiritual de Mãe Nanã de Aracaju.³⁴

Cabe destacarmos que essa senhora do axé deixou uma tradição muito representativa do candomblé de angola, sendo referência na história do candomblé sergipano. Foi uma mulher que enfrentou o preconceito e a discriminação, e também a repressão imposta à citada religião, o que a fez levar seus rituais para um local distante do centro da cidade, mas nunca abandonando suas crenças, seus orixás. A sua história hoje está presente nas memórias de seus filhos e filhas de santo, além de no memorial criado no Abaçá São Jorge (lugar onde estão guardados seus objetos pessoais e religiosos) logo após seu falecimento.

³³ AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia de. *Brincadeiras de santo: uma contribuição à história dos antigos cultos afro-brasileiros em Aracaju, SE: 1920-1960*. Trabalho de conclusão de curso de graduação em História. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 22.

³⁴ DANTAS, Beatriz Góis. Op. cit., p. 129-130.

A rua onde está localizado seu terreiro, hoje sob a responsabilidade de sua sobrinha e filha adotiva, Mãe Marizete, recebe seu nome, sendo a primeira rua na capital a ter o nome de uma ialorixá do candomblé, com a denominação “Rua Mãe Nanã”. Apesar disso, essa ialorixá, assim como as outras mulheres que participaram da construção e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em Aracaju, enfrentou muitas dificuldades, preconceito e intolerância da sociedade. Todavia, elas souberam contornar essa situação, conquistaram o respeito e a liderança diante de todos e se tornaram reconhecidas enquanto “Grandes Mães dos Orixás”.

Sendo assim, a criação de um memorial em homenagem à Mãe Nanã reflete a preocupação da comunidade de terreiro em salvaguardar a sua história. Essa iniciativa partiu da atual ialorixá, Mãe Marizete, e dos membros de sua família, com o objetivo de mostrar aos demais iniciados da casa e a todos os sergipanos a história dessa senhora do Axé. Assim, o Memorial Mãe Nanã contribuiria para apresentar à sociedade sergipana a importância dessa ialorixá para a ancestralidade do terreiro e para a trajetória do candomblé sergipano.

O Memorial Mãe Nanã

Após o falecimento de Mãe Nanã, assume a liderança religiosa da casa sua sobrinha e filha de criação Marizete Silva Lessa. Esta, ialorixá que já possuía terreiro no Rio de Janeiro desde a década de 1970, e que nos últimos anos de vida de Mãe Nanã passava mais tempo em Aracaju, foi designada como herdeira do terreiro por Mãe Nanã enquanto ela estava viva. É tradição da casa que a continuidade seja decidida pela ialorixá em conformidade com a orientação de suas divindades.

Após os rituais fúnebres e toda a preparação para a reabertura da casa, Mãe Marizete assume o terreiro e retorna definitivamente para Aracaju. Em 22 de julho de 1988, a ialorixá, juntamente com a sua família e o apoio da então Fundação Estadual de Cultura (FUNDESC), criou o Memorial Mãe Nanã.

Nesse aspecto, destacamos o pertinente questionamento de Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha sobre os memoriais de terreiro, a saber: “há uma nova forma de expor e um novo discurso construído a partir destas experiências ou, se trata apenas de um deslocamento espacial, do museu tradicional para o espaço do terreiro, repetindo e

confirmando velhas formas de abordagens e apresentações”.³⁵ No caso do Memorial Mãe Nanã, observamos que consiste em uma nova forma de expor e um novo discurso, incluindo na exposição objetos sacralizados que continuam sendo mobilizados em rituais.



Figura 1. Fachada do Memorial Mãe Nanã. Crédito: Janaína Couvo, 2015.

Vale salientar que o espaço foi construído como anexo ao quarto de consulta do terreiro (Figura 1), o qual fica localizado na entrada do Abaçá, fazendo parte do conjunto que constitui o espaço dedicado ao culto aos orixás. Tanto a gestão como o cuidado com o acervo são feitos pela família da ialorixá, sem a presença de uma direção ou coordenação externa à casa. Funciona mediante agendamento de visita e recebe algumas turmas de alunos da Universidade Federal de Sergipe. Também é apresentado aos iniciados locais e de outros estados para que possam realizar visitas e, dessa forma, conhecer um pouco mais sobre a história da fundadora e da ancestralidade do terreiro.

