

A ORALIDADE COMO FORMA DE PRESERVAÇÃO DAS TRADIÇÕES NO TERREIRO ILÊ AXÉ OBÁ NITILÊ¹

Natália Nascimento dos Santos²

RESUMO

Este trabalho discute a preservação das tradições afro-brasileiras no terreiro Ilê Axé Obá Nitilê, enfatizando a importância da oralidade na manutenção das memórias culturais do povo de religião de matriz africana. A pesquisa apresenta um panorama histórico sobre a desumanização do povo africano, o processo de apagamento linguístico-cultural e a resistência expressa nos terreiros, com enfoque especial na nação Ketu. Com base em revisões bibliográficas e observações etnográficas, se analisa o papel da oralidade na transmissão dos saberes e na manutenção das tradições, pontuando-se os riscos de uma cultura de não produção de escritos. Destaca-se a contribuição do oríkì como elo entre gerações, fortalecendo a identidade e a história da comunidade afro-brasileira.

Palavras-chave: tradição oral; Terreiro Ilê Axé Obá Nitilê - história; Candomblé Ketu.

ABSTRACT

This work discusses the Oríkì as an instrument for preserving Afro-Brazilian traditions in the Ilê Axé Obá Nitilê temple, emphasizing the importance of orality in maintaining the cultural memories of people from African-based religions. The research presents a historical overview of the dehumanization of African peoples, the process of linguistic and cultural erasure, and the resistance expressed in the terreiros, with a special focus on the Ketu nation. Based on bibliographic reviews and ethnographic observations, it analyzes the central role of orality in transmitting knowledge and resisting the loss of traditions. The contribution of Oríkì as a link between generations, strengthening the identity and history of the Afro-Brazilian community, is highlighted.

Keywords: oral tradition; Ilê Axé Obá Nitilê Terreiro - history; Ketu Candomblé.

¹ Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao curso de Licenciatura em Letras - Língua Portuguesa, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Ferreira dos Santos.

² Graduanda do curso de Licenciatura em Letras - Língua Portuguesa pela UNILAB.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho traz o título “A oralidade como forma de preservação das tradições no terreiro Ilê Axé Obá Nítilé”. Tal temática foi escolhida após intensos debates sobre a transmissão do conhecimento nos terreiros de candomblé, bem como quais medidas poderiam ser tomadas a fim de preservar a identidade, tradições e saberes dos povos africanos trazidos ao Brasil. Sendo um tema de grande relevância histórico-religioso e social, tendo em vista que até os tempos atuais as religiões afro-brasileiras e seus adeptos permanecem em constante resistência as pressões da modernidade.

De forma dinâmica, o texto aborda a história da escravização, bem como o sequestro brutal dos africanos de suas terras e as imposições violentas com o objetivo de realizar o apagamento de suas identidades, dando início a uma série de tentativas desenfreadas de preservação da memória. Em particular, será discutido o papel do *oríkì* – uma das formas de expressão da língua Yorubá, significa, entre outras coisas, louvar, saudar, evocar; no contexto das religiões de matriz africana, é um poema ou canto laudatório que celebra os feitos e atributos dos orixás ou de pessoas.– como um instrumento fundamental para a manutenção das tradições e da memória histórica dentro do Candomblé Ketu.

Nesse mesmo sentido, o Candomblé será abordado com enfoque na fusão das tradições religiosas dos povos africanos trazidos ao Brasil durante o período escravocrata, destacando-se o uso da oralidade como forma de preservação das memórias religiosas por meio dos cultos aos Orixás, Voduns e Nkices, em rituais profundamente enraizados na tradição. Além disso, as diferentes nações do Candomblé – Angola, Jeje e Ketu – evidenciam a riqueza cultural e a capacidade de adaptação da religião ao contexto brasileiro, mantendo uma forte conexão com a ancestralidade e os saberes sagrados transmitidos entre gerações.

A oralidade, assim como a identidade, é um processo histórico, dinâmico e socialmente construído, atravessado por disputas simbólicas e relações de poder. Autores como Hall, Fanon e Mbembe mostram que a linguagem não apenas expressa, mas molda identidades, sobretudo em contextos de resistência cultural como os terreiros de Candomblé. No caso do iorubá litúrgico, preservado oralmente, a língua torna-se instrumento de memória, pedagogia ancestral e afirmação identitária.

Foi realizada uma observação das memórias e vivências do terreiro Ilê Axé Obá, situado em Camaçari (BA) e fundado em 2000, é um espaço de culto e resistência que abriga práticas religiosas da nação Ketu, sob a liderança da Yalorixá Maria de Lourdes a partir de um olhar atento e respeitoso, esse tópico consiste na reafirmação da importância de elaboração de compilados escritos, como forma de perpetuação de vida e construção dentro dos espaços dos terreiros, mais especialmente no Ilê Axé Obá Nitilé. Ao narrar a trajetória da Yalorixá Lourdinha e as práticas cotidianas do terreiro, destaca-se o papel do xirê, dos cânticos, dos atabaques e das dinâmicas de convivência como expressões de uma pedagogia ancestral. A pesquisa envolveu a observação participante em rituais e práticas cotidianas, entrevistas informais com membros da casa, conversas com a Yalorixá Lourdinha e o Babalorixá Thamoaci, além do registro de minhas próprias vivências como iniciada no terreiro. Esse enfoque busca integrar minha experiência pessoal com uma análise crítica das práticas observadas.

A metodologia aplicada durante toda a produção desta monografia foi a teórico-literária, na qual a realização da pesquisa utiliza como base uma investigação científica pautada em leituras e interpretações de artigos acadêmicos, livros e jornais, assim como em observações etnográficas realizadas nos cultos e práticas vivenciadas no terreiro Ilê Axé Obá Nitilé. Possui o propósito explicativo/qualitativo, com ênfase na análise das tradições, saberes e rituais nas religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé da nação Ketu.

Por fim, o trabalho tem como objetivo fomentar as discussões afins à temática já exposta, bem como, estimular o aprofundamento da reflexão sobre a preservação das memórias culturais e religiosas nos terreiros de Candomblé no Brasil, destacando a importância de estratégias que favoreçam a continuidade de suas tradições. O estudo sugere como pergunta central: como a oralidade e a resistência cultural têm contribuído para a preservação da língua Yorubá no terreiro Ilê Axé Obá Nitilé?

2 DESUMANIZAÇÃO DOS POVOS AFICANOS – INSTRUMENTOS DE APAGAMENTO DA IDENTIDADE

A África, berço da humanidade, é o continente onde surgiu o Homo sapiens –

ser humano – há aproximadamente 160 mil anos e onde se desenvolveu uma das primeiras civilizações da história, o Egito Antigo, há cerca de 5 mil anos (Ki-Zerbo, 2010). A diversidade é uma das principais características do continente africano, abrigando mais de 800 grupos étnicos distintos e cerca de 2.000 línguas. No entanto, o colonialismo impactou profundamente nessa diversidade linguística, uma vez que em diversas regiões do continente africano, políticas coloniais e pressões sociais buscaram impor o uso das línguas coloniais em detrimento das línguas maternas; contudo, a resistência linguística foi significativa e o grau de apagamento variou conforme o contexto local. Em mais de três séculos, cerca de 4,5 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil, em um processo brutal de sequestro que afetou especialmente povos das regiões da África Ocidental e Central (Petter, 2009).

Durante o período colonial brasileiro, os senhores de escravos adotavam a prática de misturar indivíduos de diferentes etnias nos alojamentos e locais de trabalho. Essa estratégia visava dificultar a comunicação entre os cativos, uma vez que pertenciam a grupos linguísticos distintos, prevenindo, assim, a organização de revoltas e fugas. Ao dispersar africanos de origens diversas, os escravizadores buscavam impedir a formação de “redes” que poderiam ameaçar a ordem estabelecida, tendo como resultado a redução de muitas línguas maternas, assim como o surgimento de novas formas de comunicação (Fildeiras, 2014).

