

# Temporalidades encruzilhadiças: sobre as perspectivas de tempo africano e seus desdobramentos na afrodiáspora brasileira

*Time and encruzilhada: On the african time perspectives  
and its constructions in brazilian afrodiaspora*

**Feva Omo Iyanu**

Faculdade de Tecnologia do Estado de São Paulo – FATEC  
omoiyanu@outlook.com,

## Resumo

No presente artigo, aborda-se, a partir da investigação científica por meio de textos e da análise crítico-literária do texto *Death and the King's Horseman*, do escritor nigeriano Wole Soyinka (2010), as perspectivas de *tempo* e *espaço* africanos e os seus desdobramentos na diáspora africana no Brasil. Partindo das observações, explora-se a os conceitos de *espaço*, seguindo, maiormente, das contribuições feitas pelos pesquisadores Milton Santos (2001), Muniz Sodré (2019) e Ediho Lokanga (2021); como também o conceito de *tempo*, dialogando, principalmente com Jhon Mbiti (1989), Babalola e Olusegun Alokun (2013), Fayemi Kazeem (2016), Leda Maria Martins (2021), Tiganá Santos (2019) e Juana Elbein (2012). O objetivo do trabalho foi compreender de que maneira as perspectivas de *tempo* e *espaço africanos* gestaram perspectivas de *tempo* e *espacialidades* outras na diáspora africana no Brasil, rompendo, assim, com a construção de *tempo linear*, fruto de uma concepção eurocêntrica, implementada a partir da colonização e do regime escravocrata. Para isso, além do texto literário do Wole Soyinka, para pensar o contexto brasileiro, partiu-se da observação dos Terreiros de Candomblé, como fonte de materialidade dessa herança africana. Como resultado parcial do estudo, chegou-se ao conceito de *tempo-imagético-espi-*

### Editora-chefe

Marcia dos Santos  
Machado Vieira

### Editoras convidadas

Lanie Miller  
Fernanda Oliveira da Silva

Recebido: 21/04/2025

Aceito: 17/11/2025

### Como citar:

IYANU, Feva Omo. Temporalidades encruzilhadiças: sobre as perspectivas de tempo africano e seus desdobramentos na afrodiáspora brasileira. Revista Diadorim, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, e 68062, 2025. DOI: <https://doi.org/10.35520/diadorim.2025.v27n2a68062>

*ralar*, sendo este fruto das contribuições africanas no cenário do Brasil, partindo, maiormente, dentre outros aspectos, da análise do *inkisi* Kitembo, da *feitura do santo*, e do orixá Exú.

### Palavras-chaves:

TEMPO AFRICANO; WOLE SOYINKA; LITERATURA DE TERREIRO; TEMPO ESPIRALAR; ESTUDOS AFRICANOS.

### Abstract

This article, based on scientific research through texts and critical-literary analysis of the text “Death and the King’s Horseman” by Nigerian writer Wole Soyinka (2010), addresses the perspectives of African time and space and their developments in the African diaspora in Brazil. Based on observations, the article explores the concepts of space, following, mainly, the contributions made by researchers such as Milton Santos (2001), Muniz Sodré (2019) and Ediho Lokanga (2021); as well as the concept of time, dialoguing mainly with Jhon Mbiti (1989), Babalola and Olusegun Alokun (2013), Fayemi Kazeem (2016), Leda Maria Martins (2021), Tiganá Santos (2019) and Juana Elbein (2012). The goal of this study was to understand how *African perspectives of time and space* generated other perspectives of *time* and *spatialities* in the African diaspora in Brazil, thus breaking with the construction of *linear time*, the result of a Eurocentric conception implemented after colonization and the slave regime. To this end, in addition to Wole Soyinka’s literary text, to consider the Brazilian context, the study began with the observation of Candomblé terreiros as a source of materiality for this African heritage. As a partial result of the study, the concept of *spiral-image-time* was arrived at, a fruit of African contributions to the Brazilian context, primarily stemming, among other aspects, from the analysis of the *inkisi* Kitembo, the *feitura de santo*, and the orisha Exú.

### Keywords:

AFRICAN TIME; WOLE SOYINKA; AFRO-BRAZILIAN LITERATURE; SPIRAL TIME; AFRICAN STUDIES.

## Pensando o espaço território

Quando fazemos o exercício de pensar o *espaço*, incontestavelmente, nos damos conta de que estamos pensando o *mundo* e suas ramificações em termos sociais, políticos, identitários e culturais que afetam, diretamente, a relação com a terra. Não é difícil perceber, contudo, quão nociva tem sido essa relação naquilo que poderíamos chamar de geopolítica do mundo. Para esse entendimento, o geógrafo brasileiro Milton Almeida dos Santos (2001), na sua obra *Por uma outra Globalização: do Pensamento único à Consciência Universal*, classifica a percepção de *mundo* a

partir da seguinte perspectiva: “O mundo como fábula, como perversidade e como possibilidade.” (SANTOS, 2001, p.17) A classificação apresentada pelo intelectual é baseada nas relações estabelecidas entre os seres humanos e a terra e é já expositora do caráter cediço desse resultado. Nesse sentido, depreendemos que

Vivemos num mundo confuso e confusamente percebido. Haveria nisto um paradoxo pedindo uma explicação? De um lado, é abusivamente mencionado o extraordinário progresso das ciências e das técnicas, das quais um dos frutos são os novos materiais artificiais que autorizam a precisão e a intencionalidade. De outro lado, há, também, referência obrigatória à aceleração contemporânea e todas as vertigens que cria, a começar pela própria velocidade. Todos esses, porém, são dados de um mundo físico fabricado pelo homem, cuja utilização, aliás, permite que o mundo se torne esse mundo confuso e confusamente percebido. Explicações mecanicistas são, todavia, insuficientes. E a maneira como, sobre essa base material, se produz a história humana que é a verdadeira responsável pela criação da torre de babel em que vive a nossa era globalizada. Quando tudo permite imaginar que se tornou possível a criação de um mundo veraz, o que é imposto aos espíritos é um mundo de fabulações, que se aproveita do alargamento de todos os contextos (M. Santos, A natureza do espaço, 1996) para consagrar um discurso único. Seus fundamentos são a informação e o seu império, que encontram alicerce na produção de imagens e do imaginário, e se põem ao serviço do império do dinheiro, fundado este na economização e na monetarização da vida social e da vida pessoal. (SANTOS, 2001, p. 17-18)

Inicialmente, podemos pensar, então, a percepção de *espaço*, partindo das concepções de *mundo físico vs mundo* (SANTOS, 2001). No entendimento de Milton Santos, a apreensão da ideia de mundo pode se desdobrar numa categoria compreendida, inteiramente, a partir das relações estabelecidas entre os seres humanos – *um mundo físico fabricado pelo homem* (SANTOS, 2001, p.17) –, e uma outra, que fica subentendida como sendo uma relação “natural”, onde o *input* de ações é principiado pela própria natureza e não por ação humana. Essa compreensão dialoga com o conceito de *tempo-espaço*, proposto pelo físico, dominicano, Ediho Lokanga (2021), à medida em que trata da impossibilidade da existência do *espaço* sem o *tempo*, dentro das comunidades africanas. Acerca do tema ele nos diz que

Os conceitos de espaço e tempo são antes de tudo socioculturais e filosóficos e estão ligados a como as pessoas vivem e concebem o mundo. Aprendemos com os africanos que o tempo é independente de qualquer fenômeno natural, social, político ou cultural. Embora o conceito de espaço-tempo tenha sido descoberto apenas no século XX no mundo ocidental, ele é bem conhecido há vários séculos na África. Os africanos sabem, há vários séculos, que *espaço* e *tempo* estão ligados e inseparáveis. (LOKANGA, 2021, p. 9, tradução nossa)<sup>1</sup>

Embora ainda não tenhamos feito a análise da categoria *tempo africano* – que será feita mais à frente –, partindo do entendimento exposto acima, pode-se presumir que, por conta dessa independência instituída ao *tempo*, o *espaço* é uma categoria *per se*, funcionando juntamente com o *tempo*. Essa percepção do espaço é interessante, dentre outros fatores, por nos fazer perceber a existência de uma outra possibilidade de viver e experimentar o mundo.

Seguindo com o conceito de *mundo criado* (SANTOS, 2001), ele nos interessa conforme nos faz compreender que os desdobramentos que fazemos e concebemos, a respeito da relação com o *espaço*, são resultados de uma narrativa espaço-histórica instaurada pelo ser humano no seu instinto bio-ideológico. A partir desse entendimento, pode-se conceber, então, que o *espaço* da colonização e da Escravidão são aqueles experimentado por Olunde<sup>2</sup> na sua *Ilú*, na sua travessia, estada e retorno da Inglaterra; o *espaço* da colonização e da Escravidão são também aqueles apontados por Soyinka (2010), a cidade de Oyo em 1946, ao escrever o seu texto literário de(a)nunciativo; o *espaço* da colonização e da Escravidão são aqueles que pousaram o seu reflexo sobre o lago das memórias de Pecola<sup>3</sup> Breedlove (MORRISON, 2019), trazendo-lhe delírios e coriscos de uma *plantation*; o *espaço* da colonização e da Escravidão são aqueles que gestaram os *Becos da memória* de Maria Nova (EVARISTO, 2018), numa realidade tangenciada pela violência, pela fome e pela precariedade da vivência humana.

O jornalista e sociólogo Muniz Sodré (2019), em sua obra intitulada *O terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira*, tece algumas considerações acerca do *espaço* e os seus desdobramentos. Num conciliábulo formado a partir do contraste das noções de *espaço* e *território*, Sodré parte dos filósofos grego e alemão, Aristóteles e Heidegger, para formular sua conceituação, trazendo as seguintes informações:

---

<sup>1</sup> No texto-base: Concepts of space and time are first and foremost socio, cultural, and philosophical and are tied to how people live and conceive the world. We have learned from the Africans that time is independent of any natural, socio, political, or cultural phenomena. Although the concept of space-time was only discovered in the 20th century in the Western world, it has been well known for several centuries in Africa. Africans have known for several centuries that space and time are linked and inseparable.

<sup>2</sup> Personagem principal da peça *Death and the king's Horseman*, escrita pelo intelectual nigeriano Wole Soyinka.

<sup>3</sup> Personagem principal do romance *O olho mais azul*, da escritora Toni Morrison.

