

I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: análise da sua abordagem conceitual de povo, comunidade e tradição

Traditional Peoples and African Origin's Communities Sustainable Development First National Plan: analysis of their conceptual approach to people, community and tradition

Andréa Letícia Carvalho Guimarães¹

Resumo: o presente trabalho objetiva analisar como o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, política pública de ação afirmativa destinada a incluir e possibilitar a efetivação de direitos fundamentais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, conceituação que foi construída a partir da articulação das categorias: povo, comunidade e tradição, na construção da sua abordagem conceitual. A referida análise é resultado da leitura do próprio I Plano, instituído pela Portaria nº15 de 2013, publicado em janeiro de 2013 e, também, dos materiais que resultaram na sua elaboração fornecidos pela SEPPPIR, Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial.

Palavras-chave: I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Povo. Comunidade. Tradição.

Abstract: this study aims to analyze how the Traditional Peoples and African Origin's Communities Sustainable Development First National Plan public policy of affirmative action designed to include and enable the enforcement of fundamental rights of people and traditional communities of African Mother, conceptualization that was built from the articulation of categories: people, community and tradition in the construction of his conceptual approach. This analysis is the result of reading I plan itself, established by Decree No. 15 of 2013, published in January 2013 and also materials which resulted in its preparation provided by SEPPPIR, Secretariat for the Promotion of Racial Equality.

Keywords: Traditional Peoples and African Origin's Communities Sustainable Development First National Plan. People. Community. Tradition.

Introdução

O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana inaugura uma política pública específica de reconhecimento dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

¹ Mestranda em Direito, Estado e Constituição na Universidade de Brasília

(PCTMA), um segmento que desenvolveu, ao longo do processo histórico, uma relação de ambiguidades com a sociedade brasileira. Nesse processo, esses titulares do direito constitucional à igualdade, portanto do direito ao reconhecimento de sua diferença, produziram crença e devoção que, paradoxalmente, tanto foram objeto de perseguição e repressão – tendo suas práticas sendo consideradas crime de feitiçaria a ser combatido e reprimido –, quanto passaram a ser vistas como práticas tradicionais a integrar a riqueza e a diversidade do patrimônio histórico e cultural da complexa sociedade brasileira.

O I Plano reconhece que nesta relação de ambiguidades, o real problema enfrentado por estes povos advém do racismo², ou seja, da dificuldade da sociedade valorizar e reconhecer com igual respeito e consideração as práticas marcadas por suas raízes africanas, ou seja, negras. Assim é que se observa, de acordo com Mestre Janja – em uma entrevista sobre os desafios que a prática da capoeira enfrenta no mundo contemporâneo –, que a sociedade brasileira precisa reconhecer as suas africanidades como aspectos centrais da própria identidade nacional, e que os poderes públicos devem assegurar os procedimentos necessários a esse reconhecimento (2009). Para tanto, faz-se necessário

desarmar-se de nacionalismos, culturalismos e demais formas de intolerância que alimentam racismos, sexismos e xenofobias. Impedir que sejam transferidas para dentro da capoeiragem as violências políticas que buscamos eliminar na “grande roda”. Manter-se promovendo a construção da liberdade e da equidade e, à despeito da sua inserção mundial, refletir seus processos de massificação (ARAÚJO, 2009, p.3).

Por isso, o I Plano tem um caráter político de contribuir para a inclusão dos Povos de Matriz Africana no “mapa da História da Civilização e das grandes contribuições culturais, saberes amiúde tidos como ilegítimos, marginais e menos merecedores de prestígio” (SEGATO, 2005, p.15). Tendo em vista que, ao longo do processo histórico, houve um menosprezo da sociedade para com as tradições das Comunidades de Matriz Africana, pois “embora [...] façam uso de seus serviços, relutam em assinar-lhe um lugar a partir do qual seja possível iluminar a tarefa que lhe corresponde de gerar um pensamento para o país” (SEGATO, 2005, p.15).

² “O racismo é, pois, uma ideologia. Um conjunto de crenças e preceitos que moldam a ideia de superioridade de determinados grupos sobre outros, a partir da identificação de distinções raciais. Ele justifica e corrobora não apenas a discriminação racial, como o preconceito, entendido aqui como a individualização do racismo, sua reprodução no dia a dia, por meio de visões ou predisposições negativas face aos indivíduos negros” (THEODORO, 2008, p.175).

Assim, o I Plano tem como intuito sistematizar em um instrumento normativo básico as políticas destinadas a este grupo. A primeira ação destinada especificamente aos povos tradicionais de matriz africana surgiu em 2005, com a previsão normativa de distribuição de alimentos. Iniciada devido à ação do governo Lula pela erradicação da pobreza, que se destinava a grupos em situação de extrema pobreza e vulnerabilidade social.

Observa-se que desde o início do Governo Lula houve uma proposta de diversificar o âmbito de beneficiários das políticas públicas que, muitas vezes, encontram-se na invisibilidade, sendo socialmente excluídos por pressões econômicas, fundiárias ou por processos discriminatórios. Conforme apresentado pelo I Plano

A invisibilidade dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana se reflete na ausência de levantamentos e dados oficiais sobre essa parcela da população brasileira. Atualmente são conhecidos sete levantamentos realizados por instituições públicas, privadas e universidades que buscaram cadastrar, inventariar ou mapear territórios tradicionais de matriz africana. Os dados desses levantamentos, ainda parciais em relação ao universo Brasil, são relativos a um total de 7.582 casas de tradição de matriz africana [...]. Segundo a pesquisa, 72% das lideranças tradicionais de matriz africana se autodeclararam negras e 55,6% são mulheres. Esse dado afirma o protagonismo das mulheres negras nas comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil. Ao mesmo tempo, na história brasileira, do século XVI até os dias de hoje, as mulheres negras vivenciam o mais alto grau de vulnerabilidade social. Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do IBGE indicam que o rendimento médio de uma mulher negra é o menor do Brasil, com ganho de R\$ 655,70, ao passo que o rendimento de um homem branco é, em média, de R\$ 1.675,10. Os dados referentes à situação de pobreza indicam que 7,4% das mulheres negras estão na situação de extrema pobreza e 13,4% em situação de pobreza, enquanto essa proporção para homens brancos é de 2,9% e 5,6% respectivamente. A pesquisa Mapeando o Axé indica que 71,6% das lideranças tradicionais de matriz africana possuem renda mensal média de até dois salários mínimos. Além disso, 46% dessas lideranças recebem aposentadoria e 35,7% são beneficiárias do Bolsa Família (I PLANO, 2013, p.18).

Desse modo, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana reivindicam visibilidade para as suas demandas, o que, inclusive, estimulou a ampliação da participação desses grupos na esfera pública e política, resultando no aumento de suas organizações e mobilizações. Com o objetivo de estimular o protagonismo e a participação desses grupos, a SEPPIR desenvolve ações voltadas ao fortalecimento institucional de lideranças e organizações tradicionais de matriz africana. Em 2012, ela lançou a Chamada Pública nº 01 de apoio a projetos voltados para a promoção, valorização e divulgação da cultura africana preservada no Brasil, e das suas influências linguísticas, filosóficas e culturais.