Em ambientes urbanos, essa perda da língua nativa se tornou mais acentuada devido à imposição das línguas coloniais, que eram obrigatórias nas escolas sob ameaça de punições físicas e psicológicas (Santos, 2004). Contudo, esse processo foi longo e a escolarização foi implementada tardiamente, além do fato de os escravizados e ex-escravizados não frequentarem os meios formais de escolarização durante um longo período.

A colonização não se restringiu à conquista territorial, foi também um projeto político e cultural que desconsiderou as estruturas sociais e culturais pré-existentes, fragilizando comunidades autóctones e instaurando um regime de dependência e instabilidade (Mbembe, 2018). O colonialismo europeizou o pensamento histórico sobre o continente, apagando sua complexidade e reduzindo-o a uma perspectiva estereotipada. De acordo com Ki-Zerbo (2010), compreender a África requer uma análise interna de suas dinâmicas, desvencilhada de paradigmas eurocêntricos.

A imposição da língua portuguesa foi uma estratégia colonial deliberada para homogeneizar e controlar a população (Costa, 2007; Oliveira, 2012). A catequese e

a educação formal foram os principais mecanismos utilizados para difundir o idioma, promovendo um modelo eurocentrico e excludente de conhecimento. Santos (2004) enfatiza que esse processo se deu, em grande parte, por meio de práticas coercitivas e violentas, evidenciando a natureza autoritária e excludente da implantação da língua.

Embora a colonização tenha afetado profundamente as sociedades africanas, é importante destacar que o grau de imposição das línguas coloniais e o seu sucesso variaram bastante entre os diferentes contextos nacionais. Em muitos países africanos, as línguas locais continuaram sendo amplamente faladas no cotidiano, mesmo diante da presença de idiomas coloniais como o francês, o inglês e o português. Como observa Ki-Zerbo (2010), as línguas autóctones preservaram um papel central na vida cultural e social das populações, resistindo à marginalização promovida pelas políticas linguísticas coloniais. Além disso, a escolarização formal — principal via de difusão das línguas coloniais — foi, em grande parte, limitada durante o período colonial e atingiu de forma desigual os diversos grupos sociais (Bamgbose, 2000). Por isso, a imposição de um monolinguismo colonial na África não foi tão bem-sucedida quanto em países como o Brasil, onde a política linguística colonial visou uma homogeneização linguística muito mais intensa a partir do século XVIII (Mattos; Silva, 2004).

Destarte, é notório que a língua pode potencialmente ser utilizada como um forte recurso de dominação, gerando apagamento das memórias coletivas e instrumento da engrenagem escravagista. Esta imposição verticalizada perante as comunidades afetadas pelo colonialismo contribuiu para a marginalização das línguas maternas. Costa (2007) destaca que essa imposição, tratava o aprendizado da língua como condição indispensável para a “civilização” dos grupos considerados inferiores, resultando na erradicação de saberes e línguas originárias.

O aprendizado e a imposição da língua portuguesa foram estratégias deliberadas para legitimar um projeto colonial de extermínio da memória e cultura dos povos africanos, tendo como objetivo fazer esquecer suas próprias raízes e implantar a memória imposta pelo colonizador.

Mesmo sob forte repressão, a memória coletiva e a transmissão oral foram fundamentais para a preservação das culturas africanas. Segundo Sodré (1988), os *griots* – responsáveis, desde antes da escravização, a manter as histórias, normas e tradições do seu grupo étnico vivas – desempenharam papel essencial ao perpetuar

histórias e tradições. Além disso, os quilombos não apenas serviram como refúgio físico, mas também como espaços de preservação cultural e linguística (Domingues, 2011). Essas comunidades mantinham organizações sociais inspiradas em sistemas africanos, como forma de resistir à homogeneização imposta pelo colonialismo (Bagno, 2001).

Segundo Sodré (1988), a transmissão oral de histórias e provérbios entre as gerações garantiu a continuidade dos valores e saberes ancestrais. Mesmo em contexto de repressão, a busca por reconstituição cultural. A tradição, longe de ser um conceito estático, é um processo dinâmico que se reinventa ao longo do tempo. Gonzalez (2020) destaca que as tradições afro-brasileiras representam espaços de luta contra a imposição cultural eurocêntrica. Mbembe (2018) também argumenta que a tradição africana não deve ser vista como um bloco fixo, mas como um fenômeno em constante transformação.

Dessa forma, as tradições afrodescendentes não são apenas formas de memória, mas também instrumentos de resistência frente ao apagamento histórico. A cultura não é apenas um resquício do passado, mas um elemento vivo que continua a influenciar as estruturas sociais contemporâneas (Hall, 2011). Nos dias atuais, os quilombos permanecem enfrentando desafios como: racismo, exclusão social, ameaça territorial, no entanto, sendo, ainda, um símbolo de resistência e conhecimento para a população afro centrada.

No Brasil, a estrutura escravista foi determinante para a economia colonial, sobretudo nas lavouras de açúcar e na mineração. Os africanos escravizados trazidos para o Brasil pertenciam, principalmente, de duas grandes áreas linguísticas (Petter, 2014) - Área oeste-africana: Compreende línguas do tronco Níger-Congo, especialmente das seguintes famílias: Kwa: inclui o grupo iorubá (língua iorubá, falada no sudoeste da atual Nigéria) e o grupo ewe-fon (línguas faladas em Benim, Togo e Gana); Atlântica: línguas faladas na região do atual Senegal e Guiné-Bissau, como o wolof e o mandinga; Voltaico (ou Gur) e Mandê: línguas faladas em áreas do atual Mali, Burkina Faso, Guiné e Serra Leoa. Povos de línguas mandê, como os bambara e mandinga, também estiveram presentes no tráfico, esta região corresponde a uma ampla faixa da costa ocidental da África, que foi intensamente afetada pelo tráfico negreiro atlântico; e a Área austral - Inclui línguas do ramo Bantu (também pertencente ao tronco Níger-Congo), faladas em vastas regiões da África Central e meridional. Entre os povos falantes de línguas bantu que foram trazidos

para o Brasil, destacam-se: Povos da região do atual Congo e Angola — como os baongo, mbundu, ovimbundu, kimbundu — que falavam línguas como kikongo, kimbundu e outras variantes bantu. As línguas bantu formam um grupo extremamente vasto: são mais de 500 línguas, espalhadas desde a Nigéria até Moçambique e a África do Sul (Petter, 2014). Entre eles, havia sacerdotes, curandeiros e griots que preservaram elementos da cultura africana no Novo Mundo (Sobrinho, 1978).

As contribuições culturais dos povos africanos no Brasil são inúmeras e permanecem vivas até os dias atuais. A transmissão de saberes, costumes, manifestações artísticas e religiosas foi essencial para a preservação de sua identidade e memória, mesmo diante das adversidades impostas pela escravidão e pelo preconceito. Essa resistência cultural permitiu que suas raízes não se perdessem ao longo do tempo. Dentre essas influências, destaca-se o sincretismo religioso, uma fusão entre crenças africanas e elementos do cristianismo, que se tornou uma marca da religiosidade brasileira e será abordado a seguir (Oliveira, 2012).

No contexto colonial, esse fenômeno se manifestou como uma forma de domínio e opressão sobre as religiões de matriz africana. Com a imposição do catolicismo, muitos africanos escravizados associaram suas divindades e entidades espirituais aos santos da Igreja Católica, garantindo assim a continuidade de suas crenças sem que fossem perseguidos e castigados (Prandi, 1996). Essa estratégia demonstrou não apenas resiliência, mas também de resistência e mantimento de suas tradições, resultando no nascimento da religião de matriz africana, o Candomblé, tema que será abordado no próximo capítulo.

