



Recebido em: 01/02/2019

Aceito em: 20/03/2019

O tempo do Òrun e o tempo no Àiyé: a contradição das temporalidades na sociedade brasileira, uma contribuição crítica¹.

The time of Òrun and the time of Àiyé: the contradictions of temporalities at brasilian society, a critical contribution

Doutoranda Bruna Avila da Silva²

UFSC

<http://lattes.cnpq.br/6131285977870370>

Resumo: Neste trabalho analiso as concepções afro-brasileiras sobre o tempo, como categoria organizativa da vida social e religiosa, compreendendo a temporalidade existente na estrutura e organização da experiência individual e coletiva nos rituais, nas obrigações, na sua própria lógica ritual. Os terreiros são espaços onde o tempo no Àiyé encontra-se com o tempo do Òrun. O Òrun é o mundo das divindades africanas, universo cósmico onde vivem os Orixás, em que o tempo “de lá” é representado no tempo “de cá”, como organização do trabalho ritual, como tempo de ocupação do Orixá. Neste trabalho tento compreender as contradições sociais geradas pela existência e pela presença dessas duas formas distintas de conceber e organizar o mundo social, entre o pensamento hegemônico

¹ Este trabalho é parte constituinte de minha pesquisa doutoral ainda em andamento, motivo pelo qual, algumas das formulações aqui apresentadas não se encontram tão esmiuçadas. Na medida do possível, procurei manter o cerne das duas temporalidades, por vezes, cortando profícuas reflexões sobre o tema, mas que não poderiam ser desenvolvidas neste artigo.

² Mestre em Educação. Doutoranda do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH/ UFSC), sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz, desenvolvendo a pesquisa doutoral sobre “O tempo no Òrun e o tempo do Àiyé”, com auxílio de bolsa de pesquisa da CAPES.

capitalista, e o pensamento africano em sua concepção de mundo e sua particular forma de se relacionar.

Palavras-chave: Candomblé, temporalidade, capitalismo, experiência, crítica.

Abstract: In this paper afro-brazilian conceptions of time are analyzed as an organizational category of social and religious life. The existing temporality is understood on the organization and structure of individual and collective experience on rituals, on obligation, and its own ritual logic. The “terreiros” are the place where the time of Àyié encounters the time of Òrun. The Òrun is the world of African divinity, cosmic universe where the Orixás live, where the “over there-time” is represented in “here-time” as an organization of ritual labor, as the time dedicated to the Orixá. In this work the attempt is to comprehend the social contradictions generated by the existence and presence of both distinct forms to conceive and organize the social world, between capitalist hegemonic thought and African thought on its own conception of the world and its peculiar form to engage with one another.

Key-words: Candomblé, temporality, capitalism, experience, critic.

Neste artigo, procuro apresentar uma resignificação das noções de temporalidade baseada num olhar que se aproxima da religião afro-brasileira, mais especificamente o Candomblé Ketu, a fim de perceber outras formas de organização social e sociabilidades presentes em nossa sociedade brasileira. Entretanto, apesar de ter se desenvolvido aqui como religião, o Candomblé traz consigo reminiscências de uma temporalidade que já não é encontrada na acelerada vida urbana. Ao compreender que o choque entre os tempos se tratava de duas formas de organizar socialmente o mundo, entre o pensamento hegemônico organizador da nossa sociedade que atende ao tempo do trabalho no capitalismo, e o pensamento africano em sua concepção de mundo e a sociabilidade dos sujeitos, delinee os primeiros passos para a construção deste objeto de pesquisa. Para isso, compreendi que era no terreiro, o lugar que se dava esse enfrentamento, ou choque de temporalidades que remetem à essas duas formas de organizar e conceber o mundo que o processo de iniciação dos filhos-de-santo deve dar conta. A *iniciação*, o “fazer o Ori”, o “*mutué*” a “*feitura da cabeça*”, é o momento do nascimento espiritual no Candomblé, o que marca uma ruptura com a idade biológica, onde o sujeito, *iyawó*, deve reaprender como se portar no mundo para o qual renasce.

O principal objetivo deste artigo é, portanto, apresentar os diferentes aspectos dessas temporalidades que constituem o cotidiano da vida no terreiro, experienciado pelos filhos-de-santo, *iyawó*, a fim de compreender a relação entre religião afro-brasileira e sociedade brasileira mais profundamente, procurando estabelecer as relações entre o objeto da pesquisa e a totalidade social e as especificidades históricas na qual ele se imbrica. Em se tratando deste artigo, me dedicarei a refletir sobre a questão do tempo, ou melhor dizendo, aspectos dessa temporalidade e repercussão nas formas de organização da vida social e coletiva, portanto, não me deterei a apresentar o terreiro ou as experiências de campo, da qual fazem parte essas reflexões, são elas: .: a relação entre as temporalidades dentro e fora do terreiro; a noção de tempo do Òrun e do Àiyé: e as reminiscências da diáspora na sociedade brasileira ocidentalizada.