Assim, a Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SPCT), que têm o dever de combater o racismo, verificaram nesta conjuntura, a necessidade de uma sistematização das políticas em um único instrumento. A partir do diálogo constante com a sociedade civil, e com as lideranças das principais matrizes africanas, que já protagonizavam a luta destes povos perante o Estado, formula-se o I Plano, que Silvany Prudêncio³ e Luanna Lazzari⁴ consideram modesto em termos de metas, mas que, em termos de conceituação e resgate da dimensão histórica e cultural destes povos, é bem “revolucionário”. Nesse sentido, segue a apresentação do I Plano

O I Plano tem como objetivo primordial a salvaguarda da tradição africana preservada no Brasil, sendo composto por um conjunto de políticas que visa principalmente a garantia de direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento à pobreza, como a já implementada medida emergencial de distribuição de alimentos, construindo, assim, ações estruturantes (2013, p.12).

Para tanto, o I Plano compreende que para atingir tais objetivos deveria ampliar-se para além do conceito de religião, situação na qual o Estado seria convocado apenas para proteger a liberdade de crença e de culto. E, nesta nova perspectiva de inclusão, há o reconhecimento de que o problema enfrentado por estes povos é bem mais amplo como o racismo, que coopera decisivamente para a sua exclusão e negação. Assim, o objetivo proposto refere-se a analisar esta abordagem conceitual que articula três categorias importantes povo, comunidade e tradição.

1 Por que “povo”? “Povo” como sujeito constitucional e “Povo” como titulares concretos de direitos

Na teoria política e constitucional, povo não é um conceito descritivo, mas claramente operacional, trata-se de encontrar um sujeito para a atribuição de certas prerrogativas e responsabilidades coletivas, no universo jurídico-político. A noção de povo, como se sabe, já era conhecida e utilizada na antiguidade clássica, em matéria de teoria política e de direito público. Mas, não tinha a importância decisiva que adquiriu

³ Coordenadora da Secretaria de Povos e Comunidades Tradicionais da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial.

⁴ Gerente de projetos da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial.

na era moderna, com o ressurgimento da ideia democrática⁵ (COMPARATO, prefácio, MULLER, 2003, p.13-14).

Povo, como salienta Frederich Müller, não é um conceito unívoco, mas plurívoco, pois é o titular da soberania, no regime democrático, ou seja, dele emanam todos os poderes. Assim, como se trata de um sujeito coletivo, seria impróprio reduzi-lo a um só entendimento, uma só opinião e uma só vontade. (COMPARATO, prefácio, MULLER, 2003, p.20).

Observa-se que as constituições falam com frequência do povo e gostam de falar dele. A razão está no fato de que precisam legitimar-se. A invocação do povo deve fornecer a legitimação (CHRISTENSEN, 2003, p.33, introdução, MULLER, 2003). O povo igualmente aparece na teoria jurídica da democracia enquanto bloco. Ele é a pedra fundamental imóvel da teoria da soberania popular e fornece como lugar comum de retórica a justificativa para qualquer ação do Estado. Nessa utilização *em bloco* o conceito de povo justamente encobre as diferenças que permitiriam distinguir entre retórica ideológica e democracia efetiva. O povo e o seu poder, sem os quais a sociedade nem seria capaz de receber uma constituição, não podem permanecer uma metáfora citada em discursos domingueiros inofensivos. Muito pelo contrário, o poder constituinte do povo deve tomar-se práxis efetiva (CHRISTENSEN, 2003, introdução, MULLER, 2003, p.34).

Em verdade existe, contudo, uma diferença entre povo enquanto fonte de legitimação e povo enquanto objeto de dominação. As duas grandezas estão separadas por uma diferença, pois, o povo enquanto totalidade não possui nenhum corpo unitário e não constitui nenhuma vontade unitária. Em oposição às teorias tradicionais da democracia, o povo não é homogêneo nem sujeito. São sempre os representantes de

⁵ “A primeira utilização consequente do conceito de povo como titular da soberania democrática, nos tempos modernos, aparece com os norte-americanos. Antes mesmo da declaração de independência que, por ‘respeito decente pelas opiniões do gênero humano’, principiava dando as razões pelas quais ‘um povo vê-se na necessidade de romper os laços políticos que o ligaram a outro’, Thomas Jefferson atribuía ao povo um papel preeminente na constitucionalização do país. Ao redigir o projeto de Constituição para Virgínia, no primeiro semestre de 1776, propôs que essa lei suprema, após declarar caduca a realeza britânica, fosse promulgada ‘pela autoridade do povo’ (COMPARATO, prefácio, 2003, p.15). A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votada em 26 de agosto, embora assinada ‘pelos representantes do povo francês’, contém no entanto, em seu art. 30, a disposição inequívoca: ‘O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação (com maiúscula). Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente’. A ironia da história é patente. Para afastar a ambiguidade do termo povo, os revolucionários franceses acabaram entronizando, em lugar do rei, um dos mais notáveis ícones políticos dos tempos modernos: a nação, a cuja sombra têm-se abrigado comodamente, desde então, os mais variados regimes antidemocráticos”. (COMPARATO, prefácio, 2003, p.18-19).

representantes que agem pelo povo (CHRISTENSEN, 2003, introdução, MULLER, 2003, p.37).

Exigimos da teoria da democracia mais do que a justificação do *status quo*, essa inconsequência no ponto de partida da argumentação não pode ser ignorada de todo. A fonte da legitimação deve então ser deslocada do início do processo para a sua meta. O fato de que o processo da democracia substitui o povo por estruturas de dominação é compreendido como deficiência transitória; o povo é consolado no eixo temporal. É certo que o sujeito social global não é ainda o fundamento, mas de qualquer modo a meta sempre aberta para o futuro do processo histórico. No princípio talvez só os representantes dos homens proprietários tenham constituído a vontade geral como constituição. Em consequência das lutas políticas o conceito de povo se amplia cada vez mais. Uma multiplicidade de grupos sociais adquire consciência dos seus interesses, introduzindo-os no processo político.

Por mais difícil que seja conceituá-lo, importante se faz admitir a sua abertura para o futuro ao invés de, como se fez na própria tradição constitucional, utilizá-lo como uma entelúquia substantiva pronta e acabada (fechada sobre si mesma) a consubstanciar um limite permanente à cidadania, é necessário retomar a abertura constitucional ao reconhecimento dos direitos dos novos sujeitos que emergem nas lutas sociais de nossa história constitucional como uma história digna de ser contada.

Neste sentido, pode-se dizer que o termo ‘povo’ utilizado na conceituação elaborada pelo I Plano, refere-se a uma reafirmação da titularidade de direitos em que estes povos tradicionais se incluem, só que até pouco tempo eram excluídos da ordem constitucional e, portanto, também invisíveis as suas demandas no cenário constitucional. E, que devido às discriminações sofridas, estas minorias políticas exigem através de um luta constante por reconhecimento políticas de ação afirmativa para que sejam, também, incluídos. Tal inclusão é permitida através da abertura do sujeito constitucional (povo), no contexto interpretativo inaugurado pela Constituição de 1988, que possibilita a inserção desses novos sujeitos constitucionais.

Já para Muniz Sodré (2011) o termo “povo” seria um conceito apenas político, o que ainda assim, nos dá a dimensão de uma definição que é ampla, “em movimento”, e capaz de indicar objetivamente o conjunto de sujeitos, individuais e coletivos, em uma perspectiva que envolve a história, a cultura e ações políticas desse agrupamento humano, na sua afirmação e expressão da vida em contextos diferentes, na maioria adversos. Trata-se de uma concepção histórica e cultural, portanto, carregada dos

sentidos étnicos e geográficos, mas que transcendem esses pela sua característica eminentemente política, aberta, ativa, enfim dinâmica (NOGUEIRA, 2012, p.4) Contudo, o político aqui envolve, mesmo para esses autores, a dimensão da luta por direitos, por reconhecimento, ou seja, a dimensão jurídico-política tipicamente constitucional.

