



# ONILÉ<sup>1</sup> — A TOTALIDADE-MUNDO: ANDANÇAS E FLUXOS AFRO-BRASILEIROS

*Onilé – the world-totality: afro-brazilian wanderings and flows*

Lorena Penna Silva\*

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Eduardo David de Oliveira\*\*

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

DOI: 10.29327/256659.15.1-1

## RESUMO:

Onilé, entidade do antigo Daomé, teve seu culto recriado no Brasil por meio das religiões de matriz afro Brasileira, assemelhando-se, por vezes, à constituição do chão/fundação de terreiro de candomblé com o intuito de expandir a força realizadora (asé|), a partir da recriação de territórios míticos que recompõem o microcosmo africano com seus modos de vida e produção de conhecimentos ancestrais ressignificados no presente. O texto traz percepções sobre Onilé na África e na diáspora e suas relações com outras existências nos lugares e convivências com as diferenças entrelaçadas ao pensamento de Totalidade-Mundo e Relação Poética de Eduardo Glissant; os fluxos da filosofia afro-brasileira e a descrição de experiências observadas nos terreiros de candomblé Ilê Logun Edé Ala Key Koysan, no bairro da Boca do Rio – Salvador-BA.

**Palavras-Chave:** Onilé; Território; Candomblé; Religiões de Matriz Afro-brasileira.

---

<sup>1</sup> Expressão em lorubá que significa a senhora da terra.

\* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Difusão de Conhecimento, da Universidade Federal da Bahia (PPGDC/UFBA). Servidora técnica do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CECULT/UFRB), membro do grupo de pesquisa ECSAS/GRAI e Rede Africanidades, Egbon e Ajimuda do Ilê Logun Edé Ala Key Koysan – Salvador -BA. E-mail: [lorenapennaufbr@gmail.com](mailto:lorenapennaufbr@gmail.com).

\*\* Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Pesquisador do Grupo de Pesquisa RedPect-UFBA. Coordenador do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades e do Grupo Griô: Cultura Popular e Diáspora Africana. Sócio fundador do IPAD-Instituto de pesquisa da afrodescendência e sócio fundador do IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação, membro da coordenação ampliada do IFA - Instituto de Filosofia Africana e Afro diaspórica, Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC/UFBA) / doutorado. E-mail: [afroduda@gmail.com](mailto:afroduda@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

Onilé, em África, cujo significado em iorubá é a senhora da terra, enreda-se aos cultos de Sapata, Mawu, Lisa, Ọbalúwáiyé, Buruku, de origem daomeana, e a sociedade Ọgbóni. Esse culto é migrado para o Brasil e recriado nas religiões de matriz afro-brasileira, a partir da memória coletiva dos negros escravizados. Onilé se confunde com a constituição do chão dos terreiros de candomblé que demanda fixações e espalhamentos no território mítico, microcosmo de reminiscência de formas de vida africana dinamizadas e ressignificadas na diáspora.

Onilé é mobilizada como a composição do mundo estabelecendo conexões com o meio ambiente, com as existências e com as coisas, a fim de expandir o lugar pelas relações, sem diluir sua identidade, sem amalgamentos. O chão da terra é movido pela dinâmica do lugar e sobrevive dos fluxos relacionais obtidos pelas convivências com o entorno, levando em consideração a opacidade das relações. A persistência é pela multiplicidade das diferenças, refutando homogeneizações e permitindo possibilidades infinitas alcançadas pelos encontros, pelas relações e seus desdobramentos.

As existências contidas em Onilé / chão do terreiro são empobrecidas à medida que suas partes são expurgadas e/ou subalternizadas da totalidade-mundo (Glissant, 2021) que requer fricção entre as culturas, os saberes, não reivindicando posições hierarquizantes e/ou excludentes, mas se movendo pelo dar-se-com o outro. A totalidade-mundo, que não é totalizadora, permite mudanças de imaginários, com movimentos criativos dos lugares com suas especificidades.

O artigo divide-se em três partes. A primeira seção *Relações entre as categorias do pensamento de Glissant e Onilé/ o chão do terreiro* apresenta conceitos de totalidade-mundo, identidade-relação, pensamento arquipélago, poética da relação e território que fornecem o eixo da discussão em torno de Onilé; a segunda seção *Concepções sobre Onilé em África* são apresentadas as formas de culto e as percepções sobre a entidade no Daomé e na sociedade proto-iorubá; a terceira sessão: *Onilé e o chão nos terreiros de candomblé*, subdividido em *Cruzamentos afro-indígenas: narrativas experienciadas no Ilé Logun Edé Ala Key Koysan*, em Salvador-BA resulta da observação participante nos terreiros de candomblé de Salvador, em especial, o supracitado, e suas interlocuções com a filosofia afro-brasileira.

## **RELAÇÕES ENTRE AS CATEGORIAS DO PENSAMENTO DE GLISSANT E ONILÉ/ O CHÃO DO TERREIRO**

A categoria de pensamento identidade-relação, mobilizada por Glissant, tem como base o rizoma (Deleuze e Guatarri, 1995), afasta a filiação vinculada a gênese de criação do mundo que legitima a violência contra povos, a usurpação da terra e a projeção de um saber. A identidade-relação é o movimento de abertura que permite o choque com outras culturas, sem com isso diluir o pertencimento, mas posicionando o ser como ser-sendo, não a priori, em relação com o outro, produzindo imaginários. Segundo Glissant (2021, p.174), “a identidade-relação está ligada não a criação do mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contatos entre as culturas”.

A identidade-relação comunga com a errância e a totalidade mundo (Glissant, 2021). A errância são desvios que se contrapõem ao pensamento-sistema (compartimentado, transparente, universal, generalizante), ela se dá a partir da busca do outro aguçada pelo imaginário da totalidade includente e não do totalitarismo. Glissant (2021) cita como exemplos de errância as condições impostas pelo processo de deriva e exílio ocasionados pela plantation/plantação (sistema de colonização dos Estados Unidos e da Europa que exploravam mão de obra escrava), a diáspora dos povos africanos e judeus escravizados, a Ilíada, a Odisseia, a Eneida, as epopeias africanas.

A errância é típica de muitas comunidades que resistiram à opressão, ao racismo, ao genocídio, sobrevivendo a imposição de uma globalização que destrói especificidades pelo projeto universal e homogêneo imposto. O candomblé, neste caso, é lido como uma forma de desvio que preserva modos de vida e produção de conhecimento ancestrais alargando-se pela busca incessante do outro.

As migrações dos africanos da África Ocidental relatadas por Lépine (2000) não faziam com que as formas religiosas existentes fossem perdidas, os cultos iam se remodelando pelas agregações, abertas as relações com o lugar, as coisas e as pessoas.