Me parece oportuno, iniciar este percurso, problematizando a necessidade de reconhecer um pouco mais de uma realidade, do cotidiano das religiões afro-brasileiras, que parece tão alijada. Talvez seja essa característica que justamente me motivou a escrever este trabalho, essa sensação de afastamento e estranhamento que permeia diferentes âmbitos da vida social, da ética, da moral, da política e da cultura. Essa aparente sensação tem uma dupla implicação que remetem à movimentos supostamente distintos. Concebo-a como aparência,

justamente por se tratar de uma sensação de forte caráter ideológico. O primeiro movimento, e mais evidente a qualquer olhar crítico sobre a realidade brasileira, é que esse afastamento e estranhamento para com as religiões afro-brasileiras são consequência de uma socialização preconceituosa e racista que, juntamente com a pretensa tarefa civilizatória portuguesa e sua crença católica se sobrepuseram em todos os âmbitos da vida social, desumanizando os negros. Essa postura colonizadora da exploração racial, consequente da expansão além-mar do capitalismo permitiu a consolidação de uma visão sobre os homens negros e mulheres negras não através do reconhecimento de sua humanidade, mas de sua capacidade biológica para o trabalho. Sendo assim, ao invés de homens e mulheres, eram apenas reconhecidos por sua característica biológica como machos e fêmeas (LUGONES, 2014).

O segundo movimento, também de caráter ideológico, promove essa sensação de afastamento da cultura afro-brasileira está atrelado à episteme, às formas de produção de conhecimento em sociedades ocidentalizadas. Sendo assim, é preciso reconhecer que esse aparente afastamento é resultado de um pensamento dominante em nossa organização social, contra o qual se faz necessário desmistificar e desnaturalizar. Para desvelar os mecanismos de reprodução social de perpetuação de relações exploratórias tanto a nível global de expansão do capital, quanto a constituição do Estado-nação brasileiro, é preciso “escrever a história à contrapelo” como dizia Walter Benjamin. Por isso, é necessária uma postura epistemológica que retire o véu ideológico da ciência dominante, a fim de reconhecer e analisar a complexidade das sociedades colonizadas reconhecendo seus mecanismos de exclusão racial e dominação social, tratadas apenas em sua forma estranhada pelas lentes disciplinares da matriz iluminista europeia. Pois, como bem descreve o filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze³, o projeto filosófico da modernidade foi também responsável por justificar e reiterar no pensamento o imperialismo e o colonialismo⁴. O extenso período colonial que vai desde o século XV até metade do século XX foi também o admitido período de prosperidade europeia, marcada pelo amplo progresso e desenvolvimento de sua civilização mediante amplo interesse comercial pela África que se inicia pelas incursões marítimas no século XV para a exploração de

³EZE, Emmanuel Chukwudi. Sem data de publicação. Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html> [acessado em: 25/05/2017].

⁴E, considerando que a dominação colonial imperial da África foi, em sua origem, um elemento chave na formação histórica das manifestações econômicas, políticas e culturais da era da Europa, incluídas na Ilustração, resulta imperativo que no estado da natureza e dinâmica da modernidade europeia examinemos as produções intelectuais e filosóficas da época, para compreender o modo como na maioria dos casos, justificam o imperialismo e colonialismo (EZE, s.d., p.2).

matéria prima no continente africano e, com o progresso das plantações nas américas, desloca-se para a exploração de matéria humana. É importante enfatizar que esse “progresso” agrícola nas américas, é fortemente marcado pela exploração e aniquilação dos indígenas, bem como o desmantelamento de nossas antigas civilizações. É nesse mesmo período de amplo “progresso” europeu do advento do iluminismo que se funda num projeto filosófico da modernidade um novo olhar sobre a África e sobre o negro, associando-os a noções como o primitivo, o místico, o incivilizado, inferior, selvagem, etc.

No entanto, a medida que as plantações da América evoluíram e as demandas europeias mudaram da troca de matérias primas para o trabalho humano, produziu-se também uma mudança na caracterização literária artística e filosófica dos africanos por parte dos europeus. Na filosofia, especialmente, os africanos foram identificados como uma “raça” sub-humana, e as especulações sobre a natureza “inferior” e “selvagem” do “africano” estenderam-se e arraigaram-se intertextualmente no universo do discurso dos pensadores franceses, ingleses e alemães da Ilustração. (I EZE, s.d., p.3).

A crítica ao etnocentrismo, é um importante momento negativo para a concepção de um pensamento africano. Por isso, para compreender a existência dessa dupla temporalidade que nos dedicamos analisar, antes de tudo, a compreender da temporalidade africana, como conceito filosófico e categoria estruturante das formas de percepção culturalmente compartilhada por sociedades de religiões tradicionais africanas, como define o teólogo John Mbiti (1970).