Desse modo, com esses autores, não se pretende deixar de criticar o uso do termo povo que tradicionalmente fundamentou os sentidos modernos de nação, Estado, sociedade, comunidade, e que se dissolveu em abstrações totalizantes e excludentes como “cultura brasileira”, “nação brasileira” e “povo brasileiro”, comumente usadas com o propósito de negar identidades, de descaracterizar e sufocar a diversidade, e que serviu também de alibi para a não implementação de políticas públicas de ação afirmativa que contemplassem e fortalecessem as especificidades identitárias latentes na sociedade (NOGUEIRA, 2012, p.4).

Ressalta, ainda, Sodré que os Estados Nação tentaram, insistentemente, renovar o uso dessa expressão, mas enfrentaram em todos os momentos históricos, grandes dificuldades para ligá-la a uma referência que não fosse pura ideologia, ou seja, enfrentam uma dificuldade de objetivação dado o caráter móvel do “objeto” referente e as diversidades próprias daquilo que se entende, no ocidente, por Nação (NOGUEIRA, 2012, p.5). Por isso mesmo, com Müller, Rosenfeld, Carvalho Netto, pudemos ver a natureza constitucional, ou seja, a um só tempo jurídico-política, da luta por igualdade e liberdade ou, em outros termos, da luta pelo reconhecimento dos direitos fundamentais das minorias. E ainda mais, como no caso em tela de exame, uma vez reconhecidos esses direitos, pode e muitas vezes deve ter lugar a luta por políticas públicas de ação afirmativa para a correção das injustiças historicamente perpetradas, de sorte a buscar viabilizar os direitos fundamentais agora reconhecidos e afirmados.

No entanto, o caso é inteiramente diverso no que se refere ao uso do mesmo vocábulo “povo”, apenas que agora para designar “comunidades tradicionais.” Aqui não mais se trata da entelúquia “povo,” tal como vimos acima, ou seja, como a totalização do sujeito constitucional, que, sabemos agora deve permanecer em uma tensão constitutiva que possa possibilitar a sua recorrente abertura para o futuro. Nesse segundo uso da mesma palavra, o conceito, o objeto representado, é inteiramente outro. Aqui a designação envolve a identificação e a identidade de seguimentos populacionais minoritários (no mínimo em de direitos), específicos e determinados, com formas de vida, histórias, culturas e trajetórias próprias. Ao contrário da entelúquia constitucional

totalizante, abstrata, tendencial e recorrentemente aberta anteriormente examinada, aqui falamos de sujeitos de direitos fundamentais, sem dúvida, coletivos, no entanto, concretos e determinados ou, pelo menos, determináveis: os denominados “povos e comunidades tradicionais.”

Por outro lado, Sodré e Nogueira ressaltam ainda que esses segmentos populacionais usualmente tendem a encontrar a sua definição de forma mais acentuada nos movimentos de luta, nos confrontos, nos conflitos, nos enfrentamentos de diferentes ordens, políticas, culturais, enfrentamentos que definem a sua existência histórica em contextos adversos. (NOGUEIRA, 2012, p.5)

Dessa forma, o significado de povos de matriz africana, neste contexto, se sustenta na concretude histórica, ou seja, legitima-se pela luta desses povos desde a diáspora e a escravidão; povos com culturas de origem identificáveis cronológica e geograficamente e, em cujas trajetórias, incluindo perdas e desaparecimentos tanto quanto resistência e renovação, preservam, inventam e reinventam as suas tradições, suas fontes de saber e de identidade. Povos que assim se caracterizam por também reconhecerem a legitimidade da sua própria luta por direitos fundados na Constituição, a ser interpretada de sorte a incluí-los como titulares de direitos da comunidade jurídico-política maior.

Analisou-se aqui, portanto, a duplicidade conceitual do termo “povo.” Indicou-se, no primeiro âmbito conceitual, tanto os potenciais de sua utilização como conceito recorrentemente aberto para futuro, quanto os riscos de sua utilização retórica como meio de dominação em sua aproximação totalizante e fechada com o termo nação, que viabiliza exclusões ao tentar realizar ‘integracionismos’ a fim de legitimar uma falsa unidade. Na segunda acepção, usualmente empregada no plural, o termo refere-se a comunidades específicas, sujeitos de direitos concretos, como, no caso, os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

2 Comunidade: espaço de liberdade, identidade e cidadania

É necessário buscar o entendimento sobre a categoria Comunidade, para refletir sobre a própria abordagem conceitual de “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. O sentido comunitário que as práticas tradicionais de matriz africana introduzem, nos espaços onde se constituem, justificam o uso do termo ‘comunidade’

para designá-las, haja vista que os espaços onde se perpetuam traduzem-se em lugares em que a liberdade de ser e pertencer às tradições africanas é possível. E, ainda, são territórios que constroem identidades, que se formulam para lutar pelo exercício da cidadania.

o Terreiro cumpre diversas funções e reveste a numerosas significações. Espaço social, político, econômico, ritual, mítico e simbólico, o Terreiro apresenta-se como o espaço de liberdade, de preservação do território étnico simbolicamente recriado, como um *maquis* e um campo de resistência da identidade. Nele o exercício da cidadania e o jogo democrático que deveriam reger as relações numa sociedade pluricultural e pluriétnica fazem parte do cotidiano e das práticas do ‘povo do santo’ (MUNANGA, prefácio, SIQUEIRA, 2003, p.31).

As Comunidades de Matriz Africana, atualmente, assumem uma opção sociocultural daqueles que compreendem que assumir criticamente posições face à realidade significa comprometer-se com um mundo político e culturalmente plural, que em muitos momentos negados por certas determinações e propósitos do sistema colonial-escravagista, que em parte foi reatualizado no sistema capitalista de produção e seus desdobramentos (SIQUEIRA, 2003, p.34).

Na concepção de Zygmunt Bauman, a palavra Comunidade sugere a ideia de um “lugar confortável e aconchegante” (2003, apud MACHADO, 2012, p.7), necessário para vivermos seguros e confiantes no mundo atual, que, segundo o autor, caracteriza-se por tempos de competição, individualismo e falta de solidariedade. Para ele, comunidade seria algo que não está ao nosso alcance. Assim, ele difere o que denomina de “comunidade imaginada (postulada, sonhada)” da “comunidade realmente existente”. Esta última, se estivesse ao nosso alcance, “exigiria rigorosa obediência em troca dos serviços que presta ou promete prestar”, ou seja, “o preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à auto-afirmação’ e ‘à identidade’” (BAUMAN, 2003, p.10 apud MACHADO, 2012, p.75-76).