Já os africanos da África Central, em travessia pelo processo de escravização, procuravam firmar aspectos dos seus modos de vida na diáspora, ou seja, impregnar e demarcar o território com as reminiscências identitárias, sendo o principal dele o de comunidade, principalmente, as religiosas. Heywood (2019) cita outros aspectos como:

segurança da família, nos símbolos de poder e autoridade, na prudência em relação a estranhos e particularmente nas amplas semelhanças linguísticas pelas quais as pessoas que conversavam entre si no dia a dia expressavam uma familiaridade de associações espontâneas (Heywood, 2019, p. 46-47).

A totalidade-mundo, ressonância da identidade-relação, revela-se na criouliização que para Glissant (2006, p. 07) é a palavra oferecida para “expresar ese hecho imprevisible de inauditas resultantes que nos preservan de que nos persuada una esencia o nos empecinemos en exclusivas”. A imprevisibilidade pelos choques culturais é condição da criouliização que reclama multilinguagens que não é o somatório de várias línguas.

A totalidade-mundo reivindica relações em que as comunidades são fontes de conhecimento sem exigir para elas a legitimidade absoluta ou a universalização das suas práticas. O que se pretende é o exercício dos imaginários para a constituição do novo pelo movimento criativo das relações que vão se estabelecendo entre as culturas e que explorem numa totalidade-mundo que afasta a unidade totalizadora.

A totalidade-mundo, que nunca se completa pela ebulição ou pelo caos mundo, exige a opacidade (em oposição às reduções e às transparências) para irromper, resplandecendo a beleza impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam a totalidade-mundo (Glissant, 2021).

O pensamento arquipélago de Glissant desloca o pensamento de território que é limite e ampliação dos processos de conquista e da filiação legitimantes. O continente é movido pela violência que desconhece o outro e fixa o ser exclusivo pela síntese.

El pensamiento archipiélar encaja bien con la estampar de nuestros mundos. Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélagos, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant, 2006, p. 33).

A violência/liberdade do arquipélago é pela preservação das especificidades dos povos nos lugares e o que é produzido da relação com o outro, possibilitando abertura, sentidos, inclusão, ressonâncias e dissonâncias com à totalidade que não é caótica e nem unificadora. Santos (2019, p. 75) nos informa que:

a metáfora dos arquipélagos na construção do pensamento de Édouard Glissant marca a perspectiva do diverso em sua disputa pela criação dos imaginários. O arquipélago é o que possibilita a multiplicidade, marca a unidade e, conseqüentemente, a possibilidade da relação com o “Todo-o-Mundo” (Santos, 2019, p. 75).

As noções de território podem ser ampliadas não as circunscrevendo em fronteiras fixas, como nos informa Sodré (2002) a partir do pensamento de patrimônio simbólico, resguardando os valores e princípios imanentes à vida vivida que se movimenta no lugar com o objetivo de potencializar o poder de realização, sem, contudo, afastar a plasticidade dos símbolos que se dão no lugar.

O território marca singularidades próprias de grupos que sobrevivem nas relações estabelecidas e que ultrapassam seus limites e se reinventam. Essas singularidades residem no lugar e percorrem com as pessoas nos espaços que são marcados novamente limitando a terra. O autor, diferencia as concepções entre território, espaço e lugar.

O lugar como a delimitação do espaço, *locus* de vivências, do concreto, onde as relações são estabelecidas. É o lugar que completa os espaços que são abstrações físicas associadas ao tempo. “Sendo o limite aquilo que possibilita as coisas serem, o espaço define-se como o que se faz caber num limite. E essa regulação dá-se por constituição de lugares através das coisas, por localizações. Donde os “espaços recebem o seu ser dos lugares e não dos espaços” (Sodré, 2002, p.21).

Para Santos (2021) o espaço é formado de tempos sucedâneos no presente que se reatualizam na realidade. Coincide com o resguardo dos fatos históricos defendido por Sodré (2002) sustentado pela relação que existe no presente e naquilo que já existiu para adentrar o novo/ o reinventado. As perspectivas desses dois autores chamam atenção para as limitações de uma concepção ocidental de tempo como sucessão de instantes pontuais, projetado para o futuro e sepultando o passado convenientemente desatrelado da filiação dominante que usurpou os espaços pela exploração e eliminação dos povos.

O momento passado está morto como tempo, não porém como espaço; o momento passado já nem voltará a ser, mas sua objetivação não equivale totalmente ao passado, uma vez que está sempre aqui e participa da vida atual como forma indispensável à realização social (Santos, 2021, p. 14).

Uma das formas de sobrevivência dos escravizados era pela recriação do espaço para a retomada da memória. A primeira recriação espacial é o corpo, aberto ao movimento, ele é palavra, conversa com o tempo; a segunda, é o lugar dos ritos, da família reconstituída pelos afetos e pela convivência, a partir dos modos de cuidar remanescente; a terceira e a sacralização dos objetos e das coisas, dando sentido à existência.

A poética da relação para Glissant (2006) é a possibilidade de movimentar o imaginário para uma totalidade mundo, a partir dos lugares que nos correspondem. Urdida no conceito de beleza para alargar o entendimento da relação que se desabrocha pela estética, pelas subjetividades, pelas múltiplas linguagens emaranhadas no diverso, encoberto pela opacidade, que rege as relações que não repousam sobre uma verdade generalizante e nem na completude do conhecimento-mundo.

A relação, nesse ponto, não pressupõe alienação do contexto cultural e nem redução sistemática de seu circuito de produção, a insistência é pela produção do diverso (Glissant, 1981). O diverso toma o sentido da “implicação moderna das culturas, em suas errâncias, sua reivindicação estrutural de uma igualdade sem reserva” (Glissant, 1981, p.1) e sustenta os lugares produzindo sentidos e existências a partir das conexões estabelecidas.

A beleza está impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam o que o autor chama de totalidade-mundo, onde não existe mais autoridade orgânica, tudo é arquipélago (Glissant, 2021).

Essa categoria se acopla à Onilé como o chão do terreiro e/ou plantação do chão no qual se apresenta como fixação e espalhamento na abertura e/ou continuação do terreiro. Sacraliza-se o chão pelos rastros de um passado reconstituído, firmando os seres nos lugares com abertura para os encontros que acontecem pela expansão do terreiro em torno das pessoas, da natureza, das existências e da comunicação com outros espaços. O lugar torna-se dinâmico e se movimenta pelas conexões que não cessam.

## CONCEPÇÕES SOBRE ONILÉ EM ÁFRICA

Os registros iniciais do culto à terra no Benin, África Ocidental, apontam para o antepassado divinizado dos primeiros clãs em Abomé que antecede aos elementos do sistema religioso pré-odùduwà e descendem dos Igbó, os Igala (conhecidos como proto-Iorubá). O Benin é fronteiro com o golfo da Guiné Burkina Faso, Níger, Nigéria e Togo. Até 1974, essa região era conhecida como Daomé e era formada pelos reinos de Allada, Abomé, Porto Novo, Ketou, Tchabè, Nikki, Djougou, Ouidah, Popó etc.

