Ñanduty
ISSN:2317-8590

Quanto tempo o tempo tem: um diálogo entre Prigogine e Èṣù

Alessandra Maria da Silva Gomes (UFMG[1] - alessandra@medicina.ufmg.br)

Resumo: Este artigo tem como objetivo abordar o tempo e sua relação na transformação dos espaços, considerando uma reflexão a respeito da ciência ocidental e os pilares filosóficos que compactuam com hierarquias sociais fundamentadas em estruturas tradicionais de poder. Então, pensar o tempo nesta proposta se apresenta como possibilidade deste construir-se por meio de outras narrativas. Para acessar um novo olhar, descentraliza-se o pensamento, trazendo à tona outros imaginários e, neste caso, os das Filosofias Africanas, no qual a natureza dos acontecimentos e manutenção dos espaços está, também, alicerçada nas crenças de sua religiosidade. Assim, ao pensar o recorte para a religião como manutenção do espaço, estrutura-se esta proposta em uma análise através de *Èṣù*, o poder da transformação e o princípio de movimento. Para construir tal reflexão, apoia-se em autores como Donna Haraway, Henrique Cunha Junior, Isabelle Stengers, Leda Maria Martins, Reginaldo Prandi, Ilya Prigogine, entre outros. Dessa forma, ao apresentar a relação da religiosidade com o tempo e o espaço, questiona-se, portanto, o acolher, pela ciência, de demais princípios cosmológicos de outras estruturas de pensamento, como as filosofias africanas.

Palavras-chave: tempo; ciência; candomblé.

How much time does time have: a dialogue between Prigogine and Èṣù

Abstract: This proposal intends to address time and its relationship in the transformation of spaces, considering a reflection on Western science and the philosophical pillars that are in agreement with social hierarchies based on traditional power structures. Thinking about time in this proposal presents itself as a possibility of constructing it through other narratives. To access a new look, thought is decentralized, bringing to the fore other imaginaries and, in this case, those of African Philosophies, in which the nature of events and maintenance of spaces is also based on beliefs of their religiosity. When thinking about religion as maintenance of space, this proposal is structured in an analysis through Èṣù, the power of transformation and the principle of movement. To construct such a reflection, it relies on authors such as Donna Haraway, Henrique Cunha Junior, Isabelle Stengers, Leda Maria Martins, Reginaldo Prandi, Ilya Prigogine, among others. In this way, by presenting the relationship between religiosity and time and space, it is questioned, therefore, whether science accepts other cosmological principles from other thought structures, such as African philosophies.

keywords: time; science; candomblé.

[1] Doutoranda em "Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas" pelo Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais/Brasil. Mestra em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais/Brasil e Pós-Graduada, Lato Sensu em Africanidades e Cultura Afro-Brasileira, área de conhecimento: Artes e Humanidades pela Universidade Pitágoras Unopar e em História e Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Cândido Mendes/Brasil. *Ekédjì* do Terreiro *Ilè Asé Sòpònnón*.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

1. Introdução: o que realmente importa? Reflexões sobre o que o tempo nos provoca

Por ele, encontra-se o convite à desaceleração, então, pausemos para pensar. Quanto mais acelerados estamos, menos olhamos para o tempo e acabamos rendidos à inércia das preocupações, sem perceber o que realmente importa. A paixão pela vida e pela ciência convoca-nos ao que Donna Haraway[2] (2016) chamou de responsa-habilidade (response-ability), ou seja, habilidades de responder. Haraway, participa desse diálogo por sua reflexão a respeito da ciência ocidental que, segundo a autora, origina-se em um pensamento dominante, em que se tem reproduzido pilares filosóficos que compactuam com hierarquias sociais fundamentadas em mecanismos de poder, que, no caso da ciência, é sempre restituído pelas suas práticas científicas. Pensar o tempo nos termos dessa responsabilidade, conceituada por dita autora feminista, leva-nos a refletir sobre nossa capacidade de responder à necessidade da imaginação de outros mundos possíveis, os quais, podem gerar novas narrativas sobre o tempo e a temporalidade.

Haraway (Ibidem) pelo termo "*Chthuluceno*[3]" oferece oportunidade de refletir sobre novas alternativas, ao imaginar um termo capaz de agregar o passado, o presente e o futuro, ou melhor dizendo, o que está por vir, em um processo que liga temporalidades e espacialidades, humanos com os não humanos e mais que humanos, de forma a cultivar afetos e alegrias que possibilitem a criação de conexões, aumentando a habilidade coletiva de agir e de responder aos desafios e às crises de nosso tempo.

Crises como as mudanças climáticas, caracterizadas como grande fenômeno cujos efeitos ecológicos, econômicos, políticos e sociais, direcionam para a importância do pensamento filosófico. O termo "*Chthuluceno"*, portanto, designa, segundo Haraway (Ibidem), um lugar no tempo, onde se pode aprender a aceitar as dificuldades presentes no viver e/ou morrer, em uma Terra desgastada.