Bauman faz uma retomada histórica para mostrar como o modelo de sociedade inaugurada pelo capitalismo moderno suprimiu as antigas relações comunitárias das sociedades tradicionais. Ele mostra que durante a chamada *Revolução Industrial* “a emancipação de alguns exigia a supressão de outros” (BAUMAN, 2003, p.30), ou seja, o advento do capitalismo moderno se baseou na separação entre os negócios e o lar, fato que, para os empresários foi uma “verdadeira emancipação”, sendo que a então massa de futuros trabalhadores devia primeiro ser separada da teia de laços comunitários que

tolhia seus movimentos, para que pudesse ser, mais tarde, redistribuída como equipe de fábrica. Dessa forma, “destruídos os laços comunitários que a mantinha em seu lugar, essa maioria viria a ser submetida a uma rotina inteiramente diferente, ostensivamente artificial, sustentada pela coação nua e sem sentido em termos de dignidade, mérito e honra” (BAUMAN, 2003, p.33). No entanto, pondera-se que Bauman, no esforço por formular um conceito de comunidade no contexto atual, de uma sociedade capitalista, globalizada, acaba recorrendo a generalizações e não leva em consideração as diversas formas de comunidade existentes em nosso mundo atual e que ainda buscam preservar valores como a solidariedade e cooperação na relação entre seus pares – representando nichos de resistência diante desse modelo de sociedade, marcada pelo individualismo competitivo –, mesmo que estejam em constantes conflitos e negociações para sobreviver, grupos que buscam preservar o sentido de comunidade, como por exemplo, nos terreiros (MACHADO, 2012, p.76-77).

Neste sentido, Rosângela Araújo (2004) destaca a importância do exercício comunitário, proporcionado nas práticas tradicionais de matriz africana, e a sua relação com um aprendizado para a formação dos sujeitos, utilizando como referência a prática da capoeira:

‘o exercício’ da Capoeira Angola no cotidiano dos seus iniciados cumpre o aspecto filosófico que lhe é primordial: o exercício entre a Pequena e a Grande Rodas. Ou seja, embora a sua prática assegure as complexidades da individuação, é no exercício comunitário que ela é avaliada, refletida e re-avaliada, constantemente (ARAÚJO, 2004, p.113).

No mesmo entendimento, segue Abib (2005) que complementa essa perspectiva, enfatizando também a importância e a riqueza de significados da vivência comunitária no aprendizado, na perspectiva cultural africana:

Na perspectiva africana, como afirma Gonçalves e Silva, a construção da vida encontra um sentido maior quando relacionada à comunidade da qual faz parte o sujeito, não se restringindo ao seu aspecto individual. O crescimento das pessoas tem sentido quando representa fortalecimento para a comunidade a que pertencem (ABIB, 2005, p.125 apud MACHADO, 2012, p.77).

Outra visão importante para compreender o sentido das comunidades de matriz africana, é a concepção de “Asé”, a energia ou força vital, lembrando que este é um “princípio-chave da cosmovisão”, segundo Muniz Sodré (2002, p.87). Ele diz que

“essas forças não existem (tampouco) como unidades individualizadas, isoladas, mas sempre em conexão e em exercício de influência umas sobre as outras”. Destaco, com esse autor, a importância desse aspecto relacional “para se entender a ontologia das forças uma vez que elas constituem de fato um princípio de interação”. Esse sentido de interação entre as forças pode ser visto na realização dos rituais, em que a participação de cada um afeta o todo do ritual e são criadas as condições para a transmissão e “renovação” do “Asé”. Esse princípio relacional da força é o que traz, também, o sentido de comunidade, com atenção para a importância da inter-relação entre seus membros. Reflete assim na constituição e organização do grupo, sendo parte constituinte dos processos educativos, relacionais e identitários destes povos.

Abib apresenta que a comunidade “trata-se de uma reconstrução criativa das possibilidades de se viver e se relacionar com o mundo, com base em outros princípios e valores, pautados por uma dimensão mais solidária e humanizante” (2005, p.151). E o autor ainda defende que

Talvez seja esse o maior ensinamento que a cultura popular possa estar nos disponibilizando nesse momento atual, em que vem se revitalizando em várias partes do mundo, e com isso, revitalizando também as possibilidades de se pensar e agir sobre os processos de educação vigentes em nossa sociedade, a partir de outros ângulos e outras possibilidades (ABIB, 2005, p.151 apud MACHADO, 2012, p.81).

Além do que, de acordo com a pesquisa Mapeando o Axé, os territórios tradicionais de matriz africana mantêm intensa relação com a comunidade do seu entorno, como é possível verificar pelos seguintes resultados da pesquisa: 81,6% das casas desenvolvem atividades comunitárias, sendo que, desse total, 60,5% desenvolvem reuniões comunitárias frequentes e 10,7% oferecem cursos profissionalizantes. Ações no domínio da saúde e da assistência social são desenvolvidas, respectivamente, em 17,3% e 18,7% das casas de Matriz Africana. Destas, 95% distribuem alimentos e 47% fazem-no diariamente. Esses dados confirmam o potencial desses espaços para promoção da saúde, da educação, da cultura e da segurança alimentar. Nesse contexto, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana converge com a preservação desse potencial comunitário (PLANO, 2013).

Assim, o termo comunidade refere-se à esta comunhão inerente as práticas tradicionais de matriz africana que constituem este povos, que buscam se organizar de

uma forma comunitária e solidária tanto em relação com a “família” que compõe os terreiros, como em relação com a sociedade em seu entorno, sendo um lugar que visa cultivar princípios contra-hegêmonicos, como do coletividade e do bem comum.

2.4.4 O conceito de Tradição: ritualização do passado, presente e futuro

A expressão Povos Tradicionais de Matriz Africana apresenta o sentido de tradição “não como uma fixação no passado”, mas refere-se a práticas tradicionais que têm como fundamento a circularidade como interpretação do tempo. Ou seja, os povos de matriz africana tradicionalmente compreendem que o tempo é circular, assim, o passado, presente e futuro são circulares, e o que aconteceu ontem pode acontecer hoje e acontecerá amanhã. E é claro que esta compreensão não é algo estanque e fixo, mas uma compreensão de que passado, presente e futuro fazem parte de uma dimensão sagrada que se comunica no tempo, como ‘lugar que se ritualiza a origem e o destino, ou seja, tradição como ritualização da origem de todos’, ressaltando que ‘nem todos ritualizam’ origens e destino.

Assim, o que se quer dizer é que a base de compreensão desses povos é o culto à ancestralidade, àqueles que aqui já viveram, como escreveu Siqueira

Apontando para os ancestrais, na entrada do mais velho Terreiro da Bahia, o do Engenho Velho da Federação, encontra-se um barco de pedra, voltado para a África; é ‘sinal do futuro’ dizia François de l’Espinay. Este símbolo mostra que o ser mais profundo dos descendentes de africanos ainda está ligado às suas origens mais remotas, que aqui se reelaboram a cada dia em terras brasileiras, com suas singularidades social e culturalmente contextualizadas (SIQUEIRA, 1998, p.35).

Nesse processo de continuidades, descontinuidades, recriações e identificações realiza-se uma busca e reencontro de um sentimento de pertencer a um processo que cria uma nova referência sociocultural, capaz de assegurar um novo tipo de enfrentamento, ante as determinações da sociedade hegemônica em sua dinâmica contemporânea (SIQUEIRA, 1998, p.34).

A saga e as lutas do povo negro na diáspora, durante a escravidão e até os dias atuais, são exemplos históricos de mudança abrupta e transformação violenta das formas de vida e de existência. Essas mudanças remetem então à resistência, a necessidade vital

de recriação, de reconstituição e reconstrução da cultura, do espaço, do universo simbólico anterior, uma necessidade de construir uma (re)territorialização, em novo contexto, novo espaço físico e geográfico.

Dessa forma, tanto no território brasileiro como de outros países das Américas, não ocorre uma criação e uma recriação a partir de um vazio ou de uma simples artimanha subjetiva, mas, a retomada de uma realidade histórica vivida concretamente e em todas as suas dimensões da cultura e da transcendência, uma reconstrução a partir da própria história reconstruindo em novo contexto o que foi destruído, fragmentado, sufocado, mas que permanece vivo para a nova experiência.

