

**POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE
MATRIZ AFRICANA**



**CADERNO DE
DEBATES**

**POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE
MATRIZ AFRICANA**

**CADERNO DE
DEBATES**

2016 - Ministério da Justiça e Cidadania
Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais
Tiragem: 1.000 mil exemplares
Distribuição Gratuita

"A reprodução de todo ou parte deste documento é permitida somente para fins não lucrativos desde que citada a fonte".

Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais

Esplanada dos Ministérios, Bloco A, 5º e 9º andares

CEP: 70.054-906 – Brasília-DF

+55 61 2025-7000 / 7008

seppir.secomt@seppir.gov.br

www.seppir.gov.br

www.facebook.com/igualdaderacial.br



PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Michel Temer

MINISTRO DA JUSTIÇA E CIDADANIA

Alexandre de Moraes

**SECRETÁRIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE
PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL**

Luislinda Valois

**SECRETÁRIA DE POLÍTICAS PARA
COMUNIDADES TRADICIONAIS**

Renata Melo Barbosa do Nascimento

PRODUÇÃO DE CONTEÚDO:

José Pedro da Silva Neto,
consultor PRODOC PNUD BRA 13/020

REVISÃO:

Carolina Carret Höfs
Desirée Ramos Tozzi
Fernanda Martins

COLABORADORES:

Aulo Barretti Filho
Buda de Bobossa
Júlio Santana Braga
Makota Valdina Oliveira Pinto
Muniz Sodrê
Paulo César Pereira de Oliveira
Regina Nogueira
Silas Nogueira
Silvany Euclênio
Tião Soares
Vilma Piedade
Wanderson Flor do Nascimento.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO - pg. 01

INTRODUÇÃO : PERMANÊNCIAS E RUPTURAS - pg. 03

PARTE 1 – POVO, TRADIÇÃO, TERRITÓRIO E AÇÃO POLÍTICA

Texto 1 – Povo: Um Conceito Político - pg. 09

*Texto 2 – Tradição: Origem, Identidade,
Ancestralidade e Oralidade* - pg. 11

Texto 3 – Território Tradicional - pg. 17

PARTE 2 – IDENTIDADES E O ENFRENTAMENTO AO RACISMO

*Texto 4 – Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana:
Visão para Combater o Racismo* - pg. 23

Texto 5 – As Tradições Entre Povos de Matrizes Africanas - pg. 27

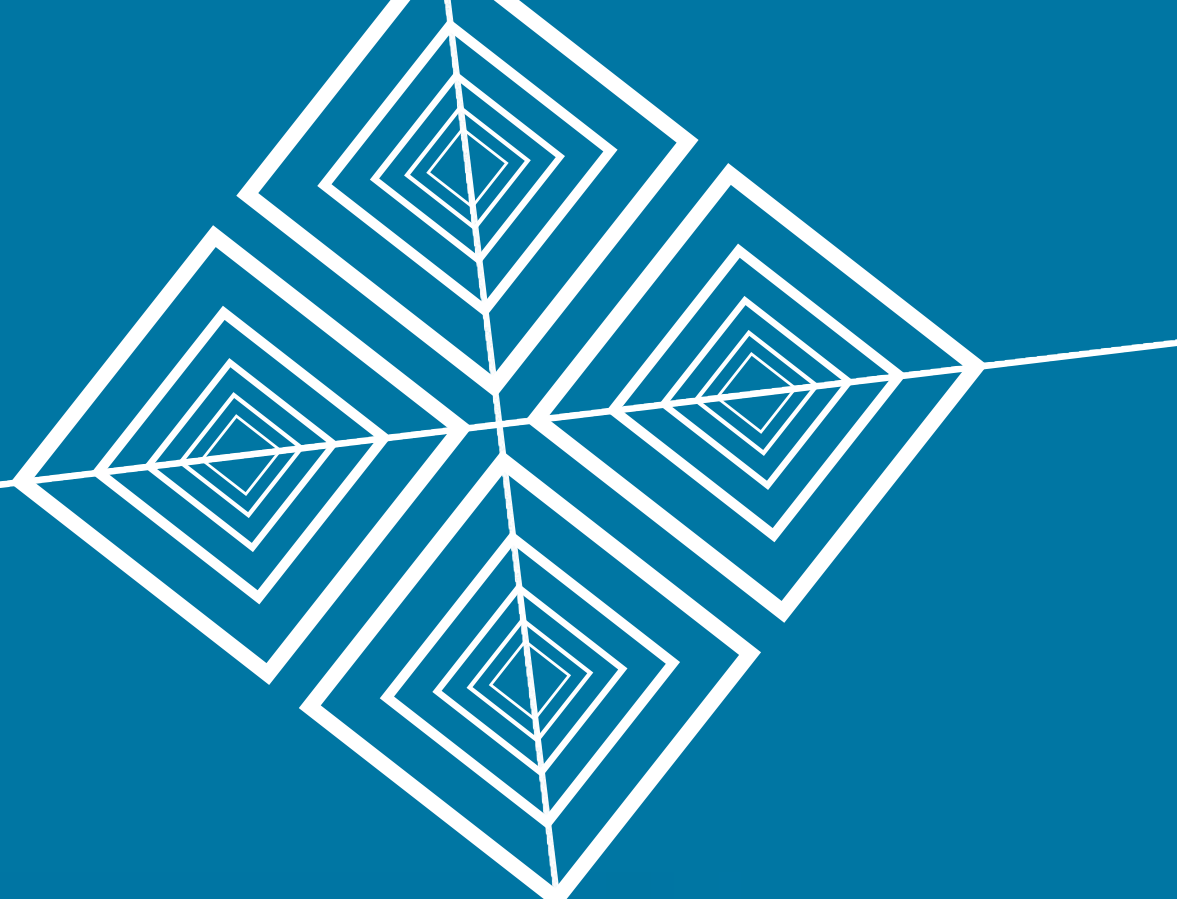
PARTE 3 - INTERFACES PARA O DIÁLOGO COM O ESTADO BRASILEIRO - pg. 33

Texto 6 – Cultura: Matriz Transversal - pg. 35

Texto 7 – Saúde e Alimentação: Magia Por si só não enche Barriga - pg. 41

BIBLIOGRAFIA - pg. 47





APRESENTAÇÃO



Matu kana malevele ka malendi luta ntu ko
"Por mais compridas que sejam, as orelhas não podem ultrapassar a cabeça"
Provérbio Bantu

Buscando uma estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento da população negra conhecido no Brasil como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, remetemos ao decreto no. 6040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, cujas definições e objetivos respondem às pautas colocadas pelas lideranças tradicionais de matriz africana.

O artigo 3º, inciso I, do referido Decreto define como Povos e Comunidades Tradicionais os "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição".

Em todo o território tradicional, os valores de organização coletiva e tradições, incluindo a relação com o universo sagrado oriundo de diferentes contextos culturais africanos são vivenciados nos chamados "terreiros" ou "roças". As práticas tradicionais de matrizes africanas reafirmam a dimensão histórica, social e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil dos quais a religiosidade e a religião – relação com o sagrado – são algumas de suas facetas, o que nos remete aos princípios do Decreto nº. 6.040/2007: "(I) reconhecimento das comunidades tradicionais, levando-se em conta os recortes raciais, de gênero, [...] e religiosidade e ancestralidade".

Em 2013, foi lançado o "Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana", resultante de um esforço para integrar e ampliar as ações no âmbito do Governo Federal para esses povos e comunidades. O Plano foi coordenado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR, à época parte da estrutura da Presidência da República, em parceria com dez órgãos do Governo Federal. Ao todo foram consolidados 10 (dez) objetivos, 19 (dezenove) iniciativas e 56 (cinquenta e seis) metas, relativas a programas e ações do Governo Federal, distribuídos por três eixos estratégicos: (i) Garantia de Direitos, (ii) Territorialidade e Cultura e (iii) Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável.

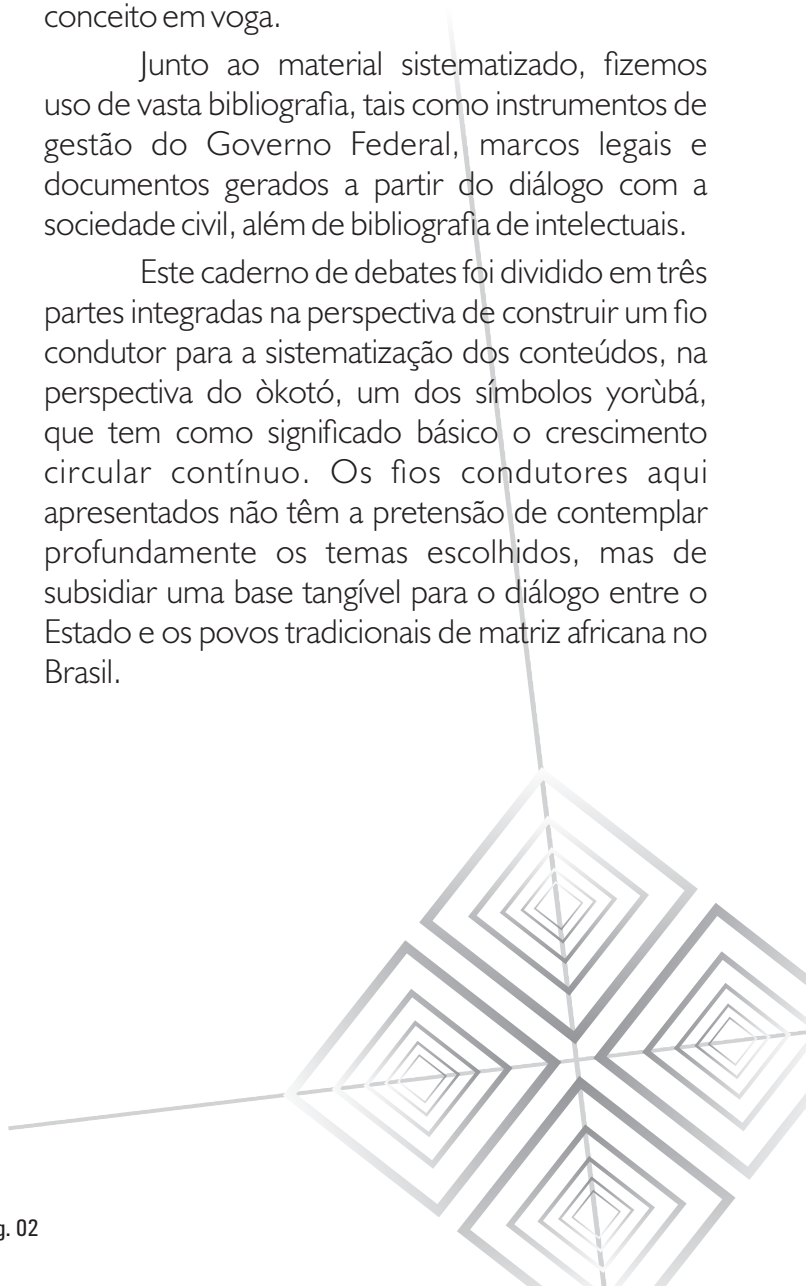
Ao longo do processo de execução do

referido Plano verificou-se a necessidade da produção de insumos acerca do conceito cunhado de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de sua relação com o Estado brasileiro, com o objetivo de informar e desconstruir estereótipos, além de fortalecer a implementação de programas e políticas públicas orientados a esse segmento populacional.

Sendo assim, este Caderno de Debates foi produzido e a partir da compilação e sistematização de materiais resultantes de encontros de promoção de diálogo e participação social, cujo marco temporal insere-se no período entre 2011 e 2014. Tais encontros, resultantes de reuniões, seminários e oficinas, tiveram como cerne dos debates o conceito de Povos Tradicionais de Matriz Africana e a relação dessa população com o Estado brasileiro na perspectiva do acesso às políticas públicas e da promoção da igualdade racial. Pretende-se, com esta publicação, que sejam lidas as vozes das lideranças tradicionais de matriz africana que discutiram e refletiram sobre o conceito em voga.

Junto ao material sistematizado, fizemos uso de vasta bibliografia, tais como instrumentos de gestão do Governo Federal, marcos legais e documentos gerados a partir do diálogo com a sociedade civil, além de bibliografia de intelectuais.

Este caderno de debates foi dividido em três partes integradas na perspectiva de construir um fio condutor para a sistematização dos conteúdos, na perspectiva do òkotó, um dos símbolos yorùbá, que tem como significado básico o crescimento circular contínuo. Os fios condutores aqui apresentados não têm a pretensão de contemplar profundamente os temas escolhidos, mas de subsidiar uma base tangível para o diálogo entre o Estado e os povos tradicionais de matriz africana no Brasil.





INTRODUÇÃO

ORIGENS: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS

"[...] a violência é a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro".
Jurandir Freire da Costa

No século XV, o Império Luso encontra-se em expansão socioeconômica e territorial e, neste mesmo período, a Igreja Católica passa a formalizar e autorizar a escravização por meio de Bulas Papais. Dentre essas estão as Bulas *Dudun cum* (31/07/1446) e *Rex Regnun* (08/09/1446), datadas de 1446, que davam aval para as conquistas de novas terras, desde que não pertencessem a príncipe cristão, com a justificativa de que os portugueses fariam os povos ditos bárbaros adeptos de Cristo; e as Bulas *Orthodoxae fidei* (18/02/1486) e *Dudum cupiens* (17/08/1491), em que se declarava que as terras conquistadas e tudo que nelas tivessem pertenceriam a Portugal.

Neste mesmo contexto, em inúmeras regiões da África, diversos povos se encontravam em plena expansão territorial para formação ou solidificação de Impérios e Reinos. As Guerras entre os vários povos geraram prisioneiros escravizados, resultando em misturas socioculturais.

Ao longo do período de tráfico de seres humanos escravizados na África, entre os séculos XVI e XIX, chegaram vivos às Américas aproximadamente 11 milhões de pessoas, originárias de diversas regiões do Continente africano. . Somente para o Brasil foram trazidos cerca de 5 milhões (Alencastro, 2000), ou seja 44% do total, com toda a diversidade de idiomas e tradições que constituíram e constituem os territórios tradicionais de matriz africana no país.

1	Da Guiné	Séc. XVI - 1.550 A 1.580	100.000
2	Do Congo e Angola	Séc. XVII - 1.580 a 1.650	600.000
3	Da Costa da Mina	Séc. XVII/XVIII - 1.650 a 1.760	1.350.000
4	Do Golfo do Benin	Séc. XVIII/XIX - 1.770 A 1.850/88	1.600.000

Quadro I - Tráfico de escravizados para o Brasil - produzido a partir de 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. Editora Corrupio, 1987.

Pierre Verger (1987, p.26) dividiu em quatro fases o fluxo de negros da África para a Bahia entre os séculos 16 e 19. O primeiro foi chamado de "Ciclo da Guiné", na segunda metade do século 16; o segundo recebeu o nome de "Ciclo de Angola e do Congo", século 17; o terceiro, "Ciclo da Costa da Mina", durante os três primeiros quartos do século 18; e, o quarto, "Ciclo da baía de Benin", entre 1770 e 1850, "incluindo aí o período do tráfico clandestino".

O Ciclo da Guiné, no século 16, recebeu de Verger tal denominação em referência "ao nome que indicava a costa oeste da África, ao norte do Equador". Os demais também usam os nomes das regiões africanas das quais procediam os seres humanos escravizados. Ressalta, no entanto, que a indicação não representa início e fim absolutos do comércio de seres humanos de determinada região ou das viagens para esse fim. Os relatos de Verger mostram, por exemplo, que o tráfico a partir de Angola se deu em diferentes momentos chegando a se aproximar do quarto ciclo, o denominado "da baía de Benin".

Sobre o "Ciclo da Costa da Mina", Verger faz interessante observação a respeito do local para o qual passa a predominância de origem do tráfico:

Os portugueses tinham sido autorizados pelos holandeses a traficar escravos sob certas condições, em quatro portos – Grande Popo, Uidá, Jaquim e Apá, situados a leste ao longo da costa do Daomé. Esta costa era conhecida sob o nome de "Costa da Mina" ou "Costa a leste da Mina" (...) No Brasil, chamavam negros minas não aos escravos vindos da Costa do Ouro, mas sim àqueles obtidos nos quatro portos já indicados". (p. 12)

Sobre o quarto ciclo, Verger indica que:

(...) a partir da última terça parte do século XVIII, o tráfico tinha tendência a se fazer a leste de Uidá nos novos portos de Porto Novo, Bandagris e Lagos (então chamado de Onim), dando nascimento ao ciclo do golfo de Benin. (p. 13)

Verger levanta vasta documentação na qual alguns relatos indicam também a distribuição dos negros no território brasileiro e as origens étnicas dos mesmos, podendo a grande maioria ser dividida em dois grandes grupos: os reunidos sob a denominação de Bantos, provenientes do centro e sul africanos, onde hoje estão os países Angola, Congo e Moçambique, basicamente, incluindo diversas etnias, sendo as principais Quicongo, Quimbundo e Nbundo; e os que ficaram conhecidos como Sudaneses, vindos da África Ocidental, da grande região do Rio Níger, grupo formado pelas etnias Yorubá, Ewe Fon e Haussás.

Nome	Período	Quantidade de Escravos	Origem
Tráfico legal do Golfo do Benin	1678 a 1815	660.000	
Tráfico legal ao sul do Equador	1815 a 1830	850.000	Golfo do Benin
Tráfico Clandestino	1831 a 1851	350.000	Hemisfério Sul
Tráfico Totalmente Clandestino	1851 a 1888	5.000.000	

Quadro Sinóptico 2 - Subdivisão do 4º Ciclo da Escravatura produzido a partir de 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. Editora Corrupio, 1987.

