



A África como destino

Olavo de Souza Pinto Filho¹

“Tudo o que acontece com uma pessoa já aconteceu com outra no passado, é Ifá quem registra tudo dentro de sua cabaça” Araba Aworeni Adisa.

“A outra visão. Única, por enquanto. O que aconteceu uma vez pode acontecer de novo. Vocês vão ver. Esperem só. É verdade que podem ter que esperar muito tempo. Nós voltamos. Nós voltamos.”
Susan Sontag.

RESUMO: O nosso ponto de partida para esse artigo vem de um incômodo nascido das reflexões sobre o “movimento de busca pela África” pelos praticantes do candomblé, que, na visão de alguns especialistas, tratar-se-ia de um “mito” advindo de disputas por “legitimidade” e “prestígio”. Esse “mal-estar”, antes de produzir uma negação dessa assertiva, propõe-se a levá-la a sério, ou seja, mobilizar conceitualmente a ideia de “mito”, pensando em “mitos” como sistemas de transformações. Nossa proposição espera esboçar outro caminho que potencialize as afirmações “nativas” de busca pela África.

Palavras-chave: Ifá. Reafricanização. Mito. Destino. África.

¹olavosouza@gmail.com



²Os odus seriam antologias de todos os eventos da vida das pessoas que ficariam registradas em seu interior sobre a forma de versos, cada verso traria o diagnóstico e a solução para esses eventos.

³O Araba Agbaye é considerado a cabeça dos sacerdotes do culto de Ifá no mundo, em Ifé dizem que é o próprio representante de Orunmila. Este título só pode ser dado para alguém que além de iniciado em Ifá seja oriundo do compound Oketase em Ile-Ife. Outras cidades ostentam portadores do título de Araba, entretanto, eles estão abaixo do Araba Agbaye de Ife.

O sentido da palavra “destino” referente ao título do presente texto pode designar tanto um lugar, como também um objetivo. Pode se dizer destino no sentido de sorte, de fortuna ou sina, em geral, pode-se relacionar destino como uma tessitura de fatos que se seguem. Entre os babalawos (como são denominados os sacerdotes de Ifá) com os quais tive oportunidade de conviver em minha pesquisa de campo nos anos de 2009 e 2010, o tema “destino”, ou noções aproximadas desse, era de suma importância em sua atividade profissional, uma vez que toda a ciência de sua atividade como sacerdote dependia de sua capacidade em transitar por esses caminhos. Eles se referiam a destino como Odù², não por acaso as pessoas ligadas ao candomblé no Brasil se referem aos odus como caminhos.

É com aproximações a essas duas noções de destino que seguiremos neste estudo, tanto um local a se chegar (no nosso caso, às cidades nigerianas) como pelos caminhos percorridos para se chegar à África (aqui entendida como uma presença metafísica). Nosso propósito é provocar oscilações entre essas dualidades bem como nas interpretações sobre esse movimento

de retorno à África. Nosso foco está nas narrativas e principalmente nas análises sobre essas viagens.

Em setembro de 2009, acompanhei a visita do mais alto sacerdote do culto de Ifá no mundo, o Araba Agbaye Aworeni³, à cidade de São Paulo para a realização do “Festival Mundial de Ifá”. Naquela ocasião, pude ouvir do Araba Agbaye uma afirmação em que dizia aos presentes que tudo o que acontece com alguém hoje ocorreu com outra pessoa no passado. É Ifá quem registra essas histórias em seu interior nos *Odùs* e é com os cacos dos acontecimentos, guardados em sua cabaça, que ele conserta o futuro.

Ifá, dizem os Babalawos (“pais dos segredos”), é o jogo “*da fa*” por onde fala Orunmila. Como me disse certa vez o babalawo Tunde, “Ifá significa palavra forte na boca de Orunmila. Ifa explica tudo, não existe nada no mundo e na vida que não tenha explicação em Ifa”. Para alguns, Ifá e Orunmila seriam o mesmo ser, não sendo possível diferenciá-los, outros afirmam que Ifá é o jogo criado por Orunmila e, portanto, Orunmila não seria exatamente a personificação de Ifá, mas seu inventor. É

por meio de sua criação que Orunmila traria as respostas para quem o consulta.