Nessa dimensão, descentralizar perspectivas sobre o tema da temporalidade, pode trazer à tona outros imaginários e, dentre esses, os das Filosofias Africanas, cuja natureza dos acontecimentos pode estar também alicerçada nas crenças de sua religiosidade. De acordo com Prandi (2001: 43),"A noção de tempo, por se ligar à noção de vida e morte e às concepções

[2] Importante teórica do campo chamado de "Estudos Feministas da Ciência", "Estudos sobre Gênero e Ciência".
[3] Este termo aparece, pela primeira vez, em um conto de H.P. Lovecraft e descreve um ser monstruoso com muitos tentáculos que vem do subterrâneo e que é capaz de se apropriar de tudo. Donna Haraway assim como a antropologia e a filosofia contemporânea, se valeram do conceito para pensar os atuais desafios ambientais.

sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, é essencial na constituição da religião". Filosofias ancoradas em pensamentos que, segundo Henrique Cunha Junior (2010: 82), constitui-se em:

> [...] formas filosóficas de refletir e ensinar e aprender sobre as relações dos seres da natureza, do cosmo e da existência humana, são filosofias pragmáticas da solução dos problemas da vida na terra, profundamente ligados ao existir e compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável destas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de serem postas em equilíbrio. A contradição e a negociação. Os problemas da existência física e espiritual fundamentam-se nos da existência de uma totalidade que governa as gerações e que permite a continuidade dinâmica da vida pela interferência humana. São formas de pensar, tomadas dos mitos, dos provérbios, dos compromissos sociais que formam uma ética social, refletem, inscrevem [...], registrado na oralidade os condicionantes da existência humana, da formação social, das relações de poder e justiça, da continuidade da vida. A natureza como respeito profundo à vida.

Na perspectiva do respeito profundo à vida, a exemplo das religiões baseadas nas tradições africanas, tem lugar o animismo - crença no poder dos rios, das árvores, das pedras - e a influência dos ancestrais. O escritor angolano Pepetela[4] conceitua tais crenças como um "realismo animista", assim como, Isabelle Stengers (2017: 15), química e filosofia da ciência, corrobora ao afirmar que "Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo".

Assim, esses autores propõem aqui, uma descentralização epistêmica reflexiva na compreensão do conceito de *tempo*, de modo a delinear um terreno fértil para o caminho estabelecido nesta investigação. Parte-se da possibilidade do desenvolvimento da capacidade de entendimento e da elaboração de conhecimentos que podem permitir uma percepção do mundo e das diversas formas de experimentá-lo, transformando-o significativamente. Nesse sentido, intenta-se o "pensar o tempo" na percepção de diferentes teóricos, oriundos a também diferentes matrizes epistêmicas. Todavia, não propõe resgatar o surgimento das concepções sobre o tempo, ou tampouco, sua evolução histórico-filosófica, mas sim, oportunizar uma compreensão do conceito do qual se tem lugar à dialogia Ocidental e Africana, reafirmando a postura alicerçada pelo conceito de pluriversalidade.

[4] Pepetela, escritor integrante do Centro de Estudos Angolanos, CEA. Este Centro de Estudos tem como objetivos, dentre outros, estudar a colonização e a história de Angola do ponto de vista do Colonizado. Em sua obra Lueji: o nascimento de um império", publicado em 1989, a história acontece em dois tempos cronológicos, o passado mítico e um futuro próximo.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

O tempo, para o Ocidente, é caracterizado pela linearidade e evolução, é o tempo da produção e reprodução do capital como contribui substancialmente, Reginaldo Prandi (2001: 48):

> Para os ocidentais, o tempo é uma variável contínua, uma dimensão que tem realidade própria, independente dos fatos, de tal modo que são os fatos que se justapõem à escala do tempo. É o tempo da precisão, que objetiva o cálculo, que viabiliza a projeção e fundamenta a racionalidade – tempo da ciência histórica e da modernidade. Nessa escala ocidental do tempo, os acontecimentos são enfileirados uns após outros, em sequências que permitem organizá-los como anteriores e posteriores, uns como causa e outros como consequência, construindo-se uma cadeia de correlações e causações que conhecemos como história. Entre nós, o relógio e o calendário permitem contar o tempo transcorrido entre dois eventos, sendo possível, mesmo num passado distante, saber que fatos estão mais próximos entre si e quais mais se distanciam. Um segmento de tempo pode ser comparado com outro, por exemplo, o tempo médio da vida de um homem. Assim, todos os fatos relevantes são datados, isto é, descritos num calendário sequencial escalonado em intervalos iguais (século, ano, mês, dia, hora). Esse tempo é projetado para a frente, de modo que o que vai acontecer compõe com o presente e com o já acontecido uma linha sem solução de continuidade, estando o futuro determinado pelo que o precede, podendo assim ser controlado pela ação no presente.

Prandi em seu artigo sobre o Candomblé e o Tempo (2001), sintetiza as ideias do pensador africano John Mbiti, o qual afirma que "nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse mercadoria ou serviços potenciais – tempo é dinheiro" (Mbiti *apud* Prandi, 2001: 46). Em suma, a cultura ocidental concebe o tempo em uma dimensão mensurável, reduzindo-o ao cronológico, em que o relógio é seu maior símbolo, à medida que possui propriedade de controle, podendo assim, ser calculado[5]. Entende-se ter sido estabelecida a partir do exposto, uma "feitiçaria capitalista" com toda a sua dimensão, como denominado por Stengers (2018). Portanto, o Capitalismo consolida uma forma de organizar e regular o tempo que, em virtude das práticas comerciais, se opõe a outras formas de organização da temporalidade, como aquelas referenciadas pelos ciclos da natureza, os hábitos e costumes dos povos de tradições africanas ou povos originários.

Stengers em diálogo com Philippe Pignarre (2007) aborda o capitalismo como um "sistema feiticeiro sem feiticeiro" que, ao nos enredar, produz uma impotência no pensamento

[5] Existe uma ideia de tempo de forma absoluta. E que funciona bem para a escala de interação humana na Física, essa ideia é incorporada no princípio da relatividade de Galileu. Contudo a relatividade moderna mostra que o tempo é relativo mesmo no ponto de vista da ciência física fundamental. Que é o princípio da relatividade de Einstein.

humano, principalmente sobre o poder criativo e a vida política. Além disso, a lógica do capitalismo produz consequências sobre a vida humana ao influenciar na qualidade de utilização do tempo, pois, ancorados na crença na necessidade do uso eficiente deste, para o trabalho, sugere que o tempo de acumulação de capital incorpora o progresso. Dessa forma, a própria temporalidade é transformada por estar embasada na ideia de linearidade, porque o futuro se orienta pela ideia do suposto progresso, em uma noção de tempo expressa pela sucessividade, caracterizando o nítido avanço do tempo de trabalho sobre o tempo de vida.