Sendo assim, procurei tratar as diferentes forma de atravessamento do tempo, procurando aspectos da temporalidade ancestral e dos ensinamentos cosmológicos da religião africana, até a criação do Candomblé no Brasil⁵, compreendendo que a inserção de um indivíduo na religião nagô-iorubá abarca mais do que um pertencimento religioso, remete também a uma outra forma de socializar, modos de viver, e compreensão de mundo. Por isso, será de interesse enfrentar o que eu chamo de atravessamento do tempo, quer dizer, como o tempo constitui diferentes aspectos para a construção deste objeto, contemplando os primórdios das narrativas mitológicas dos contos dos Orixás; as formas de percepção africanas e ocidentais sobre a África em momentos pré-diaspóricos, cujo objetivo é demonstrar como o saber acadêmico pode se tornar um lócus de disputa das lutas sociais, desde a produção histórico cultural de um olhar marcado por epistemologias dominantes, que através da crítica ao etnocentrismo, permitiu outro

⁵ Sobre a criação do Candomblé não será de interesse fazer a sua reconstituição histórica já tão conhecida na literatura. A questão aqui é pensar o Candomblé também como uma “tradição inventada” como relata Stefania Capone (2009).

olhar sobre não só a África, mas o reconhecimento da cultura afrodiaspórica. Nesse sentido, nossa intenção é de reconstruir o objeto de pesquisa tentando dar conta dessa dupla temporalidade referente principalmente ao *Àyíé*, a vida terrena brasileira, na configuração que a sociedade brasileira enfrenta neste início de século de uma nova etapa do capitalismo neoliberal, que desafia no plano da cultura, novos ajustes, não sem disputa, também na subjetividade. Sendo assim, o tempo do *Òrun*, “o espaço abstrato destinado à morada das divindades e outras formas de espíritos” (BENISTE, 2016, p. 50), representa uma noção ancestral de tempo que reflete na organização das comunidades-terreiros, espaço que as filhas e filhos-de-santo passam a habitar.

O ponto culminante, ou o momento de epifania para lembrarmos de Clarice Lispector, que permitiu tal formulação se deu em uma visita a um terreiro de Batuque⁶, na festa de final de ano para finalizar os trabalhos e saudar à Iemanjá. Nesta mesma casa eu já havia estado presente tempos antes em uma festa para Xangô, Orixá patrono da casa. Neste dia eu havia chego antes, pois era dia de festa e normalmente as casas costumam ficar mais cheias, por isso, quis garantir algum lugar para sentar. Também costumo observar como são os últimos preparativos, aqueles antes de todos os filhos entrarem na roda. Foi assim, observando o entra e sai das pessoas, bem como a movimentação na cozinha, já que havia uma janela entre o local da gira e a cozinha que permitia ver um pouco do que se passava lá dentro, que uma cena me chamou a atenção. Todas as filhas e os filhos de santo que ali estavam cumpriam certas tarefas necessárias para o bom andamento do ritual, que contava desde a preparação das vestimentas a serem usadas no ritual até a preparação da comida a ser ofertada bem como a comida a ser distribuída e compartilhada com a comunidade. Cada um tinha uma função a ser desempenhada, mas todos dependiam-se mutuamente do trabalho coletivo de todos. Percebi quando um filho que chegara atrasado se apressava em “bater o ponto” no terreiro, que significa saudar os locais onde foram assentados os fundamentos da casa, para por último bater a cabeça aos pés de seu Babalorixá. Quando o filho saltou a sua frente, numa correria desenfreada, o Babá, que já o observava desde sua chegada, o chamou para perto e perguntou-lhe qual era a pressa. O filho, um pouco desajeitado pelo frenesi, respondia que chegara atrasado e não queria atrasar o ritual, por isso corria. O Babálorixá com paciência e simpatia, procurou então

⁶ A tese doutoral tem como campo da pesquisa um terreiro de Candomblé Ketu na cidade de Florianópolis, entretanto, a pesquisa em religiões afro-brasileiras proporciona uma interação com diferentes casas do povo-de-santo as quais muitas visitei. Dentre elas, se destaca esta Casa de Batuque, também na cidade de Florianópolis/SC.

explicar que ali dentro o tempo que importava era o tempo do Orixá, que ali dentro o tempo lá de fora não tem importância e, por isso, quando ele chegasse ali, era para fazer as suas tarefas sem se preocupar com o tempo em si, mas em fazê-las corretamente pois se fazia para os Orixás. Foi ali, naquela breve conversa entre Babalorixá e seu filho de santo, que eu me dei conta que se tratavam de dimensões distintas, de formas de vivenciar o tempo distintamente. O mundo lá de fora, que era o mundo do trabalho, prioriza certos valores como eficiência, eficácia, rapidez, praticidade, utilidade, pragmatismo, que dizem respeito à maximização da utilização do tempo. Enquanto que ali dentro, o que importa é o mais perfeito desempenho das tarefas para agradar aos Orixás, bem como para fortalecer a energia vital do axé, cumprindo cada etapa necessária para que o ritual aconteça, e mesmo assim, o próprio desenrolar do ritual não é extremamente previsível, uma vez que depende da manifestação do sagrado. Quer dizer, Orixá não vem à terra em hora marcada, ele manifesta-se quando acha que deve se manifestar, assim como permanece o tempo que quiser permanecer. Por isso, qualquer determinação pelo tempo do relógio é apenas simbólica. Normalmente, quando se fala que vai ter uma gira, se avisa que começa “depois de tal hora”, pois muitas coisas podem acontecer, desde a comida de santo não ter ficado pronta, ou mesmo ter dado errado, ou ainda, for preciso mais comida para oferenda. É claro, que isso não significa que essa lógica ritual do tempo permita que todos cheguem atrasados, ou que isso não seja um problema, pois provavelmente seria se a maioria das filhas e filhos de santo chegassem atrasados, não haveria ritual a ser contemplado. Não se trata disso. A questão que me chamou a atenção foi, na forma de conceber o tempo dentro e fora do terreiro. Se tratava ali, de um lugar, onde a experiência com o tempo não era pautado pela lógica dominante de se experienciar o tempo no contemporâneo. Um lugar onde existia outras formas de sociabilidade não pautadas pela sociabilidade dominante.