Diversos autores têm destacado a centralidade de Ifá para os iorubas de uma forma geral, é o caso do escritor/artista e atual Araba de Osogbo Ifayemi Elebuibon que, em seu livro *The Healing Power of Sacrifice* (2000), define Ifá como:

[...] uma divindade que goza de alta estima entre as principais divindades do povo yorubano, tanto na África como na Diáspora. A despeito da incursão da modernidade na vida desse povo, Ifá continua florescendo e permanece como a maior autoridade em tudo que diz respeito à cultura, ética social, arte e religião do povo yorubano. É o sistema que mais engloba a sua visão do mundo, sua cosmologia, sua fé e seus valores. Resumindo, Ifá é um sistema profundo de saber extensivo sobre a vida religiosa e mundana dos yorubanos, tanto no seu passado como no presente. Seu alcance também se estende ao futuro (ELEBUIBON, 2000, p. 9, apud AYOH’OMIDIRE, 2006, pp. 138-139 meus grifos).

Dizem os cantadores de Ifá que o elemento principal do Ifá é o Odù. O Odù seria

um “volume” em que se encontram todas as informações que explicam os acontecimentos da vida. No Brasil e em Cuba, é comum ouvir das pessoas ligadas ao culto dos orixás se referirem aos odùs como destinos ou caminhos que as pessoas devem percorrer ao estarem sobre seu domínio.

A colonização africana produziu nas comunidades sobre seu julgo efeitos nefastos, em especial nas elites locais, que há tempos vêm deixando de lado os saberes tradicionais e adotando costumes ocidentalizados, em especial nas organizações políticas e administrativas das cidades nigerianas. Mesmo contra todas as adversidades, as linhagens familiares e o culto de Ifá permanecem como importante fonte de organização e até mesmo resistência nesses locais. Hoje muitas personalidades da sociedade iorubana voltam-se aos ensinamentos de Ifá para solução dos atuais problemas da sociedade iorubana (AFOLABI, 2010; AYOH’OMIDIRE, 2006).

Atualmente, a presença de Ifá não está circunscrita apenas às regiões nigerianas de onde seu culto surgiu, tão pouco se concentra nos países que historicamente configuram-se como destinos na forçada

diáspora africana. Seus seguidores espalham-se pelos quatro cantos na velocidade de um mundo cada vez mais integrado pela globalização, aconselhando quem os procura em tabuleiros dispostos em locais aparentemente inusitados, como cidades da Rússia, Argentina ou Uruguai.

Todo ano as cidades nigerianas de Ife, Osogbo, Oyo, Abeokuta recebem levas e levas de pessoas dispostas a receber os ensinamentos contidos em Ifá, iniciando-se em solo nigeriano ou de lá obtendo uma titulação religiosa que os permita praticar Ifá em suas cidades de origens. Além disso, sacerdotes nigerianos transitam anualmente em inúmeras cidades iniciando e ensinando novos seguidores do culto de Ifá.

Nesse movimento, encontram-se brasileiros que, em uma busca incessante por fundamentos religiosos perdidos na experiência da escravidão, voltam à África para “recuperar” ou “atualizar” seus conhecimentos rituais. É o que muitos autores denominaram como o movimento de re ou africanização do candomblé (PRANDI, 1991, 1999; LÉPINE, 2005, 2009; SILVA, 1995, 1999; CAPONE, 1999, 2009; FRIGERIO, 2005, entre outros).

Todos os caminhos levam ao Araba

Grandes árvores africanas povoam nosso imaginário, dessas que se erguem pesadamente do solo projetando sua copa em direção ao céu que acaba por conferir uma majestade única a sua estatura. Poucas árvores assim podem ser vistas. Estando em São Paulo, procurei no parque Ibirapuera e avistei pouquíssimos exemplares. Continuando nos arredores do parque, avisto a Assembleia Legislativa, adentro seu *hall* principal e desço por uma escada envolta em granito e ali, parada em minha frente, curvada pelo peso dos anos e sabedoria, encontro a grande árvore o Árabá, comparada importância talvez apenas como o *Iroko* ou o Baobá. A sua sombra, acomodados como flores que se espalham em suas raízes, estão babalawos nigerianos, brasileiros, argentinos e uruguaios, que só se diferenciam pela cor de suas peles, uma vez que uma uniformidade colorida compõe o vestuário.