A escritora Leda Maria Martins (2021) oferece insumos relevantes ao explicar como a seta do tempo aponta para uma lógica linear consecutiva. Martins (Bosi, 1992 *apud* Martins, 2021: 26) menciona Bosi quando este último aborda o conceito de tempo histórico sob a perspectiva da irreversibilidade, destacando que "cada momento que sobrevém é o atestado de óbito do que se foi". Martins lembra ainda, como o tempo, nessa percepção, pode ser medido matematicamente, ou seja, mensurável pela ciência, que se configura nas equações da mecânica em uma cadeia que envolve, na serialidade, um antes e um depois. Segundo a referida autora (Martins, 2021: 27), "No pensamento ocidental a própria palavra tempo torna-se uma aporia". A referida autora, então, entra em concordância com as ideias de Prandi (2001: 48) quando este afirma que:

> Esse tempo é projetado para frente, de modo que o que vai acontecer compõe com o presente e com o já acontecido uma linha sem solução de continuidade, estando o futuro determinado pelo que o precede, podendo assim, ser controlado pela ação do presente.

Importante ressaltar que o fato do tempo ser "linear" não gera como consequência direta o determinismo, pois, **est**e está associado ao futuro determinado pelo presente. Existem diversos sistemas que não são determinísticos, como os sistemas que apresentam decaimento nucleares[6], tão quais existem sistemas que, mesmo sendo determinísticos são tão sensíveis que, seus comportamentos futuros não são facilmente explicados com as informações do presente, como o clima, por exemplo[7].

Todavia, como afirma Martins (2021: 21):

[6] O decaimento nuclear ou radioativo é explicado como um processo espontâneo, no qual há emissão de partículas e alteração da estrutura de um núcleo de um átomo. O decaimento radioativo é chamado de natural quando o núcleo de um átomo de algum elemento químico é instável podendo partir-se liberando radiações eletromagnéticas e desintegrando-se. O decaimento de um núcleo, portanto, é um processo estatístico, ou seja, impossível de prever exatamente o instante em que ele ocorrerá. Logo, temos que lidar com uma probabilidade.
[7] Como sugestão de leitura acessível sobre o tema, ver: "*What We Cannot Know*" (2016) de Marcus du Sautoy.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. [...] O tempo inaugura os seres no próprio tempo e os inscreve em suas rítmicas cinesias.

Assim, para Martins (1997; 2002), o tempo é espiralado, cíclico e contínuo[8], sendo que começa no finito e vai até o infinito, numa energia vital que aponta para todos os lados da curva, seja ela, direcionada ao passado, ao presente ou ao futuro. Importante aqui entender que, essa compreensão de ciclos contínuos é pensada de forma quase que natural pela percepção de dia e noite, bem como, pelas estações do ano. Também, refere-se a mesma ideia utilizada para medir o tempo ao longo da história, como os relógios de pêndulo e os relógios atómicos, chegando a ciclos tão rápidos quando comparados aos tempos de percepção humana, que a noção espiralada do tempo se esvai.

Dessa forma, compreende-se que a consideração da linearidade do tempo é algo "moderno" e artificial. Parece ser consequência da nossa maior relação com a constante medida de tempo em escalas menores, como minutos e segundos. Em contrapartida, Prandi (2001) contribui ainda mais para uma compreensão do tempo em outra matriz epistêmica, quando volta a citar Mbiti, o qual ressalta que "o homem africano não é escravo do tempo, mas, em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira" (Mbiti *apud* Prandi, 2001: 46).

> Para os africanos tradicionais, o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. É a reunião daquilo que já experimentamos como realizado, sendo que o passado, imediato, está intimamente ligado ao presente, do qual é parte, enquanto o futuro nada mais é que a continuação daquilo que já começou a acontecer no presente, não fazendo nenhum sentido a ideia do futuro como acontecimento remoto desligado de nossa realidade imediata (Mbiti, 1990, pp.16-17). O futuro que se expressa na repetição cíclica dos fatos da natureza, como as estações, as colheitas vindouras, o envelhecer de cada um, é a repetição do que já se conheceu, viveu e experimentou, não é futuro. Não há sucessão de fatos encadeados no passado distante, nem projeção do futuro. A ideia de história, como a conhecemos no Ocidente, não existe; a ideia de fazer planos para o futuro, de planejar os acontecimentos vindouros, é completamente estapafúrdia. Se o futuro é aquilo que não foi experimentado, ele não faz sentido nem pode ser controlado, pois o tempo é o tempo vivido, o tempo acumulado, o tempo acontecido. Mais que isso, o futuro é o simples retorno do passado ao presente, logo, não existe (Prandi, 2001: 48).

[8] Toda a forma de quantificar o tempo tem em sua estrutura mais fundamental um comportamento cíclico. Isso vem tanto das percepções da natureza, como dia e noite e estações do ano, até os relógios atômicos mais precisos. Essa noção de ciclos e tempo sempre andou junto com as tecnologias para se entender e quantificar o tempo.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Merleau-Ponty (1972 [1945]) por sua vez, em suas reflexões sobre o tempo, favorece afirmando que a temporalidade não se traduz como deslocamento e sim como um "campo de presença"[9] por sua capacidade de articular passado e futuro, mas que, somente encontra sentido, na abertura e no inacabamento, em uma ideia de temporalidade aliada à continuidade. O tempo narrado, portanto, é aquele cujo narrador é capaz de contar e interpretar em sua subjetividade[10].