Provavelmente, o grupo Ajá-Yorubá, no séc. XVII, trasladou de Allada para Abomé, e levou o culto de Saponna com suas variações plurinominais ou de entidades e ritos semelhantes, como Mawù-Lisa, Sakpata, Obaluaye, Buruku, Omolu. Esses cultos estavam impregnados de valores da sociedade que segundo Lépine (2000, p. 17) baseavam-se “na sacralização da terra, valorização da idade e veneração aos ancestrais”. Associando o território aos princípios da senioridade<sup>2</sup> e da ancestralidade<sup>3</sup>, dos grupamentos humanos e das tradições não enraizadas no território originário pela constante transmigração.

Uma das formações de Onilé, em Daomé, é representada por Nanã, Buruku, Mawú, a matéria primordial, lama, criadora, parte da sociedade Egbé Eléye, com o oriki Omo Àtiòro okè ofa, associada às mulheres-pássaros, conhecidas como as Yami Oxorongá (Santos, 1993, p. 14). Encarnação da natureza, incontrolável pelo seu poder de não dissolução, pelo resguardo da vida, frente à humanidade, portanto, as que detém os ajoguns<sup>4</sup>. Segundo Lépine (2000, p. 62) essas entidades consideradas da floresta não recebem culto por não serem divindades, pertencem ao mundo dos desejos e dos temores, e elas escapam do controle da sociedade.

---

<sup>2</sup> Na sociedade Iorubá, segundo Oyèwùmí (2021), “não faz gênero e sim senioridade”. O princípio da senioridade hierarquiza as relações por meio da idade cronológica no contexto relacional e situacional. A autora aponta que gênero é construção social, histórica e ligada à cultura. O princípio da senioridade regula as relações sociais na sociedade Iorubá, sem com isso colocar o corpo em evidência, mas as relações estabelecidas entre as pessoas e suas dinâmicas, a partir das hierarquias onto-sociais, sem olvidar que o uno se une ao todo e o todo une-se ao uno, onde todas as coisas relacionam-se, comunicam-se em sentido comunitário.

<sup>3</sup> O conceito de ancestralidade abarca o da senioridade pela compreensão das acumulações das experiências, mas firmando a sua relatividade para o alcance das potencialidades do existir no agora, levando em consideração as relações, interações, iterações entre o cosmo e o corpo, a partir de princípios éticos, estéticos e ontológicos (Oliveira, 2020)

<sup>4</sup> Nome coletivo de coisas ruins/negativas as quais os seres humanos são suscetíveis e que causam temores.

A autora informa que o sistema religioso dos daomeanos “está inscrito na paisagem imanente à vida cotidiana” (Lèpine, 2000, p. 68), entretanto, a concepção de Onilé, em África, é muito difusa pelos processos migratórios de expansão, de colonização e de reconstituição do culto com nomenclaturas diferentes e associadas a outras entidades entre os fons (Ajá) e os Yorubás. Lèpine (2000) narra que os Ajás levaram para Daomé, duas entidades complementares: Sakpata (já conhecido na sociedade Yorubá como Sópónnà, Obaluaye e Aion, Omolu) e Buruku (já conhecida em Ilé-Ifé, Oyo e Nupe), associadas a um Deus criador identificado com a terra-mãe (Onilé, Ògéré, Nanã Buruku, Mawú, Minoná) e uma divindade representando os ancestrais dos primeiros grupos humanos.

Essas duas entidades correspondem à substância primordial da criação da vida, da natureza, residência dos espíritos e a ordem social; a cultura, elemento procriado, residência dos vivos. A duplicidade na constituição do sistema foge a binaridade e atende à complementaridade de suas oposições, de seus elementos, para a compreensão da constituição do mundo: masculino/feminino; sol/lua; noite/dia; esquerda/direita etc. Essa representação enseja a formação de tudo que existe e existirá que nunca é uno, é sempre ambíguo.

Em África também associam Onilé à Sociedade Yoruba Ogboni que segundo Ribeiro Júnior (2008, p.19) “é uma instituição tradicional que detém poderes religiosos, judiciais, políticos e administrativo”. No período da escravidão no Brasil, Clóvis Moura assegura que essa organização sobreviveu e influenciou nas lutas contra a opressão e a situação do negro. Segundo Moura (2014, p. 102), a Ogboni, com suas reminiscências tribais, serviu para dar estrutura orgânica aos movimentos dos escravos baianos.

Willians (1960, p.364 *apud* Ribeiro júnior, 2008) transcreveu entrevistas feitas com os membros de Ogboni, em Oyo, na Nigéria, em 1948, nas quais eles diziam: “a terra (...) existiu antes das divindades e o culto Ogboni, antes da realeza. A terra é a mãe em que os mortos retornam. A terra e os ancestrais, não as divindades (os orixás), são as fontes das leis morais”. A terra como ordenamento social a partir dos valores e da ética grupal dos humanos e dos ancestrais representados por Obaluaye, inclusive como o controle social da comunidade. Essa relação era imanente à realidade e à cultura de subsistência, a agricultura.

O Edan Ògbóni, imagem associada à Onilé, em África, é feito com ligas de cobre e apresenta-se em um duplo com a representação do masculino e do feminino ligados ora

pela cabeça, ora pelos pés. O Edan é a própria entidade da terra. As várias imagens expostas se apresentam com as mãos postas uma de frente a outra, na altura do umbigo, como segurando o ventre e / ou segurando uma criança e a outra fumando cachimbo e/ou com um instrumento de trabalho. Mesmo com as variações iconográficas, o duplo sempre aparece unido, representando a natureza e o primeiro ancestral (mundo humano e a cultura) e/ou a fertilidade e a expansão.

As ligas de cobre<sup>5</sup>, material representativo da imagem do Edan Ògbóni da sociedade Ògbóni que venera a terra, nos dão sinal dessa condução energética que corre em vários sentidos, de um polo a outro, e a propagação de sons e das cores que compõem os elementos de criação do mundo e são lastros da performance negra africana e na diáspora pelo “tamborilar- dançar - cantar” (Fu-Kiau, 1994 *apud* Martins, 2011a).

As correntes, formadas de anelares, que ligam a imagem do Edan Ògbóni, unidade no estado de duplicidade, são vistas como o elemento de passagem dos antepassados do céu mítico para as camadas profundas da terra e uma temporalidade cíclica em que os seres vivos e não-vivos se repetem no espaço. Segundo narrativas encontradas em Vogel, Mello, Barros (1998), a constituição do solo foi realizada em um momento primordial de criação pela galinha de d’angola que ciscou a terra e o chão foi aumentando e surgiu a Terra. Após firmado o chão, desceram pela corrente todos os orixás.