Nesse sentido, “tradição é invenção e reinvenção, tradição se inventa e reinventa” (HOBBSAWN apud NOGUEIRA, 2012, p.5), e afirmação que dá a dimensão da dinâmica, do caráter de movimento, do aspecto vivo da cultura que não se prende de forma fixa ao passado nem vive do “apego ao passado”, mas o reinventa sem perder raízes, origens e sem perder a perspectiva do movimento da história na construção do presente e do futuro. O conceito adotado distancia-se, assim, do conservadorismo e do uso que privilegia a tradição como passado estático, que apenas sofre alguma ação para a simples manutenção.

Tal leitura dialoga e ainda avança em relação a outras mais conhecidas em estudos específicos como o de Hobsbawn e Ranger (1997) no qual afirmam que “toda tradição é uma invenção”. Esses estudos também dão conta da condição viva, em movimento, das tradições, particularmente diante de transformações, de mudanças abruptas ou violentas sofridas por uma comunidade, por um povo em determinados contextos históricos.

Essa compreensão da tradição a distancia da noção conservadora que redundava nos tradicionalismos ligados aos modos de preservação de poder e das relações de dominação, que não possibilitam o questionamento das estruturas de poder vigentes, não reconstrói o *ethos* da origem, mesmo quando em sistemas opressores e autoritários. Neles, o apego ao passado de forma fixa abstrai a própria história e neutraliza a ação dos sujeitos, dos portadores da cultura que deixam de ser protagonistas da própria tradição, sucumbindo às adversidades. É importante frisar que a forma viva da tradição, tal como entendida aqui, não lhe tira a condição política de emuladora de atitudes transformadoras e de conquistas de novos espaços físicos e simbólicos.

Observa-se que os povos e comunidades tradicionais de matriz africana resistiram, em grande parte, às relações advindas do processo de assimilação imposto

pelas classes escravistas e, mais tarde, pelas oligarquias republicanas. A conservação do patrimônio cultural africano, apesar das circunstâncias desfavoráveis do tempo da colônia e dos regimes burgueses, constitui um dos mais belos exemplos da resistência – à vontade de destruição advinda de um sistema de exploração – dos valores de uma cultura e da fidelidade às tradições ancestrais, como diria Roger Bastide.

Ressalta-se, ainda, que essas relações não foram igualitárias, mas excludentes – daí a necessidade atual de afirmação e reconhecimento dessa matriz cultural que foi historicamente negada em nossa sociedade. E mesmo em situação de desvantagem socioeconômica, em desvantagem de poder, a força dessa cultura se mantém, pelo trabalho das gerações de pessoas que se identificam como negras ou com suas causas e compõem comunidades, povos, culturas, que buscam formas de preservar os conhecimentos e a sabedoria que as gerações passadas foram adquirindo ao longo do tempo, em suas experiências. Vale lembrar que a civilização negro-africana, que marcou forte presença na cultura brasileira, trata-se das civilizações mais antigas da humanidade.

As tradições de matriz africana perpetuadas nos terreiros configuram-se como um dos caminhos em que podemos encontrar esse *continuum* em sua resistência para manter viva uma filosofia de vida, uma forma de ver o mundo, que se atualiza e se insere no jogo político, na luta por reconhecimento.

As tradições nos terreiros se transmitem pelo Asé⁶, corporal e presencialmente, de forma ritualizada e se caracteriza como um processo iniciático, como explica Muniz Sodré:

A ligação entre os vivos e os outros seres (mortos, animais, plantas, etc.) é iniciática. A iniciação – processo complexo de entrada do indivíduo no ciclo das trocas simbólicas – é fundamental a uma ordem de arkhé e, ao mesmo tempo, é o fato que coloca em questão os fundamentos ideológicos do Ocidente. Através dela, os princípios da morte entram em contato com os da vida, os da natureza e do Cosmos se encontram com os humanos, ou seja, as grandes dicotomias que engendram o princípio de realidade do Ocidente (vivo/morto, natural/humano, abstrato/concreto, etc.) são simbolicamente resolvidas, exterminadas (SODRÉ, 1988b, p.128).

Com isso, o autor destaca uma diferença básica entre a forma de ver o mundo, na cosmogonia africana e na Ocidental, na relação entre seres vivos, espirituais, o

⁶ Grafado com ‘s’ para se aproximar da escrita original yorubá.

ambiente, a natureza: “No pensamento africano⁷ essas coisas não podem ser entendidas de forma separada. Todos esses elementos são parte de uma mesma coisa. Todos estão em constante comunicação”⁸ (SODRÉ, 2002, p.129). Na perspectiva de Eduardo Oliveira, são destacados três princípios fundamentais da cosmovisão africana: diversidade, integração e ancestralidade (2007a, p.100).

Os povos tradicionais de matriz africana têm outra forma de compreensão de mundo para além da racionalidade moderna, como a circularidade do tempo; os rituais são imprescindíveis na ligação com os aspectos míticos e sagrados, como a força vital de comunicação entre os dois mundos (*em yorubá aiyê- terra- e orun- céu*); a oralidade, como forma primordial de transmissão do conhecimento; e a memória, como espaço simbólico de preservação dos saberes e conhecimentos e onde se afirma a identidade coletiva, sendo a ancestralidade fundamental na dinâmica das práticas tradicionais de matriz africana (MACHADO, 2012, p.73).

Pode-se dizer que uma das formas de manutenção das práticas tradicionais dos povos de matriz africana, apesar da diáspora, foi à oralidade. De acordo com Bornheim (1987), o sentido etimológico da palavra tradição vem da expressão latina *traditio*, do verbo *tradire* que significa entregar, e que define “o ato de passar, transmitir coisas, idéias, pensamentos, relatos a alguém”, a outra pessoa ou a outra geração. Bornheim ressalta ainda que outros estudiosos relacionam o verbo *tradire* mais diretamente ao conhecimento oral e escrito e sua transmissão entre gerações, continuamente (NOGUEIRA, 2012).

Nas práticas tradicionais de matriz africana, a Iyalorisá e o Babalorisá são as maiores referências, que demonstram um saber adquirido por meio de suas experiências, fundamentalmente de forma oral, seja contando histórias, mitos, fábulas, fórmulas rituais, ou por meio de cantigas. Consideramos a oralidade de forma ampla, não apenas

⁷ “Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. Nesse território, eu não tenho apenas sonhos. Eu sou sonhável” (COUTO, 2011, p.15).

⁸ “Do mesmo modo, a ideia de ‘meio ambiente’ pressupõe que nós, humanos, estamos no centro e as coisas moram à nossa volta. Na realidade, as coisas não nos rodeiam, nós formamos com elas um mesmo mundo, somos coisas e gente habitando um indivisível corpo. Esta diversidade de pensamento sugere que talvez seja necessário assaltar um último reduto de racismo que é a arrogância de um único saber e a incapacidade de estar disponível para filosofias que chegam das nações empobrecidas” (COUTO, 2011, p.21).

restrita à palavra falada, mas relacionada ao que diz respeito à vivência, à observação prática e aos exemplos de conduta.

