



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

GILTERLAN CELESTINO TRINDADE

**NJILA, O SENHOR DOS CAMINHOS: EXU NO CANDOMBLÉ ANGOLA EM  
ARACAJU SERGIPE**

São Cristóvão  
2026

GILTERLAN CELESTINO TRINDADE

**NJILA, O SENHOR DOS CAMINHOS: EXU NO CANDOMBLÉ ANGOLA EM  
ARACAJU SERGIPE**

Dissertação apresentada ao  
programa de Pós-graduação em  
Ciências da Religião da  
Universidade Federal de Sergipe  
- UFS, como parte da obtenção  
do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Hippolyte  
Brice Sogbossi

São Cristóvão  
2026

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

T833n Trindade, Gilterlan Celestino  
Njila, o senhor dos caminhos : Exu no Candomblé Angola em  
Aracaju Sergipe / Gilterlan Celestino Trindade ; orientador  
Hippolyte Brice Sogbossi. – São Cristóvão, SE, 2026.  
149 f. : il.

Dissertação (mestrado em Ciências Religião) – Universidade  
Federal de Sergipe, 2026.

1. Religião. 2. Candomblé. 3. Antropologia da religião –  
Aracaju (SE). 4. Exu (Orixá). 5. Cultos afro-brasileiros – Sergipe. I.  
Sogbossi, Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 299.6(813.7)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**ATA DA .....ª DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Aos 30 dias abril de 2026 às 14:00 horas, teve início a Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Pós-Graduando **GILTERLAN CELESTINO TRINDADE** intitulada:

**NJILA, O SENHOR DOS CAMINHOS: EXU NO CANDOMBLÉ ANGOLA EM ARACAJU SERGIPE.**

apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião desta Universidade, visando a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião. A Comissão Examinadora foi presidida pelo/a Prof. Dr. HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI e contou com a participação do/a Prof. Dr. EDEMIR ANTUNES FILHO (1º Examinador Interno) e do/a Prof. Dr. MAURÍCIO SOARES DE SOUSA NOGUEIRA (2º Examinador Externo à Instituição) A sessão teve duração de 2 horas e 2 minutos, e a Comissão emitiu o seguinte parecer:

Diante do exposto, o trabalho está:



Aprovado

( ) Reprovado

Nada mais havendo a tratar, eu, HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI, presidente desta Comissão, lavrei a presente ata que será assinada pelos/as demais membros da Banca Examinadora.

Cidade Universitária José Aloísio de Campos  
São Cristóvão-SE, 30 de abril de 2026.

\_\_\_\_\_  
**HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI** (Presidente)

\_\_\_\_\_  
**EDEMIR ANTUNES FILHO** (1º Examinador Interno)

\_\_\_\_\_  
**MAURÍCIO SOARES DE SOUSA NOGUEIRA** (2º Examinador externo à Instituição)

## Resumo

Esta dissertação investiga as manifestações e os significados do culto a Exu no Candomblé Angola em Sergipe, a partir do estudo de caso do terreiro Nzo Águas da Penha, localizado no bairro Santa Maria, na cidade de Aracaju. Originalmente concebida como uma pesquisa comparativa entre Candomblé e Umbanda, o trabalho foi reorientado em função das condições de campo, passando a ter o Candomblé Angola como foco empírico central e a Umbanda como referencial teórico comparativo. O problema de pesquisa que orienta a investigação é: como o culto a Exu se manifesta e é significado no Candomblé Angola em Aracaju-Sergipe, e de que modo essa manifestação dialoga ou tensiona com as representações de Exu na Umbanda descritas pela bibliografia especializada? A hipótese central sustenta que, no Candomblé Angola, Exu não é compreendido primariamente como uma entidade, mas como um princípio cosmológico relacional denominado Njila ou Pambu Njila, que opera como condição de possibilidade do movimento, da comunicação e da própria existência, enquanto sua manifestação como catiço representa uma camada de mediação mais próxima do humano. A pesquisa está ancorada teoricamente na antropologia da religião, dialogando com os estudos de Roger Bastide, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva, Stefania Capone e Marcio Goldman. A metodologia adotada é qualitativa, de caráter etnográfico, baseada em observação participante realizada ao longo de aproximadamente dois anos no terreiro pesquisado e em entrevistas semiestruturadas com três sujeitos, todos fiéis do terreiro de Candomblé Angola Nzo Águas da Penha: a líder religiosa Mam'etu Monaciledomim (Jacira Chagas); o sacerdote Kumlenbelê (Robert), Tat'etu de Nkisi; e a filha da casa Kafilandeji (Sara), Mam'etu de Nkisi. A análise do material empírico foi organizada em três capítulos, correspondentes aos três objetivos específicos: a cosmovisão do Candomblé Angola e o lugar estruturante de Njila; as trajetórias religiosas e os distintos modos de relação com as entidades de mediação; e os diálogos e tensões entre o culto a Exu no Candomblé Angola e na Umbanda. Os resultados indicam que o Candomblé Angola do Nzo Águas da Penha preserva uma ontologia relacional na qual Exu, como princípio de movimento, não se reduz a categorias morais binárias de bem e mal, diferentemente do processo de moralização observado na Umbanda. A pesquisa evidencia ainda a centralidade da ancestralidade feminina e a reemergência do princípio feminino de Exu por meio das Pombagiras, especialmente Maria Padilha, que lidera as entidades de mediação na casa. Conclui-se que o Candomblé Angola em Sergipe, longe de estar extinto ou esquecido, persiste de modo guardado, mantendo-se vivo por meio de redes de transmissão oral, práticas rituais e resistência cotidiana ao racismo religioso.

**Palavras-chave:** Exu; Njila; Candomblé Angola; Sergipe; Antropologia da Religião.

## **Abstract**

This dissertation investigates the manifestations and meanings of the cult of Exu in Candomblé Angola in Sergipe, based on the case study of the Nzo Águas da Penha terreiro, located in the Santa Maria neighborhood, in the city of Aracaju. Originally conceived as a comparative study between Candomblé and Umbanda, the work was reoriented due to field conditions, focusing empirically on Candomblé Angola and using Umbanda as a theoretical comparative reference. The research problem guiding the investigation is: how is the cult of Exu manifested and signified in Candomblé Angola in Aracaju-Sergipe, and how does this manifestation dialogue or create tensions with the representations of Exu in Umbanda as described in the specialized bibliography? The central hypothesis argues that, in Candomblé Angola, Exu is not primarily understood as an entity but as a relational cosmological principle called Njila or Pambu Njila, which operates as a condition of possibility for movement, communication, and existence itself, while its manifestation as catiço represents a layer of mediation closer to the human realm. The research is theoretically grounded in the anthropology of religion, engaging with the studies of Roger Bastide, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva, Stefania Capone, and Marcio Goldman. The methodology is qualitative and ethnographic, based on participant observation carried out over approximately two years at the researched terreiro and on semi-structured interviews with three subjects, all faithful members of the Candomblé Angola terreiro Nzo Águas da Penha: the religious leader Mam'etu Monaciledomim (Jacira Chagas); the priest Kumlenbelê (Robert), Tat'etu de Nkisi; and the daughter of the house Kafilandeji (Sara), Mam'etu de Nkisi. The analysis of the empirical material is organized into three chapters, corresponding to the three specific objectives: the cosmovision of Candomblé Angola and the structural place of Njila; the religious trajectories and different modes of relationship with the mediating entities; and the dialogues and tensions between the cult of Exu in Candomblé Angola and in Umbanda. The results indicate that the Candomblé Angola of Nzo Águas da Penha preserves a relational ontology in which Exu, as a principle of movement, is not reduced to binary moral categories of good and evil, unlike the process of moralization observed in Umbanda. The research also highlights the centrality of female ancestry and the reemergence of the feminine principle of Exu through the Pombagiras, especially Maria Padilha, who leads the mediating entities in the house. It concludes that Candomblé Angola in Sergipe, far from being extinct or forgotten, persists in a guarded manner, remaining alive through networks of oral transmission, ritual practices, and daily resistance to religious racism.

**Keywords:** Exu; Njila; Candomblé Angola; Sergipe; Anthropology of Religion.

## **Lista de quadros**

|                                                                 |   |
|-----------------------------------------------------------------|---|
| Quadro 1 - principais similaridades entre os orixás e os Nkises | 7 |
| Quadro 2 – Vertentes da Umbanda no Brasil                       | 9 |
| Quadro 3 - Entrevista com a liderança do espaço pesquisado.     | 9 |
| Quadro 4 - Entrevista(s) com a membros do espaço pesquisado.    | 9 |

## Sumário

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b>                                                                   | 9  |
| Laroyê, Que se abram os caminhos para esta escrita                                  | 9  |
| Para, senta e escuta, que A história é longa                                        | 9  |
| Encruzilhada metodológica, escolha de caminho                                       | 10 |
| O Ponto de partida, a pergunta que move a gira                                      | 10 |
| Três hipóteses, três caminhos que se cruzam                                         | 11 |
| O que se quer ver, o que Se quer saber                                              | 11 |
| Axé Pra Que, Axé Pra Quem, Por Que Esta Pesquisa Importa                            | 12 |
| Com quem se aprende, de onde se fala                                                | 13 |
| Como se faz o caminho, os instrumentos da pesquisa                                  | 14 |
| O mapa da dissertação, os caminhos que serão percorridos                            | 14 |
| Laroyê, que a leitura seja boa                                                      | 15 |
| <b>I – COSMOVISÃO E ENCRUZILHADA: A ONTOLOGIA DO CANDOMBLÉ ANGOLA</b>               | 17 |
| 1.1. A TEIA DOS ANCESTRAIS                                                          | 19 |
| 1.2 NOVOS TEMPOS, NOVAS FORMAS DE RESISTÊNCIA                                       | 24 |
| 1.3 METODOLOGIA DA PESQUISA                                                         | 27 |
| <b>II. EXU: MENSAGEIRO ENTRE MUNDOS, SER TEMIDO E AMADO COM A MESMA INTENSIDADE</b> | 31 |
| 2.1 Exu: Como é e como foi visto no novo mundo                                      | 31 |
| 2.2 Atravessando mundo e firmando ponto em novas terras                             | 34 |
| 2.3 Exu no candomblé ketu-nagô (iorubá)                                             | 37 |
| 2.4 Njila, princípio do movimento                                                   | 38 |
| 2.5 Umbanda, a religião das encruzilhadas                                           | 40 |
| 2.6 As encruzilhadas em aracaju: entre moralidade, mediação e potência              | 43 |
| 2.7 Exu e o princípio feminino: patriarcalização e reexistência                     | 47 |
| <b>III. DIÁLOGOS NA ENCRUZILHADA</b>                                                | 51 |
| 3.1 candomblé angola em sergipe: visão da mam'etu jaciara chagas                    | 57 |
| 3.1.1 O chamado e a encruzilhada da vida                                            | 57 |
| 3.1.2 Parentesco ritual e construção comunitária                                    | 60 |
| 3.1.3 Poder da saia: ancestralidade feminina                                        | 61 |
| 3.1.4 Invisibilidade e persistência                                                 | 63 |
| 3.1.5 Hierarquia, vivência e organização da casa                                    | 65 |
| 3.1.6 Njila e a dinâmica dos caminhos                                               | 67 |
| 3.1.7 Catijo: Mediação entre mundos                                                 | 69 |
| 3.2 Exu: masculino, feminino, travesti...                                           | 70 |
| 3.3 Iniciação e construção ritual do corpo                                          | 72 |
| 3.4 Memória e ressignificação ritual                                                | 74 |
| 3.5. Entrevista tatetu de nkisi nzazi Kulembenlê (Robert)                           | 76 |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.6 Entrevista com a Kafilendenj (Sara)                                   | 82  |
| 3.7 Campo: Visão Geral                                                    | 91  |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENCRUZA, OLHARES: ACHADOS E CAMINHOS ABERTOS</b> | 95  |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                                                        | 100 |
| <b>GLOSSÁRIO</b>                                                          | 105 |
| <b>APÊNDICES</b>                                                          | 111 |

## **1. INTRODUÇÃO**

### **LAROYÊ, QUE SE ABRAM OS CAMINHOS PARA ESTA ESCRITA**

Esse capítulo apresenta o panorama histórico, teórico e metodológico sobre o estudo das religiões no Brasil, com foco nas tradições de matriz africana, especialmente o culto a Exu em Sergipe, contextualizando a formação dos estudos da religião como campo acadêmico interdisciplinar e analisa o desenvolvimento do Candomblé e da Umbanda, destacando suas origens na diáspora africana, processos de sincretismo, resistência e reinvenção cultural. Aborda as especificidades do Candomblé Angola e as diferentes vertentes da Umbanda, ressaltando o papel dessas religiões na preservação da ancestralidade e na luta contra o racismo religioso. Por fim, descreve a metodologia qualitativa adotada, baseada em pesquisa de campo, observação e entrevistas com líderes e praticantes de terreiros, visando compreender as práticas, significados e modos de culto a Exu no contexto sergipano.

### **PARA, SENTA E ESCUTA, QUE A HISTÓRIA É LONGA.**

A despeito da centralidade indiscutível dessa entidade, ou mais precisamente desse princípio cosmológico, nos sistemas religiosos afro-brasileiros, persiste uma lacuna significativa na bibliografia especializada no que tange aos estudos de caso regionais. Embora a produção acadêmica sobre Exu seja volumosa, ela se concentra predominantemente em contextos como Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, deixando em segundo plano regiões como o Nordeste fora do eixo Salvador-Recife e, mais especificamente, o estado de Sergipe. Esta dissertação insere-se precisamente nessa lacuna, propondo uma investigação aprofundada sobre as manifestações e os significados do culto a Exu no Candomblé Angola em Sergipe, a partir do estudo de caso do terreiro Nzo Águas da Penha, localizado no bairro Santa Maria, na cidade de Aracaju. A pesquisa não pretende esgotar o tema, mas sim oferecer uma contribuição etnográfica e analítica original, documentando uma tradição frequentemente invisibilizada, o Candomblé Angola sergipano, e analisando, por meio de suas próprias categorias nativas, o lugar central que

Exu, e suas correspondências bantu como Pambu Njila, Aluvaiá e os catiços, ocupa na organização da vida ritual, comunitária e cosmológica da casa.

### **ENCRUZILHADA METODOLÓGICA, ESCOLHA DE CAMINHO.**

Cabe esclarecer, desde já, um ponto nodal que orientou a condução do trabalho. A pesquisa foi originalmente concebida como um estudo comparativo entre o culto a Exu no Candomblé Angola e na Umbanda em Aracaju, tal como expresso no título provisório que orientou as etapas iniciais da investigação. Contudo, as condições concretas de acesso ao campo, os prazos acadêmicos e, sobretudo, a opção por um aprofundamento etnográfico de qualidade, em vez de uma coleta de dados superficiais em múltiplos terreiros, levaram a uma redefinição do escopo. O terreiro de Umbanda previsto inicialmente não pôde ser incluído na pesquisa de campo com a mesma densidade e sistematicidade do Nzo Águas da Penha.

Diante disso, e com o objetivo de preservar a integridade metodológica do trabalho, optou-se por uma reorientação do objeto de pesquisa. A dissertação passa a ter como foco central o estudo de caso aprofundado do culto a Exu no Candomblé Angola em Sergipe, utilizando a Umbanda não como campo empírico de comparação, mas como referencial teórico e contexto interpretativo. Isso significa que todo o material bibliográfico levantado sobre Exu na Umbanda, e ele é extenso, será mantido e mobilizado para estabelecer diálogos analíticos com os dados coletados no Candomblé Angola, permitindo identificar aproximações, distanciamentos e tensões entre as duas tradições sem, contudo, falsear uma comparação empírica que não foi realizada. Essa solução, além de tecnicamente honesta, valoriza o que há de mais robusto na pesquisa, isto é, a etnografia do Nzo Águas da Penha.

### **O PONTO DE PARTIDA, A PERGUNTA QUE MOVE A GIRA.**

Com base na reorientação do escopo acima explicitada, esta dissertação parte do seguinte problema de pesquisa: como o culto a Exu se manifesta e é significado no Candomblé Angola em Aracaju-Sergipe, a partir do estudo de caso do terreiro Nzo Águas da Penha, e de que modo essa manifestação dialoga ou tensiona com as representações de Exu na Umbanda conforme descritas pela bibliografia especializada? Desdobram-se desse problema três

perguntas específicas que orientam cada um dos capítulos analíticos. Primeira: qual é a cosmovisão do Candomblé Angola e como ela estrutura o lugar de Exu, Njila e Pambu Njila no terreiro pesquisado? Segunda: como as trajetórias religiosas dos membros da casa, incluindo a liderança, conformam diferentes modos de relação com as entidades de mediação, os catiços, Exus e Pombagiras? Terceira: que diálogos e tensões emergem quando se confrontam as representações empíricas de Exu no Candomblé Angola com as representações teóricas de Exu na Umbanda descritas pela literatura.

### **TRÊS HIPÓTESES, TRÊS CAMINHOS QUE SE CRUZAM.**

A hipótese que orienta a investigação é tripartite, articulando-se diretamente com as três perguntas específicas. Em primeiro lugar, como hipótese central, sustenta-se que no Candomblé Angola do Nzo Águas da Penha Exu não é compreendido primariamente como uma entidade ou divindade no sentido ocidental do termo, mas como um princípio cosmológico relacional, Njila ou Pambu Njila, que opera como condição de possibilidade do movimento, da comunicação e da própria existência. Sua manifestação como catiço, isto é, como Exu e Pombagira, representa uma camada de mediação mais próxima do humano, mas subordinada ontologicamente ao princípio Njila.

Em segundo lugar, como hipótese sobre as trajetórias, propõe-se que as diferentes posições hierárquicas e os diferentes tempos de iniciação produzem compreensões distintas de Exu: a liderança enfatiza a dimensão cosmológica e estruturante, o sacerdote destaca a mediação prática e a filha em formação vive uma relação mais imediata e afetiva com as entidades femininas.

Em terceiro lugar, como hipótese comparativa, argumenta-se que, embora haja um substrato comum ligado à mediação, à abertura de caminhos e à proteção, o culto a Exu na Umbanda, tal como descrito pela literatura, apresenta um processo de moralização e hierarquização mais acentuado, com distinções entre Exu de luz e Exu negativo, enquanto no Candomblé Angola persiste uma ambivalência constitutiva de Exu como força que não se reduz a categorias morais binárias de bem e mal.

### **O QUE SE QUER VER, O QUE SE QUER SABER.**

O objetivo geral da dissertação é analisar as manifestações e os significados do culto a Exu no Candomblé Angola em Sergipe, por meio do estudo de caso do terreiro Nzo Águas da Penha em Aracaju, estabelecendo diálogos interpretativos com a bibliografia especializada sobre Exu na Umbanda. Os objetivos específicos são três, cada um correspondendo a um dos capítulos analíticos da dissertação. Primeiro objetivo específico: descrever e analisar a cosmovisão do Candomblé Angola a partir da fala da liderança do Nzo Águas da Penha, focalizando o lugar estruturante de Exu, Njila e Pambu Njila na organização ritual e cosmológica da casa.

Segundo objetivo específico: compreender como as trajetórias religiosas e as diferentes posições hierárquicas de membros do terreiro conformam distintos modos de relação com as entidades de mediação, especialmente os catiços, Exus e Pombagiras.

Terceiro objetivo específico: identificar aproximações e distanciamentos entre o culto a Exu no Candomblé Angola, no plano empírico, e na Umbanda, no plano teórico, contribuindo para uma compreensão mais nuançada das especificidades de cada tradição religiosa no contexto sergipano.

### **AXÉ PRA QUE, AXÉ PRA QUEM, POR QUE ESTA PESQUISA IMPORTA.**

A presente pesquisa justifica-se em três planos: acadêmico, social e pessoal. No plano acadêmico, sua relevância está na contribuição para os estudos sobre as religiões afro-brasileiras em Sergipe, especialmente no que se refere ao Candomblé Angola. Embora Exu seja amplamente discutido na bibliografia especializada, ainda são escassos os estudos regionalizados sobre suas manifestações no contexto sergipano, sobretudo a partir das categorias próprias das tradições banto, como Njila, Pambu Njila, catiços e nkisis.

Ao tomar o Nzo Águas da Penha, em Aracaju, como campo empírico central, a dissertação busca documentar e analisar uma tradição frequentemente invisibilizada, compreendendo o Candomblé Angola como sistema religioso vivo, relacional e em permanente reinvenção. A Umbanda, inicialmente prevista como campo comparativo, passa a ser mobilizada como referencial teórico de diálogo, preservando a coerência metodológica da pesquisa e valorizando a densidade do material produzido no terreiro pesquisado.

No plano social, o estudo contribui para o enfrentamento do racismo religioso e da intolerância contra as religiões de matriz africana. Ao analisar Exu/Njila a partir das falas dos próprios sujeitos religiosos e das categorias internas do Candomblé Angola, a pesquisa busca desconstruir leituras demonizantes, evidenciando sua função como princípio de movimento, comunicação, proteção, mediação e abertura de caminhos.

No plano pessoal, a escolha do tema nasce da trajetória do pesquisador e do contato com o Nzo Águas da Penha, especialmente com Mam'etu Monaciledomim, cuja casa abriu caminhos para a realização desta investigação. Essa aproximação exigiu escuta, respeito aos fundamentos e compromisso ético com os saberes que se mostram e com aqueles que permanecem guardados.

Assim, esta pesquisa importa porque contribui para valorizar o Candomblé Angola em Sergipe, afirmar a dignidade das religiões de matriz africana e ampliar a compreensão acadêmica sobre Exu/Njila como força de ancestralidade, comunicação, movimento e resistência.

### **COM QUEM SE APRENDE, DE ONDE SE FALA.**

A dissertação está ancorada teoricamente no campo da antropologia da religião, compreendida como subárea das Ciências da Religião. Isso implica uma abordagem que privilegia a etnografia, a imersão prolongada no campo, a escuta atenta das categorias nativas e a análise das práticas rituais como linguagens corporais e simbólicas que produzem sentido e organizam a vida social. Os principais interlocutores teóricos são Roger Bastide, com sua análise dos processos de sincretismo e resistência cultural; Reginaldo Prandi, com seus estudos sobre a metamorfose do sagrado e a centralidade de Exu nas religiões afro-brasileiras; Vagner Gonçalves da Silva, com suas etnografias sobre candomblé em contextos urbanos e sobre a figura de Exu; Stefania Capone, com sua análise dos processos de legitimação e da busca da África no candomblé; e Marcio Goldman, com suas reflexões sobre a construção ritual da pessoa e a experiência incorporada do sagrado. Para a discussão sobre gênero e o princípio feminino de Exu, dialoga-se com as contribuições de Cláudia Alexandre e Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Para a análise da Umbanda como

referencial teórico, mobilizam-se as obras de Lísias Negrão, Diana Brown, Renato Ortiz e Alexandre Cumino.

### **COMO SE FAZ O CAMINHO, OS INSTRUMENTOS DA PESQUISA.**

A metodologia adotada é qualitativa, de caráter exploratório e descritivo, inspirada na tradição etnográfica da antropologia da religião. A pesquisa de campo foi realizada no Nzo Águas da Penha ao longo de aproximadamente dois anos, com observação participante de rituais, celebrações, ebós e da rotina da casa.

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com três sujeitos, todos fiéis do terreiro de Candomblé Angola Nzo Águas da Penha: a líder religiosa Mam'etu Monaciledomim (Jacira Chagas); o sacerdote Kumlenbelê (Robert), Tat'etu de Nkisi; e a filha da casa Kafilandeji (Sara), Mam'etu de Nkisi. A seleção dos entrevistados obedeceu ao critério de diversidade de posições hierárquicas e de tempos de iniciação, permitindo uma análise plural das compreensões de Exu. As entrevistas foram gravadas mediante autorização dos participantes, transcritas integralmente e submetidas à análise temática de conteúdo.

Os procedimentos éticos seguiram as diretrizes da Plataforma Brasil e da Lei Geral de Proteção de Dados, garantindo o anonimato quando solicitado e a proteção do fundamento, isto é, do conhecimento sagrado que não pode ser divulgado publicamente. O pesquisador esteve inserido no campo durante todo o período, construindo uma relação de confiança com a comunidade antes de iniciar as entrevistas formais.

### **O MAPA DA DISSERTAÇÃO, OS CAMINHOS QUE SERÃO PERCORRIDOS.**

A dissertação está organizada em três capítulos, além desta introdução, das considerações finais, das referências, do glossário e dos apêndices. Sua estrutura acompanha o movimento da pesquisa: primeiro, apresenta-se a base histórica, teórica e metodológica do estudo; em seguida, discute-se Exu e Njila em suas dimensões simbólicas, religiosas e comparativas; por fim, analisa-se o material empírico produzido no campo, especialmente no terreiro Nzo Águas da Penha.

O primeiro capítulo, “Cosmovisão e Encruzilhada: a ontologia do Candomblé Angola”, contextualiza os estudos sobre religião no Brasil, a formação das religiões de matriz africana, o Candomblé Angola, a Umbanda e os procedimentos metodológicos da pesquisa. O capítulo situa, assim, o chão histórico e religioso a partir do qual a investigação se desenvolve.

O segundo capítulo, “Exu: mensageiro entre mundos, ser temido e amado com a mesma intensidade”, analisa Exu como figura central das religiões afro-brasileiras, abordando sua historicidade, seus processos de demonização e ressignificação, sua presença no Candomblé Ketu-Nagô, sua correspondência com Njila e Pambu Njila no Candomblé Angola e suas relações com a Umbanda, a encruzilhada e o princípio feminino.

O terceiro capítulo, “Diálogos na Encruzilhada”, constitui o núcleo empírico da dissertação. Nele, são analisadas as entrevistas com Mam’etu Jaciara Chagas, Tat’etu de Nkisi Kumlenbelê, Robert, e Kafilandeji, Sara, todos vinculados ao Nzo Águas da Penha. A partir dessas vozes, o capítulo discute trajetórias religiosas, hierarquia, ancestralidade feminina, catiços, iniciação, corpo, memória e os modos pelos quais Exu e Njila é vivido e significado no cotidiano ritual da casa.

Assim, os capítulos se articulam como caminhos interligados: da contextualização histórica e metodológica à análise teórica de Exu e Njila, chegando à experiência concreta do campo. Essa organização permite compreender o culto a Exu e Njila no Candomblé Angola em Aracaju-Sergipe, em diálogo com a Umbanda, com a ancestralidade afro-brasileira e com as formas contemporâneas de resistência ao racismo religioso.

### **LAROYÊ, QUE A LEITURA SEJA BOA.**

Espera-se que esta introdução tenha cumprido seu papel de situar o leitor no tema, apresentar o problema e as três hipóteses, detalhar os três objetivos específicos articulados aos três capítulos, justificar a relevância da pesquisa, descrever o referencial teórico ancorado na antropologia da religião, explicitar os procedimentos metodológicos e apresentar a estrutura completa da dissertação com títulos e subtítulos curtos e criativos. Resta, agora, convidar o leitor a acompanhar o desenvolvimento da argumentação nos capítulos seguintes, no intuito de que a riqueza do material etnográfico e a seriedade da

análise poderão contribuir, ainda que modestamente, para a valorização e a compreensão das religiões de matriz africana em Sergipe e no Brasil. Que os pés do leitor sejam firmes no chão do terreiro, que sua escuta seja atenta ao que os ancestrais têm a dizer, que sua escrita seja respeitosa ao fundamento que se guarda e que se mostra. Laroyê, que os caminhos se abram para a leitura.

## **I – COSMOVISÃO E ENCRUZILHADA: A ONTOLOGIA DO CANDOMBLÉ ANGOLA**

A formação dos estudos das religiões e sua dimensão pragmática buscaram responder a dois grandes eixos correlacionados: o conhecimento de outras culturas e suas características religiosas e a crescente submissão das religiões aos critérios racionais da ciência, sem operar a partir de dogmas (Usarski, 2013). No Brasil, esse campo acadêmico começou a ganhar força sobretudo a partir da segunda metade do século XX, acompanhando a consolidação das ciências sociais e do estudo da diversidade cultural. Birman (1997) observa que os estudos de religião se tornaram centrais para compreender as dinâmicas do pluralismo religioso brasileiro, em que coexistem catolicismo, protestantismo, religiões afro-brasileiras e novas espiritualidades.

Segundo Oro (1997), a pesquisa acadêmica sobre religiões no Brasil assumiu caráter interdisciplinar, articulando a antropologia, a sociologia, a ciência política e a história para compreender tanto os aspectos rituais e teológicos quanto às dimensões sociais, culturais e políticas das práticas religiosas.

Prandi (1991) reforça que as religiões, longe de serem vistas como simples resquícios do passado, precisam ser entendidas como fenômenos ativos de organização social e de resistência cultural, especialmente no caso das religiões afro-brasileiras.

Nesse sentido, como destaca Montero (2006) e Sanchis (2001), os estudos da religião no Brasil constituem também um campo de disputa simbólica e política, pois implicam o reconhecimento da legitimidade de tradições historicamente marginalizadas. Assim, ao mesmo tempo em que dialogam com o debate internacional sobre secularização e modernidade, eles revelam especificidades do contexto brasileiro, marcado pela pluralidade, pelo sincretismo e pelo racismo religioso.

Esta pesquisa oferece uma ótica sobre as práticas das religiões de presença africana no território sergipano, mais especificamente, o culto a Exu e pretende contribuir para a valorização, documentação e compreensão dessas tradições e de como elas impactam e refletem as dinâmicas culturais e sociais locais.

Para isso, será feita a documentação das práticas e rituais ligados a Exu em uma casa de candomblé angola e uma casa de umbanda, estudando aspectos essenciais dessas culturas, frequentemente alvos de preconceito (especialmente o religioso), tentativas de segregação e ataques de ódio. O estudo visa promover o entendimento e o respeito pela diversidade cultural e religiosa garantida pela Constituição.

As primeiras menções às religiões africanas no Brasil datam de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição (Verger, 2018). A partir daí, esses cultos se organizaram e se estruturaram de forma original, espalhando-se pelo território brasileiro a partir dos principais portos atlânticos. Submetidos à perseguição, negros e negras ocultaram sua fé sob um imaginário cristão, sincretizando divindades africanas com Santos católicos. Para Bastide (1985), as divindades africanas foram associadas a Santos “não apenas para escapar da repressão, mas para assegurar a presença dos deuses africanos em um novo sistema simbólico”, mantendo seus ritos, alimentos e cores, mesmo sob a máscara católica.

À primeira vista, o sincretismo pode sugerir aceitação; na prática, constituiu estratégia de sobrevivência e uma verdadeira “máscara” para preservar deuses, ritos e linguagens sob a hegemonia cristã (Bastide, 1971; 1985; Verger, 2018). A continuidade de uma religião tradicional, por sua vez, depende da existência de grupos socialmente estáveis, capazes de transmitir conhecimentos rituais, mitos e valores simbólicos (Bastide, 1971; Parés, 2013). Contudo, o regime escravista no Brasil dispersou etnias, proibiu manifestações culturais e dificultou a formação de “nações” africanas coesas, impondo vigilância, repressão policial e moral sobre os cultos (Reis, 2003; 2008; Slenes, 1999; Maggie, 1992; Capone, 2004).

A subjugação física e mental atravessou gerações, interferindo na vida cotidiana dos povos sequestrados e trazidos à força para o trabalho escravo. No plano religioso, a catequese forçada operou como mecanismo de dominação. Como observa Michel de Certeau (1994), diante da dificuldade de converter adultos já imersos em práticas ancestrais, as instituições religiosas investiram na catequese infantil, uma prática disciplinadora que substituiu antigos ritos de iniciação e reordenou a memória e o pertencimento.

No contexto da escravidão, difundiu-se a ideologia desumanizante segundo a qual “o negro não possuía alma”, justificando a exploração brutal. Cardoso (2003) descreve o escravizado como “coisa”, “havido por morto”, privado de direitos e de representação. Ainda assim, desenvolveram-se táticas de resistência: em seus raros momentos de descanso, os cativos realizavam cultos disfarçados, com toques de atabaque e cantos em línguas africanas, incompreensíveis aos senhores, preservando vínculos culturais (Reis, 2003; Slenes, 1999).

Após 1888, a repressão continuou sob retóricas de “moral e bons costumes” (Maggie, 1992), empurrando os cultos para periferias urbanas e áreas rurais, gerando adaptações regionais (Prandi, 2005; Capone, 2010). No campo, a prática tornou-se doméstica e familiar, com forte transmissão oral (Santos, 2018); nas cidades, as periferias propiciam encontros maiores, mas exigiram discrição e geraram pluralização ritual (Silva, 2005). Esse duplo movimento enriqueceu o panorama afro-religioso, revelando notável resiliência (Capone, 2010; Prandi, 2005).

### **1.1. A TEIA DOS ANCESTRAIS**

O Candomblé constitui-se como um dos mais significativos sistemas religiosos afro-brasileiros, forjado pela experiência da diáspora forçada africana e pelo processo histórico da escravidão. Verger (1999) evidencia as conexões afro-atlânticas entre África e Brasil, sublinhando como práticas religiosas iorubás, fon e bantas foram recriadas em território brasileiro. Slenes (2010) estima que cerca de 4,8 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil entre os séculos XVI e XIX, configurando uma verdadeira diáspora religiosa e cultural. Esse deslocamento compulsório produziu o que Parés (2013) denomina “reorganização da tradição”, processo no qual diferentes matrizes africanas se recombinaem em novos contextos sociais e geográficos.

Durante o período colonial e imperial, o Candomblé desenvolveu-se sob constante repressão. A oralidade da transmissão de seus conhecimentos, mitos, cantos, ritos e práticas, como destaca Castillo (2008), tornava a preservação ainda mais desafiadora diante das interdições coloniais. Para garantir sua continuidade, os praticantes elaboraram estratégias de resistência,

como o uso de línguas africanas e a adoção de sincretismos aparentes com o catolicismo (Bastide, 1971). Esse processo, embora muitas vezes interpretado como submissão, na realidade foi uma prática criativa de sobrevivência, pois permitiu manter os fundamentos africanos ocultos sob uma “máscara” aceitável pela ordem colonial (Bastide, 1985; Reis, 2003).

No início do século XX, consolidou-se na Bahia um processo conhecido como “nagôização”, que estabeleceu a hegemonia do modelo Ketu-iorubá, reorganizando os terreiros em torno de uma liturgia mais sistematizada (Dantas, 1988). Entretanto, em estados como Rio de Janeiro e Minas Gerais, mantiveram-se vivas tradições de matriz banto, como o Candomblé Angola (Lima, 2014). Maggie (1992) mostra que, durante a ditadura militar (1964–1985), as práticas afro-religiosas continuaram sendo perseguidas e muitas vezes associadas à subversão política, com apreensão de objetos sagrados e invasões de terreiros. Paralelamente, como observa Prandi (2001), cresceu o reconhecimento acadêmico e cultural do Candomblé, impulsionado também pelo movimento negro.

Na contemporaneidade, o Candomblé enfrenta novos desafios e transformações. Sansi (2015) destaca os impactos da globalização e das tecnologias digitais, que, ao mesmo tempo que ampliam a visibilidade da religião, também introduzem tensões ligadas à mercantilização simbólica e à diluição de segredos rituais. Capone (2004) observa que os terreiros respondem a essas pressões com maior formalização da educação religiosa e engajamento social, incluindo participação ativa em movimentos contra o racismo religioso e na defesa da liberdade de culto.

Matory (2005) interpreta o Candomblé como sistema teológico, filosófico e identitário sofisticado, cuja força está na capacidade de preservar elementos centrais, como o culto aos orixás, a oralidade e o axé, enquanto se reinventa constantemente diante de novas conjunturas. Oro (1999) sintetiza esse movimento como exemplo paradigmático da resistência cultural afro-brasileira na diáspora, onde a religião se torna espaço de afirmação étnica e reconstrução comunitária.

Um dos fenômenos mais marcantes do Candomblé contemporâneo é a valorização da singularidade ritualística de cada terreiro. Capone (2004) descreve esse processo como “estratégias de distinção”, em que casas

desenvolvem identidades próprias sem romper com os fundamentos tradicionais. Prandi (2001) identifica três dimensões dessa tendência: (1) a criação de estilos específicos de performance ritual, (2) a combinação singular de elementos tradicionais e (3) o desenvolvimento de narrativas próprias sobre a história da casa. Santos (2005) interpreta esse movimento como parte de uma contínua “reinvenção da tradição”, mostrando que inovação e criatividade não são desvios, mas elementos constitutivos da vitalidade do Candomblé.

Goldman (2009), em pesquisas etnográficas, demonstra que a originalidade dos terreiros se constrói dentro de complexas redes de reconhecimento, sendo validada pela comunidade, vinculada à tradição e adaptada ao contexto social específico. Já Birman (2012) relaciona essa busca por singularidade ao próprio campo religioso brasileiro, caracterizado por crescente diversificação e competição simbólica, onde a diferenciação é também estratégia de afirmação e legitimidade.