O tempo, da religião africana ao Candomblé: experiência, tempo e narrativa

A questão do tempo nas religiões afro-brasileiras é bastante complexa e abrange diferentes aspectos não só da vida religiosa e do culto religioso em si, como também da própria existência do ser. Para que seja possível compreendê-la, como religiões afrodiaspóricas, é preciso antes enfrentar a própria estrutura da

cosmovisão africana que sustentam os cultos aqui realizados⁷. Para o teólogo John Mbiti (1970) é o conceito de tempo que permite melhor compreender como se estrutura a ontologia africana devido ao seu caráter antropocêntrico. Centrada na figura humana, o sistema religioso que apresenta Mbiti somente faz sentido se todos os aspectos cosmológicos mantiverem suas inter-relações originais, quer dizer, o sistema possui coerência para a vida religiosa africana se mantido em sua integridade, uma vez que remetem a diferentes aspectos da vida africana. A ontologia antropocêntrica organizada por Mbiti (1970, p. 20) se apresenta da seguinte forma:

- a) Deus, como supremo criador do universo responsável por sustentar o homem e todas as coisas
- b) Espíritos, são os seres supra-humanos e espíritos de homens que já morreram há muito tempo, reconhecidos na religião como ancestrais.
- c) Homens, incluindo aqueles que já estão vivos e aquele que ainda nascerão
- d) Animais e plantas, o restante da vida biológica
- e) Fenômenos e objetos sem vida biológica

Neste sistema, a ancestralidade é o princípio que coloca a vida e a existência do ser no universo religioso desde o seu nascimento e para além de sua morte. Aqui jaz também um dos motivos pelos quais se entende essa cosmovisão como uma ontologia, ou ôntica, pertencente ao ser. O indivíduo é inserido desde sua chegada ao mundo, e nele passa a compartilhar culturalmente dos ensinamentos da religião. A ancestralidade está presente na religião tradicional africana, como demonstrou Mbiti, e aparece com um dos aspectos centrais também nas religiões afro-brasileiras, das quais nos dedicamos especificamente ao estudo do Candomblé Ketu nação iorubá. Para os iorubás, a vida não se encerra com a morte, os ancestrais, que são aqueles que já morreram representam uma das dimensões de temporalidade africana, o passado, que continua agir e influencia a vida daqueles que no presente encontram-se vivos. Segundo argumenta Mbiti, para os africanos o tempo é um fenômeno bi-dimensional, que possui um vasto e largo passado, e um presente. Não há futuro na concepção africana de tempo, uma vez que os acontecimentos que tomam parte da existência ainda não aconteceram, são apenas uma potência. Sendo assim, a ideia de acontecimento se torna um dos principais

⁷ Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras são também patrimônio cultural mundial, uma vez que resguardam culturalmente ensinamentos antigos da concepção e modos de vida africanos, preservados aqui em sua dimensão religiosa.

norteadores dessa experiência do tempo africana, assim descreve Mbiti “para eles o tempo é uma simples composição de eventos que aconteceram, aqueles que estão acontecendo agora e os que estão próximos de acontecer, o que ocorre no ritmo dos fenômenos naturais é compreendido na categoria de um tempo potencial”⁸ (1970, p.21). Uma das principais distinções dessa percepção temporal é que o teólogo chamou de *actual time*, tempo atual, que representa tanto o presente como o passado, cujo movimento de deslocamento não é progressivo em direção ao futuro como a filosofia da história ocidental, para eles atenção volta-se para o passado, para aquilo que já aconteceu num movimento regressivo. Nos estudos de Mbiti, os verbos linguísticos com referência ao tempo futuro dizem respeito a um tempo futuro próximo que poderia ser entendido também como uma extensão do *actual time*.