O citado espaço físico tem aproximadamente seis metros quadrados, com o acervo do memorial organizado. Do lado direito da sala encontram-se as referências relacionadas à vida religiosa de Mãe Nanã, com os objetos ritualísticos e demais elementos do candomblé e de sua devoção. Por sua vez, do lado esquerdo estão seus objetos pessoais que fizeram parte de seu cotidiano, enquanto no meio do espaço estão a sua mesa com o

³⁵ CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. Op. cit., p. 8.

jogo de búzios e seu trono. Assim, o acervo é composto por dois conjuntos de objetos: um que contempla os artefatos de uso pessoal da mãe de santo e o outro que faz uma ligação direta com a religião. Entre os objetos, destacamos os de devoção pessoal e coletiva, peças de ritual sagrado, indumentárias, objetos domésticos, fotografias, folhetos de jornais e documentos variados, bem como o assentamento dos seus orixás (Oxum e Oxóssi).



Figura 2. Detalhe do Memorial Mãe Nanã. Crédito: Janaína Couvo, 2015.



Figura 3. Jogo de búzios que pertenceu a Mãe Nanã. Crédito: Janaína Couvo, 2015.

Além disso, na vitrine estão expostos trajes de Mãe Nanã juntamente com um estojo em que ela costumava guardar seus pertences (Figura 2). Entre os trajes estão saias, blusas, panos das costas, xales (veste que ela sempre utilizou) e um manequim. É importante ressaltar que Mãe Nanã costumava utilizar suas roupas de candomblé no cotidiano, saindo às ruas com os trajes de ialorixá.

Com relação aos objetos de devoção pessoal de Mãe Nanã, estão relacionados ao catolicismo, em especial a determinados santos, como Nossa Senhora Aparecida, Santa Rita de Cássia, Nossa Senhora da Conceição e São Jorge. No entanto, a ialorixá tinha também uma grande devoção a Padre Cícero, fato perceptível devido à presença de duas imagens em tamanhos maiores do que as dos demais santos.

No espaço também estão expostos os três atabaques que pertenceram a Mãe Nanã; duas imagens de pretos-velhos, principalmente de Pai João, primeira entidade a ser incorporada pela ialorixá; o cajado utilizado por ela quando atendia aos consulentes; dois assentamentos de seus orixás – Oxum e Oxóssi; seu trono; e a mesa com o seu jogo de búzios (Figura 3).

Na parede do memorial estão expostas algumas matérias jornalísticas sobre Mãe Nanã, fotografias da ialorixá em rituais, bem como alguns documentos de autorização de

funcionamento do terreiro. Apesar de estarem emoldurados, alguns itens estão em situação crítica de conservação devido a um processo de infiltração sofrido há alguns anos. Esse fato resultou em uma reforma da sala, o que levou à colocação de azulejos nas cores dos orixás de Mãe Nanã: o amarelo de Oxum e o verde de Oxóssi.

Nesses mais de 35 anos de existência, o Memorial Mãe Nanã possui uma função centrada na família de santo. Não há uma preocupação com a divulgação do espaço, nem com a abertura à visitação, apesar de, com um agendamento prévio, ser possível conhecer o lugar. Entretanto, o Memorial Mãe Nanã tem um papel importante para a comunidade do terreiro, ou seja, trata-se de um lugar onde a ancestralidade da casa está salvaguardada, sendo um lugar de conhecimento para aqueles que adentram o Abaça São Jorge.

Considerações finais

As reflexões acerca do Memorial Mãe Nanã, do terreiro de candomblé Abaça São Jorge, nascem do estudo da história de uma mulher na fundação e manutenção desse terreiro. O espaço criado pela família de Mãe Nanã, com o apoio do poder público, objetiva salvaguardar a memória dessa ialorixá, por ser importante senhora do axé de Sergipe.

Para tanto, durante o desenvolvimento deste trabalho, foi possível verificar que o memorial é conhecido entre os iniciados do terreiro e a comunidade local. As pesquisas e leituras mostraram como a ialorixá é importante para a história do candomblé sergipano, contribuindo significativamente, não só para o desenvolvimento do candomblé local, como também, em outros estados.

Assim, refletir sobre os espaços de memória em terreiros de candomblé é olhar os espaços que fazem parte do entorno do lugar e que irão contribuir para proporcionar um conhecimento do axé que está naquela casa, além de quem são as mulheres e homens que sustentam a base religiosa ali plantada, a qual se renova a cada festa ou ritual e/ou a cada momento em que os atabaques soam.

Nesse sentido, essa história pode ser contada dentro dos limites que o sagrado permite, para que o respeito aos ancestrais e a toda a estrutura religiosa, que é característica do candomblé, possa continuar sem interferências. Assim, a visitação a esses espaços sagrados permite que preconceitos sejam quebrados e que o olhar sobre essas religiões possa ser construído a partir do respeito à diversidade religiosa. Além

disso, torna-se espaço de renovação do axé para a comunidade de terreiro, de uma afrografia da memória marcada pela ancestralidade e por uma constante luta contra o preconceito, a discriminação e a intolerância.