O Candomblé no Brasil contemporâneo deve ser compreendido como religião dinâmica e polifônica, que articula ancestralidade e inovação, tradição e criatividade. Sua história revela não apenas a violência da diáspora forçada e da repressão, mas também a extraordinária capacidade de reinvenção cultural e resistência simbólica de seus praticantes, fazendo do Candomblé uma das expressões mais significativas da herança africana no Brasil.

O Candomblé Angola está diretamente ligado à presença banto no Brasil, resultado da diáspora forçada de povos oriundos de Angola, Congo e Moçambique entre os séculos XVI e XIX. Nina Rodrigues (1932), em seus estudos pioneiros, já sublinhava o peso banto na constituição das religiões afro-brasileiras, destacando sua forte contribuição numérica e cultural. O sistema religioso banto, assentado no culto aos ancestrais (nkisi ndanda) e às forças da natureza (nkisis), foi reelaborado no Brasil em diálogo com novos contextos sociais e religiosos. Lopes (2005) afirma que a matriz banta forneceu o substrato decisivo para a constituição das tradições afro-brasileiras, estruturando práticas e cosmologias que se enraizaram no cotidiano da diáspora.

Santos (1986) observa que o sistema banto mostrou grande adaptabilidade às condições impostas pela escravidão, característica que explica a permanência e a plasticidade de seus elementos nas Américas. Essa

flexibilidade aparece sobretudo nas práticas rituais: enquanto o Candomblé Ketu, de matriz iorubá, consolidou hierarquias rígidas e protocolos de iniciação bastante definidos, o Angola manteve maior abertura e variação, especialmente nos processos de iniciação (kijila) e nos modos de organização comunitária. Bastide (1971) enfatiza que o sincretismo presente no Candomblé Angola não deve ser interpretado como simples sobrevivência, mas como recriação ativa de significados, capaz de garantir continuidade religiosa em meio à repressão e ao desenraizamento da escravidão.

O panteão dos nkisis, como Nzambi Mpungu (criador supremo), Nkosi (guerra e justiça) e Matamba (vida e morte), expressa uma cosmologia distinta da iorubá, centrada em uma concepção circular do tempo, em que a vida se compreende como fluxo contínuo entre nascimento, morte e ancestralidade (Santos, 1986). Essa concepção não apenas orienta a prática ritual, mas estrutura a visão de mundo banto, na qual os vivos, os mortos e as forças da natureza se mantêm em constante relação.

A música e a dança, particularmente o semba, desempenham papel fundamental nesse universo religioso. Os cânticos em quimbundo e os toques de atabaque sustentam a liturgia e constituem verdadeiras “tecnologias do sagrado”, como define Beniste (2006), pois são instrumentos de conexão entre o humano e o divino. Lody (1995) complementa que essa dimensão material e performática é inseparável da ritualidade angolana, pois a sacralidade se manifesta no corpo, na voz e no gesto coletivo.

Silva (2003) descreve o Candomblé Angola como uma transfiguração cultural, no sentido de que saberes e práticas tradicionais africanos foram reinterpretados criativamente no contexto colonial brasileiro. Essa perspectiva dialoga com os estudos pós-coloniais de Mbembe (2001), para quem a diáspora não significou apenas perda ou resistência, mas também criação de novas formas de espiritualidade, em que elementos africanos, católicos e ameríndios se entrecruzaram.

Parés (2013) acrescenta que o Candomblé Angola foi fundamental para a consolidação de um modelo plural de religiosidade afro-brasileira, no qual diferentes etnias e cosmologias encontraram espaço de negociação. Tal plasticidade garantiu sua sobrevivência frente à repressão colonial e contribuiu para a vitalidade contemporânea dessa tradição. Nesse sentido, o Angola não

deve ser visto apenas como “variante banta” do Candomblé, mas como matriz estruturante da religiosidade afro-brasileira, cuja força está justamente na capacidade de adaptar, ressignificar e manter viva a ligação entre ancestralidade, comunidade e natureza.

Quadro 1 - principais similaridades entre os orixás e os Nkisis.

| Orixás<br>(Ketu/Nagô) | Nkisis<br>(Angola/Congo)     | Funções / atribuições<br>comuns                                                            | Referências                                    |
|-----------------------|------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| Exu                   | Pambu Njila /<br>Aluvaia     | Guardião de caminhos e encruzilhadas; mensageiro entre mundos; princípio do movimento      | Lody, 1995; Prandi, 2001; Silva, 2015          |
| Ogum                  | Nkosi                        | Senhor do ferro, da guerra, da tecnologia e da agricultura; abertura de caminhos materiais | Carneiro, 1964; Cacciatore, 1988; Santos, 1986 |
| Xangô                 | Zaze / Soba                  | Justiça, trovão, fogo, autoridade política; equilíbrio das leis                            | Bastide, 1971; Prandi, 2001; Parés, 2013       |
| Oxóssi                | Mutalambô                    | Caça, fartura, alimentos; relação com a mata; proteção contra a fome                       | Cacciatore, 1988; Lody, 1995                   |
| Ossaim                | Katendê                      | Senhor das folhas e ervas medicinais; cura e farmacopéia ritual                            | Lody, 1995; Beniste, 2006                      |
| Oxum                  | Dandalunda /<br>Kisimbi      | Águas doces; fertilidade; beleza; riqueza; maternidade                                     | Verger, 1999; Cacciatore, 1988                 |
| Iemanjá               | Ndandalunda /<br>Mãe Kalunga | Águas do mar; maternidade coletiva; origem da vida                                         | Verger, 1999; Lody, 1995                       |
| Iansã (Oyá)           | Matamba                      | Ventos, tempestades, relâmpagos; movimento dos espíritos (eguns)                           | Santos, 1986; Lody, 1995                       |
| Nanã                  | Nkisi Tempo /<br>Kituala     | Lama e pântanos; tempo ancestral; morte e sabedoria                                        | Bastide, 1985; Cacciatore, 1988                |
| Obaluaiê /<br>Omolú   | Kavungo                      | Doenças e curas; transformação da vida pela morte                                          | Prandi, 2001; Beniste, 2006                    |
| Oxalá                 | Nzambi Mpungu                | Princípio criador; paz; ordem; ancestralidade maior                                        | Santos, 1986; Carneiro, 1964; Lody, 1995       |

Fonte: Elaborado pelos autores (2025).

## 1.2 NOVOS TEMPOS, NOVAS FORMAS DE REESISTÊNCIA

A Umbanda é reconhecida como uma das religiões mais emblemáticas do Brasil, resultado da confluência entre tradições africanas, indígenas, católicas e espíritas. Sua formação no início do século XX reflete os processos de sincretismo religioso e cultural que marcam a identidade nacional, especialmente no contexto pós-abolição, em que negros libertos e suas práticas espirituais buscavam espaços de legitimidade em uma sociedade profundamente marcada pelo racismo estrutural e pela hegemonia católica (Prandi, 2005; Maggie, 1992).

A origem oficial da Umbanda é frequentemente associada ao episódio de 1908, em Niterói (RJ), quando o médium Zélio Fernandino de Moraes incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que anunciou a fundação de uma nova religião. Esse acontecimento ocorreu em um centro espírita kardecista, que não aceitava a manifestação de espíritos de ex-escravos e indígenas, considerados “atrasados” pela perspectiva eurocêntrica do espiritismo da época (Cumino, 2010; Negrão, 1996). A partir desse marco, a Umbanda estruturou-se como religião sincrética e urbana, assumindo caráter nacional.

De acordo com Cumino (2019), a Umbanda não foi simplesmente “criada” por Zélio, mas representou a sistematização de práticas já existentes em terreiros, cultos populares e centros espíritas que vinham se organizando desde o século XIX. Esse processo de unificação deu corpo a uma religião autônoma, com rituais, hierarquia e teologia próprios, marcada por sua abertura e capacidade de adaptação. Em sua obra mais recente, Cumino (2024) reforça que a Umbanda deve ser entendida como um projeto coletivo de resistência e identidade, que emerge das encruzilhadas culturais do Brasil, operando como espaço de acolhimento espiritual e de afirmação da diversidade.

A Umbanda desenvolveu um complexo sistema de sincretismo, associando orixás a santos católicos, como Oxalá a Jesus Cristo e Iemanjá a Nossa Senhora da Conceição. Bastide (1971) interpreta esse processo como estratégia de sobrevivência diante da perseguição às religiões de presença africana, pois permitia praticar os cultos de forma disfarçada. Além disso, a religião incorporou elementos da pajelança indígena, como os caboclos, que

simbolizam sabedoria e conexão com a natureza, e princípios do espiritismo kardecista, como a reencarnação e a prática da caridade (Ortiz, 1991; Negão, 1996).

Maggie (1992) observa que, ao longo do século XX, a Umbanda desempenhou papel de mediação entre diferentes classes sociais, atraindo tanto negros e pobres urbanos quanto setores da classe média, que buscavam cura espiritual e aconselhamento. Essa dimensão social contribuiu para sua rápida expansão, sobretudo nas grandes cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, onde se consolidou como religião urbana e popular.

A diversidade interna da Umbanda gerou distintas vertentes. A chamada Umbanda Branca, mais próxima do espiritismo kardecista, simplificou rituais, reduziu o uso de tambores e reforçou a doutrinação espírita (Brown, 1985). Por outro lado, a Umbanda Omolokô preservou vínculos mais intensos com o Candomblé, mantendo forte presença dos orixás e de elementos africanos (Prandi, 2001; Cumino, 2010). Essa pluralidade expressa, como nota Diana Brown (1985), as tensões sociais e raciais do Brasil: enquanto algumas correntes buscavam legitimação aproximando-se de padrões eurocêntricos, outras reforçavam suas raízes africanas como forma de resistência cultural.

Durante o Estado Novo (1937–1945), a Umbanda enfrentou repressão estatal, sendo frequentemente associada à feitiçaria e ao charlatanismo (Maggie, 1992). Somente com a Constituição de 1988, que garantiu a liberdade religiosa, a Umbanda conquistou plena legitimidade jurídica. No entanto, como mostra Silva (2005), práticas discriminatórias e episódios de intolerância religiosa contra terreiros e médiuns continuam a ocorrer, evidenciando a persistência de estigmas históricos.

Na contemporaneidade, a Umbanda passa por intensos processos de ressignificação. Segundo Prandi (2001), ela se mantém como religião em constante reinvenção, absorvendo influências da Nova Era, do esoterismo e das espiritualidades alternativas, sem perder sua matriz sincrética. Giumbelli (2014) aponta ainda que a Umbanda ocupa espaço relevante no debate público, reivindicando legitimidade e visibilidade no cenário religioso brasileiro, inclusive através de mídias digitais e movimentos de combate ao racismo religioso.

Para Cumino (2019; 2024), a Umbanda deve ser compreendida como campo simbólico urbano, no qual Exu desempenha papel central. Exu atua como mediador das tensões do cotidiano, articulando solidariedades comunitárias e funcionando como verdadeiro pedagogo espiritual, que ensina valores, limites e estratégias de enfrentamento diante das desigualdades sociais. Alexandre (2021) complementa essa leitura ao analisar a presença de Exus e Pombagiras em performances rituais e artísticas, destacando sua potência para questionar hierarquias de gênero e desafiar normas sociais, tornando-se ícones de resistência e inclusão.

A Umbanda no Brasil contemporâneo pode ser definida como religião plural, adaptável e profundamente enraizada na cultura nacional. Sua trajetória reflete a luta contra a repressão, a criatividade diante das adversidades e a capacidade de articular ancestralidade e modernidade, religiosidade e política. Como sintetiza Cumino (2024), a Umbanda é mais que uma religião: é um espelho da identidade brasileira, marcada pela diversidade, pela resistência e pela constante reinvenção.

Quadro 2 – Vertentes da Umbanda no Brasil

| <b>Tipo de Umbanda</b>         | <b>Características principais</b>                                                                                             | <b>Modo de trabalho</b>                                                                                                                       | <b>Referências</b>                         |
|--------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| Umbanda Branca ou Cristã       | Enfatiza forte influência kardecista e católica; busca “purificação” e aproximação do espiritismo europeu.                    | Rituais simplificados, pouco uso de atabaques, doutrina da caridade e da evolução espiritual; muitas vezes nega ou reduz elementos africanos. | Brown (1985); Birman (1985); Ortiz (1991)  |
| Umbanda Omolokô                | Integra elementos do Candomblé e da Umbanda; mantém vínculos fortes com orixás africanos.                                     | Uso de toques, cantigas em iorubá, oferendas e iniciação; Exu e orixás têm centralidade nos ritos.                                            | Prandi (2001); Cumino (2010); Silva (2003) |
| Umbanda Popular ou Tradicional | Mais próxima das práticas populares de cura e feitiçaria; incorpora sincretismo espontâneo com catolicismo e rezas populares. | Ênfase em benzimentos, curas com ervas, orações, trabalhos de demanda e descarrego.                                                           | Negrão (1996); Lody (1995)                 |
| Umbanda Esotérica              | Influenciada pela Teosofia, Rosa-Cruz e tradições ocultistas.                                                                 | Trabalha com conceitos de astrologia, chakras, mantras e reencarnação; reduz a                                                                | Ortiz (1991); Birman (1997)                |

| <b>Tipo de Umbanda</b>                        | <b>Características principais</b>                                             | <b>Modo de trabalho</b>                                                                                             | <b>Referências</b>                           |
|-----------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
|                                               |                                                                               | presença de entidades “populares”.                                                                                  |                                              |
| Umbanda Mista ou de Caboclo                   | Vertente que combina Umbanda com pajelança indígena e espiritismo.            | Forte presença de caboclos, cantos indígenas, uso de ervas e ritualizações ligadas à natureza.                      | Brown (1985); Negrão (1996)                  |
| Umbanda Esotérica de W. Matta e Silva         | Sistematizada por W. W. da Matta e Silva nos anos 1950.                       | Estrutura iniciática rígida, com graus de desenvolvimento espiritual; aproxima-se de tradições orientais.           | Ortiz (1991); Prandi (2005)                  |
| Umbanda de Almas e Angola                     | Forte influência banto e foco em ancestralidade e espíritos de Pretos Velhos. | Trabalhos com atabaques, pontos cantados em quimbundo, oferendas simples e valorização da oralidade.                | Cacciatore (1988); Lody (1995); Silva (2005) |
| Umbanda Esotérica Cristã (Umbanda Iniciática) | Também chamada de “Umbanda de Magia Divina”.                                  | Trabalhos mais “fechados”, ênfase em iniciação espiritual, uso de símbolos místicos e leitura esotérica dos orixás. | Cumino (2019); Giumbelli (2014)              |
| Umbanda Traçada                               | Vertente sincrética que combina Umbanda e Candomblé em diversos níveis.       | Trabalha com orixás e entidades simultaneamente; mistura rituais afro e kardecistas.                                | Prandi (2005); Capone (2004)                 |

Fonte: Elaborado pelos autores (2025).

Alguns autores (Prandi, Ortiz, Cumino, Brown) destacam que a Umbanda não é uniforme, mas plural e diversa, sendo melhor compreendida como um “campo religioso” onde diferentes correntes coexistem e se influenciam.

### 1.3 METODOLOGIA DA PESQUISA

Este estudo adota uma abordagem de natureza qualitativa, sendo uma pesquisa do tipo pura que busca ampliar os conhecimentos teóricos sobre o culto e representação de Exu. A natureza qualitativa, é evidenciada por debruçar-se na compreensão do fenômeno aqui estudado, buscando descrever, compreender e interpretar os fenômenos sobre o culto a Exu em diferentes ritos religiosos em seu contexto mais natural.

O caráter metodológico usado é de natureza descritiva e exploratória, em primeira instância, assume características exploratórias por proporcionar maior familiaridade com o problema definido, tornando-o mais explícito (Lakatos; Marconi, 2021), em segunda instância, assume característica descritiva, dada a necessidade de descrever as características dos fenômenos observados, para estabelecer possíveis relações entre as variáveis.

O design da pesquisa foi conduzido em um estudo de campo com dois componentes principais para coleta de dados, o uso de pesquisa observacional e entrevistas. A pesquisa de campo, assume caráter observacional para possibilitar a investigação direta dos fenômenos sem a interferência dos autores (Lakatos; Marconi, 2021) permitindo a coleta de dados como os fenômenos acontecem naturalmente. As entrevistas possibilitam um diálogo mais natural e espontâneo, possibilitando a captura de percepções e experiências dos participantes dos terreiros.

Para coleta de dados, foram usados os instrumentos de coleta, entrevistas semiestruturadas e observação participante. A primeira fase consistiu no mapeamento dos espaços de culto em Sergipe, com o objetivo de selecionar aqueles que se mostram abertos à observação.

O mapeamento foi realizado por meio de busca ativa, que envolveu visitas aos espaços de culto e indicações de praticantes e frequentadores. Ademais, foram coletadas informações em conversas com os líderes religiosos desses locais, incluindo pais e mães de santo para coleta de outros espaços.

A partir dessa seleção, apresentou-se a proposta do estudo à responsável pelo espaço, sendo a mãe de santo do Candomblé Angola a Mam'etu Monaciledomin (Mãe Jaci). Dado a apresentação o pesquisador passou a se inserir nos cultos e nas práticas religiosas do espaço, a observação proporcionou aos autores, *insights* importantes para a definição do escopo da entrevista semi-estruturada usada para coleta de dados.

As observações objetivou coletar, a instrumentação do culto a entidade estudada aqui, além do processo de construção dos aparatos simbólicos para início das festividades e oferendas (ebós) específicas desse culto, apresentadas no Capítulo 3 desta dissertação. Os participantes desse estudo foram divididos em dois grupos, a líder religiosa e os participantes do espaço, o Quadro 3 apresenta as perguntas previamente elaboradas para a dirigente dos

espaço pesquisado, sendo as perguntas 1, 2 e 3 responsáveis por delimitar o perfil e construir uma bibliografia do regente e as demais, dados inerentes ao objeto aqui estudado.

Quadro 3 - Entrevista com a liderança do espaço pesquisado.

|                                                                                                                                                                             |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Qual seu primeiro contato com o candomblé/umbanda?<br>Como ocorreu esse contato?                                                                                            |
| A partir desse primeiro contato, como foi o seu processo de desenvolvimento na religião?                                                                                    |
| Teve alguma inspiração ou revelação espiritual?<br>se teve, foi por sonho ou por adivinhação?                                                                               |
| Quando surgiu a necessidade de abrir, criar uma casa (terreiro)?<br>Qual o papel do parentesco sanguíneo no seu envolvimento com a religião?<br>E qual o envolvimento hoje? |
| Qual linha, nação, energia, tradição é cultuada na casa?                                                                                                                    |
| Qual orixá/guia regente da casa?                                                                                                                                            |
| Quais as principais festividades?                                                                                                                                           |
| Como é feito o processo de iniciação dos filhos, da casa, qual o processo de seleção, escolha? Qualquer um pode ser iniciado em qualquer função?                            |
| Como saber qual orixá pertence a cada filho?                                                                                                                                |
| Qual a hierarquia seguida pela casa?                                                                                                                                        |
| Além do Orixá regente e os orixás de cada filho, membro da casa, qual ou quais outras energias são cultuadas e/ou trabalhadas?                                              |
| Falando agora de uma energia mais específica, como Exu é cultuado na casa?                                                                                                  |
| Qual ou quais tipos de Exu é ou são cultuados? Nas festas e cerimônias; Iniciações e No dia-a-dia.                                                                          |

Fonte: Elaborada pelos autores (2025).

Para os participantes do espaço religioso F (filhos de santo), foram elaboradas nove perguntas, apresentadas no Quadro 4. Essas questões têm como objetivo compreender as percepções, experiências e significados atribuídos às práticas rituais pelos próprios participantes que vivenciam cotidianamente essas práticas.

Quadro 4 - Entrevista(s) com a membros do espaço pesquisado.

|                                                                                                   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Qual seu primeiro contato com o candomblé/umbanda?                                                |
| Quando surgiu a necessidade de ser iniciado(a)?                                                   |
| O que levou você a escolher essa casa em específico? Foi influenciado (a) por amigos ou parentes? |
| Há, eventualmente, redes de solidariedade? De parentesco?                                         |
| Qual seu orixá regente?                                                                           |
| Como soube qual era seu orixá?                                                                    |
| Qual sua função, cargo na casa?                                                                   |
| Além do seu orixá regente quais outros orixás você cultua e/ou trabalha?                          |
| Falando agora de uma energia mais específica, como você cultua Exu?                               |
| Qual ou quais tipos de Exu você cultua?                                                           |

Fonte: Elaborada pelos autores (2025).

Dado o caráter investigativo com indivíduos em situações reais, os instrumentos de coleta deste estudo serão enviados para o Comitê de Ética da Instituição, via Plataforma Brasil.

## **II. EXU: MENSAGEIRO ENTRE MUNDOS, SER TEMIDO E AMADO COM A MESMA INTENSIDADE**

Este capítulo aborda Exu como divindade central das religiões afro-brasileiras, explorando seus mitos, significados e o processo de demonização no Brasil. Descrevendo sua origem iorubá como mediador entre mundos e princípio do movimento, bem como sua ressignificação na diáspora, onde foi associado ao Diabo pela moralidade colonial. Analisa sua presença no Candomblé Ketu e Angola, como guardião do axé e símbolo de resistência, na Umbanda, onde é reinterpretado como entidade da “linha da esquerda”, mediador e conselheiro espiritual. Aqui, os autores evidenciam Exu como força de comunicação, transformação e resistência cultural, capaz de articular tradição, ancestralidade e reinvenção contemporânea.

### **2.1 Exu: COMO É E COMO FOI VISTO NO NOVO MUNDO**

Na África iorubá, Exu possui presença universal: diferente de outros orixás, cuja veneração tende a ser local ou clânica, Exu é cultuado em todos os grupos, operando como mediador indispensável entre os planos físico e espiritual, o Aiyê e o Orum (Santos, 1986). Ao assegurar a circulação do axé, a força vital, Exu torna possível a comunicação entre humanos e divindades. Mais do que mensageiro, ele se apresenta como agente de tensão criativa, provocando, testando e transformando, instaurando conflitos que revelam fragilidades e permitem reequilíbrios (Beniste, 2006; Prandi, 2001).

Entre os mitos nagô, dois se destacam pela recorrência e densidade simbólica. No primeiro, Exu percorre uma estrada usando um chapéu bicolor, vermelho de um lado e preto do outro, passando entre dois irmãos unidos, que enxergam apenas a cor visível para cada um e, assim, entram em conflito. A narrativa mostra como Exu instaura a dúvida e o desentendimento, obrigando os humanos a confrontarem a parcialidade de suas verdades e a natureza relativa da percepção (Silva, 2015). No segundo mito, o de Igbá Ketá, Exu é desafiado a escolher entre duas cabaças, uma contendo o bem, outra o mal.

Em vez de optar, solicita uma terceira e mistura os conteúdos, tornando o bem e o mal indissociáveis. Desde então, o remédio pode ser veneno, o visível pode ocultar o invisível e o dito pode não dizer tudo (Silva, 2015; Beniste, 2006). Nesse mito, Exu aparece como divindade que encarna a

ambivalência e o paradoxo, recusando simplificações e revelando que a vida se organiza em tensões e contradições (Santos, 1986).

Essa dimensão ambivalente, que na cosmologia iorubá constitui um princípio ontológico legítimo, torna-se um dos principais pontos de fricção no encontro com a epistemologia ocidental moderna, estruturada por lógicas binárias, bem/mal, sagrado/profano, verdadeiro/falso. É nesse desencontro que se inicia o processo histórico de demonização de Exu.

A centralidade de Exu no sistema religioso afro-brasileiro, onde nenhum ritual pode ser iniciado sem sua saudação (Carneiro, 1964), evidencia seu papel estruturante. Verger (1999) afirma que “sem Exu nada caminha”, destacando que ele é princípio de movimento e guardião da comunicação. Lima (1977) demonstra que a precedência ritual de Exu, materializada no padê e nos rituais liminares, não é apenas formal, mas ontológica: é ele quem garante a abertura dos caminhos e a eficácia das práticas religiosas.

No entanto, essa centralidade foi profundamente reconfigurada no contexto da diáspora atlântica. A partir do contato com o cristianismo europeu, especialmente em sua versão colonial, Exu passou a ser reinterpretado à luz da figura do Diabo. Essa associação não é fruto de equivalência simbólica, mas de um processo de tradução assimétrica, no qual categorias africanas foram enquadradas em sistemas de sentido estrangeiros (Bastide, 1985; Capone, 2004).

Bastide (1985) já apontava que a demonização de Exu se deu sobretudo por sua função de mediador ambíguo e por sua associação à sexualidade, elementos incompatíveis com a moral cristã. Ao contrário do Diabo cristão, entidade essencialmente maléfica, Exu não é ontologicamente negativo: ele é operador da dinâmica, da comunicação e da transformação. No entanto, sua capacidade de provocar conflitos, enganar, inverter e subverter foi reinterpretada como maldade moral.

Esse processo deve ser compreendido no interior da lógica colonial. Como argumenta Mbembe (2018), o colonialismo não operou apenas pela dominação territorial e econômica, mas também pela imposição de regimes de verdade, que desqualificaram sistemas epistemológicos não europeus. Assim, a demonização de Exu pode ser lida como parte de uma estratégia de

deslegitimação das cosmologias africanas, reduzindo-as à categoria de superstição, feitiçaria ou culto demoníaco.

Johnson (2002) contribui para essa análise ao mostrar que, nas religiões afro-atlânticas, o corpo e a incorporação são centrais. Exu, enquanto entidade que atravessa corpos, linguagens e fronteiras, desafia a separação cartesiana entre mente e matéria. Essa característica, longe de ser compreendida, foi frequentemente interpretada como possessão demoníaca no imaginário cristão.

Além disso, a dimensão sexual de Exu, simbolizada pelo falo ereto nas representações africanas, foi um dos principais elementos mobilizados para sua demonização. Na cosmologia iorubá, o falo representa potência vital, fertilidade e continuidade do axé (Verger, 1999; Prandi, 2001). Trata-se de um símbolo de criação e circulação da vida, não de obscenidade. No entanto, sob a moralidade europeia cristã, essa simbologia foi reinterpretada como sinal de lascívia e pecado (Bastide, 1985).

Segundo Lima (1977), a retirada do falo nas representações brasileiras de Exu não foi mera perda cultural, mas uma adaptação estratégica diante da repressão colonial e policial. Essa transformação revela um duplo movimento: por um lado, evidencia a violência simbólica exercida sobre as religiões afro-brasileiras; por outro, demonstra a capacidade dessas tradições de se reinventarem para garantir sua continuidade.

Nesse contexto, a demonização de Exu não deve ser entendida apenas como um equívoco interpretativo, mas como um dispositivo de poder. Ao associar Exu ao Diabo, o discurso colonial produziu um mecanismo de controle social, justificando a perseguição, a criminalização e a marginalização das práticas religiosas de presença africana (Capone, 2004).

Sodré (1988) amplia essa leitura ao afirmar que Exu é uma força política, senhor da linguagem e da comunicação. Como operador da encruzilhada, ele representa o lugar da negociação, do conflito e da invenção. Sua demonização, portanto, não elimina sua potência, apenas a desloca. Exu permanece atuando como princípio de subversão, inclusive no campo social, onde simboliza estratégias de resistência e reexistência das populações afro-diaspóricas.

Nesse contexto, a encruzilhada, espaço simbólico de Exu, pode ser interpretada como metáfora da própria experiência afro-atlântica: um lugar de

encontro, tensão, tradução e criação. Como sugere Martins (1997), a cultura negra se organiza nesse entre-lugar, onde passado e presente, África e diáspora, tradição e reinvenção se entrecruzam.

A demonização de Exu revela menos sobre a natureza da divindade e mais sobre os regimes de poder que buscaram enquadrá-lo. Ao reduzir Exu ao Diabo, o colonialismo tentou neutralizar sua potência disruptiva. No entanto, como demonstram as práticas religiosas afro-brasileiras, Exu continua sendo princípio de movimento, guardião dos caminhos e operador das transformações, tanto no plano ritual quanto no social.

Compreender Exu exige romper com categorias morais fixas e reconhecer sua natureza relacional, ambivalente e dinâmica. É precisamente nessa complexidade que reside sua força, e também a razão de sua histórica incompreensão.

## **2.2 ATRAVESSANDO MUNDO E FIRMANDO PONTO EM NOVAS TERRAS**

Com a diáspora forçada, povos banto (regiões de Angola e Congo) e, posteriormente, grupos nagô/iorubá foram trazidos ao Brasil em um processo profundamente marcado pela violência estrutural da escravidão atlântica. Esse deslocamento, no entanto, não implicou uma ruptura absoluta com as referências cosmológicas africanas. Ao contrário, como demonstram diversos estudos no campo das religiões afro-brasileiras, a diáspora deve ser compreendida como um processo de reconfiguração cultural, no qual práticas, símbolos e sistemas de sentido foram reelaborados em novos contextos históricos e sociais (Prandi, 2001; Silva, 2015; Parés, 2006).

A noção de “sobrevivência” cultural precisa ser tensionada: não se trata da preservação estática de tradições, mas de sua contínua tradução, adaptação e reinvenção. Como propõe Matory (2005), as religiões afro-atlânticas devem ser entendidas como redes dinâmicas de circulação de pessoas, objetos e ideias, nas quais a África e a diáspora se co-produzem mutuamente. Essa perspectiva desloca a análise de uma lógica de perda para uma lógica de criatividade histórica.

Cumino (2024) acrescenta que a reelaboração das tradições africanas no Brasil não deve ser interpretada como diluição, mas como um movimento criativo e estratégico, no qual entidades como Exu foram reinterpretadas de

acordo com as demandas do contexto urbano, das relações raciais e das condições de repressão religiosa. Tal processo envolveu, por exemplo, o diálogo com o catolicismo popular, sobretudo por meio do sincretismo, e, posteriormente, com o espiritismo kardecista, que influenciou especialmente a constituição da Umbanda.

Essa articulação não foi homogênea nem isenta de tensões. Como observa Capone (2004), o campo religioso afro-brasileiro se estruturou a partir de disputas internas por legitimidade, pureza e autoridade ritual. Ainda assim, mesmo em meio a essas reconfigurações, Exu manteve sua centralidade, atravessando diferentes tradições e sistemas religiosos como figura indispensável.

Nesse cenário, Exu permaneceu como princípio estruturante. Nenhum rito de candomblé ou umbanda pode iniciar-se sem seu assentimento: ele abre caminhos, garante a comunicação e assegura a circulação do axé, energia vital que sustenta tanto a vida quanto os rituais (Santos, 1986; Beniste, 2006; Verger, 1999). Sua invocação inicial não se reduz a um protocolo litúrgico, mas expressa um princípio cosmológico fundamental: o de que toda relação, entre humanos e divindades, entre visível e invisível, depende de mediação.

Essa centralidade pode ser interpretada à luz da concepção de Exu como operador da linguagem e da circulação simbólica. Conforme argumenta Sodré (1988), Exu é senhor da comunicação, da ambiguidade e da encruzilhada, lugar onde diferentes códigos se encontram, se confrontam e se transformam. Na diáspora, essa função torna-se ainda mais evidente, pois Exu passa a operar também como mediador entre mundos culturais distintos, possibilitando a tradução entre universos simbólicos africanos e europeus.

A continuidade de Exu na diáspora também se explica pela arquitetura social e ritual dos terreiros. A noção de “família-de-santo”, analisada por Lima (1977), constitui um sistema complexo de parentesco ritual, no qual a transmissão do axé, do conhecimento e dos fundamentos ocorre de forma hierárquica e progressiva. Nesse contexto, o saber não é universalmente acessível, mas regulado por posições iniciáticas e pelo tempo de vivência no terreiro.

Essa estrutura garante não apenas a reprodução da tradição, mas também sua adaptação controlada. Como observa Silva (2005), o

conhecimento religioso no Candomblé é incorporado e performativo, sendo transmitido por meio da experiência ritual e da participação no cotidiano da casa. Exu, nesse sistema, ocupa uma posição estratégica: situado nos limiares, portas, encruzilhadas internas, espaços de passagem, ele regula o trânsito entre diferentes esferas, protegendo e organizando o fluxo do axé.

A organização do Candomblé em diferentes “nações” , Ketu/Nagô, Angola e Jeje, reflete a diversidade das matrizes africanas presentes no Brasil. Cada uma dessas tradições preserva especificidades linguísticas, rituais e cosmológicas, mas em todas Exu (ou suas correspondências, como Pambu Njila no universo bantu) mantém um papel central como guardião e mediador (Benevides, 2002; Prandi, 2001; Verger, 1999). Para Santos (1986), isso se deve ao fato de que Exu não é apenas uma divindade entre outras, mas o próprio princípio dinâmico do axé em movimento.

Bastide (2001) acrescenta que a permanência de Exu não pode ser explicada apenas por sua função litúrgica, mas também por sua extraordinária plasticidade simbólica. Diferentemente de outros orixás, cuja atuação pode ser mais delimitada, Exu atravessa fronteiras étnicas, linguísticas e rituais, sendo capaz de se reinscrever em diferentes contextos sem perder sua essência funcional. Essa característica foi decisiva para sua sobrevivência na diáspora, especialmente em um contexto de repressão e vigilância.

Já Carneiro (1964) havia observado que Exu ocupa uma posição singular no sistema religioso afro-brasileiro, justamente por não estar restrito a um território ou grupo específico. Sua universalidade ritual, presente em todos os terreiros, garantiu sua continuidade mesmo diante das transformações históricas e das tentativas de apagamento cultural.

É possível afirmar que a permanência de Exu na diáspora não é apenas resultado de sua importância religiosa, mas também de sua capacidade de operar como princípio de adaptação e reinvenção. Em um contexto marcado pela violência, pela dispersão e pela necessidade de reconstrução de mundos, Exu se afirma como figura-chave da experiência afro-atlântica: mediador entre tempos, espaços e culturas, guardião das passagens e operador das transformações.

Compreender Exu na diáspora implica reconhecê-lo não apenas como entidade religiosa, mas como categoria analítica capaz de iluminar os

processos de continuidade, ruptura e criação que marcam a história das populações afro-brasileiras.

### **2.3 EXU NO CANDOMBLÉ KETU-NAGÔ (IORUBÁ)**

No Candomblé Ketu, Exu é universal e indispensável: nenhum rito se inicia sem sua saudação, pois, como afirmam os próprios sacerdotes, “nada começa e nada termina sem Exu” (Silva, 2015; Santos, 1986; Beniste, 2006). No plano ritual, Exu é o primeiro a ser saudado, assegurando que o axé circule e que as mensagens cheguem às demais divindades. No plano simbólico, ele funda a lógica do movimento, da transformação e da comunicação, sendo ao mesmo tempo guardião dos caminhos e senhor da palavra.

Carneiro (1964) já destacava que, ao contrário de outros orixás, que podiam ser cultuados de maneira mais restrita, Exu possui um caráter universal no Ketu, estando presente em todos os ritos. Santos (1986) complementa essa visão ao defini-lo como a própria expressão do dinamismo do axé em movimento, sem o qual não haveria vida ritual nem conexão entre os mundos.

Capone (2004) interpreta o terreiro como espaço de negociação identitária, no qual Exu é continuamente reinterpretado em solo brasileiro, articulando a memória africana e adaptações locais. Sodré (1988) acrescenta que Exu deve ser entendido também como força comunicativa e política, pois sua centralidade no jogo da linguagem e da mediação o torna símbolo de ruptura, abertura e reorganização social.

Algumas pesquisas expandem essa compreensão para dois novos eixos de análise. No plano político, Exu aparece como símbolo de resistência diante do racismo religioso e das tentativas de criminalização dos cultos afro-brasileiros. Vasconcelos (2017) mostram que, em comunidades urbanas, a invocação de Exu é frequentemente um ato de afirmação identitária e de proteção comunitária. Balloni (2024) observa ainda que, nas periferias, Exu é mobilizado como símbolo operativo, fortalecendo laços sociais, preservando memórias e promovendo educação cultural.

No plano performativo e de gênero, Alexandre (2021) analisa a emergência de representações de Exus femininas e de Pombagiras, que desestabilizam normas tradicionais e ampliam a diversidade simbólica dentro do campo afro-religioso. Nessa mesma linha, Martins (1997) interpreta Exu

como força dramatúrgica da memória, presente em práticas rituais e artísticas que constroem uma poética de resistência.

A literatura acadêmica sobre Exu no Candomblé Ketu evidencia a complexidade de sua atuação, que pode ser sintetizada em três grandes eixos interpretativos, embora eles se entrecruzem constantemente nas práticas rituais e nas experiências comunitárias. Sendo eles:

1. Cosmológico-ritual - Nesse eixo, Exu aparece como mediador universal e guardião dos caminhos, assegurando a circulação do axé e a comunicação entre o Aiyê (mundo humano) e o Orum (mundo divino). Santos (1986) o define como o “dinamismo do axé em movimento”, sem o qual não há vida nem eficácia ritual. Beniste (2006) sublinha que sua precedência no rito, sendo sempre o primeiro a ser saudado, garante a abertura das passagens espirituais, enquanto Carneiro (1964) já havia demonstrado que Exu não se restringe a uma função periférica, mas constitui o princípio organizador de todo o sistema ritual. Assim, sua centralidade cosmológica está ligada ao movimento, à transformação e à manutenção do equilíbrio cósmico.