No Brasil, os primeiros estudos sobre as ressignificações da religiosidade africana foram feitos pelo médico e psiquiatra Nina Rodrigues datados de 1896. Em "O Candomblé da Bahia", publicado originalmente em 1958, Roger Bastide escreve:

Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para interagir-se na civilização ocidental. [...], não viu mais que simples manifestações de histeria nos transes místicos e nas crises de possessão que caracterizavam o culto público dos africanos brasileiros (p. 21)

No entanto, a criticidade aos chamados pesquisadores "clássicos", como Manuel Querino, Arthur Ramos, Édson Carneiro e o próprio Roger Bastide, hoje em dia, é prerrogativa dos estudos realizados pelas ciências humanas brasileiras.

Sobre isso Brumana escreve:

"A africanidade brasileira é acima de tudo um aporte francês: Roger Bastide, o primeiro; Pierre Verger, mais tarde; depois, a argentina sorbonizada Juana Elbein dos Santos." (p. 155)

No caso do livro de Elbein (nos textos de Verger ocorre o mesmo), o sentido está ausente. Melhor dizendo, trata-se de uma escritura presa de um sentido, mas incapaz de jogar luz sobre ele, incapaz de colocá-lo como objeto, porque, ao fazer parte deles como sujeitos, lhes resulta invisível. Os longos parágrafos em nãgô nada têm a ver com a experiência de ninguém, em nenhum momento nos mostra uma lógica que subjaza ao material apresentado; no seu lugar, ergue-se o Mito, sem emissor nem receptor, sem condições de produção, sem contexto, sem efeitos. Mito inerme e enorme, lembra – a comparação me resulta outra vez iniludível [...] (p. 172-173)

Observamos, então, que a busca de uma realidade, tanto a partir da coleta de vestígios, quanto da interpretação das fontes, não deve ser encarada como uma tarefa de codificação de regularidades. Geertz afirma:

a noção de que se pode encontrar a essência de sociedades nacionais, civilizações, grandes religiões ou o que quer que seja, resumida e simplificada nas assim chamadas pequenas cidades ou aldeias é um absurdo visível (p. 32)

Um primeiro padrão, criado pelas ciências humanas brasileiras, e aceito pelas lideranças tradicionais, é aquele que divide os povos tradicionais de matriz africana nas chamadas "nações". A partir, apenas, de divisões dos grupos linguísticos yorùbá, fon e bantu e seus espaços geográficos.

Hoje, compreendemos que estas divisões podem ser estabelecidas não só pelos aspectos linguísticos e geográficos, mas também por macro padrões culturais, sociais, rituais, estéticos e plásticos, alimentares e performáticos. E, principalmente, por marcos civilizatórios comuns.

Inegável são as várias misturas e intercessões ocorridas no decorrer dos anos entre os vários povos africanos. O que constitui o conceito de povos e comunidades tradicionais de matriz africana é, justamente, esse movimento de ruptura e negociação de novos elementos provenientes das diferentes temporalidades, espaços, marcos legais e da produção de outros intelectuais.

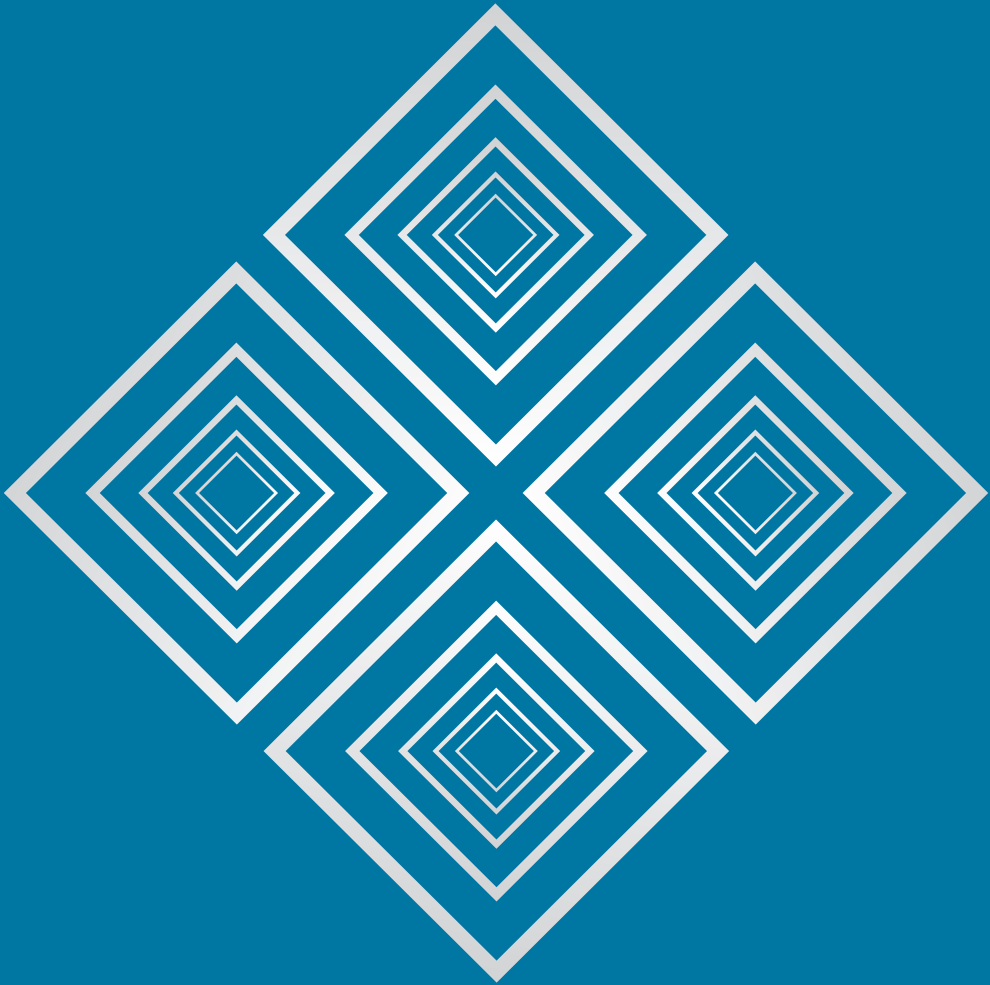
Deste modo, o marco conceitual em debate é resultado do olhar para as rupturas, e a consequente negociação de novos elementos, somado à necessidade de apreensão das dinâmicas de permanência.



É a partir das mudanças, mas especialmente das permanências, de marcos civilizatórios presentes no dia a dia das comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil que este conceito se estabelece, gerando um novo paradigma para construção de políticas públicas e para a superação do racismo.



. Foto: Fernanda Procópio/2002.[Ojulaiyo no Ilé Àse Palepa Mariwo Sese – SP]



PARTE 1

POVO, TRADIÇÃO,
TERRITÓRIO E
AÇÃO POLÍTICA

TEXTO 1

POVO: UM CONCEITO POLÍTICO

Muniz Sodré afirma que povo é um conceito político, o que nos dá a dimensão de uma definição que é ampla. Ainda que "em movimento" a definição de povo nos permite identificar conjuntos de sujeitos, individuais e coletivos, em uma perspectiva que envolve a história, a cultura e as ações políticas desse agrupamento humano, na sua afirmação e expressão da vida em contextos diferentes. 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.

A inferência inicial é necessária, pois na concepção moderna ocidental o conceito de "política", ou a qualidade do que é político, geralmente é de significado incompleto e, invariavelmente, "povo", passa a ser pensado a partir do "demos" grego, das concepções jurídicas do cabedal teórico greco-romano que sustenta o pensamento predominante no ocidente e que dificulta as definições dos segmentos específicos da população e da compreensão da complexidade das suas lutas.

Não se pretende aqui o uso do significado de povo que, por injunção, aproxima-se daquele que fundamenta os sentidos modernos de nação, Estado, sociedade, comunidade, que se dissolve em abstrações como "cultura brasileira", "nação brasileira" e "povo brasileiro", comumente usadas com o propósito de negar identidades, descaracterizar e sufocar a diversidade, e que servem também de alibi para a não implementação de políticas públicas que contemplem e fortaleçam as identidades na sociedade.

Lembra ainda Sodré que os Estados-Nação tentam, insistentemente, renovar o uso dessas expressões, mas enfrentam em todos os momentos histórico, grandes dificuldades na sua objetivação, dado o caráter móvel e dinâmico dos povos que constituem um Estado e as diversidades próprias daquilo que se entende, no ocidente, por Nação.

Tais dificuldades são superáveis quando a designação envolve seguimentos específicos, com histórias e trajetórias próprias que encontram sua definição de forma mais acentuada no movimento, no confronto, nos conflitos, guerras e

enfrentamentos de diferentes ordens, políticas, culturais, enfrentamentos que definem sua existência histórica em contextos adversos. Aderbal Asogun diz

:

"O que acontece hoje, apesar do Estado ter visto, revisto, pesquisado, re-pesquisado, a gente nota que há um total desconhecimento na nossa cosmovisão, da cosmovisão dos povos tradicionais de matriz africana no Brasil."

O conceito, aqui posto, baseia-se na histórica luta de movimentos e lideranças, tradicionais de matriz africana, subsidiado a partir de discussões feitas entre a sociedade civil entre 2011 e 2014. Chega-se então, não sem conflitos teóricos, mas com uma base concreta e um respaldo histórico, aos elementos que aqui se denomina de Povos Tradicionais de Matriz Africana.

Dessa forma, o significado se sustenta na história. Um povo em luta desde a diáspora e a escravidão; um povo com uma cultura de origem identificável cronológica e geograficamente e, cuja trajetória, incluindo perdas e desaparecimentos tanto quanto resistência e renovação, preserva, inventa e reinventa a tradição, sua fonte de saber e de identidade. Um povo em luta. Makota Valdina diz:

Assim sendo, no processo de elaboração do primeiro Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, no diálogo que mantivemos com o Governo e outras lideranças de Matriz Africana, desde dezembro de 2011, algumas expressões e conceitos foram se materializando e estão presentes no documento, segue algumas: Povos Tradicionais de Matriz Africana referindo ao conjunto dos povos africanos para cá transladados e as suas diversas variações e denominações originários dos processos históricos diferenciados em cada parte do país em relação com o meio ambiente com os povos locais. .

PARTE 1

POVO, TRADIÇÃO,
TERRITÓRIO E
AÇÃO POLÍTICA

TEXTO 2 TRADIÇÃO:
ORIGEM, IDENTIDADE,
ANCESTRALIDADE E ORALIDADE

Na definição de tradição mais comum e amplamente empregada pela sociedade abrangente, é comum dizer que sociedades ditas tradicionais são estagnadas, vivem num presente eterno sem alterações com o passar do tempo. Muitos pesquisam "*suas formas puras, negligenciando as alterações devidas ao tempo e ao efeito das relações externas*". (BALANDIER, Georges. p. 189).

A expressão Povos Tradicionais de Matriz Africana traz, em si, o sentido de tradição "*não como uma fixação no passado ou a elementos anacrônicos, mas sim 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*".

A palavra tradição tem a sua origem etimológica *traditum* que significa transmitir, passar a outrem, dar para guardar. Eduard Shils diz que tradição funciona como um padrão orientador, uma forma de conhecimento transmitida entre gerações, passível de algumas mutações (SHILS, 1981, p. 12). Sobre isso, Doné Kika de Becen enfatiza: "*É importante a gente manter as tradições dos mais velhos, mas entender que também nós precisamos dos mais novos para dar continuidade na nossa luta.*"

Para Paulo Cesar Pereira de Oliveira : "*a tradição está intimamente ligada ao conceito de àsèsè, origem e passagem, contido nesse cântico usado pelo povo yorùbá nos ritos de morte, significando o retorno à própria origem.*".

Ìyá mi, àsèsè! Minha mãe é minha origem!
Bábà mi, àsèsè! Meu pai é minha origem!
Olódùmarè un mi àsèsè o! Olódùmarè é minha origem!
Ki Ntoò bò Orìsà à è. Portanto, adorarei as minhas origens.

Nesse sentido, "tradição é invenção e reinvenção, tradição se inventa e reinventa", 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.

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 montando em novo contexto o que foi destruído, fragmentado, sufocado, mas que permanece vivo para a nova experiência.

Para o povo yorùbá, um dos signos associados a dinâmica é o òkótó, caracol símbolo de Èsù que representa o crescimento infinito e contínuo. Esta foi a inspiração para construção da arte gráfica do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

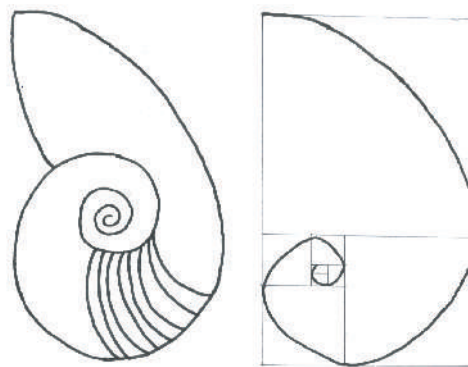


Figura: Exemplo do espiral de òkótó. Desenho de Inatobi, 2016

Essa compreensão da tradição se distancia da noção conservadora que se utilizam das tradições como mantenedoras dos modos de preservação de poder e das relações de dominação, não possibilitam o questionamento das estruturas de poder vigentes, e não reconstróem o *ethos* da origem mesmo quando em sistemas opressores e autoritários.

A tradição, tal como entendida aqui, é viva e vivida, com atuação política e, portanto, emuladora de atitudes transformadoras e de conquistas de novos espaços físicos e simbólicos.

Para tratar da complexidade da reflexão acerca da ritualização "da origem e do destino", e agregá-lo ao sentido de "tradição" tratado aqui, Muniz Sodré (1988), recorre ao termo grego *Arkhé*, que, de forma simplificada, tem o sentido de "origem" em sua acepção mais ampla, algo como um princípio do qual vida, mundo, seres vivos derivam, e ainda virão a ser.

Para Sodré (1988), essa "origem", esse conceito não cabe em uma redução cronológica de tempo e espaço como um simples início, mas como o "eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *Arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino". Assim se pode falar em "culturas de *Arkhé*", em povos que ritualizam e cultuam a origem e o destino. E os Povos de Matriz Africana não apenas trouxeram as suas formas de ritualizar origem e destino como as preservaram, recriaram, tornaram-nas presente no tempo e espaço, até os dias atuais. Essa ritualização se dá naqueles lugares conhecidos no Brasil com a denominação em português de "terreiros" ou "roças", de vivências, de práticas e construções simbólicas que, pensando e vivenciando o presente, apontam para o futuro da existência ao mesmo tempo em que, sem cortar o fio histórico e condutor, remetem à ancestralidade, à origem, à *arkhé*.

Para Sodré (1988), a "origem" não cabe em uma redução cronológica de tempo e espaço como um simples início, mas como o "eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. A *Arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino".

O centro do mundo, onde a vida tem seu início para o povo *yorùbá*, é *Ilé-Ifè*. Aulo Barretti Filho (1984) escreve: *Ilé-Ifè* é o berço da Terra, em um tempo onde os Deuses e Heróis andavam na terra com os Homens.

Ilé-Ifè, Ilé Òwùrò – A Terra dos dias mais antigos.
Ilé-Ifè, Ilé Òwùrò – A Terra dos dias mais antigos.
Ilé-Ifè, Oòdàiyé – Onde o trabalho da criação teve lugar.
Ilé-Ifè, Ibíti ojúmó tíí mówá – Onde o nascer do dia fez a sua primeira experiência.
Ilé-Ifè, Olóri àiyé gbogbo – A cabeça de todo universo.
Ilé-Ifè, Oòyèlàgbò – A cidade dos sobreviventes.

É mais uma vez a partir dos valores tradicionais africanos que se pode encontrar um sentido mais apropriado para a categoria identidade dentre os muitos que surgiram nas produções e debates no Brasil. A despeito dessa variedade de significados, que parece mudar a cada ciclo real ou ideológico do pensamento ocidental, a leitura mais próxima do universo negro e africano vem firmando suas raízes em constatações aparentemente simples, mas que definem com mais clareza que divagações teóricas. "O sujeito é, identifica-se e organiza seu pertencimento a partir do grupo, povo e território a que pertence".

Entendendo esse território para além dos aspectos físicos e geográficos, em uma definição que contemple a cultura, as representações e todos os valores ancestrais nelas contidos, esse pertencimento define quem é e quem não é, quem pertence e quem não pertence ao universo que é expresso, além do espaço físico, tanto pelas formas simbólicas, pela língua, quanto pelas inúmeras práticas e atividades concretas.

No entanto, Oliveira alerta que, quando se trata de pensar o povo negro no Brasil, é necessário, mais uma vez, não se prender ao arsenal produzido pelo pensamento moderno ocidental:

Língua, representações e práticas, mesmo que visceralmente associadas à sobrevivência, não se limitam a valores econômicos, se entendido economia no sentido ocidental da palavra. Para a concepção negra, é a ampliação dos valores que dará conta de explicar o ser na sua integridade. Essa mesma ampliação que tornará possível a construção dos elementos da identidade, as referências que passam necessariamente pela ancestralidade, composta pelos mitos fundadores, pelos arquétipos humanizados ou divinizados que integram a história e revitalizam, com energia e conhecimento, o presente. Essas mesmas construções se territorializam porque prescindem das trocas presenciais, trocas essas que não se restringem a valores de troca, valores medidos em objetos de utilidade prática e imediata. (OLIVEIRA, 2011)

É justamente a mediação, a ampliação do espaço para outros aspectos e sentidos da existência que dão significados e sentidos para as diferentes manifestações da vida. Uma mediação que inclui o cosmo e o outro, o próximo, o dotado de possibilidades de ações e de respostas. Nisso reside o significado de "humano", como no princípio banto do 'ntu', no qual o sentido da existência do indivíduo está no coletivo. O entendimento e a aceitação desses processos, que passam pelo domínio da língua e das linguagens corpóreas, rítmicas e musicais oferece as condições para a identificação, para o reconhecimento da identidade.