Lèpine (2020, p.162) também afirma o posicionamento de Santos (2008) sobre as oferendas realizadas nos ritos litúrgicos que são consagradas com os três sangue (animal, vegetal e mineral) jorradadas na terra, com olhares e reverências debruçando-se sob o solo. Nesta observação, o Orum<sup>6</sup> situa-se na terra, inexistindo assim entidades que despontam do céu à semelhança da figura de Deus no cristianismo. Ou seja, o processo de colonização talvez tenha deslocado o solo mítico da cosmogonia das sociedades africanas pré-coloniais. Podendo inferir que o movimento de rotação e translação da terra em torno do sol seja a configuração do orum mítico na incidência de campos de luz que compõem a terra e não destacados dela.

---

<sup>5</sup> O cobre é o primeiro metal usado pelo homem, como se verifica nos registros encontrados de faca e canos de cobre encontrados no Egito e que datam mais de 8000 e 2750 anos AC, respectivamente (TSCHIPTSCHIN, 2020). Ele apresenta alta condutividade elétrica e térmica, que se opõe a resistividade, ou seja, maior ou menor resistência ao ser atravessado por uma corrente elétrica, é dúctil, maleável e eletrolítico e produz acústica. Era o minério que representava riqueza pela sua distribuição, dando autoridade política na região como as colinas de Mayombe, ao norte do baixo Zaire, como cita Heywood (2019, p.50).

<sup>6</sup> Entendido como um céu mítico no qual reside as divindades.

## ONILÉ E O CHÃO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Onilé figura na plantação do chão nos terreiros do candomblé e se mobiliza no sentido de se enredar com outras entidades, sacralizar os espaços, as coisas e se desenvolver, reconfigurando, as práticas de um território dentro de outros a fim de propagar as existências que se dão nas relações e nas suas transmissões. Essa forma de atuação de Onilé corresponde a identidade-relação (Glissant, 2021) e a abertura para a alteridade, agregando o diverso que é a matéria de Onilé. A plantação do asé no chão é ato coletivo para a mobilização da energia vital individual que se somará com outras forças, fortalecendo a casa, as pessoas e os eledás.<sup>7</sup>

As práticas de terreiros de candomblé têm como fundamento inicial para abertura de um terreiro, a plantação do asé<sup>8</sup> da casa com as atividades votivas à *Onilé* (senhora da terra), contração das palavras oni: senhora e llè: espaço/terra, na língua lorubá; ou, como se chama nos terreiros de Angola, Intoto (termo vinculado ao nkisi Kavungo) e no Jeje (vodum Sapatá ou vodun Ajunsum). Trata-se de uma entidade africana, cujo culto foi recriado no Brasil, no processo de diáspora, nos terreiros de candomblé de todas as nações, com nomes e cultos diferenciados.

Essa entidade é coberta de Awo<sup>9</sup> pela sua constituição que se apresenta sob a forma de uma única entidade ora feminina, ora masculina, ao mesmo tempo em que é múltipla pela composição dos elementos utilizados para o seu culto e das relações que são estabelecidas com outros orixás/voduns/inquices e entidades que a complementam, sustentando o território que não para de se multiplicar no tempo, afirmando a vida e a morte, em contínuo.

No plano material ao se tratar da manifestação de orixá que se apresenta no corpo e sobre o corpo humano, com Onilé não há relato de incorporação, nem definição de gênero, apesar das casas vincularem ora ao feminino, pela concepção da terra, e as mães ancestrais, e, ora ao masculino, aproximando-o com orixá/vodum Obaluaye/Sapatá. Sua representação iconográfica, entretanto, é dupla.

Onilé é indizível como um elemento concreto pela “unicidade” da composição ou pelo seu alcance, já que a terra, num sentido amplo, engloba as espécies humanas, seres

---

<sup>7</sup> Elemento constitutivo da alma humana.

<sup>8</sup> Oferendas realizadas com elementos vegetais, minerais e animais para firmar o terreiro recém constituído, mobilizando força de realização e expansão de vidas.

<sup>9</sup> Segredo/mistério.

vivos e não vivos, a natureza, as energias. Em diálogo com Glissant (2011, p.180) chama a atenção o conceito de opacidade para o entendimento de Onilé, que segundo o autor: “não é encerramento numa autarcia impenetrável, mas sim subsistência em uma singularidade não redutível”, que desestruture, quiçá aniquile as escalas hierarquizantes, ou seja, renuncia à razão redutora que, nos embates entre as diferenças, opera com o intento de simplificar o intraduzível ou de clarificar para compreender ou pautar o outro por uma única verdade.

Exu<sup>10</sup> é quem encarna e é encarnado no não-redutível, na opacidade, que é aumentada na multiplicidade, representada pelo exu Òkòtó, símbolo de multiplicação e crescimento, em conjunto com exu Ésí Òjísébo ou Elèrú quem recebe as oferendas/congraçamento atravessando o mundo do visível e do invisível. O movimento das trocas/reciprocidade é parte da dinâmica do sistema religioso para restituição do equilíbrio. É o sacrifício feito para restauração da vida em plenitude.

Santos (2021, p. 140) diz que Exu “(...) é um elemento constitutivo, na realidade dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo que existe”. Se Exu está em tudo que existe é parte de Onilé e de tudo que a compõe. Exu é a encruzilhada das relações e dos encontros pelas impulsões corpóreas.

Onilé, apesar de não assentar em nenhum ori<sup>11</sup> (cabeça), firma o corpo e o ori, segurando-os pelos pés que se conectam à terra, geradora de vida, de alimento, de água, de ar e do retorno dos que vivem para morrer e morrem para viver, numa roda imanente de sustentação ancestral.

Nas comunidades de terreiro em Salvador (BA), percebe-se no centro dos seus barracões uma lajota ou outro material diferenciado, geralmente em formato de um quadrado e que é ligado a pilastra de sustentação da cumeeira da casa, regida por um orixá patrono. Local este em que os /as adeptos/as da casa saúdam ao adentrar no terreiro, curvando-se e colocando a mão no chão e na cabeça ou deitados em reverência, nas formas de dòbalè, Yíinká, Kunl.<sup>12</sup> O espaço é sacralizado, constituindo-se o território mítico daque-

---

<sup>10</sup> Orixá em lorubá responsável pela comunicação e o trânsito entre mundos.

<sup>11</sup> Ori, cuja tradução é cabeça, em lorubá. Assentar no sentido de manifestar ou ser o orixá regente da pessoa.