Faz-se, assim, uma distinção entre lugares/espacos e “o” espaco. Este último é um conceito (e não vivência imediata) abstraído do espaco representado como intervalo (*spatium*, em latim), isto é, como distância entre dois pontos, na qual se inscrevem as suas extensões, segundo a altura, a largura e a profundidade. Esse espaco *abstractum* não é algo que se determine a partir da distância (como o *spatium*), mas pela extensão (*extensio*). É a extensão que se presta às reduções geométrico-matemáticas. (SODRÉ, 2019, p.23)

O conceito de Sodré nos interessa à proporção que sua perspectiva fragmenta a relação unitária pré-estabelecida – o espaco como categoria única e indivisível do ponto de vista conceitual –, e avança com a conceituação para uma relação geográfica, social e cultural, chegando, assim, à subunidade do *território*. Nesse aspecto, é basilar compreender que “A história se dá num *território*, que é o espaco exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal.” (SODRÉ, 2019, p. 24) Nesse sentido:

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaco na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do *Raum* heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto, o espaco – sistema indiferenciado de definição de posições, em que qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar –, outra é o território. (SODRÉ, 2019, p.24)

As colocações feitas pelo pesquisador brasileiro estão imbuídas daquelas características apontadas por Milton Santos (2001) para falar do *mundo* enquanto categoria de *espaco*. No entanto, ao avançar a sua discussão para uma abertura que estabelece um diálogo maior com as *culturas de terreiro*, sobretudo numa perspectiva *Nag *, Muniz Sodré propõe o conceito de *território* como um *jogo* (SODRÉ, 2019, p.25). Na amplitude da discussão, percebemos a desconstrução dessas categorias espaciais como unidades conceituais estanques, fixas (*espaco/lugar/território*), abrindo-se, agora, para o diálogo com a percepção de *espaco africano*. Sobre o *jogo*, o sociólogo nos diz que

Território é, assim, o lugar marcado de um *jogo*, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cul-

tura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras na base de um “fazer de conta”, de um artifício fundado que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo, capaz de combinar “as ideias de limites, de liberdade e de invenção”. (SODRÉ, 2019, p.25)

Essa *perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo* e que ainda é capaz de estabelecer relações de limite, liberdade e invenção é a perspectiva que se pode observar na centralidade do *tempo-espaço* (LOKANGA, 2021) africano. Partindo da observação feita sobre a milenar civilização egípcia, Ediho Lokanga nos traz uma questão que é exemplar para a discussão pontuada acima:

No Egito, espaço e tempo estavam ligados à ideia de estação, o que significa que espaço e tempo estavam intimamente ligados a tudo o que se fazia em relação à agricultura e outras atividades econômicas. Eles sabiam que a origem do espaço e do tempo correspondia à origem do universo. [...] O termo espaço, por outro lado, refere-se a um local específico. (LOKANGA, 2021, p. 4, tradução nossa)<sup>4</sup>

Por conseguinte, no que diz respeito à percepção de *espaço*, dentro da cultura afro-brasileira dos Terreiros de Candomblé, o *jogo*, estabelecido pela questão do *território*, permaneceu como força agenciadora dessa perspectiva africana do *espaço*, a do *tempo-espaço*. Embora estejamos falando de comunidades que existem dentro de uma unidade maior cuja perspectiva de espaço é a de *mundo construído* (SANTOS, 2001), as pessoas pertencentes às comunidades de terreiro vivem uma relação binária com o *espaço*, algo que, parafraseando o conhecimento oral de Mãe Senhora, diríamos “*da porteira para dentro e da porteira para fora*.” O que queremos dizer com isso é que a relação estabelecida, *da porteira para dentro do terreiro*, está alicerçada no *tempo-espaço*; já aquela, *da porteira para fora*, maiormente, é a do *mundo construído*.

Para tratar da temática *espaço-temporal* dentro dos Terreiros de Candomblé, Juana Elbein dos Santos (2012) compreende que a dimensão do *espaço* é parte constitutiva da *diáspora*, podendo ser entendida a partir da seguinte organização: o *espaço urbano* e o *espaço virgem*. (SANTOS, 2012, p.33) Partindo da convicção de que “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no “terreiro”.” (SANTOS, 2012, p.33) a antropóloga assim nos explica:

---

<sup>4</sup> No texto-base: In Egypt, space and time were linked to the idea of a season, which means that space and time were intimately linked to everything that was done regarding agriculture and other economic activities. They knew that the origin of space and time corresponded to the source of the universe.

O “terreiro” contém dois espaços com características e funções diferentes: a) um espaço que qualificaremos de “urbano”, compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o “mato”, equivalendo a floresta africana, que Lydia Cabrera (1968, 1º parte) chama de “monte” e tão exaustivamente o caracteriza. No espaço “urbano” elevam-se: as casas templos, *Ilé-òrìṣá*, consagradas a um *òrìṣá* ou a grupo de *òrìṣá*, entidades divinas (cf. mais exemplos, p. 35s.) que, por suas características podem ser cultuados juntos; [...] O espaço “mato” cobre quase dois terços do “terreiro”. É cortado por árvores, arbustos e toda sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis à prática litúrgica. É um espaço perigoso, muito pouco frequentado pela população urbana do “terreiro”. Os sacerdotes de *Ọsanyìn*, *òrìṣá* patrono da vegetação e, em geral, os sacerdotes pertencentes ao grupo dos *òrìṣá* caçadores – *Ọgún* e *Ọṣòṣì* – realizam os ritos que devem ser executados no “mato”. De modo geral, o “mato” é sagrado. (SANTOS, 2012, p.33-34)

A divisão estabelecida por Santos (2012) vai ao encontro daquela proposta por Borges e Caputo (2016) ao conceber o *espaço-temporal* exercido dentro dos Terreiros de Candomblé a partir das ideias de *espaço profano* e *espaço sagrado*: “O primeiro, normalmente habitado pelas pessoas que nele circulam em sua cotidianidade. O segundo, dedicado ao culto dos Orixás.” (BORGES; CAPUTO, 2016, p. 81-83)

Partindo do estudo, em épocas pretéritas, dos Terreiros de Candomblé mais antigos da Bahia, o etnólogo Edson Carneiro (2008) fez uma análise que tomou como base, principalmente, as premissas para a construção desses templos sagrados e que, também, nos dão indícios da questão do *espaço* nesses cenários. A partir do exame, ele constatou que

Os candomblés situam-se, a bem dizer, no meio do mato, nos arrabaldes e subúrbios mais afastados da cidade. Em geral, estão localizados em sítio de difícil acesso, como os de Bernardino e Aninha, respectivamente no Bate-folha e em São Gonçalo do Retiro, ou o antigo candomblé de Ciriáco, no Beiru, vários quilômetros adiante de qualquer condução coletiva. Outros, como o Engenho Velho e o Gantois, ficam à beira da linha do bonde, mas, ainda assim, dentro do mato. [...] Imprescindível, nessas casas, é o lugar destinado às festas – *barracão*. Quando o candomblé se faz em casas quaisquer, o barracão está aos fundos

da casa, coberto de palmas verdes, ou simplesmente se identifica com a sala de visitas. Nas casas especialmente construídas para candomblé, o barracão faz parte do corpo da casa, como no Engenho Velho e no Gantois, ou constitui uma construção independente, como no Bate-Folha, no Beiru, em vários outros lugares. [...] Quando a casa está numa roça, há em redor vários estabelecimentos menores – casinhas de um ou dois compartimentos e árvores sagradas, separados do resto do mato por cercas de madeira – chamados *assentos* dos santos. Um desses estabelecimentos dedica-se invariavelmente a Exu e tem a porta fechada a cadeado. (CARNEIRO, 2008, p. 35-38)

Com ênfase nas contribuições das pessoas intelectuais citadas acima, percebemos que a presença da perspectiva *tempo-espaço*, uma construção africana, está entranhada na construção social dos Terreiros de Candomblé de forma indissociável. A relação entre esta perspectiva de *espaço*, a do *tempo-espaço*, e a formação das *casas de santo* se estabelece a partir de uma condição *sine quo non*.

Ainda sobre essas dimensões do *espaço-tempo*, Wole Soyinka nos dá indícios dessa organização a partir da própria peça teatral, *Death and the King's Horseman (A Morte e o Ele Eḷeṣin do Alaafin)*, se observarmos, por exemplo, o nome das personagens e o próprio enredo da peça. Acerca do primeiro aspecto, percebemos que a nomeação, para além de um caráter de identificação, está atrelada ao exercício laboral circunscrito nas *espacialidades* da comunidade. O Eḷeṣin (Eḷ, prefixo que indica posse, poder sobre; eṣin, substantivo cavalo) é aquele que tem o comando sobre a cavalaria da Alaafin, sendo, pois, o responsável por sua condução *em qualquer circunstância*. A demarcação do advérbio é justamente para chamar à atenção a questão dos *espaços*. Ao assumir este *cargo*, que é uma herança familiar, a pessoa está ciente de que tem um compromisso com a sua comunidade que ultrapassa o *espaço-tempo* do *Àiyé*; ou seja, se o Alaafin morre, a morte ritualística do Eḷeṣin é uma obrigação do indivíduo para com a comunidade. Ele é esperado no *Òrun* para que o sistema organizacional tenha continuidade na outra *dimensão espacial*. Tudo que existe no *Àiyé* tem a sua réplica no *Òrun*, porém nem tudo que existe no *Òrun* tem sua réplica no *Àiyé*. Tecida na dobradiça entre o *tempo* e o *espaço*, ao longo do texto literário, percebemos que é essa lógica que sustenta a existência e a renovação das comunidades iorubanas. Dessa maneira, no texto teatral, elementos como a existência concomitante dos *espaços* dentro da comunidade (sendo este aspecto, juntamente com o *tempo*, o responsável pelo desencadeamento do conflito que cria o enredo trágico da peça) e a nomeação como categoria *espaço-temporal* são elucidativos para a questão que se discute até aqui. O não cumprimento das *obrigações* cabíveis ao Eḷeṣin gera um impacto que põe em risco o equilíbrio de toda a comunidade no seu processo cíclico de existência. Elesin foi impedido de cumprir a sua *obrigação ritualística* por conta de forças externas, a intromissão do oficial britânico, mas também

por conta de questões internas, o desejo cobiçoso pelos prazeres oferecidos pelo *àiyé*; o saldo de sua disfunção comunitária foi o abalo cataclísmico da comunidade, percebido a partir do adiantamento dos *tempos-espacos* na figura de Olunde.