A língua, parte indissociável do corpo, é um dos principais elementos da identidade de um grupo. Quando foi negado ao escravizado "falar" sua língua, negaram-lhe sua cultura. Para os povos tradicionais de matriz africana a palavra é uma força vital e fundamental, pois é o enunciado oral, é uma exteriorização de forças vitais e o resultado da integração de forças vitais das pessoas. Portanto – tudo precisa ser pronunciado, pois a palavra, ao ser dita, transmite energia, força e dinâmica, repletas de metáforas e símbolos que nenhum papel ou gravador dará conta de sistematizar.

A oralidade é um princípio civilizatório destes povos. É através da oralidade que estes povos transmitem sua tradição e ancestralidade, transmitem/passam o *ethos* de cada comunidade para as futuras gerações. *Ethos* pode ser definido como

[...], os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo "ethos" [...]. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. (Geertz, 1889, p. 143).

Pela oralidade, transmite-se a essência do ser, o òwà, que são características e qualidades que a pessoa possui ou pode vir a adquirir em sua vida. É

também destino, que surge dos procedimentos diários da pessoa no àiyé, as virtudes e as peculiaridades que regem sua norma de conduta, consigo e com a sociedade, favorecendo ou não as oportunidades que surgem em sua vida.

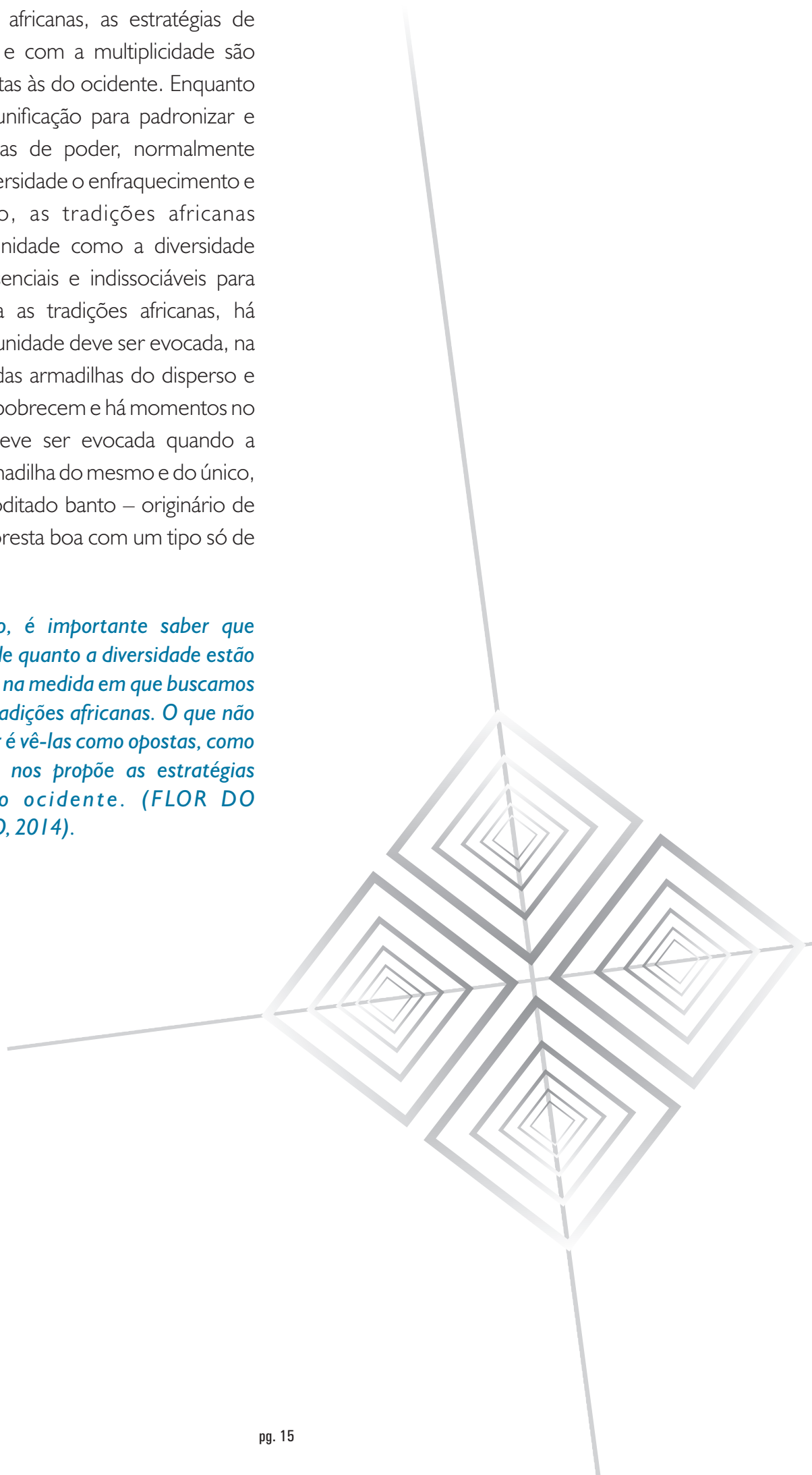
O pensador malinês Amadou Hampâté Bâ (2010) nos recorda que a oralidade com sua estratégia ao mesmo tempo fluida e rigorosa mantém a tradição viva, em um movimento constante, ora apelando para significantes estáveis, ora abrindo espaços para a criação de novos sentidos e interpretações, múltiplos, plurais.

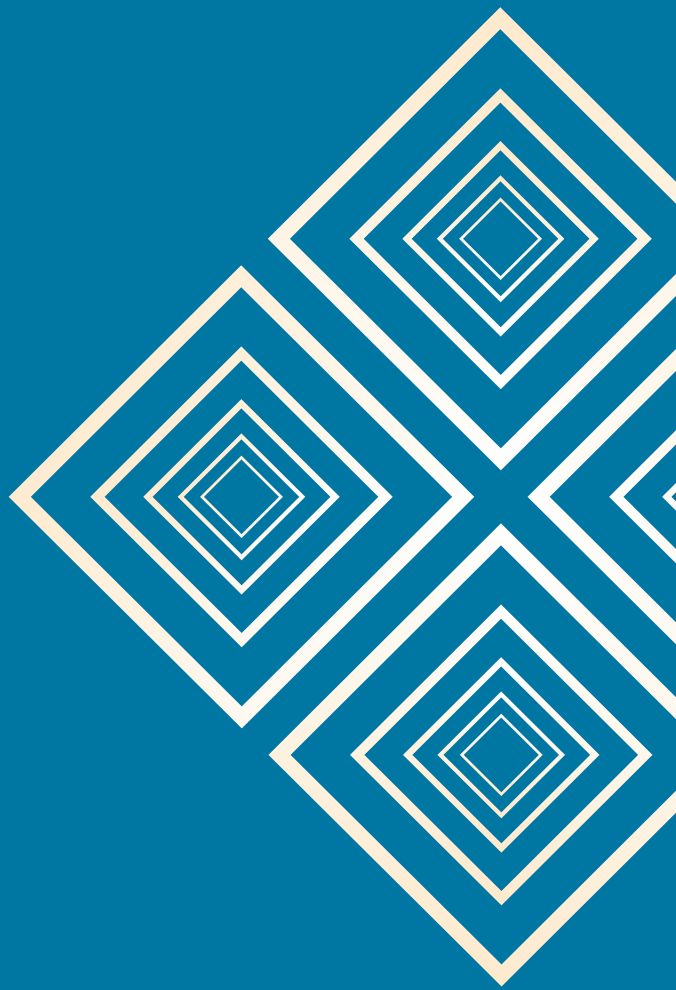


. Desenho: Inatobi inspirado em foto de VERGER, Pierre. 1954.

Nas tradições africanas, as estratégias de lidar com a unidade e com a multiplicidade são diametralmente opostas às do ocidente. Enquanto o ocidente busca a unificação para padronizar e estabelecer hierarquias de poder, normalmente opressivas, e lê na diversidade o enfraquecimento e o empobrecimento, as tradições africanas concebem tanto a unidade como a diversidade como elementos essenciais e indissociáveis para integrar e criar. Para as tradições africanas, há momentos no qual a unidade deve ser evocada, na tentativa de escapar das armadilhas do disperso e do desunido, que empobrecem e há momentos no qual a diversidade deve ser evocada quando a homogeneização, armadilha do mesmo e do único, empobrece. Segundoditado banto – originário de Cabinda –: "não há floresta boa com um tipo só de árvore".

Nesse cenário, é importante saber que tanto a unidade quanto a diversidade estão a nosso dispor, na medida em que buscamos amparo nas tradições africanas. O que não podemos fazer é vê-las como opostas, como ardilosamente nos propõe as estratégias coloniais do ocidente. (FLOR DO NASCIMENTO, 2014).





PARTE 1

POVO, TRADIÇÃO,
TERRITÓRIO E
AÇÃO POLÍTICA

TEXTO 3: TERRITÓRIO TRADICIONAL

Foram e ainda são quilombos as comunidades de terreiro que ao longo da história do negro no Brasil mostraram ter sido o locus de engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura. (SODRÉ, 1988, p.56)

A despeito da complexidade que caracteriza os espaços/terreiros, o território, enquanto espaço físico torna-se uma grande referência. Como indica Oliveira, o espaço/terreiro, enquanto lugar onde se ritualiza origem e destino, vai muito além da dimensão física, material, territorial:

Nessa qualificação dos espaços negros, a primeira referência colocada para o pensamento, tanto no aspecto concreto quanto na forma de categoria analítica, é a Terra. Dela partem as noções antigas e contemporâneas de territórios e de terreiros ou roças. Para as culturas originárias e ancestrais africanas, só se concebe a terra como parte do cosmo. E, como tal, necessariamente ligada a uma cosmogonia que lhe confere valores e significados completamente distintos das concepções ocidentais mesmo aquelas que conseguem atingir a dimensão dos estudos do espaço sideral de forma mais avançada e menos ortodoxa. (OLIVEIRA, 2011).

Nosso corpo é nossa terra. Uma árvore e eu somos a mesma coisa (NOGUEIRA, 2015)

Os territórios tradicionais, ou os terreiros, nos ensinam a não separabilidade da dimensão do sagrado das outras dimensões da vida da pessoa e da comunidade.

Trata-se, na visão africana, de uma dimensão que, se dialoga com o sagrado e a metafísica, não exclui de maneira alguma os aspectos físicos, quantitativos concretos e energéticos que permitem a compreensão filosófica a partir também, mas não só, da experiência, incluindo tanto a experiência concreta, verificável, quanto a experiência sutil e etérea do sagrado ou do segredo, em uma aproximação que torna o sentido mais acessível a um número maior de pessoas. A ki gbo ikú ile a fibi oba a ("Não se tem má notícia da terra, ela não morre") (OLIVEIRA 2011).

Oliveira continua a definição pedindo atenção para as diferenças de concepções que distanciam a concepção ocidental daquela de origem ancestral africana. Afirmo que, para se pensar os espaços/ terreiros na perspectiva de identificá-los na sociedade brasileira, não se pode correr o risco de entendê-los como uma questão meramente espacial ou, pior ainda, como uma questão técnica ou imobiliária:

(...), é possível afirmar e explicitar a diferença fundamental em relação à concepção ocidental. Nesta, o valor que embasa a compreensão é o econômico, material no sentido de bruto, não lapidado. A extensão e a sofisticação desse valor econômico ocidental chegarão, no máximo, ao valor financeiro e, no mais baixo patamar, ao valor imobiliário. Marca-se, a partir desse valor, a distância em relação à concepção africana e as diferenciações nas interpretações surgidas a partir de uma e de outra visão. No entanto, no âmbito da modernidade, foi a visão ocidental que predominou e elaborou todo o arsenal, teórico, científico e filosófico, que embasa a história, o conhecimento e as pesquisas tanto em relação à Terra, como parte do cosmo, quanto de suas derivações que chegariam à ideia de territórios, terreiros, de espaços negros no ocidente e na própria África pós colonização. (idem)

Ainda segundo a concepção de Oliveira, o arsenal teórico ocidental produziu os signos que determinariam, política e ideologicamente, as concepções e interpretações. Entre esses signos, o mais conhecido é o mapa, a ilustração cartográfica que passou a representar a terra, o território, os espaços, inclusive os espaços negros na África e fora dela. Em suas palavras:

Essa representação, construída com um instrumental ocidental, não contempla a dimensão muito mais complexa da cultura de matriz africana. Da mesma forma, outras representações de caráter quantitativo, estatísticos e matemáticos deixam a desejar quanto à compreensão integral desses territórios e espaços negros. Números, endereços, localizações geográficas são insuficientes para defini-los na dimensão africana. Se as representações são construídas a partir de valores, necessário torna-se buscar os valores negros para uma definição que aproxime a representação da realidade histórica e do conhecimento desses povos. Para isso, torna-se fundamental o entendimento e reconhecimento dos valores, das culturas portanto, sem uma hierarquização que pretende colocar a cultura ocidental como universal ou mesmo superior. É o reconhecimento dos valores negros como construções que, em uma hipotética comparação, estão no mesmo nível de importância e riqueza histórica que outras concepções incluindo as ocidentais. (idem)

A concepção de que "terra não é objeto de negócio" revela o valor e a importância da terra e de suas extensões para os povos africanos no Brasil. Oliveira afirma:

Terra é espaço de manifestação da vida, da existência e, como tal carrega, imanente, todos os valores da cultura, da ancestralidade, da história. Mas essa manifestação da vida não se restringe aos aspectos biológicos ou, pelo menos, não separa esses aspectos daqueles próprios

da transcendência e, ao mesmo tempo, da ancestralidade. Assim, se a floresta, o rio, a montanha, homens e animais integram a terra na sua totalidade, tanto como frutos quanto partes inseparáveis, os valores ancestrais unem o que seria o biológico, o visível e palpável da experiência, ao transcendente, ao invisível, mas que se manifesta também na forma de energia (àse, ngunzu, força) na experiência do sagrado que, por sua vez, não se desassocia do real concreto.

O conhecido provérbio *yorùbá*, *Kosi Ewé, Kosi Òrìṣà* "sem folha não existe Orixá" sintetiza a complexidade do lugar da terra na vida do povo africano. "Folha" neste caso, a despeito de toda importância que folhas e árvores têm para a cultura africana, representa a manifestação material da vida e, por analogia, a própria terra. Oliveira analisa/afirma/ensina que "sem folha, sem mar, sem árvores, sem rios, sem montanhas, sem ventos, sem raios não existem divindades. Mas a própria cosmogonia permite também o raciocínio inverso, contrário, que pode se iniciar com uma indagação: o que existe sem a divindade, a cultura, o passado na forma da ancestralidade?".

Essa longa reflexão sobre os valores das culturas de origem africana com base na Terra, foi necessária para a discussão acerca dos espaços negros e sua relação, na contemporaneidade, com a identidade, com a preservação da cultura e com a resistência que esses espaços representam na história. Da mesma forma, a leitura a partir de uma visão mais ampla, mais próxima do universo negro e africano, possibilita outro patamar para levantar elementos necessários para elaboração de políticas públicas em âmbito nacional.

Nesse sentido, pode-se fazer uma referência direta ao decreto n. 6.040, de fevereiro de 2007, da Casa Civil da Presidência da República, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. No seu artigo 30, parágrafo II, ao referir-se a Territórios tradicionais, no que tange ao povo negro e a sua cultura, o decreto indica apenas os territórios quilombolas. Essa redução ignora a amplitude dos territórios negros, definidos também a partir de valores ancestrais e não contempla uma infinidade de espaços, urbanos e rurais, que não se enquadram na definição corrente de quilombolas, mas que são tradicionais na medida em que cultivam e preservam tradições, valores culturais e ancestrais. Redefinir o conceito de territórios tradicionais se torna, portanto, urgente sob a pena de se excluir parcela significativa da população negra das políticas de desenvolvimento e demais planos de políticas públicas de caráter nacional. (Idem)

Em análise feita no livro "O terreiro e a cidade", Sodré (1988) reafirma a dimensão do espaço/terreiro para além dos critérios "geotopográficos":

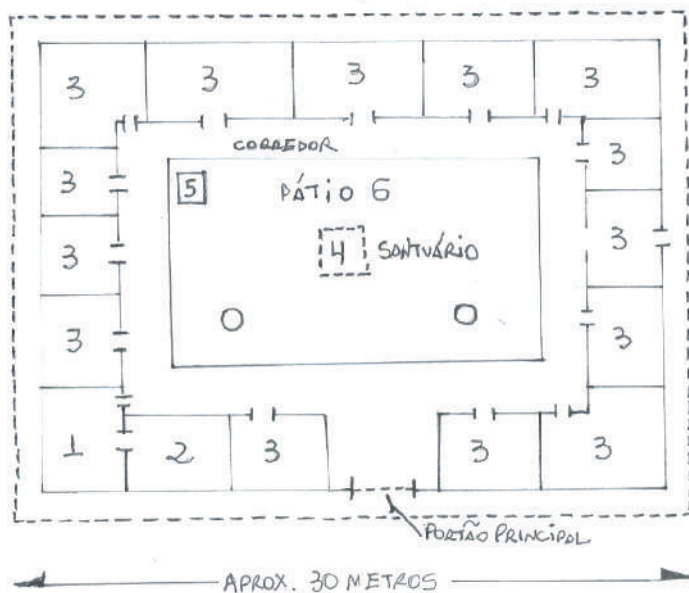
(...) embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não se deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um "entre lugar" (...). O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.

Entende-se, portanto, que é essa conceituação complexa, ampliada, que consegue proporcionar a leitura adequada para a compreensão dos espaços/terreiros e para todas as medidas, políticas e atos de preservação que os tenham como referência para a elaboração de políticas públicas e para o entendimento das complexas "teias" daquilo que conhecemos por "sociedade brasileira".

A diáspora, a escravização e as muitas outras violências e violações estão na base do processo de desterritorialização e desconstrução de referências e identidades desses povos nas Américas.