Foi a Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo o local escolhido para a realização do 1º Festival Mundial de Ifá. Este evento fora criado, segundo seus organiza-

⁴Cargo religioso destinado às esposas dos babalawos.

dores, em cumprimento a uma determinação do próprio Ifá, recebida pelo babalaô Ifalana. Um sacerdote brasileiro que anos antes estivera na cidade sagrada de *Ilè- Ifé* para cumprir obrigações rituais e voltou com a incumbência de realizar esse festival. Seria, portanto, o “próprio Ifá quem determinou que o Araba viesse” e ali estávamos todos.

Ifalana confidenciou-me em outra oportunidade que já havia entrado em contato com o culto de Ifá anos atrás numa festa de Iemanjá em um candomblé paulistano. Ali conhecera um babalawo nigeriano que residia no Brasil há muitos anos. Pelas mãos dele, recebera os primeiros *ikins* e textos em ioruba, começara, assim, a desenhá-lo seu trajeto rumo à Nigéria.

“Na época ninguém falava de babalawo, não é como hoje que tem um em cada esquina, só conhecia pelo livro do Verger”, disse-me com certa malícia Ifalana. Atualmente o culto tem se expandido para cidades do interior do Brasil, da Argentina e do Uruguai, prova disso era a presença de sacerdotes de Ifá desses países no Festival, os quais foram iniciados pelo próprio Àràbà e enxergavam, na visita do velho

ancião, uma oportunidade para solucionar certas divergências e problemas advindos do uso ou, melhor dizendo, do “mau uso do sobrenome Aworeni”.

Era essa a posição de uma *Ìyápetebì*⁴ argentina, na impossibilidade de seu esposo estar no Brasil, ela viera para relatar ao Araba que um de seus filhos iniciara indiscriminadamente sacerdotes em Ifá na Argentina, sem ter autorização para isso. Segundo ela, inúmeras pessoas têm sido iniciadas para Ifá por pessoas despreparadas para isso, o que prejudicaria os “sacerdotes” sérios e “sujaria” o sobrenome Aworeni.

Sobre essa contenda, o Àràbà disse que só pode usar o sobrenome *Aworeni* quem foi iniciado por ele, já que ele recebeu esse nome de seu pai e ele pode passar para as pessoas que inicia, se algum filho dele inicia outra pessoa, esse filho deverá saber se ela é digna de usar seu sobrenome. “Uma pessoa sem caráter pode ‘estragar’ o nome Aworeni” disse ele. Cabe à pessoa que inicia a responsabilidade em saber quem inicia.

As relações entre os membros da família Aworeni estavam longe da convivência harmoniosa, e uma das medidas toma-

das pelo Àràbà foi a criação no Brasil de um conselho (aos moldes de um já existente na Nigéria) entre os filhos mais velhos do Àràbà no Brasil. Caberá a esse conselho reportar ao conselho nigeriano as ações de seus membros, fiscalizar eventuais erros ou usos e abusos indevidos do sobrenome Aworeni. Sobre isso disse o Àràbà:

Vocês precisam manter a dignidade do nome Aworeni. Roupas é uma coisa, conhecimento é outra! Tem muita gente que não aprendeu Ifá, mas tem a boa doce. O Oluwo tem que ter Osu na cabeça e é reconhecido pelos 16 do conselho do Ooni de Ifé. O Oluwo que ensina os babalawos, em Ile Ife... Os alunos chamam de oluwo que os ensina, mas só é Oluwo quando só 16 reconhecem ele como oluwo. Dentro do Culto de Ogboni é oluwo. Dois oluwos de Ifá dentro do culto de Ogboni.