2. Pensando a temporalidade com *Èsù* e Prigogine

Ilya Prigogine (1997), teórico físico-químico russo, naturalizado belga, ao pensar sobre o tempo, coloca em diálogo o conhecimento científico e o filosófico/sociológico e refuta visões e posições teóricas predominantes, relacionando-o à ciência, à filosofia e à política, propondo assim uma mudança na relação entre a religião, a ciência, a técnica e a natureza. No esteio de suas ideias, que sugerem novas maneiras de captar a ciência, a natureza, a vida e o tempo, Stengers (2015: 16) indica que dita reflexão configura-se como "[...] um modo que nos force a pensar no que deve ser feito para que exista a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro". Segundo esta pensadora, um novo modo que inclua uma perspectiva de afirmação da "inseparabilidade do *éthos*, da maneira de se comportar própria a um ser, e do *oikos*, do hábitat desse ser, da maneira que esse hábitat, satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal *éthos*, ou oferece aos novos *éthos* a oportunidade de se atualizarem" (Idem, 2018: 449).

Como bem abordam os autores, "a ciência hoje não pode mais dar-se ao direito de negar a pertinência e o interesse de outros pontos de vista e, em particular, de recusar compreender os das ciências humanas, da filosofia e da arte" (Prigogine; Stengers, 1991: 41).

Nessa feita, pela óptica das filosofias Africanas, uma importante interlocução é feita com o princípio cosmológico da existência nagô – *Èṣù*, como conceito mobilizador, para se pensar as formas de agenciamento no mundo e novas formas de se reescrever este mundo. *Èṣù*, elemento primordial que participa de tudo que existe, proto-matéria do universo, preexistente em tudo no cosmos. O responsável pelo movimento cósmico que permite a existência da vida.

[9] Merleau-Ponty (1972) conceitua "campo de presença," como um entendimento amplo do presente no qual se incluem não apenas o presente efetivo, mas, de certo modo, também o passado imediato e o futuro próximo.
[10] "Subjetividade etnográfica", não é a expressão de uma interioridade romântica, não é algo externo à composição etnográfica, mas sim o efeito de enquadramentos organizados a partir de categorias de pensamento e de estratégias retóricas, sem as quais as etnografias não teriam forma. A subjetividade é assim parte estrutural da composição etnográfica e da concepção de cultura (Gonçalves, 2008).

Èṣù que esteve presente na criação do universo. Como ressalta Prigogine, "O universo está sempre em presença das fontes que presidiram seu nascimento. O universo não está acabado" (Prigogine, 2002: 76).

As ideias deste físico, são importantes nesta análise, porque em seu contexto histórico-científico, faz alusão à necessidade de superação da visão dicotômica e separatista entre a cultura científica e a cultura das humanidades, ponto considerado relevante para esta reflexão. O estudioso destacou a urgência da percepção da ciência como parte integrante da cultura, no seio da qual se desenvolve. Destacou ainda que, as dicotomias podem ser superadas por intermédio da compreensão do tempo (Prigogine; Stengers, 1992). Nessa via de raciocínio, *Èṣù* por sua vez, se faz importante por ser um princípio para a escolha dos caminhos, ou seja, aquele que ajuda a escolher o caminho que cada um deve seguir na vida, assim

> Exu é uma espécie de diplomata entre os homens e os Orixás e, enquanto princípio ativo, é aquele que escolhe o caminho que cada um deve seguir na vida. Esta escolha de caminhos e essa comunicação levam-me a atribuir a exu a formação de uma identidade cultural afro descendente, uma vez que é de natureza deste orixá escolher caminhos, podendo aqui parafrasear Heráclito e dizer que ao escolher e passar por um caminho nunca mais serei o mesmo. Mudo eu e muda o caminho, uma vez que ambos influenciam e são influenciados um pelo outro, "ser sendo" no processo do encontro. Tanto eu e o caminho como o caminho muda a minha vida (Soares, 2008: 93).

Com as interpretações fornecidas por Prigogine e as várias faces de Èṣù é possível estabelecer uma ponte entre pontos filosóficos como, a investigação da natureza e a legitimidade do entrelaçamento do homem com a natureza, além das relações sociais. Instaura-se, portanto, o desafio de uma análise sob uma dimensão interpretativa, que permite incorrer em um processo em que a ciência e a filosofia se estruturam e se modificam mutuamente, visto que a ciência oferece uma ideia do universo onde estamos, e a filosofia, busca problematizar a posição que o homem ocupa neste universo (Prigogine, 1997). Dialogando o seu trabalho científico às complexas problemáticas sociais, também, ressalta que, "as moléculas obedecem às leis; as decisões humanas dependem das lembranças do passado e das expectativas para o futuro" (Idem, 2000: 4). Dessa maneira, o autor pondera que suas teorias poderiam ser aproveitadas para estudo dos fenômenos sociais, evidenciando assim, a não linearidade dos sistemas sociais.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

> [...] é muito frequente a ideia de que foi de grupos restritos, excluídos e às vezes até, perseguidos pelo resto da sociedade, que vieram certas inovações que abalaram essa mesma sociedade: poder inovador de grupos minoritários caracterizados por uma situação marginal em relação aos circuitos dominantes (Prigogine; Stengers, 1991: 132).