O enfrentamento dessas violências, que incluíam a destruição das relações culturais comunitárias e de parentesco e as formas de solidariedade construídas nos territórios de origem, exigiu do povo negro a criação de espaços para as tentativas de recriação e revitalização do universo cultural violentado e fragmentado, para a retomada do contato mítico e místico com a matriz, com a origem, com a África, origem tanto geográfica quanto simbólica, fonte do existir original, tomada então como espaço existente ao mesmo tempo no campo físico e no imaginário.

O terreiro (...), afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 1988, p.19).



AKÒDÌ

1. CASA, SALA OU QUARTO DO HOMEM DA CASA.
2. CASA, QUARTO OU SALA DE VISITA.
3. CASAS OU QUARTOS PARA ESPOSAS E FILHOS.
4. SANTUÁRIO / IḶÌ ÒRÌSÀ
5. DISPENSA OU CELEIRO
6. PÁTIO EXTERNO / AGDÀLÁ



Akòdì - Casa Tradicional Polígama Inatobi 2016

Os espaços, que expressam "essa forma social negro-brasileira", foram e continuam sendo fundamentalmente os terreiros, as roças, as casas de tradição, que passam a ser então, como afirma Sodré (1988) "uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada" em espaços construídos em diferentes localidades, inicialmente, durante a vigência da escravidão, mais afastados das áreas urbanas e depois em todo local onde fosse possível, tomando as cidades, vilas, bairros, sítios. Fala-se em "África qualitativa" para expressar a dimensão tanto territorial quanto cultural desses terreiros pois, "pouco importa (...) a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos" (1988:55). E por reproduzir por diferentes formas uma mesma Cosmovisão, o espaço/terreiro é também metafórico e sintético na medida que nele se "realizou um fenômeno de condensação do rito", sínteses, recriações, adaptações de um universo fragmentado pela repressão profunda e pelas divisões operadas pelo escravismo, separando pessoas de uma mesma etnia, comunidade e até de

uma mesma família.

Até a presente data, políticas de proteção e salvaguarda do patrimônio, o conjunto material e imaterial da cultura de origem africana preservado e recriado nos terreiros é identificado como "patrimônio material e imaterial" à "memória coletiva" de um grupo, de um povo.

Os terreiros se constituem espaços de busca do sentido de pertencimento. Nesse sentido, embora tenham recebido diferentes denominações a depender da região do país, prevaleceu em todos esses territórios tradicionais de matriz africana, "um conjunto organizado de representações litúrgicas" que tornam esses espaços/terreiros "territórios político/mítico", lugares de resistência, transmissão de conhecimentos e preservação de identidades. Os espaços/terreiros se tornaram ao longo das décadas lugares privilegiados de manutenção, construção e reconstrução tanto da tradição quanto de sua identidade religiosa, considerando que, no caso dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, o vínculo entre essas duas esferas é intrínseco e indissolúvel.

O contexto histórico e a adversidade enfrentada nas Américas por esses povos, fez da construção/reconstrução tanto das tradições quanto das identidades, processos complexos dados a partir de relações sociais violentas, que invariavelmente buscavam e ainda buscam a destruição das referências culturais de matriz africana.

Essa destruição, que não exclui a eliminação física, tomou, no Brasil, diferentes formas após a chamada Abolição (1888) e teve na chamada "ideologia do branqueamento" (ver, entre outros, DOMINGUES, 2004 e MUNANGA, 1999) uma das suas armas mais eficazes, na medida que avançava e ganhava adeptos de diferentes origens culturais, étnicas, ideológicas e econômicas.

A partir do final do século XIX e intensificadas no início do século XX, a perseguição às manifestações tradicionais africanas se somaram a concepções e atuações educacionais e políticas que buscavam a "mestiçagem", a "miscigenação" na perspectiva do "branqueamento" da sociedade brasileira. Essa ideologia fortaleceu-se com a militância de intelectuais racistas que pregavam as teses da eugenia, a busca da "depuração" e "aprimoramento" das "raças", construídas a partir do biologicismo social dos europeus Friedrich Ratzel (1844-1904) e Gobineau (1816-1922). No Brasil, nomes como Oliveira Viana e Sílvio Romero e, posteriormente Arthur Ramos e Gilberto Freyre alimentaram a ideologia do branqueamento, que ganhou nova roupagem com o mito da "democracia racial" e envolveu outros nomes de grande influência na construção do pensamento e dos processos educacionais.

É no enfrentamento dessas inúmeras e constantes tentativas de destruição e descaracterização, que os espaços/terreiros ganham a dimensão de "território político/mítico", para manter viva a luta e, principalmente, continuar oferecendo substâncias essenciais para a manutenção da identidade dos povos de matriz africana, ou seja, oferecendo e mantendo as condições que "irão dar corpo à ação do sujeito".

Dizer identidade é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela intersecção de sua história individual com a do grupo onde vive. Cada sujeito singular é parte de uma continuidade histórico-social, afetado pela integração

num contexto global de carências naturais, psicossociais e de relações com outros indivíduos, vivos e mortos. A identidade de alguém, de um "si mesmo", é sempre dada pelo reconhecimento do "outro", ou seja, a representação que o classifica socialmente. (Sodré, 1999:34).

São, portanto, as referências ancestrais africanas, presentes nos espaços/terreiros que garantirão as construções identitárias do "sujeito singular" como parte de uma continuidade histórica". Sem fontes e referências, a constituição do "si mesmo" torna-se por demais difícil e confusa, quando não impossível, inviabilizando as relações de conhecimento e reconhecimento de si e "do outro".

A partir dessas indicações é possível então buscar a qualificação dos espaços negros a partir de uma perspectiva que tenha como base, não uma leitura ocidental e moderna como comumente ocorre em análises técnicas ou que levam a denominação de históricas. Necessariamente e comprometidamente busca-se aqui uma perspectiva que considere a visão africana e os valores presentes em praticamente todas as culturas dos países que vivenciaram a escravidão moderna, valores esses que, de certa forma, são capazes de compor alguma unidade dessas culturas em que pese todos os esforços para suas fragmentações e destruição.

É justamente a mediação, a ampliação do espaço para outros aspectos e sentidos da existência que dão significado e sentido para as diferentes manifestações da vida. Uma mediação que inclui o cosmo e o outro, o próximo, o dotado de possibilidades de ações e de respostas. Nisso reside o significado de "humano", de ntu, do povo bantu: "Eu sou porque você me reconhece", ou seja a valorização do coletivo. O entendimento e a aceitação desses processos, que passam pelo domínio da língua e das linguagens corpóreas, rítmicas e musicais oferece as condições para a identificação, para o reconhecimento da identidade. (OLIVEIRA, 2011).



PARTE 2

IDENTIDADES E O
ENFRENTAMENTO
AO RACISMO



TEXTO 4:

POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE MATRIZ
AFRICANA: VISGO PARA
COMBATER O RACISMO

*"Conceito é igual a visgo, passarinho pousa e pode
bater as asas o quanto quiser que nunca sairá do lugar"*
Muniz Sodré

A despeito das complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, elas foram preservadas e continuamente reconstruídas, mesmo correndo riscos de toda ordem de perdas.

O racismo, a violação de direitos, a discriminação religiosa, a sistemática difamação pela *mídia* e outros aparelhos de criação da hegemonia, as dificuldades financeiras, o desenfreio e agressivo avanço imobiliário colocam em risco a existência e a continuidade de um "patrimônio material e imaterial" construído ao longo dos séculos da história desses povos e do próprio país.

O enfraquecimento e mesmo o desaparecimento dos espaços/terreiros implica, além de violência contra a humanidade e contra a própria história, na perda de um universo que é potência, é força e que é capaz de contribuir efetivamente para a criação de alternativas e condições de enfrentamento das crises que ameaçam as sociedades contemporâneas baseadas hegemonicamente nos parâmetros políticos e filosóficos ocidentais. As características dos espaços/terreiros resumidas aqui indicam objetivamente que esses "lugares" das culturas de matriz africana têm elementos e respostas para formas destrutivas e violentas inerentes ao tipo de desenvolvimento ora hegemônico no planeta - predador, alienante e desigual. Essas mesmas características levaram diferentes autores a classificar as sociedades contemporâneas, no contexto denominado de *globalização*, como estando na fase da "modernidade líquida" (BAUMAN, 2001), como "sociedades individualizadas", em que pessoas, sujeitos, valores e a própria condição humana se liquefazem, se desmancham, para se solidificarem em um único objeto, que é também um princípio: a mercadoria.

Com essas características, os espaços/terreiros são fonte primordial da identidade do povo negro nas complexas sociedades contemporâneas. Silas Nogueira diz:

Essa condição, pela capacidade de enfrentamento da negação da existência e das referências psicossociais, confere aos terreiros a qualidade de agentes sociais construtores de sujeitos, individuais e coletivos que se afirmam

com capacidades de embate e resistência aos processos alienantes e empobrecedores da condição humana. São fontes de pensamento e ações saudáveis que atuam diretamente na saúde mental no âmbito individual ou coletivo. São fontes para o combate humano e inteligente ao uso desmedido de drogas, à adesão aos processos violentos oriundos das desigualdades, do racismo e das diferentes formas da exclusão social. Na sua amplitude e plenitude de ação, os espaços/terreiros são importantes instrumentos de saúde pública, tanto no que refere à sanidade do corpo quanto da mente e do meio ambiente.

De forma sintética, contextualizamos até aqui os principais marcos civilizatórios presentes entre os povos tradicionais de matriz africana no Brasil. As origens - suas continuidades e rupturas – as noções de povo, tradição, terra e território, identidade, ancestralidade, oralidade e comunidade são, portanto, as bases civilizatórias que alargam, justificam e sedimentam o conceito de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Um conjunto de modos de fazer, ser, pensar e se relacionar com o outro e com o meio ambiente para além da relação com o sagrado.

O quadro abaixo indica alguns importantes aspectos levados em consideração na construção deste marco conceitual.

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA
Origem - Povo Tradição - Terra Território - Identidade Ancestralidade Oralidade - Circularidade Comunidade - Cosmogonia Relação com o Sagrado

A relação com o sagrado é um dos elementos que constituem a complexa dimensão deste conceito. A amplitude trazida aqui é a "pedra de toque" para esse marco conceitual na construção de políticas públicas específicas para os até então chamados de "religiosos".

Constitui-se ainda, referência para o real enfrentamento ao racismo. Importante ressaltar que a expressão intolerância religiosa não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valorização positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e / ou reduzidas em sua dimensão real.

Desde dezembro de 2011, a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da SEPPIR vem fomentando e criando espaços e instâncias de diálogo que envolvem lideranças tradicionais de matriz africana e instituições parceiras, o que culminou na elaboração do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Nesses espaços, foram discutidos e construídos os muitos conceitos identitários, dentre os quais o conceito de povos e comunidades tradicionais de matriz africana, que foram sendo fortalecidos como paradigma para a elaboração de políticas públicas. Abaixo, algumas definições cunhadas nesse período:

Povos Tradicionais de Matriz Africana

O conjunto dos povos africanos para cá transladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais.

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Territórios ou Casas Tradicionais - constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

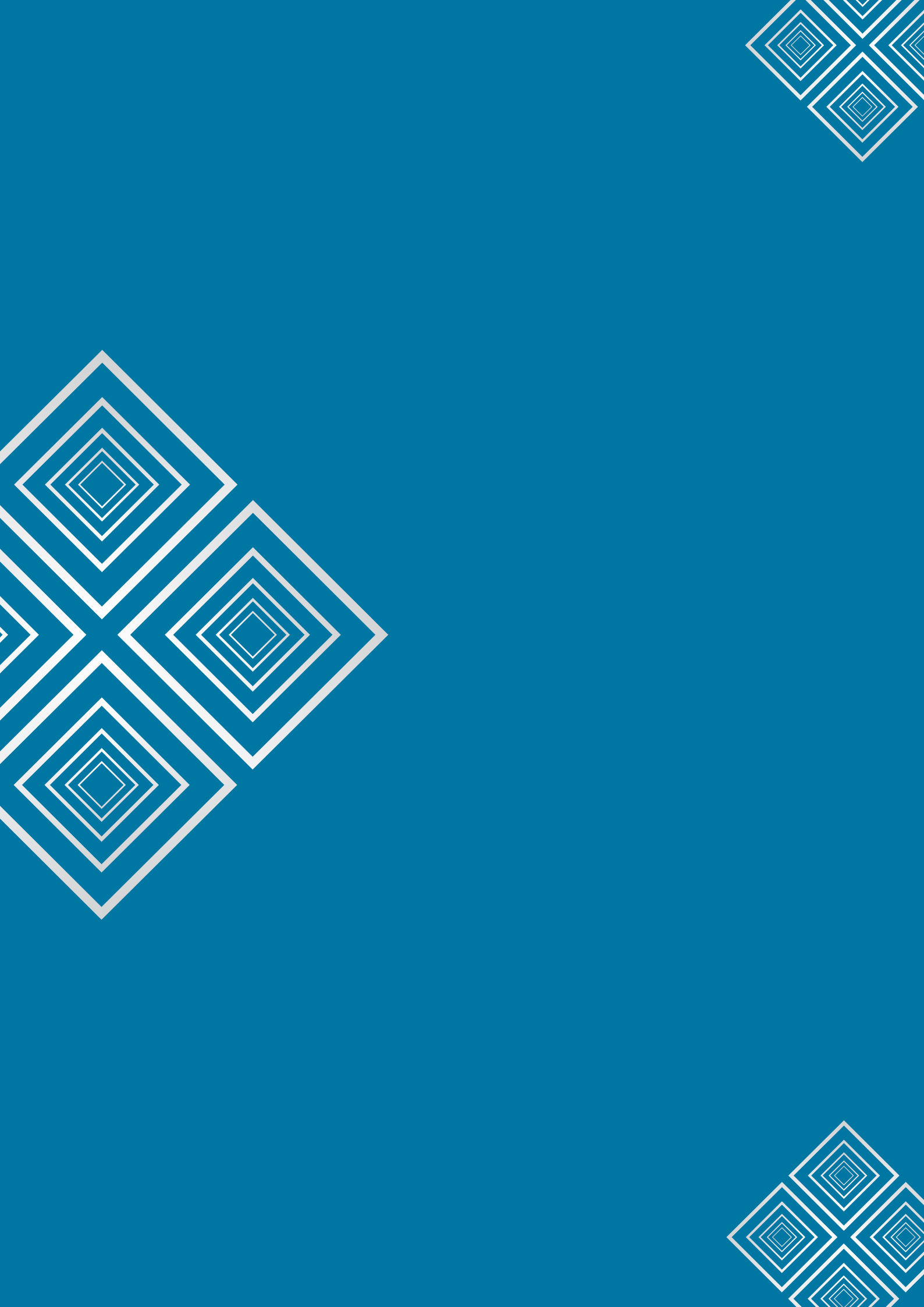
Autoridades Tradicionais de Matriz Africana

São os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere.

Lideranças Tradicionais de Matriz Africana

São as demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria dos territórios e das casas tradicionais.







PARTE 2

TEXTO 5: AS TRADIÇÕES ENTRE POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZES AFRICANAS

Considerando a diversidade dos povos que foram trazidos para o Brasil e que alguns deles se constituíram ao longo da história enquanto Povos Tradicionais de Matriz Africana e, que esses não se constituem em uma unidade homogênea, mas em uma diversidade integradora, passamos a descrever alguns elementos que caracterizam os três grupos em maior número no território brasileiro – bantu, fon e yorùbá – não só a partir das divisões dos grupos linguísticos e seus espaços geográficos, mas também a partir de macro padrões culturais, socais, rituais, estéticos e plásticos, alimentares e performáticos.

Bantu - Nome dado a um conjunto de aproximadamente 500 línguas comprovadamente aparentadas, como também aos povos que falam essas línguas. Os povos bantos vivem numa extensa área do continente africano que vai desde a República dos Camarões até à África do Sul. Dessa região da África sub-equatorial [...], entre esses, destacam-se os congos, angolas, cabindas, benguelas e tantos outros que tiveram papel saliente na criação da religião afro-brasileira, especialmente dos candomblés denominados angola e congo-angola. [...] foram, na maioria, levados às plantações em diferentes regiões, principalmente para os Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais. Contudo, não se pode subestimar a significativa contribuição desses povos na construção de uma religiosidade afro-brasileira a partir da Bahia, especialmente com o deslocamento de sacerdotes para a região meridional a partir do século XX.

Fon - Mas, na verdade, o termo 'jeje' parece ter designado originariamente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual cidade de Porto Novo, e que, aos poucos, devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos étnicos localmente diferenciados. Trata-se, portanto, de uma outra denominação metaétnica (PARÊS, 2006: 30). O linguista Beninense Olabyi Yai, em conversa, nos asseverou que

ainda hoje existe um pequeno grupo no Benim que se autodenomina jeje. No Brasil o termo é usado para designar os grupos religiosos que cultuam os Voduns. A rigor, a tradição religiosa, no Brasil denominada jeje e seus correlatos, jeje-mina, jeje, mahi, jeje savalu, jeje-mundobi, faz referência direta aos povos Fons, os Fons-gbe, isto é os falantes da língua fon na atual República Popular do Benin.