Ainda disse que qualquer pessoa pode entrar na internet e dizer mentiras, por isso o conselho deverá ser sempre vigilante. O uso da internet pelos adeptos do culto de Ifá é recorrente, por meio da rede mundial de computadores, eles entram em contato com outros sacerdotes, criam fóruns

de discussão, marcam reuniões, eventos e congressos, há uma gama de artigos, livros e CDs que são compartilhados entre os seguidores. Obras de antropólogos ou *estudiosos-praticantes* são traduzidas do inglês para o português e vendidas pela rede, apostilas de jogos de búzios, leituras dos Odús e outros são disputados pelos praticantes.

Rastreando os caminhos

Cada vez mais constante é a organização de congressos e encontros entre os praticantes de Ifá da Nigéria e da diáspora, que estimulam a produção do discurso em prol da reafirmação e resgate cultural, um exemplo disso são as Conferências Mundiais da tradição e cultura dos Orixás (COMTOCs). Esses eventos têm ocorrido desde 1981, realizados em cidades como em Ilê-Ifé na Nigéria além de cidades no Brasil, Estados Unidos, Cuba e Trinidad e Tobago (SILVA, 1995; CAPONE, 1999).

Foi por meio de um desses eventos que Ifalana conheceu o nigeriano Baba Fola e por intermédio de Fola que Ifalana che-

gou à Nigéria. Baba Fola mantém há anos no Rio de Janeiro um centro de “intercâmbio religioso”, todo ano organiza excursões e viagens *para a terra santa africana*. Ele chegou ao Brasil ao acaso e depois de se aposentar, segundo suas palavras:

Vim abrir um centro cultural no Rio, para ensinar a língua, fazer intercâmbio cultural e religioso. Eu cheguei em 1997, tinha Ifa só, tem dois tipos de Babalawo, uma pessoa que se chama Onifa, que tem Isefa, mas não pratica, não joga para outro, ela pode ser chamada de Babalawo. Babalawo, ele também é iniciado, tem Ifa, aprender as regras, ética, como consulta esse que se chama Babalawo e Oluwo, de muitos anos... Conheci Ifa em Ise-ekiti, na Nigéria. Teve um evento em 2005, o ‘Orisa World’, eu fui um dos palestrantes e depois do congresso conheci algumas pessoas do Uruguai, Argentina, Venezuela e Chile querendo informações sobre a cultura, religião e se iniciar em Ifa. Como comecei com o intercâmbio, perguntei a eles se eles poderiam viajar comigo, os que foram conheceram e levaram os colegas deles. Então eu vou agora, faço seminários e conferências nesses países, conheci através

de uma comunidade de internet outros babalawos que eu passo para ele. Desde os anos 2000, eu faço intercâmbio religioso no oeste yorubano, levo para conhecer todos os orixás em Ilê-Ifé, onde tudo começou, a vida começou e tem mais outras cidades, Oyo, Ibadan. A iniciação toda fica em 6.000 dólares, fora a passagem, mas esse custo cobre tudo, traslado, hospedagem, alimentação, vestuário, ebos, sacrifícios, oferendas, pagamento das pessoas que cuidam, tudo cobre tudo.

Por intermédio dessas viagens que os praticantes de Ifá vão complementando sua feitura, seja por iniciações em território africano, seja conhecendo territórios sagrados na igualmente sagrada Nigéria, comprando artigos religiosos, vestindo-se à maneira nigeriana, trazendo pequenas porções de África em máscaras, colares, se- mentes. Isso é algo que nos traz à memória a importância das viagens de retorno promovidas pelos africanos libertos em meados do século XIX, que foram fundamentais na formação das primeiras casas de santo na Bahia e Recife.

No rastro dessas narrativas, figurou quase que proeminentemente um ponto em

⁵CARVALHO José Jorge. **A força da nostalgia: uma concepção de tempo histórico dos cultos afrobrasileiros tradicionais.** Brasília: DAN, 1987. p. 22-5. (Série Antropológica, 59.).

comum, a viagem de retorno à África e sua importância na formulação dessas “redes transnacionais” de culto a Ifá.

Essas viagens não serviram apenas para traçar as trajetórias dessas pessoas, foi importante também para uma tomada de posição no debate teórico sobre elas. Uma vez que tratadas pelos pesquisadores primeiramente como “mitos inventados” (cf. CAPONE, 2004; DANTAS, 1988), a narrativa dessas “viagens míticas” faria parte da estratégia dessas comunidades em legitimar suas práticas e tradições religiosas a partir da concepção de pureza ritual, é então que nosso argumento segue por outro caminho, um que experimenta outra via que não seja meramente uma “disputa por legitimidade”.