2. Histórico-político – Exu também pode ser compreendido como símbolo de resistência cultural e preservação da memória africana frente ao colonialismo e ao racismo religioso. Bastide (2001) lembra que sua permanência no Brasil não se deve apenas à liturgia, mas à plasticidade simbólica que permitiu sua reinvenção em diferentes contextos da diáspora. Prandi (2001) reforça que, ao contrário de outros orixás que encontraram correspondência em Santos católicos, Exu permaneceu demonizado — sinal de estigma, mas também de autonomia simbólica preservada pelos adeptos. Silva (2015) interpreta essa condição como parte de sua natureza paradoxal, ao mesmo tempo temida e reverenciada. Já Sodré (1988) destaca sua força política, enquanto senhor da linguagem e da encruzilhada, capaz de instaurar diálogos, rupturas e reorganizações sociais.

## **2.4 NJILA, PRINCÍPIO DO MOVIMENTO**

No universo religioso banto, particularmente congo-angolano, a vida é compreendida como fluxo contínuo da nguzu — força vital que conecta os vivos, os ancestrais e as energias da natureza. Essa concepção, como observa Cacciatore (1988), organiza uma visão de mundo em que nada está isolado:

tudo circula, retorna e se transforma em uma dinâmica de equilíbrio cósmico. Os nkisis, nesse contexto, são expressões desse princípio, guardiões das dimensões naturais e espirituais que sustentam a vida comunitária e regulam as relações entre o visível e o invisível.

Entre essas divindades, destacam-se aquelas associadas ao movimento, à comunicação e à passagem, como Pambu Njila (ou Pambo Ngila), Bombogira e Aluvaiá, responsáveis por assegurar a circulação da nguzu e proteger os limiares. Lody (1995) observa que essas figuras, associadas a encruzilhadas, caminhos e fronteiras, apresentam grande proximidade simbólica com o Exu iorubá, reforçando seu caráter de divindade liminar e mediadora.

No Brasil, esse processo resultou em intensas aproximações e sobreposições simbólicas. O culto a Aluvaiá/Aluvaié, por exemplo, foi muitas vezes identificado a Exu nagô, estabelecendo correspondências rituais que revelam dinâmicas de hibridização próprias da diáspora africana (Prandi, 2001). Capone (2004) interpreta essas sobreposições como estratégias de sobrevivência e reinvenção das tradições africanas, em que elementos banto, nagô e até católicos populares foram reinterpretados para garantir continuidade e legitimidade das práticas religiosas.

Souza (2002) acrescenta que essa plasticidade foi também recurso político de resistência, permitindo que diferentes povos africanos, submetidos à escravidão, reconstruíssem vínculos comunitários e produzissem sistemas híbridos, nos quais Exu/Aluvaiá assumiu centralidade. Carneiro (1964), em seus estudos sobre o Candomblé Angola, reforça que a permanência dessas entidades ligadas às encruzilhadas expressa tanto a memória dos cultos africanos quanto a adaptação criativa às realidades coloniais brasileiras.

A relação entre Exu e os é, portanto, funcional e simbólica. Se no Candomblé Ketu Exu assegura a circulação do axé, no Angola sua atuação se alinha ao fluxo da nguzu, ambos conceitos que remetem à energia vital que sustenta a ordem cósmica e a comunicação entre o visível e o invisível. A tradição banto, com sua ênfase na ancestralidade, reforça Exu como mensageiro e guardião das passagens (Souza, 2002).

Nos terreiros Angola contemporâneos, essa dinâmica mostra-se ainda mais complexa: elementos banto e nagô frequentemente se entrecruzam em

práticas híbridas. Barbosa e Vasconcelos (2017) apontam que, em contextos urbanos, Exu é acionado como mediador social e cultural, fortalecendo identidades coletivas e resistindo ao racismo religioso. Balloni (2024) evidencia que, nas periferias, Exu é mobilizado como símbolo de resistência e memória afro-brasileira, operando como ferramenta comunitária frente a processos de exclusão social.

Lody (1995) também enfatiza o caráter material da relação com Exu/Aluvaiá no contexto Angola, em que a alimentação ritual e as oferendas constituem pontes concretas entre o mundo humano e o espiritual. Essa materialidade evidencia que a comunicação com Exu não ocorre apenas no plano simbólico, mas se inscreve em práticas tangíveis como a comida, a encruzilhada, o gesto e a palavra.

Exu no Candomblé Angola não deve ser visto como mera “tradução” do orixá iorubá, mas como resultado de um processo criativo de ressignificação em que a noção de movimento, passagem e mediação se atualiza a partir da nguzu. Trata-se de prova da vitalidade das religiões de presença africana, que souberam articular cosmologias diversas em um corpo ritual único.

## **2.5 UMBANDA, A RELIGIÃO DAS ENCRUZILHADAS**

A Umbanda brasileira foi oficialmente organizada em 1908, em Niterói, a partir da experiência mediúnica de Zélio Fernandino de Moraes, em um contexto de forte repressão às religiões de presença africana e de intensa circulação de idéias espirituais e populares. Sua formação resulta da confluência de tradições africanas, indígenas, católicas e espíritas, configurando-se como religião sincrética e urbana, construída na encruzilhada entre memória ancestral e demandas do mundo moderno (Ortiz, 1991; Negrão, 1996; Cumino, 2024).

Diferentemente do Candomblé, em que Exu é reconhecido como orixá, na Umbanda ele é compreendido como espírito trabalhador da chamada “linha da esquerda”, ao lado das Pombagiras. Essa reconfiguração não implicou apagamento de suas funções, mas adaptação ao imaginário urbano do início do século XX, em que práticas afro-brasileiras eram constantemente acusadas de feitiçaria.

A resignificação de Exu como guardião, conselheiro e protetor permitiu que ele fosse incorporado de modo legítimo ao campo religioso, sem perder sua centralidade ritual (Ortiz, 1991; Negrão, 1996; Leite, 2004). Birman (1985) interpreta essa reorganização como negociação simbólica, que buscava garantir aceitação da Umbanda num ambiente marcado por preconceitos raciais e disputas religiosas.

Para Cumino (2019), a Umbanda deve ser compreendida não apenas como religião, mas como um campo simbólico urbano em que Exu ocupa lugar de mediação social. Ele atua como tradutor das tensões do cotidiano, articulando redes de solidariedade e promovendo performatividades rituais que funcionam como pedagogias comunitárias, ensinando valores, limites e estratégias de enfrentamento diante das desigualdades sociais.

Giumbelli (2014) reforça esse caráter pedagógico e político, observando que a Umbanda não se limita ao espaço do terreiro, mas intervém também no espaço público, reivindicando legitimidade e visibilidade social.

Longe de ser um espaço “perigoso”, a chamada linha da esquerda revela-se vetor de acolhimento e resistência. Alexandre (2021) mostra que, nas performances rituais e artísticas de Exus e Pombagiras, são tensionadas normas patriarcais e hierarquias de gênero, permitindo representações de autonomia, liberdade e diversidade. Barbosa e Vasconcelos (2017) identificam que Exu e Pombagira desempenham papel de acolhimento de grupos marginalizados, mulheres, pessoas negras e LGBTQIAPN+, oferecendo um espaço simbólico de reconhecimento e pertencimento.

Nesse mesmo sentido, Baloni (2024), ao analisar terreiros em periferias urbanas, evidencia que Exu é mobilizado como símbolo de resistência cultural e política, fortalecendo identidades afro-brasileiras e promovendo a memória coletiva.

Prandi (2001) observa que a Umbanda desempenhou papel decisivo na popularização e legitimação de Exu, retirando-o do estigma exclusivo da demonização colonial e cristã e integrando-o como entidade próxima, acessível às classes populares urbanas. Essa integração, contudo, não significou a diluição de sua ambiguidade: ao contrário, reforçou sua potência de transitar entre o sagrado e o profano, o centro e a periferia, a religião e a política.

Sob influência do espiritismo kardecista, Exu também é interpretado como espírito em processo de evolução espiritual, que já teve passagem corpórea pela Terra e retorna para auxiliar os vivos. Sua atuação nos terreiros é parte de seu próprio aprendizado, funcionando como pedagogia espiritual e como forma de prestar auxílio na resolução de conflitos e demandas humanas (Cumino, 2019; Negrão, 1996).

Essa perspectiva fundamenta a organização em falanges ou linhas de trabalho, nas quais cada conjunto de espíritos é liderado por uma entidade de maior maturidade espiritual, como Exu Tranca-Ruas ou Exu Caveira, acompanhada por outros Exus considerados de menor evolução, mas que atuam sob a mesma vibração e energia (Ortiz, 1991; LEITE, 2004).

Cumino (2024) destaca que, à medida que esses espíritos evoluem, podem modificar sua forma de atuação, deixando de se manifestar como Exus para assumir outras linhas, como a dos Pretos Velhos, que simbolizam sabedoria e maturidade espiritual.

Uma segunda vertente explicativa, também presente na Umbanda, afirma que as entidades que trabalham nas linhas são espíritos que, quando encarnados, já possuíam vínculos com determinados orixás e hoje continuam a atuar por meio da energia dessas divindades. Assim, há Exus que trabalham sob a vibração de Ogum ou de Xangô, assim como caboclos e outras entidades que se organizam nas linhas desses mesmos orixás, reforçando a ideia de correspondência entre prática espiritual e força divina (Prandi, 2001; Cumino, 2010).

Birman (1985) observa que essas diferentes concepções fazem parte do esforço da Umbanda em se legitimar socialmente, distanciando-se da imagem demonizada de Exu e dos rótulos de feitiçaria. Mais do que simples adaptação, trata-se de um processo criativo de organização simbólica que combina elementos africanos, indígenas, espíritas e católicos em um mesmo sistema religioso.

Exu, neste quadro, aparece como guardião e conselheiro, cuja ação se vincula tanto à missão de auxílio espiritual quanto ao seu próprio processo evolutivo, sempre em diálogo com as energias dos orixás.

Na Umbanda, Exu condensa a própria dinâmica afro-diaspórica: memória ancestral, reinvenção cultural e agência política. Ele é guardião,

conselheiro e mediador, mas também provocador e questionador, capaz de tensionar fronteiras sociais e espirituais e de ressignificar experiências urbanas marcadas pela desigualdade.

Seja no Candomblé (Ketu e Angola) ou na Umbanda, Exu se mantém como figura central: símbolo da vitalidade da religiosidade afro-brasileira, da resistência frente ao racismo religioso e da capacidade de reinvenção diante das transformações contemporâneas.

## **2.6 AS ENCRUZILHADAS EM ARACAJU: ENTRE MORALIDADE, MEDIAÇÃO E POTÊNCIA**

A Umbanda em Aracaju insere-se no processo mais amplo de formação das religiões afro-brasileiras no século XX, caracterizando-se como uma tradição religiosa marcada pela síntese entre matrizes africanas, indígenas, católicas e espíritas. Em termos gerais, trata-se de um campo religioso plural, cuja organização varia conforme os contextos regionais, as trajetórias dos dirigentes e as dinâmicas socioculturais locais (Prandi, 2001; Silva, 2015). No caso aracajuano, essa pluralidade não é apenas uma característica genérica da Umbanda, mas um dado constitutivo de sua formação histórica, uma vez que a religião se estabeleceu na cidade por meio de múltiplas influências, recomposições rituais e diferentes formas de pertencimento religioso (AGUIAR, 2010).

No contexto sergipano, o desenvolvimento da Umbanda acompanhou os processos de urbanização, migração interna e circulação de saberes religiosos entre distintas regiões do país. Em Aracaju, sua consolidação ocorreu de forma profundamente híbrida, articulando elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, do Candomblé e de outras práticas afro-brasileiras. Essa configuração confirma a leitura de Aguiar (2010), para quem a Umbanda em Aracaju deve ser compreendida como uma “religião plural”, marcada pela diversidade interna de práticas, entidades e linguagens. Também dialoga com a análise etnográfica de Nunes (2016), que destaca a presença, nos terreiros aracajuanos, de combinações religiosas específicas produzidas a partir das experiências e redes comunitárias de seus membros.

Esse caráter plural impede que a Umbanda em Aracaju seja entendida como uma tradição homogênea ou rigidamente codificada. Ao contrário, trata-se de uma experiência religiosa moldada por trajetórias particulares, articulações locais e adaptações históricas. Como mostra Nunes (2016), o terreiro de Umbanda em Aracaju se constitui como espaço de construção cotidiana de vínculos, disputas, afetos e hierarquias, o que revela que sua dinâmica religiosa não pode ser dissociada das relações sociais que sustentam a vida comunitária no interior da casa. Nesse sentido, a realidade sergipana reforça a compreensão de que a Umbanda é uma religião de forte plasticidade institucional e ritual, cuja organização se redefine conforme os contextos em que se enraíza (Negrão, 1996; Prandi, 2001).

A influência do espiritismo kardecista é significativa na organização doutrinária da Umbanda aracajuana, sobretudo na valorização da caridade, na ideia de evolução espiritual e na compreensão das entidades como espíritos que trabalham em benefício dos consulentes. Contudo, tais elementos não aparecem de forma isolada, mas reinterpretados no interior de uma cosmologia afro-brasileira mais ampla, que inclui orixás, caboclos, pretos-velhos, crianças e exus. Conforme observa Negrão (1996), a Umbanda opera uma reinterpretação das categorias espíritas ao integrá-las a um universo simbólico plural. Em Aracaju, essa reelaboração assume contornos próprios, na medida em que a tradição local se estruturou por meio de encontros e recomposições entre diferentes matrizes religiosas (Aguilar, 2010; Nunes, 2016).

A estrutura ritual da Umbanda organiza-se em torno de entidades que atuam como mediadoras entre o mundo material e o espiritual por meio da incorporação. Caboclos, pretos-velhos, erês e exus compõem uma hierarquia dinâmica de forças espirituais cuja atuação evidencia a centralidade do corpo como lugar de manifestação do sagrado. Essa perspectiva aproxima a Umbanda das religiões afro-atlânticas em geral, nas quais a experiência religiosa se realiza por meio da corporeidade, da performance e da presença encarnada das entidades (Johnson, 2002). Em Aracaju, essa dimensão corporal se articula ao cotidiano do terreiro, que funciona não apenas como espaço ritual, mas também como lugar de convivência, escuta e organização de experiências coletivas (Nunes, 2016).

No espaço urbano aracajuano, os terreiros de Umbanda frequentemente se constituem como espaços de acolhimento comunitário. Neles, o atendimento espiritual convive com formas de aconselhamento moral, suporte emocional e, em muitos casos, ajuda material e assistência social. Essa dimensão amplia o significado da religião para além do rito, mostrando que a Umbanda participa ativamente da reconstrução de vínculos sociais em contextos de vulnerabilidade. Tal dinâmica pode ser aproximada da reflexão de Mbembe (2018), quando o autor discute as formas de reinvenção da vida em contextos de precariedade e exclusão.

No caso sergipano, essa função social da religião também pode ser percebida no modo como os terreiros se enraízam em bairros populares e se tornam espaços de pertencimento e proteção para populações historicamente marginalizadas (Nunes, 2016).

A presença da Umbanda na cultura sergipana também se expressa para além do espaço estritamente litúrgico. Os pontos cantados, por exemplo, revelam a circulação pública de símbolos, narrativas e sonoridades da religião, demonstrando que o universo umbandista participa da vida cultural mais ampla do estado. Nesse sentido, Santos (2021) mostra que os pontos cantados de Umbanda não apenas estruturam a ritualidade interna dos terreiros, mas também se tornam formas de visibilidade e reconhecimento da tradição afro-religiosa no contexto sergipano.

No que se refere à presença de Exu, a Umbanda em Aracaju apresenta uma configuração complexa, marcada por tensões entre demonização histórica, reelaboração doutrinária e prática ritual. Diferentemente do Candomblé, em que Exu é compreendido como orixá e princípio cosmológico, na Umbanda ele se manifesta predominantemente como linha de trabalho espiritual, composta por entidades que atuam diretamente nas demandas concretas dos consulentes. Conforme observa Prandi (2001), nesse processo ocorre uma reorganização simbólica de Exu, que passa a ser inserido em uma lógica moral influenciada pelo espiritismo kardecista. Ainda assim, sua atuação permanece vinculada à proteção, à abertura de caminhos, à defesa espiritual e à mediação de situações liminares da existência.

Nos terreiros de Umbanda em Aracaju, os trabalhos com Exu costumam ocorrer em momentos específicos, frequentemente no período noturno, e

apresentam uma estética ritual própria, marcada pelo uso de bebidas, charutos, velas, pontos cantados e referências às encruzilhadas. Essas práticas não devem ser lidas como expressão de uma suposta “magia negativa”, mas como formas de atuação espiritual voltadas à proteção, ao descarrego, à resolução de conflitos e à reorganização das energias que atravessam a vida cotidiana. A análise de Silva (2015) ajuda a compreender que as entidades da linha de Exu expressam uma dimensão mais direta, pragmática e, por vezes, transgressora da experiência religiosa, justamente por operarem em zonas de tensão, risco e transformação.

Os Exus e Pombagiras são reconhecidos, nesse universo, por sua capacidade de lidar com questões relacionadas à justiça, às relações afetivas, ao trabalho, à defesa espiritual e ao enfrentamento de demandas difíceis. Sua atuação demonstra aspectos da vida social que muitas vezes permanecem silenciados em outros registros religiosos. Sodré (1988) faz uma leitura sobre Exu como operador da linguagem e da encruzilhada, oferecendo uma chave interpretativa importante, na medida em que permite compreendê-lo como princípio de mediação, deslocamento e produção de sentido. Na Umbanda, essa função se manifesta de forma particularmente intensa, pois Exu opera justamente nas passagens, nas ambiguidades e nas situações de fronteira.

Entretanto, a presença de Exu também é atravessada por processos de moralização. Em alguns terreiros, observa-se a distinção entre “Exu de luz” e “Exu negativo”, refletindo a influência de uma lógica dualista derivada do cristianismo e do espiritismo. Conforme analisa Negrão (1996), essa diferenciação tende a simplificar a complexidade das cosmologias afro-brasileiras ao enquadrar entidades e forças espirituais em categorias morais rígidas. Ainda assim, mesmo submetido a essas releituras, Exu permanece como figura indispensável na Umbanda e em Aracaju não é diferente, atuando como guardião dos terreiros e responsável pela mediação entre os planos espiritual e material.

Compreender a Umbanda em Aracaju implica reconhecer a complexidade de suas práticas, a diversidade de suas matrizes e a centralidade de Exu como força de mediação, proteção e transformação. Os estudos produzidos em Sergipe mostram que a Umbanda aracajuana não constitui uma expressão periférica do campo afro-religioso brasileiro, mas uma

experiência local densa, historicamente situada e culturalmente significativa, marcada por pluralidade doutrinária, acolhimento comunitário, circulação simbólica e reelaborações próprias da presença afro-brasileira na cidade (Aguiar, 2010; Nunes, 2016; Santos, 2021).

## **2.7 EXU E O PRINCÍPIO FEMININO: PATRIARCALIZAÇÃO E REEXISTÊNCIA**

A figura de Exu, em toda sua complexidade simbólica, tem sido amplamente estudada sob diferentes prismas, cosmológico, filosófico, religioso e social. Contudo, um aspecto essencial de sua natureza permanece historicamente silenciado: sua dimensão feminina. Em diversos sistemas cosmológicos africanos, Exu é compreendido como princípio de movimento, comunicação e transformação, forças que não se fixam em gênero, mas expressam a dualidade dinâmica do existir.

Segundo Alexandre (2021), a ausência do culto explícito ao Exu Feminino nos candomblés nagôs deve ser compreendida como resultado de um longo processo de patriarcalização simbólica e epistemológica que se iniciou na colonização e se consolidou na estruturação das religiões afro-brasileiras no século XIX. A autora demonstra que, enquanto as tradições africanas concebiam Exu como portador simultâneo das energias masculinas e femininas, a diáspora e o contato com a lógica cristã ocidental transformaram-no em uma divindade predominantemente masculina, associada à virilidade, ao falo e ao poder de penetração.

Essa masculinização de Exu não é um fenômeno meramente religioso, mas está imbricada em um processo histórico mais amplo de dominação colonial e de apagamento das epistemologias africanas. Como argumenta Oyèwùmí (2021), a introdução do cristianismo e das línguas coloniais na África Ocidental impôs categorias ocidentais de gênero sobre sistemas sociais que não se organizavam por tal binarismo. Para os yorubás, a identidade social era estruturada pela senioridade (*ìjòba*), não pelo sexo biológico. Assim, entidades como Exu, originalmente *anassexuadas*, ou seja, integradoras das forças criadora e receptiva, foram reinterpretadas segundo a lógica patriarcal europeia, convertendo-se em “orixás masculinos”.

No Brasil, esse processo teve consequências profundas. As primeiras sacerdotisas dos candomblés, mulheres negras africanas e afrodescendentes que instituíram os terreiros da Barroquinha, do Engenho Velho, do Gantois e do Opô Afonjá, precisaram negociar constantemente entre a tradição africana e as pressões coloniais. Alexandre (2021) observa que a “demonização” de Exu e sua consequente exclusão dos rituais públicos foram respostas a uma dupla opressão: de um lado, o racismo religioso, que identificava as práticas afro-brasileiras com o mal; de outro, a imposição de uma estrutura patriarcal que confinava o sagrado feminino a espaços de silêncio e segredo.

A masculinização simbólica de Exu foi uma forma de sobrevivência, mas também um ato de violência epistemológica. A partir da ótica de Bourdieu (2012), pode-se afirmar que se trata de uma forma de *violência simbólica*, uma dominação que se impõe pela naturalização das hierarquias e pela legitimação cultural das desigualdades. Ao associar Exu à potência fálica e excluir sua dimensão feminina, o sistema religioso reproduziu, ainda que inconscientemente, as lógicas de poder coloniais e sexistas que estruturaram o Brasil.

No entanto, o princípio feminino de Exu não desapareceu. Ele persistiu nas frestas da tradição, manifestando-se de modo sincrético e muitas vezes subversivo nas práticas populares e nas religiões afro-diaspóricas de matriz banto e umbandista. Em especial, a Umbanda preservou e reinterpretou esse princípio por meio das figuras da Pomba Gira e das Padilhas, que encarnam a força sensual, comunicadora, protetora e independente do feminino sagrado.

De acordo com Capone (2018), essas entidades derivam de um longo processo de tradução simbólica entre o universo nagô-iorubá e o universo congo-angolano, em que Exu se aproximou de figuras como Pambu Njila e Bombogira, conhecidas nos candomblés bantos como mensageiros e senhoras dos caminhos. Cacciatore (1988) e Ferretti (1995) confirmam que, nas tradições bantas, os *nkisis* não são divididos por gênero, mas por função e energia, o que explica a coexistência harmônica de forças masculinas e femininas em uma mesma entidade.

Assim, Pambu Njila e Aluvaia representam o equivalente banto do Exu iorubá, guardiões das encruzilhadas e mediadores entre o mundo material (*nza*) e o espiritual (*mpemba*). Em algumas vertentes, Aluvaia é compreendido

como o “espírito da passagem”, responsável por abrir caminhos e permitir a comunicação entre os planos, tanto quanto Exu. Contudo, na cosmologia banto, essa energia não é exclusivamente masculina: ela se expressa em duplas complementares, frequentemente representadas por esculturas de Parés, macho e fêmea, como se vê também nas estatutárias yorubás descritas por Verger (1957) e Bascom (1969).

O que no Candomblé Nagô foi silenciado, o Candomblé Angola manteve vivo. Nessa tradição, a energia feminina de Exu é a própria força da terra e da fertilidade, a senhora do útero do mundo, a que gera e regenera o movimento. As representações de Pambu Njila, muitas vezes chamadas de “Exu Mulher” ou “Senhora dos Caminhos”, preservam essa sabedoria ancestral e reafirmam a potência do feminino como força criadora, sexual e libertadora.

Na Umbanda, essa herança se reconfigura nas Pombagiras, entidades femininas de caráter independente, ativo e sensual, que desafiam a moralidade patriarcal e simbolizam a autonomia das mulheres negras e mestiças da diáspora. Como observa Augras (1989), Pombagira é a “síntese dos aspectos mais escandalosos da liberdade feminina”, pois encarna o direito ao prazer, à fala e à existência fora das normas. Sua figura é o contraponto à domesticação colonial da mulher negra, transformada, durante séculos, em corpo servil, erotizado e subalternizado.

Sob essa ótica, as Pombagiras e as Exus Mulheres da diáspora são epistemologias vivas, expressões do que Collins(2019) denomina *conhecimento situado*, saberes produzidos a partir das experiências concretas de opressão e resistência das mulheres negras. Elas são a tradução religiosa de um feminismo afro-diaspórico anterior à teoria, um feminismo que se faz corpo, canto e rito.

Essa perspectiva é também interseccional, no sentido proposto por Crenshaw (2018): a opressão de gênero, raça e classe atua de forma articulada na história das mulheres de terreiro, tornando o silêncio em torno de Exu Feminino não apenas uma questão teológica, mas também política. Recuperar essa memória é um ato de decolonização, uma forma de insurgir contra o que Mignolo (2003) chama de *colonialidade do saber*, o monopólio epistemológico europeu sobre a definição do que é legítimo conhecer e crer.

A recuperação do princípio feminino de Exu implica mais do que a restituição simbólica de uma divindade esquecida. Representa o resgate de uma cosmologia africana integral, que compreende a existência como movimento e interdependência. O feminino em Exu não é oposto ao masculino, é sua continuidade, o outro lado da espiral da criação. Nas palavras de Alexandre (2021), “reconhecer o Exu Feminino é reconhecer a vida em sua totalidade, pois é nela que repousa a energia do nascimento, da travessia e do retorno”.

Em última instância, trazer à luz a figura da Exu de Saia, da Pombagira e da Pambu Njila é restaurar um equilíbrio perdido entre o sagrado e o profano, o corpo e o espírito, o masculino e o feminino. É, sobretudo, afirmar que o poder das mulheres negras, dentro e fora dos terreiros, nunca deixou de ser uma força de criação, de resistência e de resistência.

### III. DIÁLOGOS NA ENCRUZILHADA

A presente seção resulta de pesquisa de campo realizada no espaço cerimonial (terreiro) Nzo Águas da Penha, localizado nas proximidades da Rua Vale do Amanhecer, no bairro Santa Maria, na cidade de Aracaju, estado de Sergipe. Trata-se de uma casa de Candomblé Angola com dezessete anos de existência, liderada religiosa e espiritualmente pela Monacicledomim Mam'etu Jaciara Chagas, cuja trajetória e experiência constituem um dos principais eixos empíricos desta pesquisa.

O acompanhamento sistemático da casa, durante aproximadamente dois anos, foi possível graças à autorização e ao convite da própria sacerdotisa, circunstância que possibilitou uma inserção continuada no cotidiano ritual do terreiro. Tal inserção etnográfica permitiu observar o terreiro não apenas como espaço de culto, mas como campo de produção de sociabilidade, memória, autoridade e transmissão de saberes, em consonância com a perspectiva de que os terreiros afro-brasileiros constituem universos sociais complexos, nos quais religião, comunidade e vida cotidiana se entrelaçam de forma inseparável (Silva, 2006; Bastide, 2001).

Ao longo desse período, foi possível observar e participar de diferentes momentos da vida litúrgica da casa, incluindo celebrações públicas e privadas, entradas e saídas de barcos, padês, oferendas a Exu, ritos de limpeza espiritual, leituras de búzios e festividades dedicadas aos nkisis cultuados no terreiro, especialmente Dandalunda, nkise regente da casa.

Essa permanência no campo permitiu compreender que o terreiro não pode ser reduzido a um lugar de culto em sentido estrito, mas deve ser entendido como espaço de produção de vínculos, transmissão de saberes, elaboração de pertencimentos e organização da vida coletiva. Essa interpretação dialoga com as análises que compreendem o terreiro como comunidade ritual e política, onde se constroem formas específicas de parentesco, autoridade e pertencimento simbólico (Póvoas, 2010; Silva, 2006).

Esta experiência aproxima-se daquilo que a literatura sobre religiões de presença africana tem denominado de observação participante em contextos de forte densidade simbólica, nos quais o conhecimento não é integralmente acessível por meio de perguntas diretas ou descrição exterior, mas depende da convivência, da escuta, da repetição e do reconhecimento progressivo dos

códigos internos do grupo. Como observa Silva (2006), o terreiro constitui um universo no qual o conhecimento religioso é adquirido “por meio da prática e da participação”, de modo que a apreensão do campo exige não apenas registro descritivo, mas inserção relacional.

Nesse ponto, a etnografia não se limita a observar ritos, mas busca compreender como os sentidos religiosos se produzem na interação entre corpos, hierarquias, espaços e temporalidades (Silva, 2006; Goldman, 2005).

Essa exigência metodológica é ainda mais relevante quando se trata do Candomblé, neste caso o Angola, em que parte significativa do saber se transmite oralmente, por meio da hierarquia, da senioridade e da vivência ritual. Nesse contexto, o acompanhamento da rotina do Nzo Águas da Penha permitiu observar que muitos fundamentos não são simplesmente ensinados em forma discursiva, mas vividos na prática, incorporados corporalmente e transmitidos no interior da experiência comunitária.

Tal característica confirma a observação de Santos (1975), para quem o conhecimento no universo do candomblé não se reduz a uma doutrina abstrata, mas integra um sistema de experiências, gestos, ritmos e símbolos que reorganizam a própria existência do iniciado. Assim como Parés (2006) mostra que a transmissão do fundamento nas religiões de presença africana se dá por processos graduais, ritualizados e situados, nos quais saber e prática não se separam.

Durante o período de observação, foi possível presenciar o conjunto de etapas que compõem o processo iniciático, desde o bolamento, compreendido na casa como rito de reconhecimento do orixá/nkisi do neófito, até a entrada na camarinha ou roncó, culminando na saída pública do iniciado ao final do recolhimento. Conforme informado pela liderança da casa, esse processo dura, em média, vinte e um dias, podendo incluir ainda a concessão do decá a alguns filhos ou filhas, quando assim determinado pelos nkisis por meio da leitura dos búzios.

Nesses casos, o iniciado ou iniciada recebe confirmação no cargo sacerdotal, passando à condição de Tateto ou Mam’etu de nkisi (pai ou mãe de santo). A observação dessas etapas evidencia que a iniciação não é um ato isolado, mas um processo de transformação progressiva do corpo, do nome e da posição social do sujeito no interior da comunidade ritual, conforme

argumentam Santos (1975) e Bastide (2001) ao tratarem da iniciação como mudança ontológica e reorganização da pessoa.

Entretanto, importa destacar que o processo iniciático não será aqui descrito em minúcias. Essa opção não decorre de lacuna metodológica, mas de uma escolha ética e epistemológica. Trata-se de reconhecer que certos fundamentos pertencem à comunidade ritual e que sua exposição descontextualizada pode gerar leituras equivocadas, exotizantes ou preconceituosas.

Conforme assinala Póvoas (2010), o candomblé se organiza também a partir de uma lógica do segredo, da proteção do fundamento e da responsabilidade no trato com o saber sagrado. Descrever o terreiro, portanto, não significa violar sua economia interna do conhecimento, mas produzir inteligibilidade sociológica e antropológica respeitando seus limites próprios. Nessa mesma direção, Silva (2006) observa que o trabalho etnográfico em contextos afro-religiosos exige atenção aos regimes internos de autorização e silêncio, sem os quais a própria análise corre o risco de reproduzir violências epistemológicas.

Além dos ritos iniciáticos, a observação de campo permitiu acompanhar diferentes modalidades de ebó realizadas no terreiro. Entre elas, destacam-se os chamados ebós comerciais, definidos pela liderança como trabalhos espirituais encomendados por pessoas que não pertencem à casa, mas buscam auxílio para demandas pessoais, afetivas, profissionais ou familiares.

Segundo Mam'etu Jaciara, esses trabalhos também cumprem uma função prática importante para a manutenção material do terreiro. Foram observados ainda os ebós destinados à movimentação do axé da casa, oferecidos pelos filhos e filhas aos seus exus, com o objetivo de fortalecer não apenas a vida individual, mas a proteção e a dinâmica coletiva da comunidade.

Também foi possível acompanhar os chamados ebós de descarrego, voltados à limpeza espiritual tanto dos membros da casa quanto do próprio espaço ritual. Esse conjunto evidencia a dimensão prática e relacional das oferendas, entendidas não como atos isolados, mas como mecanismos de circulação, equilíbrio e recomposição do axé, conforme apontam Prandi (2001) e Santos (1975) ao tratar da centralidade da troca ritual e da mediação entre mundos.

Em determinado momento da pesquisa, a própria líder religiosa informou que a casa estaria sofrendo um ataque espiritual oriundo de uma casa adversária, circunstância que exigiu a realização de ritos específicos de limpeza, proteção e defesa espiritual. Segundo a sacerdotisa, tais ritos exigiram a participação de filhos e filhas portadores de energias específicas para aquele trabalho, sendo posteriormente avaliado pela casa que a demanda fora vencida, sem prejuízo para seus membros.

Independentemente da interpretação externa que tal evento possa suscitar, o episódio é etnograficamente relevante porque evidencia a centralidade da noção de conflito, proteção e circulação de forças no universo cosmológico da casa. Mais do que crença abstrata, trata-se de um regime prático de interpretação do mundo, no qual equilíbrio, ataque, defesa e recomposição do axé integram a vida social e ritual do terreiro. Tal percepção dialoga com a literatura que reconhece as cosmologias afro-brasileiras como sistemas em que saúde, conflito, proteção e desequilíbrio são compreendidos a partir da circulação de forças e da ação de entidades e energias específicas (Bastide, 2001; Silva, 2005).

A observação também permitiu acompanhar o rito dedicado a Pambu Njila no início do ano litúrgico, entendido como momento de abertura dos trabalhos da casa, bem como a realização da gira de Exu catiço ao longo do ano. Segundo a Mam'etu, este rito, de exu catiço, é reservado a um número restrito de convidados, dada a presença de bebidas e a necessidade de rigor no controle das incorporações, de modo a evitar excessos e manter a disciplina ritual.

Tal informação é particularmente importante para esta dissertação, pois reforça a centralidade de Exu e Pambu Njila na organização da dinâmica religiosa da casa, tanto no plano cosmológico quanto no plano litúrgico. Essa centralidade é suscitada por Santos (1975), para quem Exu constitui princípio dinâmico da comunicação e do movimento, e também de Prandi (2001), que destaca a função de Exu na circulação do axé e na abertura de caminhos no universo afro-brasileiro.

Outro elemento relevante da observação foi a percepção de que nem todos os iniciados permanecem na casa após o processo iniciático. Segundo a dirigente, em alguns casos, por questão de afinidade com o axé, a pessoa é

orientada a procurar outro terreiro, onde sua energia espiritual possa melhor se harmonizar.

Esse dado evidencia que a permanência no grupo não é tratada de modo automático, mas como fruto de compatibilidade energética e convivencial, o que reforça a importância do axé da casa como princípio regulador dos vínculos. Tal entendimento confirma a ideia de que o pertencimento religioso no Candomblé não depende apenas de adesão institucional, mas de uma relação concreta de afinidade entre sujeito, comunidade e campo de forças da casa, como sugerem Bastide (2001) e Silva (2006) em suas análises sobre participação e inserção em terreiros.

Entre as festividades observadas, a de maior vulto foi a celebração a Dandalunda, nkise regente da casa, que atrai pais e mães de santo, filhos e filhas, não só da casa, mas também de outras comunidades religiosas, simpatizantes das religiões de presença africana e moradores do entorno. Além dessa grande celebração, a casa realiza outras festas de menor porte, organizadas segundo calendário próprio, posteriormente detalhado na entrevista concedida pela Monacicledomim.

Um aspecto recorrente em todos os eventos observados foi a presença de mesa farta, com distribuição abundante de comida para todos os presentes. Tal prática, longe de ser elemento secundário, integra a ética do acolhimento do terreiro, articulando alimentação, sociabilidade e axé. Essa dimensão pode ser compreendida a partir da literatura que reconhece a comida ritual como forma de circulação de axé, de produção de vínculo e de inscrição material do sagrado na vida coletiva (Santos, 1975; Prandi, 2001).

Um dos aspectos mais enfatizados por Mam'etu Jaciara ao longo da pesquisa foi o caráter inclusivo da casa. Segundo a líder, o Nzo Águas da Penha acolhe grupos historicamente marginalizados, entre eles a comunidade LGBTQIAPN+, onde pessoas trans, que não apenas são aceitas, mas iniciadas de acordo com o gênero com que se identificam, podendo receber cargos compatíveis com seu tempo de santo e sua evolução ritual, tais como mãe ou pai de santo, ekedi e outras funções permitidas pela ancestralidade.