Dando continuidade à discussão geral sobre o conceito de *espaco* e considerando as contribuições do sociólogo brasileiro (2019), do ponto de vista daquilo que chamaríamos *físico, empírico* – em contraposição ao que é *metafísico* –, o *Atlântico Negro* (GILROY, 2001), juntamente com a *afrodiáspora* (CARRASCOSA, 2016), torna-se, assim, o efeito dessa junção de peculiaridades e traços formativos que tecem a experiência negro-africana no “novo mundo”, pautada na permanência do *tempo-espaco* (LOKANGA, 2021) nos Terreiros de Candomblé. Apesar da últimação, é preciso, ainda, falar de um outro elemento que é inerente a todo esse processo, que é o *tempo*.

Denise Carrascosa, ao falar da *afrodiáspora*, sinaliza que ela, a *afrodiáspora*, “movimenta o eixo do tempo em chave mítico-cíclica”. (CARRASCOSA, 2016, p. 64). Quanto a Paul Gilroy, “...uma erupção utópica do espaco na ordem temporal linear da política negra moderna, que reforça a obrigação de que espaco e tempo devam ser considerados em relação, na sua inter-articulação com o ser racializado.” (GILROY, 2001, p. 369) A partir do que está sendo posto, entendemos que é imprescindível uma análise do *espaco* e do *tempo* conjuntamente, para que se possa depreender a corporeidade do *Atlântico Negro*, impulsionado pela *afrodiásporicidade*. Mas que *tempo* é este de que falam as pessoas pesquisadoras? A proposta, agora, é debruçarmo-nos sobre esta questão, não para trazer resposta, mas para buscar um possível entendimento.

## Sob as sombras do Tempo Africano

É trivial que nós, pessoas ocidentalizadas, devido ao evento da colonização, tornamo-nos seres domesticados pela concepção de *tempo linear*. O filósofo queniano John Mbiti (1989) conceitua o *tempo linear* como sendo aquele formado de *um passado indefnido, presente e futuro infinito*. (MBITI, 1989, p.17) Para que possamos entender, nitidamente, a formação dessa linearidade, é preciso que, antes, conheçamos outra/outras concepções de *tempo*. Para este diálogo, ater-nos-emos à *concepção africana de tempo* e sua reverberação na afro diáspora brasileira.

John Mbiti, na sua obra *African Religions and Philosophy (Religiões Africanas e Filosofia)*, reflete sobre *o conceito africano de tempo* (African concept of time), classificando-o a partir de duas categorias: *tempo potencial* (potential time) e *tempo real* (actual time). Sobre o tema, ele nos diz o seguinte:

A questão do tempo é de pouca ou nenhuma preocupação acadêmica para os povos africanos em sua vida tradicional. Para eles, o tempo é simplesmente uma composição de eventos que ocorreram, aqueles que estão ocorrendo agora e aqueles que

estão para ocorrer inevitavelmente ou imediatamente. O que não aconteceu ou o que não tem probabilidade de ocorrência imediata se enquadra na categoria de ‘Sem-tempo’ (‘No-time’). O que é certo de ocorrer, ou o que se enquadra no ritmo dos fenômenos naturais, está na categoria do inevitável ou *tempo potencial*. (MBITI, 1989, p. 16, tradução nossa)<sup>5</sup>

Seguindo esta linha de raciocínio e alicerçando-se na tradição africana, o intelectual advoga para a existência de um *fenômeno bidimensional* (two-dimensional phenomenon) que se constitui, de um lado, com um longo *passado* e um *presente*, no outro lado, um virtualmente *sem futuro* (virtually *no future*). (MBITI, 1989) Para ele,

O conceito de tempo linear, no pensamento ocidental, com passado indefinido, presente e futuro infinito, é praticamente estranho ao pensamento africano. O futuro está virtualmente ausente porque os eventos que estão nele não ocorreram, não foram realizados e não podem, portanto, constituir o tempo. Se, no entanto, eventos futuros são certos de ocorrer ou se eles se enquadrarem no ritmo inevitável da natureza, eles constituem, na melhor das hipóteses, apenas tempo potencial, não tempo real. O que está acontecendo agora, sem dúvida, revela o futuro, mas, uma vez que um evento ocorreu, ele não está mais no futuro, mas, sim, no presente e no passado. O tempo real é, portanto, o que é presente e o que é passado. Ele se move “para trás” em vez de “para frente”, e as pessoas não se concentram nas coisas futuras, mas, principalmente, no que aconteceu. (MBITI, 1989, p. 16,17, tradução nossa)<sup>6</sup>

Para aumentar a corporeidade da sua tese, o filósofo apresenta mais aspectos de sua pesquisa. Dentre eles, destacam-se as análises gramaticais feitas nos grupos étnicos Akamba e Gikuyu, ambos no Quênia, chegando à conclusão da inexistência

---

<sup>5</sup> No texto-base: The question of time is of little or no academic concern to African peoples in their traditional life. For them, time is simply a composition of events which have occurred, those which are taking place now and those which are inevitably or immediately to occur. What has not taken place or what has no likelihood of an immediate occurrence falls in the category of ‘No-time’. What is certain to occur, or what falls within the rhythm of natural phenomena, is in the category of inevitable or potential time.

<sup>6</sup> Tradução nossa. No texto-base: The linear concept of time in Western thought with an indefinite past, present and infinite future, is practically foreign to African thinking. The future is virtually absent because events which lie in it have not taken place, they have not been realized and cannot, therefore, constitute time. If, however, future events are certain to occur or if they fall within the inevitable rhythm of nature, they at best constitute only potential time, not actual time. What is taking place now no doubt unfolds the future, but once an event has taken place, it is no longer in the future but in the present and the past. Actual time is therefore what is present and what is past. It moves ‘backward’ rather than ‘forward’ and people set their minds not on future things, but chiefly in what has taken place.

de flexão verbal que denote ações no futuro. Um outro aspecto dessa observação foi a análise feita sobre os vocábulos da língua swahili, *Sasa* e *Zamani*, organizando os seus conceitos em *tempo micro* e *tempo macro*. (MBITI, 1989, p. 22)

Sobre o conceito de *Sasa*, o intelectual queniano nos explica que

Quando um evento está distante no futuro, sua realidade está completamente além ou fora do horizonte do período *Sasa*. Portanto, no pensamento africano, o *Sasa* “engole” o que no conceito ocidental ou linear de tempo seria considerado como o futuro. Eventos (que compõem o tempo) na dimensão *Sasa* devem estar prestes a ocorrer, ou em processo de realização, ou experimentados recentemente. *Sasa* é o período mais significativo para o indivíduo, porque ele tem uma lembrança pessoal dos eventos ou fenômenos desse período, ou está prestes a vivenciá-los. *Sasa* é realmente uma extensão experimental do Agora-do-momento, estendido no futuro curto e no passado ilimitado (ou *Zamani*). *Sasa* não é matematicamente ou não numericamente constante. Quanto mais velha uma pessoa é, mais longo é o seu período *Sasa*. A comunidade também tem seu próprio *Sasa*, que é maior que o do indivíduo. Mas, tanto para a comunidade quanto para o indivíduo, o momento mais vívido é o ponto AGORA, o evento do tempo verbal número 4. *Sasa* é a região de tempo na qual as pessoas estão conscientes de sua existência e dentro da qual se projetam tanto em seu futuro curto e principalmente no passado (*Zamani*). *Sasa* é em si uma dimensão completa ou de tempo integral, com seu próprio futuro curto, um presente dinâmico e um passado vivenciado. Podemos chamá-lo de Micro-Tempo (Tempinho). O Micro-Tempo é significativo para o indivíduo ou a comunidade apenas por meio de sua participação ou experiência. (MBITI, 1989, p. 22, tradução nossa)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> No texto-base: When an event is far in the future, its reality is completely beyond or outside the horizon of the *Sasa* period. Therefore, in African thought, the *Sasa* ‘swallows’ up in the western or linear concept of time would be considered as the future. Events (which compose time) in the *Sasa* dimension must be either about to occur, or in the process of realization, or recently experienced. *Sasa* is the most meaningful period for the individual, because he has a personal recollection of the events or phenomena of this period, or he is about to experience them. *Sasa* is really an experimental extension of the Now-moment stretched into the short future and into the unlimited past (or *Zamani*). *Sasa* is not mathematically or no numerically constant. The older a person is, the longer is his *Sasa* period. The community also has its own *Sasa*, which is greater than that of the individual. But for both the community and the individual the most vivid moment is the NOW point, the event of tense number 4. *Sasa* is the time region in which people are conscious of their existence, and within which they project themselves both into their short future and mainly into the past (*Zamani*). *Sasa* is in itself a complete or full time dimension, with its own short future, a dynamic present, and an experienced past. We might call it the Micro-Time (Little time). The Micro-Time is meaningful to the individual or the community only through their participating in it or experiencing it.

Em relação ao conceito de *Zamani*, ele acrescenta:

O *Zamani* não está limitado ao que, em inglês, é chamado de passado. Ele também tem seu próprio ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’, mas em uma escala mais ampla. Podemos chamá-lo de Macro-tempo (O Grande-Tempo). O *Zamani* se sobrepõe ao *Sasa*, e os dois não são separáveis. *Sasa* é parte constitutiva dele ou desaparece dentro dele. Mas, antes que os eventos sejam incorporados, ao *Zamani*, eles devem se tornar realizados ou atualizados dentro da dimensão *Sasa*. Quando isso ocorre, os eventos retrocedem do *Sasa* para o *Zamani*. Então o *Zamani* se torna o período além do qual nada pode ir. O *Zamani* é o cemitério do tempo, o período de término, a dimensão em que tudo encontra seu ponto de parada. É o depósito final de todos os fenômenos e eventos, o oceano do tempo em que tudo é absorvido por uma realidade que não é nem depois nem antes. [...] Por outro lado, o *Zamani* é o período do mito, dando um sentido de fundamento ou ‘segurança’ ao período *Sasa*; e unindo todas as coisas criadas, de modo que todas as coisas sejam abrangidas dentro do Macro-tempo. (MBITI, 1989, p. 22, tradução nossa)<sup>8</sup>

As contribuições feitas por John Mbiti já são axiomáticas quanto ao estabelecimento de diferenças entre as perspectivas de tempo abordadas nessa seção, a *perspectiva de tempo linear* e a *perspectiva africana de tempo*, contudo o diálogo apresentado abaixo, com Sunday Babalola e Olusegun Alokun (2013), é necessário para que se possa ampliar a *concepção africana de tempo*.