Uma vez que tratadas pelos pesquisadores primeiramente como “mitos inventados” (cf. CAPONE, 2004; DANTAS, 1988), a narrativa dessas “viagens míticas” faria parte da estratégia dessas comunidades em “legitimar” suas práticas e tradições religiosas a partir da concepção de “pureza ritual”. É este o argumento do trabalho de Stefania Capone, denominado *A busca da África no candomblé*. Para a autora, a Áfri-

ca figuraria então como local de excelência para um resgate simbólico. Entretanto, adverte a autora, esse local não existe em si, mas é fruto de um “sonho de pureza africano” (CAPONE, 2004).

Sendo assim, a viagem ao continente africano transforma-se no verdadeiro “mito” fundador do candomblé dado que: “A viagem à África teria, portanto, purificado a fundadora, Iya Nassô, da mancha da escravidão e legitimado a ‘pureza’ da família de Senhora, cuja mãe teria nascido em solo africano” e continua em sua análise afirmando que “a fundadora do primeiro candomblé do Brasil é duplamente legitimada, pois nasceu na terra dos ancestrais e é filha de uma sacerdotisa do culto: ela encarna, por tanto, a verdadeira tradição africana”. Para a autora, aqueles que empreendiam essas viagens visavam “fundamentalmente adquirir conhecimentos, pensando no prestígio que daí resultaria na volta ao Brasil. As viagens eram, e continuam sendo, formidáveis instrumentos políticos” (CAPONE, 2004, p. 270; 274).

Outro autor a teorizar sobre a dimensão mítico-histórica das fundações das primeiras casas de culto aos orixás foi José

Jorge de Carvalho⁵ em um artigo que discute a noção de tempo histórico nos Xangôs de Recife. Nesse artigo o autor discute o sentimento por parte dos membros do xangô recifense que oscilam entre o orgulho de um passado glorioso, domínio dos grandes antepassados africanos e sua sabedoria e conhecimento e por outro de uma carência com o presente do culto diante do que ele denomina como “perda da memória coletiva”.

Essa oscilação colocaria os sacerdotes como agentes da mudança, uma vez que, por meio da defesa de uma conservação estática dos fundamentos religiosos, iriam compensando a falta deles com uma reposição de saberes com o vínculo a uma fonte africana de conhecimento (esta poderia ser desde a troca de segredos entre os membros do xangô com as casas de outra nação xambá, ou com terreiros de Salvador, até etnografias ou excursões a Cuba, Estados Unidos e África) (CARVALHO, 1987, p. 51).

A partir dessa “visão histórica dos cultos⁶”, o autor situa então três processos: a ênfase na glória antiga, sentimento de crise pela memória coletiva e movimentos de transformação na busca de continuidade



⁶Essa abordagem nos coloca diante de uma questão importante dentro do campo de estudos sobre religiões de matriz africana. Este ponto é problematizado por Marcio Goldman, vale a citação: “Uns e outros tendem a conceber as religiões afro-brasileiras como entes mergulhados numa historicidade que não lhes pertence, cabendo-lhes tão-somente resistir a esse fluxo temporal externo – mantendo-se, então, imutáveis ou, mais frequentemente, degradando-se lentamente até desaparecerem –, ou acomodarse a ele, passando assim a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais, da ‘sociedade abrangente’” (GOLDMAN, 2008).

⁷Ainda que não seja nossa intenção contrapor a leitura mítica por uma histórica, é preciso salientar que existem inúmeros trabalhos sobre a vida das comunidades de africanos libertos

com o próprio modelo de culto. Carvalho parte então para uma tentativa de “apreender os significados mais profundos desses processos” em especial o “silêncio intencional” por parte dos membros do xangô sobre o período da escravidão.