3 MEMÓRIA, TRADIÇÃO E IDENTIDADE NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ KETU

Como explanado anteriormente, o Candomblé é uma religião afro-brasileira que representa um dos pilares da herança africana no Brasil. Sua formação resulta do encontro de diversos povos africanos trazidos para o país durante o período escravocrata, especialmente de origem yorubá, bantu e jeje. Ao longo do tempo, esses povos reconstruíram suas práticas religiosas, preservando saberes ancestrais

através da oralidade, do culto aos Orixás, *Voduns* e *Nkices*, e de uma estrutura ritual marcada pela tradição.

Com o passar dos tempos, os povos africanos foram aprendendo a se adaptar as condições impostas, quando cito que se adaptaram, leia-se que, desenvolveram medidas de manutenção das suas tradições e culturas, numa tentativa de não perderem traços de suas ancestralidades. Agora, no interior das senzalas ouviam-se, rituais regados a canticos, danças, transe mediúnico, toques de tambor, “batuques” ou “calundus”, nomes dados os sons que ecoavam entre as paredes desses espaços, estava nascendo uma nova religião, o “candomblé”, termo registrado pela primeira vez em 1807 (Parés, 2006).

A criminalização das práticas religiosas de matriz africana no período escravocrata e pós-abolicionista – identificadas pejorativamente como “calundus” ou “feitiçarias” – é parte do processo de racismo estrutural (Gonzalez, 1987). Apesar disso, o Candomblé resistiu, adaptou-se ao contexto brasileiro e se consolidou como forma legítima de espiritualidade afrodescendente.

Nos dias atuais, os terreiros além de casas que cultuam ao sagrado, são centros de preservação da memória ancestral, de disseminação oral das tradições, do fortalecimento da identidade negra como forma de perpetuação histórica do povo afro-descendente, suas referências múltiplas dão sentido à existência e re-existência dessas casas (Nascimento, 1980).

Contudo, o candomblé vem enfrentando perdas de memória, resultado de um ensinamento oral, e as consequências resultante dessas perdas é o afastamento de suas tradições primárias. A transmissão oral dos ensinamentos é uma prática enraizada no terreiros de candomblé, consequência dos séculos de repressão, em que a transmissão de saberes se dava de forma sigilosa, além disso, a modernização das dinâmicas sociais impactam a continuidade dos ensinamentos tradicionais. A antropóloga, Juana Elbein dos Santos, em seu livro “Os nagô e a morte” (2012), fala: “o segredo é um dos pilares estruturais do Candomblé, pois não apenas protege o saber, mas também reforça a ligação entre o iniciado e a comunidade religiosa”.

A manutenção desse sigilo tem como objetivo evitar a banalização dos ritos e impedir que práticas sagradas sejam descontextualizadas ou interpretadas de forma equivocada. Além disso, protege os terreiros e seus membros de perseguições externas, algo que é ainda uma ameaça. O escritor e antropólogo, Pierre Verger, em

seu livro intitulado “Orixá: deuses iorubas na África e no novo Mundo” (1997), destaca: “o conhecimento dos ritos não se resume a sua execução prática, mas envolve uma relação espiritual que só pode ser entendida por aqueles que foram preparados para tal experiência”.

A oralidade é o principal meio de preservação e transmissão do conhecimento no Candomblé. Os ensinamentos religiosos, os mitos (os *itans*), os cantos, as rezas, os rituais e os preceitos que só se revela conforme a progressão do adepto na hierarquia religiosa (Santos, 2002; Verger, 1999). No entanto, a oralidade impõe desafios contemporâneos: com o distanciamento das novas gerações e a ausência de registros sistemáticos, corre-se o risco de perdas irreparáveis de memória coletiva (Sodré, 2002). O esforço para gravar histórias orais e publicar obras de lideranças religiosas tem sido uma das estratégias de enfrentamento dessa fragilidade.

Essa forma de saber oral rompe com a lógica ocidental da escrita como único repositório de conhecimento, valorizando a experiência direta, a memória e a presença. Além disso, a oralidade cria uma rede de pertencimento e de afetividade, o dia a dia nos terreiros de candomblé, muitas vezes é expressada em línguas africanas, como o iorubá litúrgico reforça essa ligação com as origens e com os ancestrais.

É pertinente citarmos que o candomblé no Brasil se divide em três grandes vertentes/nações, formadas a partir dos grupos étnico-linguísticos africanos, sendo elas: Angola, Jeje e Ketu (ou Nagô), possuindo cada uma características próprias.

A nação Angola deriva dos povos Bantu, região que abrange o Congo e outras áreas da África Central. Essa nação cultua os Nkices, com uma ritualística mais próxima das tradições centro-africanas. Sua abordagem está ligada aos ancestrais e aos espíritos da natureza, com ênfase especial nos cultos aos caboclos, pretos-velhos e aos Nkisi. A língua sagrada utilizada nos cultos é o quimbundo (Gaia; Vitória, 2021).

Por sua vez, a nação Jeje tem raízes no antigo reino do Daomé, sendo originária dos povos Fon e Ewe, da região que hoje compreende o Togo, Benin e partes da Nigéria. É conhecida por sua complexa cosmologia, rituais elaborados e pelo culto aos Voduns, divindades ancestrais que representam forças da natureza e aspectos da vida humana. Os rituais são conduzidos com cantos na língua ewe-fon e uma estrutura hierárquica própria (Gaia; Vitória, 2021).

A partir de agora daremos maior enfoque à nação Ketu, que se situa no atual território da Nigéria e do Benim, na África Ocidental. Os primeiros registros documentados de casas de Candomblé estruturadas no Brasil datam do século XIX, especialmente em Salvador, na Bahia, que se consolidou como o principal centro dessa religiosidade afro-brasileira. A Nação Ketu do Candomblé brasileiro tem suas raízes na região do antigo Reino de Kétu (ou Kétou), um estado iorubá localizado no atual Benim, próximo à fronteira com a Nigéria. O Reino de Kétu era um dos diversos reinos que compunham a civilização iorubá, cujo centro político e cultural mais conhecido era a cidade de Ifé, considerada o berço da criação segundo a cosmologia iorubá (Verger, 1997).

O termo "Ketu" designa, portanto, uma origem geográfica e cultural ligada aos povos iorubás. A palavra "Nação" no contexto do Candomblé não corresponde ao conceito moderno de "nação-Estado", mas a uma tradição religiosa estruturada no Brasil a partir da reorganização de elementos culturais e espirituais de diferentes povos da diáspora africana.

Os iorubás, conhecidos nos registros do tráfico como "nagôs" (termo derivado de *anàgó*, designação para falantes do iorubá no Golfo do Benim), foram um dos principais grupos trazidos para o Brasil, especialmente a partir do final do século XVIII e no século XIX. Estima-se que aproximadamente um milhão de iorubás tenham sido traficados para o Brasil nesse período (Alencastro, 2000). Esta nação cultua os orixás, divindades que representam forças da natureza e aspectos fundamentais da vida humana. Cada orixá possui um conjunto de atributos, histórias (os *itans*), cantigas, ritmos e elementos associados. A Nação Ketu preserva no Brasil fragmentos da língua iorubá, adaptados ao contexto ritual. Trata-se do que se conhece como "língua de santo" — um conjunto de fórmulas, cantos, saudações e expressões ritualizadas que mantêm a memória linguística do iorubá. Como lembra Castro (2001), essa língua não é mais usada como idioma de comunicação cotidiana, mas como veículo simbólico e sagrado. A iniciação é um processo profundo e sigiloso, envolvendo rituais complexos, aprendizado das cantigas e das histórias, e uma profunda ligação com o orixá de cabeça do iniciado.

Três terreiros se destacam por sua importância histórica, religiosa e cultural: o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), o Ilê Axé Opô Afonjá e o Terreiro do Gantois (Serra, 2016).