Yorùbá - grupo étnico que hoje, na sua grande maioria se concentra na Nigéria, em menor parte no atual Benim (antigo Daomé) e em sua minoria no Togo e em Gana, todos na África Negra. O grupo étnico yorùbá, é subdividido em vários subgrupos tais como os: Kétu, Òyó, Ìjèsà, Ifè, Ifòn, Ègbá, Èfòn, etc. Esses deram origem na diáspora à religião dos Òrìṣà. "O termo yorùbá," aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos. Além da linguagem comum, os yorùbá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ilé-Ife. É duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome." (S. O. Biobaku). Antes de se ter conhecimento do termo "yorùbá", livros e mapas antigos, entre 1656 e 1730, são "unânicos" em chamar esses povos de Ulkumy. Em 1734, o termo "Ulkumy" desaparece dos mapas e é substituído por Ayo ou Eyo, para designar os do império de Òyó. O termo "yorùbá", efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826. Parece ter sido atribuído pelos haussá exclusivamente ao povo de Òyó



. Foto: Cláudio Zeiger/2009.[Festival de Sàngó, Oyae Obà do Ilé Àse Palepa Mariwo Sese – SP]

POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA BANTU

Os povos bantu estão entre aqueles grupos que primeiro chegaram ao Brasil por meio do tráfico de pessoas escravizadas. Esses povos trouxeram um número significativo de contribuições para a construção da cultura nacional, como o samba, o maracatu, a capoeira, a congada, além de várias contribuições linguísticas para o português falado no Brasil.

Os processos de aprendizagem e a organização social bantu estão conformados pela oralidade (tradição oral, etc). Seus modos de pensar, crer e viver podem ser vistos pelas formas bantu de relação com a natureza, com a ancestralidade e com a comunidade. É importante frisar que toda e qualquer cultura estabelece relações com a natureza, com a ancestralidade e com a comunidade, mas o que marca a diferença entre os povos de língua banta é exatamente o modo da relação, que se mostra de maneira articulada, integrada, contínua e ausente/livre de binarismos ou dualismos.

As relações com a natureza:

Para os povos tradicionais de língua banta, a

natureza não é apenas o meio ambiente que nos cerca. A não instauração da dualidade de mundos, tal como há no pensamento ocidental, faz com que não haja uma separação entre natureza e cultura ou natureza e história. Na perspectiva dos povos de língua banta, tudo é natureza, é história, é cultura e esses se diferenciam apenas na relação que a comunidade estabelece com eles. Desta forma, a distinção entre natureza e história é contingencial, localizada e dinâmica.

O corpo é a marca da dificuldade de separar a natureza da história. Um corpo é sempre um corpo físico em uma comunidade (OLIVEIRA, 2006) e que congrega? Tanto uma ligação atemporal quanto histórica. O corpo é uma materialidade marcada pela continuidade imemorial do sujeito com o início do mundo das coisas - sua carne, ossos, sangue partilham com o restante dos objetos seu caráter material. O corpo é, também, histórico, na medida em que, decisões e os valores coletivos que constituem a comunidade e, mais tenuamente, as famílias, marcam a temporalidade deste mesmo corpo.

A natureza é movimentada pelo princípio fundamental, presente em todas as coisas do universo, que nos candomblés Congo/Angola é chamado de *Nguzu* e nos territórios africanos de língua banta é denominado *Ntu*. Esse princípio é a base de toda a natureza, estando em constante dinâmica e transformação. A cosmovisão banta não pensa a natureza como estática em contraposição à história dinâmica. Pelo contrário, tudo é dinâmico, seja na natureza, seja na história (TEMPELS, 1965; ALTUNA, 1985).

É pelo fato de a natureza ocupar esse lugar tão fundamental para os povos tradicionais *bantu*, que suas divindades assumem a forma de forças da natureza. Os inquices, para utilizar uma das muitas denominações que recebem essas divindades, são forças naturais e se vinculam com atividades humanas (à tecnologia, à prática da cura, à produção do conhecimento, à pesca, à justiça etc.). Desta maneira, a relação que se estabelece com a natureza é de integração, cuidado, reverência, implantando a imagem de que destruir a natureza é destruir a própria vida em sua plenitude.

As relações com a ancestralidade:

Para os povos tradicionais *bantu* a ancestralidade é, além da relação com os parentes vivos e mortos, a própria relação com a história e a política. A família, estrutura geral, coletiva e fundamental da organização social dos povos *bantu*, é também a imagem da história de quem somos filhos. Experiência relacional, a ancestralidade liga as diversas pessoas das comunidades, inclui, organiza, sempre na perspectiva da multiplicidade.

A ancestralidade é o motor da história, é o alicerce da memória, e nos recorda que somos sempre filhos de uma família que tem várias origens e que se projetará em diversos caminhos no futuro. Temos parentes ancestrais vivos que estão entre nós e vivos que já não mais vemos com nossa visão orgânica. Somos ou seremos ancestrais de alguém, de modo que a ancestralidade é a dinâmica de organização dos modos de viver.

Por isso, a senioridade é um valor fundamental. Respeitam-se os mais velhos porque já foram mais novos e para que nós possamos deixar o exemplo para que os mais novos tornem-se mais velhos. Respeitam-se os mais novos, porque eles podem (e devem) tornar-se mais

velhos, porque eles são o devir, são potência de futuro?, ao passo que os mais velhos são o devir em realização/no presente. A ancestralidade movimenta-se, assim, entre o passado e o futuro, para educar e formar o presente.

As relações com a comunidade:

A comunidade, na sua organização, articula o *ntu*, princípio fundamental vital (que tem um caráter eminentemente relacional), e a ancestralidade. Grande família, a comunidade tem primazia sobre o individual, haja visto que os indivíduos só se tornam pessoas ao entrarem nas comunidades (ALTUNA, 1985). Nesse sentido, não há pessoas sem comunidade, como também não há comunidade sem pessoas. A interligação entre os indivíduos, advinda do princípio vital e da lógica familiar da ancestralidade dá o caráter central da noção de comunidade.

Entre os povos africanos *bantu*, encontramos várias maneiras de expressar aquilo que ficou conhecido como *ubuntu* [sou porque somos, eu somos nós]. O *ubuntu*, palavra da língua Xhosa (uma das muitas línguas bantas), expressa o caráter relacional intrínseco à humanidade, tendo em vista que só é possível ser humano ao fazer parte de uma comunidade. A comunidade, entretanto, é formada pelos vivos, pelos que já viveram e pelos que já viverão e pela própria natureza, sendo que ela também é detentora de vontade e sujeito de direitos. *Ubuntu*, ao mesmo tempo, nos invoca a responsabilidade individual e coletiva de todos para com todos, uma vez que a humanidade de cada pessoa depende da humanidade de todas as outras e das relações que se estabeleça com o restante da natureza.

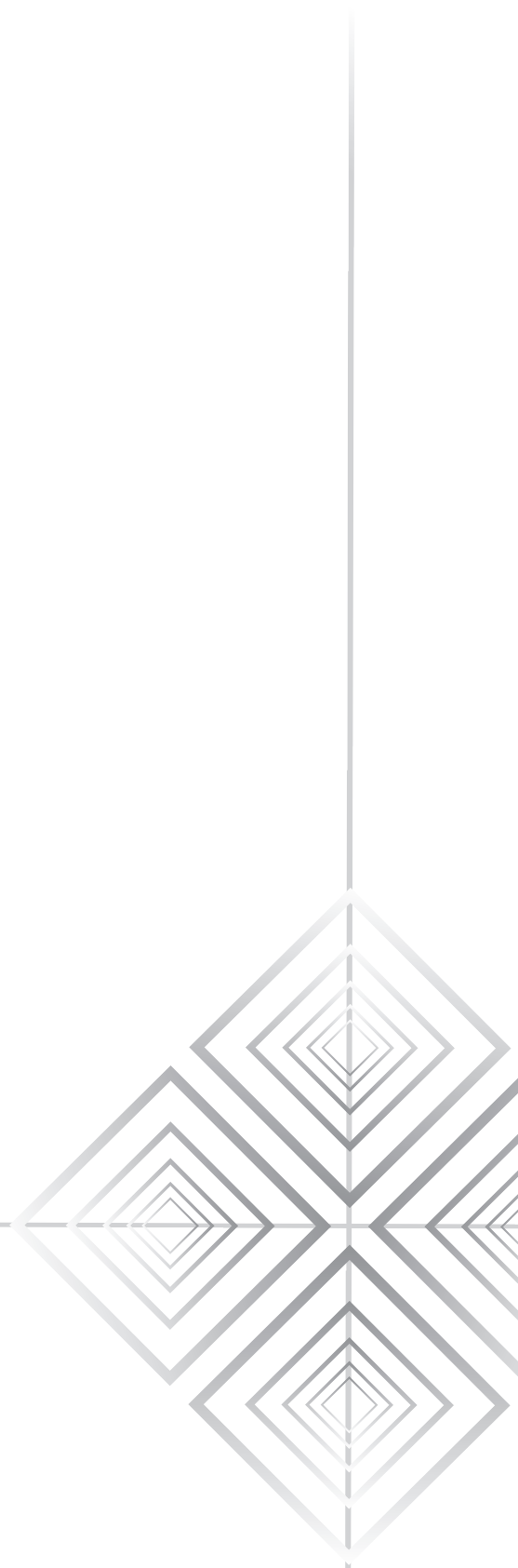
A relação com a comunidade, para os povos tradicionais falantes de língua banta, é eminentemente solidária. É necessário que estejamos sempre atentos para com os outros, pois nossa humanidade depende disso e é preciso tomar uma posição, fazer algo para que o sofrimento do outro seja reduzido ou extirpado (RAMOSE, 1999). O sofrimento de um é o sofrimento de todos. Este é um dos motivos que a própria noção de humanidade dos humanos é intercambiável com a de comunidade.

Por isso, popularizou-se a tradução de ubuntu como "sou porque somos", ou ainda, "eu só existo porque nós existimos" (MALOMALO, 2010, p. 20, grifos nossos).

As visões de mundo dos povos tradicionais de matriz africana bantu se mostram a partir desses elementos articulados entre si – relação com a natureza, ancestralidade e comunidade. E muitas vezes, por isso, foram e são folclorizados e mistificados pelo pensamento hegemônico ocidental racionalista/dualista. Certamente, para uma tradição hegemônica, que pensa em termos duais, opondo a razão ao mito, à fantasia, ao místico – esse tipo de visão de mundo não pode ser outra coisa além de uma manifestação do misticismo, sendo, em virtude disso, inferior. Qualquer visualização e aproximação mais cuidadosa da experiência da tradição de matriz africana bantu mostrará que isso não passa de uma visão estereotipada, racista e distorcida.

POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ YORUBÁ

Os Iorubás de Nigéria, na sua grande extensão populacional, onde se incluem diferentes subgrupos interligados pelo tronco comum da língua "nagô", pela sua geopolítica e, mais que tudo, pelo profundo sentido das tradições que lhes dão motivações de grandeza e natureza, como pressupostos de sua afirmação como povo, a despeito do processo de colonização inglesa que tentou amordaçá-los se lhes tolhendo até mesmo a noção de pessoa, são, ao lado de tantas outras civilizações, representativos maiores de práticas defensivas de suas tradicionalidades. Trouxeram para a diáspora a capacidade de luta pelo bem comum, inserção das tradições sobre as quais se estabelece todo o sistema de poder estruturado quase sempre no sentido da senhoridade como apanágio do saber acumulado, da experiência de vida absorvida nos textos litúrgico dos cultos aos orixás e eguns que estruturam a visão de mundo do povo Iorubano.







PARTE 3

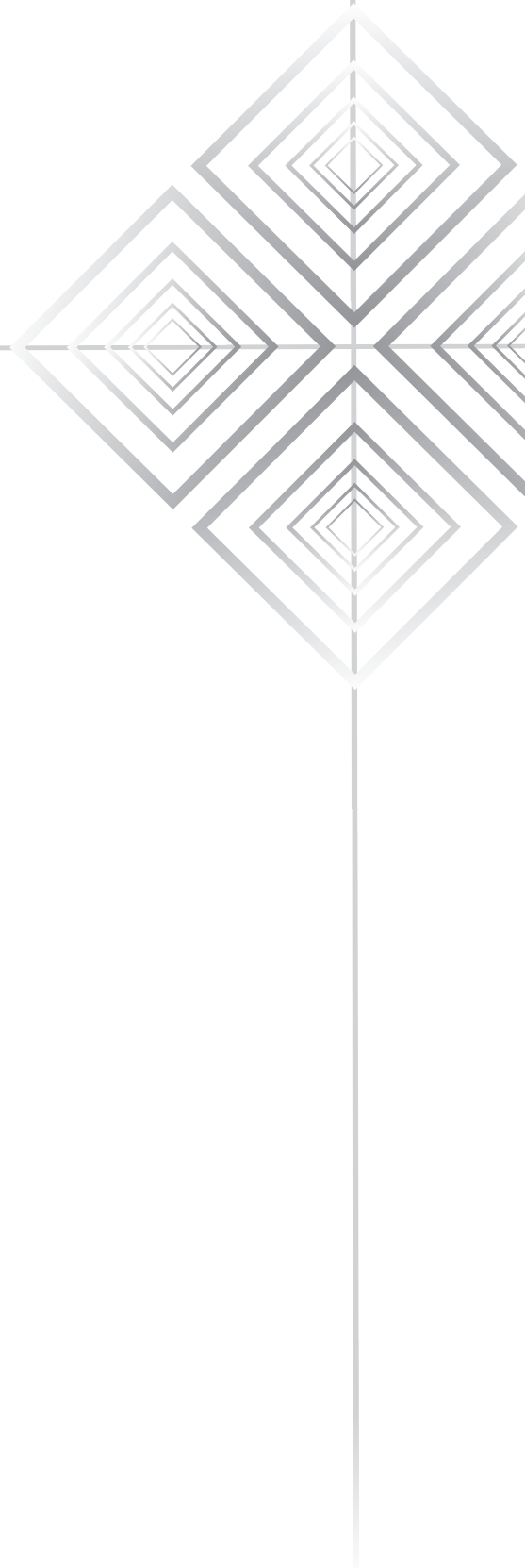
INTERFACES DAS CULTURAS
TRADICIONAIS DE MATRIZ
AFRICANA PARA DIALOGAR
COM O ESTADO



As culturas de matriz africana preservadas nos espaços/terreiros, oferecem elementos exemplares para a elaboração de políticas capazes de enfrentar a destruição ecológica, a destruição da Terra, a difusão da cultura. Toda a sua filosofia baseia-se nos elementos primordiais, nas relações do humano com o universo manifesto na forma de oceanos, rios, matas, florestas, lagos. Uma relação que não se resume ao uso, mas que também envolve valores que vão muito além da troca predatória e do domínio para usufruto. Nesse sentido, todo espaço/terreiro é um centro de preservação ecológica.

São também "escolas" ou centros de saberes capazes de ultrapassar o ensino tradicional e oferecer um aprendizado que busca o desenvolvimento integral, humano, completo, um desenvolvimento que não visa o mercado, mas sim a plenitude da vida. A lide com as diferentes formas de expressão, música, dança, expressões lúdico-corpóreas fornecem à criança e ao adulto as condições para o desenvolvimento tanto dos sentidos, do raciocínio e de ordenamento do pensamento quanto do próprio corpo, instrumento de manifestação da vida na sua inteireza.

Como centros de saberes, os espaços/terreiros, em suas formas tradicionais de ensino e transmissão de conhecimento, são, por excelência, os lugares de preservação das diferentes línguas de matriz africana que aqui chegaram com a diáspora. Entendidas nos seus significados amplos, as línguas trazem em seus bojos a própria cultura, o universo simbólico, imaterial, onde passado, presente e futuro tramam a existência sustentada em valores e princípios.





PARTE 3

TEXTO 6:
CULTURA: MATRIZ TRANSVERSAL

Em consonância com a definição de Povos Tradicionais de Matriz Africana, instituída no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015), os conceitos de tradição, de passado, de memória não são cristalizados. assim como a etnicidade, que também não é estática, mas decorre do contato com o outro, sendo relação reconstruída e construída em uma perspectiva histórica e social.

A identidade étnica de um grupo é, via de regra, formada no reconhecimento e na relação com o outro. Esta identidade não é dada apenas, ou somente, por traços fenóticos, existem outros fatores de identificação, em que nenhum deles tende a *"uma homogeneidade cultural, muito pelo contrário, a diversidade cultural e lingüística é utilizada para garantir as distâncias culturais"*.

A afirmação étnica implica em um processo de seleção de traços culturais, dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de identificação com um grupo étnico. Se neste processo forem esquecidas as identidades afro-brasileiras, o tempo e o espaço farão com que as generalizações subjuguem tais identidades.

Neste sentido, não buscamos uma separação no debate das culturas, separação entre cultura de massas e negras, cultura de elite ou popular, mas sim, indicar e qualificar neste debate as particularidades das identidades étnico-raciais afro-brasileiras.

O que diferencia em última instância a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou política) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma aura de filiação (R Cohen, 1978)

A aura de filiação referida por Cohen, também é feita com o presente e o futuro, uma vez que, no processo histórico brasileiro houveram inúmeras rupturas em relação à degradação feita pela cultura de matriz africana. Orientamo-nos em uma produção cultural afro-brasileira qualificada, com sentidos para os signos e símbolos, das continuidades e das rupturas com uma áurea de filiação. A dança, a música, o canto, as artes plásticas

e visuais, a performance, sempre juntas.

A noção de que se pode encontrar a essência de sociedades nacionais, civilizações, grandes religiões ou o que quer que seja, resumida e simplificada nas assim chamadas pequenas cidades ou aldeias é um absurdo visível.



. Foto: Felipe Torres/2012

Durante um longo período histórico, as culturas de matrizes africanas e suas manifestações não foram (re)conhecidas pela sociedade brasileira e pelo Estado em suas nuances. Nesse processo de generalização, os fundadores (?quem seriam esses fundadores? Os antepassados?) foram esquecidos e diminuídos em sua importância, o que colaborou para a diluição do reconhecimento do pertencimento étnico-racial negro, popularizando a ideia de que "Tambor é igual a macumba, igual a candomblé, igual ao batidão". A ideia de que são conhecimentos de que "Todo mundo sabe, é fácil", espelha o racismo e a negação da riqueza cultural desses povos.