O autor então reflete sobre os motivos desse silenciamento em termos da “memória oral” ao relatar que seus antepassados eram capazes de feitos extraordinários que não condiziam com a situação de escravidão a qual estavam submetidos, ou uma reação “ideológica” para lidar com a experiência traumática do negro escravo. De qualquer forma o que nos interessa aqui é o uso da categoria de “mito” empregada pelo autor que equaliza os ruídos da versão historiográfica dos membros do xangô sobre a fundação de seus primeiros terreiros⁷.

Assim como a fundadora Iyanassô dos terreiros baianos, Tia Inês (a africana Inês Joaquina da Costa- Ifá Tinuké) funda o terreiro Ilê Obá Ogunté por volta de 1875, em Água Fria, no Recife. Sobre esse episódio, relata José Jorge:

Com a mesma capacidade com que superou a distância entre os dois continentes, saltou por cima também do tempo inteiro da escravidão e veio representar, para os membros, a imagem de uma mulher africana imbuída de toda a força dos orixás, tal como (dizem) eram os iorubas antes do tráfico de escravos. Dito nos próprios termos da mitologia de criação ioruba, Tia Inês parece ter vindo do orun (o mundo metafísico onde os orixás habitam) com a finalidade de fecundar o aiye (mundo físico) dos homens carentes de transcendência, e cujo movimento primeiro é o de voltar a unir-se ao orun, do qual foi separado no princípio dos tempos. Tia Inês vem assim representar a instalação de um novo universo ioruba no Recife, repetindo o ciclo de união do aiye com o orun já vivido antes pelos mitos próprios dos habitantes do outro lado do mar. Através dessa africana, sugiro, o xangô revive, em sua história, o mito básico dos iorubas (CARVALHO, 1987, p. 53).

A África figuraria nos argumentos desses autores como “mito”, mas quais as implicações de levar a sério o discurso do antropólogo? Ou seja, pensar a África enquanto um “mito” mobilizando os modelos

conceituais-teóricos do termo. Em outras palavras, em vez de denunciar que, diferente do que os “nativos” afirmam, essa África não existe e é fruto de complicados processos de legitimidade e poder, *explicando* o uso discursivo de “mito” diferente de “real”, buscamos aqui potencializar seus desdobramentos como “mito”.

Em uma inspiração de Lévi-Straussiana, entendo mitos como sistemas de transformações, ou feixes de transformações que se abrem em outros eixos de transformação, multiplicando e principalmente diferenciando-se constantemente⁸.

Tudo se passa como se: [miticamente] o que é África em um terreiro transforma o ritual em outro e os “fundamentos” em um terceiro, o vestuário de um e os nomes ritualísticos em outro, reafrikanizando ou no vocabulário dos autores: “transformando” realidades que surgem e saltam em pontos diferentes do continente americano (uma conferência de Ifá em Miami, uma obrigação de *Ogboni* em Montevideu, um festival de *Egungun* em Trindade e Tobago, uma saída de iyawo em Campinas e no nosso caso um congresso religioso na capital paulista) como retornos ao solo africano.



nessas capitais muito antes da lei áurea, ou seja, ao contrário do que afirmam os autores destacados aqui, é condizente sim, do ponto de vista historiográfico, a afirmação que estas fundadoras não fossem escravas mesmo que o período de fundação desses terreiros fosse anterior a 1889. Foi partir de pesquisas documentais sobre os libertos que levaram direta e indiretamente à produção de novos trabalhos sobre a vida dos fundadores das casas de candomblé na Bahia. Cabe ressaltar, em especial, os trabalhos advindos da linha de pesquisa “Escravidão e Invenção da Liberdade” do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA, que concentra grande parte dessas pesquisas. Para mais informações, conferir os trabalhos de: REIS, João José. 2008. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. 1. ed. São Paulo:

Experimentamos imaginar então que as histórias sobre as viagens de retorno ao continente africano contivessem a repetição de determinados elementos, ou, nas palavras de Lévi-Strauss, contivessem uma “célula explicativa” em que sua estrutura básica seria a mesma, mas o conteúdo já não é o mesmo. Variando em um tipo de “minimito” (ainda que curto e condensado, mas que conserva a estrutura de mito) e que conforme vão ocorrendo diferentes transformações em um elemento, os outros elementos têm de ser rearranjados e transformados “forçosamente” pela mudança do primeiro (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 34).