No pensamento africano é essencial para a ideia de tempo que ele seja experienciado, por isso não há preocupação com o futuro enquanto dimensão temporal, não há com o que se ocupar com aquilo que não fora experienciado, com aquilo que ainda não tomou parte no mundo, não aconteceu. Essa noção de acontecimento, apresentada por Mbiti, é bastante importante tanto para a vida cultural africana, e essa dimensão permanece resguardada nos ensinamentos dos povos nagô-iorubás nas comunidades litúrgicas, nos terreiros, roças e barracões de Candomblé Ketu⁹. Se o tempo é aquilo que precisa ser ou que já foi experienciado, o reconhecimento do tempo depende igualmente dessa forma de experiência seja ela individual ou coletiva; individual daquilo que diz respeito ao desenvolvimento natural do indivíduo e os ritos de passagens; e coletivamente das histórias narradas e compartilhadas numa mesma sociedade. Conta e narra-se aquilo que foi vivido, aquilo que possui um sentido e significado compartilhado por aqueles que contam. Assim, o tempo que passa durante uma e outra experiência não é contada, não é medida, não é sentida ou percebida. Justamente por isso, argumenta Mbiti, que não existe a percepção do tempo objetivada na forma calendário entre os africanos que compartilhem socialmente dessas religiões tradicionais. A percepção do tempo como uma sucessão de eventos que possam ser traduzidas por um calendário, e que possam ser medidas dizem respeito aos fenômenos naturais, como a contagem da distância entre uma cidade e outra por dias de viagens, a contagem de luas para

⁸ “For them time is a simple composition of events wich have ocured, those wich are taking place now and those wich are immediate to occur, or whatt falls within the rhytm of natural phenomena, is in category of potencial time” (MBITI, 1970, p.21).

⁹ Essa dimensão de forma geral é preservada nas religiões que abarcam a denominação de afro-brasileiras, assim como já demonstramos na introdução, que a ontologia de Mbiti poderia também ser utilizada para referenciar o heterogêneo corpo que compõem as religiões afro-brasileiras.

colheitas. Interessa-lhes constatar o nascimento do sol, observar a hora grande, quando o sol ou a lua está bem acima das cabeças, como parâmetros de discernimento do tempo, assim como o dia e a noite. Assim demonstra John Mbiti como a ideia de tempo é distinta da disseminada no/pelo ocidente:

In western or technological society, time is a commodity which must be utilized, sold and bought; but in traditional African life, time has to be created or produced. Man is not a slave of time; instead he "makes" as much time as he wants. When foreigners, especially from Europe and America, come to Africa and see people sitting down somewhere without, evidently, doing anything, they often remark, "These Africans waste their time by just sitting down idle". Another common cry is, "Oh, Africans are always late!" It is easy to jump to such judgements, but they are judgements based on ignorance of what time means to African people. Those who are sitting down, are actually *not wasting* time, but either waiting for time or in the process of "producing" time. One does not want to belabour this small point, but certainly the basic concept of time underlies and influences the life and attitudes of African peoples in the villages, and to a great extent those who work and live in the cities as well. Among other things, the economic life of the people is deeply bound to their concept of time; and as we shall attempt to indicate, many of their religious concepts and practices are intimately connected with this fundamental concept of time. (MBITI, 1970, p.25)¹⁰.

A experiência do tempo é o que coloca as narrativas mitológicas dos Orixás no centro da experiência afrodiaspórica no Brasil, cujos tempos imemoriais narrados pelos feitos daqueles que se tornam Orixás os inserem no panteão sagrado da manutenção do equilíbrio das forças do mundo, da história, e do Candomblé. A arte de narrar permite que uma experiência seja compartilhada e passada adiante tornando-se a experiência de outra pessoa, ela é, portanto, transferível e compartilhada. Esse é um dos maiores recursos da narrativa. As narrativas, dizia Walter Benjamin (1994), possuem um senso prático, elas fornecem algo útil aqueles que escutam, seja um conselho, uma sabedoria. Essa é uma das dimensões atribuídas também aos mitos narrados nas comunidades-

¹⁰“Na sociedade tecnológica ocidental, tempo é uma commodity que necessita ser utilizada, vendida e comprada; porém, na vida tradicional africana, o tempo necessita ser produzido e criado. O homem não é escravo do tempo; ao contrário, é ele quem “faz” a quantidade de tempo que quiser. Quando estrangeiros, especialmente europeus e americanos, vão para África e vê as pessoas sentadas em algum lugar sem evidentemente fazerem nada, eles geralmente comentam “Oh, africanos desperdiçam seu tempo apenas sentados na ociosidade”. Outro comentário comum é, “Oh, africanos estão sempre atrasados”. É fácil se precipitar em julgamentos, porém são julgamentos baseados na ignorância sobre o significado do tempo para os africanos. Aqueles que estão apenas sentados na verdade não estão desperdiçando tempo, mas esperando pelo tempo no próprio processo de “produção” do tempo. Não é objetivo atacar esse pequeno ponto mas certamente enfatizar que o conceito básico de tempo fundamenta e influencia a vida e as atitudes dos africanos nas vilas e numa maior dimensão, aqueles que trabalham e vivem nas grandes cidades também. Entre outras coisas, a vida econômica das pessoas é profundamente vinculada ao seu conceito de tempo; e assim como tentamos indicar, muitos dos conceitos e práticas religiosas estão intimamente conectados com este fundamental conceito de tempo” [tradução própria da autora].

terreiros, como diria José Beniste “Nas civilizações africanas, o mito desempenha uma função indispensável, exprime, enaltece e codifica a crença, revela e impõem princípios morais, garante a eficácia dos rituais e oferece regras práticas para a orientação humana” (2016, p. 12). Dessa forma, os mitos possuem um universo de códigos e símbolos compartilhados além gerações, e fornecem padrões de comportamento, bem como as formas de cultuar os Orixás, e dentro do mundo religioso suas *quizilas* e tabus.