Na co-relação entre o tempo e o espaço, a continuidade e a ruptura, a tradição e a modernidade, sem hiatos, é que discutimos, fomentamos, propomos e promovemos as questões e contribuições dos povos tradicionais de matriz africana em um debate mais amplo, o da cultura. Quais são as interfaces entre os povos tradicionais de matriz africana e a cultura negra no Brasil? Como debater uma produção cultural tão complexa, de difícil definição? Mais difícil ainda seu compartilhamento com limites definidos e delimitados. Principalmente porque para os povos tradicionais de matriz africana, a arte não é uma classe de objetos existentes no mundo para serem circunscritos e classificados, mas uma categoria do nosso pensamento e da nossa prática.

Como fala Pedrosa:

"a arte dessas culturas não é uma arte de contemplação, mas ativa, participante, coletiva, e não substitui nada, em nenhuma de suas manifestações. Não é representação de uma imagem, mesmo da realidade, porque é a própria realidade, ou uma das fontes de recreação dessa realidade".

De que forma indicar a matriz de todo o arsenal simbólico dos tambores na cultura brasileira, que nasceu e está guardado nos povos

tradicionais de matriz africana? Por exemplo, em oficinas artísticas de percussão afro-brasileiras espalhadas pelo Brasil, em locais onde o pertencimento étnico-racial já não existe mais, a reação de educandos adolescentes e de suas famílias é de repulsa. Inúmeros oficineiros não indicam sua filiação a tradições de matriz africana. Quando perguntado: o que é um *ilú*? Comumente os educadores respondem: é um tambor! A conversa para por aí. Se a pergunta for: o que é *macumba*? O educador fica sem resposta.

A escravidão, o preconceito, o racismo e o reducionismo construíram, ao longo do tempo, uma cultura negra baseada em duas grandes máximas. Uma que busca a "pureza" africana, indícios de um passado mítico que dificilmente será encontrado. Outra que mistura, reconfigura e altera a cultura dos povos tradicionais de matriz africana, a partir do olhar da diversidade, incorporando assim, elementos notadamente de outros grupos culturais.

Neste contexto, há uma grande complexidade em definir o que é ou não cultura negra. O que podemos é definir alguns padrões perfeitamente aplicáveis no Brasil.

Um primeiro padrão, quando aceitável, é aquele que divide os povos tradicionais de matriz africana nas chamadas nações. A partir de divisões dos grupos linguísticos *yorùbá*, *fon* e *bantu* e seus espaços geográficos, o candomblé foi diferenciado respectivamente em três macro-nações: *kétu*, *jeje* e *angola*.

Hoje, compreendemos que estas divisões podem ser estabelecidas não só pelos aspectos linguísticos e geográficos, mas também por macro-padrões rituais, estéticos e plásticos, alimentares e performáticos.

Podemos então dizer que a cultura criada nos territórios dos povos tradicionais de matriz africana no Brasil e levada para fora desse espaço – a rua, a praça, o mercado, a casa de show, o teatro – também pode ser identificada a partir destas divisões, destas filiações.

Por exemplo, o samba e suas várias vertentes (o jongo, o samba de roda do recôncavo da Bahia, o samba rural paulista, o samba carioca, o batuque de umbigada, o carimbó do Pará, entre outros) têm sua principal matriz nos povos tradicionais de matriz africana bantu. O afoxé nos povos yorùbá.

Os povos tradicionais de matriz africana historicamente levaram para a rua indícios do sagrado, signos reconfigurados de objetos litúrgicos, vestimentas, músicas, cânticos, danças, alimentos. Os Maracatus de Pernambuco, por exemplo, já foram chamados de candomblés de rua, e dentre inúmeros indícios em sua performance temos a calunga, boneca negra vestida com peruca e roupas europeizadas que possui no seu interior elementos mágicos dos povos tradicionais de matriz africana recifenses. Os Bumbá do Maranhão, dentre outros vários elementos, contam com o Cazumbá, personagem mascarado representando a fusão dos espíritos dos homens e dos animais. Os Afoxés de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, também conhecidos como candomblés de rua, com seus *ilù* (atabaques), agogo (agogôs), *sèkèrè* (xequerês) percutem o ritmo "sagrado" chamado *ijèsà* (ijexá).

O samba, exemplo clássico, em suas primeiras letras na década de 30 tinha citações de elementos das religiões afro-brasileiras, mesma época que marca a constituição da indústria fonográfica e a instalação efetiva da rádio do Brasil, no Rio de Janeiro. Embora na sua origem, o samba esteja intimamente ligado à música bantu, nestes mesmos anos 30 foi elaborado um estilo mais voltado para a sociedade abrangente, o samba urbano em oposição ao samba de morro. Divisão proposta pela cultura de massas, como diz Morrin: "a cultura de massas produz os seus próprios mitos"

O hip hop, que surgiu nos guetos negros de Nova York e migrou para vários países, inicia em São Paulo seu movimento cultural atrelando nitidamente as questões da cultura urbana e os inúmeros problemas sociais sofridos pela maioria da população e se constitui como outro exemplo da interface entre os povos tradicionais de matriz africana e a cultura negra.

No Brasil, o hip hop constituiu-se com elementos tipicamente nacionais. A improvisação das letras do MC e a maneira do DJ tocar as "bolachas" e do "breaker" dançar estão intimamente ligadas a estética dos povos tradicionais de matriz africana. A "pick-up" do DJ é a ressignificação dos tambores sagrados – run, runpí e lé, onde de um lado há a percussão da base musical e do outro a improvisação.

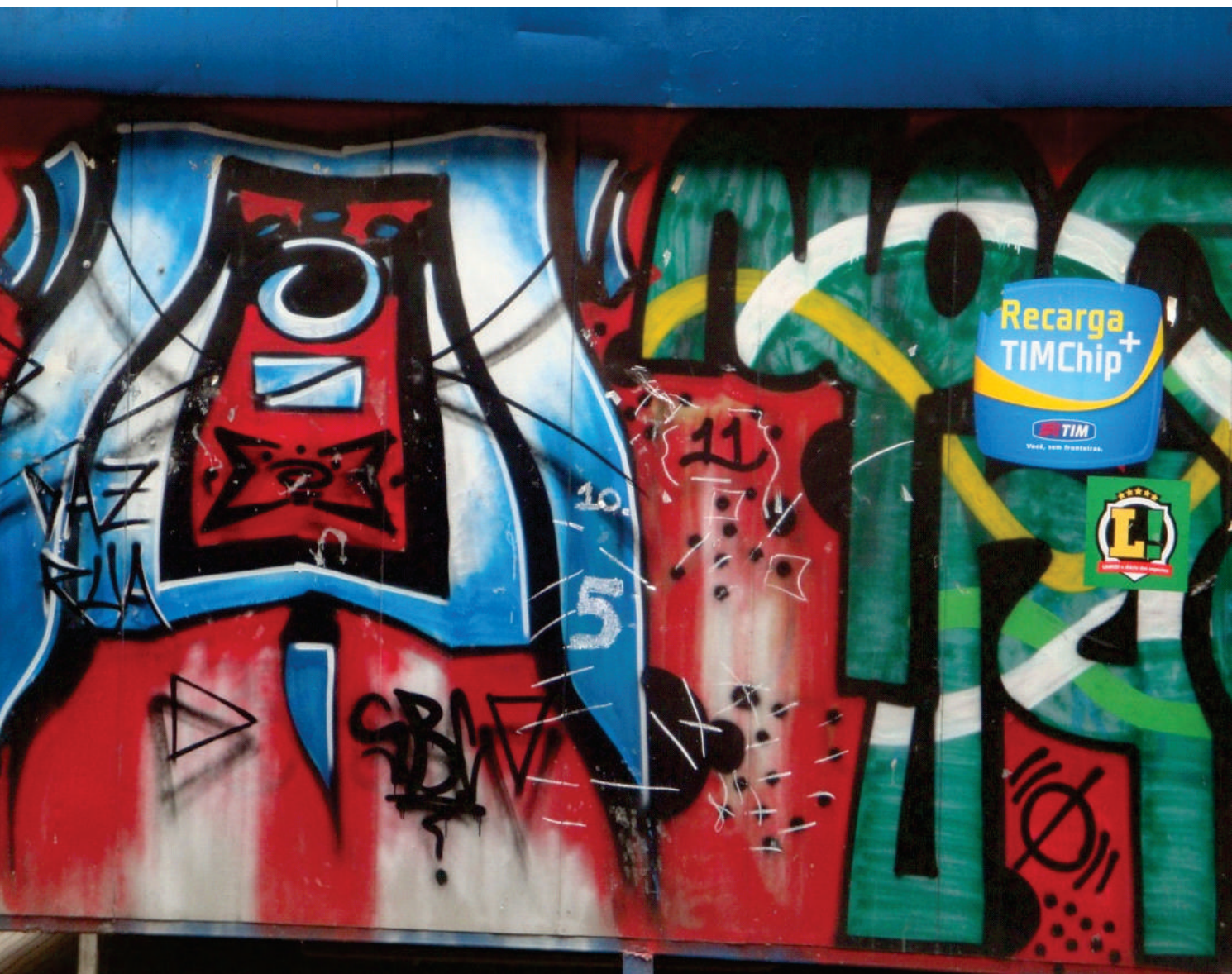
Todos esses pequenos exemplos materiais, superficialmente acima descritos, nos mostram a influência da cultura negra dos povos tradicionais. Todos os símbolos levados para a rua possuem sentido e significado, não estão ali ao acaso ou simplesmente por sua beleza.

Na discussão devemos indicar a filiação, para que se seja possível contextualizar, descontextualizar e re-contextualizar a presença das tradições de matriz africana na cultura negra brasileira e para que o que, aparentemente, seria repulsado passe a fazer parte de ligações e lembranças de nossos antepassados.

O tambor, repleto de significados, carrega consigo sentidos para além da festividade e da alegria, ao mesmo tempo em que compõe o ethos brasileiro. Segundo Geertz:

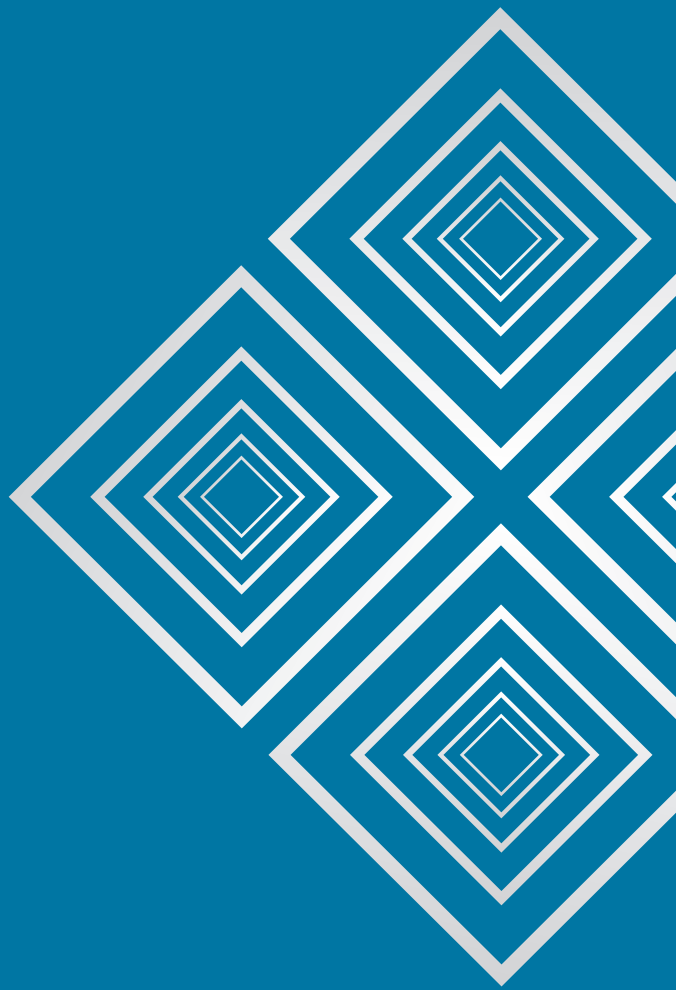
os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo "ethos". O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete.

Fazer sentido é trazer à tona nossa filiação e, para o ethos, referenciar sua memória é de certo modo remontar um passado que não é percebido ou sequer permitido em seu cotidiano. Está aí mais uma brecha para utilizar o conceito de povos tradicionais de matriz africana. Ele permite trazer os sentidos do passado pelos ruídos internos, pelos olhares, pelos sabores e sons da memória do corpo e significar o presente.



. Foto: Sandra Campos/2012

Desta maneira, o conceito de Povos Tradicionais de Matriz Africana é, sobremaneira, mais alargado do que apenas a relação com o sagrado afro-brasileiro, constituindo assim um importante instrumento para do diálogo com o Estado Brasileiro.





PARTE 3

TEXTO 7:
SAÚDE E ALIMENTAÇÃO: MAGIA POR
SI SÓ NÃO ENCHE BARRIGA





Foto: Fernanda Procópio/2010. [Olubaje no Ilé Obá Kétu Àse Omí Nla – SP]

Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, a alimentação figura entre os direitos humanos fundamentais: "Toda pessoa tem direito a um nível de vida adequado que lhe assegure, assim como a sua família, a saúde e o bem-estar, em especial a alimentação (ART. XXVI)". Em 1974, todos os Estados que participaram da Conferência Mundial de Alimentação das Nações Unidas proclamaram novamente o direito a não padecer de fome e desnutrição:

Todos os homens, mulheres e crianças têm o direito inalienável de não padecer de fome e desnutrição, a fim de poderem desenvolver-se plenamente e desenvolver suas faculdades físicas e mentais (DOMENE, 2003:08,09).

A fome é tida como um sintoma da pobreza. Só existem populações pobres porque, em contrapartida, existem populações ricas e é essa a ordem do modelo econômico capitalista. Ora, se é a desigualdade econômica que causa a fome ela não é resultado único do comportamento alimentar de

indivíduos. Portanto, a fome e a má nutrição são fenômenos decorrentes da organização social capitalista, algo muito maior e complexo.

A educação nutricional clássica parte do pressuposto de que a desnutrição é causada por maus hábitos alimentares e, assim, cabe ao indivíduo aprender a comer alimentos de alto teor nutricional. Dessa forma, não se questiona a organização social, assumindo uma postura de que as causas básicas são imutáveis e por isso é o indivíduo que deve mudar (VALENTE, 1989).

Tendo em vista a estrutura social e econômica capitalista, caracterizada pela exclusão de grupos sociais, é necessário repensar a educação nutricional, torná-la participativa, crítica e de fato efetiva. De nada vale a ação com foco em indivíduos, se há um modelo econômico cujo teor é de continuar a produzir indivíduos famintos. O que a educação nutricional deve cumprir é com a mobilização de agentes sociais, com metodologias que levem à reflexão sobre o problema, gerando autoestima e confiança.

Há muitos anos nos Estados Unidos da América, os estados de Virgínia e Maryland assinaram um tratado de paz com os Índios das Seis Nações. Ora, como as promessas e o símbolo da educação foram sempre muito adequados a momentos solenes como aquele, logo depois os seus governantes mandaram cartas aos índios para que enviassem alguns de seus jovens às escolas dos brancos. Os chefes responderam agradecendo e recusando:

[...] Nós estamos convencidos, portanto, que os senhores desejam o bem para nós e agradecemos de todo o coração. Mas aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes das coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa idéia de educação não é a mesma que a nossa [...] Muitos dos nossos bravos guerreiros foram formados nas escolas do Norte e aprenderam toda a vossa ciência. Mas, quando eles voltavam para nós, eles eram maus corredores, ignorantes da vida da floresta e incapazes de suportarem o frio e a fome. Não sabiam como caçar o veado, matar o inimigo e construir uma cabana, e falavam a nossa língua muito mal. Eles eram, portanto, totalmente inúteis. Não serviam como guerreiros, como caçadores ou como conselheiros. Ficamos extremamente agradecidos pela vossa oferta e, embora não possamos aceitá-la, para mostrar a nossa gratidão oferecemos aos nobres senhores da Virgínia que nos enviem alguns dos seus jovens, que lhes ensinaremos tudo o que sabemos e faremos deles, homens. (BRANDÃO, 1985, p. 8-9).

A Carta dos Índios das Seis Nações traz elementos fundamentais para se pensar outras formas de educação. A primeira, e mais importante, é que não existe um só povo, uma só realidade, o que existe é uma diversidade de gentes, com diferentes visões de mundo. Outro ponto importante da carta é o de que não existe uma forma, ou um único modelo de educação. É a partir da realidade de seu território, de sua organização social, política e econômica, que um povo direciona sua educação, seu processo de aprender e ensinar,

já que a transmissão de saberes entre velhos e jovens é o que garante sua sobrevivência física e cultural.

A concepção da sociedade neo-brasileira, uma sociedade em que os conceitos mudam dinamicamente e que os valores e princípios do povo movem-se sempre numa perspectiva teo-referente, em relação às populações não europeias, infelizmente reflete o processo de colonização e dominação da Europa. Além da dominação econômica e política, o imperialismo europeu transmitiu ao Brasil seu legado ideológico, a supervalorização do branco, da cultura do branco europeu e a marginalização e discriminação do negro e indígena.

A ideologia eurocêntrica é ensinada nas escolas desde a colonização até os dias atuais. Ela transforma os indígenas em folclore e remanescentes do "exótico", como se a dominação do branco europeu fosse essencialmente natural e as populações indígenas tivessem passado pela história do Brasil por um descuido histórico (ALVES, 1998). Da mesma forma, os povos africanos foram vistos como seres desprovidos de princípios civilizatórios, que entregaram seu povo e renderam-se à escravidão. E, para além disso, muitos dos princípios civilizatórios africanos foram roubados, o que podemos chamar de um roubo epistemológico, pois a sociedade branca passou a usar o conhecimento do povo negro e tradicional de matriz africana sem fazer a devida referência (JESUS, 2013).