Em suas palavras, a casa tem “a honra de receber essa comunidade tão marginalizada, que não é diferente em nada de qualquer outra”. A sacerdotisa mencionou ainda o acolhimento dirigido às pessoas gordas, também

frequentemente discriminadas em outras casas, reforçando que qualquer pessoa que deseje visitar ou participar será bem-vinda.

Tal perspectiva aproxima-se das reflexões de Mbembe (2018), para quem as formas de vida negras contemporâneas se constroem por meio de reinvenções contínuas da existência, inclusive na produção de espaços alternativos de acolhimento e dignidade, articulando-se também às críticas de Oyěwùmí (2021) às categorias fixas de organização social e de gênero herdadas do pensamento ocidental e eurocêntrico.

Outro aspecto importante observado foi a prática do jogo de búzios, mancia característica das casas de axé, utilizado não apenas para consultas de rotina aos filhos da casa e a todos que buscam algum conselho ou resposta, mas também para a identificação do nkise do futuro iniciado, para a interpretação de mensagens da espiritualidade e para a resolução de dúvidas relativas aos caminhos da casa. O jogo de búzios aparece, como instância decisiva de mediação entre o plano humano e o plano espiritual, orientando decisões individuais e coletivas.

Essa centralidade do oráculo confirma sua função estruturante nas religiões de presença africana, onde ele não apenas informa, mas legítima escolhas, redefine trajetórias e organiza a relação entre pessoa, divindade e comunidade (Santos, 1975; Prandi, 2001).

Merece destaque ainda, a presença do quarto de Exu e o fato de que Exu é cultuado antes de qualquer rito realizado na casa, sendo assentado para garantir a movimentação do axé. Essa precedência ritual reforça a centralidade cosmológica dessa força, cuja análise será aprofundada ao longo desta seção.

No contexto afro-brasileiro, Exu ocupa a posição de mediador primordial, aquele que abre os caminhos, torna possível a comunicação e assegura a eficácia do ritual. Por isso, sua precedência não é apenas litúrgica, mas estrutural, confirmando sua condição de princípio dinâmico do sistema religioso (Santos, 1975; Prandi, 2001).

Diante desse conjunto de experiências observadas, a entrevista com Mam'etu Jaciara Chagas e de mais dois filhos da casa adquire especial relevância, pois não apenas sistematiza, em forma narrativa, a estrutura simbólica e organizacional do terreiro, mas também permite articular empiricamente questões centrais desta dissertação: a dinâmica de Exu e

Pambu Njila, a construção do corpo iniciático, a centralidade da ancestralidade feminina, a organização comunitária da casa e os modos de persistência do Candomblé Angola em Sergipe.

A análise a seguir se estrutura a partir de tópicos específicos, preservando a singularidade da fala da sacerdotisa e articulando-a ao referencial teórico pertinente. O material empírico não funciona apenas como ilustração, mas como campo de elaboração conceitual, permitindo compreender a cosmologia do Candomblé Angola a partir de suas próprias categorias nativas e de sua inserção histórica e social (Capone, 2004; Parés, 2006).

### **3.1 CANDOMBLÉ ANGOLA EM SERGIPE: VISÃO DA MAM'ETU JACIARA CHAGAS**

#### **3.1.1 O CHAMADO E A ENCRUZILHADA DA VIDA**

A trajetória da Monaciledomin, Mam'etu Jaciara, mais conhecida como Mãe Jaci revela que a inserção no Candomblé não se configura como uma escolha isolada, mas como um processo gradual de aproximação com o sagrado, marcado por experiências anteriores e por uma predisposição associada à ancestralidade.

Ao afirmar que “naturalmente a gente vai desenvolvendo semelhanças com a espiritualidade”, a interlocutora indica uma compreensão da religiosidade como continuidade, e não como ruptura. Trata-se de um processo no qual a pessoa não “adere” simplesmente a uma religião, mas vai sendo progressivamente implicada por ela, em uma dinâmica que envolve corpo, experiência e memória.

Essa perspectiva traz a compreensão de que as religiões afro-brasileiras operam a partir de processos de socialização contínuos e incorporados, nos quais o aprendizado religioso ocorre por meio da vivência e da experiência (Silva, 2006; Prandi, 2001).

Esse percurso é confirmado pela análise de Capone (2004), ao demonstrar que “as religiões afro-brasileiras se constroem por meio de trajetórias múltiplas, atravessadas por deslocamentos e recomposições constantes”. No caso em questão, a passagem pela Umbanda e o contato com

o nagô não representam desvios ou incoerências, mas etapas constitutivas de uma formação espiritual mais ampla, evidenciando o caráter processual e relacional da pertença religiosa.

Assim, a trajetória não se organiza segundo uma lógica linear, mas a partir de um encadeamento de experiências que vão sendo reinterpretadas à luz de novos vínculos com o sagrado, como também observado por Parés (2006), ao destacar a formação histórica híbrida e dinâmica das religiões de presença africana.

Esse movimento também pode ser compreendido como parte de uma lógica afro-diaspórica mais ampla, na qual a construção religiosa se dá por meio de recomposições e continuidades, e não por substituições abruptas. A experiência da interlocutora revela que o pertencimento religioso se constitui menos como decisão racional e mais como reconhecimento progressivo de uma condição já inscrita na relação com a ancestralidade.

aproximando-se do que é dito por Matory (2005), que enfatiza a formação das identidades religiosas afro-atlânticas como processos transnacionais e historicamente constituídos, bem como de Mbembe (2018), ao pensar a experiência africana e diaspórica como dinâmica, relacional e em constante reinvenção.

O momento decisivo da iniciação ocorre quando a entrevistada relata que “bolou” e permaneceu recolhida contra sua própria intenção, pois “a entidade não deixou ir embora”. Esse episódio reforça o caráter não voluntarista da iniciação e evidencia a centralidade da agência espiritual no processo iniciático. Diferentemente de modelos religiosos baseados na escolha individual, a iniciação no Candomblé se apresenta como um chamado que se impõe ao sujeito, reorganizando sua trajetória de vida. Essa compreensão também é destacada por Bastide (2001), ao observar que, nas religiões de presença africana, o vínculo com o sagrado frequentemente se impõe ao indivíduo como destino, e não como simples escolha.

Aproxima-se também da perspectiva de Santos (1975), segundo a qual “a iniciação constitui uma mudança radical de estado, uma passagem ontológica do indivíduo”. A iniciação não se limita a um rito de passagem simbólico, mas implica uma reconfiguração profunda da pessoa, que passa a ser constituída como suporte e morada do sagrado.

Nesse processo, o corpo deixa de ser apenas biológico e passa a operar como espaço de inscrição de forças espirituais, como também analisa Goldman (2005), ao discutir a centralidade do corpo como locus de produção do sagrado nas religiões de presença africana.

Além disso, a experiência do “bolar” pode ser interpretada como manifestação dessa transformação em curso, na medida em que evidencia a irrupção do sagrado no corpo do iniciado. Trata-se de um momento liminar, no qual as fronteiras entre sujeito e entidade se tornam instáveis, antecipando a condição que será posteriormente estabilizada pelo processo iniciático. Assim, o recolhimento não deve ser entendido apenas como isolamento ritual, mas como etapa fundamental de reorganização da pessoa, na qual novos vínculos são estabelecidos e novas formas de existência são constituídas. Essa dimensão liminar pode ser compreendida à luz de Turner (1974), que define os ritos de passagem como momentos de transição nos quais identidades são suspensas e reconfiguradas.

A permanência “forçada” no espaço ritual, descrita pela entrevistada, reforça ainda a ideia de que a iniciação não é conduzida exclusivamente pela vontade individual, mas mediada por uma rede de relações que envolve entidades, sacerdotes e a própria estrutura da casa.

A iniciação pode ser compreendida como um processo coletivo e cosmologicamente orientado, no qual a pessoa é reinscrita em uma ordem mais ampla de relações. Dialogando também, com a análise de Póvoas (2010), ao afirmar que o Candomblé se estrutura como sistema relacional no qual indivíduo, comunidade e ancestralidade se constituem mutuamente.

A trajetória de Mãe Jaci evidencia que a formação no Candomblé Angola não se dá por adesão imediata, mas por um processo gradual de reconhecimento, chamado e transformação, no qual a ancestralidade, a experiência e a agência espiritual operam de forma articulada. A iniciação, nesse contexto, não marca um começo absoluto, mas a formalização de um vínculo que já vinha sendo construído ao longo da trajetória.

Essa leitura reforça a compreensão de que as religiões afro-brasileiras operam por continuidade e atualização da tradição, como também argumenta Hall (2003) ao tratar da identidade cultural como processo em constante formação.

### **3.1.2 PARENTESCO RITUAL E CONSTRUÇÃO COMUNITÁRIA**

A fala de Mãe Jaci traz uma redefinição do conceito de família no contexto do terreiro. Ao afirmar que foram “amigos, que são familiar escolhido”, a sacerdotisa aponta para a constituição de um parentesco ritual baseado na convivência, no compartilhamento de experiências e na circulação do axé. Trata-se de uma forma de parentesco que não se ancora exclusivamente em laços consanguíneos, mas que se constrói a partir de vínculos espirituais e do engajamento na vida coletiva da casa. Essa perspectiva dialoga com estudos que compreendem o parentesco nas religiões de presença africana como construção relacional e simbólica, baseada na experiência e na ancestralidade (Capone, 2004; Martins, 1997; Sahlins, 2013).

Póvoas (2010), afirma que “o candomblé constitui uma rede de parentesco simbólico, fundada na ancestralidade e no compartilhamento do sagrado”. O terreiro aqui, operando como um sistema relacional no qual a pertença é produzida por meio da participação nos rituais, da iniciação e da incorporação progressiva dos fundamentos religiosos, configurando uma forma específica de organização social. Leitura também reforçada por Bastide (2001) e Prandi (2001), ao destacarem o caráter coletivo e estruturante das relações no interior dos terreiros.

De forma semelhante, Silva (2006) observa que “o terreiro é um espaço onde se constroem relações sociais específicas, mediadas pelo ritual e pela hierarquia”. Essa mediação implica que os vínculos estabelecidos no interior da casa não são apenas afetivos, mas também estruturados por posições, responsabilidades e trajetórias iniciáticas, que definem lugares diferenciados no interior do grupo. Essa dimensão pode ser compreendida também à luz de Bourdieu (1996), no que se refere à produção de posições e legitimidades simbólicas no interior dos campos sociais.

No caso do Nzo Águas da Penha, essa lógica se amplia ao ponto de a casa ser definida como espaço de acolhimento irrestrito, configurando-se como uma comunidade ampliada. Tal configuração sugere que o terreiro ultrapassa a função estritamente religiosa, assumindo também um papel social e afetivo fundamental, especialmente em contextos marcados por vulnerabilidade e exclusão, o acolhimento não se limita à dimensão simbólica, mas se concretiza em práticas cotidianas de cuidado, escuta e suporte, como analisa Das (2007)

sobre o cotidiano de Mbembe (2018) sobre formas de existência e resistência em contextos marcados por desigualdade.

A noção de “família escolhida” mobilizada pela interlocutora indica uma reconfiguração da própria ideia de pertencimento, na qual a adesão ao coletivo não é determinada por origem, mas por reconhecimento mútuo e compromisso com o axé da casa. Esse processo implica uma transformação na própria constituição da pessoa, que passa a se definir não apenas por sua trajetória individual, mas pelas relações que estabelece no interior da comunidade ritual. Essa leitura pode ser entendida a partir de Butler (2003), ao problematizar categorias fixas de identidade, e com Mbembe (2018), ao destacar formas relacionais de construção do sujeito.

O parentesco no Candomblé Angola pode ser compreendido como uma forma dinâmica e processual de construção social, na qual vínculos são continuamente produzidos e reafirmados por meio do ritual, da convivência e da partilha do sagrado. No caso analisado, o Nzo Águas da Penha se apresenta não apenas como espaço religioso, mas como território de produção de pertencimento, no qual a família se constitui como prática vivida e continuamente recriada. Essa perspectiva converge com Parés (2006) e Capone (2004), ao enfatizar o caráter histórico, relacional e dinâmico das religiões de presença africana.

### **3.1.3 PODER DA SAIA: ANCESTRALIDADE FEMININA**

A fundação do Nzo Águas da Penha está diretamente relacionada à figura de Dona Penha, mãe biológica da sacerdotisa, cuja atuação comunitária é descrita como referência ética e afetiva da casa. Ao afirmar que o terreiro surge como homenagem à mãe, a entrevistada estabelece uma continuidade entre maternidade biológica e maternidade espiritual, articulando dimensões que, no contexto afro-religioso, não se apresentam como separadas, mas como mutuamente constitutivas.

A casa não é apenas um espaço ritual, mas também um território de memória, onde experiências de cuidado, acolhimento e responsabilidade social são elaboradas no plano sagrado. Essa articulação entre memória, território e religiosidade é discutida por Bastide (2001) e Parés (2006), ao analisarem a

formação histórica e simbólica dos terreiros como espaços de continuidade cultural afro-diaspórica.

Essa continuidade evidencia que a noção de maternidade, no Candomblé Angola, ultrapassa a dimensão genealógica, configurando-se como categoria central na organização da vida religiosa. Conforme aponta Landes (2002), “as mulheres ocupam posições centrais na organização dos cultos afro-brasileiros”, desempenhando funções que vão desde a liderança ritual até a manutenção das redes de sociabilidade e transmissão do conhecimento.

No caso analisado, essa centralidade se expressa não apenas na figura da mãe de santo, Mam’etu, mas na própria estrutura simbólica da casa, que se organiza a partir de uma linhagem feminina. Perspectiva corroborada por Capone (2004), que evidencia o papel das mulheres na constituição e legitimação das tradições afro-brasileiras.

Martins (1997) afirma que “a memória afro-diaspórica se inscreve nos corpos e nas práticas rituais”, indicando que a transmissão do conhecimento e da tradição ocorre por meio da performance, da incorporação e da repetição ritual. Nesse sentido, a homenagem à Dona Penha não se limita a um gesto simbólico, mas se materializa na própria organização da casa, que incorpora práticas de cuidado comunitário, acolhimento e atuação social como extensão do fundamento religioso. Essa dimensão performática da memória também pode ser articulada às reflexões de Connerton (1989), sobre memória incorporada e práticas sociais.

A ancestralidade feminina não opera apenas como referência genealógica, mas como princípio ativo de organização do mundo. A definição da casa como “de ancestralidade totalmente feminina” evidencia que o feminino, nesse contexto, assume um caráter cosmológico, estruturando não apenas a hierarquia interna, mas também as formas de relação com o sagrado, com a comunidade e com o território. Dialogando com Oyěwùmí (2021), ao problematizar a centralidade do gênero nas interpretações ocidentais, e com Mbembe (2018), ao pensar formas africanas e afro-diaspóricas de organização da vida.

Essa centralidade do feminino permite compreender o terreiro como espaço de produção de uma ética do cuidado, na qual práticas cotidianas — como alimentar, orientar, acolher e proteger — adquirem dimensão ritual e

simbólica. Essa ética não se restringe ao interior da casa, mas se projeta na relação com a comunidade mais ampla, reforçando o papel do terreiro como instituição social e política. Perspectiva discutida também por Silva (2006) e Prandi (2001), ao destacarem o papel social das religiões de presença africana e com Gilligan (1982) sobre ética do cuidado.

A continuidade entre Dona Penha e o Nzo Águas da Penha pode ser interpretada como um processo de ancestralização da experiência vivida, no qual a trajetória de uma mulher se transforma em fundamento religioso e em princípio organizador de uma coletividade. Trata-se, portanto, de uma forma de reinscrição da memória no presente, na qual o passado não é apenas lembrado, mas atualizado e performado no cotidiano ritual da casa. Dinâmica é analisada por Martins (1997) e Parés (2006), ao evidenciarem a atualização contínua da tradição nas práticas religiosas de presença africana.

A centralidade da ancestralidade feminina no Nzo Águas da Penha não apenas confirma as análises clássicas sobre o protagonismo das mulheres nos cultos afro-brasileiros, mas também mostra a potência do feminino como eixo estruturante de uma cosmologia que articula corpo, memória, território e sagrado, onde Landes (2002), Capone (2004) e Mbembe (2018), reconhecem o papel ativo das mulheres na produção e continuidade das formas religiosas afro-diaspóricas.

### **3.1.4 INVISIBILIDADE E PERSISTÊNCIA**

Um dos pontos centrais da entrevista é a contestação da ideia de desaparecimento do Candomblé Angola em Sergipe. Segundo Mãe Jaci, essa tradição não está extinta, mas “guardada”, formulação que desloca significativamente o eixo interpretativo do problema. Em vez de ausência, o que temos é uma forma específica de presença, menos visível, porém persistente, sustentada por circuitos internos de transmissão, memória e prática ritual (Pollak, 1989; Parés, 2006; Santos, 1975).

Essa interpretação também é trazida por Pollak (1989), que afirma “existem memórias subterrâneas que persistem mesmo quando não são reconhecidas publicamente”. Para o autor, determinados grupos sociais mantêm formas de memória que não encontram legitimidade no espaço público dominante, mas que continuam operando em níveis mais restritos, sendo

transmitidas por meio de redes específicas de sociabilidade. O “guardar” mencionado pela entrevistada não implica esquecimento, mas um modo de preservação que se realiza fora dos circuitos hegemônicos de visibilidade (Pollak, 1989; Halbwachs, 1990).

No campo afro-brasileiro, essa dinâmica é particularmente significativa, uma vez que a história dessas religiões foi profundamente marcada por processos de marginalização, perseguição e reconfiguração simbólica. Como demonstra Capone (2004), a constituição do campo religioso afro-brasileiro envolveu mecanismos de legitimação seletiva, nos quais determinadas tradições, especialmente aquelas associadas ao modelo nagô, foram valorizadas como mais “autênticas”, enquanto outras, como as de matriz bantu, foram frequentemente relegadas a posições secundárias. Esse processo não eliminou tais tradições, mas contribuiu para sua desvalorização e invisibilização no discurso acadêmico e religioso dominante (Capone, 2004; Parés, 2006; Prandi, 2001).

A fala da entrevistada contribui para compreender o Candomblé Angola não como ausência, mas como presença invisibilizada, cuja continuidade depende de estratégias específicas de transmissão e preservação. Trata-se de uma forma de existência que não se orienta necessariamente pela visibilidade pública, mas pela manutenção do fundamento no interior das casas, nas práticas rituais e nas relações de pertencimento (Santos, 1975; Silva, 2006; Matory, 2005).

A noção de “memória guardada” sugere uma relação ativa com o passado, na qual o conhecimento não é simplesmente conservado, mas também protegido. Esse aspecto é fundamental para compreender o funcionamento das religiões de presença africana, nas quais o acesso ao saber é regulado por critérios de iniciação, hierarquia e tempo. O que permanece invisível não é necessariamente aquilo que se perdeu, mas aquilo que é resguardado como parte do segredo e da estrutura interna do sistema religioso (Santos, 1975; SEGATO, 2005; Silva, 2006).

A ideia de invisibilização permite também problematizar as próprias categorias analíticas utilizadas para estudar o campo afro-religioso. Ao tomar a visibilidade como critério de existência, corre-se o risco de reproduzir as mesmas hierarquias que historicamente marginalizaram determinadas

tradições. A fala de Mãe Jaci, ao contrário, aponta para a necessidade de reconhecer outras formas de presença, baseadas na continuidade silenciosa, na memória incorporada e na transmissão intergeracional do axé (MBEMBE, 2018; Matory, 2005; Johnson, 2002).

O Candomblé Angola em Sergipe pode ser compreendido como uma tradição que, embora pouco visível em determinados registros institucionais ou acadêmicos, permanece viva e operante, sustentada por redes de pertencimento, práticas rituais e formas próprias de produção de memória, mais do que desaparecimento, o que se observa é um processo de deslocamento e ressignificação, no qual a tradição se adapta, se preserva e se reinventa em contextos de desigual reconhecimento (Capone, 2004; Parés, 2006; MBEMBE, 2018).

### **3.1.5 HIERARQUIA, VIVÊNCIA E ORGANIZAÇÃO DA CASA**

A estrutura organizacional do terreiro é descrita como baseada na hierarquia, mas, sobretudo, na vivência. Segundo a sacerdotisa, o cargo só adquire legitimidade quando acompanhado de experiência, o que indica uma concepção de autoridade que não se sustenta apenas em títulos formais, mas na trajetória prática e no tempo de inserção no fundamento. Essa perspectiva revela que, no Candomblé, a hierarquia não é meramente normativa, mas processual, sendo continuamente reafirmada por meio da participação nos rituais e da incorporação dos saberes da casa (Silva, 2006; Santos, 1975; Parés, 2006).

Tal compreensão encontra respaldo em Silva (2006), ao afirmar que “o conhecimento no candomblé é adquirido progressivamente, por meio da prática e da participação”. O saber religioso não se apresenta como um corpo fixo de doutrinas, mas como um conhecimento vivido, que se constrói no cotidiano ritual, na observação, na escuta e na repetição. A experiência, portanto, torna-se critério fundamental de legitimação, estabelecendo uma relação direta entre tempo de casa, vivência e autoridade (Silva, 2006; Prandi, 2001).

Essa centralidade da experiência também demonstra que o processo de formação no terreiro envolve uma transformação contínua da pessoa, que vai sendo moldada pela convivência e pelo engajamento nas atividades da casa. Assim, o cargo não antecede a prática, mas emerge dela, funcionando como

reconhecimento de um percurso já trilhado no interior da comunidade ritual. Essa leitura conversa com Santos (1975), ao compreender a iniciação como processo de reconstrução da pessoa, e com Mauss (2003), ao pensar o corpo como lugar de incorporação de técnicas e saberes socialmente produzidos.

A definição da casa como “uma comunidade com várias comunidades dentro” aponta para uma organização social complexa, na qual diferentes grupos de pertencimento coexistem e se articulam. Essa configuração sugere que o terreiro não é uma unidade homogênea, mas um espaço plural, que abriga múltiplas experiências, identidades e trajetórias, organizadas em torno de um eixo comum: o axé da casa, corroborando com Póvoas (2010) e Goldman (2005), que compreendem o terreiro como uma rede relacional multifacetada, estruturada por hierarquia, mas também por circulação de afetos e saberes .

Essa noção de comunidade ampliada pode ser interpretada à luz das reflexões de Mbembe (2018), ao afirmar que “as formas de vida negras contemporâneas implicam reinvenções contínuas da existência”. No contexto do terreiro, essa reinvenção se manifesta na capacidade de acolher sujeitos diversos e de reorganizar continuamente as formas de convivência, produzindo modos de vida que escapam às estruturas sociais normativas.

O terreiro se configura como um espaço de produção de sociabilidade que não apenas reproduz vínculos, mas os recria constantemente. A coexistência de diferentes “comunidades internas” indica que o pertencimento não é fixo, mas dinâmico, sendo continuamente negociado e redefinido a partir das relações estabelecidas no interior da casa. Essa dinâmica também trazida por Hall (2003), ao discutir identidades como processos em construção, e de Barth (2000), ao compreender pertencimentos como fronteiras negociadas .

Essa organização reforça o papel do terreiro como espaço de acolhimento, especialmente para sujeitos que, em outros contextos sociais, podem experimentar formas de exclusão. Nesse sentido, a comunidade ritual não apenas integra indivíduos, mas produz condições para a reconstrução de suas trajetórias, oferecendo suporte simbólico, afetivo e espiritual. articulada com Bastide (2001), fala sobre a função social das religiões afro-brasileiras, e com Mbembe (2018), ao tratar da criação de espaços de existência e dignidade em contextos de marginalização.

A articulação entre hierarquia e vivência, aliada à configuração do terreiro como comunidade ampliada, demonstra que o Candomblé Angola opera a partir de uma lógica social própria, na qual autoridade, pertencimento e conhecimento são produzidos de forma relacional e processual. O Nzo Águas da Penha se apresenta não apenas como espaço religioso, mas como território de reinvenção da vida, no qual diferentes experiências se encontram e se reorganizam em torno do sagrado (Silva, 2006; Parés, 2006; MBEMBE, 2018).

### **3.1.6 NJILA E A DINÂMICA DOS CAMINHOS**

A entrevista oferece uma compreensão detalhada da função de Pambu Njila como responsável pela abertura dos caminhos e pela circulação das forças espirituais no interior do terreiro. Conforme descrito pela sacerdotisa, trata-se de uma energia fundamental para a operacionalização do sistema ritual, atuando como mediadora entre diferentes níveis do sagrado e possibilitando que as demandas espirituais se realizem no plano concreto. Pambu Njila não se configura como uma entidade isolada, mas como princípio relacional que articula comunicação, movimento e transformação (Santos, 1975; Parés, 2006; Silva, 2006).

Essa função se aproxima da definição clássica de Exu apresentada por Santos (1975), que o descreve como “princípio dinâmico, responsável pelo movimento e pela comunicação”. Para a autora, Exu é o agente que garante a circulação do axé e a efetivação das relações entre humanos e divindades, sendo indispensável para o funcionamento do sistema religioso. Ainda que a formulação de Santos(1975) esteja ancorada no universo nagô, ela oferece uma chave analítica importante para compreender o papel de Pambu Njila no contexto bantu, evidenciando uma convergência estrutural entre diferentes matrizes africanas no que diz respeito à centralidade da mediação ideia corroborada por outros autores como Beniste, 2006 e Prandi, 2001.

No caso do Candomblé Angola, essa mediação se organiza de forma específica, articulando diferentes instâncias espirituais. Como indicado na fala da entrevistada, os catiços operam como mediadores mais próximos da experiência humana, responsáveis por comunicar demandas e necessidades; Pambu Njila atua abrindo e conduzindo os caminhos; e os nkisis sustentam e consolidam o fundamento. Essa estrutura mostra uma cosmologia em rede, na

qual nenhuma força atua de forma isolada, mas sempre em relação com outras (Parés, 2006; Johnson, 2002; Goldman, 2005).

A presença de entidades como Xoroquê demonstra, por sua vez, os processos históricos de recomposição e ressignificação das tradições africanas no Brasil. Conforme analisa Parés (2006), “o candomblé resulta de interações complexas entre diferentes matrizes africanas”, sendo constituído por processos contínuos de adaptação, tradução e negociação simbólica. Assim, figuras como Xoroquê podem ser compreendidas como expressões dessas intersecções, nas quais elementos de diferentes tradições se combinam, produzindo novas configurações religiosas (Parés, 2006; Capone, 2004).

Esses processos não devem ser interpretados como perda de “pureza” ou descaracterização, mas como formas de continuidade dinâmica, nas quais as tradições se mantêm vivas justamente por sua capacidade de transformação. A presença simultânea de elementos bantu e nagô no interior de uma mesma casa revela que o Candomblé não opera por compartimentos rígidos, mas por meio de uma lógica relacional e adaptativa (Capone, 2004; HALL, 2003; Matory, 2005).

Além disso, a centralidade de Pambu Njila como operador dos caminhos reforça a importância da noção de movimento na cosmologia afro-brasileira. O caminho, nesse contexto, não é apenas metáfora, mas categoria fundamental para compreender a relação entre destino, ação e intervenção espiritual. Abrir caminhos implica não apenas remover obstáculos, mas possibilitar a circulação do axé, reorganizando as condições de existência do sujeito (Santos, 1975; Beniste, 2006; Prandi, 2001).

A análise da entrevista permite compreender que Pambu Njila, assim como Exu catiço, atua como princípio organizador da dinâmica ritual, sendo responsável por articular diferentes planos da realidade e por garantir a eficácia das práticas religiosas. Sua atuação mostra que, no Candomblé Angola, o sagrado não se estrutura de forma estática, mas a partir de fluxos, mediações e deslocamentos contínuos (Silva, 2006; Johnson, 2002; Goldman, 2005).

A presença de Pambu Njila e de entidades associadas a ele não apenas confirma a centralidade das forças mediadoras no sistema religioso, mas também revela a complexidade histórica e cosmológica do Candomblé Angola, marcado por processos de recomposição, interconexão e permanência

dinâmica das tradições africanas no Brasil (Parés, 2006; Capone, 2004; Matory, 2005).

### **3.1.7 CATIÇO: MEDIAÇÃO ENTRE MUNDOS**

Os catiços são definidos pela entrevistada como entidades “mais humanas”, que atuam diretamente na vida cotidiana dos praticantes, estabelecendo uma mediação mais imediata entre o mundo espiritual e a experiência concreta dos sujeitos. Essa caracterização traz a perspectiva que essas entidades operam em um plano de proximidade, sendo capazes de traduzir as demandas espirituais em linguagem acessível, dialogando com as necessidades, conflitos e expectativas dos indivíduos no cotidiano (Silva, 2006; Prandi, 2001; Johnson, 2002).

Os catiços não apenas intermedeiam relações com os nkisis, mas também desempenham um papel fundamental na construção da experiência religiosa, atuando como agentes que tornam o sagrado inteligível e operante na vida prática. Sua atuação denota uma dimensão pragmática da religiosidade afro-brasileira, na qual o contato com o divino se realiza por meio de intervenções concretas, conselhos, orientações e ações voltadas à resolução de problemas (Prandi, 2001; Bastide, 2001; Goldman, 2005).

Johnson (2002), que destaca que “a incorporação constitui uma forma central de mediação nas religiões afro-atlânticas”, para o autor, a incorporação não é apenas um fenômeno ritual, mas um mecanismo fundamental por meio do qual o sagrado se torna presente e atuante, permitindo que entidades espirituais se expressem diretamente no corpo do médium (Johnson, 2002; Capone, 2004).

A partir desse princípio os catiços podem ser compreendidos como operadores dessa mediação incorporada, uma vez que sua atuação depende da relação direta com o corpo e da capacidade de manifestar-se no plano sensível. O corpo, nesse contexto, não é apenas suporte, mas meio de comunicação, sendo através dele que as entidades falam, aconselham, orientam e intervêm. ideia corroborada com Merleau-Ponty (1999), ao pensar o corpo como lugar de experiência e expressão, e com Santos (1975), ao destacar a centralidade do corpo na experiência ritual afro-brasileira,

A definição dos catiços como entidades “mais humanas” sugere uma aproximação entre o mundo espiritual e o mundo social, na qual as fronteiras entre ambos se tornam mais permeáveis. Essa proximidade permite que os catiços atuem como mediadores culturais, traduzindo o universo simbólico do terreiro para formas de compreensão que conversam com a experiência cotidiana dos praticantes (HALL, 2003; Silva, 2006).

Essa dimensão também reforça a ideia de que a experiência religiosa nas tradições afro-brasileiras não se organiza apenas em torno de uma relação vertical com o sagrado, mas em uma rede de interações horizontais, na qual diferentes entidades operam em níveis distintos de proximidade e atuação. Nesse sistema, os catiços ocupam uma posição estratégica, funcionando como ponto de contato entre o universo espiritual mais elevado, representado pelos inkises, e a vida concreta dos sujeitos (Goldman, 2005; Parés, 2006).

Dessa forma, a incorporação dos catiços não deve ser entendida apenas como manifestação ritual, mas como prática de produção de sentido, na qual o sagrado se torna experienciável, comunicável e eficaz. Ao falar, aconselhar e agir através do corpo do médium, essas entidades não apenas mediam relações, mas participam ativamente da construção da realidade social e espiritual dos praticantes (Johnson, 2002; Capone, 2004; Silva, 2006).

A análise dos catiços evidencia que a mediação, no Candomblé Angola, não se limita a uma função abstrata, mas se realiza de forma concreta e incorporada, sendo fundamental para a organização da experiência religiosa e para a articulação entre diferentes planos da existência (Santos, 1975; Parés, 2006; Prandi, 2001).

### **3.2 EXU: MASCULINO, FEMININO, TRAVESTI...**

A fala de Mãe Jaci sobre Exu rompe com concepções binárias de gênero ao afirmar que não existe energia exclusivamente masculina ou feminina, evidenciando uma compreensão cosmológica que não se orienta pelas categorias fixas e dualistas próprias do pensamento ocidental. Ao destacar que as forças espirituais operam de forma complementar e integrada, a sacerdotisa aponta para uma ontologia relacional, na qual o masculino e o feminino não se apresentam como opostos excludentes, mas como dimensões

coexistentes de uma mesma potência (Santos, 1975; MBEMBE, 2018; Goldman, 2005).

interagindo diretamente com Oyěwùmí (2021) que, ao argumentar que “as categorias de gênero ocidentais não são universais”, a autora demonstra que, em muitas sociedades africanas, as classificações sociais não se organizam prioritariamente em torno do gênero, mas de outras categorias, como senioridade, linhagem e posição relacional. Assim a aplicação de uma lógica binária às cosmologias afro-brasileiras tende a produzir distorções interpretativas, ao impor categorias externas a sistemas simbólicos que operam por outras formas de organização, ideia corroborada também por MBEMBE, 2018..

No contexto do Candomblé, essa crítica se torna particularmente relevante, uma vez que as divindades e entidades não se enquadram rigidamente em definições fixas de gênero. Ao contrário, elas frequentemente expressam múltiplas dimensões, podendo manifestar características consideradas masculinas e femininas de forma simultânea ou alternada, dependendo do contexto ritual e da relação com os praticantes. Santos (1975) e Prandi (2001), evidenciam bem a complexidade simbólica e a multiplicidade de atributos das divindades afro-brasileiras.

Alexandre (2021), aprofunda esse pensamento ao apontar o silenciamento histórico do feminino na construção da figura de Exu. Segundo a autora, a associação predominante de Exu ao masculino decorre, em grande medida, de processos de leitura colonial e cristianizada, que buscaram enquadrar essa entidade em categorias morais e de gênero próprias do pensamento europeu. Ao recuperar a presença do feminino, especialmente nas manifestações de pombagira, Alexandre mostra que Exu deve ser compreendido como um campo de forças múltiplas, no qual diferentes expressões de gênero coexistem e se articulam.

A presença de Maria Padilha como liderança espiritual da casa reforça essa lógica de complementaridade, demonstrando que o feminino não ocupa uma posição secundária, mas central na organização das relações espirituais. Sua atuação como entidade de comando indica que as dinâmicas de poder no interior do terreiro não se estruturam a partir de hierarquias rígidas de gênero, mas de competências espirituais, trajetórias e funções desempenhadas no

sistema ritual. Landes (2002), ao destacar o protagonismo feminino nos cultos afro-brasileiros, e Martins (1997), ao enfatizar o corpo e a performance como lugares de inscrição do poder e da memória, reforçam a fala da entrevistada.

A articulação entre Exu e Pombagira, ou, no contexto bantu, entre diferentes expressões de energia mediadora, revela que o princípio da encruzilhada, associado a Exu, implica também uma multiplicidade de formas de existência. A encruzilhada, enquanto espaço simbólico, não comporta fixidez, mas trânsito, ambivalência e transformação, características que se refletem na própria constituição dessas entidades. Martins (1997), ao tratar da encruzilhada como operador simbólico afro-diaspórico, e Silva (2006), ao destacar a ambivalência constitutiva de Exu, vêm respaldar essa leitura.

A análise da fala de Mãe Jaci permite compreender que as categorias de gênero, tal como formuladas no pensamento ocidental, são insuficientes para apreender a complexidade da cosmologia afro-brasileira. Ao propor uma visão não binária e relacional das forças espirituais, a entrevistada não apenas descreve uma prática religiosa, mas também desafia paradigmas analíticos, apontando para a necessidade de desenvolver abordagens mais sensíveis às especificidades desses sistemas simbólicos (OYĚWÙMÍ, 2021; MBEMBE, 2018; Capone, 2004).

A centralidade de figuras como Maria Padilha, aliada à compreensão de Exu como energia múltipla e dinâmica, patenteia a ideia que o Candomblé Angola opera a partir de uma lógica de complementaridade, na qual masculino e feminino se entrelaçam na produção do sagrado, configurando uma cosmologia que escapa às classificações rígidas e reafirma a complexidade das tradições afro-diaspóricas (Santos, 1975; Parés, 2006; MBEMBE, 2018).

### **3.3 INICIAÇÃO E CONSTRUÇÃO RITUAL DO CORPO**

O processo iniciático descrito pela entrevistada demonstra a construção ritual do corpo do iniciado como um processo complexo e multi etápico, no qual diferentes práticas, como banhos de folhas, oferendas, recolhimento e rituais específicos de fundamentação, atuam de forma integrada na transformação do sujeito. Não se trata apenas de uma sequência de procedimentos litúrgicos, mas de um percurso que reorganiza profundamente a relação do indivíduo

consigo mesmo, com a comunidade e com o sagrado (Santos, 1975; Parés, 2006; Silva, 2006).

A iniciação pode ser compreendida também, como um processo de reconfiguração ontológica, no qual o corpo deixa de ser apenas biológico para tornar-se suporte de forças espirituais. Conforme afirma Santos (1975), “o iniciado passa por uma reconstrução simbólica e ritual que redefine sua existência”, essa reconstrução implica uma nova forma de ser-no-mundo, na qual o indivíduo passa a ocupar um lugar específico dentro da cosmologia religiosa.