<sup>12</sup> Formas de se tomar a benção, em lorubá: prostasse ao chão com as mãos fechadas uma sobre a outra de forma central; girar o corpo para ambos os lados com as mãos embaixo da orelha ou ajoelhados.

le axé, onde se encontra fundada a representação de Onilé/Intoto. Esse espaço também é o centro dos pontos cardeais/solares que compõem junto com os atabaques, os quartos dos orixás (peji) e as portas de entrada do barracão, os fluxos de movimentação da potência do terreiro.

A concepção de território nos terreiros é para além do espaço físico, o chão do terreiro, e compõem-se dos corpos, receptáculos do sagrado; das feiras e mercados livres, local de transações e trocas do que brota da terra; da natureza- personificação das entidades; da terra- origem e morte da vida de todos seres, de onde provém os alimentos; dos objetos e dos materiais sacralizados; das praças, das encruzilhadas, dos caminhos e das ruas -abertura e propagação do sagrado em processos interativos. Os limites territoriais se abrem, se interligam e se fecham, ininterruptamente.

Quando não se herda pelas vias sucessórias um terreiro, ele é fundado pelo princípio da família estendida, ou seja, a família criada pelo acolhimento, pelos afetos. O terreiro, cujo asé já foi plantado, renova-se a cada obrigação para Onilé, para a comunidade e para as descendências que darão seguimento a expansão do asé, a partir da indicação do jogo de adivinhação/ifá que pode recair sobre a família consanguínea ou não.

A pessoa iniciada e indicada para o cargo de yalorixá ou babalorixá<sup>13</sup>, após realizar a obrigação de 07 anos/ Odu Meje,<sup>14</sup> momento no qual abandona a função de Yaô e passa para a de Egbon, deverá estender a sua força vital e a dos seus ancestrais, próximos e longínquos que se encruzam na diáspora por meio da demarcação do espaço mítico. A abertura do terreiro é precedida dos assentamentos em torno de Onilé e de Exu que irão guardar a casa e possibilitar o trânsito.

A criação de um novo terreiro, onde o asé será plantado, é um processo de desterritorialização dos espaços, dos corpos, das entidades, dos objetos sacralizados, ou seja, o terreiro que entregou a cuia<sup>15</sup> ao egbon, liberta-o do umbigo iniciático para que ele possa constituir um umbigo iniciador que gerará outros tantos. Esse processo também é territorialização pela repetição ancestral. Seu fulcro é a expansão e a afirmação da vida através de agenciamentos (Deleuze; Guatarri, 1972) que não param de gerar fluxos rizomáticos, produtores de multiplicidade.

---

<sup>13</sup> Zeladora e zelador de orixás nos terreiros de candomblé

<sup>14</sup> Após iniciada/o no candomblé, o/a Yaô, a depender do terreiro a que está vinculado, passará por 06 obrigações nos interstícios a saber: 01, 03, 05, 07, 14 e 21 anos.

<sup>15</sup> Cabaça com apetrechos ritualísticos repassados ao egbon que recebeu o cargo de babalorixá ou yalorixá.

Apesar de se desdobrar em linhas de fuga e segmentariedade, convergências e divergências, o movimento de territorialização e desterritorialização que marca a trajetória das comunidades de terreiro não se desvincula de uma memória grupal que dá sentido à existência. É parte da identidade-relação, (Glissant, 2021) que tem como base o rizoma, que não se utiliza da filiação para reclamar legitimidade, nem cria raízes profundas destruindo tudo ao redor, entretanto, não se dilui no todo, desvanecendo-se do que se é e da sua pertinência. Provoca contatos entre as culturas, revestindo-se de narrativas não universais, comunicáveis, com o intento de ampliar saberes, aguçar processos criativos e trocas de imaginários.

O chão é o espaço-tempo mítico, material, físico, orgânico que se alarga à medida que as relações são estabelecidas pelo terreiro; forjado pela reminiscência africana recriada na diáspora, reúne entidades individuais e coletivas. O chão é plantado para sustentar a casa, sacralizando o lugar e os objetos com o intuito de expandir e dar continuidade a ancestralidade com seus próprios enredos.

Onilé reúne o território e a ancestralidade no seu núcleo, entretanto, ao mesmo tempo em que firma sua representação, necessária para a constituição da sociedade, não se fixa a um local ou a uma categoria. Ela vai se espalhando e se desdobrando em movimentos relacionais que não implicam nem na dissolução, nem na conquista ou apropriação daquilo que é diferente de si.

A ancestralidade, um dos marcadores do chão de terreiro, se atualiza no lugar enquanto potência realizadora que representa uma coletividade que é (trans) formada com outras. A ancestralidade presente no invisível/visível expressa modos peculiares de vidas integradas. Esses modos ressoam no tempo dinâmico das experiências.

Há relatos de pessoas antigas no candomblé que tiveram que abrigar seus orixás nas suas casas até que os mesmos dessem caminhos ou indicassem o espaço do terreiro. As salas das casas se transformavam em barracões em dias de xirê ou sessão para caboclos, recriando um espaço mítico. Os indicados pelo ifá que se recusavam a expandir e demarcar o lugar, comumente voltavam atrás da decisão, por problemas familiares, de saúde física, mental e espiritual.

A constituição do chão de terreiro é complexa e envolve as relações espaciais transladadas pelo tempo que dita as comunicações no agora que emergem das diferenças que

o constituem e, ao mesmo tempo, produzem seus próprios significados no manejo de interdependência e de independência que não se limitam ao lugar e nem somente a uma espécie. As existências são o que compõem o chão, sem classificação, nem hierarquizações. É a necessidade da totalidade incompleta que produz beleza pelo seu estado, provocando encantamento.

Em muitas casas para a plantação do asé são feitas oferendas para os eguns, yamis, exú, iku, Oyá Igbalé e determinadas qualidades de Yemanjá<sup>16</sup> e orixás considerados da terra: Omolú, Nanã, Oxumaré, Ewá, Ossain, Iroko. Essas entidades também são singularizadas em seus próprios ritos ou a depender dos enredos, relacionadas a outras existências. O objetivo é restituir a potência desprendida para sustentação da casa, aumentando a potência que incide sobre as partículas que novamente desprendem-se para expandir e dar sequência ao movimento vital contínuo.

A condução energética da casa flui de Onilé até a cumeeira e abre-se para o céu mítico e para os feixes solares. Movimentos contínuos vibracionados pelos toques dos atabaques, produzem ritmos que impulsionam os corpos em fluxos e travessias, formando uma dupla sustentação que propaga força vital e garante o não encerramento das conexões

Essa condução remete-me ao corpo-tela (Martins, 2021) quando a autora explora a sonoridade e cinética dos corpos que encarnam a oralitura que envolve outros corpos, inscrevendo no tempo e no espaço memórias, saberes, potências, performances, poéticas e fazer estético. “O corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas” (Martins, 2021, p.79). O indivíduo em alteridade com seu orixá que subsiste no corpo, provoca uma estética, como uma encenação teatral em que a pessoa e o personagem são uno.