Um povo dificilmente alcançará um estado abrangente de soberania se não for por meio do exercício da autonomia, da confiança coletiva dentro do grupo e da crença em si mesmo detendo conhecimentos para manter sua cultura, sua terra e sua forma de alimentar-se.

Os povos africanos trazidos para o Brasil vieram apenas com as roupas do corpo, seus princípios, fazeres e saberes construídos na comunidade e gravados no cérebro, o computador humano (NDANDALAKATA, 2013), transmitidos oralmente, pois essa era a forma dessas sociedades perpetuarem sua história e seus conhecimentos: "Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana." (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

A invasão portuguesa no continente africano, a instalação de novos modelos econômicos e, principalmente, a desterritorialização física e cultural, significaram para os povos africanos de África e da diáspora uma drástica alteração em sua economia de subsistência. O empobrecimento e a carência alimentar dessas populações foram resultados de tais eventos (BANDEIRA ET al., 2008).

O processo de resistência e resiliência, no Brasil, se deu de diferentes maneiras, de acordo com a época, mas medido, principalmente, pela negação ou aceitação da cultura dominante. O modelo econômico africano, reproduzido de forma autônoma nos Quilombos, tem seu cerne na riqueza e na diversidade encontradas no respeito a todo ser vivo. Um respeito que leva a não exploração pelo lucro, o não uso da terra de forma a destruir a mesma e a criação de animais e alimentos para sua subsistência.

Tem a cadeia alimentar, mato para alimentar o povo neste dia, amanhã é um dia que não nasceu. Ao nascer estarei fortalecido para buscar o alimento, pois ontem me alimentei.
(NDANDALAKATA, 2013, comunicação oral)

A forma de resistência dos povos africanos na diáspora, sem terra e sem direito a sua forma tradicional de alimentação, prejudica o processo de sustentabilidade de tal forma que essas populações são obrigadas a reverter paradoxalmente a fartura e a diversidade alimentar em uma dieta monótona e nutricionalmente pobre.

Ao resistir em territórios específicos, denominados terreiros, receberam diferentes nomes: seitas, cultos e, por último, apenas como prática religiosa, e estas nomenclaturas foram sendo absorvidas a cada geração.

Para os meus antepassados, não importava como chamavam eles. O importante é que, como todo povo que migra, mas de forma absoluta, neste território foi constituído o espaço sagrado, cultural, de ensino, de cura e de

Negar este espaço como um território de um povo é uma forma de não reconhecer as sociedades africanas como modelos civilizatórios que contêm uma economia possível de sobrevivência e também de desconsiderar as relações autônomas de sustentabilidade, além de impôr um modelo externo de exploração da natureza como única via possível (ALVES & CARVALHO, 2008).

Segundo o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, ter segurança alimentar é ter acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como princípio práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (CONSEA, 2004). Portanto, para o alcance da soberania alimentar pelas populações indígenas e os povos tradicionais de matriz africana deve-se ir muito além da distribuição de alimentos.

Para avançar neste objetivo, é preciso reestruturar e criar políticas públicas que correspondam às necessidades de saúde, educação e, sobretudo, à garantia do território e das territorialidades dos povos tradicionais de matriz africana no Brasil. A expansão das cercas que hoje delimitam a reprodução cosmológica da mulher, do homem e da criança de matriz africana ao espaço do que denominamos terreiro, é o que possibilitará a ampla execução de práticas alimentares promotoras de saúde, sustentável e culturalmente adequadas.

Um importante desafio é fazer chegar à maioria das pessoas que aquilo que os ancestrais africanos trouxeram na sua memória como princípios civilizatórios, dentre eles o alimentar, é um direito seu inaliável, tal como o é a garantia do respeito ao conhecimento e valores para qualquer outro povo tradicional.

Podem tirar tudo de nós, os africanos, e nós também podemos ter tudo, como ser de qualquer religião, mas não podem tirar de nós, os afrodescendentes, a nossa tradição (NDANLAKATA, 2013, comunicação oral).

Outro desafio é superar a barreira da hierarquização racial e de outra forma respeitar esta barreira como divisor de águas na atual sociedade. Os valores dos povos africanos podem ser reproduzidos, e tem sido, tanto que encontramos cotidianamente naqueles que não se declaram afrodescendentes manifestações nitidamente desta tradição, por todas as pessoas, mas é de patrimônio dos que se autodeclaram negros.

Estas pessoas resistiram e tornaram-se resilientes sob a pressão da negação de sua origem e seus princípios. Foram as pessoas dentro de territórios, por muitas vezes considerados marginais, que os mantiveram e que possibilitaram, hoje, o reconhecimento dos povos tradicionais de matriz africana. Reconhecê-los como responsáveis

pela manutenção e, portanto, pela reprodução destes saberes em escolas, equipamentos de saúde ou assistência social é o passo a ser dado pelas instituições para vencer o racismo institucional.

A tradição é muito mais que religião. A compreensão do ato de se alimentar tradicional como forma de resistência fica muitas vezes delimitada ao terreiro, mas deve-se observar que está presente em muitos outros lugares, seja na cozinha regional como a mineira, a baiana e, inclusive, em restaurantes caros dos grandes centros urbanos.

O reconhecimento da alimentação tradicional africana deve ser feito para que seja superado o roubo epistemológico e principalmente para romper com os preconceitos que alimentam o racismo e o ódio entre as pessoas. Fazer com que os interlocutores apropriem-se dos referenciais teóricos aqui apresentados e de outras fontes para enriquecer o trabalho.



. Foto: Fernanda Procópio/2013.[Preparo do acarajé e assepsia tradicional das folhas de mamona no Ilé Àse Palepa Mariwo Sesu – SP]

1. O QUE É DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO ADEQUADA

"O direito à alimentação adequada realiza-se quando cada homem, mulher e criança, sozinho ou em companhia de outros, tem acesso físico e econômico, ininterruptamente, à alimentação adequada ou aos meios para sua obtenção. O direito à alimentação adequada não deverá, portanto, ser interpretado em um sentido estrito ou restritivo, que o equaciona em termos de um pacote mínimo de calorias, proteínas e outros nutrientes específicos. O direito à alimentação adequada terá de ser resolvido de maneira progressiva. No entanto, os estados têm a obrigação precípua de programar as ações necessárias para mitigar e aliviar a fome (...)" (Comentário Geral 12, ONU, 1996).

2. O QUE É SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL SUSTENTÁVEL?

Segurança alimentar e nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentável (Lei nº 11.346/2006).

3. ALIMENTAÇÃO ADEQUADA E SAUDÁVEL

"A realização de um direito humano básico, com a garantia ao acesso permanente e regular, de forma socialmente justa, a uma prática alimentar adequada aos aspectos biológicos e sociais dos indivíduos, de acordo com o ciclo de vida e as necessidades alimentares especiais, considerando e adequando quando necessário referencial tradicional local. Deve atender aos princípios da variedade, qualidade, equilíbrio, moderação,

prazer e sabor, às dimensões de gênero, raça e etnia, e às formas de produção ambientalmente sustentáveis livre de contaminantes físicos, químicos e biológicos e de organismos geneticamente modificados" (III Conferência Nacional de SAN, Fortaleza, 2007).

4. O QUE É SOBERANIA ALIMENTAR?

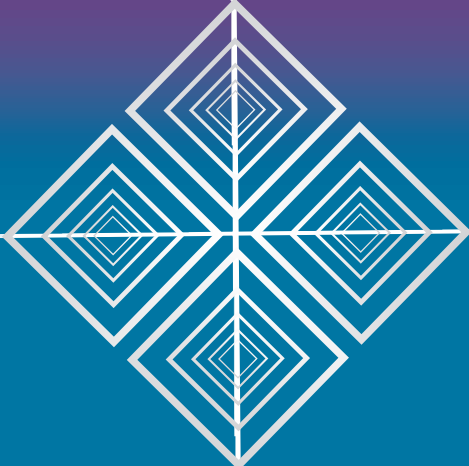
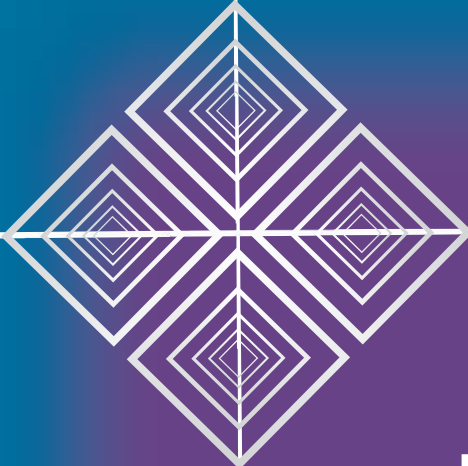
Cada país tem direito de definir suas políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos que garantam o direito à alimentação para toda população, respeitando as múltiplas características culturais do povo.

5. O QUE É ALIMENTAÇÃO TRADICIONAL DE MATRIZ AFRICANA?

É a alimentação constituída dentro de um processo ritualístico que inclui a produção, o beneficiamento, o preparo e o consumo dos alimentos (I Plenária permanente do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana - FONSANPOTMA – Natal 2012).

6. O QUE É ALIMENTO TRADICIONAL DE MATRIZ AFRICANA?

Alimento tradicional é todo alimento que pode ser compartilhado com a divindade e a ancestralidade e que garanta a vida de todos os seres vivos (I Plenária permanente do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana - FONSANPOTMA – Natal 2012).



BIBLIOGRAFIA

OS POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

- Elementos para a Definição e Conceituação Prof. Silas Nogueira (2012) a degravação das atividades e diálogos promovidos nesse sentido, inclusive do Seminário Territórios Das Matrizes Africanas No Brasil - Povos Tradicionais de Terreiro, Brasília – 14 e 15 de Dezembro de 2011.

COSTA E SILVA,

- Alberto. *A manilha e a – a África de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

THORNTON, John.

- *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

PARÉS, Luis Nicolau (org.),

- *Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600/1730*. URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 07/2011.

BERNARDO, Teresinha.

- Axé: rupturas e continuidades. São Paulo; revista Margem, 1997.

BRUMANA, Fernando G.

- In: "Reflexo Negros em Olhos Brancos: A academia na africanização dos candomblés". In: *Afro-Ásia*, nº 36, pp. 153-197, Salvador, 2007.

BALANDIER, Georges.

- Antropo-lógicas. Ed. Cultrix, São Paulo, 1976. p. 189

BORNHEIM, Gerd.

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

BAUMAN, Zygmunt.

- *Modernidade Líquida*. 1ª ed. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2001.

BURKE, P.

- "Bricolagem de tradições". Folha de S.Paulo, Cad. Mais, 18/03/2001.

DOMINGUES, P.

- *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo*. São Paulo: Senac Nacional, 2004.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (orgs.).

- *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997

MUNANGA, Kabengele.

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

SODRÉ, Muniz:

- *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz:

- *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro-RJ, DP&A, 2005.

SHILS, E.

- Tradition, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

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.

ALENCASTRO, L.,

- *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*.
- *Companhia das Letras, São Paulo, 2000*.

OLIVEIRA, Paulo César Pereira.

- Povos Tradicionais de Matriz Africana. Texto apresentado no Seminário "Territórios das Matrizes Africanas no Brasil", Brasília, 14 e 15/12/2011.
- Degravação da reunião organizada pela SEPPIR, nos dias 25 e 26 de julho de 2011, Rio de Janeiro, com as seguintes participações: Muniz Sodré, Valdina Pinto, Paulo César Pereira de Oliveira, Sérgio Ferretti, Silas Nogueira, Silvano Euclênio e Nilo Nogueira.

ABIMBOLA, Wande

- *Ìjìnlè Ohùn Enu Ifá - Apá Kìíní*. Oyo, Aim Press & Publishers. 1968.
- *Ìjìnlè Ohùn Enu Ifá - Apá Kejì*. Ibadan, Oxford Uni Press, 1969.
- *Sixteen Great Poems of Ifá*. Lagos, Unesco, 1975a. 468 pp.
- *Yoruba Oral Tradition*. Wande Abimbola (org.) Selections from the papers presented at seminar on Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama. Ile-Ife, Univ. of Ife, 1975b. 1093 pp.
- "Ìwàpèlẹ̀: The Concept of Good Character in Ifá Literary Corpus". In: Wande Abimbola (org.) *Yoruba Oral Tradition*, pp. 389-420, Ife, Univ. of Ife, 1975c.
- *Ifá, an exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Oxford Uni Press, 1976. 256 pp.
- *Awon Ojú Odù Mèrèrìndínlógún*. Ibadan, Oxford Uni Press, 1977a. 260 pp.
- *The Study of Yoruba Literature*. Ilé-Ife, University of Ife Press, 1977b. 15 pp.
- "The Yoruba Concept of Human Personality". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux n° 544, 1971, pp. 73-89, Paris, CNRS, 1981.

ABRAHAN, R. C.

- *Dictionary of Modern Yoruba*. Londres, Hodder & Soughton, 1962 [1946]. 776 pp.

ADEMAKINWA, J. A.

- *Ife, Cradle of Yoruba*. Lagos, Ed. Ademakinwa, 1956.

AFOLAYAN, Adebisi (org.).

- *Yoruba Language and Literature*. Ile-Ife, Nigeria, University of Ife Press, 1982. 315pp.

ADEOYE, C. L.

- *Àsà àti Ìsẹ Yorùbá*. Ibadan. Oxford Univ. Press, 1979. 348 pp.

AJUWOM, Bade.

- *Funeral Dirges of Yoruba Hunters*. Lagos, Nok Pub. Int., 1982. 134 pp.

ASIWAJU, I. A.

- "The Alakétu of Kétu and The Onimeko of Meko". In: *West African Chiefs*, Michael Crowder & Obaro Ikime (org.), pp. 134-160, Ile-Ife, Nigeria, University of Ife Press, 1970.

AWOLALU, J. Omosade.

- *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. London, Logman Group, 1979. 203 pp.

BASCOM, William.

- *The sociological role of the Yoruba cult group*. American Anthropological. A., Memoir n° 63, 1944. 75 pp.
- "Yoruba Concepts of the Soul". In: *V International Congress of Anthropological*. A. F. C. Wallace (Org.), pp. 169-179. Philadelphia, Uni. of Philadelphia Press, 1960.
- *Ifa Divination*. Indiana, Indiana Univ. Press, 1969. 575 pp.

- *Sixteen Cowries*. Indiana, Indiana Univ. Press, 1980. 790 pp.

BASTIDE, Roger.

- "A Cadeira de Ogã e o Poste Central". In: *Estudos Afro-Brasileiros*, Coleção Estudos, V 18, São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.

BARBER, Karin.

- "How Man Makes God In West Africa: Yoruba Attitudes Towards The Orisa". In: *Africa* 51(3) pp. 724-745, 1981.

BARNES, Sandra T. (org.).

- *Africa's Ogun – Old World and New*. Indiana Uni. Press, 1997.

BARRETTI FILHO,

- Aulo. "Òrúnmílà: um dos Deuses do Panteão Religioso Yorùbá". In: *Revista Ébano*, n.º 7/8 maio, p.17, São Paulo, 1981.
- "Egum, os espíritos ancestrais". In: *Revista Planeta*, n.º 162: 43-49, São Paulo, 1986.
- "Òrúnmílà e a Trajetória do Oráculo: do *ikin* aos búzios, as perdas e o poder de preservação no Candomblé". – Comunicação apresentada no *V Congresso Afro-Brasileiro*, Salvador, 1997. 44 pp. (mimeo–inédito)
- *Egúngún*. URL: <http://aulobarretti.sites.uol.com.br>, 2003.
- *Ilê - Ifé - O Berço do Mundo*. URL: <http://aulobarretti.sites.uol.com.br>, 2003.
- "Òsòòsì: O Òrìsà Provedor do Homem e dos Òrìsà". Conferência de abertura do *VII Alaíandê Xirê – Seminário e Festival Internacional do Ilê Axé Opô Afonjá*. Salvador, Bahia, 2004.
- "A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu". Comunicação apresentada no *XXIII Moitará – Encontro da SBPA - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*. Campos de Jordão, SP, 2009. 25 pp. (mimeo–inédito)
- "Dall'oralità alla scrittura - La Riafricanizzazione". In: *La Voce Degli Dei*, In: Bruno Barba (org.), pp. 118-135. Gênova, Cisu, 2010a.
- *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu - Origens, Tradições e Continuidade*. Aulo Barretti Filho (org.), São Paulo, Edusp, 2010b. 302 pp.
- "Òsòòsì e Èsù, os Òrìsà Alákétu". In: *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*. Aulo Barretti Filho (Org.), pp. 75-139. São Paulo, Edusp, 2010c.
- "Ofereenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão". (*Revista Ébano*, Ano IV n° 21, pp. 4, São Paulo, 1984. Revisto e ampliado para edição online.) In: *04ª Edição do Magazine On_Line Olórun*, URL: <http://www.olorun.com.br/>, 2011

BEIER, Ulli.

- *Yoruba Poetry – An Anthology of Traditional Poems*. London, Cambridge University Press, 1970. 126pp.
- *The Return of the Goods – The sacred Art of Susanne Wenger*. London, Cambridge University Press, 1975. 120pp.
- *Yoruba Myths*. London, Cambridge University Press, 1980. 82pp.

BEIER, Ulli & BERNOLLES, Jacques.

- *Les Masques Guèlèdè*. Etudes Dahoméennes, Nouvelle Série, 1966 Numéro Spécial. Porto Novo, Dahomey, Imprimerie du Gouvernement, 1966. 35pp.

BIObAKU, S. O.

- *Sources of Yoruba History*. Oxford, 1958.

BOGUMBE, I. A.

- *Ìwé Odù Ifá: Ogbè Òyèkú-Ogbè Ofún*. San Bernardino, Ilé Òrúnmìlà Communications. 1995. 134 pp.

BRAGA, Julio Santana.

- *Le Jeu de "Búzios" dans le Candomblé de Bahia*. Lubumbashi, Uni. Nac. du Zaïre – Tese de Doutorado, (mimeo-inédito) 1977.