No trabalho de Abib, ele cita um trecho de uma entrevista com o Mestre Cobra Mansa, em que ele também fala sobre a importância da oralidade nas culturas tradicionais africanas

O mais importante nessa tradição é o hálito, é o que você tá passando [...] a sua alma que você tá transmitindo [faz o gesto como se estivesse passando a alma através da boca]. Então você não está transmitindo simplesmente a sua palavra, mas o hálito... a alma...então quando você recebe aquilo, você tá recebendo uma tradição de muitos e muitos antepassados, porque alguém já me passou isso... agora eu tô passando pra você, você vai internalizar, e depois vai poder passar a mesma coisa para o outro, então é muito mais do que você pegar o livro e ler... tem uma alma ali, tem um gesto, um olhar, tem uma forma [...] tudo isso fica marcado, porque é legal você ler um livro, mas a emoção de alguém estar te contando uma coisa, te passando alguma coisa, tem todo um gesto, um brilho nos olhos, que você sente uma alma sendo passada para você (ABIB,2005, p.124).

Sara Machado (2012), em seu trabalho, narra um episódio em que Mestre Cobra Mansa, durante um debate realizado com um grupo de capoeiristas, falava sobre a diferença entre a palavra escrita e falada. Momento em que ele nos chamou a atenção para o fato de ser condição para a oralidade o “estar presente”. Ela descreve que pode sentir exatamente a diferença da qual ele falava – “a partir daquele momento, as mesmas palavras que eu havia lido tomavam outro sentido para mim e se cravavam mais fortemente em minha memória”. Ele citou a autora Juana Elbein dos Santos na qual, em seu livro *Os Nàgô e a morte*, ele encontrou a ideia de que:

quando se fala, você não está transmitindo simplesmente a palavra, mas a sua alma. E que o que estou falando agora é o que me foi passado por pessoas, que receberam de outras pessoas, que receberam de outras pessoas, e assim por diante. O que vale é a alma, que está no olhar, no gesto, no movimento. (Informação verbal apud MACHADO, 2012, p.83).

Assim, Abib afirma que essa seria “a essência da oralidade, uma forma de transmissão dos saberes e da cultura de um povo” (ABIB, 2005, p.125). Ele complementa, apontando que se trata de um tipo de saber que se encontra presente “no corpo, no discurso, nos gestos e nos hábitos de cada homem e cada mulher, não havendo necessidade de sua materialização em rastros palpáveis, para que sua presença e atuação sejam verificadas” (BRITO, 1989, p.20, apud ABIB, 2005, p.57).

Muniz Sodré também destaca a importância da oralidade, relacionando-a com a transmissão do “Asé”, com a noção da circularidade do tempo que une passado, presente e futuro e com a corporalidade, quando diz

A transmissão do axé implica na comunicação de um cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante, porque pressupõe o hálito – logo, vida e história do emissor. Não tem aí vigência, entretanto, mecanismos da lógica analítica ou da razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico – gestos, danças, gritos, palavras – em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental (SODRÉ, 2002, p.96).

A oralidade está intimamente vinculada à memória cultural do povo, que se atualiza pelas palavras dos mais antigos, quando contam histórias, bem como na realização dos rituais. Vanda Machado (2006) contribui com essa reflexão quando diz

A memória realiza uma “revivência” dos fatos que são atualizados pelos rituais, renovando-se e repetindo-se nas suas diferenças expressas em tempos e lugares. Neste sentido, a memória vai além e transcende a mera repetição. A memória não separa o presente do passado, uma vez que o primeiro contém o segundo, que vai atualizando fatos da história e da vida. Dizendo de outro modo, a memória assume a condição de representações coletivas, trazendo no seu contexto a história de um povo (MACHADO, 2006, p.81).

Assim, para entender essa questão, é necessário localizar a oralidade na perspectiva comunitária e da valorização da Ancestralidade, sendo a figura dos ‘mais velhos’ na hierarquia, para garantir essa forma de transmissão e manutenção dos saberes, como diz Abib

O mestre é aquele que é reconhecido por sua comunidade, como o detentor de um saber que encarna as lutas e sofrimentos, alegrias e celebrações, derrotas e vitórias, orgulho e heroísmo das gerações passadas, e tem a missão quase religiosa, de disponibilizar esse saber àqueles que a ele recorrem. O mestre corporifica assim, a ancestralidade e a história de seu povo e assume por essa razão, a função do poeta que através do seu canto, é capaz de restituir esse passado como força instauradora que irrompe para dignificar o presente, e conduzir a ação construtiva do futuro (ABIB, 2005, p.60, 61 apud MACHADO, 2012, p.86).

A referência à ancestralidade diz de quem somos nós, de onde viemos, a quem devemos a nossa existência aqui e agora. Pensar no processo de formação identitária sem a referência à ancestralidade é como pensar em uma árvore sem raiz. É como algo que fica superficial, frágil, desconectado da própria espiritualidade. A referência à

ancestralidade implica, também, em conhecer e reconhecer-se na construção de sua própria história e missão de vida.

A ancestralidade é o elemento mais importante da denominada cosmovisão africana. Segundo minha análise de Marco Aurélio Luz (2000), Ronilda Ribeiro (1996) e Fábio Leite (1984), a ancestralidade concomitantemente compõe e manifesta a expressão visível da “dinâmica civilizatória africana”. Esta dinâmica civilizatória africana foi engendrada pela cosmovisão africana, que por sua vez está ancorada na ancestralidade. A ancestralidade, assim, passa a ser o principal referencial para o negro brasileiro tanto na vivência profana quanto na experiência religiosa (OLIVEIRA, 2007b, p.182).

Mas a ancestralidade remete não ao passado descolado do presente e do futuro, pois deve ser compreendida também a partir da ideia de circularidade, em que os tempos passado e futuro não estão descolados do presente. Ela remete ao reconhecimento dos valores e sentidos que nos conformam, que dão sentido à nossa autopercepção no mundo, ao autoconhecimento, à compreensão mais ampla de nossa própria existência. Ancestralidade que envolve a dimensão espiritual, passando pelo corpo e pela natureza.

Oliveira (2007a) explica que a ancestralidade tornou-se e difundiu-se como categoria analítica, que supostamente se refere à tradição da África tradicional, para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro, principalmente nas práticas tradicionais como o ‘candomblé’. E mostra como não se restringe aos negros, incluindo qualquer grupo racial que se identifique com a “africanidade”

Legitimada pela “força” da tradição, a ancestralidade é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua “dinâmica” para qualquer grupo racial que queira assumir a identidade de “africano”. Passa assim a ser a portadora autêntica de uma “lógica” africana que organiza a vida de seus adeptos – brancos ou negros – e engendra estruturas sociais capazes de manter e atualizar os “valores africanos” forjados na África pré-colonial (OLIVEIRA, 2007a, p.23).

Ele traz a ideia de uma “África mítica”, que não apresenta necessariamente semelhanças significativas com a África contemporânea, uma vez que se trata de um vasto continente, que abriga uma diversidade de povos e culturas, muitos deles vivendo em uma realidade distante das tradições da África pré-colonial, e muitos outros ainda mantendo um estilo de vida tradicional, especialmente nas áreas rurais, as quais, por sua vez, são muito pouco conhecidas pela grande maioria dos brasileiros. Por outro lado, essa chamada “África mítica” pode, segundo o autor, representar “uma poderosa arma

ou instrumento capaz de gerir uma política geradora de identidade do negro brasileiro, sendo um dos principais componentes da construção dessa identidade”. Ela passa, então, a ser compreendida como “uma categoria que fundamenta um projeto político ‘africano’ oposto ao projeto político dominante (ocidental)” (OLIVEIRA, 2007a, p.178).

Pode-se perceber, a partir dessa perspectiva da ancestralidade, que o reconhecimento da “africanidade” nas práticas tradicionais de matriz africana, não significa negar que ela vem sendo constantemente (re)criada no Brasil, pois se trata, mais, de uma posição política que luta pela valorização desta que se reconhece como “cultura negra” no Brasil, diante da história de discriminação que ainda se faz presente na sociedade.