A terra torna indispensável a presença do humano, dos seres, das coisas, da natureza, da poética que envolvem toques, gestos e cantos e que são partes ritualísticas imprescindíveis. As oferendas realizadas para Onilé precedem a de outros orixás, com exceção de Exu, Eguns e Caboclos, nas obrigações individuais. Nos rituais de Onilé todos devem fixar a frente à terra e em silêncio, sentir e ouvir o que a Terra quer. São entoados cânticos como: *Iba orixá, iba onilé, Iba Moju ba ô*.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Eguns – espíritos de pessoas falecidas; Yamis – mães ancestrais; Exu – orixá da comunicação; Iku – a morte, Yemajá, orixá associada às águas salgadas no Brasil.

<sup>17</sup> Eu saúdo o orixá, saúdo Onilé, Salve a senhora da terra.

Onilé/ Intoto (na nação angola) é rito fundamental para aqueles que recebem o cargo de Yalorixá/Babalorixá que abrem o solo como um adoósùu<sup>18</sup> para receber os elementos que movimentarão a potência do lugar que se alimenta de tudo aquilo que ele produz/conduz de forma antropofágica, ao mesmo tempo é a condição da continuidade de geração de vidas.

É colocado no adoósùu do Yaô, nos processos iniciatórios, preparos que lembram o formato dos montículos de terra do assentamento de Onilé, no chão batido, assim como os de Exu/Legbá, em África, sem se olvidar da representação do poder feminino, expresso no Ekodidé<sup>19</sup>. Segundo Vogel, Mello, Barros (1998, p. 107) o adoósùu ou ósùu representa a colina vermelha que emergiu das águas no mito de criação do mundo e que deve conter os princípios ou substâncias da vida simbolizadas pelas cores branca, preto e vermelha com variações trazidas por outros autores como Pierre Verger. O adoósùu firmado na cabeça é prelúdio que a terra é o transe de um único mundo em ininterrupta comunicação/relação espiritual e humana.

Toda feitura de santo requer ebós/ofereças para que os ajoguns sejam afastados da pessoa que renasce para o compromisso ético com seu próprio orixá. Sakpata/Omulú é temido pelo povo Yorubá e Daomé por acreditarem ser ele a divindade que afasta os ajoguns, implicando automaticamente na saúde do ara e do emi<sup>20</sup>. Os ajoguns se apresentam como os limites dados pela natureza para a busca de equilíbrio nas condutas humanas. Segundo Abimbola (2011, p. 3) são: “ikú (morte), àrùn (doenças), òfò (prejuízos), ègbà (paralesia), òràn (tribulações), èpè (pragas), èwòn (prisão), èse (preocupações de qualquer tipo), os quais os iorubás acreditam ser os mais importantes inimigos do homem”.

## **CRUZAMENTOS AFRO-INDÍGENAS: NARRATIVAS EXPERIADAS NO ILÉ LOGUN EDÉ ALA KEY KOYSAN, EM SALVADOR-BA**

Esta seção é resultado da observação participante realizada no terreiro Ilé Logun Edé Ala Key Koysan, em Salvador, de responsabilidade da matriarca Mãe Beata/Xaluga. Há 21 anos fui iniciada neste terreiro e ocupo a função de Ajimuda.<sup>21</sup> As descrições partiram de relatos

---

<sup>18</sup> Abertura na cabeça do Yaô.

<sup>19</sup> Pena vermelha de pássaro representativa do poder feminino.

<sup>20</sup> Corpo e espírito/respiração.

<sup>21</sup> Cargo vinculado as atividades votivas de Exú, Omolu, quem auxilia a Yamoro com o Ipadê.

feitos pela zeladora e das filhas de santo que estão no terreiro deste a sua constituição em 1983.

Os lugares-arquipélagos são emanações extraídas do pensamento de arquipélago (Glissant, 2021) e das noções de território, lugar e espaço (Sodré, 2002; Santos, 2021) onde permitem trocar, estender, multiplicar imaginários pela força criativa inerente à dinâmica dos seres nos lugares, sem com isso perder sua essência, nem provocar rigidez, mas imbuídos da ancestralidade que atravessa as temporalidades e reclama, incondicionalmente, a presença do outro e de outras existências, incluídas e opacas.

Pela plasticidade do candomblé, os lugares-arquipélagos tomam como uma de suas formas a sociabilidade promovida pelos caboclos, que, por vezes, dão os caminhos, sinalizam o chão a ser plantado, modulam as relações sociais da casa, informam os tipos de oferendas, os orixás regentes e indicam membros para a família extensiva.

Os caboclos são a própria terra e a representação dos primeiros ancestrais no solo brasileiro, com seus valores culturais e emanações da natureza. Eles aplumam o espaço e o lugar, estabelecendo relações de convivência com os orixás e os ancestrais e com outras religiosidades que se entrecruzam.

Abaixo uma cantiga entoada pelos caboclos:

*Foi na toalha que Jesus nasceu  
Em cima dela eu me ajoelhei  
Abençoa meu paizinho abençoa  
Abençoa pelo amor de Deus  
Abençoa Oxalá, abençoa  
Abençoa que sou filho teu.*

Os caboclos, geralmente, antecedem a chegada dos orixás, inquices, voduns e pelas palavras revelam as curas das chagas abertas dos presentes e dos não presentes, sendo o elo de aproximação com o entorno. Muitas vezes indicam e fazem acontecer o terreno a ser plantado o axé, tomando as rédeas dos quefazeres domésticos, das querelas entre os filhos e dos pedidos dos orixás.

Os caboclos de pena, boiadeiros e marujos, que se vinculam às matas, à terra e às águas, respectivamente, são os ancestrais indígenas que povoaram e povoam as terras

brasileiras, integrados com à natureza e seus mistérios atrelados à vida e à morte. Ou seja, é outra expressão da terra no lugar com similitudes e dessemelhanças.

As narrativas das vivências nos terreiros ajudam-nos na compreensão das articulações dos *errantes-caboclos* que em muitos territórios míticos compõem o chão da terra. Percebe-se enredos diferentes, mas de uma forma ou de outra, os caboclos provocam desvios nos ritos dentro do terreiro, ampliando as relações e seus saberes. Adiante, um breve acontecimento que demonstra as atuações dos caboclos, antes e no processo de fundação do terreiro Ilê Logun Edé Ala Key Koysan, da yalorixá Maria Beatriz Moreira dos Santos, Yá Xaluga, conhecida como mãe Beata, situado no bairro da Boca do Rio, em Salvador (BA).