BRUMANA, Fernando G.

- "Reflexos negros em olhos brancos: A academia na africanização dos candomblés" In: *Revista Afro-Ásia*, nº 36:153-197, 2007.

CABRERA, Lydia.

- *Anagó - Vocabulario Lucumi*. Havana, Colección del Chicherekú, Ediciones C. & R., 1957.
- *Yemayá y Ochún*. New York, Ediciones C. & R., 1980.
- *El Monte*. Miami, Ediciones C. & R., 1983.

CAPINAM, M. B. & RIBEIRO, O. A.

- "A Coroa de Xangô no Terreiro da Casa Grande", In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 21, Rio de Janeiro, 1986.

CARYBÉ & VERGER, Pierre.

- *Orixás*. Coleção Recôncavo nº 10, Imprensa Vitória. Salvador, Bahia, 1955.

CASTRO, Yeda Pessoa de.

- "Antropologia e Linguística nos Estudos Afro-Brasileiros." In: *Afro-Ásia*, nº 12: 201-227, Salvador, CEAQ, 1976.
- "Das Línguas Africanas ao Português Brasileiro." In: *Afro-Ásia*, nº 14: 81-106, Salvador, CEAQ, 1983.

CLARKE, J. D.

- "Ifa Divination". In: *Journal of RAI*, Vol. 69, pp. 235-56, Londres, 1939.

CMS.

- *A Dictionary of the Yoruba language*. Ibadan, CMS, Oxford University Press, 1980 [1950-1913]. 460 pp.

COURLANDER, Harold.

- *Tales of Yoruba Gods & Heroes*. New York, Original Publications, 1973. 243pp.

COSTA LIMA, Vivaldo da.

- *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações de Relações Intra-Grupos*. Salvador, UFBA, Pós-Graduação (mimeo-), 1977. 210pp.

- "Ainda Sobre a Nação de Queto", In: *Faraimará: o caçador traz alegria*, Cléo Martins & Raul Lody (org.), pp. 67-80. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

CROWDER, Michael & IKIME, Obaro (org.).

- *West African Chiefs*, Selection of the paper present of International Seminar Ilé-Ife, University of Ife Press, 1970. 453 pp.

DARAMOLA, Olu. & JEJE. Adebayo.

- *Awon Àsà ati Òrìsà Ilẹ̀ Yoruba*. Ibadan, Onibon-Òjé Press, [1967] 1975. 300pp.

DOS SANTOS, Deoscóredes M.

- *História de um Terreiro Nagô*. Salvador, Carthago & Forte, 1994 [1962]. 174pp.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.
- "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado." In: *Revista Religião e Sociedade*, nº 8, pp.11-20, São Paulo, 1982.

& DOS SANTOS, Deoscóredes M.

- "Ancestor Worship in Bahia: The Egun Cult". In: *J. Société des Américanistes*, Vol. 52, pp.79-108, Paris. Musée de L'Homme, 1969.
- *Èsù Bara Láróyè, a comparative study* Ibadan, Institute of African Studies, Univ. of Ibadan, (mimeo-inédito), 1975.
- "Èsù Bara, principle of individual life in the Nagô System". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux nº544, 1971, pp. 45-60, Paris, CNRS, 1981.

ELUYEMI, Omotoso.

- *The Living Art & Crafts of Ilẹ̀-Ife*. Ilẹ̀-Ife, Adesanmi Printing Works, 1978.
- *This is Ilẹ̀-Ife*. Ilẹ̀-Ife, Adesanmi Printing Works, 1986. 62pp.

EPEGA, A.

- Afolabi. *Ifá - The ancient wisdom*. Londres, Imole Oluwa Inst. Publ., 1983. 100pp.
- *Obi - The Mystical Oracle of Ifá Divination*. Londres, Imole Oluwa Inst Publ., 1985. 36pp.
- & NEIMARK, P. J. *The Sacred Ifá Oracle*. San Francisco, Harper San Francisco, 1995. 550 pp.

EPEGA, Daniel Olarimiwa.

- *Obi - Akim'oran*. Imole Oluwa Inst. Publ., Londres, 1965. 53pp.

EPEGA, David Onadele.

- *The Mystery of the Yoruba Gods*. Lagos, 1931.

FABUNMI, C. M. A.

- *Ife shrines*. Ilẹ̀-Ife, University of Ife Press, 1969. 30pp.
- *A traditional history of Ilẹ̀-Ife*. Ilẹ̀-Ife, King Press, 1976. 25pp.

FADIPE, N. A.

- The Sociology of the Yoruba. Ibadan, Ibadan Univ. Press, 1970. 353pp.

FAGG, William & PEMBERTON 3rd, John.

- Yoruba – Sculpture of West Africa. Bryce Holcombe (org.) New York, Alfred A. Knopf, Inc. 1982. 210 pp.

FÁLÀDÉ, Fásinà.

- Ifá: the key to its understanding. Lynwood, Àrà Ifá Publishing, 1998. 750pp.

FÁLOKUN, A. F.

- Èsù-Elegba. New York, Original Publications, 1992a.
- Awo: Ifá and the Theology of Orisha Divination. New York, Original Publications, 1992b. 215 pp.
- FAMA, Àiná Adéwálè Somadhi. Fundamentals of the Yorùbá Religion (Òrìṣà Worship). San Bernadino, Ilé Òrúnmilà Comm., 1993. 244 pp.
- Sixteen Mythological Stories of Ifá. San Bernadino, Ilé Òrúnmilà Comm., 1994. 158 pp.
- Fama's Èdè Awo - Òrìṣà Yorùbá Dictionary. San Bernadino, Ilé Òrúnmilà Comm., 1999. 143 pp.

FASOGBON, M. O.

- The ancient constitutional history of Ile-Ife Ooyelagbo. Ilé Ifé, Unity Comm. Printers, 1985. 46pp.

FOLAYAN, Kola.

- "Yoruba Oral History: some Problems and Prospects". In: Yoruba Oral Tradition. Wande Abimbola (org.), pp. 89-114, Ilé-Ifé, Uni. of Ifé, 1975.

GLEASON, Judith.

- A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba. N.York, Grosman Publ., 1973.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner.

- Orixás da Metrópole, Petrópolis, Editora Vozes, 1995.
- O antropólogo e sua magia. São Paulo, Edusp, 2000.

IDOWU, E.

- Bolají. Olódùmarè, God in Yoruba belief, Ibadan, Longman Group, 1977.

JOHNSON, James.

- "Yoruba Heathenism", In: At the Back of the Man's Mind, Denet, R. E., Londres, Frank Cass & Co. Ltda, 1968[1921].

JOHNSON, Samuel.

- The History of the Yorubas, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1973.

KUMUYI, Egun-Oluwa.

- "What is really Èsù?", Internet: www.awostudycenter.com, 2003.

LAWAL, Babatunde.

- "Orilonise: the hermeneutics of the head and hairstyles among the Yoruba", In: Tribal Arts, Internet: www.tribalarts.com/feature/lawal/, 2002.

LEITE, Fabio R. R.,

- A Questão Ancestral, São Paulo, FFLCH-USP, Tese de Doutorado, (mimeo), 1982.

LEPINE, Claude.

- Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador. São Paulo, FFLCH-USP, Tese de Doutorado (mimeo), 1977.

LIJADU, E. M.

- Ifá: Imole Re ti Ise Ipile Isin ni Ile Yorùbá. Ado-Ekiti (1898), Omolayo S. Press of Nigeria, 1972.

LUCAS, J. Olumide.

- The Religion of the Yorubas. New York, Athelia H. Press, (1948) 2001.

MAUPOIL, Bernad.

- La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Paris, MTIE, n.º 42, 1943. 700 pp.

MARINS, Luiz L.

- "Èsù òta Òrìṣà: um oríki polêmico". In: Jornal Tambor, ano 3, n.º 23, Guararema, SP, 2001.
- Ifá - História Sagrada dos Orixás - Pesquisa, versão e composição de mitos e textos sacros. Em andamento, inédito. 2002/2011
- "Èsù òta Òrìṣà". In: Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu. Aulo Barretti Filho (org.), pp. 20-74. Edusp, São Paulo, SP. 2010.

HAZOUÉMÉ, Paul.

- Le Pacte de Sang au Dahomey. TMIE, n.º XXV, Paris, Inst. D'Ethonologie, 1916. 167pp.

HERSKOVITS, J. Melville & HERSKOVITS, F. S.

- An Outline of Dahomean Religious Belief. (MAAA, n.º 41, 1933) New York, Kraus Reprint Co., 1976. 77pp.

HUET, Michel.

- The Dance, Art and Ritual of Africa. New York, Pantheon Books, 1978. 241pp.

NEIMARK, Philip John.

- *The Way of the Orisa*. San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

OBAYEMI, Ade.

- "History, Culture, Yoruba and Northern Factors". In: *Studies in Yoruba History and Culture*. G. O. Olusanya (org.), Cap. 5: 72:87, Ibadan, Uni. Press Limited, 1983.

ODUYOYE, Modupe.

- *Yoruba Names - Their Structure and their Meanings*. Ibadan, Karnak House, 1987 [1972]. 108pp.

ÒGÚNBÒWÁLÉ, P. O.

- *Àsà Ìbílẹ̀ Yoruba*. Ibadan, Oxford University Press, 1979 [1966]. 88pp.
- *Àwọn Irúnmalẹ̀ Ilẹ̀ Yorùbá*. Ibadan, Evans Brothers Limited, 1980 [1962]. 80pp.
- *The Essentials of the Yoruba Language*. London, Hodder and Stoughton, 1970. 206pp.

OKEMUYIWA, Gbolaha.

- "Irúnmolẹ̀ and their relationship with Man." In: *Orunmila Magazine*, n.º 2, Lagos, 1986.

OLÁJUBÙ, Olúdàre.

- *Akojopo Iwì Egungun*. Ibadan, Longman Nigeria Ltd, 1972. 142 pp.
- "Composition and Performance Techniques of Iwì Egúngún". In: Wande Abimbola (org.) *Yoruba Oral Tradition*, pp. 877-933, Ife, Univ. of Ife, 1975.
- *Iwé Àsà Ìbílẹ̀ Yorùbá*. Ibadan, Longman Nigeria Ltd, 1981 [1978]. 201pp.

OLINTO, Antonio.

- *A Casa da Água*. Rio de Janeiro, Editora Bloch, 1969. 451 pp.
- *O Rei de Keto*. Rio de Janeiro, Editora Nórdica, 1980. 295 pp.

PARÉS, Luis Nicolau (org.).

- Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730.
- URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 06/2011.

PARRINDER, E. Geoffrey.

- *The Story of Ketu, an ancient Yoruba kingdom*. Ibadan, Ibadan Univ. Press, 1956. 106 pp.

PESSOA DE BARROS, José Flávio.

- *Ewé Ọ̀sányìn: Sistema de Classificação de Vegetais nas Casas de Santo Jêje-Nagô de Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFFCH da Usp, 1983. (mimeo) 200 pp.
- *A Fogueira de Xangô, o Orixá do Fogo*. Rio de Janeiro, Intercon, UERJ, 1997.

& VOGUEL, Arno & SILVA MELLO, M. A.

- *A Galinha D'Angola*. Rio de Janeiro, Pallas, 1998 [1993].
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991.
- *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1996.

& GONÇALVES DA SILVA, Vagner.

- "Reafricanização do Candomblé em São Paulo". In: *XI Encontro Anual da ANPOCS*, São Paulo, 1987 (mimeo-inédito).

- "Axé São Paulo". In: *Meu sinal está no teu corpo*. Carlos Eugenio Marcondes Moura (Org.), São Paulo, Edicon/Edusp, 1989a.
- "Deuses tribais de São Paulo". In: *Ciência Hoje*, CBPC, Rio de Janeiro, 10(57): 34-44, 1989b.

REGO, Waldeloir.

- "Mitos e Ritos Africanos da Bahia". In: *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, Salvador, Raízes, 1980.

RYDER, Alan.

- *Benin and Europeans*. Ibadan, Longman Group, 1977.

SÀLÁMÌ, Síkírù.

- *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yorùbá da Nigéria*. São Paulo, FFLCH-USP, Tese de Doutorado, 1999.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo.

- *Meu Tempo é Agora*. Salvador, Centru, 1995 [1993]. 124pp.

SIMPSON, George E.

- *Yoruba Religion & Medicine in Ibadan*. Ibadan, Oxford Uni Press, 1980.

TAVARES, Ildásio.

- "Oriki Oyê Orukó". In: *Faraímará: o caçador traz alegria*, Cléo Martins & Raul Lody (org.), pp. 209-229. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

VERGER, Pierre.

- "L'influence du Brésil au Golfe de Bénin". In: *Les Afro-Américains*, Mémoires do IFAN, n.º 27, pp. 11-110, 1953.
- *Dieux D'Afrique*. Paris, Paul Hartmann Editeur, 1954.
- *Flux et Reflux*. Paris, Mouton, 1968.
- "Grandeur et décadence du cult de Iyami Ọ̀sòròngà". In: *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 35(1):141-243, 1965.
- "Notion de Personne et Lignée Familiale chez les Yoruba". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux n.º 544, 1971, pp. 61-71, Paris, CNRS, 1981.
- "A Sociedade Egbé Ọ̀run dos Àbíkú". In: *Afro-Asia*, n.º 14:138-160, Salvador, CEA, 1983.
- "O Deus Supremo Ioruba, uma revisão das fontes". In: *Afro-Asia*, n.º 15:18-35, Salvador, CEA, 1992.
- *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo, EDUSP, 1998 [1957].

& BASTIDE, Roger.

- "Contribuição ao estudo da Adivinhação no Salvador (Bahia)". In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, Vol. VII: 357-380, 1953.

VERGER, Pierre Fatumbí.

- *Awon Ewé Osanyin*. Ile-Ifé, Inst. of African Studies - Uni. of Ife, 1967. 70pp.
- *Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador, Ed. Corrupio / Circulo do Livro, 1981.
- *Lendas dos Orixás*. Ilustrações de Enéas Guerra Sampaio. Salvador, Editora Corrupio, 1982. [Edição exclusiva e inédita].
- *50 anos de Fotografia*. Salvador, Ed. Corrupio, 1982.
- *Lendas africanas dos Orixás*, Salvador. Editora Corrupio, 1985.
- "Etnografia Religiosa Iorubá e Probidade Científica." In: *Revista Religião e Sociedade*, nº 8, pp. 3-10, São Paulo, 1982.
- *Ewé - O uso das plantas na sociedade Ioruba*. Salvador, Comp. das Letras, 1995.

WILLIETT, Frank & EYO, Ekpo.

- *Treasures of Ancient Nigeria*. New York, Borzoi Book / Alfred. A. Knopf Inc., 1980. 162 pp.

ZIEGLER, Jean.

- *Os Vivos e a Morte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.

Atividades de diálogo com a sociedade civil para construção e validação do conceito de matriz africana, coordenadas pela SEPPIR/PR

- Seminário "Territórios das matrizes africanas no Brasil - Povos Tradicionais" (2011)
- Oficina de Trabalho: "Pontos de Leitura – Ancestralidade Africana no Brasil" (2012)
- Oficina de Trabalho "Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana" (2012)
- Diálogos "Governo – Sociedade Civil No Mês da Consciência Negra" (2012)
- Reunião de trabalho com Lideranças Tradicionais de Matriz Africana (2012)
- Oficina de Trabalho: "Formação em elaboração e execução de Projetos no Portal dos Convênios do Governo Federal – Siconv" (2013)
- Lançamento do "I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana" (2013)
- Oficina de Trabalho: "Formação em elaboração e execução de Projetos no Portal dos Convênios do Governo Federal – Siconv" (2013)
- Plenária preparatória dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana para A III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial" (2013)
- III Conferencia Nacional de Promoção da Igualdade Racial" (2013)
- Seminário: "Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana" (2014)
- Oficina de Trabalho com Lideranças Tradicionais de Matriz Africana do Rio de Janeiro" (2014)

Instrumentos de gestão do Governo Federal

- Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR)
- Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN)
- Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI)
- Plano Plurianual (PPA) (2012-2015)
- I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2012-2015)
- Plano Nacional de Cultura (2012)
- III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3) (2010)
- I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2012-2015)
- Diretrizes Curriculares para Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (2004);

Marcos Legais:

- Constituição Federal de 1988 – artigos 3º, 4º, 5º; 215 e 216;
- Lei nº 9.459 de 13 de maio de 1997 sobre a injúria racial;
- Lei nº 10.639 de 9 de janeiro 2003, de que inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira";
- Lei nº 10.678 de 23 de maio de 2003, que cria a SEPPIR;
- Decreto Nº 4.886 de 20 de novembro de 2003, que institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial;
- Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho;
- Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais;
- Decreto nº 6.177 de 01 de agosto de 2007, que promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO;
- Portaria nº 992 de 13 de maio de 2009, que institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra;
- Decreto nº 6.872 de 04 de junho 2009, que institui o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial;
- Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 que institui o Estatuto da igualdade Racial;
- Decreto 7.272, de 25 de agosto de 2010, que define as diretrizes e objetivos da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional.

Documentos gerados a partir do diálogo com a sociedade civil

- Resoluções da I, II e III Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial, 2005, 2009, 2013, respectivamente;
- Pré-Conferência Nacional de Cultura Afro-Brasileira, 2009, FCP.
- Oficina Nacional para elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros, Ministério da Cultura, 2011;
- Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil – Povos Tradicionais de Terreiro, SEPPIR, 2011;
- IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2011, MDS;
- III Conferência Nacional de Cultura, MinC, 2013

Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais

Esplanada dos Ministérios, Bloco A, 5º e 9º andares

CEP: 70.054-906 – Brasília-DF

+55 61 2025-7000 / 7008

seppir.secomt@seppir.gov.br

www.seppir.gov.br

www.facebook.com/igualdaderacial.br