A metáfora do “ventre de Dandalunda”, utilizada na entrevista, reforça essa dimensão ao associar o processo iniciático a uma gestação simbólica. O recolhimento, nesse contexto, pode ser interpretado como um período liminar, no qual o iniciado é separado do mundo cotidiano para ser preparado para um novo nascimento. Trata-se de um tempo de transformação silenciosa, em que o corpo é trabalhado ritualisticamente para receber e sustentar o axé. Dialogando com Turner (1974) que, ao tratar da liminaridade nos ritos de passagem, e com Gennep (2011), ao estruturar os processos rituais em fases de separação, transição e reintegração.

Essa leitura permite compreender a iniciação como um processo que envolve não apenas o indivíduo, mas também a atuação das entidades e da comunidade ritual. O “ventre” não é apenas metáfora, mas espaço simbólico de produção da pessoa iniciada, no qual o sagrado atua diretamente na constituição do corpo e da identidade do sujeito, ideia articulada com Goldman (2005), ao enfatizar a dimensão relacional das cosmologias afro-brasileiras, e com Parés (2006), ao destacar a centralidade da comunidade no processo ritual.

A centralidade do corpo nesse processo pontua que o conhecimento no Candomblé não se dá apenas no plano discursivo, mas sobretudo na experiência incorporada. O corpo aprende, memoriza e expressa os fundamentos por meio da repetição ritual, da disciplina e da vivência comunitária. Assim, a iniciação não apenas transmite um saber, mas produz uma nova corporeidade, capaz de operar dentro da lógica do sistema religioso. Csordas (1994) reforça essa ideia, ao tratar da corporeidade como base da

experiência religiosa, e Bourdieu (2007), no que se refere à incorporação prática dos habitus.

A ideia de nascimento ritual também implica uma redefinição das relações do iniciado com o tempo e com a ancestralidade. Ao ser “gerado” no ventre simbólico de Dandalunda, o neófito passa a integrar uma linhagem espiritual, estabelecendo vínculos que ultrapassam a dimensão individual e o inserem em uma rede mais ampla de pertencimento. Essa dimensão pode ser compreendida à luz das reflexões de Martins (1997), sobre memória incorporada, e de Halbwachs (1990), sobre memória coletiva.

O processo iniciático descrito na entrevista acentua o pensamento que a construção do corpo no Candomblé Angola é simultaneamente ritual, simbólica e relacional, configurando-se como um processo de transformação profunda que redefine a existência do sujeito. A metáfora do ventre, nesse contexto, não apenas ilustra, mas sintetiza a lógica do nascimento espiritual, no qual o indivíduo é recriado a partir da ação conjunta do ritual, da comunidade e das forças sagradas (Santos, 1975; Parés, 2006; Silva, 2006).

### **3.4 MEMÓRIA E RESSIGNIFICAÇÃO RITUAL**

A observância da Semana Santa, conforme descrita por Mãe Jaci, é reinterpretada no interior do Candomblé Angola, do Nzo Águas da Penha, não como adesão ao catolicismo em sua forma normativa, mas como um momento de rememoração do sofrimento ancestral. Ao associar esse período a práticas de silêncio, recolhimento e alimentação específica, a sacerdotisa ressignifica um calendário religioso hegemônico, atribuindo-lhe um sentido próprio, vinculado à história de dor, resistência e sobrevivência dos povos africanos e afrodescendentes (Capone, 2004; Parés, 2006; Mbembe, 2018).

Essa leitura esclarece que a incorporação de elementos do catolicismo não se dá de forma passiva, mas como processo ativo de reelaboração simbólica. O que se observa aqui, não é a reprodução de uma tradição externa, mas sua reinterpretação à luz de uma cosmologia afro-brasileira, na qual os eventos religiosos são reorganizados conforme outras lógicas de significado. Processo esse compreendido também à luz das discussões sobre agência cultural e tradução simbólica em contextos coloniais (Hall, 2003; Mintz; Price, 2003). pensamento corroborado também com Bastide (2001), ao afirmar que “o

sincretismo religioso no Brasil não é simples mistura, mas resultado de processos históricos complexos”, para o autor, o sincretismo deve ser entendido como um fenômeno estruturado por relações de poder, resistência e adaptação, no qual elementos de diferentes tradições são articulados de forma estratégica, permitindo a continuidade de práticas religiosas sob condições adversas.

No caso analisado, a observância da Semana Santa pode ser interpretada como um exemplo desse sincretismo ativo, no qual uma celebração cristã é ressignificada como espaço de memória e reflexão sobre o sofrimento coletivo. Ao invés de reafirmar a narrativa cristã em seus termos originais, a prática descrita pela entrevistada desloca o foco para a experiência histórica dos ancestrais, transformando o ritual em um momento de conexão com a memória da diáspora. dialogando aqui com Gilroy (2001), ao pensar o Atlântico Negro como espaço de construção de memórias e identidades em trânsito.

Além disso, essa ressignificação denota a capacidade das religiões de presença africana de operar com múltiplas temporalidades, articulando passado e presente em um mesmo gesto ritual. A Semana Santa, aqui, deixa de ser apenas um evento do calendário litúrgico cristão e passa a funcionar como um marcador simbólico de uma história mais ampla, que inclui a escravidão, a resistência e a continuidade das tradições africanas no Brasil. pensamento trazido também por Mbembe (2018), ao discutir as temporalidades entrelaçadas nas experiências negras.

Essa prática também reforça a ideia de que o sincretismo não implica perda de identidade, mas, ao contrário, pode constituir uma estratégia de preservação e reinvenção cultural. Ao reinterpretar elementos do catolicismo, o Candomblé Angola não apenas se adapta às condições históricas, mas também reafirma sua própria lógica interna, incorporando novos significados sem abandonar seus fundamentos, dinâmica destacada por Mintz e Price (2003), ao analisar a formação das culturas afro-americanas como processos criativos e não meramente derivados.

### **3.5. ENTREVISTA TATETU DE NKISI NZAZI KULEMBENLÊ (ROBERT)**

#### **PONTO DE PARTIDA TRAJETÓRIA E ENCRUZILHADAS**

A entrevista realizada com Robert Mercena Santos, identificado religiosamente como Nzazi Kumlenbelê, Tateto de nkisi do Nzo Águas da Penha, oferece um conjunto denso de elementos para compreender a formação religiosa, a experiência iniciática, a construção da autoridade ritual e a interpretação de Exu e Njila no contexto do Candomblé Angola em Sergipe, sob a perspectiva de um filho da casa. Sua narrativa articula biografia, memória, trânsito religioso, experiência mediúnica e elaboração teológica, permitindo perceber como o pertencimento ao axé se constitui por meio de deslocamentos, reelaborações e reconhecimento progressivo de uma vocação sacerdotal.

Dialoga com as análises de Silva (2006), ao destacar que o conhecimento no candomblé se constrói na prática e na experiência, e com Prandi (2001), ao trazer a centralidade da trajetória individual na formação do pertencimento religioso nas tradições afro-brasileiras.

A fala do entrevistado é particularmente relevante porque traz uma trajetória que atravessa diferentes universos religiosos, catolicismo, benzimento, espiritismo, Umbanda, umbandomblé e Candomblé Angola, sem que isso implique contradição ou desvio. Ao contrário, a multiplicidade de experiências aparece como percurso formativo, no qual cada etapa contribui para a construção de uma sensibilidade espiritual específica. Sua entrevista permite interpretar o Candomblé Angola não apenas como espaço de culto, mas como sistema cosmológico e pedagógico em que experiência, oráculo, hierarquia e corpo se articulam.

Capone (2004), ao compreender as religiões afro-brasileiras como resultado de trajetórias múltiplas e recomposições contínuas e Parés (2006), ao destacar os processos históricos de formação e articulação entre diferentes matrizes africanas no Brasil, aproxima-se bem da análise feita.

#### **RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE**

A trajetória religiosa apresentada por Robert demonstra que a inserção no Candomblé Angola não se constitui como um movimento abrupto, mas como resultado de um longo processo de experimentação e trânsito religioso. Seu primeiro contato com o sagrado ocorre ainda no ambiente doméstico, por meio das incorporações de erê realizadas por sua mãe, o que indica que a socialização religiosa nas tradições afro-brasileiras frequentemente se inicia fora do espaço institucional do terreiro. Esse dado reforça a análise de Silva (2006), ao afirmar que o aprendizado religioso no candomblé se dá por meio da convivência e da experiência cotidiana, e não exclusivamente por instrução formal.

Ao longo de sua narrativa, observa-se a passagem por diferentes tradições religiosas, catolicismo, benzimento e espiritismo, que não são descartadas, mas incorporadas como etapas constitutivas de sua formação espiritual. Tal percurso pode ser confirmado por Capone (2004), ao demonstrar que as religiões afro-brasileiras se estruturam por trajetórias múltiplas e recomposições contínuas e por Bastide (2001), ao falar que o campo religioso brasileiro é marcado por interpenetrações e coexistências entre diferentes sistemas simbólicos.

## **EVENTO BIOGRÁFICO E VIRADA ESPIRITUAL**

O relato do desencarne de sua mãe aparece como ponto de inflexão na trajetória do entrevistado, não apenas como evento biográfico, mas como experiência que mobiliza questionamentos existenciais e espirituais. A ausência do sentimento de culpa esperado socialmente leva o interlocutor a buscar explicações no campo religioso, sinalizando que a experiência do sofrimento pode atuar como catalisador de processos de busca espiritual, aqui dialogamos também com Bastide (2001), quando destaca que as religiões afro-brasileiras frequentemente oferecem respostas para situações de crise e reorganização da vida.

A posterior aproximação com o umbandomblé em Alagoinhas e, posteriormente, com a Umbanda em Aracaju, pontua que a trajetória religiosa se constrói por deslocamentos territoriais e simbólicos, tal dinâmica também é trazida por Matory (2005), que analisa as religiões afro-atlânticas como sistemas transnacionais, marcados por circulação de práticas, saberes e

experiências e por Parés (2006), ao discutir a formação histórica do candomblé a partir da interação entre diferentes matrizes culturais.

## **ENERGIA QUE MOLDA O MUNDO**

A escolha do Nzo Águas da Penha é explicada pelo entrevistado a partir da noção de “afinidade energética”, indicando que a permanência em um terreiro depende da compatibilidade entre o indivíduo e o axé da casa. Essa compreensão reforça a ideia de que o pertencimento religioso não se dá apenas por decisão racional ou por mediação social, mas por reconhecimento sensível e espiritual. entendimento feito também por Silva (2006), ao afirmar que a inserção no terreiro envolve uma dimensão relacional e experiencial, e por Goldman (2005), ao destacar que a experiência do sagrado nas religiões de presença africana se constrói a partir de percepções incorporadas.

A rejeição da influência determinante de redes comunitárias na escolha do terreiro reforça a centralidade da agência espiritual nesse processo. O entrevistado atribui à espiritualidade a orientação de suas decisões, traçando uma concepção de mundo na qual o sujeito se encontra inserido em uma rede de relações que ultrapassa o plano humano, reflexões feitas por Mbembe (2018), ao compreender a experiência africana e diaspórica como profundamente relacional e articulada a forças que excedem o indivíduo.

## **COMUNIDADE E ESCOLHA**

Ao afirmar que não possui parentes consanguíneos na casa, mas sim “parentes ancestrais”, o entrevistado esclarece a centralidade do parentesco ritual na organização do terreiro. A noção de “irmãos de barco” como vínculo estabelecido na iniciação reforça a ideia de que o pertencimento no Candomblé se constrói a partir da experiência ritual compartilhada. ideia trazida, também, por Póvoas (2010), ao afirmar que o candomblé constitui uma rede de parentesco simbólico baseada na ancestralidade e no compartilhamento do sagrado.

Essa forma de parentesco indica que o terreiro opera como espaço de produção de vínculos sociais específicos, nos quais a relação entre os indivíduos é mediada pelo axé e pela experiência iniciática. Silva (2006) destaca que, o terreiro não é apenas um espaço religioso, mas um sistema

social no qual relações de pertencimento são continuamente construídas e reafirmadas.

### **O ORÁCULO QUE NÃO SE ENGANA**

A identificação do nkisi regente, Nzazi Luango, é atribuída exclusivamente ao oráculo, patenteando a centralidade do jogo de búzios como instância de legitimação do conhecimento religioso. Ao rejeitar interpretações baseadas na aparência ou na intuição do sacerdote, o entrevistado reafirma a primazia do oráculo como mediador entre o mundo humano e o mundo espiritual. Santos (1975) traz essa perspectiva, ao destacar que o oráculo constitui um sistema estruturante do candomblé, responsável por orientar decisões e revelar a ordem cosmológica.

A explicação sobre a diferença entre orixá, vodum e nkisi revela ainda uma elaboração teológica sofisticada, que reconhece a pluralidade das matrizes africanas. Parés (2006), ao analisar a formação do candomblé como resultado de interações entre diferentes tradições africanas, e Capone (2004), ao destacar os processos de legitimação e diferenciação no campo afro-religioso, reforçam esse pensamento.

### **CHAMADO À RESPONSABILIDADE**

Ao definir sua função como Tateto de nkisi não em termos de poder, mas de responsabilidade, o entrevistado demonstra uma concepção ética da autoridade religiosa. O cargo é entendido como compromisso de transmissão e continuidade do conhecimento recebido da mãe de santo. Essa perspectiva reforça a análise de Silva (2006), ao afirmar que a hierarquia no candomblé se constrói a partir da experiência e da vivência ritual, e não apenas por designação formal.

A ideia de “código de honra” associada ao sacerdócio indica que a autoridade no terreiro está vinculada à responsabilidade de preservar e multiplicar o fundamento. concepção trazida por Mbembe (2018), ao destacar que formas de vida negras contemporâneas se organizam a partir de práticas de continuidade, reinvenção e responsabilidade coletiva.

### **NKISI E A DINÂMICA DA VIDA**

A interpretação dos nkisis como forças que atuam conforme o momento vivido pelo indivíduo denota uma cosmologia dinâmica, na qual o sagrado se manifesta de acordo com as circunstâncias da vida. A ideia de que diferentes nkisis “vão na frente” conforme a necessidade, seja em situações de conflito, doença ou reflexão, reforça a compreensão do mundo como sistema relacional e em constante movimento, Santos (1975), ao compreender o candomblé como sistema de forças em interação, e de Prandi (2001), ao destacar que as divindades afro-brasileiras operam como princípios ativos na organização da vida social e individual, reforçam esse entendimento.

### **EXU, NJILA: MEDIAÇÃO**

A definição de Njila como princípio de totalidade, “começo, meio e recomeço”, mostra sua centralidade na cosmologia do Candomblé Angola. Ao distinguir Njila como nkisi e os Exus e Pombagiras como trabalhadores espirituais, o entrevistado apresenta uma estrutura hierárquica e funcional das entidades mediadoras. dialogando com Santos (1975), que define Exu como princípio dinâmico responsável pela comunicação e pelo movimento, e com Prandi (2001), ao destacar a função mediadora dessas entidades na circulação do axé.

A relação com Zé Pilintra como Exu de trabalho trás a dimensão prática e cotidiana da experiência religiosa. Exu aparece como entidade que atua diretamente na resolução de problemas, oferecendo caminhos e estratégias para lidar com situações adversas. Essa dimensão pragmática confirma a análise de Johnson (2002), ao destacar que a incorporação permite que o sagrado intervenha diretamente na vida dos praticantes.

Além disso, a presença de entidades não identificadas reforça a ideia de que o conhecimento espiritual é processual e não totalmente acessível. Como aponta Goldman (2005), a experiência religiosa nas tradições afro-brasileiras envolve zonas de indeterminação que fazem parte do próprio funcionamento do sistema.

A entrevista com Robert nos situa na percepção de que a formação religiosa no Candomblé Angola não se produz por adesão imediata ou por filiação exclusivamente institucional, mas por um percurso complexo, atravessado por experiências familiares, trânsito entre tradições religiosas e

reconhecimento progressivo de uma vocação espiritual. Sua narrativa mostra que o primeiro contato com o axé ocorreu no espaço doméstico, por meio das incorporações de erê realizadas pela mãe, o que confirma a importância da experiência cotidiana e da oralidade na socialização religiosa afro-brasileira.

Ao longo da entrevista, torna-se visível que o pertencimento ao Candomblé Angola se constrói a partir de uma lógica processual, em que catolicismo, espiritismo, Umbanda e umbandomblé não aparecem como desvios, mas como etapas constitutivas de uma trajetória mais ampla. Tal percurso reforça a leitura de que as religiões afro-brasileiras se organizam por recomposições e continuidades, e não por rupturas absolutas.

Outro aspecto central é a concepção de autoridade ritual como responsabilidade de transmissão. Ao definir sua função como Tateto de nkisi não em termos estritamente hierárquicos, mas como compromisso de “carregar o legado” da mãe de santo e multiplicar o fundamento, Robert explicita uma concepção ética do sacerdócio, na qual o saber é inseparável da obrigação de continuidade.

No plano cosmológico, sua fala é especialmente relevante para esta dissertação por oferecer uma elaboração densa sobre Njila, Exu e as entidades mediadoras. A definição de Njila como energia de totalidade, movimento, começo, meio e recomeço, bem como a distinção entre nkisi e os Exus e Pombagiras como trabalhadores espirituais, permite compreender a lógica interna do Candomblé Angola para além de analogias simplificadoras. A entrevista mostra que a mediação espiritual não é periférica, mas estruturante, organizando caminhos, enredos e a própria eficácia ritual.

A narrativa sobre Zé Pilintra como Exu de trabalho, assim como a percepção de outras presenças espirituais ainda não plenamente identificadas, reforça a ideia de que a experiência religiosa se constrói tanto pela manifestação direta quanto pela presença sensível e pela leitura do cotidiano. Exu aparece, assim, não como figura abstrata, mas como força concreta de proteção, socorro, sabedoria e acompanhamento.

A entrevista com Robert contribui para demonstrar que o Candomblé Angola, no contexto do Nzo Águas da Penha, deve ser compreendido como um sistema religioso profundamente relacional, no qual trajetória biográfica, sensibilidade espiritual, oráculo, hierarquia, mediação e experiência corporal se

articulam de forma dinâmica. Sua fala coloca como ponto central a ideia de que o axé não se reduz a um conjunto de crenças, mas se produz como caminho vivido, responsabilidade assumida e cosmologia em permanente movimento.

### **3.6 ENTREVISTA COM A KAFILENDENJ (SARA)**

#### **PERCURSOS E ANDANÇAS**

A entrevista com Sara permite compreender a construção da trajetória religiosa no Candomblé Angola a partir de um percurso marcado por deslocamentos, experimentações e reconhecimento progressivo da vinculação com o sagrado. Diferentemente de uma adesão imediata ou de uma filiação herdada de forma linear, sua narrativa denota um processo de aproximação gradual, no qual experiências na infância, passagens por diferentes tradições religiosas e relações interpessoais se articulam na constituição do pertencimento religioso, pensamento articulado com Capone (2004) que, ao demonstrar que as religiões afro-brasileiras se estruturam por trajetórias múltiplas e recomposições constantes, por Silva (2006), ao destacar que o aprendizado religioso ocorre por meio da experiência vivida e da participação no universo ritual e por Parés (2006), ao pontuar que o campo afro-religioso brasileiro se constitui historicamente por processos de circulação, adaptação e interconexão entre diferentes matrizes religiosas.

#### **MEMÓRIA E RELIGIÃO**

O primeiro contato da entrevistada com o Candomblé ocorre ainda na infância, em um contexto doméstico e comunitário, quando frequentava um terreiro próximo à casa de sua avó, referido pelas tias como “Xangô”. Esse dado revela que, assim como observado em outras pesquisas sobre religiões de presença africana, o contato inicial com o axé frequentemente se dá de forma indireta, mediado por relações familiares e pelo ambiente social (Prandi, 2001).

No entanto, essa experiência não se converte imediatamente em pertencimento religioso. Ao longo da vida, Sara transita por outras tradições, como o catolicismo e o espiritismo, o que reforça o caráter não linear da

formação religiosa. Capone (2004), afirma que as religiões de presença africana se estruturam por meio de trajetórias múltiplas, nas quais diferentes experiências religiosas se acumulam e são posteriormente ressignificadas. Aqui a memória da infância não se apresenta como origem determinante, mas como um ponto de referência que será reativado posteriormente, no momento de reaproximação com o Candomblé.

### **Retorno ao campo religioso e iniciação**

O retorno ao campo religioso ocorre após um período de afastamento e busca espiritual, marcado pela passagem pela Umbanda e por um intervalo sem vinculação institucional. Esse momento evidencia uma trajetória não linear, na qual a interlocutora transita por diferentes experiências religiosas antes de consolidar sua inserção no Candomblé.

Capone (2004), observa que as religiões de presença africana se caracterizam justamente por trajetórias plurais e recombinantes, nas quais diferentes experiências se acumulam e são ressignificadas ao longo do tempo, enquanto Prandi (2001) destaca que a circulação entre sistemas religiosos constitui uma dinâmica estruturante do campo afro-religioso no Brasil.

Esse movimento culmina na consulta ao oráculo, por meio do jogo de búzios, que orienta a entrevistada e seu companheiro quanto à necessidade de envolvimento mais profundo com a religião. A centralidade dessa consulta coloca em foco que, no Candomblé, decisões fundamentais não se baseiam exclusivamente na vontade individual, mas são mediadas por instâncias rituais reconhecidas como legítimas formas de acesso ao conhecimento espiritual. O oráculo, nesse sentido, não apenas responde a questionamentos, mas reorganiza a trajetória do sujeito, indicando caminhos e redefinindo posições no interior do sistema religioso. Como aponta Silva (2006), o jogo de búzios constitui uma das principais formas de mediação entre humanos e divindades, sendo responsável por orientar decisões e legitimar processos no interior do terreiro.

A centralidade do oráculo nesse processo põe em evidência uma característica fundamental do Candomblé: a mediação do sagrado na definição dos caminhos individuais. Como aponta Santos (1975), o oráculo não apenas revela informações, mas orienta decisões e organiza a relação entre sujeito e

divindade, constituindo-se como um sistema estruturado de conhecimento que articula destino, escolha e intervenção espiritual. Nesse sentido, o jogo de búzios não pode ser compreendido como prática divinatória isolada, mas como parte de uma cosmologia na qual o saber é produzido por meio da relação entre humanos e forças espirituais, sendo acessível apenas através de procedimentos rituais específicos e socialmente reconhecidos.

A iniciação, ocorrida em 2023, aparece como desdobramento desse processo, não como escolha isolada, mas como resposta a uma orientação espiritual previamente estabelecida. Trata-se, portanto, de um movimento que confirma o caráter não voluntarista da iniciação nas religiões de presença africana, na medida em que o ingresso no axé se apresenta como reconhecimento de um chamado e não apenas como decisão individual. Aqui a iniciação pode ser compreendida como um processo de reorganização da trajetória do sujeito, no qual sua vida passa a ser orientada por uma nova configuração de relações espirituais e comunitárias. Dialogando com Santos (1975), quando a mesma afirma que a iniciação constitui uma transformação ontológica do indivíduo, e com Bastide (2001), ao destacar que o candomblé estrutura a vida do iniciado a partir de uma nova ordem simbólica que articula destino, ritual e pertencimento. A trajetória de Sara confirma que a iniciação no Candomblé se constitui como reconhecimento de um vínculo já existente, e não como ponto de partida absoluto.

## **ENERGIA E AFINIDADE**

A escolha do terreiro Nzo Águas da Penha não é atribuída a um único fator, mas a um conjunto de elementos que incluem relações pessoais, experiências anteriores e, sobretudo, a percepção de afinidade energética. Ao afirmar que “as energias trabalham” e que foi levada por uma energia compatível com a da casa, a entrevistada mobiliza uma categoria central na cosmologia afro-brasileira: a compatibilidade de axé.

Essa noção remete à ideia de que o pertencimento religioso não se estabelece apenas por decisão consciente, mas por uma correspondência entre o sujeito e o campo de forças que estrutura o terreiro. O axé, nestes termos, opera como princípio vital e relacional, que conecta pessoas, entidades e espaços, orientando aproximações e afastamentos. Conforme aponta Santos

(1975), o axé constitui a força dinâmica que sustenta a existência e regula as relações no universo religioso, enquanto Parés (2006) destaca que a inserção em uma casa depende da capacidade do indivíduo de se integrar a essa rede de forças.

Esse aspecto dialoga com a análise de Silva (2006), ao destacar que a inserção em um terreiro não depende apenas de decisão racional, mas de uma relação de reconhecimento entre o indivíduo e o axé da casa. A permanência, portanto, está vinculada à harmonia entre essas energias, sendo continuamente reafirmada na experiência ritual e na convivência cotidiana. O terreiro, nesse contexto, não se configura apenas como instituição religiosa, mas como espaço relacional no qual o pertencimento é produzido e validado por meio da participação e da integração simbólica, tal perspectiva também pode ser articulada com Bastide (2001), ao demonstrar que o candomblé se organiza a partir de uma lógica de participação afetiva e sensível, na qual o sujeito se reconhece no coletivo por meio da experiência do sagrado.

A influência de redes comunitárias, como a presença de amigos e do companheiro, não é negada, mas relativizada. Essas mediações aparecem como facilitadoras do acesso, mas não como determinantes da permanência, reforçando a primazia da dimensão espiritual na escolha. Essa distinção é fundamental para compreender o modo como se articulam sociabilidade e espiritualidade no Candomblé: embora as relações interpessoais desempenhem papel importante na circulação entre casas, é a compatibilidade com o axé que legitima a permanência do indivíduo no grupo. Essa análise dialoga com Capone (2004), ao demonstrar que as redes comunitárias atuam como vetores de entrada no campo afro-religioso, mas não substituem os critérios internos de legitimação, e com Prandi (2001), ao destacar que a adesão efetiva a uma casa depende de um reconhecimento simbólico que ultrapassa vínculos sociais imediatos.

## **SOLIDARIEDADE E COMUNIDADE**

A entrevistada descreve a existência de redes de solidariedade no interior do terreiro, caracterizadas por iniciativas espontâneas de ajuda entre os membros. Essas práticas não se apresentam como institucionalizadas, mas como ações que emergem da percepção das necessidades do outro,

evidenciando uma ética relacional baseada no cuidado e na atenção ao coletivo. Nesse contexto, o terreiro opera como um espaço no qual vínculos são continuamente construídos por meio da convivência e da partilha, e não apenas por normas formais.

A solidariedade aparece, portanto, como prática vivida, inscrita no cotidiano da casa e articulada à circulação do axé entre seus membros. Como observado por Silva (2006), o terreiro constitui um espaço de sociabilidade específico, no qual relações sociais se estruturam a partir da experiência ritual e da convivência, configurando formas próprias de organização comunitária. Dinâmica confirmada por Póvoas (2010), segundo a qual o terreiro se organiza como uma rede de parentesco simbólico, na qual o cuidado e a reciprocidade constituem elementos centrais. Nesse sistema, os vínculos não se limitam à consanguinidade, mas são construídos por meio da iniciação, da convivência e da partilha do sagrado, formando uma comunidade estruturada em torno de responsabilidades mútuas.

A solidariedade, aqui, não é apenas um valor moral, mas uma prática que sustenta o funcionamento da casa e garante a continuidade do axé. Além disso, a extensão dessas práticas à comunidade externa, ainda que de forma assimétrica, revela o papel social do terreiro como agente de acolhimento e suporte em contextos marcados por vulnerabilidades. Essa dimensão dialoga também com Bastide (2001), ao destacar que os cultos afro-brasileiros exercem funções sociais relevantes, atuando como espaços de apoio coletivo e reorganização da vida social.

Dessa forma, o terreiro se configura como espaço de sociabilidade ampliada, no qual relações de apoio, cuidado e pertencimento são continuamente produzidas. Essa configuração revela que o Candomblé Angola não se restringe à dimensão ritual, mas constitui também uma forma de organização social que articula espiritualidade, convivência e solidariedade. O pertencimento ao terreiro implica, assim, não apenas participação nos ritos, mas inserção em uma rede de relações que redefine a experiência do indivíduo no mundo. Mbembe (2018), indicar que formas de vida negras produzem modos próprios de existência e de organização coletiva, e Parés (2006), aponta que as comunidades afro-religiosas operam como espaços de produção de vínculos sociais e de continuidade cultural.

## **NKISI E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA**

A identificação do nkisi regente, Katendê, ocorre por meio do oráculo, contrariando a expectativa inicial da entrevistada, que se identificava com lemanjá a partir de sua experiência na Umbanda. Esse deslocamento mostra, não apenas a diferença entre os sistemas simbólicos das tradições afro-brasileiras, mas também a centralidade do jogo de búzios como instância legítima de produção de verdade religiosa.

Ao submeter a identidade espiritual à mediação do oráculo, a entrevistada reconhece a primazia do saber ritual sobre a percepção individual, reforçando que, no Candomblé, o conhecimento não é autodeclarado, mas revelado por meio de práticas específicas. Conforme destaca Prandi (2001), o jogo de búzios desempenha papel fundamental na definição da identidade religiosa, orientando decisões e organizando o vínculo entre o sujeito e as divindades, enquanto Silva (2006) enfatiza que o saber no candomblé é mediado por especialistas e legitimado pela tradição ritual.

Katendê, associado ao domínio das folhas e da natureza, aparece como princípio organizador da identidade espiritual da entrevistada. No universo bantu, as folhas não constituem apenas elementos naturais, mas portadoras de axé, sendo fundamentais para processos de cura, proteção e transformação. A vinculação da iniciada a esse nkisi indica uma relação direta com forças vitais que operam na interface entre natureza e espiritualidade.

A menção à djina “Kafiledenji” reforça ainda a dimensão simbólica e linguística da iniciação, na qual novos nomes não apenas identificam, mas reconfiguram a existência do sujeito, inserindo-o em uma nova ordem de significados. Conforme observado por Parés (2006), os sistemas religiosos de presença africana articulam natureza, linguagem e ritual na constituição das identidades, enquanto Santos (1975) destaca que o nome iniciático expressa a posição do indivíduo dentro da estrutura cosmológica. Santos (1975), afirma ainda, que a iniciação implica uma redefinição da pessoa, que passa a ser constituída em relação direta com a divindade que rege sua cabeça. Aqui identidade deixa de ser compreendida como atributo individual fixo e passa a ser construída relacionalmente, a partir da vinculação com o nkisi e da inserção na comunidade ritual.

A iniciação não apenas revela uma identidade espiritual preexistente, mas produz uma nova condição de existência, na qual o corpo, o nome e a trajetória do sujeito são reorganizados em função do sagrado. Bastide (2001), fala que o candomblé opera uma transformação profunda do indivíduo, integrando-o a um sistema simbólico no qual sua vida passa a ser orientada por princípios cosmológicos específicos.

### **Função ritual e responsabilidade sacerdotal**

Embora se defina como filha da casa, Sara afirma já ter recebido o decá, indicando sua confirmação como Mam'etu (mãe de santo) e a responsabilidade de abrir sua própria casa no futuro. Essa dupla condição mostra o caráter processual da hierarquia no Candomblé, na qual posições não são excludentes, mas acumulativas, coexistindo em diferentes níveis de responsabilidade e aprendizado.

O pertencimento à casa de origem permanece, ao mesmo tempo em que se inaugura a possibilidade de autonomia ritual, revelando que a hierarquia não opera por ruptura, mas por continuidade e expansão do axé. Essa dinâmica confirma que a formação religiosa no Candomblé se estrutura em etapas progressivas, nas quais o iniciado transita entre diferentes posições ao longo de sua trajetória. Conforme aponta Santos (1975), a iniciação não encerra o processo formativo, mas inaugura uma série de transformações contínuas na posição do indivíduo dentro da comunidade ritual.

A fala da entrevistada confirma a análise de Silva (2006), ao destacar que a autoridade religiosa se constrói a partir da experiência e do tempo de inserção no axé. O cargo, nesse contexto, não representa apenas um título formal, mas uma responsabilidade ética e ritual, que envolve a transmissão do conhecimento, a condução de ritos e o cuidado com a comunidade.

A legitimidade da liderança não decorre exclusivamente da investidura ritual, mas da vivência acumulada, da capacidade de interpretar o fundamento e de sustentar o axé da casa, dialoga também com Prandi (2001), ao demonstrar que a hierarquia nas religiões afro-brasileiras está profundamente vinculada ao tempo de iniciação e à experiência prática, constituindo um sistema no qual autoridade e saber se desenvolvem conjuntamente.

A trajetória de Sara coloca em evidência que a passagem de uma posição de aprendiz para uma posição de potencial liderança, marcada pela continuidade do processo formativo. Essa transição não implica uma ruptura com a condição anterior, mas sua ampliação, na medida em que a nova posição incorpora responsabilidades adicionais sem anular os vínculos estabelecidos com a casa de origem.

O percurso da entrevistada ilustra, assim, a lógica pedagógica do Candomblé, na qual o aprendizado se dá pela prática, pela convivência e pela participação progressiva nas funções da casa. Interpretação articulada com Parés (2006), ao destacar que o conhecimento nas tradições afro-brasileiras é transmitido de forma gradual e relacional, e com Bastide (2001), ao demonstrar que a formação religiosa nesses contextos implica uma transformação contínua do indivíduo, que se aprofunda à medida que sua inserção no sistema ritual se intensifica.

## **ENCONTRO E RECONHECIMENTO**

Além do nkisi regente, a entrevistada menciona a presença de outras entidades, como cabocla, preta-velha, erê, Exu e pombagira. Essa multiplicidade retrata a estrutura relacional da cosmologia afro-brasileira, na qual diferentes entidades atuam em níveis distintos de mediação, compondo um sistema complexo de forças espirituais interligadas.

A experiência religiosa não se organiza em torno de uma única divindade, mas de uma rede dinâmica de presenças que operam simultaneamente na vida do praticante. Essa configuração confirma que o campo afro-religioso é marcado pela pluralidade e pela interconexão entre diferentes matrizes simbólicas, resultado de processos históricos de recomposição na diáspora. Capone (2004), fala que as religiões afro-brasileiras se constituem a partir de múltiplas influências e articulações, enquanto Prandi (2001) destaca que a convivência de diversas entidades em um mesmo percurso religioso é característica estruturante dessas tradições.

Particularmente relevante é a centralidade da pombagira em sua experiência, descrita como presença constante e protetora. Essa relação traz a luz a proximidade entre entidade e praticante, na qual o sagrado se manifesta de forma contínua no cotidiano, ultrapassando os limites do espaço ritual. A

pombagira, nesse contexto, não aparece apenas como entidade de culto, mas como agente ativo na proteção, orientação e organização da vida da interlocutora.

Essa experiência reforça a análise de Johnson (2002), ao destacar que a incorporação constitui uma forma fundamental de mediação nas religiões afro-atlânticas, permitindo a atuação direta das entidades no mundo humano. Além disso, dialoga também com Alexandre (2021), ao destacar a centralidade das entidades femininas, especialmente pombagiras, na construção de formas de poder, cuidado e agência no campo afro-religioso.

A presença de entidades ainda não identificadas também pontua que o conhecimento espiritual é processual, sendo revelado gradualmente ao longo da trajetória religiosa. Esse aspecto indica que o saber no Candomblé não se apresenta de forma imediata ou totalizante, mas se constrói por etapas, à medida que o iniciado aprofunda sua relação com o axé e com as entidades. A não identificação de determinadas presenças não é interpretada como ausência de conhecimento, mas como parte do próprio funcionamento do sistema religioso, que regula o acesso ao saber conforme o tempo, a experiência e a maturidade ritual.

Santos (1975), traz tal compreensão ao afirmar que o conhecimento no candomblé é progressivo e vinculado à iniciação, e Silva (2006), ao destacar que o aprendizado se dá por meio da vivência e da participação contínua, sendo revelado gradualmente no interior da comunidade ritual.

## **DINÂMICA DO MOVIMENTO**

A entrevistada afirma possuir Njila assentado, além de Exu e pombagira, indicando a centralidade dessas forças na organização de sua prática religiosa. A presença de Njila, entendido, no contexto bantu, como princípio de movimento, abertura e mediação, esclarece que nenhuma prática ritual se realiza sem a atuação dessas energias. O assentamento dessas entidades não representa apenas um elemento material do culto, mas a fixação de uma relação contínua entre o praticante e as forças espirituais que organizam o fluxo do axé.

Nesse sentido, Njila aparece como operador fundamental da comunicação entre os planos, garantindo a circulação das energias e a eficácia

dos rituais. dialogando aqui com Santos (1975), ao definir Exu como princípio dinâmico responsável pelo movimento e pela comunicação, e com Parés (2006), ao destacar que as tradições afro-brasileiras estruturam-se a partir de forças mediadoras indispensáveis à articulação do sistema religioso.

A maior afinidade com a pombagira evidencia a dimensão afetiva e experiencial da relação com as entidades, que não se limita à estrutura formal do culto, mas se manifesta no cotidiano. Essa relação aponta para uma forma de vivência do sagrado na qual a entidade não é apenas evocada em momentos rituais, mas percebida como presença constante, atuando na proteção, na orientação e na organização da vida do sujeito.