Por isso, sugerimos que o encontro entre orixás e caboclos no candomblé é um bom exemplo do conceito de simbiose mobilizado por Stengers (2011) – um encontro em que diferentes práticas e/ou seres se conectam sem que um ameace a existência do outro. Encontro em que a possibilidade de coexistência (como alternativa à destruição) não está fundada na indiferença – como se para deixar o outro existir fosse preciso não se interessar por ele –, mas na articulação de interesses divergentes (Rabelo e Aragão, 2018).

Mãe Beata fora iniciada em 1972, na casa de Alaide Terreiro Ilê Axé Ominajexá, em Itapuã, pelo babalorixá Miguel, djina<sup>22</sup> Dewandá, conhecido como Miguel Grosso, cujo barco foi composto por dez mulheres. Dewandá tinha terreiro no Rio de Janeiro, mas iniciou-se para Yemanjá, pelos idos de 1925, na Bahia, na casa de Joãozinho da Gomeia, por Olegário de Oxum, filho de santo de mãe Pulquéria, segunda yalorixá do Terreiro dos Gantois.

Dewandá comunica à mãe Beata em uma das suas vindas à Salvador que daria *deká*<sup>23</sup> a ela no *odu ejé*<sup>24</sup>. Mãe Beata recusou-se a receber e Miguel retornou para o Rio de Janeiro onde acabou falecendo. Mãe Beata continuou nas funções do seu terreiro no cargo de *jibonã*<sup>25</sup> e em pouco tempo ficou adoentada e foi encaminhada ao neurologista com sintomas de depressão.

Após uma das consultas ao neurologista, Sr. Raimundo, marido de Mãe Beata, a levou na barraca de fato (vísceras de animais), no Uruguai, da sua amiga *ekede*<sup>26</sup> Detinha

---

<sup>22</sup> Palavra em quimbundo que significa nome. Vc precisa explicar o sentido de djina no candomblé

<sup>23</sup> Cerimônia religiosa para os egbon que irão receber cargo de mãe e pai de santo.

<sup>24</sup> Obrigação de 07 anos.

<sup>25</sup> Cuidadora dos *yaôs* que estão recolhidos.

<sup>26</sup> Cargo feminino no candomblé indicado pelos orixás/inquices/voduns/caboclos para as mulheres que não incorporam orixás.

que a aconselhou procurar mãe Noélia, Talaké, do Terreiro Manso Dandalungua Cocuazenza, para fazer uma consulta. A mãe de Santo do terreiro em que Mãe Beata fez o santo tinha interdito em colocar a mão sobre a sua cabeça, em virtude de serem do mesmo orixá-regente, fato que não foi explicitado por mãe Beata, porém entendido nas conversas.

Mãe Noélia, de imediato, providenciou um bori em Mãe Beata que seria realizado diretamente no encontro do rio com o mar, às 04 horas da manhã, na praia da Boca do Rio. Foi quando o orixá manifestou e disse: “era a palavra dele contra a dela”. Ela não entendeu o que ele queria dizer com isso e mãe Noélia a orientou a receber o deká. Com dez anos de iniciada ela recebeu o deká e, após um tempo, passou a cultuar seus orixás dentro do seu apartamento no Bairro de Pernambués onde ela residia com seus 05 filhos e o marido. O marido de mãe Beata gostava muito de um dos seus caboclos chamado Kaitumba, caboclo sério, de pena, aparecia frequentemente segurando as rédeas da casa nas demandas e nas lidas diárias com filhos/as e clientes. O outro caboclo de mãe Beata, Capangueiro, de couro, é dado aos sambas de viola, as festas infundáveis e os desfrutes da vida provocando o alvoroço e o amor das equedes que riem das suas peripécias e compartilham da sua folia que ocasionou marcas de escoriações nos joelhos da Yalorixá pelos movimentos sincopados da entidade na roda.

Um certo dia, Sr. Raimundo estava vivenciando problemas no seu trabalho como estivador da Petrobrás, então foi consultar o caboclo Kaitumba para saber o que fazer. O caboclo lhe disse para pedir a aposentadoria. Sr. Raimundo disse que não tinha tempo suficiente, mas o caboclo insistiu. Mãe Beata zangou-se com Raimundo e com o caboclo, dizendo que caboclo não entende desses assuntos. Sr. Raimundo então foi ao setor de pessoal da empresa e descobriu que ele tinha se atrapalhado na contagem e já possuía tempo suficiente para o pedido de aposentadoria e assim o fez. Por gratidão ao caboclo, prometeu dar uma casa para ele, em virtude do recebimento de valores que não estavam planejados.

Mãe Beata e Sr. Raimundo, já aposentado, saíram em busca de um terreno para pagar a promessa com Kaitumba. Foram informados que havia um na Boca do Rio, na época era um terreno de charco que já tinha construção: um barracão de madeira e uma cozinha de fogão de lenha. A proprietária informou que aquele terreno era um terreiro de umbanda que seria desfeito. Mãe Beata disse que estava esperando levantar o dinheiro

que iria sair, por conta da aposentadoria do marido e, por isso, não podia fechar o negócio de imediato. A mulher então lhe disse: *minha filha, não se preocupe, eu vou esperar. Esse terreno é presente de mãe para filho*. Esse terreno estava consagrado a Oxum Opará e nas mitologias afro-brasileiras, Oxum é a divindade mãe do orixá de cabeça de Mãe Beata, Logun Edé.

Resolvida a compra do terreno para a fundação do terreiro, Sr. Raimundo em uma sessão em que Mãe Beata estava manifestada com Kaitumba, foi entregar-lhe o feito e obteve a seguinte resposta: “eu não quero casa, minha morada é no tempo! Essa casa é do príncipe”. O príncipe é em referência a Logun Edé. Mesmo com essa determinação do caboclo, mãe Beata que esculpiu as imagens dos dois caboclos no terreiro, ao lado da casa de Baba Egun<sup>27</sup> e de Oxalá, do lado de fora do barracão, fazia sessão semanalmente para os caboclos, diminuindo para quinzenalmente ao longo do tempo. Geralmente só Kaitumba se apresentava para as labutas. Capangueiro só aparecia nas festas dedicadas a ele ou, às vezes, após as cerimônias de Exu. As formas como as entidades se relacionam entre si e dentro e fora das suas comunidades, abrindo espaços para sua firmação e formação, estabelecendo modos de convivência.