Desta maneira, não faz sentido a oposição reificada por esses autores entre uma África mítica (idealizada pelos religiosos) em comparação com uma África real (essa conhecida pelos pesquisadores). O que esses autores reproduzem nessa atitude é uma postura teórica que implica uma assimetria de posições entre o pesquisador e o grupo pesquisado, haja vista que cabe ao antropólogo interpretar por meio de categorias “explicativas” exteriores ao grupo pesquisado o que estes “fazem”. Podendo desvendar assim a verdade escondida que

só se revela depois do longo convívio entre ambos. Coube no caso de Stefania Caponne(2004), a antropóloga, “trazer à luz” essas disputas por poder e legitimidade e relatar que por trás dessas tradições “reinventadas” escondiam-se o desejo por poder e reconhecimento.

Entretanto, é preciso ressaltar que o trabalho de José Jorge se diferencia da abordagem de Stefania Caponne (e de outros), uma vez que procura entender esse retorno à África não como disputas por legitimidade e prestígio, mas a partir de elementos do próprio universo do xangô, sobre isso diz o autor:

[...] é preciso insistir também que essa curiosidade que leva muitos líderes a mudar seu sistema, fazer viagens, etc. é pelo menos tão religiosa quanto a pesquisa de um acadêmico é legitimamente intelectual. Pois há, entre alguns estudiosos, uma tendência a ver essas mudanças como um puro jogo de poder por parte dos líderes.(CARVALHO,1987, p. 52)

E isso não é tudo. Outro ponto interessante levantado pelo autor seria esse mito que revive na vida dos membros do

xangô do Recife, ainda que ele coloque isso como “a individualização do dilema coletivo” ao analisar a própria trajetória de vida do famoso sacerdote Pai Adão, que nascido filho de africanos volta à África e de lá retorna realizado, pois “o valor de afirmar só se realiza plenamente quem toca a fonte original; e dela regressar vitorioso, de axé renovado, revivendo a plenitude” (CARVALHO, 1987).

Retomamos agora a noção de destino, tão cara as pessoas que nos inspiraram nesse trabalho, para eles a volta ao continente africano é, por motivos diversos, imperiosa. Nesse sentido, as inovações, e por que não invenções, efetuadas por esses agentes após esses caminhos e viagens seriam constitutivas daquele desejo por complementar o que estará sempre inacabado, impelidos pelo que José Jorge de Carvalho nomeou como a “força da nostalgia” essa busca incessante pela África, que é determinada pelo eterno desassossego que a sensação de perda de fundamentos e da própria história levou e continua levando pessoas a embarcarem nessas rotas do axé e cada vez mais procurar preenchê-las com a experiência em solo africano, mesmo que



Companhia das Letras. PARES, Luis Nicolau. 2006. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp. CASTILLO, Lisa Earl ; PARÉS, Luis Nicolau .2007. **Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu**. Afro-Asia (UFBA), entre outros.

⁸Aproveitando-nos para isso da leitura de Eduardo Viveiros de Castro sobre as **Mitológicas** para corrompê-la em seguida: “Na realidade [as mitológicas de Lévi-Strauss] é de uma transversalidade heterogenética generalizada, em que o mito de um povo transforma o ritual de um segundo povo e a técnica de um terceiro povo; em que a organização social de um é a pintura corporal de outros (Como ir e vir entre a cosmologia e a cosmetologia sem sair da política); e em que a redondeza geométrica da terra e

esse solo africano seja um quarto de um apartamento de um nigeriano no centro de São Paulo, um curso de língua ioruba numa Universidade ou a sagrada cidade de Ilè-Ifé na Nigéria.

Essa África constantemente desejada e invocada poderia ser pensada aqui como um devir, ou seja, uma composição, um movimento, um afeto. Lançando mão da leitura de Marcio Goldman:

O devir, na verdade, é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. O devir é o que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível. Trata-se, pois, de apoiar-se em diferenças não para reduzi-las à semelhança (seja absorvendo-as, seja absorvendo-se nelas), mas para diferir, simples e intransitivamente (GOLDMAN, 2012).