O mito, por ser transmitido principalmente pela narrativa oral, sofreu muitas alterações ao longo do tempo, seja para agradar aqueles que narravam ou aqueles que escutavam, de forma que hoje se conhecem muitas variáveis¹¹ dos mesmos feitos com novos personagens que ora agregam ou desaparecem das histórias. Por mais que entendamos que por muito tempo a oralidade foi a principal forma de transmissão entre gerações dos mitos e lendas, hoje é possível encontrar muito conteúdo escrito sobre as religiões afro-brasileiras, um esforço que começou com a academia brasileira de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras, mas que hoje se estende à produções próprias de material escrito, por membros do povo de santo, bem como material em vídeo veiculados por canais de Youtube, onde podemos encontrar desde documentários resultado de produções acadêmicas, de emissoras de televisão, e materiais de produção própria em que Babalorixás e Ialorixás explicam mitos, ritos e cultos. De qualquer forma, a sua função ainda permanece, “são as necessidades de um povo de tradição oral que mantêm registrados seus fatos históricos” (BENISTE, 2016, p. 18).

O encontro das temporalidades: Òrun e Àiyé

A relação entre experiência, tempo e narrativa não está restrita as formas sociais da vida africana, é central também na sociedade ocidental, processo que paulatinamente se transformou com o advento da industrialização não sem perdas humanas coletivas. Experiência e tempo, constituem-se em importantes variáveis a serem interpretadas pela filosofia da história no ocidente. Na transformação de uma sociedade feudal para o capitalismo industrial, a reconfiguração das formas de percepção do tempo e (im)possibilidades de elaborar experiências se tornam danos colaterais. Walter Benjamin foi um filósofo que atentou para as mudanças na fruição do tempo como um efeito central da transformação das forças produtivas. Para ele, a aceleração do tempo que acompanha o ritmo das linhas de produção e

¹¹ Em sua pesquisa, o sociólogo Reginaldo Prandi, relatou diferentes mitos narrados por autoridades dos terreiros nos diferentes cultos, procurando expressar a pluralidade do universo mitológico nas religiões afro-brasileiras. Ver “Mitologia dos Orixás”. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

da expansão da vida urbana industrial assume diferentes formas no plano da cultural, dentre elas, a alteração da forma de elaborar experiências na modernidade. É na análise do surgimento do romance e o concomitante declínio da narrativa como tradição literária e oral, que Benjamin analisa as novas formas de comunicação, cujo estímulo principal se dá pela disseminação rápida e pelo consumo da informação, expresso também pela forma do jornal. O romance de formação, reflete uma nova configuração social, cuja história não mais é centrada em um feito, ou uma parábola, cujo fim é de autoria tanto daquele que narra quanto daquele que escuta; agora a história é centrada em um indivíduo e apresenta uma estrutura rígida, de início meio e fim. Não há mais a possibilidade de o ouvinte atribuir significado à história com que se depara, pois tudo o que precisa saber já foi prescrito pelo leitor, o efeito do “fim” é não permitir nenhuma abertura de interpretação ao ouvinte. Dessa forma, evidencia Benjamin, o romance de formação é também autoritário, ao forçar o leitor a consumir em sua solidão as palavras escritas: “Nessa solidão, o leitor do romance se apodera ciosamente da matéria de sua leitura. Quer transformá-la em coisa sua, devorá-la de certo modo. Sim, ele destrói, devora a substância lida, como o fogo devora lenha na lareira” (BENJAMIN, 1994, p. 213). As palavras que escolhe Benjamin associam a forma literária do romance com o processo de produção industrial, e com a leitura do material com o ato do consumo, como aquilo que cessa no próprio ato de consumir. Diferentemente, a narrativa assemelha-se ao trabalho artesanal daquele que ao produzir com suas mãos imprime no objeto de sua feitura algo de si.

a narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma de comunicação artesanal. Ela não está interessada em transmitir o “puro em-si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIN, 1994, p. 205).