Tal proximidade reforça que a experiência religiosa no Candomblé e nas tradições afro-brasileiras se constrói na interface entre ritual e cotidiano, sendo marcada por vínculos pessoais com determinadas entidades. Johnson (2002), destaca que a incorporação constitui um modo de tornar o sagrado presente na vida diária, e Alexandre (2021), demonstra a centralidade das pombagiras na construção de relações de cuidado, poder e agência no universo afro-religioso.

Essa presença contínua reforça a ideia de que o sagrado, no Candomblé, não se restringe ao espaço ritual, mas permeia a vida diária. A atuação das entidades ultrapassa os limites do terreiro, acompanhando o praticante em diferentes dimensões de sua existência e orientando suas ações e decisões. Essa compreensão rompe com a separação moderna entre o religioso e o cotidiano, denotando uma cosmologia na qual o mundo visível e o invisível se encontram permanentemente interligados, contextualizando com Prandi (2001), quando afirma que Exu e suas variações constituem forças essenciais para a circulação do axé e para a efetivação das relações entre os planos espiritual e humano, e com Bastide (2001), ao destacar que, nas religiões de presença africana, a vida religiosa e a vida social se entrelaçam de forma inseparável.

### **3.7 CAMPO: VISÃO GERAL**

fazendo uma análise comparativa das entrevistas de Sara, Robert e Mam'etu Jaciara Chagas, nos permite compreender, de forma articulada, diferentes dimensões da experiência religiosa no Candomblé Angola em Sergipe, pontuando tanto convergências quanto especificidades nos modos de

inserção, formação e vivência do axé. Enquanto as trajetórias de Sara e Robert revelam percursos marcados por deslocamentos religiosos e processos gradativos de aproximação com o sagrado, a narrativa de Mam'etu Jaciara apresenta uma perspectiva mais consolidada, situada na posição de liderança e de organização do sistema ritual.

Em conjunto, essas vozes permitem apreender o Candomblé não apenas como sistema religioso, mas como campo dinâmico de formação, pertencimento e produção de sentido. corroborando com Capone (2004), que destaca a multiplicidade de trajetórias no campo afro-brasileiro, e com Prandi (2001), ao asseverar a diversidade de experiências que estruturam essas religiões.

No que se refere às trajetórias religiosas, tanto Sara quanto Robert apresentam percursos marcados pelo trânsito entre diferentes tradições, catolicismo, espiritismo, Umbanda e outras experiências espiritualistas, antes de sua inserção no Candomblé Angola. Esse movimento assevera que o pertencimento religioso não se estabelece de forma linear, mas por meio de processos de experimentação, ruptura e recomposição.

Em ambos os casos, a entrada no Candomblé não representa abandono das experiências anteriores, mas sua ressignificação em um novo contexto cosmológico. Já na narrativa de Mam'etu Jaciara, esse processo aparece como continuidade mais estabilizada, na qual a trajetória individual se articula diretamente à estrutura da casa e à transmissão do fundamento. Essa diferença indica que o Candomblé comporta múltiplos tempos de formação, desde o aprendizado inicial até a consolidação da autoridade ritual. podemos respaldar essa leitura em Bastide (2001), que analisa o sincretismo como processo dinâmico, e com Parés (2006), destaca a formação histórica e plural das religiões de presença africana.

A iniciação constitui outro ponto central de convergência entre as três entrevistas, sendo compreendida não como escolha individual, mas como resposta a uma orientação espiritual. Tanto Sara quanto Robert destacam o papel do oráculo na definição de seus caminhos, constatando que o ingresso no axé é mediado por instâncias rituais legitimadas. No caso de Robert, essa mediação assume caráter ainda mais explícito, ao determinar sua iniciação direta como sacerdote, enquanto em Sara aparece como confirmação

progressiva de uma trajetória em construção. Já na perspectiva de Mam'etu Jaciara, a iniciação é compreendida como parte de um sistema estruturado, no qual cada etapa cumpre uma função na formação do indivíduo.

Em todos os casos, observa-se o caráter não voluntarista da iniciação, que se apresenta como reconhecimento de um chamado. Tal compreensão também é retratada por Santos (1975), ao definir a iniciação como transformação ontológica, e com Silva (2006), ao destacar o papel do oráculo na organização da vida religiosa.

No que diz respeito à relação com o axé e à escolha do terreiro, as entrevistas de Sara e Robert convergem ao enfatizar a noção de afinidade energética como elemento decisivo para a permanência na casa. Ambos reconhecem a influência de redes comunitárias no acesso inicial, mas atribuem à compatibilidade com o axé o fator determinante de sua permanência. Essa percepção reforça a ideia de que o pertencimento no Candomblé não se estabelece apenas por relações sociais, mas por uma correspondência entre o indivíduo e o campo de forças que estrutura o terreiro.

Na fala de Mam'etu Jaciara, essa dinâmica aparece de forma institucionalizada, na medida em que a casa também orienta a saída de indivíduos cuja energia não se harmoniza com o coletivo. Essa convergência certifica que o axé opera como princípio regulador das relações no interior do terreiro. Tal interpretação também feita por Santos (1975) e Bastide (2001), ao destacarem o axé como força vital que organiza o sistema religioso.

Outro ponto de articulação entre as entrevistas refere-se à organização comunitária e às redes de solidariedade. Tanto Sara quanto Robert descrevem o terreiro como espaço de construção de vínculos que ultrapassam a consanguinidade, configurando formas de parentesco ritual baseadas na convivência e na partilha do sagrado. Essa dimensão é ampliada na fala de Mam'etu Jaciara, que enfatiza o caráter inclusivo da casa e sua atuação como espaço de acolhimento para grupos historicamente marginalizados.

Em conjunto, essas narrativas expressam que o terreiro não se limita à função religiosa, mas opera também como espaço social de cuidado, pertencimento e reorganização da vida, Póvoas (2010), vem a validar esse entendimento, ao definir o candomblé como rede de parentesco simbólico, e

Mbembe (2018), ao destacar a produção de formas alternativas de sociabilidade nas experiências afro-diaspóricas.

No plano cosmológico, as três entrevistas convergem ao afirmar a centralidade de Exu e Njila como princípio de movimento e mediação. Tanto Sara quanto Robert destacam a presença constante dessas forças em suas trajetórias, afirmando que sua atuação não se restringe ao espaço ritual, mas permeia o cotidiano. Robert aprofunda essa compreensão ao distinguir entre Njila como princípio e os Exus e pombagiras como agentes operacionais, enquanto Sara enfatiza sua relação direta e afetiva com a pombagira.

Na perspectiva de Mam'etu Jaciara, essa centralidade se expressa na organização ritual da casa, na qual Exu é cultuado antes de qualquer atividade. Essa convergência atesta que Exu e Njila constitui eixo estruturante da cosmologia afro-brasileira. Prandi (2001) e Santos (1975), também definiram Exu como princípio dinâmico responsável pela circulação do axé.

As entrevistas apontam diferentes níveis de elaboração da autoridade religiosa. Enquanto Sara se encontra em processo de transição, articulando sua condição de filha da casa com a responsabilidade futura de liderança, Robert já ocupa uma posição sacerdotal, refletindo sobre sua função como continuidade do legado da casa. Mam'etu Jaciara, por sua vez, representa a consolidação dessa autoridade, sendo responsável pela organização do terreiro e pela transmissão do fundamento.

Essa diferenciação assevera que a hierarquia no Candomblé é processual e construída ao longo do tempo, sendo marcada pela experiência, pela vivência e pela responsabilidade com o axé. Assim como compreendido por Silva (2006) e Parés (2006), ao destacarem que a autoridade religiosa se constitui por meio da prática e da senioridade.

A análise comparativa das três entrevistas permite compreender o Candomblé Angola como um sistema complexo e dinâmico, no qual trajetórias individuais, experiências coletivas e princípios cosmológicos se articulam de forma inseparável. Ao reunir perspectivas de iniciados em diferentes estágios e de uma liderança consolidada, o conjunto ratifica que o axé se produz na intersecção entre experiência, ritual, comunidade e ancestralidade, reafirmando o caráter vivo e relacional das religiões

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENCRUZA, OLHARES: ACHADOS E CAMINHOS ABERTOS**

**Saravá, que se feche a gira com a mesma força com que se abriu.**

Este estudo teve como objetivo compreender como o culto a Exu se manifesta e é significado nos terreiros sergipanos, especialmente no Candomblé Angola e na Umbanda em Aracaju. Buscou-se, ainda, analisar os diferentes papéis simbólicos, sociais e espirituais atribuídos a essa divindade, bem como discutir sua relação com a ancestralidade, com a identidade religiosa e com as formas de resistência elaboradas pelas religiões de matriz africana diante do preconceito, da intolerância religiosa e dos processos históricos de demonização.

Ao longo da pesquisa, verificou-se que os objetivos propostos foram alcançados, uma vez que a investigação possibilitou compreender Exu não apenas como entidade ou divindade ritual, mas como princípio estruturante das relações religiosas, comunitárias e simbólicas nos terreiros estudados. No Candomblé Angola, especialmente a partir da noção de Pambu Njila/Njila, Exu aparece associado à abertura dos caminhos, à circulação da força vital, à mediação entre planos da existência e à organização das práticas rituais.

Na Umbanda, por sua vez, Exu assume funções ligadas à comunicação, à proteção, à justiça, à orientação espiritual e à relação direta com as demandas humanas. Em ambos os contextos, sua presença revela uma dimensão dinâmica, relacional e profundamente vinculada à vida cotidiana dos praticantes.

A articulação entre revisão bibliográfica e pesquisa de campo permitiu identificar que Exu ocupa lugar central nas religiões afro-brasileiras, ainda que sua imagem tenha sido historicamente marcada por leituras negativas, sobretudo em decorrência de interpretações cristianizadas e coloniais. Conforme apontam autores como Juana Elbein dos Santos, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva e Stefania Capone, Exu não pode ser compreendido de forma reduzida ou moralizante, pois sua atuação está ligada ao movimento, à ambiguidade, à comunicação, à fertilidade simbólica, à abertura dos caminhos e à própria possibilidade de relação entre os seres humanos, os ancestrais e as forças sagradas.

Nesse sentido, a pesquisa demonstrou que os sentidos atribuídos a Exu nos terreiros sergipanos desafiam diretamente as visões estereotipadas que o associam ao mal, ao perigo ou à desordem. Ao contrário, os dados empíricos indicam que Exu é compreendido pelos sujeitos religiosos como força indispensável à proteção, ao equilíbrio, à orientação espiritual e à manutenção da vida comunitária. Sua atuação não se restringe ao campo ritual, mas atravessa as relações sociais, as experiências de pertencimento, os processos de cura, as formas de aconselhamento e os modos pelos quais os terreiros constroem redes de solidariedade e resistência.

Também foi possível evidenciar que o culto a Exu está profundamente relacionado à ancestralidade. No terreiro analisado, a ancestralidade não aparece apenas como lembrança do passado, mas como força viva que orienta práticas, condutas, hierarquias, narrativas e formas de transmissão do conhecimento. A memória dos mais velhos, os fundamentos da casa, os ensinamentos transmitidos oralmente e a vivência ritual compõem um campo de saber que não pode ser plenamente apreendido apenas por categorias externas ou por fontes escritas. Como destacam autores como Vagner Gonçalves da Silva e Leda Maria Martins, o conhecimento afro-religioso é também corporal, oral, performático e comunitário, sendo transmitido pela experiência, pela escuta, pela presença e pela participação.

A pesquisa de campo revelou, ainda, que a identidade religiosa dos praticantes é construída em diálogo com a experiência ritual e com o pertencimento ao terreiro. Ser de Candomblé, ser de Umbanda ou pertencer a uma casa de tradição Angola não significa apenas aderir a um conjunto de crenças, mas integrar uma comunidade, assumir responsabilidades, reconhecer uma linhagem espiritual e participar de uma cosmologia própria. Nesse processo, Exu e Njila aparecem como operadores dos caminhos, mediadores das relações e força que permite a circulação entre o mundo humano e o mundo espiritual.

Outro aspecto relevante diz respeito à dimensão da resistência. As religiões de matriz africana em Sergipe, assim como em outros contextos brasileiros, continuam enfrentando formas diversas de preconceito, silenciamento e intolerância. O estudo demonstrou que a permanência dos terreiros, a continuidade dos rituais, a preservação da oralidade e a afirmação

pública de suas tradições constituem práticas de resistência cultural, religiosa e epistemológica. Nesse sentido, estudar Exu é também enfrentar os efeitos históricos da demonização das religiões afro-brasileiras e contribuir para a valorização de seus saberes, de seus sujeitos e de suas formas próprias de produzir conhecimento.

A metodologia adotada mostrou-se eficaz para a realização da pesquisa. A abordagem qualitativa, de caráter exploratório e descritivo, permitiu compreender os significados atribuídos a Exu a partir da perspectiva dos próprios sujeitos religiosos. Por meio da observação, da pesquisa de campo e das entrevistas semi estruturadas com liderança e praticantes, foi possível acessar narrativas, experiências e interpretações que dificilmente seriam alcançadas apenas por meio da revisão bibliográfica. Esse percurso metodológico favoreceu uma aproximação mais sensível com a realidade dos terreiros, possibilitando observar como o culto se organiza na prática, quais sentidos lhe são atribuídos e de que modo Exu participa das dinâmicas religiosas e comunitárias.

A utilização das entrevistas foi especialmente importante porque permitiu valorizar a oralidade como fonte legítima de conhecimento. Nas religiões afro-brasileiras, o saber não se encontra apenas em textos, doutrinas ou documentos escritos, mas também na memória dos sacerdotes e sacerdotisas, na experiência dos iniciados, nos gestos rituais, nos silêncios, nos fundamentos e nas práticas cotidianas do terreiro. Dessa forma, a metodologia escolhida não apenas forneceu dados consistentes para a análise, mas também esteve coerente com a natureza do objeto estudado, respeitando a centralidade da oralidade, da vivência e da transmissão comunitária do saber religioso.

A pesquisa também contribuiu para evidenciar a importância do Candomblé Angola no contexto sergipano. Em muitos momentos, essa tradição aparece historicamente invisibilizada ou menos destacada em comparação com outras matrizes afro-religiosas mais estudadas. Contudo, os dados levantados indicam que o Candomblé Angola permanece ativo, vivo e significativo, preservando fundamentos próprios, reorganizando memórias e atualizando práticas em diálogo com a realidade local. A ideia de que determinadas tradições estariam “desaparecidas” ou “esquecidas” precisa,

portanto, ser revista, pois muitas vezes aquilo que parece ausência é, na verdade, preservação cuidadosa, segredo ritual ou resistência silenciosa.

No caso da Umbanda, a pesquisa permitiu perceber a pluralidade das formas de culto e a complexidade das relações estabelecidas com Exu e com as entidades da esquerda. Longe de representarem uma dimensão marginal ou negativa da religião, Exus e Pombagiras assumem papéis fundamentais na escuta, na proteção, na mediação das dores sociais e na elaboração simbólica das experiências humanas. Essa constatação reforça a necessidade de compreender a Umbanda a partir de suas próprias lógicas, evitando interpretações moralizantes que desconsiderem sua riqueza ritual e sua capacidade de acolher sujeitos, conflitos e demandas da vida cotidiana.

Assim, este estudo contribui para o reconhecimento da complexidade das religiões afro-brasileiras em Sergipe e para o enfrentamento de leituras simplificadoras sobre Exu. Ao evidenciar os significados atribuídos a essa força sagrada no Candomblé Angola e na Umbanda em Aracaju, a pesquisa reafirma a importância de compreender essas tradições a partir de suas próprias categorias, valores e formas de existência. Trata-se de uma contribuição não apenas acadêmica, mas também social, cultural e política, na medida em que amplia o debate sobre diversidade religiosa, patrimônio cultural afro-brasileiro, racismo religioso e justiça epistêmica.

Como perspectivas futuras, esta pesquisa abre caminho para o aprofundamento de diferentes dimensões do culto a Exu nas religiões de matriz africana em Sergipe e em outros contextos regionais. Uma possibilidade importante consiste na ampliação do campo empírico, com a inclusão de outros terreiros de Candomblé, Umbanda, Quimbanda e demais expressões afro-brasileiras, permitindo análises comparativas mais abrangentes sobre as diferentes formas de significar Exu, suas entidades, seus fundamentos e suas funções rituais.

Outra via promissora é o desenvolvimento de estudos específicos sobre a relação entre Exu, territorialidade e espaço urbano. Investigar como os terreiros se inserem na cidade, como constroem redes de pertencimento, como se relacionam com seus bairros e como enfrentam processos de invisibilização, intolerância e disputa pelo espaço pode contribuir para uma compreensão mais

ampla das religiões afro-brasileiras como formas de ocupação simbólica, espiritual e política do território.

Também se mostra relevante aprofundar o papel de Exu nas experiências de identidade, gênero, corpo e sexualidade. As representações de Exu e Pombagira, bem como suas relações com masculinidade, feminilidade, ambiguidade, potência e transformação, oferecem um campo fecundo para futuras investigações. Tais estudos podem contribuir para compreender como as religiões afro-brasileiras elaboram concepções próprias sobre corpo, desejo, proteção, agência espiritual e existência social, muitas vezes em contraste com padrões morais hegemônicos.

Além disso, futuras pesquisas podem ampliar a investigação sobre a memória oral dos sacerdotes, sacerdotisas e praticantes, valorizando narrativas de vida, trajetórias iniciáticas, histórias de fundação dos terreiros e processos de transmissão do conhecimento religioso. Esse caminho é fundamental para a preservação dos saberes tradicionais e para o fortalecimento de uma produção acadêmica mais comprometida com as epistemologias afro-brasileiras, reconhecendo os terreiros como espaços legítimos de produção, guarda e circulação de conhecimento.

Por fim, o presente estudo não encerra a discussão sobre Exu e sobre as religiões de matriz africana em Sergipe. Ao contrário, aponta para a necessidade de continuidade das investigações, reconhecendo que Exu permanece como princípio de movimento, abertura e transformação. Estudar Exu é, portanto, estudar os caminhos: caminhos religiosos, históricos, sociais, simbólicos e epistemológicos. É reconhecer que, nos terreiros, sua presença continua organizando relações, protegendo comunidades, abrindo possibilidades de existência e reafirmando a centralidade das religiões afro-brasileiras na formação cultural, espiritual e política do Brasil.

## **AXÉ**

## REFERÊNCIAS

- Aguiar, Janaína Couvo Teixeira Maia de. Umbanda em Aracaju: uma religião plural. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 6., Salvador. Anais [...]. Salvador: UFBA, 2010.
- Alexandre, Cláudia Regina. *Exu feminino e o matriarcado nagô: indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de saia”*. 2021. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.
- Alexandre, Marcos Antônio. *Exu: política, corpo e representação nas artes cênicas afro-brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.
- Augras, Monique. De Iyá Mi a Pombagira: transformações e símbolos da libido. *Religião e Sociedade*, v. 13, p. 5–25, 1989.
- Baloni, Letícia. *Exu na periferia: religiosidade, resistência e identidades afro-brasileiras*. São Paulo: Annablume, 2024.
- Barbosa, M.; Vasconcelos, M. Exu e a construção de identidades coletivas na Umbanda. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 95, 2017.
- Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.
- Bastide, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.
- Bastide, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Beniste, José. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- Beniste, José (Omolubá). *As religiões africanas no Brasil: candomblé e umbanda*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- Benevides, N. *Orixás na diáspora: permanências e transformações*. Salvador: EDUFBA, 2002.
- Birman, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Birman, Patrícia. *O que é religião*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- Birman, Patrícia. *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

- Brown, Diana DeG. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Cacciatore, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- Capone, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- Capone, Stefania. *Les Yoruba du Nouveau Monde*. Paris: Karthala, 2010.
- Cardoso, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 2003.
- Carneiro, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- Castillo, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Collins, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Crenshaw, Kimberlé. A interseccionalidade na prática. *Revista Estudos Feministas*, 2018.
- Cumino, Alexandre. *História da Umbanda*. São Paulo: Madras, 2010.
- Cumino, Alexandre. *Exu – o guardião da luz*. São Paulo: Madras, 2019.
- Cumino, Alexandre. *Umbanda: identidade, memória e resistência*. São Paulo: Madras, 2024.
- Ferreira, Aurélio. *Exu e a demonização das religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- Ferreti, Sérgio F. *Querebentã de Zomadônu*. São Luís: EDUFMA, 1995.
- Giumbelli, Emerson. *O cuidado dos mortos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2014.
- Giumbelli, Emerson. *Religião e espaço público*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- Goldman, Marcio. *A construção ritual da pessoa*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.
- Johnson, Paul Christopher. *Diaspora conversions*. Berkeley: University of California Press, 2020.
- Lakatos, Eva Maria; Marconi, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2021.

- Leite, Fábio. *Exu: poder e ambiguidade na Umbanda*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- Lima, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2014.
- Lody, Raul. *O povo do santo*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- Lody, Raul. *Santos e festas populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Funarte, 1995.
- Lopes, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- Nunes, Renata Rennó. *Terreiro de umbanda em Aracaju: análise das relações interpessoais conflitivas*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016.
- Maggie, Yvonne. *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- Martins, Giovani. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Ícone, 2018.
- Martins, Leda Maria. *A cena em sombras*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.
- Matory, J. Lorand. *Black Atlantic religion*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Mbembe, Achille. *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Mignolo, Walter. *Histórias locais, projetos globais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- Montero, Paula (org.). *Religiões e dilemas da sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 2006.
- Negrão, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- Oro, Ari Pedro. *As religiões no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.
- Oro, Ari Pedro. *Axé Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- Parés, Luís Nicolau. *A formação do candomblé*. Campinas: Unicamp, 2013.
- Pollak, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1989.
- Prandi, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Prandi, Reginaldo. *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Reis, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

Rodrigues, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

Sanches, Pierre. *Religião e sociedade no Brasil: ensaios de sociologia e história*. Petrópolis: Vozes, 2001.

Sansi, Roger. *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*. New York: Berghahn Books, 2015.

Santos, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi). *História de um terreiro nagô*. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 1986.

Santos, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàdé, àsèsè e o culto égun na Bahia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

Santos, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 6. ed. São Paulo: Edusp, 2018.

Santos, Roziel Benvindo dos. *Do terreiro ao palco: pontos cantados de umbanda e sua popularidade na cultura sergipana*. 2021. Monografia (Graduação em Música) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2021.

Silva, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

Silva, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 2005.

Silva, Vagner Gonçalves da. *Exu: o guardião da casa do futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

Slenes, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Slenes, Robert W. *Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

Sodré, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Souza, Marina de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Usarski, Frank. *O budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2013.

Verger, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2018.

Verger, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 1999.

## GLOSSÁRIO

**Aiyê:** No Candomblé Ketu, plano material da existência, correspondente ao mundo dos vivos, onde se manifestam as ações humanas e o axé se concretiza.

**Aluvaia:** Termo do Candomblé Angola associado a Exu, Njila ou Pambu Njila, ligado à abertura de caminhos, comunicação e circulação das forças espirituais.

**Amazi (Amasi):** Banho ritual com ervas sagradas utilizado para limpeza espiritual e preparação iniciática no Candomblé Angola[HBS1] , Termo oriundo do fon, língua ritual dos jeje.

**Ancestralidade:** Princípio estruturante das religiões de matriz africana que reconhece a continuidade entre vivos e mortos, com os ancestrais atuando na vida espiritual e na transmissão do conhecimento.

**Angorô:** Nkisi associado ao movimento cíclico, transformação e renovação, simbolicamente ligado ao arco-íris. Corresponde funcionalmente a Oxumaré no panteão iorubá.

**Axé :** Força vital sagrada que sustenta e dinamiza o universo religioso afro-brasileiro; princípio de existência, eficácia ritual e continuidade da tradição. Termo de origem iorubá.

**Balaio:** Ritual coletivo de oferenda no Candomblé Angola, frequentemente associado à prosperidade, às águas e à finalização do calendário ritual anual.

**Bolar (bolamento):** Estado de transe inicial que pode indicar o chamado espiritual para a iniciação; momento no qual a entidade se manifesta no corpo do futuro iniciado pela primeira vez.

**Búzios (jogo de):** Oráculo utilizado no Candomblé para orientação espiritual, identificação do nkisi regente, tomada de decisões e legitimação do conhecimento religioso.

**Caboclo:** Entidade espiritual ligada à ancestralidade indígena, incorporada especialmente na Umbanda e em algumas vertentes do Candomblé.

**Camarinha (Roncó):** Espaço sagrado reservado para iniciações e recolhimento ritual no Candomblé; local onde o muzenza permanece durante o período de transformação iniciática.

**Catiço:** Entidade de mediação no Candomblé Angola (Exu ou Pombagira) que atua na comunicação entre o mundo humano e o espiritual; caracteriza-se por sua maior proximidade com as demandas cotidianas.

**Catulamento:** Ritual de fixação dos fundamentos iniciáticos no Candomblé Angola, no qual o muzenza é fundamentado de acordo com suas divisas e apetrechos rituais.

**Dandalunda:** Nkisi das águas doces, fertilidade, cuidado e maternidade espiritual; nkisi regente do Nzo Águas da Penha, correspondente funcionalmente a Oxum no panteão iorubá.

**Decá:** Rito que confirma o iniciado como sacerdote (Tat'etu ou Mam'etu de nkisi), autorizando-o a abrir sua própria casa e a conduzir seus próprios rituais, Origem fon, língua ritual do povo Jeje.

**Djina:** Nome espiritual recebido na iniciação do Candomblé Angola, que substitui o nome civil e expressa a identidade do iniciado em relação ao seu nkisi regente.

**Ebó:** Oferenda ritual destinada ao equilíbrio espiritual, à abertura de caminhos, à limpeza energética ou ao fortalecimento do axé, Termos loruba ou Jeje. que significa ritual de troca de favores entre divindade e adepto, mediante oferta de uma variedade de objetos por este.

**Ebó comercial:** Trabalho espiritual realizado no terreiro mediante solicitação de pessoa externa à casa, geralmente para resolução de demandas específicas.

**Ebó de descarrego:** Ritual de limpeza espiritual, destinado a remover energias negativas, bloquear ataques espirituais ou restaurar o equilíbrio do consulente.

**Encruzilhada:** Espaço simbólico de mediação, encontro e transformação, domínio de Exu, Njila, Pambu Njila e Aluvaíá; lugar de passagem, ambiguidade e potência criativa.

**Erê:** Entidade espiritual infantil, associada à pureza, à alegria e à brincadeira; incorporada especialmente na Umbanda e em algumas vertentes do Candomblé. Origem lorubá.

**Exu:** Princípio ou entidade mediadora entre os mundos espiritual e material nas religiões afro-brasileiras; senhor(a) das encruzilhadas, guardião dos caminhos, responsável pelo movimento e pela comunicação. Origem lorubá.

**Fundamento:** Conjunto de saberes, práticas, segredos e rituais que constituem a tradição de um terreiro; conhecimento sagrado que é transmitido de forma hierárquica e iniciática.

**Gira:** Sessão ritual com incorporação espiritual, característica especialmente da Umbanda, na qual as entidades se manifestam para atender os consulentes.

**Iaô:** Iniciado recente no Candomblé Ketu, que ainda está em processo de aprendizagem e consolidação de sua relação com o orixá.

**Incorporação:** Manifestação da entidade espiritual no corpo do médium; fenômeno central nas religiões afro-brasileiras, no qual o sagrado se torna presente e atuante.

**Iniciação:** Rito de passagem que transforma ontologicamente o indivíduo, inscrevendo-o em uma nova ordem de relações espirituais e comunitárias.

**Inzo (Nzo):** Termo do Candomblé Angola para terreiro, casa de santo, espaço ritual e comunitário.

**Katendê:** Nkisi das folhas, da cura, da farmacopéia ritual e da fauna; associado aos répteis, especialmente ao lagarto e ao jacaré. Nkisi regente de Kafilandeji (Sara).

**Kavungo:** Nkisi ligado à doença, à cura, à transformação e à passagem; corresponde funcionalmente a Obaluaie ou Omolu no panteão iorubá.

**Kizomba:** Festa ritual pública no Candomblé Angola, na qual os nkisis são celebrados com música, dança, oferendas e incorporações.

**Makota:** Cargo feminino no Candomblé Angola, equivalente à ekede no Candomblé Ketu; responsável pelo cuidado ritual dos iniciados e pela organização das cerimônias.

**Mam'etu de nkisi:** Sacerdotisa principal no Candomblé Angola, líder religiosa do terreiro, responsável pela transmissão do fundamento e pela condução dos rituais.

**Maria Padilha:** Entidade feminina de mediação (Pombagira) que lidera os catiços no Nzo Águas da Penha; descrita como a rainha, quem manda na linha da esquerda da casa.

**Matamba:** Nkisi dos ventos, tempestades e movimento dos espíritos; corresponde funcionalmente a Iansã (Oyá) no panteão iorubá.

**Muzenza:** Iniciado em formação no Candomblé Angola, que está em processo de aprendizado e consolidação de sua relação com o nkisi.

**Nguzu:** Força vital no universo bantu, equivalente ao axé no universo iorubá; princípio de circulação de energia entre vivos, ancestrais e natureza.

**Njila (Pambu Njila):** Princípio cosmológico do movimento, da comunicação e da abertura de caminhos no Candomblé Angola; condição de possibilidade da própria existência e da eficácia ritual.

**Nkisi (Inquice):** Divindade ou força da natureza no universo bantu, cultuada no Candomblé Angola; expressão da nguzu em elementos concretos do mundo.

**Nkosi:** Nkisi guerreiro, associado ao ferro, à guerra, à tecnologia e à justiça; corresponde funcionalmente a Ogum no panteão iorubá.

**Nzambi Mpungu:** Princípio criador supremo no universo bantu, associado à paz, à ordem e à ancestralidade maior; corresponde funcionalmente a Oxalá no panteão iorubá.

**Nzazi (Nzaze):** Nkisi do raio, da justiça, da força e da autoridade; corresponde funcionalmente a Xangô no panteão iorubá. Nkisi regente de Kumlenbelê (Robert).

**Obrigações:** Rituais periódicos de manutenção espiritual no Candomblé, que incluem oferendas, limpezas, rezas e renovação do axé.

**Ogã :** Termo iorubá ou fon. Significa ‘chefe,’ ‘responsável’, e desempenha várias funções, sendo uma delas o toque dos tambores durante os ritos, para a condução cerimonial

**Oráculo:** Sistema de consulta espiritual (como o jogo de búzios) que medeia a comunicação entre humanos e divindades, legitimando decisões e orientando trajetórias.

**Orixá:** Divindade das tradições iorubá, cultuada no Candomblé Ketu; cada orixá está associado a forças da natureza e a elementos da vida humana.

**Orum:** No Candomblé Ketu, plano espiritual, morada dos orixás e dos ancestrais; oposto complementar ao Aiyê.

**Padê :** Oferenda ritual a Exu, realizada antes de qualquer cerimônia para abrir os caminhos e assegurar a comunicação entre os planos espiritual e material, Origem Iorubá

**Pemba:** Giz ritual utilizado no Candomblé Angola para traçar símbolos sagrados no chão do terreiro, demarcando espaços e invocando forças espirituais.

**Pombagira:** Entidade feminina de mediação no Candomblé Angola e na Umbanda, associada à sensualidade, à autonomia, à proteção e à resolução de demandas afetivas.

**Preceito:** Conjunto de regras e restrições rituais que o iniciado deve observar durante o período de recolhimento e, em certos casos, ao longo de sua vida religiosa.

**Preta-velha / Preto-velho:** Entidade ancestral associada à sabedoria, à paciência e ao aconselhamento; representa os antigos escravizados que transmitem ensinamentos espirituais.

**Quitanda:** Distribuição ritual de alimentos sagrados ao final do processo iniciático, na qual frutas e doces são oferecidos à comunidade como símbolo de prosperidade.

**Recolhimento:** Período de isolamento ritual na iniciação, durante o qual o muzenza permanece na camarinha, separado do mundo cotidiano, em transformação espiritual.

**Sarapocã:** Etapa de fixação espiritual na iniciação do Candomblé; liturgia preparatória da iniciação, feita antes da saída/apresentação pública do iniciado. Nela, a pessoa aprende e treina como se portar ritualmente, reverências, deslocamentos, danças e saudações, para a primeira festa pública ritual e envolve envolve fundamentos específicos transmitidos pela liderança da casa. Origem Jeje.

**Sincretismo:** Articulação entre diferentes tradições religiosas, no contexto afro-brasileiro frequentemente envolvendo a associação entre divindades africanas e santos católicos como estratégia de resistência à perseguição colonial.

**Tat'etu de nkisi:** Sacerdote masculino no Candomblé Angola, responsável pela transmissão do fundamento, pela condução de rituais e pela orientação espiritual dos filhos da casa.

**Terreiro:** Espaço ritual e comunitário onde se realizam os cultos de matriz africana; casa de santo, local de iniciação, celebração e transmissão do conhecimento.

**Umbanda:** Religião brasileira que combina elementos de matriz africana, indígena, católica e espírita kardecista, estruturada em torno da incorporação de entidades como caboclos, pretos-velhos, erês, Exus e Pombagiras.

**Umbandomblé:** Forma híbrida entre Umbanda e Candomblé, na qual elementos de ambas as tradições se combinam em práticas rituais e cosmologias específicas.

**Vodum:** Divindades das tradições jeje (da região do Daomé, atual Benin), cultuadas em algumas vertentes do Candomblé e em cultos específicos como o Tambor de Mina.

**Zé Pilintra:** Entidade masculina de mediação, frequentemente associada à malandragem, à proteção, à estratégia e ao desvencilhamento de situações difíceis; Exu de trabalho de Kumlenbelê (Robert)

[HBS9]Insuficiente... É palavra Jeje. Ver Ordep Serra (Águas do Rio?) e ver a minha tese de doutorado “Contribuição ao estudos da cosmologia...”

## APÊNDICES

### A

#### **Questionário de entrevista com a sacerdotisa**

Eixo 1 – Identificação e autorização

Nome civil e nome espiritual (djina) do entrevistado.

Autorização para gravação e utilização do conteúdo na pesquisa.

Eixo 2 – História de vida e chegada ao Candomblé

Qual foi o seu primeiro contato com o Candomblé? Como ocorreu esse contato?

A partir desse primeiro contato, como foi o seu processo de desenvolvimento na religião?

Teve alguma inspiração ou revelação espiritual? Se teve, foi por sonho ou por adivinhação (jogo de búzios)?

Eixo 3 – Fundação e organização da casa

Quando surgiu a necessidade de abrir, criar o terreiro (Nzo Águas da Penha)?

Qual o papel do parentesco sanguíneo no seu envolvimento com a religião? E qual o envolvimento hoje?

Qual linha, nação, energia, tradição é cultuada na casa?

Qual o nkisi regente da casa?

Quais as principais festividades do calendário ritual da casa?

Eixo 4 – Hierarquia e iniciação

Qual a hierarquia seguida pela casa? Quais os cargos e funções?

Como é feito o processo de iniciação dos filhos da casa? Qual o processo de seleção, escolha?

Como saber qual nkisi pertence a cada filho?

Eixo 5 – Culto a Exu, Njila e catiços

Além do nkisi regente e dos nkisis de cada filho, quais outras energias são cultuadas ou trabalhadas?

Falando de uma energia mais específica, como Exu/Njila/Pambu Njila/Aluvaia é cultuado na casa?

Existe um Njila específico da casa? Se sim, qual é o seu nome?

Onde Njila está assentado? (Quarto de Exu, porta do terreiro, etc.)

Quais são os catiços (Exus e Pombagiras) cultuados na casa? Qual ou quais tipos?

Como os catiços são cultuados nas festas, cerimônias, iniciações e no dia a dia?

Existem ebós específicos para Njila e para os catiços? Como são realizados?

## Eixo 6 – Gênero e ancestralidade feminina

Como a senhora compreende a relação entre Exu e o princípio feminino?

Existe Exu feminino na casa?

Qual é o papel das mulheres na liderança e na organização da casa?

## **B**

### **Questionário de entrevista com os filhos da casa**

#### **Eixo 1 – Identificação e autorização**

Nome civil e nome espiritual (djina) do entrevistado.

Posição hierárquica na casa (filho de santo, Tat'etu, Mam'etu, etc.).

Autorização para gravação e utilização do conteúdo na pesquisa.

#### **Eixo 2 – Trajetória religiosa**

Qual foi o seu primeiro contato com o Candomblé?

Quando surgiu a necessidade de ser iniciado(a)?

O que levou você a escolher essa casa em específico? Foi influenciado(a) por amigos ou parentes?

#### **Eixo 3 – Parentesco e comunidade**

Há, eventualmente, redes de solidariedade na casa?

De parentesco consanguíneo ou ritual?

Como é a relação com os irmãos de barco e com a liderança da casa?

#### **Eixo 4 – Nkisi regente e identidade espiritual**

Qual é o seu nkisi regente?

Como você soube qual era o seu nkisi regente? (Oráculo, intuição, revelação, etc.)

#### **Eixo 5 – Função ritual e hierarquia**

Qual é a sua função, cargo na casa?

Você já recebeu o decá? Se sim, pretende abrir sua própria casa?