O terreiro de candomblé de mãe Beata confunde-se com a sua habitação e de seus filhos (as) e de seus netos (as). Percebe-se que Kaitumba reduziu a frequência na qual manifestava em mãe Beata e a sua atuação no terreiro. Acredita-se ser pela idade avançada da yalorixá. Há dez anos as suas sessões eram frequentes às quintas-feiras, espaço aberto para a comunidade que recorriam aos caboclos para a cura do corpo e do espírito e para a resolução de conflitos da vida. Essas sessões começavam com o xiré<sup>28</sup> na nação Angola, louvando os inquices, encharcando o chão de folhas e terminavam, sem cantar para Oxalá/Lemba, com os caboclos que rezavam, dançavam, cantavam e encantavam chamando seus irmãos para ajudar na labuta e fortalecer a casa. Nessas sessões, comumente pessoas bolavam, eram suspensas ekedes e ogans<sup>29</sup> para os orixás e muitos problemas eram resolvidos com as consultas feitas aos caboclos que também enviavam recados dos orixás e dirimiam desentendimentos do cotidiano da casa.

---

<sup>27</sup> Espíritos dos mortos/ancestrais.

<sup>28</sup> Roda onde são entoados cânticos e realizadas danças.

<sup>29</sup> Cargo masculino no candomblé indicado pelos orixás/inquices/voduns/caboclos para as mulheres que não incorporam orixás.

Os caboclos trazem fundamentos cantados e chamamentos para as atividades da casa que incidem na expansão do asé e, conseqüentemente, do território, envolvendo os presentes em um jogo semiótico em que os corpos, em passos rápidos e sincopados, cadenciam as cantigas:

*Pedrinha, miudinha de Aruanda aê,  
Lajedo, tão grande, Tão grande na Aruanda, aê,  
Três pedras, três pedras  
Dentro dessa aldeia Uma é maior  
outra é menor  
A mais pequena que nos alumeia.*

\* \* \* \* \*

*Trabalha, caboclo trabalha  
Trabalha pra ganhar vintém  
Quem trabalha Deus ajuda,  
Quem não trabalhar não tem.*

Os caboclos ao adentrar nos espaços permitem o entrelaçamento com várias entidades seja pela atração ou seja pela repulsa a depender da energia transmitida. A busca é pela multiplicidade na composição dos lugares que implica espalhamentos pelos encontros não dicotômicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A natureza de Onilé, seja na África ou na Diáspora, é a constituição da comunidade que nasce da unidade já desdobrada em duplo, não iguais, que procria na reciprocidade entre seus elementos constitutivos e os criados depois, gerando sempre uma correlação que se mantém viva pela circularidade de múltiplos elementos. As relações e as formas de se relacionar são imprescindíveis, haja visto que as identidades em absoluto são demovidas. É retirada a fixação de uma figura central nos lugares, deslocando-se como unidade fragmentada que gera uma teia relacional incessante com corpos que dançam com elasticidade, amalgamam-se e ecoam na terra.

É o jogo da convivência como a ginga da capoeira; a performance do caboclo que vem lá é cá, parece bambear, cair quando volta a se sustentar; o movimento livre de exu e as palhas soltas que expressam o movimento de Omolú, que tonificam, expandem e

qualificam as relações nos espaços de terreiro que só sobrevivem na multiplicidade conveniente que é agregadora, acolhedora, multifacetada e recíproca porque a nossa leitura de mundo é faísca frente a potência-mundo que não se resume a matéria efêmera.

Significar as relações advindas das experiências configura-se em não se contentar com o discurso que somente decifra a superfície, sem pontuar as razões, os sentidos, os interditos pelas quais se apresentam e dão extensão a totalidade-mundo que se refaz incessantemente no tempo/espço, impregnada na paisagem profunda que resplandece a polifonia dos choques.

Onilé, isto é, a Terra, tem muitos inimigos que a exploram e podem destruí-la. Para muitos seguidores da religião dos orixás, interessados em recuperar a relação orixá-natureza, o culto de Onilé representaria, assim, a preocupação com a preservação da própria humanidade e de tudo que há em seu mundo (Prandi, 2022, p. 307).

Quiçá saibamos extirpar os ajaguns que são imprescindíveis para dignificar a vida, mas devem ser peremptórios, permitindo a beleza do renascer e o encantamento do viver que requer “relação transversal” (Glissant, 1981, p. 1) nas composições da totalidade-mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981. Tradução disponível em [https://filosofia.africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande\\_abimbola\\_a\\_concep%C3%A7%C3%A3o\\_iorub%C3%A1\\_da\\_personalidade\\_humana.pdf](https://filosofia.africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf). Acesso em 01 de junho de 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/209815109/DELEUZE-G-GUATTARI-F-Mil-Platos-Capitalismo-e-Esquizofrenia-vol-1-pdf>. Acesso em 05 de junho de 2023.

GLISSANT; É. *Poética da Relação*. Trad. de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: Ediciones del Cobre, 2006.

HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. Trad. de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson e Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.

LEPINE, Claude. *Os dois Reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental*. São Paulo: UNESP, 2000.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi/ Fundação Maurício Grabois, 2014.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Apé ku, 2021, p.294.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Rio de Janeiro: Apé ku, 2021, p.294.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRANDI, Reginaldo. Os orixás e a natureza. In: *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 2, agosto de 2022. pp. 285-307.

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo P. Caboclos e Orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 38, n. 1, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>. Acesso em 29 de abril de 2024.

RIBEIRO JUNIOR, A. *Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas” africanas no Recôncavo Baiano*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-22092008-150603/>. Acesso em 04 de outubro de 2023.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. Yá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana. In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. São Paulo: USP, n. 2, dezembro de 2008. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88730/91627>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Milton. *Pensando o Espaço do Homem*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

SANTOS, Luiz Carlos Ferreira. *O poder de matar e a recusa em morrer: Filopoética afrodiáspórica como Arquipélago de libertação*. Tese (Doutorado multidisciplinar em Difusão d

Conhecimento). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30575>. Acesso em 15 de abril de 2024.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TSCHIPTSCHIN, André Paulo. *Metalografia e Tratamentos Térmicos dos Metais*. São Paulo: USP, 2020. Disponível em: <http://pmt.usp.br/pmt3402/>. Acesso em 15 de setembro de 2023.

VOGEL, A. (et al.). *Galinha d'Angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

## **ABSTRACT:**

Onilé, an entity from ancient Dahomey, had its cult recreated in Brazil through Afro-based religions Brazilian, sometimes resembling the constitution of the ground/foundation of a Candomblé terreiro with the aim of expand the realizing force (asé), through the recreation of mythical territories that recompose the microcosm African with their ways of life and production of ancestral knowledge redefined in the present. The text brings perceptions about Onilé in Africa and the Diaspora and its relationships with other existences in places and coexistence with differences intertwined with the thought of Totality-World and Poetic Relationship by Eduardo Glissant; the flows of Afro-Brazilian philosophy and the description of experiences observed in Candomblé terreiros Ilè Logun Edé Ala Key Koysan, in the neighborhood of Boca do Rio – Salvador-BA.

**Keywords:** Onilé; Territory; Candomblé; Afro-brazilian Religions.

Recebido em 21/02/2024

Aprovado para publicação em 14/04/2024