Os professores Sunday Babalola e Olusegun Alokun (2013), do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade Joseph Ayo Babalola, no estado de Osun, no artigo intitulado *Conceito Africano de Tempo, uma Realidade Sócio-Cultural em Processo de mudança*, a partir do diálogo com a obra de Mbiti (1989), ampliam o conceito de *tempo africano*, tomando como ponto de partida o plano de fundo dos dois grupos étnicos mais influentes da Nigéria, os Igbos e os Yorúbás. Dialogando,

---

<sup>8</sup> No texto-base: *Zamani* is not limited to what in English is called past. It also has its own ‘past’, ‘present’ and ‘future’, but on a wider scale. We might call it the Macro-time (Big-Time). *Zamani* overlaps with *Sasa* and the two are not separable. *Sasa* feeds or disappears into the *Zamani*. But before events become incorporated into the *Zamani*, they have to become realized or actualized within the *Sasa* dimension. When this has taken place, then the events move backwards from the *Sasa* into the *Zamani*. So *Zamani* becomes the period beyond which nothing can go. *Zamani* is the graveyard of time, the period of termination, the dimension in which everything finds its halting point. It is the final storehouse for all phenomena and events, the ocean of time in which everything becomes absorbed into a reality that is neither after nor before. [...] On the other hand, *Zamani* is the period of the myth, giving a sense of foundation or ‘security’ to the *Sasa* period; and binding together all created things, so that all the things are embraced within the Macro-time.

também, com a obra do Nigeriano Chinua Chebe, *Things fall apart*, os escritores explicitam como o *tempo*, para os igbos, é organizado a partir da concretude dos eventos “anuais” da comunidade, como o plantio do inhame, o Festival de Egungun, etc. Babalola e Alokán (2013) assim enunciam:

Da discussão anterior, torna-se óbvio que o tempo no conceito africano, na era pré-colonial, está vinculado ou relacionado com os acontecimentos da época. O tempo linear era estranho para as pessoas. Eles veem o tempo na perspectiva de realidade, dominada pelos acontecimentos. Tempo para eles tem que ser experimentado. Faz sentido para eles quando está relacionado com as estações, os fenômenos naturais ao redor deles. O tempo então não era matemático ou numérico. É simplesmente tempo como vivenciado pelas pessoas em relação aos eventos ao redor delas. (BABALOLA; ALOKAN, 2013, tradução nossa)<sup>9</sup>

A completude dos eventos é, também, um dos aspectos relevantes para os Yorúbás, de acordo com Babalola e Alokán, mas, sendo condizente com o pensamento de Mbiti, eles também advogam para os aspectos econômicos e sociais, sendo eles ratificados pela constância de dois ditados na língua yorubá presente no dia-a-dia de ambas as comunidades: “*Akoko ko duro de enikan* (O tempo não espera por ninguém) e *Igba lonigba nka*, (Há sempre tempo relevante para qualquer assunto, para as pessoas, etc..).” (BABALOLA; ALOKAN, 2013, p.146)<sup>10</sup>

Ainda sobre a perspectiva iorubana, o pesquisador yorubá-Nigeriano, Félix Ayoh’Omidire (2003), na sua obra *Àkògbádùn ABC da Língua, Cultura e Civilização Iorubanas*, faz considerações sobre a organização social do grupo iorubano que, além de estabelecer um diálogo com os autores acima, também incrementa a *concepção africana de tempo*. A respeito de um possível calendário iorubano, o escritor expõe o seguinte:

Mais do que uma mera ‘máquina’ do tempo, o calendário tradicional iorubano serve, ainda hoje, para marcar o ritmo da vida, ou seja, o ciclo das festas e rituais tradicionais, apesar da globalização que está fazendo de tudo para homogeneizar as

---

<sup>9</sup> No texto-base: From the previous discussion, it becomes obvious that time in the African concept, at the pre colonial era is tied to or related to the events of the time. The linear time was alien to the people. They see time in the perspective of actuality, dominated by events. Time to them has to be experienced. It makes meaning to them when it is related to whether, seasons, natural phenomena around them. Time then was not mathematical or numerical. It is simply time as experienced by the people in relation to events around them.

<sup>10</sup> No texto-base: “*Akoko ko duro de enikan*”, meaning time does not wait for anybody. “*Igba lonigba nka*”, meaning that there is always the time of relevance for any issue, persons, etc.

atividades humanas. Portanto, de algum modo significativo, o ritmo da vida dos iorubanos contemporâneos ainda obedece ao calendário tradicional na medida em que, mesmo em face da carnavalização das manifestações tradicionais, alguns rituais fundamentais que ligam as comunidades ao seu passado mítico/religioso ainda se mantem dentro do calendário tradicional. Por isso que uma festa como “Òlójó” dedicada ao orixá Ògún para a purificação anual da cidade ancestral de Ilé-Ifè nunca ocorre fora do mês de ‘bélù’ e o ato de veneração e propiciação comunal de Òṣun, na cidade de Òṣogbo, continua acontecendo impreterivelmente no mês de “Ògún”. [...]

Embora a modernidade tenha mudado a favor do calendário greco-romano de 7 dias, ainda perdura, em alguns contextos, o calendário tradicional de uma semana contada apenas com 5 dias. Isso se verifica no ritmo de 5 dias das feiras comunitais que continuam a operar de cinco-em-cinco dias em todo território iorubano moderno. De certo modo, este calendário de cinco-em-cinco dias é o que rege o ritmo da vida econômica das massas que usam este calendário para decidir em que ‘ojó ojà’ é melhor realizar algumas atividades sociais e econômicas e os *àwòrò* de determinados orixás ainda continuam fazendo o *òṣè* de cada orixás no ciclo tradicional de cinco-em-cinco dias. (AYOH’OMIDIRE, 2003, p. 162-163)

Os aspectos apresentados por Ayoh’Omidire explicitam, com pujança, a questão da concretude dos eventos como marcadores temporais. Para além dessa questão, na figura do culto aos orixás, percebemos, também, como o caráter mítico/religioso é moldador desta organização filosófica africana. É a partir deste, o caráter mítico/religioso, que o escritor e *Araba*<sup>11</sup> da cidade de Osogbo, no estado de Oxum, na Nigéria, Ifáyemi Òṣundàgbónu Eleuibon, nos explica a origem e a formação dos dias da semana em língua iorubana<sup>12</sup>. As informações apresentadas pelo *Araba* vão ao encontro daquelas postuladas pelo filósofo nigeriano Fayemi Ademola Kazeem (2016) e, também, as de Bright ZorBari-Nwitambu e Sylva Ezema Kalu (2018).

A partir dos dados apresentados pelas intelectuais africanas, percebemos a organização do *tempo*, dentro das culturas iorubanas, a partir de duas perspectivas, sendo elas: a perspectiva religiosa, popularmente chamada de organização tradicional, direcionada pelo culto aos orixás; e a perspectiva econômica, impulsionada, maiormente, pela aderência africana ao calendário greco-romano, mas, ainda assim,

---

<sup>11</sup> Título dentro da organização iorubana.

<sup>12</sup> ELEUIBON, Ifáyemi Òṣundàgbónu. Tunde Kelani. Yoruba days of the week. YouTube. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DAfAmUdW7I>. Acesso em: 3 de setembro de 2022.

mantendo algumas especificidades. Com base nesses dados, expomos abaixo um quadro organizacional para que se possa visualizar melhor o entendimento.

**Tabela 1.** Semana tradicional iorubana

1º Dia	Dedicado a Obatala, Sopanna, Iyaami e Egungun
2º Dia	Dedicado a Orunmila, Esu e Osun
3º Dia	Dedicado a Ogun e Osoosi
4º Dia	Dedicado a Sango e Oya

**Tabela 2.** Semana iorubana expandida

Nome em Yorubá	Correspondente	Explicação
<i>Ojọ Àìkú/ Ojọ Ìsinmi</i>	Domingo	Dia de não morrer Dia de produzir, fazer prosperar.
<i>Ojọ Ajé</i>	Segunda-feira	
<i>Ojọ Ìṣégún</i>	Terça-feira	Dia da vitória, do sucesso.
<i>Ojọ-rírú/Ojórú</i>	Quarta-feira	Dia do sacrifício
<i>Ojóbò/Ojọ Àṣẹ̀ṣẹ̀ Dáyé</i>	Quinta-feira	O dia da chegada (dos nomes); do nascimento, recriação.
<i>Ojọ Ètì</i>	Sexta-feira	Dia da procrastinação, do fracasso, de fechar as portas.
<i>Ojọ Àbá Méta</i>	Sábado	Dia das três sugestões, da associação.

O segundo quadro reproduzido acima apresenta uma mescla de informações que incorporam elementos da cultura tradicional iorubana, com referencialidade no caráter mítico-religioso do povo – aquilo que Mbiti (1989) classifica como ontológico –, até as práticas econômicas e culturais. A disposição, contudo, de elementos que vão desde a referência a Exu, da chegada dos nomes dos dias da semana ao *àiyé*, o mundo físico, às práticas de organização e planejamento social, evidencia, dessa maneira, o abalo desse sistema filosófico africano, consequência da imposição do *tempo linear*, levado ao continente africano pelos europeus no regime da colonização e Escravidão. Acerca desse processo, Babalola e Alokun (2013) nos dizem o seguinte:

As atividades dos missionários em toda a África marcaram o início da alfabetização entre as pessoas. A população inculta começou a adquirir treinamento básico em rudimentos de educação, ou seja, leitura, escrita, destreza numérica e aritmética básica. Essas atividades de alfabetização foram tremendamente a favor do conceito de tempo entre os africanos. A ênfase mudou da mera relação do tempo com eventos, fenômenos naturais e o clima.