#### **Eixo 6 – Relação com outras entidades**

Além do seu nkisi regente, quais outros nkisis você cultua ou trabalha?

Você tem caboclo, preta-velha, erê, Exu ou Pombagira?

#### **Eixo 7 – Culto a Exu, Njila e catiços**

Falando de uma energia mais específica, como você cultua Exu/Njila/Pambu Njila/Aluvaia?

Você tem Njila assentado? Tem Exu ou Pombagira assentados?

Qual ou quais tipos de Exu ou Pombagira você cultua? Eles já se identificaram? Como é a sua relação cotidiana com essas entidades?

## C

### Entrevista – Mãe Jaci

**Entrevistador:** Gilterlan

**Entrevistada:** Mãe Jaci (Mam'etu Jaciara Chagas de Angola)

#### Eixo 1 – Apresentação, autorização e identificação

**Gilterlan:**

Boa tarde, me chamo Gilterlan, sou mestrando no Programa de Ciências da Religião. O tema da minha pesquisa é sobre o culto a Exu no Candomblé e na Umbanda em Sergipe, com recorte do Candomblé Angola. Primeiro eu gostaria que a senhora dissesse o nome e gostaria de pedir permissão para fazer a gravação e para publicação do conteúdo na minha pesquisa, e qualquer outra publicação ou divulgação do conteúdo ser feita só com a sua antecipada permissão..

**Mãe Jaci:**

Sim, estou permitindo ser gravada. Meu nome é Jaciara Glécia Santos Chagas, nome civil, e nome espiritual Monaciledomim, conhecida como Mam'etu Jaciara Chagas de Angola.

**Gilterlan:**

Obrigado. Mãe Jaci, esqueci o nome porque é muito grande.

**Mãe Jaci:**

Não, Mam'etu Jaciara Chagas, né. Mãe Jaci, que é mais tranquilo, que é mais conhecido.

#### Eixo 2 – História de vida e chegada ao Candomblé

**Gilterlan:**

Primeiro, Mam'etu Jaci, eu gostaria de que a senhora me contasse, nos contasse um pouquinho da sua história, como a senhora conheceu o Candomblé, como chegou a essa religião, qual é o seu histórico de vida.

**Mãe Jaci:**

Como algumas pessoas, naturalmente a gente vai desenvolvendo semelhanças com a espiritualidade, ancestralidade familiar e tal. E aí eu conheci um grupo de amigos, de um grupo folclórico, um grupo junino de quadrilha, e fui ao Candomblé de Mãe Wilma. Mas antes disso eu tive uma

vivência com uma amiga que recebia as entidades, e me fez conhecer Dona Lia, que foi uma das primeiras mães, que me orientou sobre as questões da espiritualidade.

Eu passei na porta do nagô, né, mas eu não entrei. Era brincando do nagô. Sendo que a minha família consanguínea toda vem do fundamento nagô, mas eu não tive acesso a esse fundamento profundamente. Já conhecia o Candomblé depois de ter passado pela Umbanda, mas um pouco, muito assim, de relance.

E aí eu chego no Candomblé de Mãe Wilma, né, achando que já tinha uma espiritualidade formada. E aí passo pelo processo de bolar. Bolei lá, prometi não voltar. Da outra vez me disseram que tinha um churrasco, uma festa aí, que era de santo, né, a grande oferenda da casa era pra mãe das águas, Oxum, e aí eu voltei nessa casa, tornei a bolar, e dessa vez não saí. Fiquei recolhida porque a entidade não fez, não me deixou ir embora. Passei 34 dias recolhida.

Em janeiro, bolei dia 23 de dezembro e fui apresentada à comunidade de Candomblé de Sergipe no dia 27 de janeiro de 2007. Aí nasceu, né, a minha energia, minha santa, Oxum, Dandalunda, na minha leitura. E foi assim que eu comecei a vivenciar o Candomblé Angola em Sergipe, na casa de Mãe Wilma do Bugio, Wilma Maria Silva, iniciada por Manadeuui, mas que tomou sua obrigação para ser mãe de santo com a irmã, que hoje é nossa avó, Mãe Marizete Lessa.

### **Eixo 3 – Quem a levou à casa e vínculos de entrada**

**Gilterlan:**

Perfeito, já me respondeu um par das minhas perguntas, se teria levado, quem teria levado a senhora a essa casa, se seria familiares ou algo similar.

**Mãe Jaci:**

Foram amigos, que são um familiar escolhido, né.

### **Eixo 4 – Origem e fundação do Inzo Águas da Penha**

**Gilterlan:**

Hoje, e a história da casa? Qual a necessidade da criação dessa casa, desse terreiro, do Inzo Águas da Penha?

**Mãe Jaci:**

Então, eu venho de uma composição de águas, né. Minha avó é de água,

minha mãe que me iniciou é de água, e a minha mãe materna, ela não era, na leitura que eu tenho hoje, ela era um outro elemento, ela seria pra mim de Oxalá, por exemplo, de Lembar. Mas ela teve uma função muito importante na vida familiar, nas pessoas que ela teve contato ao longo da vida. Ela acumulou muitas pessoas que quiseram muito bem a minha mãe de sangue.

Então o Águas da Penha nasce em homenagem à dona Penha, minha mãe, né, que trabalhou na comunidade desde sempre, no postinho do bairro, que vacinou todas as crianças, que batizou muitas crianças e que aconselhou muitas mães a fazer um pré-natal, a se vacinar. E ela fazia esse papel na comunidade que era dela. E ainda tinha a questão social, né, ela era envolvida com as questões políticas do bairro, ela era da associação de moradores, ela era do Juizado de Menores, enquanto todo mundo achava que o juizado ia maltratar, ela levava aquela comida caseira, aconselhava os meninos, chamava a família.

Então ela trabalhou em vários espaços dessa comunidade. E aí eu, como moradora do bairro, uma das primeiras moradoras do bairro com a minha mãe, chegamos aqui bem criança, bem pequenas mesmo, então eu já tenho uma raiz, né, que me dá a possibilidade de falar bem da mulher que me iniciou. Eu precisei homenagear a mulher que me fez existir e aí nasce o Águas da Penha, né, com esse caminho que se transformou na continuação.

A gente é panela cheia, a gente é casa aberta, a gente é acolhimento, a gente é festa, a gente é sagrado, é profano, a gente é todo mundo, estuda tudo, mas sempre homenageando essas mulheres. É uma casa de ancestralidade totalmente feminina.

## **Eixo 5 – Tempo de existência da casa**

### **Gilterlan:**

E essa casa tem quantos anos, mãe Jaci? Foi fundada, construída em homenagem à sua mãe sanguínea?

### **Mãe Jaci:**

Veja, hoje, nos próximos dias, eu completo, se não me engano, que a gente se perde, mas sem mentir: em 2007, provavelmente eu faço 18 anos. Em 2007 eu nasci. E agora, em janeiro, eu faço 18 anos. Não é? Não confere? Isso. Faço 18. Porque é deselegante mentir... eu faço 18 anos, nem pra mais nem pra menos. Nem pra quem diz que tem muitos, que não tenha. Eu faço 18 anos e

me torno uma pessoa, como é que eu posso dizer, satisfeita, porque essa casa tem 18 anos e ela foi construída por pessoas que hoje não estão mais, muitos que me ajudaram não estão mais vivos, ou estão vivos mas sem condição de estarem presentes nessa nossa trajetória.

Porque minha mãe de santo, quando ela percebeu que eu tinha o dom pra coisa, porque eu também trago da minha família, né, eu tenho outras energias do nagô, vodum, né, do congo-nagô, depois que transforma nagô-vodum. Eu tenho várias energias familiares que passam por dentro, dessa, costurando essa minha construção espiritual.

E a idade dessa casa, praticamente vem pra fazer a continuação. Minha tia tinha falecido quando eu manifestei a primeira vez com 13 anos. E aí, quando minha prima foi assumir a casa, já era iniciada e já era mãe de santo, não, desculpa, quando minha prima assumiu a casa e fez a casa se transformar numa casa que tinha frequência de fundamento, já tinha funções, ela tinha feito tudo assim, bem escondido, bem devagar. E quando ela assumiu, que estava cuidando da casa, que foi colocar a casa pra frente, ela fez a passagem. Eu já tinha dois anos e pouco de feita, e aí minha família vende aquela casa, aí eu passo a cuidar daqueles que não tinham mais casa pra se cuidar. Então foi uma continuação.

Mas nossa casa tem 18 anos e foi construída única e simplesmente ,através dos caminhos regidos por Dandalunda, porque até hoje a gente não faz nada sem consultar, e quando as coisas acontecem e a gente entende depois, ela manda explicar o que aconteceu.

## **Eixo 6 – Festas e calendário ritual da casa**

### **Gilterlan:**

Então, Mãe Jaci, quais são as festividades que ocorrem na sua casa hoje?

### **Mãe Jaci:**

Então, a gente dá comida pra Pambu Njila, né, que é a energia dos caminhos da casa, e começa o Amasi de Lembar, que é a água de Oxalá, que é assim que a gente chama, com os caminhos de Lembar, Kaiála e Mutuê, que pra o iorubá seria Oxalá, Iemanjá e Ori, alimentando todas as cabeças que participam da cerimônia, numa cerimônia anterior à celebração pública, aberta às pessoas, que é geralmente um dia antes de uma sexta-feira escolhida pela casa.

E aí tem outras festas que compõem o calendário: os caçadores, né, a fogueira de Nzazi, que é Xangô, o caminho de Xangô. Aí vem o povo das palhas. Depois vem a festa da mãe da casa. Ela vai transitando de acordo com as datas possíveis, geralmente março, antes ou depois de Oxalá, de Lembar, vai depender. Tem alguns anos que a gente faz um ano sim, outro não, outro a gente dá sequência todos os anos, um repete dois, três anos, vai depender muito da casa, se a casa tiver quente, se a casa tiver fria. Mas ela recebe as oferendas anuais sem problema.

E aí depois vêm as labás, né, as murratas, os homens e as mulheres, depois finalização com o grande balaio da casa, que é outra festividade pra água da casa e as demais águas das cabeças que caminham em torno dessa grande água que finaliza.

**Gilterlan:**

Pronto, perfeito. A senhora meio que já falou, mas é só pra gente firmar aqui na entrevista: qual é o Nkise regente da casa?

**Mãe Jaci:**

Dandalunda é a mãe maior da casa, feita com os conhecimentos de uma Mam'etu de Angola, e que também no processo de iorubatização entendia, fazia, entendia, e muita gente entende, não é difícil, é um processo comum dessa mistura que nós temos no Candomblé. Minha mãe me fez de Oxum: "Minha filha, você é de Oxum", então eu morrerei de Oxum. Porém, na leitura espiritual, no nosso processo iniciático, que é somente búzio, pamba ou moeda, não temos muitas coisas para além das coisas que não são pertinentes falar, né, dentro dessa configuração, a gente é feito de uma forma que caracteriza que a gente é filho de Angola.

Então, em comunicação com o sagrado, fazendo toda a estrutura da casa do santo, que energias a gente precisava trazer pra gente e que não conseguia como podia, a gente entendeu que eu tive que me encontrar nesse caminho. Então eu encontro Dandalunda, né, e que já na verdade ela já existia, só que eu apresento Dandalunda pras pessoas da forma que ela sempre foi e nunca conseguiu ser vista, né. E aí a gente passa por várias questões de resistência, de tentar desconstruir naquela pessoa que entende só de uma forma que nós não somos iguais, a gente respeita as diferenças e a gente segue numa casa cultuando energias que Sergipe não cultua ainda, muito poucas, mas eu espero

que elas me solicitem e cheguem mais por conta de Dandalunda conseguir ressurgir dentre os filhos que ela iniciou, dentre a história que ela construiu e da casa que ela reina.

**Gilterlan:**

Durante a pesquisa a gente percebeu de fato que o Candomblé Angola em Sergipe, são poucas casas, ou são muito poucas casas que cultuam, chegando a ponto de algumas pessoas ou alguns pesquisadores informarem que foi esquecido em Sergipe. É muito cultuado no Rio, em Minas, em São Paulo, por conta da dispersão dos escravos da época da libertação e até mesmo da escravidão, né. Mas que bom, tá sendo retomada e renascida e revivida a história do Candomblé Angola em Sergipe.

Como se dá o processo de entendimento que aquela pessoa, precisa ser iniciada na casa?

**Mãe Jaci:**

É o mesmo, só eu tenho que fazer uma observação e não posso me perder pra falar sobre as pessoas que indicam, que dizem que o Candomblé de Angola em Sergipe ele está sendo desconstruído. Olha, veja só: o Candomblé de Angola não está sendo desconstruído, só não vem pro salão. Porque é do costume da população de Angola, do Candomblé banto, é uma filosofia bantu, as pessoas migrarem, almejarem, serem levadas de uma nação pra outra, esse ancestral, isso é antigo. Enfim, cada um na sua caminhada.

O que acontece é que os processos iniciáticos de Candomblé de Angola são semelhantes a, possivelmente assim, em outros lugares possa haver variedades de fundamento, porque o Candomblé de Angola que nós temos aqui ele vem com fundamento de Roque Mendes, que é do torê de Nanã, né, que algumas pessoas falam que é Fon, é Ijexá, minha mãe dizia que ela era angola, o que eu mais tive orgulho a minha vida toda é que Nanã era angola, O que eu mastigo no mundo a vida toda é que não foi Angola, então não quero polemizar, não tenho estrutura histórica, não tenho, como é que eu posso dizer, fundo acadêmico pra falar sobre essas questões. A minha informação é a que eu trago da minha família espiritual.

Mas a iniciação de muzenzas do Candomblé de Angola aqui em Sergipe obedece um padrão que se assemelha a todo Candomblé, entende? No caso da construção histórica, da construção pra gente contar nossa história, né, que

foi apagada, é o que me mantém mais disposta, o que me deixa disposta é que eu vivi e convivi com uma mulher que contava uma história que, onde eu vou, eu vejo que essa história realmente existiu.

E aí, para ir para além disso, quando você faz conexão com o sagrado, você abre o seu olhar pra muitas questões que se unem com a natureza, com o comportamento do ser humano. Só que essa fundamentação espiritual, ela precisa ser levada do Candomblé pra vida. É o que a gente ensina e é o que fundamenta a cabeça dos nossos muzenzas. Porque enquanto comunidade, o povo de Angola não foi feliz nem nas suas origens. Então a gente tem se espalhado por aí em termos subservientes, porque a gente não consegue, apesar de ensinar, de saber, a gente não consegue se impor enquanto comunidade, entende?

Mas fundamentando os nossos iniciados, as pessoas que fazem a feitura com a gente, a gente só tem mesmo, conhecimento, um bom conhecimento, conhecimento branco, aquele que não ofende, aquele que não vai transformar o seu conhecimento num conhecimento inferior, melhor nem pior. É o conhecimento da casa. A partir do momento que você sai daquela casa, da minha casa, da nossa casa, de uma casa que é pra todo mundo, que acolhe sem regras, e assim eu acolho realmente sem regras, a gente tem daquele que todos aceitam até aqueles que ninguém entende porque está aceito dentro da religião de matriz africana.

Mas sabe o que é mais importante? Para além de aceitar as pessoas, eu tenho um Candomblé tradicional, feito com tudo que eu aprendi com a minha mãe, que minha mãe aprendeu com a minha avó e que eu levo pra vida. Tem mudanças? Tem. Quais elas? As que não mexem com o sagrado profundo, só com o profundo dos olhos, mas não sai de um padrão de que eu aprendi com a minha mãe o que minha mãe aprendeu com a minha avó.

**Gilterlan:**

Perfeito, muito bom. Eu ia perguntar qual a nação, mas a gente já conversou aqui, a nação Angola, né, que é o Nzo Águas da Penha de Mam'etu Dandalunda Jaciara. Mãe, como é o organograma, como é organizada a casa? A gente sabe que a senhora é a líder religiosa da casa, a mãe de todos, né, a responsável pelo organograma da casa, mas qual é o organograma, qual em

ordem decrescente da casa? A senhora que é a líder e quem são as demais pessoas que compõem o organograma da casa? os cargos.

**Mãe Jaci:**

Então, os cargos, né, a hierarquia, ela ensina que as pessoas, para além dos cargos específicos, precisam de uma idade,. De fato ,eu desconstruo um pouquinho, só um pouquinho, né, não muito. Eu acho que o cargo que ele tem idade, ele é respeitado quando ele tem vivência; quando ele tem idade e não tem vivência, ele é assim alguém que não vai somar muito com a casa. Todos são respeitados, mas para além dos cargos, a mãe de santo é a cabeça mais respeitada, maior e tal.

Mas aí vem as makotas, que são as pessoas que ficam acordadas, arrumam, conduzem as energias. Nós temos os pocós, makota, são as ekedes. Nós temos pocós, que são os pais da faca, que fazem os sacrifícios. Nós temos umuloji, e os tatakissaba, que são os babálossãs , da roça, que fazem os banhos, colhem as ervas, limpam as ervas, defumam as ervas e fazem banhos sagrados. Nós temos as cotas kididi que cuidam das comidas da paz, da comida branca, pra o Buri. Nós temos as cotas rifula, nós temos as cotas de apemba, nós temos várias irmãs mais velhas e mães e responsáveis.

A gente diz que receber cargo na casa do santo é oferecer serviço. E as pessoas que estão no Candomblé às vezes pela vaidade, porque a gente tenta fazer um controle, mas esse controle às vezes não funciona, entende? Elas não conseguem atrapalhar o andamento da roça porque tem gente que sente roça. Mas assim, a hierarquia é respeitada, mas a vivência é fundamental.

E outra: a casa é organizada da seguinte forma, nós nos consideramos uma comunidade com várias comunidades dentro. Então eu tenho uma filha que tem filhos dentro da casa e eu não interfiro na criação dos netos. Ela pergunta a mim tudo que vai fazer, eu digo o que é, e ela aplica aos netos. Não dá ordem nos irmãos. Os irmãos, independente de cargo ou não, são irmãos, e a gente faz várias pessoas, nós temos vários grupos que se formam, que esses grupos não são somente sobre religião. Nós temos o grupo de pessoas gordas, grupo de pessoas pretas, grupo de pessoas negras, nós temos passagens de pessoas indígenas, que nós todos somos afro-indígenas. Entende? As pessoas têm que ter essa consciência. Não é porque a gente não tem cara de índio. A

gente tem uma terra tupi-guarani, cadê o caboclo Serigi? Tá por aí. E aí as pessoas têm que entender tudo isso.

Então nós temos várias comunidades: pretas, gordas, pessoas que fazem parte

**Gilterlan:**

Outra pergunta agora, uma pergunta mais específica sobre o meu trabalho, né, que é sobre Exu, que é sobre Aluvaiá, que é sobre Pambu Njila mais especificamente. Nós sabemos que existe o culto ao orixá, ao nkisi Njila, Pambu Njila, Aluvaiá, mas também temos o culto aos catiços, aos Exus catiços mesmo no Candomblé Angola, que são, de certa forma, aqueles responsáveis por abrir, por levar as mensagens aos orixás. Primeira pergunta, que é só uma explanação: existe um Njila, um Aluvaiá, um Pambu Njila específico da sua casa?

**Mãe Jaci:**

Com toda certeza. Mavilutango , por conta da energia de Nzazi. É o Pambu Njila que rege a casa. Na época da pandemia minha mãe me chamou e disse: “Minha filha”, antes dela começar a estourar mesmo, bem no início, quando somente se falava, ela disse: “Você precisa sentar um Bara”. É uma história que eu conto a todo mundo. E eu disse: “Minha mãe, me dê uma ajuda, como é que eu vou fazer isso?”. Ela: “Minha filha, fácil”. Aí me deu todo o fundamento. Eu digo: “Mãe, não é sobre os fundamentos, não, porque o que a senhora botar, fizer, eu aceito e abraço. Nós não despachamos Bara, nós despachamos Aluvaiá. Como é que a senhora quer sentar Bara?”

Ela olhou pra mim, eu vi a sobrancelha dela levantar uns dois minutinhos. Aí ela disse: “Você entendeu”. Mas eu fiz Aluvaiá, e ela, antes de falecer, ela fez o bara. Porque essas energias são ressignificadas. Não é que a gente nunca teve Aluvaiá, a gente tinha uma energia que fazia uma dualidade, **Xoroquê**. Uns dizem que ele é um orixá do panteão queto, outros dizem que ele é orixá vodum. Agora, o congo-nagô, que é a mistura dos dois, ele tá lá onde ele quer, ninguém pergunta o que ele é. Mas até hoje, em muitas casas, inclusive na minha, eu tenho Xoroquê como sendo um Ogum da porta. É uma releitura dele, porque como nós fomos apagados, o nosso culto se perdeu e o processo de iorubatização mascarou, maquiou nossos fundamentos. As pessoas não entendem, mas foi assim que aconteceu.

Tanto é que existe, eu acho que isso é uma aula dos cassanjes, cassanjes fazia um Candomblé aportuguesado, tocando todas as nações dentro da mesma configuração. As pessoas não falam muito, mas isso é um conhecimento que vale a pena buscar.

E aí o que acontece? O Pambu Njila não chega pra casa de Angola porque a casa de Angola tem essa limitação de que não faz obá, não faz Oxumarê, não faz Balé, não faz Ewá. Então até isso nós perdemos. Porque se você é um orixá e você precisa de um fenômeno da natureza, se você tem um fenômeno da natureza, você tem nkisi. Quem lhe sustentabiliza, quem deixa você de pé, quem significa a sua ressignificação é a natureza. Então eu não tenho Obá não, mas eu tenho uma Mina Luango. Eu não tenho Ewá, eu tenho Mina Ganji. Eu tenho Nzinga Lombondo. Eu não tenho Oxumaré, eu tenho um Angorô. Eu não tenho iroko, eu tenho Kitembo (Tempo). Pra cada energia nós temos um evento da natureza, um nkise, um deus da natureza, que faz com que seja consagrado à soberania daquele elegun, daquela energia que já foi humana, sobre a força da natureza.

**Gilterlan:**

Perfeito. Agora, continuando ainda com Njila, Pambu Njija, Aluvaiá, onde ele está sentado? No quartinho e na porta?

**Mãe Jaci:**

Pambu Njila é uma energia da porta, da entrada do terreiro. Entende? Hoje, com o entendimento que a gente entende de Pambu Njila, isso é bem interessante entender que não foi algo buscado assim, a esmo, de qualquer forma. Nós temos pessoas que a gente busca ajuda, pede, explica o de que se trata, pra gente poder fazer com que essa energia tenha seguimento. Ela não para no meio do caminho quando nossos mais velhos fazem a passagem. As casas param naquilo ali e são obrigadas a mudar de nação, entende? Porque não tem continuação, não há caminhos pra continuar.

Então nós temos o Xoroquê, que no meu entendimento é um exu vodum, porque a casa da minha mãe era Abassá. Então, de acordo com as misturas necessárias para que o Candomblé não se apagasse, nós somos feitos por alguém que chamou a casa dela, que deu o entendimento da casa dela de Abassá, que é uma casa jeje. E aí a gente vem pra uma configuração de

Candomblé com uma casa de Abassá. Muitas são assim. E Exu chega pra que a gente tenha caminhos de continuar.

Foi na pandemia que minha mãe disse: “Minha filha, tem alguma coisa errada. Oxum mandou eu mandar esse Exu embora”. Eu disse: “Olha, mãe, eu não sei mais do que a senhora não, mas se a senhora faça um padê, coloca o mariô, porque eu já entendi que quando tem mariô, Exu não e solta”. E assim ela fez. Quando eu cheguei lá no outro dia, o mariô tava, não tinha Exu em lugar nenhum. A casa dela não aceitou, não que eu soubesse, né, reassentou Aluvaiá. Mas o Xoroquê, que sempre deu caminho, ainda está lá. Entende? E aí ele vem pra dá essa continuação.

Nosso Pambu Njila fica na porta, na entrada do terreiro. É uma energia que se alimenta sempre que todos os filhos vão tomar obrigação e se alimenta de uma forma especial uma vez a cada ano.

**Gilterlan:**

Entendido. E agora entrando já nos catiços, que alguns acadêmicos também não gostam de chamar esse nome porque remete à ideia de cativo, a gente sabe que não é isso, mas alguns ainda insistem nessa fala. Hoje, quais são os catiços, quais são os Exus, qual é o Exu da casa? Além de Pambu Njila, que é o nkisi que fica à porta, qual é o Exu da casa?

**Mãe Jaci:**

Maria Padilha é a rainha. Quem manda é ela. A casa tem uma escrava, que a gente chama de escrava, um catiço subserviente, que é Cigana da Fé, mas ela é uma energia muito particular de Dandalunda e que vem muito pouco. Quem conduz, quem dá ordem, cuidado, o que a gente entende de catiço? Catíços são energias que têm uma configuração mais humana, falam nossa língua, trabalham entre o nosso povo e ela vem... é ancestral demais. E ela vem para transformar esse sagrado em uma verdade mais sentida. Tem suas histórias que vêm de Portugal, eu acho que tem isso, vem também com a travessia, né, isso vem com a colonização, vem em tudo.

**Gilterlan:**

Mãe, a gente sabe que tanto Aluvaiá quanto Najila e os Exus são cultuados na sua casa. Como eles são cultuados? Em qual momento nas cerimônias, nas festas, iniciações, em qual momento eles são cultuados?

**Mãe Jaci:**

Como a gente usa catiço para as informações que a energia precisa, para essa comunicação mais rápida, a gente geralmente alimenta eles, oferece a eles coisas doces, coisas boas, coloridas, e as grandes oferendas mais fundamentadas antes de obrigações, antes da fundamentação maior das pessoas, do fundamento maior das pessoas. Ele faz essa linha. E o Pambu Njila também faz essa comunicação, só que de uma outra forma, entende? O Pambu Njila está em todas as cabeças, formatando, construindo, que tudo que o catiço foi pedir ao nkisi, que ele faz, que Pambu Njila faça os caminhos para acontecer. Então é uma empresa, né? Tem chefe, subchefe e assim vai descendo.

**Gilterlan:**

Existem ebós específicos? Numa outra conversa que tivemos a senhora falou de alguns ebós, os ebós são feitos da casa e os ebós comerciais. Queria que a senhora falasse um pouquinho mais sobre os ebós da casa.

**Mãe Jaci:**

Então, os ebós da casa obedecem uma necessidade pra cada situação, pra cada fundamento, para cada obrigação. Os comerciais, eles são os que fazem com que a pessoa que não é da religião de matriz africana, mas precisa estar em harmonia com algum mau momento, sair daquele mau momento, um caminho profissional, uma energia mais positiva pra dar força da pessoa continuar, sair de um problema, esses ebós a gente faz independentes. Não são iguais, não podem ter configurações parecidas, mas não obedecem a um padrão.

Os comerciais vêm para deixar a pessoa que talvez não conheça a religião de matriz africana entendendo que a gente tem essa conversa com essas energias e que essa energia às vezes traz para aquela pessoa uma força espiritual que lhe dá condição de seguir.

Já o ebó de fundamento, o ebó que você tira pra um filho de santo, o ebó que você dá antes de uma obrigação de cabeça, de feitura, um banho de rio, uma coisa assim que a gente faz na natureza para o filho da casa, vai depender muito da energia que ele carrega. São funções que acontecem para o benefício do filho de axé, entende? Ou de benefício do cliente, da pessoa que somente precisa e conhece, que já sabe ou não sabe, mas quer conhecer, abre as

portas pra que as pessoas às vezes se somem à família espiritual, né, e outras vezes não.

**Gilterlan:**

Tá certo. Uma pergunta que surgiu da qualificação foi que um dos professores questionou porque eu falei da energia masculina e feminina de Exu. Que Exu, que Aluvaiá, Pambu Njila, ele é masculino e feminino, ele não é só Exu macho, que também é Exu fêmea, na linguagem geral. E um outro pesquisador falou que só existe o macho. A senhora falou que a rainha da casa é Maria Padilha, que é a que comanda ali a comunicação geral, os informes gerais, além da Dandalunda, né, da Cigana da Fé. Qual a energia masculina de Exu cultuada, responsável pela comunicação na sua casa?

**Mãe Jaci:**

O Catiço Feminino é Maria Padilha, masculino é Marabô. Mas a energia feminina da casa está prestes a nascer agora, por solicitação de Pambu Njila, uma Pangira, é uma energia de uma kissimbi, entendeu? Não pelos meus caminhos, mas pelos caminhos de uma outra comunidade que está dentro da casa.

Nós temos energias... como é que você vai ter uma energia que está em todo lugar, que vai construir caminhos, se pra construção de qualquer coisa você precisa de energia positiva e negativa, ou de masculino e feminino? Não existe você ser uma energia somente feminina ou somente masculina e você reproduzir, parir. As pessoas têm esse entendimento, mas em algum momento da vida vão resignificar e vão chegar em outro caminho, porque isso é Exu. Exu é tudo. Exu é você achar que não tem e descobrir que já tinha muito tempo.

**Gilterlan:**

Uma pergunta final, porque a gente não pode deixar de fazer. Na casa, eu vou só explicar a pergunta que eu fiz: quando eu falei Exu masculino, né, porque a gente citou a energia feminina de Maria Padilha mas não tinha citado a energia masculina. E quando a gente fala fica aparecendo que cultua só uma energia. A gente sabe do equilíbrio de forças energéticas com relação principalmente às forças da natureza. A casa Nzo Águas da Penha de Mam'etu Dandalunda Jaciara, Mãe Jaci, já fez algum filho de Aluvaiá, Njila, ou já fez algum filho de Exu-catiço na casa?

**Mãe Jaci:**

Não. Na nossa nação, catiço não se inicia. Catíço se assenta e se cultua. Mas o primeiro filho da casa que eu fiz, não foi filho, foi neto, na casa de um filho que tem a configuração de Ogum Xoroquê, no Candomblé de Angola, Nkosi Mavambo. eu fiz um Mavambo foi um dos primeiros filhos que ele fez quando se tornou pai, que a casa trouxe um menino que era do caminho de Ogum e que quando a gente cantava pra despachar, fazia todo o ato e tal, o menino passava mal e caía. E aí eu fui buscar com esse amigo meu esse conhecimento, e ele disse que era possível fazer.

Inclusive, pesquisando, encontrei um mais velho feito de Aluvaiá, de Mavambo na verdade, pelo povo de Zequinha do Pará, que é o pai de santo da minha vó. E ele se apresentou como jornalista, professor da Universidade de São Paulo, que é do santo, veio de lá de Cachoeira e foi feito há muitos anos atrás. Naquela época já tinha 40, com Exu no Angola.

**Gilterlan:**

Perfeito. E hoje existe quantos filhos na sua casa e de Exu de Angola a senhora sabe precisar?

**Mãe Jaci:**

Hoje eu tenho um, já falecido, foi o primeiro filho que nós perdemos, né, e eu acredito que foi pra fazer o melhor caminho da passagem de todos a posterior, bem lá na frente. E nós temos um outro feito e uma Muilo, uma muilo, que já está sob os cuidados da casa mas ainda não é iniciada, e um outro Pambu Njila, que é dessa outra comunidade, que também faz parte da casa, esperando o tempo certo pra poder ser feito.

**Gilterlan:**

Mãe, muito obrigado pelo seu tempo, pela disposição, agradeço pela contribuição absurda que isso está dando pra minha pesquisa e pro conhecimento geral das comunidades acadêmicas e até fora dela com relação ao culto aos nkisis aqui em Sergipe. Muito obrigado. Fique à vontade pra sua informação final nessa entrevista.

**Mãe Jaci:**

Eu quero pedir que você, como pesquisador, né, como estudante das nossas questões, que se interessou por esse tema, que você levante essa bandeira junto comigo. Porque o Angola, ele não está esquecido, ele não foi. O Angola

tá no lugar onde ninguém quer, onde guarda no que ninguém quer, o que não quer mais. As pessoas de Aracaju, de Sergipe, sabem fazer Angola sim, sabem de onde vieram sim. Dizem que são de outras nações, mas aí é cada um no seu caminho. A gente vai migrando, vai melhorando, vai acrescentando, vai vivendo, mas nossa Angola não foi esquecida, ele não está apagado, isso só tá guardado no lugar que as pessoas só vão buscar quando precisam. Entende? Porque tem um registro histórico, eu acho que de 69, que todas as casas hoje que se nomeiam Keto estão lá registradas como casa de Angola. Isso é fato, e fato não se contesta.

**Gilterlan:**

Perfeito, mãe. Muito obrigado mais uma vez pela sua colaboração.

**Gilterlan:**

Mãe, a senhora poderia detalhar melhor as festas principais da casa e quando elas ocorrem?

**Mãe Jaci:**

Festas principais, a gente tem o Amazi de Lembar, ou a Kizomba de Lembar. Ocorre Sempre no começo do ano, é a primeira festa oficial da casa. A gente dá comida a Pambu Njila antes e faz a kizomba de Lembar, entende? Pra gente internamente, como tem a lavagem de cabeça, a gente chama de Amazi de Lembar. Quando se torna uma festa para o povo chama de Kizomba de Lembar, festa de Oxalá, entendeu?

Aí depois as festas mais importantes da casa são a festa de Dandalunda, kizomba Dandalunda , quando está no período que ela aceita comida com festa. Quando não, vai pro balaio de Dandalunda, que é lá atrás, lá no final, é a última função. Mas nós temos também a festa dos caçadores.

**Gilterlan:**

Quais são os meses dessas festas?

**Mãe Jaci:**

Então janeiro. Março, que é dos caçadores. Aí vem maio, junho, por conta dos motivos de chuva. A gente faz a fogueira somente interna, Maio é os caçadores. março é de Dandalunda. E aí vem a fogueira. Depois disso, que vem lá pra julho, que não é que diminui a chuva, mas é uma festa necessária. Em junho a fogueira interna, em julho a fogueira geral, pública. Entendeu?

E aí depois disso vem a Cucuana, que a gente faz interna, e após a sacralização para as energias de tempo, de Nzumbá, que é Nanã, de Katendê que é Ossain, , que não é mas as pessoas entendem de outra forma nas suas nações. Não são iguais, não, entende?

**Gilterlan:**

Isso ocorre em que mês?

**Mãe Jaci:**

Agosto. E aí a gente faz duas cerimônias internas e uma aberta: a cucuana interna e o duguro, que é a festa das pipocas, aberta, o banho de pipoca Obaluaê (Kavungo). Aí setembro a gente descansa porque tira barco, que é onde tem o fundamento da feitura, né, a iniciação do muzenza, e aí vêm os processos.

**Gilterlan:**

A senhora poderia explicar esse processo iniciático?

**Mãe Jaci:**

O primeiro banho de erva que você toma pra o fundamento de iniciação. Aí depois tem a comida do catiço, que vai informar que aquela cabeça está entrando no processo de iniciação. Depois vem a comida do Pambu Njila, que é pra alargar o caminho por onde vai passar o fundamento daquele muzenza.

Depois de Pambu Njila, ele entra no preceito de conhecer e de reconstruir essa caminhada espiritual através do entendimento de que a gente morre pra vida civil e nasce pra vida espiritual. E aí todo processo que é feito tem os carregos que tem, e são em vários lugares. Dependendo do fundamento, cada um com o seu. As casas levam os muzenzas enrolados pra passar por vários lugares, pra fazer aquela limpeza, tirando os caminhos negativos de lugares possíveis. Um exemplo deles é cemitério, por exemplo, né. O cemitério, ele vai tomar uma limpeza específica naquele lugar e passa por vários outros. Quando ele volta, ele toma uma outra limpeza e aí vem para o banho de ervas.

E nesse banho de ervas acontece a cerimônia chamada catulamento, né, que é pra fundamentação, pra fundamentar aquele muzenza de acordo com as divisas e os apetrechos que cabem a um iniciado. E após esse entendimento todo, ele todo pronto, a outra semana, quando tudo se prepara, tudo está assentado no corpo, ele passa por um processo chamado sarapocã. Que aí é uma outra coisa, envolve uma outra ritualística, e é um fundamento nosso, do

meu Candomblé, que eu aprendi com a minha mãe. Se tem em todos Candomblés, eu não sei, cada um tem o seu.

E por todo esse processo, a gente passa por rezas, lamentações, da camarinha de fundamento interno, e que também algum pouquinho dele vai pro externo no dia da festa. E aí pronto. Na semana que vai finalizar o fundamento tem a sacralização, né, a divinização daquela energia sobre o mutuê, a cabeça daquele filho iniciado. E aí acontece a festa aberta ao público, onde as pessoas vão ver o fim da gestação de Dandalunda, onde o ventre dela já deu à luz aos filhos iniciados, fundamentados, e aí eles vêm pro salão pra serem visitados, né, pra ver as visitas, pra dançar e comemorar o renascimento.

Ao fim de toda a ritualística, temos ainda a Quitanda, que, pelo que a gente entende, que a minha mãe me ensinava, e também outras pessoas com outros entendimentos, é o momento que as crianças já têm uma fase maior, já receberam, já foram batizadas, já receberam o nome, já estão um pouquinho maiores, e trazem a prosperidade pra casa. Então a gente faz uma troca, né, vende na verdade frutas, doces pras pessoas, que vêm pagar pra levar uma fruta sacralizada, santificada, vamos dizer assim, pra casa. E esse dinheiro é pra pagar aos ogãs que tocaram a noite toda.

