

DO MUTUE À CONSCIÊNCIA NEGRA: A MUTUERIZAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS AFRODIASPÓRICOS NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Ângelo Luiz Barbosa Imbiriba¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.36760

Resumo

O presente artigo tem por objetivo discutir a noção de pessoa ou constituição de sujeito, enquanto ideologia a partir dos valores civilizatórios africanos construídos nos terreiros de Candomblé como proposta estratégica de combate a *necropolítica*, um conceito exposto por Achille Mbembe, mas aqui refletido para um recorte brasileiro. A tomada de consciência negra, ou seja, a consciência de si com viés africano se tornam processo imprescindível de conhecimento das consequências do apagão cultural e o desnorteamento existencial que a população negra tem sofrido e por isso essa perspectiva é um marco na ruptura do pensar eurocêntrico para o afroperspectivismo. Sob esses pressupostos, este trabalho perpassa prioritariamente pela ótica de autores da América do Sul, africanos e sacerdotes nos cultos de matriz africana via Brasil – África. Visando relacionar conceitos de colonialidade, ancestralidade e consciência negra como círculo de mudança, existência e enfrentamento ao atual cenário político. Perpassando pela retomada da historicidade dos povos africanos e processos migratórios, meios de lutas desde o colonialismo do século XIX até chegar à atual formação política e cosmológica de espaços autodenominados por Terreiros de Candomblé com uma multiversa constituição de sujeito/pessoa e *mutue*.

Palavras-chave: Consciência negra. Mutue. Candomblé. Ancestral

DEL MUTUE A LA CONCIENCIA NEGRA: MUTUERIZACIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DE SUJETOS AFRODIASPÓRICOS EN LOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Resumen

Este artículo tiene como objetivo discutir la noción de persona o constitución del sujeto, como ideología basada en los valores civilizadores africanos construidos en los terreiros

¹ Tata Kivonda Kafunlumizo. Faculdade Integrada Brasil Amazônia. E-mail: a.imbiriba@gmail.com.

de Candomblé como propuesta estratégica para combatir la necropolítica, concepto elaborado por Achille Mbembe, pero aquí reflejado con una lectura brasileña, más concretamente la amazónica. La toma de la conciencia negra, es decir, la conciencia de uno mismo, del tiempo y espacio al que pertenecemos, se convierte en un proceso esencial de conocimiento de las consecuencias del apagón civilizatorio y la desorientación existencial que ha sufrido la población afrodescendiente, por lo que es un hito en la ruptura. del pensamiento eurocéntrico al afro perspectivismo. Bajo estos supuestos, este trabajo pasa principalmente por la perspectiva de autores de América Latina, africanos, diaspóricos y sacerdotes en servicios basados en África a través de Brasil - África. Con el objetivo de relacionar conceptos de colonialidad, ascendencia y conciencia negra como estrategia de cambio, existencia, resistencia y confrontación al escenario político actual, pasando por la reanudación de la historicidad de los pueblos africanos y los procesos migratorios, vías de resistencia desde el colonialismo en el siglo XIX hasta llegar a la formación actual. espacios políticos y cosmológicos autodenominados por Terreiros de Candomblé con una constitución multiverso de sujeto / persona y mutuê (traducido como cabeza bio-ancestral).

Palabras clave: Conciencia Negra. Mutue. Candomblé. Ancestral

Contexto histórico e processos de resistência

Há aproximadamente 577 anos, inicia-se um grande movimento histórico e cultural de migração forçada: o sequestro de milhões de negros africanos para outros continentes; esse movimento é conhecido por diáspora escrava ou africana. Estima-se que, para o Brasil, veio uma quantidade significativa de pessoas que sofreram uma grande violência física, um arrastão ideológico e civilizatório por séculos e gerações. É necessário compreender esse movimento para a leitura de qualquer literatura sobre tradições dentro e fora da África. Para percebermos quando se inicia a ideia de racismo no Brasil, deve-se observar Nei Lopes (1988), quando expõe o período de 1442 o início das primeiras capturas de africanos na atual Mauritânia, mas em 1550 é que desembarcaram os primeiros escravizados destinados ao trabalho nos engenhos de cana de açúcar do Nordeste brasileiro.