As pessoas começam a ver a necessidade de calcular o tempo da maneira moderna. De alguma forma, alguns observaram depreciativamente esse período como um dos males do princípio de assimilação que foi introduzido pelos colonialistas, especialmente os franceses. Isso porque o princípio da assimilação enfatizava a submersão dos valores culturais, ideias, filosofias etc. do povo nas crenças culturais e modos de vida dos colonialistas. (BABALOLA; ALOKAN, 2013, p. 145, tradução nossa)<sup>13</sup>

Fayemi Kazeem (2016) apresenta um discurso que dialoga com as ideias postas acima, sustentando que

A cultura iorubá está em processo de transição de uma visão de mundo tradicional e indígena para uma visão moderna. O tempo, como elemento importante da cultura do povo, também não é exceção a essa transição cultural. A forma tradicional de contar o tempo na comunidade cultural Yorùbá está desaparecendo, especialmente entre as novas gerações e nos nervos urbanos. As gerações mais velhas dos iorubás e os não letrados que residem nas áreas rurais ainda mantêm a noção tradicional de contagem do tempo. Em outras palavras, apesar da baixa consciência do sistema de tempo tradicional e suas crenças associadas nas sociedades iorubás contemporâneas, a noção tradicional de tempo sutilmente continua a viver nas mentes das gerações mais velhas, no folclore dos povos, nas literaturas orais e em alguns aspectos de práticas culturais. No entanto, para a maioria dos iorubás contemporâneos, a compreensão indígena do tempo está se tornando história. Desde o advento da alfabetização pelos missionários europeus e o contato com os primeiros exploradores europeus, há uma mudança crescente no conceito tradicional e na medição do tempo. As religiões proselitistas do cristianismo e do islamismo na cultura iorubá influenciaram e desbancaram muitos aspectos das crenças iorubás como “impuras”, crenças relacionadas à

---

<sup>13</sup> No texto-base: The activities of missionaries across Africa marked the unset of literacy education among the people. The uneducated populace began to acquire basic training in rudiments of education, i.e. reading, writing, numerical prowess and basic arithmetic. These literacy activities were tremendously in favour of time concept among Africans. With development in the act of reading and writing, time concept began to experience the process of change. Emphasis shifted from mere relation of time to events, natural phenomena, and whether. The people begin to see the need for calculating time in the modern way. Somehow, some have derogatorily observed this period as one of the evils in the principle of assimilation which was introduced by the colonialists, especially the French. This was because the principle of assimilation emphasized the submersion of the people's cultural values, ideas, philosophies etc. into the cultural beliefs and ways of life of the colonialists.

contagem do tempo tradicional inclusive. (KAZEEM, 2016, p. 34,35, tradução nossa)<sup>14</sup>

A partir do que fora explorado até aqui, não se pode perder de vista que o escrutínio feito sobre o *tempo*, dentro da cultura iorubana, partiu do aspecto do dia da semana justamente por ser uma característica explorada por diversos pesquisadores e pesquisadoras. Entretanto é preciso ressaltar que uma análise mais detalhada, o que não é o propósito desse espaço de escrita, adentrará a uma série de outros elementos inerentes à referida cultura, apresentando formações filosóficas mais complexas e basilares. Nesse sentido, o trabalho do filósofo Fayemi Ademola Kazeem, *Time in Yoruba Culture (O Tempo na Cultura Iorubana)* é o referencial mais abrangente ao qual que tivemos acesso.

Retomando a centralidade dessa discussão, que é perceber as perspectivas de *tempo linear* e *tempo africano*, faz-se necessário sinalizar que, a partir dos aspectos colocados pelas pessoas intelectuais, já é notória as divergências apresentadas quanto as perspectivas aqui analisadas. Apesar disso, concluímos que é importante citar algumas características inerentes a cada grupo, dispostas na tabela abaixo, por nós elaborada.

**Tabela 3.** Características das perspectivas de tempo linear e africano

<b>Perspectiva de Tempo Linear</b>	<b>Perspectiva de Tempo Africano</b>
Espacialidade construída com finalidade a um futuro eterno, projetado pela visão de mundo judaico-cristão;	Espacialidade construída com finalidade comunitária na qual o passado é o direcionamento das ações;
O tempo como unidade de medida associada, inexoravelmente, à produção de bens materiais, impulsionada pelo capital e os ideais de modernidade;	Compilado de eventos socialmente e culturalmente construídos;
O tempo como expressão matemática, desligado de uma construção sociocultural;	O tempo como enxerto ontológico, mítico/religioso;
O tempo como ferramenta de uso.	O tempo como unidade maleável;
O tempo como uma prática egocêntrica.	O tempo como prática bipartida, o indivíduo e o comunitário.

<sup>14</sup> Tradução nossa. No texto-base:

Yoruba culture is in the process of transiting from a traditional and indigenous worldview to a modern outlook. Time, as an important element of the people's culture is also not an exception to this cultural transition. Traditional way of reckoning time in Yorùbá cultural community is fading, especially among the new generations and in the urban nerves. The older generations of the Yoruba and the uneducated among them who are residing in the rural areas still hold the traditional notion of time reckoning. In other words, despite the low consciousness of the traditional time system and its associated beliefs in contemporary Yoruba societies, traditional notion of time subtly continues to live in the minds of the older generations, in the peoples' folklores, oral literatures, and some cultural practices.

However, for majority of the contemporary Yorubas, the indigenous understanding of time is aptly becoming history. Since the advent of literacy by the European missionaries and the contact with early European explorers, there is increasing change in the traditional concept and measurement of time. The proselytizing religions of Christianity and Islam in Yorùbá culture influenced and displaced many aspects of Yoruba beliefs as 'unholy', beliefs related to traditional time reckoning inclusive.

A partir do quadro apresentado acima, percebemos que as palavras do queniano John Mbiti são certeiras ao declarar que,

Na sociedade ocidental ou tecnológica, o tempo é uma mercadoria que deve ser utilizada, vendida e comprada; mas, na vida tradicional africana, o tempo tem que ser criado ou produzido. O homem não é escravo do tempo; em vez disso, ele produz quanto tempo ele quiser. (MBITI, 1989, p. 19, tradução nossa)<sup>15</sup>

A possibilidade de *produção de tempo*, de que nos fala Mbiti, é justamente o caso observado na peça *A Morte e o Elesin do Alaafin*, escrita por Wole Soyinka. A partir desse exemplo, podemos observar alguns dos aspectos discutidos pelos intelectuais. O *tempo espaço* do grupo étnico, elaborado numa espacialidade comunitária na qual, mesmo havendo individualidades, o *eu* não se sobrepõe à existência do *comunitário*; daí vem o compromisso de Olunde de retornar para a sua terra e cumprir os rituais de sua competência. O *tempo* do próprio ritual é maleável e tecido em interstícios do próprio *tempo*, isso é, ele, o *tempo-ritual*, apresenta uma formação que é ontológica, mítico-religiosa e eventual. Dessa maneira, a concretude do evento ritual não só demarca o próprio *tempo-espaço*, como também reencena o *tempo*, coletivo e individual, na produção do que se poderia chamar de *rizoma* ou *devir tempo*. À essa questão, estão atreladas, além dos rituais que são performados diariamente, nas culturas iorubanas, a *morte*, sobretudo a morte do Alaafin, assim como o transe-orixá. O *tempo* não espera por ninguém, mas há, ainda assim, a possibilidade de se construir o *tempo* nos casos e questões que demandam um escrutinar mais atento e complexo, como é o caso, por exemplo, da morte performada por Olunde. Se não houvesse esse caráter maleável e de produção do *tempo*, o seu sacrifício seria intangível, do ponto de vista da composição do *tempo macro*, e da renovação do *axé* comunitário daquele grupo étnico.

Essa análise nos faz lembrar que, Mbiti (1989) é taxativo ao afirmar que, para a *concepção africana de tempo*, não há futuro. Apesar disso, Babalola e Alokán (2013), partindo da antiga organização da cidade de Oyo, cuja perspectiva de futuro era sempre alvejada ao desenvolvimento de um bom Alaafinzado, e isso significava um futuro de atmosfera pacífica, discordam da generalização feita pelo filósofo, acrescentando que “O futuro é muitas vezes rigorosamente planejado para aumentar o progresso e a estabilidade na vida econômica e social das pessoas.” (BABALOLA; ALOKAN, 2013, p. 146) A explicação proposta por Johnson (1921), acerca dos tempos verbais na língua iorubana é, também, de grande valia, para o entendimento da questão posta:

---

<sup>15</sup> No texto-base: 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 it makes as much time as he wants.

Existem apenas três tempos em iorubá, propriamente falando, o pretérito, o incompleto e o futuro. Uma ação que acabou de ser feita é uma ação concluída e, portanto, passada; uma ação imediata é incompleta, conseqüentemente, o que pode ser considerado presente pode se fundir na ação concluída, e é, portanto, tomado como pretérito, ou no incompleto, conforme o sentido exigir. O verbo simples é sempre expresso no pretérito indefinido ou pretérito, por exemplo, *Mo lọ*, eu fui; *Mo wẹ*, eu lavei; *O rẹrin*, ele riu ou ri; *O joko*, ele se sentou ou se senta. Os tempos completos, passado ou presente, são expressos prefixando a partícula *ti* antes do pretérito, por exemplo, *Mo ti wẹ*, eu lavei ou tinha lavado. *O ti lọ*, ele foi ou tinha ido. O tempo incompleto é formado prefixando a partícula *ń* (ou *ng*) ao verbo, por exemplo, *Emi ńwẹ*, estou lavando. *Emi ńrẹrin*, estou rindo. O tempo futuro é formado colocando a partícula *yio* (contraída para *o*) antes do verbo, por exemplo, *Emi yio wẹ*, eu lavarei. *Emi o lọ*, eu devo ir. *Awa o maha yò*, estaremos regozijando. O futuro completo (ou segundo futuro) é formado pela adição das partículas que indicam o futuro e os tempos completos ao verbo, por exemplo, *Emi yio ti wẹ*, eu terei lavado. *Emi o ti lọ*, eu terei ido. (JOHNSON, 1921, p. xlvi, xlvii, tradução nossa)

Como podemos observar acima, a generalização, nesse caso, da ausência de futuro, não apresenta uma sustentação que dê conta da medida a ser abarcada. Todavia ela serve para alertar-nos da compreensão sociocultural que se tem da ideia de futuro; da prevalência de ausência desse tempo em um apanhado de grupos culturais; e da perspectiva filosófica, inerente a cada comunidade, quanto aos substratos que subjazem à noção de tempo futuro. Observando dessa perspectiva, pode-se notar que

Primeiro, é totalmente incorreto supor que os africanos, mesmo no período pré-científico, não tinham um pensamento filosófico indígena no que diz respeito ao conceito de tempo. O conceito de tempo é uma concepção filosófica, sócio-cultural que, muitas vezes, faz parte da identidade de qualquer sociedade de pessoas. Em segundo lugar, como quaisquer outros grupos étnicos do mundo, os africanos também têm consciência do tempo. No entanto, o ritmo das atividades socioeconômicas pode ser lento. Isso não é razão suficiente para afirmar que eles não são conscientes do tempo. Em terceiro lugar, como quaisquer outros grupos étnicos do mundo, as ideias africanas de tempo

são altamente filosóficas. O tempo, para eles, está além dos fenômenos socioculturais naturais. Também é entendido em sua concepção ontológica. Mbiti usou efetivamente a palavra swahili, Zamani, para descrever os trechos do tempo na eternidade atemporal. O povo Yoruba também vê o tempo além do que é vivenciado fisicamente. Estende-se ao período da vida após a morte, o reino dos ancestrais. (BABALOLA; ALOKAN, 2013, p. 147, tradução nossa)<sup>16</sup>

Embora o conceito de *tempo africano* proposto por Mbiti (1989) abarque, em sua constituição, elementos que são inerentes à realidade de diversos grupos e povos africanos – o que explicaria o uso do termo de forma generalizada, no singular –, parece-nos conveniente, devido às pequenas especificidades apresentadas, advogar para o uso do termo no plural, pensando assim *perspectivas africanas de tempo*.