Assim, o conceito de Ancestralidade não se refere a um passado congelado no tempo, mas é constantemente (re)construído e (re)significado nas práticas cotidianas dos grupos ou comunidades. E os rituais são fortes veículos para tal. Compreendo, assim, essa categoria da Ancestralidade como fundamental e orientadora para o entendimento que aqui buscarei com relação às demais – oralidade e ritualidade –, enquanto a Comunidade é tida como o lugar onde os outros elementos se realizam e se (re)constroem, continuamente.

No entanto, é importante destacar que não devemos falar de tradição como um imperativo absoluto e inalterável, mas como um movimento dialético em que a manutenção e a superação encontram-se em tensão permanente, formando um complexo circuito de continuidade e ruptura que se retroalimentam. Ademais, resta saber se algumas tradições requisitadas em alguns discursos ufanistas realmente são resultado de ações coletivas sistematicamente exercitadas ou se existiram em determinados momentos “áureos” que muitos querem resgatar (FALCÃO, 2004, p.80 apud MACHADO, 2012).

Por isso, faz-se necessário contextualizar as referências às tradições como elementos trabalhados no interior das comunidades de prática, que portando dependem da forma como as tradições estão conformadas. Ou seja, para avaliar essas questões é preciso olhar, a fundo, para experiências concretas das práticas educativas, buscando compreender como se dão as vivências como grupo e comunidade.

Mestra Janja, em sua tese, discute sobre as formas de manutenção das tradições na Capoeira Angola e a importância da referência ao pertencimento a determinada “linhagem” de mestres, porém, defende que esse pertencimento não é – nem deve ser –

contrário ao fortalecimento da autonomia dos sujeitos que seguem tais ensinamentos. Assim, ela explica que esses sujeitos tornam-se responsáveis pela manutenção do conhecimento estruturado sobre os pilares da ancestralidade e oralidade, e a busca das definições necessárias à produção e seleção de valores que atuem como “alimentos” necessários ao fortalecimento não apenas do corpo físico, mas da própria cadeia de pertencimento, sendo protagonistas da própria permanência e autonomia. (ARAÚJO, 2004, p.97 apud MACHADO, 2012, p.92-99).

Do mesmo modo, isto pode ser transladado às práticas tradicionais de matriz africana praticadas nos terreiros, em que toda a comunidade é responsável pela produção do conhecimento daqueles espaços, construindo um espaço de resistência contra-hegemônico e também reflexivo sobre sua atuação dentro e fora deste território, sendo o tradicionais nelas expresso não algo primitivo e retrógrado, mas que comunga com a noção de tempo circula de comunhão entre passado, presente e futuro; tendo na ancestralidade a construção do conhecimento e na oralidade a sua transmissão.

4 Considerações finais

Assim, analisando o conceito construído e apresentado pelo I Plano, Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana são “grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório”, ou seja, são comunidades que se uniram para continuar compartilhando as tradições africanas no território brasileiro.

Observa-se que sempre houve uma busca por respostas acerca do que são as práticas tradicionais africanas e quem pertence a elas, mesmo com as inúmeras formas de se manifestar e denominar – calundu, batuque, xangôs, tambor de minas, candomblé, umbanda – apesar das divergências existentes, elas conservam suas raízes africanas tendo que se reestruturar diante de um novo contexto histórico e sociopolítico.

Assim, inserindo-se na dinâmica contemporânea caracterizada pelos processos de reconstituição e de recuperação das etnicidades, de resistência, de justaposições e de mestiçagens interétnicas transcendendo o quadro nacional para projetar-se nas relações de um mundo ‘globalizado’, a abordagem conceitual de Povos Tradicionais de Matriz Africana, abarcaria, por assim dizer, aquelas que hoje são conhecidas como as religiões afro-brasileiras, não mais no sentido cristianista de religião ‘entre muros’, ‘mas sim

como uma opção sociocultural, um sistema sociocultural fundamentado numa cosmovisão' (MUNANGA, prefácio, SIQUEIRA, 1998, p.31).

Deste modo, verifica-se que a nova abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana importa em uma ressignificação cultural, utilizada, neste momento histórico, como forma de inclusão e reconhecimento das formas diferenciadas de vida e de valorização da formação histórica do Estado brasileiro, no que diz respeito, principalmente, às tradições de Matriz Africana. Pode-se dizer que se emprega esta categoria da mesma forma como os movimentos sociais utilizam-se da nomenclatura 'negro' (SCOTTI, 2011, p.95-96).

Assim, esta constante ressignificação resulta da possibilidade conferida pela abertura da identidade do sujeito constitucional – como desenvolvida por Rosenfeld (2012) – que permite o reconhecimento de novos direitos advindos das pautas de luta dos sujeitos constitucionais que foram até então invisíveis e que lutam para que novas interpretações sejam dadas aos direitos e princípios fundamentais da Constituição.

Estes novos significados foram possíveis a partir da luta destes povos e, também, pelo reconhecimento de que dentro dos terreiros busca-se a manutenção de uma pequena África em território brasileiro, pois o campo semântico das comunidades reveste-se de um fenômeno linguístico, corporal e dinâmico diferenciado que tem como intuito manter, ou pelo menos tentar preservar, a ancestralidade africana.

Nesse sentido, a resistência das religiões africanas na América Latina e até em África, é um fato inegável, e por isso, como defendido por Marco Aurélio Luz (2000) e Muniz Sodré (2002), há uma linha de continuidade – um *continuum* – de determinados princípios e valores negro-africanos no Brasil. Segundo Luz, “esses princípios caracterizam a afirmação existencial do homem negro e constituem sua identidade própria” (LUZ, 2000, p.31). E que “esta identidade negra não se caracteriza apenas pelo *continuum* negro-africano, mas por sua forma própria de reposição no Brasil, desenvolvendo uma forma própria de relações sociais, valores e linguagem características e originais” (LUZ, 2000, p.32). Obviamente, a cultura está em constante transformação e, assim, não existe *uma identidade*, própria ou exclusiva do homem negro, pois a identidade deve ser vista como um processo dinâmico de identificações e diferenciações.

A existência e potencialidade desse *continuum*, compreendido a partir de uma concepção mais complexa e integrada do mundo, existindo dentro dessa mesma sociedade dominada pela visão de mundo eurocêntrica. Seriam princípios, valores,

formas de ser e estar no mundo que foram se desenvolvendo, transformando, resistindo, constantemente, na relação entre pessoas, grupos, comunidades. Relações essas que não foram igualitárias, mas excludentes – daí a necessidade atual de afirmação e reconhecimento dessa matriz cultural que foi historicamente renegada em nossa sociedade. E mesmo em situação de desvantagem socioeconômica e de poder, a força dessa cultura se mantém de alguma forma, pelas gerações de pessoas que compõem comunidades que buscam formas de preservar a sabedoria que as gerações passadas foram adquirindo ao longo do tempo, em suas experiências (MACHADO; JUNGERS, 2011, p.4-5).

Assim, os povos tradicionais de matriz africana são o que a sociedade, em uma medida precária de conceituação, denominou de “religiões afro-brasileiras ou religiões de matriz africana”, após um processo histórico de criminalização como feitiçaria, que, dentre as diversas nomenclaturas existentes⁹, podemos citar como sendo as mais conhecidas, o candomblé e a umbanda.