O colonialismo foi o sistema que financiou o regime escravocrata por séculos, com a invasão e exploração sistêmica de terras na África e na América por meio de mão de obra escrava africana e indígena para extração de bens naturais para a economia colonial e imperial. Esse processo de escravidão durou por séculos via África-Brasil, pois, além dos africanos, os seus filhos, netos e demais gerações – chamados de afrodiáspóricos - também foram submetidos ao mesmo sistema, nascidos no colonialismo, já aqui neste *novo* mundo até o século XIX. É claro que haveria efeitos

desse regime: *a colonialidade*, que Quijano (2010) denomina aquilo que diz respeito aos desdobramentos; às consequências, à continuidade do pensamento e ideologia do colonizador, que deverá ser combatido, através de resistência política e Africanidades. Pois, é possível ser, sentir ou viver um modo singular africano, pela qual é subjetivado conforme lugar ou cultura. Uma vez que estamos falando de um continente ou em diáspora com povos, línguas, sistemas de crença e historicidade diversas. Assim é possível se fundamentar em uma perspectiva civilizatória; cultural com origem neste continente.

Para dominar a essência do sujeito, era necessário negar a espiritualidade/ancestralidade, como estratégia de conversão ao catolicismo, proibição e censura às manifestações espirituais tradicionais africanas, condicionando-o ao sincretismo católico – desdobrado no Afrocatolicismo (PARÉS, 2017, p. 663), aqui no Brasil. A mente era, e ainda é outra perspectiva a ser colonizada, através da desconstrução do ser, saber, poder e falar – do viver, enfim. O *semiocídio*² era a base do colonialismo, destituindo a filosofia e as formas de existência e organizações sociais, e ainda havia a proibição dos idiomas de origem africana (colonização linguística).

Para exercitar a Consciência Negra como princípio de resistência e mudança, precisamos nos despertar ideologicamente: “Peixe não vê água”³. Assim como não enxergamos o oxigênio, também não escolhemos a ideia que assimilamos ou nos é servida dia a dia. De qualquer forma nos alimentamos dela, ingerimos, processamos e, se tivermos algum momento de autoconsciência, saberemos nos controlar ou não. Se acompanharmos alguns eventos em nossa história e analisarmos, por exemplo, a revolta dos Malês (1835) ou do Haiti (1791-1804), podemos nos questionar: será que houve apoio total de todos os homens escravizados? E estes que foram contra, como devem ter se posicionado? Ou ainda, o que fizeram para impedir que outros fugissem e se libertassem? O crime da escravidão sobre os povos africanos foi acompanhado de revoltas e movimentos, dentro e fora do continente; a passividade romântica e ingênua, muito exposta nos livros e novelas, é muito contrária à realidade.

² Extermínio ou negação no campo das ideias, dos valores socioculturais de determinado povo como idioma, sistema de crença, filosofia e/ou ainda organização política.

³ No Rio de Janeiro, ano de 2018, ouvi este aforismo do sacerdote Babalawo Valney Viana, do culto de Ifá Afrocubano, por meio de rodas de conversa.

Além disso, existiram outras formas de resistência⁴: políticas, culturais, na música e na literatura. O que se pode problematizar e refletir ainda mais é: o que leva alguém a ser escravo de outro sem ter nenhum um tipo de corrente nos braços ou pernas? Ser consciente de si, buscar o autoconhecimento é o que diferencia uma pessoa de outra.