O Ilê Axé Iyá Nassô Oká, popularmente conhecido como Casa Branca do

Engenho Velho, é amplamente reconhecido como um dos primeiros e mais antigos terreiros de Candomblé do Brasil, com registros de funcionamento desde o século XIX. Fundado por mulheres africanas da nação nagô-ketu, este terreiro tornou-se um dos principais alicerces do Candomblé na Bahia. Em 1984, foi reconhecido como Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), evidenciando sua relevância para o patrimônio imaterial brasileiro. De acordo com Ferretti (1995, p. 87), "a Casa Branca representa um dos alicerces do Candomblé na Bahia, sendo referência para outras casas que se estabeleceram posteriormente", atuando como matriz para diversos outros terreiros.

Outro terreiro de extrema relevância é o Ilê Axé Opô Afonjá, fundado em 1910 por Eugênia Anna dos Santos, mais conhecida como Mãe Aninha. Desde sua fundação, o terreiro destacou-se por sua abertura ao diálogo com intelectuais e artistas baianos, o que contribuiu significativamente para o reconhecimento do Candomblé como parte integrante da cultura afro-brasileira. Mãe Aninha foi uma liderança estratégica, que compreendeu a necessidade de legitimar a religião diante das estruturas sociais e políticas da época. Segundo Lima (1987, p. 133), "o Ilê Axé Opô Afonjá firmou-se não apenas como um espaço de culto, mas também como um centro de articulação política e cultural, promovendo um Candomblé mais visível socialmente".

O terceiro terreiro de grande importância histórica é o Ilê Axé Iyá Omin Axé Iyamassê, conhecido como Terreiro do Gantois, fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré. Sua notoriedade, no entanto, foi amplamente consolidada sob a liderança de Maria Escolástica da Conceição Nazaré, a célebre Mãe Menininha do Gantois (1894–1986). Respeitada tanto dentro quanto fora dos espaços religiosos, Mãe Menininha foi uma figura central na legitimação social do Candomblé ao longo do século XX. Com sua postura conciliadora e firme, ela contribuiu para a redução dos preconceitos sociais e religiosos enfrentados pelos praticantes das religiões de matriz africana. Como observa Prandi (2005, p. 58), "Mãe Menininha desempenhou um papel crucial na aceitação do Candomblé pela sociedade baiana e brasileira, sendo um elo entre a tradição e os novos tempos".

Esses três terreiros, por meio de suas lideranças e contribuições históricas, desempenharam um papel fundamental na consolidação do Candomblé enquanto tradição religiosa afro-brasileira, inserida no contexto urbano, com forte influência social, política e cultural.

A diversidade das nações revela a pluralidade do Candomblé e sua capacidade de adaptação, sem perder a profundidade simbólica e a ancestralidade de cada povo. Além disso, essas nações coexistem em diferentes terreiros, refletindo o sincretismo e a ressignificação de identidades culturais no Brasil.

4 A ORALIDADE COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE GERAÇÕES DO CANDOMBLÉ KETU

A discussão sobre identidade proposta por Stuart Hall (2011), Achille Mbembe (2018) e Frantz Fanon (2008) guarda estreita relação com o fenômeno da oralidade como prática social em constante transformação. Assim como a identidade é um processo histórico e dinâmico, a oralidade também se apresenta como um campo de variação e mudança contínua. Hall (2011, p. 47) afirma que "a identidade é formada no interior e em relação à representação", sendo sempre um "processo de construção" e nunca uma essência fixa. Ou seja, a identidade é um campo em permanente disputa e reconfiguração, refletindo as mudanças e as influências sociais que o sujeito atravessa ao longo do tempo.

É fundamental compreender o papel da oralidade nas sociedades africanas para desfazer uma visão frequentemente equivocada, que associa essa prática exclusivamente a uma estratégia de resistência forjada no contexto da colonização ou da diáspora. Na realidade, a oralidade constitui um elemento estruturante das culturas africanas desde tempos imemoriais. Antes mesmo do advento da colonização europeia, diversas sociedades do continente já possuíam formas sofisticadas de preservação e transmissão do conhecimento, da história, da espiritualidade e dos valores sociais por meio da palavra falada. "Em África, quando um ancião morre, é uma biblioteca que arde" - (Amadou Hampâté Bâ, 2010).

A imposição colonial de modelos europeus de letramento contribuiu para marginalizar essas práticas orais, ao mesmo tempo em que o processo de diáspora e resistência à escravidão evidenciou sua potência enquanto ferramenta de preservação cultural. No Brasil, por exemplo, tradições como os cantos de trabalho, os pontos de terreiro, os oríki e os contos populares afro-brasileiros constituem heranças vivas da oralidade africana transposta e recriada no contexto da diáspora (Munanga, 2003; Oliveira, 2011).

De modo semelhante, a linguagem oral também não é estática, transformando-se conforme o contexto social, regional e histórico. Marcuschi aponta que a oralidade é "heterogênea por natureza" e "altamente sensível às condições sociais" (Marcuschi, 2001, p. 32), refletindo as múltiplas experiências dos grupos sociais. Esse caráter dinâmico é evidenciado nas variações linguísticas que ocorrem entre regiões, faixas etárias, classes sociais e outros marcadores da diferença.

Bagno (2007) complementa essa análise ao afirmar que a variação linguística é uma manifestação natural da língua, constituída pelas diferenças fonológicas, lexicais e sintáticas que surgem das necessidades comunicativas de cada comunidade. Para o autor, "não há língua homogênea" (Bagno, 2007, p. 42), e reconhecer a diversidade da fala é fundamental para compreender como os sujeitos constroem e expressam suas identidades.

Essa dimensão da oralidade como resistência cultural é particularmente relevante no contexto das diásporas africanas, como discute Mbembe (2018). Ao tratar da identidade negra, o autor argumenta que ela é fruto de um "processo de ressignificação contínua" frente às estruturas de poder (Mbembe, 2018, p. 104). A oralidade, nesse sentido, torna-se um espaço de preservação e reinvenção cultural. Yeda Pessoa de Castro (2001) evidencia essa dinâmica ao demonstrar como as línguas africanas influenciaram o português falado no Brasil, formando uma "base africano-brasileira" na oralidade popular.

Fanon (2008), por sua vez, ao discutir os efeitos da colonização sobre a subjetividade dos povos negros, enfatiza que a reconstrução da identidade passa por uma ruptura com os paradigmas impostos pelo colonizador. Essa ruptura também se manifesta na linguagem, à medida que os sujeitos resistem às imposições linguísticas e preservam formas próprias de expressão oral. Como afirma o autor, "o colonizado que adota a linguagem do colonizador está a meio caminho da alienação" (Fanon, 2008, p. 25), mostrando que a fala, tal como a identidade, é um terreno de disputa simbólica.

Assim, a oralidade, como a identidade, deve ser compreendida como um processo fluido, moldado pelas relações de poder, pelas práticas sociais e pelas condições históricas. Ambas constituem espaços de ressignificação permanente, refletindo tensões, resistências e criações que marcam a experiência dos sujeitos em suas múltiplas pertencas sociais e culturais.

Nesse contexto, a preservação de elementos linguísticos oriundos das culturas africanas, como a língua iorubá, adquire um papel central. A presença do iorubá na oralidade de comunidades afro-brasileiras, especialmente nos terreiros de Candomblé, exemplifica a maneira como a língua atua como instrumento de resistência, memória e reconstrução identitária. A continuidade e adaptação do iorubá no Brasil revelam que a oralidade não apenas sobrevive, mas se reinventa, reafirmando a vitalidade das tradições africanas no mundo contemporâneo.

A língua iorubá, componente essencial da identidade cultural de diversas comunidades afro-brasileiras, permanecem viva nas expressões religiosas e culturais das nações de matriz africana, sobretudo na tradição do Candomblé Ketu. Essa variante do iorubá, preservada e ritualizada nos terreiros, testemunha a resistência linguística e a capacidade de ressignificação cultural dos povos africanos e seus descendentes no Brasil. Segundo Munanga (2004), a presença das línguas africanas na diáspora não se limita a vestígios do passado, mas constitui uma dimensão ativa da construção da identidade negra, fundamental para a preservação da memória e da história coletiva.