Para Prigogine[11] o tempo é real, é o que une o cientista e o filósofo, devendo, portanto, ser objeto de estudo. Assim, em suas ideias, a partir do estudo da termodinâmica, oferece crítica à física clássica, a qual determina uma equivalência entre causa e efeito, impossibilitando a diferença e fomentando uma equidade entre o antes e/o depois, considerando o tempo a partir de uma simetria que, ao dotá-lo de reversibilidade, desconsidera o "devir", ou seja, as mudanças, a criação.

Por outro lado, sobre *Èṣù* repousa todo o sistema religioso nagô, dado que, este se apresenta como o multiplicado ao infinito. Aquele que rompe com a imobilidade dos pares, permitindo a multiplicação – *Yangui*. *Èṣù* é divindade cujo movimento é constitutivamente inerente. Para o sociólogo Muniz Sodré (2017: 174) é o "Princípio dinâmico do sistema simbólico inteiro, relacionando-se, portanto, com tudo o que existe, desde as divindades (os orixás) até os entes vivos e mortos". Consequentemente, caracteriza o tempo da evolução e da mudança, permeado pelos sentidos míticos da ancestralidade.

Enquanto para Prigogine o tempo é real, *Èṣù* se propõe a inventá-lo.

Èṣù inventa o seu tempo (Sodré, 2017) e, dessa forma, constitui-se em elo entre passado e futuro, entre conhecimento e saber, admitindo o devir e não somente o ser, colaborando para um pensamento no qualas leis da natureza não se sustentam sobre certezas, mas sim sobre possibilidades. Quando relacionado ao devir, *Èṣù* é o Senhor da Terceira Cabaça, carregando o nome de *Èṣù Oritá Metá* ou *Igbá Ketá*:

> Esse nome indicado como o Senhor da terceira cabaça, já que foi recebido a partir de Èṣù em tempos imemoriais duas cabaças, uma que continha o pó que positivou a vida (na ordem do ser) e o que negativou a vida (na ordem do não-ser). Porém Èṣù, não confortável em escolher um dos dois, escolhe uma terceira cabaça totalmente vazia (na ordem do nada) e despeja os pós das outras duas cabaças na que estava vazia, misturando-os e soprando-os na proto-matéria. Nesse sopro, Èṣù inventou o devir, a temporalidade que potencializa as ambivalências, as dúvidas, o imprevisível e a transformação (Dantas, 2018: 130-131).

[11] O filósofo Prigogine aprofundou-se na termodinâmica e criou a teoria das estruturas dissipativas - estruturas de não-equilíbrio.

Logo, tanto para Prigogine quanto para *Èṣù*, existe uma ligação entre a ciência do ser e a ciência do devir. Sobre o universo, diz Prigogine (*apud* Sousa; Pires; Queirós, 2021: 323), "sem estabelecer limites prefiro pensar que o universo é um devir, assim como a natureza e o homem". Com sua noção de temporalidade, marcada pela irreversibilidade que evoca uma nova percepção sobre historicidade, o autor facilita a compreensão de que a historicidade pode ser ampliada para todo o universo, tendo em vista seu caráter probabilístico que reforça a abertura para o novo, para o indeterminismo. Para citado estudioso, existe uma mistura de determinismos e imprevisibilidades. O autor acredita que "experiência alguma vivida pode salvar o que a ciência nega" (Prigogine; Stengers, 1991: 2010). Ao analisar a temporalidade em uma teoria de sistemas atrelada ao não previsível em potencial, Prigogine explicitou as bases epistemológicas que constituem as ferramentas para a emergência das ciências da complexidade.

Èṣù, no que lhe concerne, faz ver que todo acontecimento vem junto com seus possíveis, ou seja, o acontecimento inaugura algo novo no presente, todavia, em um mecanismo de retrospecção onde o passado é modificado, como pontua Sodré (2017:187-188) , "Em outras palavras, esse acontecimento não é em si mesmo temporal, isto é, não está num horizonte determinado, mas é temporalizante, funda o tempo". Assim, *Èṣù* reinventa o passado. Ensina que as coisas podem ser reinauguradas a qualquer momento. Afinal, Èṣù matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje. Nesta afirmativa, "a ação faz o presente transitar para o passado", como ajuda a entender Sodré (Idem: 222-223), quando diz que "a ação de exu abriu uma possibilidade que não lhe preexistia em termos reais, mas foi tornada possível por um evento feito metonímia do acontecimento", ou seja, a pedra enquanto começo de uma transformação, portanto, símbolo de transgressão de um determinismo.

Èṣù, então, remete com seu princípio de contradição, como "*trickster*[12]", a um ponto interessante, pois, parece que para este, o passado e o futuro estão em pé de igualdade, de forma simétrica como era pensado na física newtoniana, todavia, pode ser que ele interaja com o universo de uma forma tão simples que o futuro não o é imposto. A sabedoria do provérbio não rejeita a ideia da experiência da reversibilidade, pelo contrário, pois, dentro das religiões de origem africana, a restituição é propiciada pelo sacrifício ou pela oferenda ritual, diferenciada em seu tempo que é maior do que a cronologia dos relógios. Pela ação expressa no aforismo, o

[12] *Èṣù* é conhecido como trapaceiro, pregador de peças; do inglês *trick* derivado do francês antigo *triche* = trapaça, engano, por mudar as coisas de lugar, imprimindo assim movimento ao que antes era estático.

passado recebe uma interação do futuro e o presente inter-relaciona-se com o passado, esboçando um grande círculo geracional e quântico que se retroalimenta, perpetuando uma prática de troca. *Èṣù* age na busca da manutenção de um equilíbrio da existência no tempo-espaço, renovando as memórias, cosmologias e saberes-fazeres, bem como acaba por ser ele mesmo renovado, a cada nova ação em direção ao tempo-espaço ritual. Dessa forma, a divindade abre espaço para pensar o tempo como princípio inaugural, rejeitando a ideia de que para qualquer realização essencial deve-se buscar um futuro ilusório. Ou por outra, sustentando o presente simplesmente pelo sentido fornecido ao evento pelo passado, apagando o princípio da racionalidade ocidental. E como apontam Sàlámi e Ribeiro (2011: 39),

> os rituais cumprem a função essencial de articular o presente ao passado, perpétuo e mítico. [...] Para o africano o tempo é dinâmico, e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico, podendo lutar sempre pelo desenvolvimento de sua energia vital.