Segundo os dados do IBGE (2018), a população negra sofre com barreiras raciais. Na periferia a juventude lida com e lidera os altos índices de mortalidade, desemprego, população carcerária, restrição de acesso às universidades. E, quando o jovem negro alcança o mercado de trabalho, ainda é o que tem menor salário. Assim, é nítido que há uma segregação racial, espacial e de poder no Brasil; mas, ela é violenta e cínica, pois não é declarada. Quando se cria uma conscientização negra, é natural que nos perguntemos: afinal, em meio a essa democracia, onde e como os negros estão? Essa (sub) divisão biofísica e geoeconômica é uma lógica reiterada em nossa sociedade por séculos, alimentada por uma planejada e implantada exclusão de protagonismo e autenticidade negra. Notamos assim que o negro, consciente, não está ainda *tomando a decisão* em meio às relações de poder, neste Brasil democrático e neoliberal. Portanto, não especula seu espaço, seu território, sua língua, sua identidade, seu tempo e até mesmo o próprio *salário* mínimo – entretanto é a maioria da população e maior em proletariado. E, assim, sob esse pressuposto de que há *cabeças* passíveis de morte, em amplo sentido do termo, pois, se vive uma sociedade necrótica com projeto, modelo e sistema político que promove mecanismos ou engrenagens a fim de perpetuar formas de (sub) existências e aniquilações sobre corpos negros.

Essa necropsia é pressuposto para a ideia de Necropolítica, expressa pelo camaronês Achille Mbembe (2011), que afirma que a face soberana do *Estado* define o que deve viver e o que deve morrer. Este, em nome da democracia e do bem comum, vigia, permite, promove e institui modos de violência como discurso e justificativa de solução para conflitos e injustiças. Mas, com um fator agravante no Brasil, o racismo ainda é um sentido ideológico perpetuado ao longo de séculos, reproduzido e vivenciado em diversas esferas da sociedade, dia a dia, estreitando assim uma relação

⁴ M'Baye Diop e Doudou Dieng (2014) houve também muitas outras revoltas no continente Africano, como: rainha N'Zinga (1590-1663), Toussaint Louverture (1743-1803), Louis Delgrès (1766-1802), Sojourner Truth (1797-1883), Béhanzin (1844-1906) e os Amazonas, Samory (1830-1900), Lat Dior (1842-1886), le Mahdi (1844-1885), a Rainha Ranavalona 111 (1862-1917). E se pode complementar com Os Soninke, em Senegal, no período de 1880; O levante de Soweto (1976).

que resulta no extermínio pelas instituições do Estado por décadas. Achille Mbembe (2011, p. 05) ainda explica que esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em diferentes grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma ruptura biológica entre uns e outros, sendo essa a forma como Foucault se refere a racismo.

Esse processo de violência é um projeto político complementado, seguido em muitos países que foram colônias. Se acompanharmos o Brasil em seu contexto histórico dos últimos 200 anos e o analisarmos atualmente, veremos que muitas de nossas mazelas são consequências do Brasil de 1888, mas também ainda são parte de uma estratégia Necropolítica que continua o que foi feito no passado. Mesmo após a constituição de 1988, ainda não somos uma nação livre, tendo aquilo que Sartre (1968, p. 6) chama de falsa independência, com uma burguesia de colonizados.

Nesse projeto de Estado e de governo *necrológico* só há margem para marginalidade, submissão e extermínio biofísico e psicossomático. Esse é o sentido do desafio da consciência histórica negra, africana ou afrodiaspórica por meio da afrocentricidade. Biko (1971) contribuiu muito bem para definir Consciência Negra, por volta de 1971, através de um manifesto escrito para a formação de líderes:

É, em essência, a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua atuação – a negritude de sua pele – e de agir como um grupo, a fim de se libertarem das correntes que os prendem em uma servidão perpétua. (BIKO, 1971).