No Candomblé Ketu, a oralidade desempenha papel central na transmissão do iorubá litúrgico. grande parte dos ensinamentos religiosos, dos cânticos, das rezas e dos rituais são aprendidas e reproduzidas pela fala, em um processo contínuo de escuta e repetição. Como aponta Oyewumi (2003), compreender as estruturas linguísticas africanas exige reconhecer suas próprias lógicas internas e cosmologias, rompendo com interpretações ocidentais que tendem a desvalorizar saberes não escritos. A perpetuação do iorubá nos terreiros configura, portanto, uma prática de resistência e reordenação epistêmica.

Como observa Castro (2001, p. 80), no caso das *línguas de santo*, a "língua deve ser entendida mais como um veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência linguística. O seu uso é circunscrito a um sistema lexical [...] relacionado ao universo religioso dos recintos sagrados onde se desenrolam as cerimônias do culto, e já modificado, em sua origem, pela interferência da língua portuguesa no Brasil".

Essa concepção é central para se evitar análises que reduzam o fenômeno a um suposto *déficit* ou "corrupção" do *yorubá*, pois o que está em jogo não é a manutenção integral de uma competência linguística nativa, mas a preservação de elementos linguísticos que carregam valores sagrados e identitários. Nesse sentido,

o *yorubá* das línguas de santo constitui um repertório ritualizado, transmitido oralmente e reatualizado nas práticas religiosas afro-brasileiras, sobretudo no Candomblé Ketu

Além disso, esse repertório linguístico está intrinsecamente ligado à performatividade do rito e ao poder da palavra sagrada (*ofó*, *oríki*, cânticos e fórmulas rituais), que operam no âmbito das práticas de culto, da cosmologia e da relação com o sagrado (Lopes, 2006; Martins, 2017). A interferência do português e o processo de crioulização que caracterizam as línguas de santo devem ser compreendidos como parte de um processo adaptativo e criativo, no qual comunidades afro-brasileiras ressignificam e mantêm viva a herança africana em um contexto de diáspora e resistência (Carneiro, 2005; Dantas, 2009).

O reconhecimento da oralidade como prática de resistência e preservação do saber ancestral também pode ser compreendido a partir da perspectiva da educadora bell hooks. Para ela, o ato de ensinar não se restringe à reprodução de conteúdo, mas deve ser um espaço de transformação e escuta ativa. Em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*, a autora defende que "ensinar é um ato de resistência" e que "a sala de aula deve ser um lugar de liberdade" (hooks, 2013, p. 23). Essa abordagem ressoa diretamente com a prática de transmissão oral nas comunidades afro-brasileiras, sobretudo nos terreiros de Candomblé, em que o saber é construído pela convivência, pela escuta e pela experiência.

Práticas como a escuta dos mais velhos, o respeito à palavra proferida com intenção ritual, e a repetição dos cânticos e rezas constituem, nesse contexto, formas legítimas de ensinar e aprender, que fogem às normas da pedagogia tradicional. Reconhecer essas práticas contribui para a valorização de um modelo educativo ancorado na experiência coletiva e na memória cultural, elementos que também fundamentam a permanência da língua iorubá no espaço litúrgico. Como afirma hooks (2013, p. 43), "quando estamos comprometidos com a educação como prática de liberdade, reconhecemos que o saber vem de muitos lugares".

O iorubá, pertencente ao grupo linguístico Níger-Congo, subgrupo Benue-Congo, é uma língua tonal e isolante, de estrutura morfossintática analítica (Bamgbose, 1966). Essa característica torna a oralidade ainda mais relevante, uma vez que a distinção de sentidos se baseia intensamente na variação tonal, exigindo dos praticantes uma sensível percepção auditiva para captar e reproduzir os tons

corretos, fundamentais nos contextos rituais. A língua apresenta sete vogais orais (/i, e, ε, a, ɔ, o, u/) e cinco vogais nasais (/ĩ, ã, õ, ỹ, ũ/), além de um sistema consonantal enxuto, estruturado para realçar a função dos tons (Oyewumi, 2003).

A formação e o ensino do iorubá nos terreiros ocorrem predominantemente de maneira oral. Os mais velhos — pais e mães de santo — transmitem aos iniciados cânticos (*orikis*), saudações, preces e fórmulas ritualísticas por meio da repetição e do convívio. Segundo Verger (1997), essa prática de aprendizado assegura não apenas a continuidade da tradição, mas reforça a centralidade da oralidade como matriz de conhecimento e de preservação cultural. A língua é ensinada, assim, de maneira não formalizada ou escolarizada, mas pela vivência e participação nos ritos, consolidando a experiência religiosa como um espaço pedagógico tradicional.

A oralidade nos terreiros de Candomblé Ketu não reproduz apenas sons e palavras: ela carrega significados profundos ligados à cosmologia, à ancestralidade e às práticas espirituais. Termos como *orixá* (òrìṣà), *axé* (àṣẹ), *ebó* (ẹbọ), *xirê* (ṣìrẹ), *iyalorixá* (ìyálórìṣà) e *babalorixá* (bàbálórìṣà) (Verger, 1997) não são simples nomes, mas categorias que sintetizam complexas relações de fé, poder, hierarquia e comunicação com o divino. Cada palavra, ao ser pronunciada corretamente, em seu tom específico, reatualiza a força do axé e reafirma a presença dos ancestrais.

Ainda no campo linguístico, a estrutura do iorubá revela um sistema em que a ordem dos constituintes (Sujeito-Verbo-Objeto), como em "Mo ra aso" ("Eu comprei roupa"), e o uso de partículas são fundamentais para a formação de sentido (Abraham, 1958; Lawal, 1997). A flexão é quase ausente, o que reforça a importância da linearidade e da clareza tonal para a comunicação efetiva. Tal característica torna o domínio da oralidade ainda mais imprescindível, já que deslizes de pronúncia podem alterar profundamente o significado das palavras.

A influência do iorubá extrapola o espaço sagrado e permeia também a cultura popular brasileira. Palavras de origem iorubana como *samba* (de ṣàmbá), *mandinga* (de raízes nas tradições místicas africanas) e *moleque* (do iorubá mọlẹkẹ) (Mattos; Silva, 2004; Cunha, 2010) mostram como a oralidade africana se integrou profundamente ao português brasileiro. Mesmo termos como *cafuné*, associado ao afeto corporal, revelam traços da influência das línguas da família iorubá-nigerocongolesa (Lopes da Silva, 1987).

Esse processo de incorporação e transformação lexical não ocorreu de forma passiva. Ele é fruto da criatividade, resistência e adaptação dos africanos

escravizados e seus descendentes, que, através da oralidade, mantiveram vivas suas matrizes linguísticas e culturais, mesmo sob condições adversas. Como afirma Carvalho (2015), a língua é um território simbólico de resistência, onde a memória e a identidade afro-brasileiras se reconstroem e se projetam para o futuro.

A manutenção do iorubá nos terreiros de Candomblé, especialmente na tradição Ketu, é, portanto, mais do que uma prática religiosa: é um ato político e cultural de afirmação da identidade negra no Brasil. A oralidade, nesse contexto, não apenas perpetua uma língua ancestral, mas também sustenta uma cosmovisão que continua a fertilizar o imaginário, as práticas e a luta por reconhecimento de milhões de brasileiros.

Por fim, ao mergulhar nas estruturas linguísticas do iorubá, especialmente na variante mantida na tradição Ketu, é possível reconhecer um saber organizado, coerente e sofisticado que foi historicamente desvalorizado pelos paradigmas ocidentais de conhecimento.

6 UM OLHAR ANCESTRAL DO TERREIRO ILÊ AXÉ OBÁ NITILÉ

Agô.