Assim, a espiral pode ser vista como algo quase periódica porque em cada ciclo temos uma nova forma do passado. Em consonância com o exposto, faz-se salutar, pelo exercício do princípio contraditório desta divindade, aventar as ideias e o entendimento de Prigogine em dialogia com aforismo. Prigogine aponta que "a introdução da instabilidade na ciência gera a necessidade de os cientistas repensarem a noção de leis da natureza" (Prigogine, 1996: 74-75, tradução nossa), defendendo, ao se basear no conceito de estruturas dissipativas, ou seja, novas organizações espaços-temporais oriundas de uma situação instável, a possibilidade de existência da ordem e da desordem, na teoria do caos. Para Prigogine (2002: 12) "o caos é sempre a consequência de fatores de instabilidade". O autor apresenta o papel fundamental do caos nos níveis de descrição da natureza, inclusive o cosmológico. Isso demonstra que concepção de caos pode emergir das *Leis da Natureza* e amplia a percepção de previsibilidade que temos sobre o tempo, implicando em um abandono do determinismo, pensado aqui, como uma trajetória única e, da reversibilidade ao introduzir os conceitos de probabilidade e de irreversibilidade[13].

A reversibilidade e o determinismo tem incutido a ideia de que a natureza tende a repetir cegamente padrões de comportamento. O autor explica que os sistemas dinâmicos instáveis

[13] O caos não é uma oposição ao determinismo. Inclusive, o mesmo surge em problemas extremamente simples e determinísticos, como o de três corpos seguindo a Lei da gravitação universal de Newton, que é totalmente determinística.

caóticos não são sinônimos de desordem, porque, no processo da instabilidade, tem-se o surgimento de novos acontecimentos, outros possíveis eventos, que acabam por gerar a ordem. E não é esta a incoação de *Èṣù*? Ao instaurar a desordem, a divindade, imprime movimento, reinstituindo a ordem, todavia, em um processo de continuidade. Longe do equilíbrio, a matéria adquire novas propriedades. Nessas novas propriedades existem flutuações e instabilidades que marcam a escolha por um novo regime de funcionamento do sistema. A natureza se vê imersa no caos de onde a vida emerge. Dessa forma, pode-se perceber que as leis da natureza são universais ao se considerar o equilíbrio e, longe deste, tornam-se específicas, a depender dos modelos de processos irreversíveis, conforme afirma Prigogine (1996: 71), e esta "nova propriedade, esta sensibilidade da matéria a si mesma e a seu ambiente, está ligada à dissipação associada aos processos irreversíveis".

2.1. *Èṣù*: o princípio transformador

Enquanto o físico contribui com o desenvolvimento da teoria do caos como possibilidades, *Èṣù* é o próprio caos, o próprio princípio da desordem. Na concepção nagô expressa por Muniz Sodré (2017: 189-190), em face do processo social, "Exu está apontando para a inconsistência da irreversibilidade absoluta", pois, nesta, está a base de todos os sistemas de poder. Sodré (Idem) acentua que o movimento coletivo de trocas, dar, receber e restituir constitui um processo de reciprocidade decorrente de uma dinâmica ontológica do sistema como um todo. *Èṣù* é o poder da transformação! Como princípio de movimento, desencadeia um eterno processo de mutação, de transformação e de regeneração no contexto dos ciclos vitais da existência. A divindade é o princípio transformador que, ao promover mudanças, acaba por romper com normas estabelecidas no cotidiano. Sendo assim, configura-se como gênese e/ou fomentador da desordem quando faz admitir o princípio da contradição. Por conseguinte, *Èṣù* é o poder organizador do caos e da vacuidade.

Com essa divindade, o advento da ordem e da desordem não se apresenta de forma oposta, embora, sejam contrários[14]. O caos de *Èṣù*, assim como na física, não é uma oposição ao determinismo, surge como um fenômeno emergente da interação entre os objetos, apontando a impossibilidade da compreensão de todo o sistema a partir do entendimento de um ou dois

[14] Mesmo na Física, essa relação binária não é bem definida. Tem uma contribuição interessante os trabalhos dos famosos matemáticos russos Kolmogorov e Lyapunov. Este último criou uma forma de interpretar se o regime é caótico ou não.

objetos isolados. Tais princípios são complementares, compreendem-se e implicam-se. Sodré (2017) atesta que *Èṣù* tem a função de organizar elementos, colocando-os em interação, tanto opositiva, quanto combinatória, configurando-se assim, como símbolo da mudança, ao explorar as possibilidades inerentes ao *status quo*. Carrega a dupla função paradoxal: ao mesmo tempo em que é aquele que trapaceia as normas e contesta a ordem estabelecida, consubstancia-se no símbolo da transformação desta mesma ordem, explorando as possibilidades (Capone, 2004).

Atlan (1992: 30) assevera que, na física, a ordem corresponde à heterogeneidade mensurada pelas probabilidades desiguais.