Mutuerização e consciência negra

Há pessoas no mundo que estão apenas para saciar suas necessidades fisiológicas e sensoriais; isto é, para estimular os seus cinco sentidos: visão, tato, audição, paladar e olfato. Aqui é necessário se indagar mais ainda: o que diferencia uma pessoa morta de outra viva? Ou ainda, será mesmo que os mortos-vivos – *Zumbi's* – não existem, semelhantes ao que se vê no cinema? Percebemos que essa *zumbialidade* ou ainda *zumbificação* é referida por David Chalmers (1996), filósofo australiano, que questiona a associação entre pensamento consciente e o mundo físico. Assim, o *zumbi filosófico* é uma crítica à pessoa que não possui consciência plena, nem memória ou inteligência, mas que tem sinais biológicos e comportamentos de um ser humano

normal: respira, se alimenta, cheira, escuta e vê, sendo sujeito de necessidades e sensorialidade. É possível relacionar essa ideia ao processo de escravidão, onde houve pessoas condicionadas a não ter autonomia ou identidade – estrangeiro e escravo de si, sem precisar de *correntes de castigo*, ficando presas as determinadas realidades contribuindo até mesmo a manutenção de certos projetos políticos. Pereira (2007) propõe também uma outra nomenclatura ao *zumbi*⁵, enquanto metáfora do *morto-vivo*, que se intitula por *muzimo*⁶.

Há mais zumbinismo por aí do que se pensa. Refiro-me a pessoas que vivem *fora* de seu tempo, ou seja, nascem, crescem, envelhecem e morrem sem o mínimo de participação ativa na vida familiar, coletiva ou política. Sujeito que nasce e vive para comer, morrer e cai no abismo do esquecimento – eis aqui uma das formas definitivas de morrer para o Candomblé. Acredito que, em contraponto, aplica-se uma máxima a ser exaltada, citada por Mãe Stella de Oxossi (SANTOS, 1993), que dizia: “meu tempo é agora”⁷. Aqui percebemos o quanto essa consciência de tempo, de ser e de construir é importante enquanto condição existencial. Se, somos resultados de nossas gerações anteriores, e temos certeza de que virão outros depois de nós, então o nosso tempo é agora.

Assim sendo, percebemos uma relação entre o pensamento africano e diaspórico sobre a perspectiva ser e poder sobre espaço e tempo. Há uma contínua ideia de protagonismo e participação ativa sobre a própria vida e da comunidade, seja qual for a forma, o contexto ou ofício praticado. Se observarmos os espaços de reconstrução como os terreiros de candomblé, por exemplo, perceberemos que nos é atribuído um propósito – uma relação com o agora. Nesses lugares temos músicos, cantores, contadores de história, curandeiros, entre outros; eles têm uma dinâmica que faz com que quem se relaciona acaba por ter contato com diversos saberes da vida: arte, filosofia, biologia e astrologia, entre outros.

Entende-se candomblé como uma tradição ancestral brasileira de matriz africana iniciática, resultado da diáspora africana para o Brasil. Com liturgias diversas de contemplação, de iniciação e fúnebres, com línguas, cosmologia e sistema de crença,

⁵Espírito Inquieto, Perturbado ou penado. Conforme Assis Junior (1941).

⁶Espírito de pessoa falecida que fica atormentado pessoas vivas, que segundo algumas crenças do candomblé, não acreditam que estão mortas – inconsciência de morte.

⁷ Mãe Stella de Oxossi (1925-2018) foi uma mulher negra, baiana, liderança política, sacerdote de Candomblé Ketu do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá e membra da Academia de Letras da Bahia. Também Autora de diversos livros, um deles é o livro titulado de *Meu tempo é agora* (SANTOS, 1993).

cantos e rezas. Há registros de casas fundadas no século XVIII no Brasil por africanas, espaços que estão em plena atividade. Essas casas, ditas como *casas mães* ou, ainda, *casa matrizes*, são os pontos primordiais da tradição. Delas, centenas de casas oriundas surgiram na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Minas Gerais e no Pará, expandindo-se (territorialidade) Brasil afora. Assim perpetuava-se o legado dos africanos e de seus filhos aqui no Brasil.