Agô é uma palavra de origem iorubá que significa “licença” ou “permissão”. No contexto ritual do Candomblé, é uma expressão profundamente carregada de respeito, usada para pedir licença aos orixás, aos mais velhos, aos mais novos e aos ancestrais antes de qualquer ação significativa. É com esse pedido de licença que inicio este tópico. Peço agô à minha mãe, ao meu pai, aos meus mais velhos e aos meus mais novos. Peço agô, especialmente, à minha casa, o Ilê Axé Obá Nitilé, espaço de axé, cuidado e acolhimento onde iniciei minha trajetória como Yawô, dofonitinha de Ewá.

Este relato é fruto de uma observação atenta e de uma escuta respeitosa, construída através do convívio diário, das conversas e ensinamentos que recebo de meus mais velhos. Em virtude da predominância da oralidade nas religiões de matriz africana no Brasil, muitas dessas experiências ainda carecem de registros sistemáticos. Este tópico, portanto, se propõe como uma contribuição crítica à ausência de materiais escritos que contem e preservem a memória dos terreiros e das pessoas que os constituem.

Iniciarei, como manda o costume da nação Ketu, com um xirê, saudando aquele que é o primeiro em tudo: Exu. É ele quem abre os caminhos, quem come primeiro e quem deve ser o primeiro a ser saudado. Por isso, com respeito e reverência, entoo: *“ê Barabô ago mojubá, Bara Lepa Côxé; Ê Barabô ago mojubá, Bara omodé kó ê kó; Ê Barabô ago mojubá, Alébálé Exú Lonã. Laroyê Exu!”*

O terreiro Ilê Axé Obá Nitilé foi fundado em 5 de maio de 2000 e está localizado na BA 535, Via Parafuso, Sítio das Mangueiras, Camaçari, Bahia, ocupando uma área de aproximadamente 21.196,04 m². O espaço é registrado e autorizado pela Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB). O terreiro é regido espiritualmente por Xangô, orixá da justiça, do fogo e do trovão. A liderança espiritual está sob responsabilidade da Yalorixá Maria de Lourdes Xavier da Costa, carinhosamente chamada de "Lourdinha" ou simplesmente "Vó" por seus filhos-de-santo. Ao seu lado, o Babalorixá Thamoaci Catão, filho de Ogum, é responsável pelas funções práticas e administrativas do Ilê.

Falar sobre minha casa de axé é também falar sobre a trajetória de minha mãe de santo, que carrega consigo uma história de resistência e ancestralidade. Nascida em 16 de fevereiro de 1950, em Serrinha, interior da Bahia, Lourdinha foi a primeira filha de Xangô a ser raspada e catulada naquela região. Sua iniciação se deu pelas mãos da Yalorixá Lia de Oxóssi.

Em 13 de fevereiro de 1987, pagou sua obrigação de 12 anos, no Ilê Axé Yeyê Ypondá Omin Onilê, através do Babalorixá Paulo Roberto Pinheiro da Cruz, ou “Paulinho de Oxóssi”, filho do Ilê Axé Omorodé, filho do Gantois, onde ainda hoje mantém vínculos. Durante sua trajetória, exerceu funções como Yassijê – responsável pela cozinha do ilê – e, posteriormente, como Egbomi, até ser chamada ao cargo de Yalorixá. Inicialmente relutante, aceitou o chamado após uma série de desafios e sinais que a conduziram ao seu destino. Hoje, é mãe de mais de 25 filhos e cuidadora de todos que chegam à sua porta em busca de acolhimento.

Como bem afirma Muniz Sodré (2002), os terreiros de candomblé funcionam como verdadeiros quilombos urbanos, espaços de aquilombamento simbólico onde se reconstroem identidades e se preserva a memória coletiva afro-brasileira. Nesse sentido, o Ilê Axé Obá Nitilé representa não apenas um espaço de culto, mas também um lugar de proteção, resistência e ancestralidade. As palavras que ecoam entre suas paredes, como “Candomblé é feito de portas abertas porque é uma

religião de acolhimento”, refletem a essência desse lugar que atua como refúgio para todos os que estão “cansados e sobrecarregados”.

Ao ouvir minha mãe de santo relatar sua trajetória, percebo com clareza o impacto negativo da ausência de registros escritos sobre essas vivências. O fato de ela não lembrar com precisão a data de sua iniciação é apenas um dos exemplos de como a oralidade, embora seja uma forma riquíssima de transmissão de saberes, também está sujeita ao esquecimento. A tradição oral, como destaca Pierre Nora (1984), está profundamente ligada à experiência e à vivência, mas se esvai com o tempo se não for registrada. A cada geração que parte, perdemos também um conjunto valioso de saberes, memórias e práticas que não foram sistematizadas ou preservadas por escrito.

Mesmo com todo esse acervo de sabedoria, mesmo com a emoção presente em cada relato, com as lágrimas que escorrem ao relembrar a caminhada, a insistência em deixar tudo ao encargo da oralidade tem gerado perdas significativas: não apenas de histórias, mas de rituais, cantigas, receitas sagradas e modos de fazer que compõem o patrimônio imaterial dos povos de terreiro. É fundamental reconhecer que registrar é também um ato de resistência. É garantir que nossas vozes sejam ouvidas, que nossas histórias sejam contadas por nós mesmos e não apagadas ou distorcidas.

Em minhas vivências como Yawô, percebo a ancestralidade desde os primeiros gestos: ao chegar ao Ilê, coloco os pés descalços no chão como forma de conexão com a terra e com aqueles que vieram antes de mim. Tomo o meu banho de folhas para me purificar e me preparar para o contato com o sagrado. Procuro os mais velhos, cumprimento a todos com respeito e reverência. Cada detalhe do cotidiano dentro do terreiro carrega consigo camadas de ancestralidade.

O branco de nossas roupas, por exemplo, está carregado de significados históricos e simbólicos. Carl Schlichthorst (1981) observou que o branco era a cor reservada aos negros escravizados, por serem roupas feitas de tecidos mais simples, como sacos de algodão, de fácil manutenção, marcando uma distinção de classe e de condição social. Vejamos:

As senhoras e moças vestem-se de preto ou de cores variegadas, cada qual seguindo, quanto a cores, seu gosto pessoal e não os rigores da moda.[...]. Em casa e nos passeios, senhoras e moças trazem vestidos coloridos de casa. Nunca brancos, pois esta cor é reservada ao trajar dos negros. (Schlichthorst, 1981, p. 92)

Portanto, o uso do branco hoje, no contexto ritual do Candomblé, é uma forma de ressignificação dessa memória. É um símbolo de pureza, respeito e força ancestral. Do mesmo modo, o ato de andar descalço dentro do terreiro remete à condição servil dos negros escravizados, mas, ao mesmo tempo, também é um gesto de humildade, entrega e conexão com os orixás e com a natureza. Como nos ensina Beatriz Nascimento (1996), a reinterpretação de práticas e símbolos herdados da escravidão é uma das formas mais potentes de afirmação da identidade negra no Brasil.

Além das vestimentas, as dinâmicas de convivência e partilha no espaço do Ilê Axé Obá Nitilé constituem formas concretas de aquilombamento e construção de identidade coletiva. Essas vivências ocorrem de maneira cotidiana, entrelaçando o sagrado e o profano, o ritual e o afeto. Um exemplo marcante é o hábito de dormir em ení, espaço compartilhado pelos filhos de santo em períodos de obrigação ou festividades, onde o convívio noturno intensifica laços e amplia a troca de experiências. É nesses momentos que se estreitam relações de solidariedade e irmandade, práticas fundamentais na estrutura dos terreiros. Como observa Muniz Sodré (2002), os terreiros são "espaços-tempos de reexistência" em que se formam comunidades de afeto e resistência, organizadas por códigos próprios de sociabilidade, respeito e espiritualidade.