> É essa equiprobabilidade, essa homogeneidade, que caracteriza o estado de máxima desordem molecular. É a esse estado que chamamos estado de entropia máxima, para o qual o sistema evolui espontaneamente e que ele só atinge quando, em equilíbrio, tiver acabado de evoluir". Contraintuitivamente, desordem, na física, corresponderia à homogeneidade. Enquanto que ordem corresponderia a uma heterogeneidade medida por probabilidades desiguais.

Neste enfoque, *Èṣù* é a unidade de conexão entre elementos heterogêneos, que remete ao plano da comunicação – ação simbólica ou comportamento de vincular ou colocar em comum, partes diferentes no interior de um mesmo sistema. "Cabe a ele, paradoxalmente, introduzir a instabilidade ou propiciar a mudança na mesma obra ou ordem que ajudara a criar" (Silva, 2015: 114). Representa a interconexão com o mundo natural, a ligação, a comunicação e o movimento entre as partes do cosmos. Na concepção africana do universo, segundo Sàlámi e Ribeiro, (2011: 39-40) "o visível é uma manifestação do invisível. Para além da aparência encontra-se a realidade, o sentido, o ser que, através dela, se manifesta. Sob toda manifestação viva reside uma força vital"(Ibidem: 39). Estes autores ao lembrar Pierre Erny (1968) acrescentam ainda que, no universo africano não existe costura é "neste universo de analogias, correspondências e interações, o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças" (Sálámi e Ribeiro, 2011: 40). Por conseguinte, introduzindo a desordem e a possibilidade de mudança, *Èṣù* pode ser caracterizado como o princípio da existência individualizada, enquanto força que reside em cada ser, força que conduz e regula o destino. Em suma, como ainda explanam os autores, "A ordem surge do caos e a justiça, muitas vezes, é conquistada através de lutas contra a injustiça. Èṣù detentor dos princípios básicos da paz e da harmonia, regula a ordem, a disciplina e a organização, opostos da desarmonia, da desordem e da confusão." (Ibidem: 39).

Ñanduty
ISSN:2317-8590

2.2. Na historicidade, o passado que se modifica

Ainda em seus estudos, Prigogine (2009: 17) elabora crítica à ciência que, respaldada pela objetividade e certezas, fragmenta a natureza, separando o homem de seu meio, dando lugar ao processo de negação da temporalidade, "a busca das certezas, com a negação da temporalidade e da novidade, implica uma recusa profunda da própria história". O autor alerta que a historicidade tem resgate por meio da temporalidade e que esta é fundamental para a constituição da realidade da natureza ao interligar sua dinâmica à própria vivência da experiência humana ou, melhor dizendo, a temporalidade se constitui em condição primordial para a possibilidade da existência humana e de todo o universo. Essa perspectiva abre margem a se pensar em uma mistura entre o tempo vivenciado, o tempo filosófico e o tempo físico das ideias de Prigogine. Para o intelectual, a temporalidade é dotada de características que configuram os pilares da concepção de historicidade, também presente na natureza, compreendendo o devir histórico para além do mundo humano.

Em resumo, em seu conceito probabilístico (irreversibilidade), a temporalidade implica em impossibilidade de um retorno às condições iniciais. Pela assimetria se tem estabelecida a diferença entre passado e futuro. Pela unidirecionalidade apresenta uma direção do passado para o futuro. Pelo indeterminismo, tem-se o irreversível e a assimetria, pela ausência do determinismo, em seu entendimento tradicional. Pela criatividade, a temporalidade oferece oportunidade para o surgimento do novo, como acontece na natureza. Por intermédio da temporalidade, os saberes se tornam complementares e o homem e a natureza podem estabelecer alianças. A relação temporal é dinâmica e distinta em todas as suas dimensões: passado, presente e futuro e, dessa maneira, pela ausência da equivalência entre estas, tem-se presente a historicidade, existente na matéria e na natureza. O ser humano, feito de matéria, com sua memória constitui parte da natureza, não sendo estranha à historicidade ou tão pouco a um devir relacionado à temporalidade.

Èṣù, na sua qualidade de *Òkòtó*[15], é convocado, neste ensaio, a refutar a univocidade da lei científica, porque esta divindade nos ensina a abertura ao outro possível, ao converter-se em

[15] *Òkòtó* é uma espécie de caracol. É uma concha cônica cuja base é aberta (cume oco). Utilizado como um pião. Representa o espiral da evolução porque converte-se numa circunferência aberta para o infinito.

uma circunferência aberta para o infinito. O *Òkòtó* explica a maneira como esta divindade se multiplica e cresce em "espiral" sendo "um multiplicado ao infinito" (Santos, 2012: 143-144). Abre a possibilidade do infinito diverso ao representar o acréscimo que propicia a continuidade e a dinâmica dos fenômenos. Dessa forma, por *Èṣù,* tem-se então demonstrado, que todo acontecimento vem junto com os seus possíveis, manifestando e inaugurando algo novo no presente, porém, em uma dinâmica de retrospecção – o passado que se modifica – e de prospecção, onde se tem o "tornar possível", como bem aponta Sodré (2017). Para melhor entendimento pode ser afirmado que o acontecimento não está num horizonte determinado, mas na temporalidade, ao fundar o tempo. Em *Èṣù* a temporalidade não é constituída e sim constituinte. Em suma, em termos cíclicos ou solares, o nascente, coexiste com o poente por causa da força do agora (Ibidem).

Após essas considerações, certamente instigada pela gênese de *Èṣù*, questiona-se, como a ciência pode ser capturada pelos demais princípios cosmológicos das filosofias africanas? E como não pensar, em um sistema de aliança entre as filosofias africanas e a ciência para ajudar na percepção de novos possíveis que possam contribuir para responder aos desafios e às crises de nosso tempo?