Assim como entre a transformação das forças produtivas a outra, entre o trabalho artesanal e o industrial, o conceito de tempo, que é produzido historicamente, sofre alterações. Seguindo a argumentação crítica de Moishe Postone, tomo emprestado a sua noção de temporalidade no capitalismo para compreendermos um pouco a relação entre sociedade brasileira e capitalismo mundial. A releitura apresentada pelo filósofo canadense da obra de Marx, realoca as principais categorias do pensamento marxiano, como trabalho, dinheiro, valor e mercadoria, segundo apresenta:

conceitua o capitalismo em termos de uma forma histórica específica de interdependência social com um caráter impessoal e aparentemente objetivo. Essa forma de interdependência se realiza por intermédio de relações sociais constituídas por formas determinadas da prática social que, não obstante, se tornam quase independentes das pessoas engajadas nessas práticas (POSTONE, 2014, p. 18).

Para Postone, a noção de “trabalho socialmente necessário” como variável preponderante na teoria do valor, é a primeira lei abstrata que se objetiva enquanto dominação social, onde o tempo e a sua relação com a produtividade passam a determinar o valor atribuído à mercadoria. Ele realoca para o conceito marxiano do trabalho a centralidade que a temporalidade assume no processo produtivo como importante aspecto da crítica da produção, onde procura demonstrar que a sociedade capitalista possui uma única forma estruturada de mediar as relações sociais. Afastando-se das leituras que ele mesmo denominou de marxismo tradicional, centrado nas questões de classe e a superação do capitalismo; ou ainda de uma análise pós-estruturalista; ou desconstrutivista, Postone procura demonstrar como o capitalismo, que possui uma forma histórica específica de organização das formas de vida, se tornou a forma da modernidade que se espalhou globalmente. Por mais que o processo de expansão do capitalismo não tenha ocorrido da mesma forma nos diferentes lugares, é possível dizer, que existem características da sociedade moderna capitalista que constituem e regem também essas outras sociedades, cada uma com suas especificidades históricas. Sua intenção então, é apresentar

Uma análise da sociedade moderna capitalista como sendo direccionalmente dinâmica e estruturada por uma forma historicamente única de mediação social que, apesar de socialmente constituída, tem um caráter abstrato, impessoal e quase objetivo. Essa forma de mediação é estruturada por uma forma historicamente determinada de prática social (o trabalho, o capitalismo) e, por sua vez, estrutura ações, visões de mundo e disposições de pessoas. Essa abordagem redefine a questão da relação entre cultura e vida material em termos da relação de uma forma historicamente específica de mediação social, e formas de “objetividade” e “subjetividades” sociais. (POSTONE, 2014, p.19).

A noção da categoria trabalho como historicamente específica distingue-o de uma análise do trabalho como categoria ontológica, localizando o cerne da teoria crítica marxiana como uma análise crítica da sociedade moderna. Não é de nosso interesse aprofundarmos nas discussões acerca da categoria de trabalho, senão, compreender uma importante parte dessa argumentação que demonstra existir na moderna sociedade capitalista uma forma historicamente específica muito peculiar de organização da vida social, com formas de mediação social que são também

intrinsecamente temporais. Essa dinâmica é ao mesmo tempo historicamente específica e global, característica que se faz presente em todos os países capitalistas. E nessa dinâmica social há uma estrutura de mediação das relações sociais e organização da vida social que abre pouco espaço para a agência do sujeito¹², do ponto de vista da transformação social. A sociedade moderna capitalista produz não só a sua objetividade, mas também as subjetividades que nela habitam. E nessa forma de sociabilidade há uma concepção também histórica do conceito de tempo. A noção trans-histórica newtoniana de tempo não se reconfigura quantitativamente, as horas continuam tendo a mesma quantidade de minutos, porém existe uma ressignificação desse tempo, bem como aquilo que é socialmente possível de ser produzido nesse tempo (que segundo argumenta Postone sobre Marx, não altera em si a questão do valor, senão a sua produtividade). Para além disso, temos que a temporalidade na sociedade capitalista moderna produz uma subjetividade e um sujeito, centrado ainda na lógica do trabalho produtivo.

Podemos dizer, que é na vida moderna que o tempo assume papel de protagonista das relações sociais, expresso na máxima de Benjamin Franklin “tempo é dinheiro”. Num sistema social produtivo cujo principal objetivo é gerar a mais-valia, o tempo se reconfigura como aspecto central a ser medido também pela lógica do trabalho. Nesse sentido, reconhecer a noção Africana de tempo implica que desnaturalizemos também a nossa concepção e percepção do tempo e temporalidade. Agora, quando se trata de Brasil a questão se torna ainda mais complexa pelas marcas coloniais. Outro aspecto a ser analisado é que na vida africana tradicional o ser é inserido numa cultura compartilhada socialmente, quer dizer, a sociedade no qual ele se encontra está organizada de acordo com as normas éticas e morais, com práticas e significados alinhados à vida religiosa de forma que se tornam inseparáveis. Diferentemente, o indivíduo no Brasil nasce em uma sociedade ocidentalizada capitalista e industrial, cujos códigos compartilhados diferem muito da religião afro-brasileira. Diferença agravada desde os anos 1980 pelo capitalismo neoliberal, cujas consequências de sua crise sofremos desde o início com o estopim de 2008. Os aspectos subjetivos dessa sociabilidade abordaremos na sequência, tendo em vista que o pertencimento à religião afro-brasileira implica a imersão não só em um universo religioso, mas compartilhar de novas concepções e percepções que extrapolam a vida religiosa, a *inciação* assume