Como já explorado acima, depreendemos que as *perspectivas africanas de tempo* formam um arcabouço filosófico de extrema complexidade, exigindo o aprofundamento de pesquisas específicas tanto no tema, como nas comunidades específicas que se deseja pesquisar. É interessante pontuar esta complexidade, pois, é a partir dela que podemos pensar os afluentes-galhos da árvore-mãe-África, estendidos às Américas através da *afrodiáspora*.

Como já é sabido por nós, a herança das pessoas africanas, trazidas para o Brasil sob o regime da Escravidão, ficou cristalizada, dentre outros aspectos, maiormente, na religião, dando maior visibilidade, nesse cenário, à formação dos *Terreiros de Candomblé*. Quando adentramos esses espaços, percebemos que, neles, o que foi preservado foi um extenso lastro da organização social, política, religiosa, cultural africanas; as cosmovisões dos povos que aqui chegaram pela diáspora forçada. Embora os efeitos da colonização tenham se instaurados nas terras de cá também, o que implica a consciência de uma cultura pautada na *linearidade do tempo*, ainda assim, podemos dizer que as comunidades brasileiras de terreiros vivem uma dualidade temporal; uma que já é a imposta pelo Cis-tema, o *tempo linear*, e a outra que é o *tempo-imagético*. É justamente sobre esse último que falaremos agora.

---

<sup>16</sup> No texto-base: First, it is totally incorrect to assume that Africans, even at the pre – scientific period, have no indigenous philosophical thought as far as time concept is. Time concept is a socio- cultural philosophical conception which is often a part of the identify of any society of people. Second, like any other tribes of the world, Africans are also time conscious. Although, the pace of socio- economic activities might be slow. That is not enough reason to affirm that they are not time conscious. Thirdly, like any other tribes of the world, Africans ideas of time are highly philosophical. Time to them is beyond the natural socio- cultural phenomena. It is also understood in its ontological conception. Mbiti has effectively used the Swahili word, Zamani to describe the stretches of time into timeless eternity. The Yoruba people also see time beyond what is experienced physically. It stretches to the period of the life after death, the realm of the ancestors.

## Hasteando a Bandeira de Tempo - Tempo-imagético-espiral

Para pensar a ideia de *tempo*, construída e vivida na/pela diáspora africana no Brasil, maiormente nos espaços ditos “religiosos”, partiremos do conceito de *tempo-espiral*, desenvolvido pela doutora Leda Maria Martins (2021), que já dá conta de boa parte do entendimento que se quer nesse trabalho, focando, contudo, no caráter imagético que o compõe em face do seu espelhamento com as *perspectivas africanas de tempo*. As nossas elaborações partem, significativamente, das relações estabelecidas entre os Terreiros de Candomblé, com foco, sobretudo, na cosmovisão *nagô*, herdeira, maiormente, das tradições iorubanas.

Na obra *Performances do tempo espiralar poéticas do corpo-tela*, a pesquisadora Leda Maria Martins (2021) elabora o conceito de *tempo espiralar*, partindo da recriação, reterritorialização dos valores, gnose, cosmovisões africanas no território brasileiro. Alicerçada, maiormente, nos estudos de performance, ela constrói sua argumentação a partir das dimensões múltiplas que o corpo pode alcançar, exercer, ser posicionado como constituído e constituinte dos processos performáticos. Por seu *corpus* se constituir, principalmente, das investigações acerca dos Reinados e dos Congados, ambas manifestações afro-brasileiras de cunho “religioso” remanescentes das culturas bantas no Brasil, a maior parte das suas observações está concentrada na perspectiva Bantu-Kongo-Africana, partindo, assim, do diálogo extensivo com o intelectual congolês Kimbwandende Kia Bunseki FuKiau. (MARTINS, 2021). Dessa maneira, falando sobre o conceito de *tempo espiralar*, a intelectual brasileira nos diz o seguinte,

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiência ontológica e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. (MARTINS, 2021, p. 23)

As possibilidades de deslocamento e recriação, a constância do movimento como energia motriz, são as reverberações que se engalham do tronco do *tempo espiralar*. E pensando, justamente, na imagem do espiral, suas curvas que se relacionam com uma energia central, mantendo uma uniformidade organizacional que elabora

o todo, mas mantem a singularidade dos movimentos. Interessa-nos, observar, mais de perto, o caráter imagético que é estabelecido por essas *temporalidades curvas* numa relação que estabelece *tempo e memória*. À essa relação, especificamente, chamá-la-emos de *tempo-imagético-espiral*.

O caráter imagético do *tempo-espiral* se constrói a partir da experiência negra na afro diáspora, constituindo-se, assim, de fragmentos das *perspectivas africanas de tempo e espaço* gestadas em um cenário de escassez de recursos, precariedade da cidadania humana e submissão aos diversos tipos de violência. O cenário que entremeia o processo formativo dessa perspectiva afro-brasileira é remetente ao *espaço-tempo* da colonização e da Escravidão no Brasil, porém o escopo pretendido pelo *tempo-imagético-espiral* é, pois, a reconstrução dos valores temporais africanos a partir da recriação de imagens. As imagens tencionadas nos Terreiros de Candomblé formam uma unidade-coletiva que caracteriza o aspecto brasileiro, como também evidenciam a pluralidade na diversidade dos povos pertencentes a cada grupo (Candomblé de Ketu, Jêje, Nagô, Angola) e o seu sincretismo em solo Vermelho. A experiência vivida produz imagens, justamente, por não se tratar, de forma igualitária, da experiência do *tempo-macro* (MBITI, 1989), ou seja, aquele vivido pela comunidade e no espaço-tempo forjado da comunidade. Por outro lado, se levarmos em consideração as diversas práticas sincréticas estabelecidas pelos povos africanos aqui no Brasil, entre si, entre os povos autóctones e os portugueses, é fácil notar que o que se preservou, sob a égide da *tradição* — e como já fora mostrado nesse trabalho —, é um conjunto de práticas híbridas cuja centralidade pretendida são os valores africanos de cada grupo. É em vista disso que a ideia de imagem dá conta da abrangência que se quer alcançar, mas que se é, no plano das ideias e da concretude, uma reprodução imagética dos *outros*. Ser imagem não constitui, nessa perspectiva, uma suposição rebaixada, mas, sim, uma elevação e demonstração de força e agenciamento político, uma vez que essas imagens são criadas e distribuídas dentro de um cenário que, massivamente, concorre contra elas, sufocando-as, apagando os seus referências de criação e impondo-lhes, o tempo todo, uma outra filosofia de mundo, alienígena. Os elementos e aspectos que constituem o caráter *imagético* do *tempo-espiral* são diversos e podem ser observados e analisados a partir de uma pluralidade de perspectivas. Sem embargo, para a explanação que se fará aqui, concentrar-nos-emos nos elementos citados à frente, partindo, mormente, da perspectiva religiosa, por ser essa a correspondente mais pujante signatária da herança africana no Brasil: O *inkisi Kitembo*, a *feitura do santo*, e a orixá Exú<sup>17</sup>.

Um dos elementos mais pujantes, que compõe as imagens do *tempo-espiral*, é o *Nkisi*, nome dado às divindades dos Terreiros de Candomblé de Angola, *Kitem-*

---

<sup>17</sup> Embora a construção social afro-brasileira tenha construído Exú, enquanto categoria genérica, maiormente, como uma figura masculina, sendo tratado com os pronomes masculinos, é preciso ressaltar que orixá Exú não possui gênero. Dessa maneira, como não há um pronome neutro na língua portuguesa, esse orixá será representado, neste trabalho, a partir de uma lógica binária, ora sendo referido como ele, noutras referida como ela.

bo, popularmente chamado e conhecido como *Tempo*. Os Terreiros de Candomblé de Angola são signatários da cultura dos povos Bantu-Kongo no Brasil. A respeito do vocábulo *nkisi*, o pesquisador brasileiro Tiganá Santos (2019), na sua obra *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*, assim nos diz,

*Nkisi* é remédio e feitiço: é estátua sagrada onde se assentam energias-mistério. Essa palavra, que nos terreiros de Candomblé, de linhagem Congo-Angola, nomeia a divindade que cuida das pessoas em todo seu percurso no mundo físico, vem do verbo *kinsa* – ‘cuidar’. (SANTOS, 2019, p.173)

*Kitembo*, embora seja um *nkisi* maiormente cultuado nos Terreiros de Angola, sua primazia atravessa a experiência religiosa afro-brasileira, estabelecendo culto em diversos outros Terreiros, de outras *nações*. A representação dele, dentre outros elementos, é feita a partir do hasteamento de uma bandeira branca, também conhecida como *Bandeira de Tempo*. Na Bahia, um dos primeiros elementos que é usado para identificar um Terreiro de Candomblé é a *bandeira de Tempo*. Este *nkisi* está ligado à concepção do *tempo*. A respeito desta força divina, o líder religioso e estudioso Tata Kewaluango nos ensina que:

Quando a gente fala de Kitembo, a primeira coisa que a gente pensa é o nome. E, com relação ao nome Kitembo, numa tradução fria, numa tradução simplista e direta, tá ligado ao ar: vento em movimento ou vento forte. Essa é a tradução mais encontrada nos dicionários. Daí, a gente já consegue perceber do que se trata essa divindade; o que que ela representa em geral. Mas, dentro do culto Bantu, podemos encontrar, no Brasil, diversos outros nomes. Eu tenho aqui alguns: Dembua, Tembo, Kaidji, Lundiambanda, kitembo e, na verdade, para nós aqui no Brasil, simplificamos criando a palavra ou usando a palavra Tempo. [...] Tempo está ligado, diretamente, ao clima, às estações climáticas. E dessa forma... essa é a forma mais prática na nossa casa de santo. Outra coisa que tem uma ligação muito forte com o Tempo é... e isso, também, a gente pode confirmar e fazer link com as pesquisas apresentadas, é que Tempo, ele também tem, uma... uma... função medicante. Assim como Kavungo e algumas outras divindades. Mas Tempo tem uma função medicante, principalmente, com doenças e enfermidades ligadas às hemorragias. Então, isso é uma coisa que a gente já tinha, mas que eu descobri agora, há pouco tempo, em algumas pesquisas. Que também é utilizado em rituais, em cultos africanos, com essa mesma finalidade. Então, a gente consegue fazer o link. E, só para registrar, eu acho que, aqui, ninguém tem a intenção, pelo menos não eu, de tentar resgatar algo da África para ser colocado como correto e feito aqui no Brasil. Mas eu acho interessante fazer o caminho inverso, utilizar o que a gente pratica nos nossos

terreiros, mas entender da onde surgiu isso e porquê. Porque tudo, de certa forma, tem uma origem e deve ter uma explicação. Basta a conseguir fazer esse link e criar o entendimento. [...] Seguindo este pensamento, do Tempo estar ligado ao clima, para nossa casa, para nossa família, entendemos que o tempo está representado nas quatro estações climáticas: primavera, verão, outono e inverno. E, dessa forma, agente pratica em nossa casa. Apesar de várias raízes utilizarem vários caminhos ou qualidades, ou... enfim, subdivisões do Tempo, a gente trabalha com quatro. Que é, a primavera, verão, outono e inverno. Sendo Moiló a divindade que representa a primavera; Capelencongo, que representa o verão; Abanganga, o outono; e Morunganga, o inverno. [...] Uma outra forma da gente identificar a diferença dessas divindades é... as cores que elas usam. Então, por exemplo, para nós, o nkisi Moiló, que representa a primavera, ele tem as cores representadas, o azul, o vermelho e o branco. Enquanto Capelencongo, ele usa somente o verde e preto; Abanganga, o verde, vermelho e branco ou verde e branco; e o Morunganga, o azul, vermelho e branco. Essas divindades são representadas nas suas vestes com essas cores e nas suas contas.<sup>18</sup>

O discurso apresentado por Kewaluango, além de nos apresentar a reconstrução imagética no seu Terreiro, uma Casa de Angola, acerca do *nkisi*, está florido de informações e características dos povos bantu. Estas características fazem menção ao *micro e macro tempo* (MBITI, 1989) à medida em que nos apresenta os conhecimentos e saberes de um determinado povo, o conhecimento medicinal, o conhecimento climático, ambos alicerçado numa perspectiva místico-religiosa. Por outro lado, levando em conta que o swahili é uma língua de origem bantu, o processo comunicativo, das cosmovisões, é, duplamente, performado, atualizado. Um outro ponto interessante de se notar no diálogo do líder religioso é, justamente, o conflito de ideia que se deixa evidenciar a partir da fala, ao tratar da binaridade *original vs falso*. O “mal-estar” do palestrante, ao negar a busca do conhecimento africano como forma de legitimar a sua prática sacerdotal, é, pois, um reflexo dessa composição *tempo-imagético-espiralar*. A necessidade de olhar para o continente africano e depreender suas práticas culturais do tempo de agora apresenta-se como um exercício político e de emancipação para alastrar o campo das tecnologias negras, noutras palavras, o *afrofuturismo*. Fazer este exercício na empreitada de atualiza-

---

<sup>18</sup> KEWALUANGO. Painel sobre Kitembu - Tata Kewaluango, Tata Muiji, Tata Sergio Jitumungongo - Tata Walter Nkosi. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hbSjcp9HYFg> Acessado em 03 de setembro, de 2022.

ção ou deposição de elementos já consagrados pela *tradição* do *tempo-espaço* é um jogo falacioso, visto que, como observado anteriormente, o denominador comum da equação não mudará, apenas as conjunturas, do *micro* e *macro tempo*, estarão postas em outras posições.

Um outro aspecto que compõe o tempo-imagético é a *feitura de santo*. Este ritual iniciático pode ser considerado como uma força de transformação ou a abertura de um portal para um “novo mundo”.

Partindo da concepção dos Nagôs, maiormente representados pelos terreiros de nação ketu, quando nos referimos a ela, a *feitura*, como uma força de transformação é, justamente, porque à pessoa pertencente ao *egbé*, a comunidade de terreiro, o acesso aos protocolos rito-sociais só lhe é permitido quando de sua passagem pelo ritual de iniciação, uma vez que

A iniciação de adeptos para sua consagração às divindades constitui uma das características centrais do Candomblé e comporta uma mudança do papel e *status* do indivíduo em relação ao grupo social. Seguindo Turner, que ampliou os conceitos desenvolvidos por Van Gennep para analisar os ritos de passagem, podemos dividir o processo de iniciação em três estágios: separação, transição (oposição, marginalidade ou liminearidade) e posterior reintegração social. [...] Esse processo de transformação “existencial” é expresso em diversos estágios rituais e na terminologia a eles associada. (PARÈS, 2018, p. 324)

Essa “transformação existencial”, dentro da organização hierárquica dos Terreiros de Ketu, pode ser percebida, maiormente, a partir das seguintes categorias: a *Abiyán*<sup>19</sup> – pessoas pertencentes à comunidade, mas que não passaram pela *feitura do santo* –; o *Ìyàwó*<sup>20</sup> – pessoas iniciadas, mas que não completaram o ciclo mínimo de *obrigações*, ritos-sociais para com o seu orixá e a comunidade –; e, por fim, a *Egbonmi*, pessoa que concluiu o ciclo mínimo de *obrigações*. Dessa maneira, a *feitura* funciona como um marcador espaço-temporal cuja prerrogativa está alicerçada nela, o ponto “inicial” e nas obrigações que se tem com o sagrado e o social. Assim sendo, como também já visto na seção anterior, o ritual de iniciação constrói o *tempo-espaço* da

---

<sup>19</sup> O primeiro degrau na escala religiosa; usa contas do seu òrìṣà, já passou pelo ritual do boṛí, mas ainda não foi iniciado. É a fase da observação e do conhecimento da casa que virá inicia-lo. (BENISTE, 2010, p. 242-243)

<sup>20</sup> É o recém-iniciado no culto, sendo que esta denominação irá acompanhá-lo somente até a obrigação de 7 anos, que marca o final da sua iniciação. O momento em que se torna *iyawó* é quando a pessoa senta no apere, durante a iniciação. Outro termo equivalente é *adòṣùu*. Embora o termo *iyawó* signifique esposa, conforme vimos anteriormente, ele é usado tanto para homem como para mulher no Brasil. (BENISTE, 2010, p. 242)

*senioridade* que, embora estejamos falando da existência de uma sociedade dentro de uma sociedade maior, regida pelo *tempo linear*, é alicerçada em pressupostos iorubá-africanos. Nesse entendimento, uma pessoa que passou pela *feitura de santo* aos cinco anos de idade (tempo linear), antes de uma outra que passou aos 53 anos, ela é, pois, uma *mais velha* dentro do *egbé*.

Por outro lado, a perspectiva da *feitura de santo* como portal, lugar que dá acesso, reside, justamente, na possibilidade de acessar outros ritos-sociais que só são permitidos àqueles e àquelas cuja inserção é materializada no ritual iniciático.

A despeito da constatação acima ser feita a partir da perspectiva Nagô, este modelo se repete em Terreiros de outras *nações*, respeitando as suas peculiaridades. Sobre isso, reproduzimos abaixo as palavras de Parés (2018), que nos apresenta os parâmetros partindo da concepção dos Jêjes:

Primeiro, a neófito ou candidata experimenta uma “morte ritual”, da qual se fala *vodún hù asi* (o vodum matou a mulher), e ela permanece vários dias prostrada no chão. Nesse momento, a vodunsi é chamada de *hùn cyò* (o cadáver do vodum). Esse estado é seguido de uma “ressurreição ritual”, conhecida como *hùn finfon* (acordar o vodum), que inaugura a nova vida espiritual da vodunsi. Esse estágio é seguido de um período de treinamento, no qual, através da experiência de vários processos rituais e de aprendizado, a vodunsi adquire uma nova personalidade ou “identidade espiritual”. (PARÈS, 2018, p. 325)

Em vista do que fora argumentado acima, percebemos, assim, que a *feitura de santo* compõe mais um dos aspectos que dão corporeidade ao *tempo-imagético-espiralar*, produzindo um tempo-espaço que margeia a linearidade de um tempo estabelecido.

Dando continuidade aos elementos que constituem o *tempo-imagético-espiralar*, falaremos agora do componente mais substancial, sendo ele Exú.

Um provérbio iorubano diz que *Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que atirou hoje*. A própria sentença que é colocada para nós, pessoas ocidentalizadas, já nos causa um estranhamento que é típico das pessoas que são adestradas pela perspectiva de *tempo linear*. A impossibilidade de uma ação do presente reverberar no *tempo-espaço* do passado é uma máxima que nos eleva à uma estranheza quase que absurda. Contudo, para as *peças de santo*, a construção tempo-espacial é a de um *tempo espiralar* no qual o tempo como instância narrativa, submetido à função de narrar, dá espaço à uma corporeidade-temporal que é constituída das relações entre o próprio tempo e o corpo, a memória, a performance, a produção de sabe-

res, a capacidade de ser descontinuadamente e não linear. (MARTINS, 2021) É partindo desse entendimento que analisamos a figura de Exú como mais um dos expoentes que constroem o caráter *imagético* desse *tempo espiralar*.