3. Considerações finais

Assim, essas reflexões, com bases heterogêneas, atravessadas por intensidades diversas, congregam em sua narrativa, pensamentos cujo crescimento foi diferenciado, polimorfo, sem uma direção clara e definida, como um rizoma.

Nessa breve dialogia das ideias de Prigogine "com" os princípios filosóficos advindos da compreensão da figura de *Èṣù*, acredita-se que este ensaio não teve nem começo e nem tão pouco terá um final, mas situa-se na encruzilhada onde a ciência de Prigogine e o princípio cosmológico africano se encontram. Conectando os diferentes, entretanto, não os fundindo em um univocidade, mas sim, exaltando as possibilidades, abrindo-se para o pluriversal. Ideias que surgem na presença desta divindade realmente não podem ter começo nem fim, porque em *Èṣù* tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo.

Tanto Prigogine como *Èṣù* elevam o poder do tempo, do conhecimento e das leis fundamentais que governam o cosmos, direcionando para uma ordem originada e fundamentada pela desordem. As aproximações destas ideias tencionaram uma busca para que não se fale

somente de leis, mas, sobretudo de eventos, onde se tem lugar a criação, o surgimento do novo, a transformação. E, sobretudo, que se façam aparecer as ressonâncias, pois, ao ratificar a possibilidade de uma pequena perturbação, pode-se amplificar em termos de agenciamentos que geram transformações, que contribuam para um processo de "*reclaim*" ou melhor dizendo, um processo de reativação de outras ontologias e epistemologias que escapem do ritmo do tempo ocidental, provocando ruminações em torno das grandes catástrofes anunciadas na contemporaneidade. Por intermédio de *Èṣù* em uma ontologia animist almeja-se confrontar e refletir sobre os desafios conceituais ligados a ideia de tempo, situando-o em um outro imaginário, provocando uma posição inversa ao princípio ocidental, que, até então, encontrou-se alicerçado pela modernidade da ciência.

4. **Referências**

ATLAN, Henry. 1992. *Entre o cristal e a fumaça*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

CAPONE, S. 2004. *A busca da África no Brasil:* tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Pallas/Contracapa.

CUNHA JUNIOR, Henrique. 2010. "NTU". *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, 108: 81-92.

DANTAS, Luís Thiago. 2018. "A filosofia nagô e a temporalidade da vertigem". *Odeere,* Vitória da Conquista, 3 (6): 120-132.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2008. "A etnografia como auto-retrato: espaço, tempo e subjetividade em Luís da Câmara Cascudo". Paper apresentado no *IX Congresso Internacional da BRASA*, Estados Unidos.

HARAWAY, Donna Jeanne. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. London, Duke University Press.

MARTINS, Leda Maria. 1997. *Afrografias da memória: o reinado do rosário do jatobá*. São Paulo, Perspectiva.

MARTINS, Leda Maria. 2002. "Performances do tempo espiralar". In: RAVETTI, G.; ARBEX, M. (Orgs.) *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte, Faculdade de Letras/UFMG, p. 69-92.

MARTINS, Leda Maria. 2021. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Cobogó.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1972. *Phénomenologie de la perception*. Paris, Gallimard.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. 2007. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris, La Découverte.

PRANDI, Reginaldo. 2001. "O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, 16 (47): 43-58.

PRIGOGINE, Ilya. 2002. *As leis do caos*. São Paulo, Unesp.

PRIGOGINE, Ilya. 2009. *Ciência, razão e paixão*. São Paulo, Livraria da Física.

PRIGOGINE, Ilya. 1996. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp.

PRIGOGINE, Ilya. 1997. Eloge de l'rreversible. Le nouvel Observateur - Hors. Série 'De la genése au Bog Bang. " nº. 31. p.48-49.

PRIGOGINE, Ilya. 2000. "Carta para as futuras gerações". *Folha de São Paulo* (edição nacional), Caderno Mais.

PRIGOGINE, Ilya. 2002. *As leis do caos*. São Paulo, UNESP.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. 1991. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília, UnB.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. 1992. *Entre o tempo e a eternidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

SÀLÁMÌ, Sikirú. (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. 2011. *Exu e a ordem do universo*. 2. Ed. São Paulo, Oduduwa.

SANTOS, Juana Elbein dos. 2012. *Os Nàgo e a morte*. Petrópolis, Editora Vozes.

SILVA, Vagner Gonçalves. 2015. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro, Pallas.

SOARES, Emanoel Luís Roque. 2008. *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas*. Fortaleza, Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal do Ceará.

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

SOUSA, Thiago Weslei de Almeida; PIRES, Dario Xavier; QUEIRÓS, Wellington Pereira de. 2021. Os pressupostos teóricos de Ilya Prigogine e a epistemologia crítica - Um diálogo de Convergências? Educação e Filosofia. V.35, , nº. 73, p. 301-339, jan\abr. Uberlândia: Editora FAPEMIG.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes.* São Paulo, Cosac Naify.

STENGERS, Isabelle. 2017. “Reativar o animismo”. *Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, 62: 3-15.

STENGERS, Isabelle. 2018. “A proposição cosmopolítica*”. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros,* São Paulo, 69: 442-464.

AGRADECIMENTO

Este artigo teve a parte referente a Física revisada pelo Doutor Eliel Gomes da Silva Neto. Graduado em Física pela Universidade Federal de Alagoas (2010), mestrado em Física da Matéria Condensada pela Universidade Federal de Alagoas (2012) e doutorado em Física pela Universidade Federal de Minas Gerais (2017).