¹² É sabido que a discussão entre agência e estrutura é uma das mais polêmicas dentro das análises marxistas, porém não vem ao caso discutir especificamente essa querela, senão, enfatizar que existe uma forma de sociabilidade dominante, contra qual e sobre a qual, mesmo haja agência, terá que lidar.

papel central. A iniciação é o renascimento da pessoa dentro da religião, é o nascimento daquela vida com o Orixá que passa a habitar a sua cabeça. A ideia de indivíduo e mesmo de individuação presente em nossa sociedade como um dos efeitos do processo de desenvolvimento da sociedade capitalista, é reconfigurada pelo pertencimento ao Orixá e a família de santo.

O terreiro é o local onde os princípios cosmológicos são preservados e difundidos, as “comunidades-terreiro”, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema cosmológico (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*)” (SODRÉ, 2017, p.90). O terreiro é o espaço de reterritorialização da África no Brasil, o espaço onde diversos cultos aos Orixás das diferentes localidades da África passaram a conviver no chamado Candomblé, é o movimento contrário à forçosa desterritorialização da África promovida pelo Ocidente. A *diáspora escrava* trouxe consigo os ensinamentos das religiões antigas de diferentes partes do continente africano. Cada região da África cultuava um Orixá ou mais, Xangô era rei de Oió, Oxossi era rei de Ketu. Os negros escravizados levados a conviver nas senzalas acabaram aproximando e trocando saberes sobre as práticas de adoração aos Orixás africanos, dando origem assim ao Candomblé. Nos terreiros cada Orixá possui a sua representação seja no Congá ou nas quartinhas de santo, representando assim os diferentes territórios africanos em um só lugar geográfico, em um ponto físico passam a coexistir o culto a diferentes divindades.

O aprendizado e a inserção aos princípios cosmológicos se dão de forma iniciática assimilando as novas formas de ser, a começar pelo desenvolvimento desse processo como um sujeito coletivo, e não mais individual como procura introduzir a sociabilidade ocidental de base capitalista, “sintetizado na palavra sul-africana *Ubuntu*, que é um *verbo-substantivo*: significa homem como humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo *é, sendo* junto a *Outro*. É a palavra que resume o conceito de *transcendência* como condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para *Outro*, portanto” (SODRÉ, 2017, p.96). A *iniciação* demarca o renascimento da pessoa para a religião, a partir dali, ela ressurgiu agora com o Orixá e com ele deve aprender a se portar, interpretar e agir no mundo. Esse mesmo mundo, que como demonstramos acima, é regido por outras formas históricas particulares, e com a qual o *iyawó*, bem como a religião afro-brasileira como um todo, há que interagir.

Por mais que existem diferenças constitutivas entre a religião afro-brasileira e a sociedade brasileira capitalista, essa contradição é elemento constitutivo da própria formação das religiões afro-brasileiras. Nesta relação, há ainda muito mais a se explorar, como as transformações e adequações que a religião concedeu a fim

de continuar existindo nessa sociedade (um exemplo é a mudança nos tempos de iniciação, que antigamente variavam de 6 meses e atualmente passam para 12 e 21 dias, sendo possível assim, fazer no intervalo do tempo do trabalho), como a relação constante de aprendizado dentro dos terreiros que perpassa não só a noção de tempo, como de experiência do tempo vivido, entre outras. Por ora neste artigo, limitei-me a apresentar uma leitura que concebesse não só as transformações históricas do Candomblé, como da sociedade na qual ele se desenvolveu, procurando explorar um pouco mais a relação entre objetividade e subjetividade. Sendo assim, nos dedicamos momentaneamente em nossa análise tanto à crítica ao etnocentrismo como à crítica ao capitalismo como forma de produção e reprodução da vida. Isso, porquê considero crucial que um pensamento social brasileiro enfrente a dicotomia imposta pela nossa constituição histórica, que como país colonizado somos uma sociedade ocidentalizada e não propriamente ocidental. É preciso enfrentar também na análise da nossa configuração social o descompasso existente entre estrutura e superestrutura em termos marxianos. Em outras palavras, a mesma sociedade brasileira que está imersa nas políticas econômicas neoliberais, e organiza-se estruturalmente de acordo com a lógica capitalista do trabalho; é a mesma sociedade em que existem os terreiros, resultados de processos de aquilombamento contemporâneo como diria Abdias do Nascimento, mas que também apresentam suas contraditoriedades e suas ressignificações.

Referências:

- BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**: trad. Sérgio Paulo Rouanet. Obras Escolhidas, vol.1. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2009.
- LUGONES, Maria Feminías. **Feminismo decolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. p. 935-952.
- MBITI, John. **African Religion and Philosophy**. Printed in United States of America? Anchor Books edition, 1970.
- POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SODRÉ, Muniz. **Pensamento nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.