Nas refeições comunitárias – chamadas de *ajeum* –, aprendemos, desde o início, o valor da partilha e do cuidado mútuo. Ao servir meu prato, digo: "*Ajéum*," e meu irmão-de-santo responde: "A jẹun má!" ("não aceito") ou "A jẹun bó!" ("sim, aceito"), em um gesto que transcende a cortesia, sendo expressão de um código ético próprio das comunidades-terreiro. O alimento, mais do que saciar o corpo, alimenta os vínculos e reforça o sentido de coletividade.

Outro momento de profunda aprendizagem são os encontros informais ao final das obrigações, quando os mais velhos nos convidam a sentar-se aos seus pés e, em gesto generoso, compartilham suas histórias, suas lutas e vivências dentro da religião. Essa prática remete aos tradicionais espaços africanos de transmissão oral de saberes, onde a palavra do ancião é fonte de autoridade e conhecimento. Como nos ensina Oyěwùmí (2004), nas sociedades africanas, o saber é socialmente transmitido por meio da oralidade, sendo o corpo do mais velho um arquivo vivo da memória coletiva.

Paro, então, para observar com atenção cada fala, cada gesto, e reflito sobre a imensidão de histórias que cada pessoa carrega em si. São narrativas atravessadas pela dor, pela resistência e pelo amor ao axé. No entanto, também percebo o quanto dessas histórias se perdem nos becos da memória, apagadas pela ausência de registros.

Para ecoar essa preocupação, recorro à escritora Conceição Evaristo, que tão bem nos alerta sobre o valor da memória e da ancestralidade em sua escrita de resistência: “Eles combinaram de nos matar, a gente combinamos de não morrer” (Evaristo, 2017). É nesse acordo coletivo de não morrer que a oralidade se faz ponte entre o passado e o futuro. Cada história contada pelos mais velhos é uma semente plantada na escuta atenta dos mais novos – e cabe a nós regá-las com memória e escrita, para que floresçam e resistam ao esquecimento.

Outro importante momento de trocas de saberes e experiências no Candomblé ocorre durante as festividades públicas. Nessas ocasiões, forma-se uma grande roda no centro do barracão, espaço sagrado onde se estabelece a atmosfera espiritual propícia para a manifestação dos orixás. Essa roda, sustentada pelo ritmo dos atabaques, pela força do canto coletivo e pela dança ritual, reúne a comunidade em torno de uma mesma intenção, promovendo a coesão social e a continuidade da tradição. Como destaca Elbein dos Santos (2002, p. 119), “a dança, o canto, o toque e o corpo em transe não são apenas expressões simbólicas, mas formas de comunicação com o sagrado”.

Esse contexto ritual é estruturado pelo *xirê*, sequência litúrgica de saudações e louvações aos orixás. Trata-se de uma das principais expressões da oralidade no Candomblé, pois é por meio da voz, do canto e da repetição que se transmite o conhecimento religioso. Segundo Prandi (2001, p. 112), “o *xirê* é a celebração do axé em movimento; nele, a liturgia se corporifica na dança, no toque e no canto, e é através dessa performance que o saber ancestral se perpetua”. Muito mais do que uma sequência formal, o *xirê* educa o corpo e o espírito na lógica do culto afro-brasileiro. Cada dança revela o caráter, o temperamento e os mitos dos orixás, e, assim, preserva-se a memória ancestral pela oralidade performática.

A estrutura do *xirê* obedece a uma ordem sagrada de invocação, começando por Exu — orixá dos caminhos e da comunicação — e seguindo por Ogum, Oxóssi, Logunedé, Omolú, Ossayn, Iroko, Oxumarê, Nanã, Oxum, Obá, Ewá, Iansã, Iemanjá, Ibeji, Xangô e Oxalá. Essa sequência não é arbitrária: reflete a hierarquia

mítica e energética dos orixás. Cada um é louvado com cantigas próprias em iorubá, repetidas em coro pelos presentes, o que constitui um mecanismo de ensino e de memorização ritual. Como afirma Costa Lima (1977, p. 98), “a repetição litúrgica dos cantos e gestos ritualizados é o modo pelo qual o Candomblé ensina sua teologia, sua ética e sua história”.

Durante o *xirê*, os participantes dançam, saúdam e reverenciam cada orixá individualmente. Um momento significativo é o gesto de “tirar o ojá” (tecido ritual que cobre a cabeça) e “bater a cabeça” no chão ao som da cantiga do orixá de cabeça e do orixá do sacerdote — ato de profundo respeito e reverência. Como enfatiza Silva (2005, p. 134), “cada canto, cada toque e cada passo dança a cosmologia dos orixás. O *xirê* é pedagogia do axé”. É nesse momento que entoo, com devoção e orgulho, a cantiga de Xangô, orixá que rege meu terreiro:

Oba kawòó o
Oba kawòó o
O, o, Kabíyèsilè
Oba ni kólé
Oba séré
Oba njéje o
Se re aládó
Bongbose O (wo) bitiko
Bamboxé abidiko
Osé Kawòó Oxé
O, o, Kabíyesilé
Kaô Kabíyèsilè!

No centro desse aprendizado oral e corporal estão os atabaques: Rum, Rumpi e Lê. Esses tambores são considerados orixás e, como tal, também são alimentados e consagrados. Não se tocam sem ritual, e seu toque responde diretamente ao axé do terreiro. O Rum (maior) guia o orixá, o Rumpi (médio) o acompanha, e o Lê (menor) marca o tempo básico. Os toques são específicos de cada orixá e variam conforme a nação e a tradição. Santos (2002, p. 87) observa que “o toque do tambor não é apenas som, mas palavra ancestral falada em batidas”.

Por fim, os cânticos entoados, geralmente em iorubá, são verdadeiras rezas cantadas. Além de invocar os orixás por meio de epítetos que exaltam seus feitos, esses cantos têm função pedagógica, ensinando a língua iorubá de maneira funcional e oral, dentro do contexto litúrgico. O Babá Tebexê — cargo ritual do responsável pelos cânticos — conduz a cerimônia vocalmente, sendo respondido em

coro pelos presentes. Para Lopes (1999, p. 56), “o canto no Candomblé é uma tecnologia de memória e resistência; ele guarda e transmite o saber ancestral sem a necessidade da escrita”.

Assim, a oralidade no terreiro Ilê Axé Obá Nitilé não é apenas meio de comunicação: é o fundamento de sua existência. Cada gesto, cada canto, cada toque é uma forma de manter viva a memória ancestral. Registrar esse saber é reconhecer que a tradição, para continuar sendo, precisa ser contada — por nós, com nossas palavras, nossos corpos e nossos tambores. Se o papel guardar o que a memória não alcançar, é porque antes de tudo, a memória foi vivida. E viver, no Candomblé, é cantar, dançar e contar o mundo com axé.

Por tudo isso, este texto é uma tentativa de não deixar que essas histórias se percam. É um exercício de memória, mas também de resistência. Porque escrever sobre o nosso axé é garantir que nossas vivências, saberes e tradições possam ser preservadas, compartilhadas e valorizadas pelas futuras gerações.

Após todas as rezas, xirês, oferendas e saudações, batemos paó: uma sequência de sete palmas, sendo três pausadas e quatro corridas, de cabeça baixa e joelhos no chão. Quando realizada ao final do xirê, é acompanhada pelo som dos atabaques. Trata-se de um ato sagrado de comunicação, reverência e agradecimento por mais um ciclo concluído. Até mesmo os Orixás, em sua grandeza, realizam esse gesto.

Assim, como encerramento deste grande xirê, da oferenda que é este trabalho:

PAÓ!

7 CONCLUSÃO

A oralidade no terreiro Ilê Axé Obá Nitilé revela-se como um elo essencial para a preservação da língua Yorubá, sendo mais do que um simples meio de transmissão de saberes. Trata-se de uma prática viva, carregada de significados simbólicos, afetivos e pedagógicos, que conecta gerações, reafirma identidades e mantém acesa a memória ancestral dos povos de terreiro. No contexto das diásporas africanas, onde a imposição da cultura colonial buscou desarticular raízes

e invisibilizar saberes, a oralidade tornou-se um instrumento de resistência cultural e política, garantindo a continuidade das tradições africanas no Brasil.