5 Referências

ARANTES, L. L. *Luana Lazzeri Arantes*. Brasília: UnB, 05 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

ARAUJO, Mauricio de Azevedo. *Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural*. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília. 2007.

ARAÚJO, R. C. *Sou discípulo que aprende, meu Mestre me deu lição: Tradição e Educação entre os Angoleiros Baianos (Anos 80-90)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1999.

⁹ “As diferentes nações de candomblé celebram seus rituais levando em conta as culturas sobre as quais o candomblé é recriado, guardando como referência essencial as diferenças étnico-culturais existentes no interior das civilizações africanas aqui reelaboradas.” (SIQUEIRA, 1998, p.36).

_____. Tradição e educação entre os angoleiros baianos (Anos 80-90). In: SANTOS, Jocélio Teles dos. *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas*. Salvador: Novos Toques, A Cor da Bahia, 1997.

_____. *Iê, Viva me Mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. *Entrevista: Senhora Rosângela C. Araújo (Mestra Janja)*. Portal Geledes. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questao-racial/afrobrasileiros-e-suas-lutas/2275-entrevista-senhora-rosangela-c-araujo-mestra-janja>>. Acesso em 29. jan. 2014.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. Trad. Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

_____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BENISTE, José. *Òrun e Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. *Lei nº 10639* de 09 jan. 2003. Estabelece ensino da História da África e da Cultura Afro-Brasileira nos sistemas de ensino. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. *Decreto nº 6.040* de 7 fev. 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BORNHEIM, Gerd. O conceito de tradição. In: BORNHEIM, Gerd et al. *Cultura Brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Funarte, 1987.

COLACO, T. L.; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana. Direito e identidade das comunidades tradicionais - do direito do autor ao direito à cultura. In: *Liinc em Revista*, 2011, v. 7, p.556-572.

COLACO, T. L.; DAMAZIO, E. S. P. *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento descolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012, v. 1. 224p.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA NETO, Antonio Gomes da. *A Linguagem no Candomblé: uma visão sobre a cultura africana nos terreiros de Candomblé do Distrito Federal*. 2006. (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de Letras do UniCEUB, Brasília. 2006.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano?: e outras intervenções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DUARTE, Evandro Piza C. *Do medo da diferença à liberdade a partir da igualdade: identidade racial e políticas de ação afirmativa no ensino superior*. 2011. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito: Universidade de Brasília, Brasília. 2011.

FERREIRA, Carla. A minha maior e melhor herança. In: *Blogueiras Negras*: 18 out. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/10/18/maior-melhor-heranca/>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 22. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983, caps. 1, 4,5.

_____. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990, caps. 1,2.

ENCICLOPEDIA EINAUDI. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984, v.12.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. In: *Anál. Social* [online]. 2009, n.190, pp. 105-137. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6F123NG6.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves. *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FENELON, Déa Ribeiro et al. (Org.). *Muitas memórias, Outras histórias*. São Paulo: Olho D'água, 2004.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu Silva e Guaracira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, introdução, caps. 1-4.

HOBBSBAWM, Eric J; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das Tradições*: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INOCÊNCIO DA SILVA, Nelson Fernando. Africanidade e religiosidade: uma possibilidade de abordagem sobre as matrizes africanas na escola. In: SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10639/03*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. In: UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”*. Paris: UNESCO, 1986, p. 139-155.

_____. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Casa das Áfricas, Palas Athena, 2008.

LOPES, Antonio Herculano; CALABRE, Lia. (Org.). *Diversidade cultural brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2005.

MACHADO, Sara Abreu da Mata; JUNGERS, Pedro Rodolpho. CORPO, ANCESTRALIDADE E AFRICANIDADE: por uma Educação Libertadora no Jogo da Capoeira Angola. In: *Entrelaçando - Revista Eletrônica de Culturas e Educação - Caderno Temático: Educação e Africanidades*, n. 4, p. 1-16, ano 2, nov. 2011.

MACHADO, Sara Abreu da Mata. *Saberes e fazeres na capoeira angola: a autonomia no jogo de Muleekes*. 2001. 240 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Salvador. 2012.

MACHADO, Vanda. Tradição Oral e Vida Africana e Afro-brasileira. In: SOUZA, Fiorentina, LIMA, Maria Nazaré. *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2006.

MAKOTA VALDINA. *Povos Tradicionais de Matriz Africana*. Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, Brasília, 2013. (Texto apresentado na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR).

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL (2007). *Antecedentes da Política Nacional dos Povos Tradicionais de Terreiro (PNPCT)*. Brasília, 2007. Disponível em: <<http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas teias do sagrado: Registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

MOREIRA, Gilberto Gil. Apresentação. In: LOPES, Antonio Herculano; CALABRE, Lia (org.). *Diversidade cultural brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2005.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo? A questão fundamental da democracia*. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

_____. *Fragmento (sobre) o Poder Constituinte do Povo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, Juliana. *Juliana Nogueira*. Brasília: UnB, 05 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

NOGUEIRA, Silas. *Os Povos Tradicionais de Matriz Africana: Elementos para a Definição e Conceituação*. Programa Interagencial de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia. Brasília: SEPPIR, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

_____. *Ancestralidade na Encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.

_____. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n.18, maio-out, 2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, Paulo César Pereira. Povos Tradicionais de Matriz Africana. In: Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil. Povos Tradicionais de Terreiro. Brasília, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

OLIVEIRA, Paulo César Pereira. *Paulo César Pereira Oliveira*. Brasília: UnB, 05 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIEIDADE, Vilma Costa. *Vilma Costa Piedade*. Brasília: UnB, 05 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *Rev. bras. Ci. Soc.* São Paulo, 2001, vol.16, n.47, p.43-58. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 fev. 2014.

PRUDÊNCIO, Silvany. *Silvany Prudêncio*. Brasília: UnB, 05 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1988.

RODRIGUES, Rosiane. Quebra de Xangô: 100 anos de intolerância no Brasil. In: *Extra Globo*. Rio de Janeiro, 31/01/12. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/quebra-de-xango-100-anos-de-intolerancia-no-brasil-3807384.html>>. Acesso em: 29 ago. 2012.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, Batuques e Candomblés em Cachoeira-Bahia: A construção ideológica da cidade do feitiço*. 2007. 214 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador. 2007.

SANTOS, Eliane Costa. *DE OYO à BAHIA: A COSMOVISÃO AFRICANA EM UMA DAS MATRIZES DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NO BRASIL*. Disponível em: <<http://www.forumafrika.com.br/De%20OYO%20a%20Bahia.pdf>>. Acesso em 14 jan. 2014.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília, 2013. Disponível em: <

<http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

SILVA, Olga Brites da. *Memória, preservação e tradições populares*. SÃO PAULO (Cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo, DPH, 1992

SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: Perspectivas dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan – Mitos, ritos e organizações em Terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

_____. (Org.). *Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

SKLIAR, Carlos. *La Relación, siempre la relación, con el otro*. In: *Revista Separata: La educación (que es) del otro: nota acerca del desierto argumentativo en educación*. Colômbia: Universidad de Antioquia - Facultad de educación, 2006, p. 61-82.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, Maria de Melo. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *África e Brasil africano*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2007.

THEODORO, Mário et al. (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008.

UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”*. Paris: Unesco, 1986.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. 3. ed. São Paulo: Corrupio, 1987.

ZEA, Leopoldo. *Discursos desde a marginalização e a barbárie*. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZIMMERMANN, Silva A. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – entre conflitos e conquistas. *Artigos Mensais OPPA*, n.24, mar. 2009.