O culto a Exú, na formação religiosa afro-brasileira dos Terreiros de Candomblés, está presente na maioria dos Terreiros. Embora Exú seja uma *orixá*, divindade dos grupos iorubanos, o seu culto, nos Candomblés de diversas *nações*, está atrelado, dentre outros fatores, à relação estabelecida entre ela e o *tempo*. Exú é, portanto, um “princípio dinâmico e de expressão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria”. (SANTOS, 2012, p.141)

Tendo em vista que a construção do *tempo-imagético-espiralar* é uma construção orgânica, o seu caráter maleável, acima de todos os aspectos, é propiciado, pois, por Exú. A sucessão de eventos que compõem o *tempo*, como também a sua existência *per si*, só existem por conta da força motriz da guardiã das encruzilhadas. Para que possamos nos aprofundar ainda mais, filosoficamente, nas concepções de Exú, gostaria de destacar três delas que consideramos importante para o entendimento que estamos criando aqui, são elas: Èṣù-Òna, Èṣù-Òjiṣe e Èṣù-Òjiṣe-ẹbo (SANTOS, 2012)

No que diz respeito ao acontecimento dos eventos, sejam eles de qualquer natureza, a essência de Exú está presente, pois, ela, a *orixá*, é a única responsável pela manipulação do *àṣe*, “o princípio que torna possível o processo vital” (SANTOS, 2012, p. 40). Tendo em vista que tudo aquilo que existe, animado ou inanimado, possui o seu Exú – pois ele é a condição *sine qua non* para a existência –, o *tempo* como uma construção *espaço-temporal* está sob a jurisdição desse *orixá*, estabelecendo, assim, uma relação tão intrínseca que criará o solo propício para a existência de outros elementos advindos desta co-atuação/co-formação/interdependência.

Exú na sua condição de *mensageiro*, Èṣù-Òjiṣe, só o é por conta da sua agência e domínio do *àṣe* e do *espaço-tempo* que é entendido sobre a perspectiva de *tempo*. A manipulação das informações e os processos comunicacionais, dentro das comunidades iorubanas e de terreiros, são agenciadas a partir de uma *encruzilhada*, possibilidades múltiplas do movimento, da observação, da posicionalidade e das tomadas de decisão. Este caráter múltiplo é o único existente para dar conta da cosmovisão centrada no Òrun e no Àiyé (BENISTE, 2010).

Por outra via, enquanto acima vemos a relação que se estabelece entre Exú, *àṣe* e *tempo-espaço* (tempo), na sua condição Èṣù-Òjiṣe-ẹbo, a *orixá* é a materialidade da comunhão do *àṣe* e o seu processo comunicacional com a finalidade de alcançar o destinatário; em outras palavras, “Èṣù-Òjiṣe-ẹbo, em seu caráter de descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício.” (SANTOS, 2012, p.181) Exú é, por excelência, *Ẹlẹbo*, o Senhor-dos-ébós/Senhora-das-oferendas. E o que é o ẹbo se não uma das ferramentas comunicativas mais

frequentes nos Terreiros de Candomblé? Nessa relação entre Exú e ẹbọ, percebemos que

Não é apenas o Òjiṣẹ-ẹbo, o encarregado e transportador de oferendas, é particularmente o Òjiṣẹ, o mensageiro no sentido mais amplo possível: que estabelece relação do *àiyé* com o *òrun*, dos *òriṣà* entre si, destes com os seres humanos e vice-versa. É o intérprete e o linguista do sistema. (SANTOS, 2012, p.186)

A filosofia dos ẹbọ, dentro das *casas de santo*, dialoga extensivamente com as representações de Exú, mas, também, estão ligadas a outros elementos que são essências para o seu entendimento de forma concisa. Precisaríamos, dessa maneira, do espaço de um trabalho todo para dar conta do desenvolvimento dessas complexidades – objetivo este que foge do cerne deste trabalho em curso.

Para fecharmos o nosso entendimento sobre Exú como parte integrante da perspectiva de *tempo-imagético-espiral*, observemos agora Exú no seu caráter Èṣù-Òna.

A delegação das *encruzilhadas* como espaço físico de representação e lugar de culto à orixá Exú é uma recriação da afrodiáspora brasileira que, no cerne de sua gênese, reside uma metáfora, maiormente, atrelada ao caráter da dinamicidade, das possibilidades múltiplas de caminhos; daí provem o caráter Èṣù-Òna, a senhora-dos-Caminhos, de Exú. A respeito desse caráter, Juana Elbein (2012) nos informa que

[...] e ele pode abri-los ou fechá-los segundo o contexto e as circunstâncias. Pode abri-los ou fechá-los aos elementos agressores e destrutivos, os *Ajagun*, ou aos elementos positivos. Ele é o controlador dos *òna burúkú*, os caminhos que são condutores dos elementos malignos, e dos *òna rere*, condutores de boas coisas, tanto no *òrun* quanto no *àiyé*. Èṣù fica à esquerda dos caminhos e daí controla a entrada e saída de todo o tráfego. Assim seus lugares de adoração e suas representações se encontram nos caminhos que levam às cidades, às aldeias e aos “compounds”. Mas seu lugar favorito é a encruzilhada de três caminhos, *orita*, donde os caminhos se encontram e repartem. (SANTOS, 2012, p. 190-191)

Para além do caráter controlador, é preciso salientar que, com base nos outros aspectos que vimos sobre o orixá, Exú é a própria *encruzilhada*, essa grande *arena* que constrói as espacialidades, as temporalidades, os processos comunicativos, a materialidade das coisas e dos seres. Sobre as encruzilhadas, Martins (2021) nos diz o seguinte,

Na concepção filosófica de muitas culturas africanas e afro-brasileiras, assim como nas religiões ali referenciadas, a encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção. (MARTINS, 2021, p. 51)

No contexto da afrodiáspora no Brasil, se não houvesse a denotação de um espaço físico que desse conta dessa construção cosmológica, gnóstica, todo o sistema que organiza a cosmovisão pretendida (iorubá-africana/ africana) estaria fadado ao colapso devido à ausência de sua estrutura de sustentação, Exú. Deste modo, o culto a Exú, praticado pelos Terreiros de Candomblé, está inscrito na sustentação da existência do *tempo*, sem o qual as dimensões, físicas e metafísicas, não existiriam, pois, para os templos religiosos afro-brasileiros:

O passado enquanto memória não resiste, entra no agora e se presentifica no tempo sagrado. Se indago sobre a percepção do momento presente, posso entender que não se trata de um momento matemático. O presente é o momento idealmente concebido sem duração. É o tempo presente do passado que também é o presente do futuro. (MACHADO, 2013, p. 48)

A dinâmica *espaço-temporal* praticada nos Terreiros de Candomblé é uma máxima circunscrita no *tempo sagrado exusíaco*, na perspectiva do *tempo-espiral* (MARTINS, 2021). Definindo de outra maneira, pode-se concluir que Exú, para os afro-brasileiros e as suas construções religiosas das *casas de santo*, é a síntese do *tempo-macro* de que nos falou John Mbiti (1989).

## Zara Tempo!

Em vista de tudo o que fora apresentado, tornam-se nítidos os aspectos que são constitutivos dessa grande malha a qual chamamos, num sentido catalisador, de *Atlântico Negro* (GILROY, 2001). A experiência negra para além de África está conjugada nas entranhas da *afro diáspora* (CARRASCOSA, 2016), no tecimento de uma epiderme negra que é fruto da relação intrínseca entre o *tempo* e o *espaço*. A práxis negra, nesse entendimento, comunga dos aspectos que são inerentes tanto ao *tempo*, nas suas variadas dimensões, quanto ao *espaço*, na concretude dos eventos, na materialização geopolítica e no *entre-lugar* da sua própria relação com o *tempo*. Para além disso, pudemos observar que

O terreiro é um lugar singular e plural que contém o mundo sagrado. Na reconstrução de um mundo ao mesmo tempo divino e comunal, vive-se ritualisticamente, mitologicamente um entre-lugar onde afrodescendentes, via de regra como um segmento excluído, reconstróem significados fundados em valores rizomaticamente africanos. Valores que podem ser definidos como uma contribuição coletiva para conquistar a capacidade de se autorizar. É uma autorização que se faz tanto pela individualidade preservada como pelo sentido como se inscreve a comunidade nas suas verdades estruturantes. Verdades que transcendem ao que poderia ser compreendido como símbolos ou imaginário do grupo. (MACHADO, 2013, p. 47-47)

Os Terreiros de Candomblé, para os afro-brasileiros, são o exemplo máximo que possuímos de materialização do mundo afro-diaspórico, africano no Brasil. As escolas negras das *casas de santo* preservam uma prática do aprender-fazer que está alicerçada no coletivo, no comunal, numa *contribuição coletiva para conquistar a capacidade de se autorizar*. O que é a tradução negra senão um exercício do *se autorizar*? Nós não possuímos resposta para a inquirição, até porque não temos o objetivo de encontrá-las, mas, achamos ainda de bom tom dizer que a prática tradutória negra, partindo de uma *tradução de encruzilhada* (IYANU, 2017) é a feitura de um *ebó* que é preparado e organizado para ser entregue na encruzilhada do *tempo-espaço* do mundo.

## Referências

BABALOLA, Sunday Fumilola; ALOKAN, Olusegun Ayodeji. African Concept of Time, a Socio-Cultural Reality in the Process of Change. Reino Unido: Journal of Education and Practice. v.4, n.7, p. 143-147, 2013.

BENISTE, José. *Orun Aiye O encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BORGES, Luzineide Miranda; OLIVEIRA, Raimundo Nunes de; CAPUTO, Stela Guedes. A organização geográfica do terreiro de candomblé contribuindo para ensino da geografia. Revista Entreideias, Salvador, v. 5, n. 2, p. 79-94, 2016.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiapóricas. Cadernos de Literatura em Tradução, n. 16, p. 63-71, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

- JHONSON, Samuel. *The History of The Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. London: Lowe and Brydone, 1921.
- KAZEEM, Fayemi Ademola. Time in Yoruba Culture. Nigéria: *Al-Hikmat: A Journal of Philosophy*, v. 36, p. 27-41, 2016.
- LOKANGA, Ediho. The concept of space and time: an African perspective. *International Journal of Recent advances in Physics (IJRAP)* v.10, n.1, p. 1-11, 2021.
- MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MBITI, John Samuel. The concept of time. In: *African Religions and Philosophy*. Great Britain: Biddles, 1989, p. 15-25.
- MORRISON, Toni. *O olho mais azul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- NWITAMBU, ZorBari; KALU, Sylva Ezema. Traditional market days and branding strategies in Marketing. *International Journal of Contemporary Applied Researches* v.5, n.1, p.19-122, 2018.
- PARES, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2018.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SANTOS, Milton Almeida dos. *Por uma outra Globalização: do Pensamento único à Consciência Universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. São Paulo: USP, 2019.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade a forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- SOYINKA, Wole. Death and the king's horseman. In: GAINOR, Ellen et all. *The Norton anthology of drama, shorter edition*. New York: W.W. Norton & Company, 2010.
- IYANU, Feva Omo. *Sobre os seios que jorram os rios negros: Tradução Negra em Death and the king's horseman*. Salvador: UFBA, 2017.