O oríkì, expressão poética e litúrgica da língua Yorubá, é um exemplo claro desse processo. Transmitido oralmente nos cânticos, rezas, xirês e nos gestos cotidianos do terreiro, ele fortalece a identidade dos adeptos e reafirma a cosmologia ancestral, resistindo às tentativas de apagamento cultural impostas pela colonização. Conforme apontam teóricos como Stuart Hall, Frantz Fanon e Achille Mbembe, a linguagem é um território de disputas simbólicas, onde se constrói e se afirma a identidade de um povo. No caso do Candomblé Ketu, a oralidade ocupa exatamente esse lugar, funcionando como um espaço de (re)construção de memórias e de resistência frente à modernidade e à opressão histórica.

Entretanto, apesar da centralidade da oralidade, a dependência exclusiva dessa prática impõe desafios significativos. A ausência de registros sistemáticos coloca em risco a continuidade das histórias, dos rituais e das experiências vividas pelos povos de terreiro, especialmente diante das pressões contemporâneas e do avanço das tecnologias de comunicação. Por isso, a produção de registros escritos surge como uma necessidade urgente e estratégica. Não se trata de substituir a oralidade, mas de reconhecer que a escrita é primordial para a perpetuação das memórias e dos saberes ancestrais, funcionando como uma ferramenta complementar e poderosa na luta contra o esquecimento.

No Ilê Axé Obá Nitilé, a trajetória da Yalorixá Lourdinha e as práticas cotidianas do terreiro evidenciam essa necessidade. A escrita permite documentar e compartilhar as vivências, garantindo que as histórias e as experiências dos ancestrais sejam preservadas de forma fidedigna, valorizando a riqueza cultural das tradições afro-brasileiras. Assim, a articulação entre oralidade e escrita se apresenta como caminho essencial para fortalecer a resistência cultural e assegurar a transmissão da língua Yorubá às futuras gerações.

Portanto, a oralidade e a resistência cultural têm contribuído de forma decisiva para a preservação da língua Yorubá no terreiro Ilê Axé Obá Nitilé, mantendo viva a herança ancestral e reafirmando as identidades dos povos de terreiro. Contudo, diante dos desafios contemporâneos, a escrita se estabelece como uma aliada fundamental, indispensável para garantir que essas memórias não se percam com o tempo. Juntas, oralidade e escrita formam um binômio de resistência e preservação,

assegurando a continuidade de uma tradição que é, ao mesmo tempo, espiritual, cultural e política.

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Roy Clive. *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press, 1958.

BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico: o que é, como se faz*. 51. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BAMGBOSE, Ayo. *A Grammar of Yoruba*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

CARVALHO, José Jorge de. *A consciência afro-brasileira*. Brasília: Paralelo 15, 2015.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DAVID, Maria Lúcia Machado (org.). *Desafios contemporâneos da educação*. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/zt9xy/pdf/david-9788579836220.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2025.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio. *Quilombolas e religiosidade*. São Luís: EDUFMA, 1995.

FILDEIRAS, André. *Estratégias de resistência escrava*. Disponível em: https://artigos.netsaber.com.br/resumo_artigo_50279/artigo_sobre_estrategias-de-resistencia-escrava. Acesso em: 29 mar. 2025.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HAMPÂTÉ BÂ, A. (2010). *A tradição viva*. In: Ki-Zerbo, J. (org.). *História Geral da África. Volume I: Metodologia e Pré-história da África*. UNESCO/Edusp.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Dossiê de tombamento do Terreiro da Casa Branca*. Brasília, 1984.

KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2010/12/volume_1.pdf. Acesso em: 29 mar. 2025.

LAWAL, Nike. *The Structure of Yoruba Language*. Ibadan: University of Ibadan Press, 1997.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 1987.

LOPES DA SILVA, Vivaldo da Costa. *A influência africana no português do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 1987.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Da fala para a escrita: atividades de retextualização*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. *O português afro-brasileiro: antecedentes e desenvolvimento*. Salvador: EDUFBA, 2004.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 2004.

NASCIMENTO, Érica Peçanha do. *Cozinha de axé: alimentação e comida nos terreiros de candomblé*. São Paulo: Edusp, 2018.

OLIVEIRA, Geraldo Pieroni de. *O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América Meridional*. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/bgMRwy9wwwKHJVC4TdyfqMy/>. Acesso em: 29 mar. 2025.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: a construção cultural de um povo yorùbá*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Educação e sua diversidade*. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/8t823/pdf/santos-9788574554891.pdf>. Acesso

em: 29 mar. 2025.

SANTOS, Jocelino Conceição dos. *O segredo dos orixás*. Salvador: EDUFBA, 2002.

SCHLICHTHORST, Carl. *O Rio de Janeiro Como É (1924 - 1926)*. Brasília: Senado Federal: 2000, 92. Disponível em:
<https://martaiansen.blogspot.com/2015/12/algodao-para-roupa-dos-escravos.html>.
Acesso em: 10 maio 2025.

SODRÉ, Muniz. *Território negro: cultura e religião no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Terreiro e nação: a religiosidade afro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2002.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

GLOSSÁRIO

Termo	Origem Iorubá	Significado e Contexto de Uso
Orixá	Òrìṣà	Divindade cultuada; representa forças da natureza e ancestrais divinizados.
Axé	Àṣẹ	Energia vital, força sagrada que sustenta e movimenta tudo no universo.
Ebó	Ẹbọ	Oferenda ou ritual para apaziguar, agradecer ou solicitar algo aos orixás.
Xirê	Şíre	Sequência de cantos e danças em homenagem aos orixás durante os rituais.
Iyalorixá	Ìyálórìṣà	Mãe de santo, sacerdotisa que lidera o terreiro e guia espiritualmente a comunidade.
Babalorixá	Bàbálórìṣà	Pai de santo, sacerdote responsável pela condução dos ritos e pela formação de filhos de santo.
Ifá	Ifá	Sistema divinatório baseado em signos e poemas sagrados; também nome do orixá da adivinhação.
Odù	Òdù	Conjunto de signos que compõem o corpus do Ifá; matriz de conhecimento divinatório e filosófico.
Olodumare	Olódùmarè	Ser supremo na cosmologia iorubá,

Termo	Origem Iorubá	Significado e Contexto de Uso
		criador do universo.
Abebé	Àbébé	Leque ritual associado a Oxum, símbolo de realeza e poder feminino.
Ilé Axé	Ilé Àṣẹ	Literalmente “casa de axé”; designa o terreiro, espaço sagrado de culto.
Oriki	Oríki	Saudação ou poema laudatório dedicado a um orixá ou a uma pessoa, exaltando suas qualidades.
Agô	Àgò	Pedido de licença ou permissão, usado antes de entrar em espaços sagrados ou iniciar rituais.
Ogã	Ògá	Título para os homens que exercem funções de apoio nos rituais, sem obrigação de iniciação.
Ekodidé	Ẹkọdìdẹ	Pena vermelha do papagaio usada nos rituais e iniciações, especialmente ligada a Oxum.
Alagbê	Àlàgbẹ	Músico sagrado do terreiro, responsável pelos atabaques e pelo ritmo dos rituais.
Samba	Şàmbá	(Originalmente) ritual de invocação

Termo	Origem Iorubá	Significado e Contexto de Uso
		com dança e música; termo que se ressignificou para o gênero musical brasileiro.
Mandinga	Mandinka (influência)	Feitiço, proteção espiritual; embora tenha raízes também mandês, circulou amplamente entre falantes de iorubá.
Moleque	Mọlẹkẹ	Menino, criança; termo que no Brasil se popularizou com outros sentidos.
Cafuné	Origem controversa (Quimbundo/Iorubá)	Ato de acariciar a cabeça, gesto de carinho e intimidade.