Diferindo-se e multiplicando, esse “devir-África” se potencializa em cada experiência de retorno. Essa matriz África que é atualizada. Seus caminhos são buscados e percorridos porque, segundo as palavras

de Ifalana, “essa viagem estava no meu destino”. Estava em seu Odù, este conceito iorubano que se refere a acontecimentos guardados no jogo de Ifá, fatos que se repetem desde tempos imemoriais: os fatos são os mesmos, as pessoas é que são diferentes, esses acontecimentos são previstos, as pessoas não, são os Odùs que trazem esses acontecimentos aos seres humanos, por isso o jogo diz qual é o caminho a percorrer, diz o que está para acontecer.

Essa repetição dos acontecimentos, contudo, não significa que ocorram da mesma maneira, os babalaôs afirmam que não se trata de uma repetição cíclica e eterna da mesma coisa. Wole Soyinka chama atenção que não se trata de um retorno ao mesmo, esse retorno incide em uma diferença:

multiform

Evolution of the self-devouring snake to spatials
New in symbol, banked loop the “Möbius Strip”
And interlock of re-creativ rings, one surface
Yet full of angles, uni-plane, yet sensuous with
Complexities of Mind and motion
(SOYINKA, 1967, p. 83)

A metáfora utilizada por Soyinka imaginada sob a forma da faixa de Möbius (esse espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta numa delas, a qual é uma superfície com uma componente de fronteira; é não orientável, possui apenas um lado, possui apenas uma borda) opera uma torção, é uma topologia que instaura o movimento em uma sequência sem princípio nem fim.

Roger Bastide afirmou certa vez que no candomblé pode-se: “tornar-se africano”. Tornar-se africano é um fato desde que esteja em seu Odù, em seu caminho. Tornar-se africano é uma realidade se pensarmos como dizem os “nativos”: a África como destino.



da mitologia é constantemente cortocircuitada por sua porosidade geológica, graças a qual as transformações parecem saltar entre os pontos extremos do continente americano, brotando aqui e ali como erupções pontuais de um oceano subterrâneo de magma.” (CASTRO, 2010, p. 220, minha tradução)

Referências

- CAPONE, S. Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-brasileiros. **Estudos afro-asiáticos**, n. 36, p. 57-72, dezembro de 1999.
- _____. **A busca de África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.
- CARVALHO, J. **A força da nostalgia: uma concepção de tempo histórico dos cultos afrobrasileiros tradicionais**. Brasília: DAN; 1987. p. 22-5 (Série Antropológica, 59.).
- EPEGA, S. A volta à África na contramão do Orixá. In: CAROSO, Carlos, BACELAR, Jéferson. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Salvador: CEAO/Pallas, 1999.
- FRIJERIO, A. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p.136-160, 2005.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Rev. antropol.**, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso> &HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso”pid=S0034-77012003000200012HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso”&HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso”&HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso”&HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso”>. Acesso em: 25 abr. 2012.
- _____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetrização Antropológica. **Análise social**, v. espec., p. 1-20, 2008.
- JENSEN, T. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reafricanização**. Revista de Estudos da Religião, 1 (2001): 1-21.

LÉPINE, C. Mudanças no candomblé de São Paulo. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 121-135, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. Quando o Mito se Torna História. In: **Mito e significado**. Lisboa, Edições 70, 1985.

PALMIE, S. O trabalho cultural da globalização iorubá. **Relig. soc.** [online]., v .27, n. 1, pp. 77-113, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000100005&lng=en&nrm=iso>&HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000100005&lng=en&nrm=iso”pid=S010085872007000100005HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000100005&lng=en&nrm=iso”&HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000100005&lng=en&nrm=iso”lng=enHYPE

RLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000100005&lng=en&nrm=iso”&HYPERLINK “http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872007000100005&lng=en&nrm=iso”nrm=iso>. (acessado em 03/08/2011)

PRANDI, R. Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1991. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. p. 93-111.

SAHLINS, M. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SILVA, V. Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas/CEAO/CNPq, 1999. p. 149-157.

SOYINKA, W. **Idanre and other poems**. London: Methuen, 1967.

TEIXEIRA, M. Candomblé e [re]invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999