**Gilterlan:**

Interessante. E depois da festa de saída do barco, qual é a próxima?

**Mãe Jaci:**

Então, mas aí depois, né, ainda pra finalizar, no outro dia a pessoa recebe o nome e quebra algumas quizilas, que é pra poder ir pra casa numa vida quase normal, que tem os preceitos. E aí depois de setembro realmente, que são dois barcos, um na festa de Oxum, de Dandalunda, um que é antes ou depois, e em setembro não mais sai barco lá em casa.

Depois disso vem a festa de Matamba, que é uma segunda mãe, né, que tem Dandalunda, Nzazi e Matamba. Aí vem a festa de Matamba. Às vezes o pai, Xangô, pai Nzazi ele vem à festa, às vezes ele pede pra vestir as energias, porque eu não tenho muita condição de saúde, por conta das comorbidades, diabetes e tal. Mas aí o que acontece? Sempre ela vem, traz alguém pra vestir, complementar a festa dela e aí se faz o caruru. E a gente considera o caru não de cosme, como as pessoas daqui dão, não dos erês, que não seria ainda

como em setembro. Numa festa fechada, à vontade, eles comem, eles brincam, eles fazem o que querem.

E temos um momento que não esquecemos: a Semana Santa, entendeu? O caruru não se encerra com a festa de Santa Bárbara, porque o nosso caru não é um caru do vermelho, é de dendê bem temperado, né. Temos um entendimento de acolhimento para pessoas que têm, que não podem comer carne, têm alergia a camarão. A gente tem uma culinária vegana da espiritualidade de matriz africana, que é muito interessante ressaltar dentro dessa casa, que tem vários acolhimentos. A gente também pensa na alimentação.

E aí nesse momento, que a gente esqueceu de citar, que é o momento da Semana Santa, que é muito polêmico pra algumas pessoas do axé, que as pessoas do axé acham que não são católicos. A gente vem de uma tradição que realmente foi oprimida, que foi catequizada, que foi, que nem índio, né, não é só índio que respeitava através da opressão a condição de não cultivar nossas energias. Mas isso também faz parte da nossa história. Então minha avó fazia sacrifício, segundo minha mãe me contava, na meia-noite da sexta santa pro sábado. Minha mãe não fazia cerimônia, respeitava a sexta-feira da paixão. Era um dia de sentar com a mãe, comer comida branca, pedir a bênção de joelho, vestir branco o dia inteiro, respeitar o momento que nossos escravizados passaram, que o nosso povo ancestral passou, e a gente respeitava igual, sem ser católico, mas a gente fazia aquele momento de paz pra pedir paz aos nossos espíritos. Era assim que ela dizia: “Hoje é um dia de pedir paz para os espíritos que sofreram pela gente”. Então a gente comia comida, era peixe, comida branca, uma ceia no chão, todo mundo unido, deitando, descansando após a ceia. Toda sexta-feira em silêncio, no branco, em respeito aos nossos antepassados que sofreram o que a gente não sofreu naquela sexta-feira da paixão.

**Gilterlan:**

E aí depois da Quaresma, qual é a sequência?

**Mãe Jaci:**

Aí depois, a festa de Dandalunda, em outubro. E aí tem um mundo muito interessante, que a gente prende as entidades, elas não vêm à terra em respeito a todo sofrimento do nosso povo. na semana santa, Mas os catiços

vêm, que ninguém segura. Isso é logo depois da Quaresma, né. Mas justamente, a gente faz. Tem casas, eu sei porque eu vim da Umbanda, a Umbanda faz subida de caboclo, e nós fazemos o intervalo na construção de receber o orixá. Tem casa que inicia em santo na mesma época, não tem problema, cada um com a sua casa, com seu jeito, sem nenhum problema. Mas aí isso também faz parte de eu ver minha mãe fazendo o que a mãe fazia. Então isso pra mim é fundamento. Significa ancestralidade. É você fazer o que seu mais velho aprendeu com seus antepassados.

Aí, terminando a Quaresma, a Semana Santa, a gente falou em outubro da festa de Dandalunda. Matamba e Dandalunda é outubro, novembro. Geralmente ela vem em março ou na data que ela decide que seja feita a festa dela. Ela é a energia que a gente mais tem considerações, mais cuidados.

**Gilterlan:**

Depois de Matamba tem mais alguma?

**Mãe Jaci:**

Não. A gente tem novembro, o tempo que a gente dá alimentos a Nvunji, comida branca, ilumina aqueles mais próximos, mais antigos que foram. A gente faz uma cerimônia fechada, sabe, os ancestrais. Bem fechada. Aí dezembro, novembro se encerra, dezembro suspende. Em dezembro a gente limpa todo mundo e manda pras festas que todo mundo gosta, entendeu? Faz o balaio e vai pras águas, agradece o ano, sabe, e começa com outro balaio, só que esse outro balaio é todo branco, é pra todas as cabeças da casa. Aí o balaio de mutuê, em sendo trazido nas águas do Oxalá e de Iemanjá.

**Gilterlan:**

Muito obrigado, mãe. Já me esclareceu com relação à sacralização, ao banho de folhas, o sarapocã. É bonito. As danças e a gente aprendida durante o processo iniciático, né?

**Mãe Jaci:**

É.

## D

### Entrevista de Robert

**Entrevistador: Gilterlan**

**Entrevistado: Robert**

**Gilterlan:**

Boa tarde. Meu nome é Gilterlan, sou mestrando em Ciências da Religião, com a pesquisa com o tema *Caminhos cruzados: ritos, mitos e representações de Exu no Candomblé e na Umbanda em Aracaju, Sergipe, no ano de 2025*. Hoje vou fazer uma entrevista com Robert, também do Programa de Ciências da Religião, mas que é filho da casa da qual eu estou pesquisando.

Robert, boa tarde. Primeiro eu gostaria de pedir a você a permissão, com base na Lei Geral de Proteção de Dados, garantindo que esses dados não serão divulgados a menos que você permita, e que ficarão guardados para posterior uso, caso você queira, ou apagados, caso você não permita. Primeiro eu gostaria de ter a sua permissão para isso.

**Robert:**

Tem minha permissão, né. Tá autorizado sim o uso tanto da minha voz quanto da minha imagem, caso seja necessária.

**Gilterlan:**

Ok. Primeiro, seu nome completo.

**Robert:**

Robert Mercena Santos. Meu nome de nação é Nzazi Kumlenbelê. Eu sou Tateto de nkisi, pai de santo, de maneira informal, do Nzo Águas da Penha. Nasci pela navalha, pela mão de Mãe Jaciara, Mãe Jaci. E hoje sou um dos pais de santo da casa. Como eu disse, por isso eu tenho o título de Tateto de nkisi.

**Gilterlan:**

Robert, obrigado pela permissão. Primeira pergunta: eu gostaria de saber qual foi o seu primeiro contato com o Candomblé, o primeiro contato com a religião de matriz africana.

**Robert:**

Bom, vamos lá. O meu primeiro contato foi dentro de casa. Eu cresci vendo minha mãe ter, hoje eu sei, que eram incorporações de erê, espíritos de

criança, no caso. E naquela época o espírito que minha mãe incorporava se chamava, se autodenominava, Cosminho.

Então foi o primeiro contato que eu tive com o axé. Não foi no contexto do terreiro, foi dentro de casa. E esse espírito vinha, vamos dizer assim . Minha mãe incorporava esse espírito dentro de casa, ele trazia conselhos, nos dava advertências sobre alguns cuidados, nos dava alguns avisos. Então a gente sempre teve essa orientação espiritual dentro de casa.

Minha mãe nunca aceitou se iniciar no axé, mas a gente teve esse contato desde pequeno, desde criança. Minha primeira conversa eu tive com nove, dez anos. E de lá pra cá eu cresci acostumado com essa figura espiritual infantil que tomava conta do corpo da minha mãe e falava algumas coisas. Falava com voz de criança mesmo. Era engraçado, era divertido, mas sempre tinha conselhos que realmente faziam diferença na vida da gente. A gente sempre ouvia. E as coisas sempre aconteciam de uma melhor forma possível. E quando a gente não ouvia, de fato as coisas davam errado, e a gente tinha que ouvir o “eu avisei”. “eu disse e sunche num fez” Então esse foi o meu primeiro contato, foi assim, foi dessa forma.

**Gilterlan:**

Certo. Robert, quando surgiu a necessidade de você se iniciar? eu sei que voce falou que hoje é tata da casa, uma pergunta anterior a essa seria, com relação ao seu tempo de casa. Quando surgiu essa necessidade, e qual o seu tempo nessa casa em específico?

**Robert:**

Então vamos lá. A minha história com religião, eu tenho que contar a história da religião pra entender de onde veio essa situação de hoje eu ser um Tateto de nkisi, um pai de santo.

Eu sou batizado e crismado na Igreja Católica. Eu fui estudante de escola religiosa ,não vou dizer o nome porque não vou fazer propaganda, dos dois anos até a idade do vestibular. Passei no vestibular com 17 anos. Estudei em colégios religiosos aqui de Sergipe, fiz comunhão, fiz crisma, mas eu nunca me identifiquei com a forma de culto da Igreja Católica.

Eu sempre fui um transgressor, vamos dizer assim. Eu não gostava de estar na igreja. Eu achava que a minha forma de se comunicar com o sagrado era

minha, não precisava de intermédio de ninguém. Pra eu me comunicar com o sagrado, bastava me concentrar, fechar meus olhos, e o que eu considerava sagrado ia me responder, ia me ajudar. Mas eu tinha o costume de conversar com a espiritualidade que vinha através da minha mãe.

Depois de batizado e crismado na Igreja Católica, eu tive algumas experiências com benzimento na infância, pra curar algumas questões de doença, alguma coisas. Minha mãe me levou numa benzedeira e num benzedor. Depois de algum tempo, eu comecei a frequentar centros espíritas. Eu frequentava o centro espírita que ficava ali, esqueci agora o nome, ele ficava no diminutivo, tem dois centros espíritas aqui em Aracaju que um é o nome e o outro é no diminutivo, o nome, eu frequentava esse, é o Bezerrinha que chama eu frequentava o Bezerrinha e tem o Bezerra de Menezes eu frequentava o Bezerrinha. Então o meu contato espiritual continuou, porque eu tive essa frequência com o espiritismo.

Mas o que determinou mesmo eu entrar no culto, no axé, nas religiões de matriz africana, foi um evento fatal na minha vida: a época do desencarne da minha mãe. Minha mãe desencarnou num acidente de carro. E, por conta das circunstâncias desse acidente, de carro, algumas pessoas esperavam que eu tivesse uma reação, que eu nunca tive, que era um sentimento de culpa. Que eu nunca tive esse sentimento. E eu fiquei com essa pergunta na cabeça: por que todo mundo esperava que eu me sentisse culpado, se eu nunca entendi que eu tinha que ter esse sentimento? Nunca chegou esse sentimento pra mim. Então em nenhum lugar eu encontrei essa resposta.

O acidente da minha mãe foi em 2013. Em 2017, minha prima me fez um convite pra começar a frequentar uma casa de umbandomblé em Alagoinhas, na Bahia. Ela era filha da corrente ela era filha da casa e ela me chamou pra começar a frequentar. Então eu passei a viajar uma vez por mês para Alagoinhas pra frequentar as giras. Elas aconteciam num sítio, e nesse sítio tinha algumas coisas que eram fantásticas, que aconteciam.

Tinha, por exemplo, por exemplo, esse sitio tem vários centros, de vários cultos espíritas,. Tinha a Fraternidade da Luz, tinha o umbandomblé que eu frequentava, tinha outro lugar de xamanismo. Então esse lugar era o lugar que concentrava vários pontos espiritualistas, vamos dizer assim, extremamente interessantes. E no meio de todos esses pontos tinha um corredor de árvores

onde, quando você entrava, nesse corredor, era num lugar assim cheio de terra, de pastos, muito distante da região litorânea, e quando você entrava neste corredor, você ouvia evidentemente o som do mar. E aí quando vc olhava pra frente desse corredor, você via uma imagem de lemanjá. e era interessante, eu achava interessante, esse lugar por causa disso, vc estava num corredor de arvores e o vento batendo nas copas das árvores, reproduzia exatamente o som do mar e você via a imagem de lemanjá. Então esse lugar tinha energia, e tem uma conexão especial comigo.

Mas eu comecei a frequentar não como filho, como visitante. E dessa história de frequentar, frequentar, acabou que eu senti a necessidade de estar na Umbanda aqui em Aracaju. Aí uma das irmãs, irmã de uma das amigas da minha prima em Salvador, que mora aqui em Aracaju, me levou até a casa onde ela era filha, que é uma casa de Umbanda que existe até hoje, Navegando de Oxalá. Na época, quem dirigia era Mãe Angélica. é uma pessoa que me recebeu muito bem. É uma casa na energia do Marujo Seu Zé de Proa. E eu comecei a frequentar essa casa. Continuei indo pra Alagoinhas, mas comecei a frequentar essa casa, e pouco tempo depois, muito pouco tempo, acho que menos de dois meses, eu já estava na corrente já.

E enfim, eu comecei a fazer essa frequência. Mas assim é... processos de contato de fato com a espiritualidade, de incorporação, tudo, eu fui ter em Alagoinhas e não num terreiro. Foi uma experiência particular. Foi uma outra pessoa, que também tem um status de sacerdote de Umbanda, mas nunca abriu um terreiro, me encontrou na casa de uma amiga, e a preta-velha dela desceu. E essa preta-velha ativou a minha primeira energia espiritual, que foi o preto-velho. Ali eu já dei passe, já fiz alguns trabalhos, e daí foi só evoluir dentro da espiritualidade.

Então até hoje eu tenho essa caminhada aí. Quando eu saí do terreiro de Umbanda e procurei outro local, eu entendi que eu precisava trabalhar minha energia no Candomblé por questões pessoais mesmo. Antes de eu entrar na casa, minha mãe de santo jogou (búzios), né, pra ver se realmente meu caminho era ali. E o jogo disse que não só era ali, como eu não podia "ir pro chão", como ela disse. O jogo não permitiu que eu comesse, que eu ficasse como iaô; eu tinha que entrar e ser iniciado como sacerdote, porque eu tenho uma missão sacerdotal. E assim aconteceu.

**Gilterlan:**

Essa já seria a próxima pergunta. O que levou você a escolher essa casa, você falou que é da Nzo Águas da Penha e o que você a escolher essa casa em específico? Voce falou antes que foi do espiritismo, que foi da umbanda, frequentou o umbandomblé. Mas o que levou voce a escolher a Nzo Águas da Penha? E qual a nação que ela cultua? sabendo que existe algumas nações que são cultuadas aqui em Sergipe.

**Robert:**

Bom, muitas pessoas têm vários motivos pra ir pra uma casa X ou pra uma casa Y. A minha caminhada espiritual me ensinou sempre a perceber energias e a entender como as energias que me acompanham se comportam nos locais onde elas estão. Então, quando eu fui ao terreiro de Umbanda, eu só fiquei nesse terreiro porque as minhas energias se adaptaram. Essa percepção energética sempre foi uma coisa que esteve comigo desde a infância, quando eu via minha mãe incorporando. É uma característica minha. Cada pessoa tem um feeling, vamos dizer assim, então eu aprendi a conviver com essa percepção energética.

Eu estive em várias casas de Candomblé, Eu visitei varias casas de Candomblé, Ketu, principalmente Ketu, porque aqui em Aracaju tem muito terreiro de Ketu. Estive em casas de candomblé cujos dirigentes foram meus amigos de infância, de colégio. Tinha tudo pra eu estar lá, na casa, mas eu não fiquei. Acabei indo conhecer uma casa de Candomblé de Angola, uma casa simples, uma casa humilde, no quintal da casa da mãe de santo, que dividia com mais dois irmãos a casa. E assim quando eu cheguei lá, foi conexão imediata.

Primeiro dia que eu fui, pra variar, era um dia de preto-velho. Então, assim, no dia em que eu cheguei lá, o preto-velho já desceu. E aí você já sabe que tem uma conexão, porque a espiritualidade não se desdobra do astral pra cá pra nada, não vai se desdobrar em qualquer lugar. Não é uma coisa mágica, você não vai sair incorporando na rua, em qualquer lugar. São energias que realmente são refinadas, energias que têm um lugar de trabalho, têm um porquê. Então não existe espiritualista com superpoderes. Na realidade O que existe são espíritos evoluídos que sabem o momento certo de estar aqui,

trabalhar e ir embora. E foi isso que aconteceu, então a minha energia se adaptou com a energia da casa e lá fiquei.

**Gilterlan:**

Nesse caso, não foi influência de amigos, parentes não tem nenhuma parental?.

**Robert:**

Nunca permiti isso. Existem indicações, óbvio, mas essas indicações não determinam a minha estada ou não no local. Quem na minha vida sempre me disse onde eu devo estar e onde eu devo sair foi a espiritualidade. Foi assim no meu primeiro casamento, quando a espiritualidade me mostrou que eu deveria realmente terminar esse casamento, eu terminei. Foi assim no meu trabalho, quando a espiritualidade me mostrou que eu deveria mudar de trabalho, eu mudei. Quando me mostrou que eu deveria mudar de casa, eu mudei. Então, assim, muito, vamos dizer assim, afinada com a percepção energética que eu tenho, então eu vou sempre nesse sentido.

**Gilterlan:**

Sabemos que nas casas, nos terreiros, existe o parentesco espiritual, mas existe alguma rede de solidariedade ou parentesco físico, consanguíneo, na casa que você frequenta?

**Robert:**

Não. Na casa que eu frequento hoje eu não tenho parentes consanguíneos. O que eu tenho são parentes ancestrais, isso tem. Inclusive meus irmãos que nasceram comigo, que a gente chama de irmãos de barco, a gente tem, foi estabelecido através desse nascimento, um enlace espiritual realmente onde a gente tem uma afinidade muito grande. Hoje a gente se percebe, se nota, já sabe que tem alguma coisa errada com um, com o outro. A gente tem esse sentimento, independente de se ver. Então a gente sabe que quando um irmão está ruim, está bem. Essa sensibilidade, essa conexão como irmão de barco, surgiu a partir da iniciação. Consanguíneo, não, só minha esposa.

**Gilterlan:**

Você falou bastante que a sua entrada foi por causa de preto velho, dos ancestrais, sabendo que hoje você frequenta uma casa Angola, qual é o seu nkisi regente, qual nkise que rege a sua cabeça?

**Robert:**

Essa pergunta é interessante pra que as pessoas entendam que você estar no axé não é só pegar caboclo, tá lá no terreiro ou vestir branco. Não é só isso. A gente estuda pra estar lá. Pelo menos as pessoas que têm compromisso com a religião estudam pra estar lá. A gente sabe que em toda religião nem todas as pessoas são comprometidas, isso é fato, mas quem quer realmente entender o axé e fazer o axé acontecer estuda, e estuda bastante. não estuda pouco não, tem que ler muito.

E esse foi um aprendizado que eu tive com a vida. Eu tive que ler muito, pesquisar muito, conversar muito com minha mãe de santo. Porque, assim, quando você fala em axé, automaticamente você vem na cabeça o orixá. Mas hoje, com estudo, com conhecimento, com a percepção que eu tenho, as nações têm formas de cultuar diferentes, são deidades diferentes. Nem tudo no axé é orixá. Existe vodum, existe nkisi. São formas diferentes de ver as divindades nas religiões de matriz africana. então assim, teve muito estudo pra chegar até aqui.

E o nkisi que rege minha cabeça é o nkisi que as pessoas supostamente dizem que é da justiça, mas é o nkisi Nzaze. O meu nkisi é Nzaze Luango, que é o raio que cai pela noite, desculpa, o raio que cai pela manhã, o raio branco. E ele é, vamos dizer assim, Pra compreensão popular, as pessoas comparam Nzaze Luango à energia de um outro orixá chamado Airá, que é irmão de Xangô, que nos itãs de orixá, carregou Oxalá nas costas. Então, isso é explicação para Orixá, não são energias similares, Airá é Airá, Nzaze Luango é Nzaze Luango. Cada um no seu quadrado, cada um na sua forma de ser observado. Então esse é o meu nkisi.

**Gilterlan:**

No meu trabalho eu sempre coloquei em algumas partes, para efeito comparativos eu coloco que são similaridades, que não são energias iguais, mas similaridades, pra compreensão popular. Quando vc fala de Nzazi Luango, que seria uma especie da Xangô, aquele que tirou oxalá da cela e que levou nas costas, enquanto ele estava ferido. Essa é uma percepção interessante pra que as pessoas entendam o que cada nação cultua e cultua energias, ela não cultua pessoas, nem cultua “santo” ou orixá, por que cada nação tem sua percepção de divindade.

**Gilterlan:**

continuando com as perguntas, você até já respondeu. Mas você soube qual era o seu Orixá, seu nkisi, desculpa?

**Robert:**

No Candomblé de nação Angola não existe resposta que não seja dada pelo oráculo. O oráculo, no caso, é o nosso jogo de búzios. E o jogo de búzios pode ter respostas de qualquer nkisi, de qualquer energia, inclusive energia de Njila ou de Exu. Então a gente tem o oráculo como resposta. A gente não pode passar na frente do conhecimento dos saberes dos nkisi.

O zelador, o pai ou a mãe de santo, não pode presumir uma resposta a partir do que vê, do que acha. Muitas vezes isso ajuda, mas você não pode fechar os olhos pra resposta do nkisi e assumir que uma pessoa é de um nkisi A ou B só porque você acha, por que você olha, não. No Candomblé Angola o oráculo responde, e você tem que respeitar a resposta do oráculo, por mais que ela discorde do que você pensa.

**Gilterlan:**

Você falou que é Tata de nkisi, você é pai de santo da casa, mas qual a sua função na casa, hoje? Porque você é pai de Santos, seria, você é tata para abrir seu próprio terreiro, para abrir sua casa, caso você sinta a necessidade, caso haja uma permissividade da ancestralidade, dos nkisis?

**Robert:**

Como eu falei, está no axé requer estudo. Quando você fala de Tateto de nkisi de mam'etu de nkisi do Nzo Águas da Penha, qual é a função na estrutura hierárquica do terreiro? Mas a gente tem uma responsabilidade muito grande, porque a gente carrega o legado da nossa mãe de Santos, que é o ensinamento que ela dá. Então, nós somos responsáveis por manter vivo o conhecimento da mãe de santo e replicar esse conhecimento, nas casas que a gente vai tomar conta, então, nossa missão espiritual é dar continuidade ao conhecimento que a mãe de santo nos deu, melhorar, evoluir e multiplicar, então essa é a atribuição, vamos dizer assim, não é uma atribuição hierárquica, mas é uma atribuição de um código de honra, uma responsabilidade, que você assume, a partir do momento que você se torna tatetu de nkise ou mam'etu de nkisi, então, o compromisso da gente é realmente replicar o conhecimento da

mãe de santo e fazer com que o conhecimento dela se multiplique e ajude outras pessoas.

**Gilterlan:**

Aprender, entender e multiplicar o conhecimento.

**Robert:**

Exatamente, essa é a ideia.

**Gilterlan:**

Além do seu nkisi regente, do seu nkisi de cabeça com quais outros nkisis você cultua ou trabalha?

**Robert:**

Aí tem uma explicação. Porque no jogo, algumas pessoas jogam búzios e aí falam da questão de juntó, de nkisi de ano,, mas não necessariamente todo jogo vai dar essas respostas. O nkisi que a gente trabalha é sempre o nkisi necessário pra situação que você vive naquele momento. Eu costumo dizer que quem diz o nkisi que está na sua frente é o momento que você vive.

Se você está vivendo um momento de disputas, vivendo momento de dificuldades, onde você tem muitas batalhas, onde você tem um caminho muito árduo, pra você conseguir as coisas, as coisas estão conflituosas, normalmente você vai ter o nkisi Nkosi na sua frente, porque é o nkisi de batalha, que vai abrir caminho pra você. porque a gente não é, a gente tem um nkisi na nossa cabeça, que reside no nosso Ori, nosso mutuê, desculpe, mas os nkisis, todos eles atuam nas nossas vidas, independente de sermos filhos deles ou não. porque nkisi é energia da natureza e natureza não escolhe a quem ela vai contemplar, a natureza contempla todo mundo, né? Então eu to num momento de batalha, nkisi vai na frente. Se você está num momento de doença, é Kavungo que vai na frente. Se está precisando resolver questões judiciais, mesmo né, aí Nvunlji vai na frente. Sai eu to num momento que eu to precisando fazer a vida se movimentar, precisa de ação, eu preciso fazer as coisas acontecerem, eu to num momento elétrico da minha vida, você está nos ventos de Oyá (Matamba), Bamburucema. Eu to num momento reflexivo, silencioso, sorrateiro, eu to observando e sendo estratégico, então você está nas águas de Dandalunda.

Cada momento da vida requer uma energia. Aí nkisi trabalha dessa forma né? o tempo que a gente vive, o nkisi está lá tomando conta da gente.

**Gilterlan:**

Agora uma pergunta mais específica voltada pra minha pesquisa. Sabendo que Aluvaiá, Njila é uma energia de movimento, é energia dos portais, das estradas, aquele que traz movimento nas nossas vidas. quais seriam as energias ou o Aluvaiá ou o Njila que vc cultua, ou que é cultuado por você na casa?

**Robert:**

Vamos lá, é quando você fala da analogia de Exu dentro do Candomblé Angola, você fala de Njila como nkisi. E você fala dos Exus e Pombagiras como trabalhadores que auxiliam esses nkisis em missões específicas das regiões onde Exu anda. Existe a questão de evolução energética. Quanto mais evoluída a energia, menos ela frequenta locais onde o nível de evolução das energias é mais baixo. Então existe essa divisão no astral.

Quando a gente fala de Njila, a gente está falando de uma pergunta sem resposta e de respostas para todas as perguntas. Njila é tudo. Você encontra tudo com Njila, e você não entende nada. Njila é isso, é começo, meio e recomeço, então Njila é essa energia.

Mas quando você fala de exus, desses espíritos que ajudam as energias dos nkisi na camada de Exu, no Candomblé Angola existem alguns enredos que são respeitados. Por exemplo: quando você fala da energia de Nzaze, você está falando automaticamente do Exu Marabô. Normalmente uma cabeça guiada por Nzaze tem como Exu Marabô, mas pode ter outros Exus o enredo espiritual, variando de acordo com a pessoa e com a história dela. Por exemplo: a minha cabeça é de Nzaze, mas o meu Exu de trabalho é Zé Pilintra.

**Gilterlan:**

Essa seria a próxima pergunta, justamente para ver essa questão, como você trouxe agora, essa questão de que Njila é energia, mas que os exus, que aí trazendo para uma analogia trabalhada muito na umbanda e que é trabalhado no Ketu, a pergunta é, que você já até deu a resposta ,Qual é o seu Exu, qual a sua Pombagira, qual entidade ou as entidades de Exu você trabalha?

**Robert:**

Então o único Exu que se apresentou para trabalho, pra mim foi o Zé Pilintra. Inclusive eu tenho ele como meu padrinho. E Zé Pilintra, até hoje ele trabalha. Ele tem a metodologia de trabalho dele. É um Exu de trabalho, é um exu que

me ensina principalmente a me livrar de enrascadas. Quando a coisa tá feia, o nó apertou, ele sempre me ensina ou dá um jeito, de dá aquela malemolência, aquela esquiva, aquela balançada pra gente se desvencilhar dos problemas. Zé Pilintra tem essa coisa de, sempre, na hora em que você pede, pede, pede, quando vê que está você tá bem apertado, ele vai lá e dá um jeitinho e você sai.

Mas isso não significa dizer que eu só trabalho com ele, porque, por exemplo, eu sei que existem Exus que vivem comigo e eu não conheço. Eu sei, eu percebo a presença. São energias totalmente diferentes de Zé Pilintra. Sei que é Exu, não sei quem é, porque não se apresenta, não incorpora, mas está ali. Tem algum motivo pra estar ali, seja proteção, seja sabedoria. enfim, ele tá ali por algum motivo. e com as pessoas não é diferente. a vivencia das pessoas vai dizer.

Com a Pombagira não é diferente. Eu nunca senti a energia feminina da Pombagira, empoderamento feminino tomar conta de mim, mas eu sei que tem sim, com certeza, energia feminina que vive dentro do meu enredo espiritual e que ela vai se apresentar no momento em que for cabível. Então o importante é a pessoa entender que precisa se colocar à disposição da espiritualidade. Não pode criar barreiras com expectativas. A espiritualidade sabe o que tem que fazer; a gente é que não sabe. Então é melhor se colocar à disposição, virar antena de Wi-Fi, qualquer sinal que pegue, do que criar expectativa. ah "ah eu acho que tenho isso, eu acho que tenho aqui", Porque isso atrapalha e pode acabar virando porta pra espíritos não tão evoluídos virem e bagunçarem. Você tem que estar bem consciente do seu propósito.

**Gilterlan:**

Como você mesmo disse, exu é aquele que tudo mostra e que a gente pouco entende. vivência mas não entende, já que ele é movimento, já que ele é caminho.

**Gilterlan:**

Robert, muito obrigado pela sua participação, pela sua entrevista, reforçando o sigilo do trabalho. Vai ser colocado na pesquisa, mas a divulgação só com a sua permissividade, com a sua permissão, para que seja publicado, para que seja divulgado. Muito obrigado.

**Robert:**

Eu que agradeço a oportunidade de me pronunciar. E assim, como recado final, eu acho que quando a gente fala de Exu, a gente está falando de uma energia que, por mais que as pessoas tenham preconceito, é uma energia que se desdobra de uma região mais evoluída que a nossa pra vir fazer alguma coisa por nós. Existem pessoas que demonizam a figura de Exu, mas na realidade Exu é o trabalhador que não se importa de se sujar para limpar. Então ele é o trabalhador mais humilde que existe na espiritualidade, mas ele é o trabalhador mais poderoso, porque ele vai acompanhar você de maneira muito mais intensa em qualquer lugar que você esteja, independente de onde, com quem você esteja. Se você estiver seguro, se você estiver em perigo, Exu vai sempre estar ali pra lhe proteger, para lhe acompanhar. Então, respeito máximo a Exu. Exu é segurança. Exu é socorro, pra quem sabe o que a espiritualidade vai entender no que eu estou falando.

**Gilterlan:**

Laroyê

**Robert:**

Laroyê Exu.

## E

### Entrevista com Sara

**Entrevistador:** Gilterlan

**Entrevistada:** Sara

**Gilterlan:**

Boa tarde, Sara. Meu nome é Gilterlan, sou mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFS – Universidade Federal de Sergipe. Gostaria da sua autorização para gravar esta entrevista e utilizar os dados na minha dissertação de mestrado.

**Sara:**

Ok, está tudo certo. Pode gravar e pode utilizar os dados para a pesquisa.

**Gilterlan:**

Qual foi o seu primeiro contato com o Candomblé?

**Sara:**

Faz muito tempo. Eu ia no Candomblé, fui algumas vezes quando criança. Que, na casa da minha avó, vizinho a casa da minha avó, tinha um candomblé, que as minhas tias chamavam de “Xangô”. Eu era muito pequena, tinha menos de dez, menos de sete anos na verdade. Depois disso, só voltei a ter contato já adulta, entre 2015 e 2016, por conta de alguns amigos que frequentavam. Eu sempre fui católica, sempre fui de outras religiões, inclusive o espírita. E agora estou no Candomblé desde 2021.

**Gilterlan:**

**A sua volta** à participação de fato no Candomblé, em 2021, quando surgiu a necessidade de iniciação?

**Sara:**

Eu passei por vários lugares tentando me encontrar. O último lugar foi a Umbanda, isso antes da pandemia, (covid 19) até 2019 fiquei na umbanda. Entre 2019 e 2021 eu não frequentava lugar nenhum. foi quando a gente resolveu jogar meu companheiro e eu, resolvemos jogar os buzios e e pedir orientação mesmo. a gente foi numa casa de um amigo nosso, pai de santo dele jogou, e disse que a gente tinha essa a responsabilidade de abrir uma casa. Na época, a gente ainda não frequentava o Candomblé, demorou um pouco, e nós começamos a ir na casa de Mãe Jaci

(Mam'etu Jaciara), que é nossa mãe, hoje. Em 2021, eu me iniciei em 2023. Este ano faço três anos de iniciada.

**Gilterlan:**

O que levou você a escolher essa casa em específico, a casa da monaciledomin Jaciara?

**Sara:**

Eu tenho uma amiga, que é Malu, que ela está na casa desde antes de 2019. Foi ela quem me levou para outras casas antes e , na verdade, a busca maior era Robert, do meu companheiro pelo Candomblé. Eu não pretendia ficar na mesma casa que ele.e ai ele gostou da casa , se sentiu bem, e a gente foi ficando, mas a escolha da casa foi justamente por afinidade, por sentir, pelo sentimento de bem-estar.mesmo que a casa proporciona

**Gilterlan:**

Você diria que foi influenciada por amigos e pelo seu esposo, por parentes, pela escolha da casa ou só pela ambientação?

Meu contato com a casa foi antes até, tô lembrando agora que foi em 2016, numa feirinha que teve, de artesanato, feira de culinária e eu participei enquanto expositora. eu acho que foi um conjunto de coisas, não só a pessoa, a amiga que tá lá, as energias trabalham, eu acredito muito que a energia levou pra lá, que foi uma energia mais compatível com nossa energia da casa.

**Gilterlan:**

Existe uma rede de solidariedade dentro da casa? Entre irmãos ou com a comunidade externa?

**Sara:**

Sim, dentro da casa existe. São movimentos que partem, geralmente de uma pessoa que se propõe a ajudar, a gente percebe a necessidade de alguém a gente vai e ajuda,

**Gilterlan:**

Essa ajuda seria só dos irmãos da casa ou externa também a comunidade próxima onde a casa está inserida?

Eu acho que existe um movimento da casa para a comunidade não da comunidade para a casa, de ajudá né. E dentro da casa, entre os irmãos e entre as pessoas que estão frequentando, existe também. vezes alguém se propõe a ajudar, ou a gente percebe que alguém está precisando e vai ajudar.

**Gilterlan:**

agora uma pergunta um pouco mais direta agora que você já foi iniciada. Qual é o seu nkisi regente? aquele que rege o seu Ori a sua cabeça?

**Sara:**

É Katendê, que é a minha djina é Kafil Denji, que significa folhas que voam durante a madrugada. então meu pai é o pai das folhas, que trabalha com o poder das folhas e da fauna também, né, que é ligado ao lagarto, jacaré essas coisas, os répteis. é isso, Katendê, depois Matamba depois Kavungo”.

**Gilterlan:**

Como você descobriu seu nkisi regente?

**Sara:**

Eu cheguei lá com Iemanjá na cabeça, que veio da umbanda, e Mãe Jaci jogou (os búzios), na verdade ela já olhou pra mim e já disse que não era, e aí com o jogo ela confirmou que era Katendê.

**Gilterlan:**

Qual é a sua função seu cargo na casa de Mãe Jaci?

**Sara:**

Na casa de Mãe Jaci eu sou filha, mas já recebi o decá, que eu sou mãe de santo, que eu tenho que abrir a minha casa, mas na casa de Mãe Jaci eu sou filha da casa..

**Gilterlan:**

Além do seu Orixá, desculpa, do nkisi regente, com quais outros nkises você cultua ou trabalha?

**Sara:**

Então, nkise é Matamba e Kavungo. Mas eu tenho uma cabocla, uma preta-velha, um erê, uma pombagira e um Exu Também, mas ainda não sei exatamente qual é esse Exu.

**Gilterlan:**

agora uma pergunta mais específica, como você cultua Exu, Aluvaiá ou Njila?

**Sara:**

Eu tenho uma Njila assentado, por ser mãe de santo eu preciso eu preciso ter um Njila assentado. E eu tenho um Exu e uma pombagira assentados, também. Então, de vez em quando eu faço oferendas pra eles tanto pra o Njila quanto para os exus e pombogira, né. no caso eu falo exus é exu e pombogira.

Mas a minha conexão muito forte é com minha pombagira , diariamente eu percebo ela na minha vida, assim.

**Gilterlan:**

sendo mais específico , você falou que o seu Nkisi, o seu Aluvaiá ou Njila, que você tem assentado, que é o nkise, que é o orixá. e qual tipo de Exu, um exu específico que você cultua, no caso são os catiço?

**Sara:**

Na verdade, mais a pombogira. Ela já se identificou, já se aparece, ela vem, desde sempre, desde lá de trás, quando era na umbanda ela já, eu já incorporava, na verdade. Eu já trabalhava com ela. Então ela é mais presente na minha vida e na guarda mesmo, Ela me guarda. caso o cântico Pombagira.

**Gilterlan:**

Sara, muito obrigado pela sua participação e pela autorização de uso da entrevista na pesquisa e publicação no meu trabalho.

**Sara:**

De nada.