Terreiro é um espaço político de resistência, uma metáfora espacial (SODRÉ, 2017a) com África em diálogo. É um movimento político, ou, conforme Imbiriba (2018, p. 91), interétnico articulado, pois pessoas de várias origens interagiram sob as mesmas condições históricas, espaciais e políticas. Valnei Viana (2020)⁸ descreve o Candomblé como uma infraestrutura que dá suporte à vários cultos de etnias distintas, como *Orixá*, *Nkisi*⁹, *Caboclo*¹⁰, *Vodun*¹¹ e *Eegun*¹². O terreiro tem como características básicas os três atabaques, um agogô (sino de ferro dobrado), o nome da casa, cumeeira e o assentamento de *Èsù*¹³ geralmente na entrada. Para Viana (2020) não há no planeta uma organização parecida de suporte multiétnico.

Segundo Nei Lopes (1988, p. 165) a palavra *Candomblé* é de origem bantu derivada do termo *Kiandombe* (*negro*) e *mbele* (*casa*), significando possivelmente casa de negros. Ou ainda *ka + ndumbe + mbele*, casa de principiantes ou ainda casa de iniciação.

*O mutue*¹⁴, traduzido no português por *cabeça*; é um termo de origem bantófone, dos povos pertencentes à África negra, ou subsaariana, que seguem um *padrão* linguístico como o *kimbundo*, *kikongo* ou *ovimbundo*¹⁵. Muitos desses povos africanos e em diáspora atribuem, através de vários sistemas de crença, que o sujeito, ao nascer em determinada família ou comunidade, tem subjetividade, natureza e propósito. A *mutuerização*, oriunda dos terreiros de Candomblé, é uma perspectiva ideológica para a compreensão de sujeito pessoa, da natureza e propósito ao qual pertence. É o caminho

⁸ Acervo pessoal.

⁹ Ancestral de origem bantófone.

¹⁰ Entende-se como antepassados originários do Brasil ou com identidades específicas como índios, marujos, boiadeiros, entre outros.

¹¹ Ancestral de origem fongbe.

¹² Entende-se aqui como antepassado ou morto familiar.

¹³ Pronuncia-se *Exú*.

¹⁴ Conforme Antônio Assis Júnior (1941, p.323).

¹⁵ São Grupos etnolinguísticos de regiões africanas subsaarianas como Angola, Kongo, Moçambique, Cabinda, Benguela, entre outros.

para um contínuo estado de consciência que se exalta, diviniza e repensa a pessoa como centro de processo político cosmológico. É por isso, que a criança ao vir no mundo, em menos de três dias é consultado o oráculo para saber se este indivíduo é a primeira encarnação no mundo, qual seu propósito e até mesmo sugestão de nome¹⁶.

Dizem nos terreiros de Candomblé que o *Mutue* ou *Ori*¹⁷ é também o rei de alguém porque é o primeiro que vê o mundo. Nascer já é uma dádiva, pois diz respeito a sua própria, única e possível criação no mundo, resultado de uma trajetória hereditária e genética, mas que se pode muito bem chamar de ancestralidade viva. Em algum momento de nossos caminhos seremos obrigados a repensar e construir algo para nos mantermos vivos, mesmo após a morte física, através da memória coletiva dos vivos. A ideia de consciência histórica perpassa também por um resgate ou reconstrução, mas também pela edificação do (eu) agora – o que fazer para mudar o hoje para melhor é também um atalho para uma autêntica, verdadeira, legítima, genuína e contínua história que tentaram submergir nos séculos passados. Respeitar o passado e cultivar o presente: a partir daí vem o propósito de viver neste tempo sob uma diretriz. Assim, o primeiro tom de liberdade vem a partir de si; é dessa forma que Stephen Bantu Biko¹⁸, em 1971, explana sobre a autolibertação e sua importância básica no conceito de consciência negra. Não podemos tê-la, saber o que somos e, ao mesmo tempo, permanecermos em cativo, colonizados, dependentes e limitados.

No Brasil, a ideia de *mutue* ou, como conceitua Jayro Pereira de Jesus (2017)¹⁹, “*cabeça bioancestral*”, é uma perspectiva afrodiaspórica, que se pode pensar a partir de terreiros de candomblé, tradição de matriz africana fundada e constituída essencialmente por mulheres e homens libertos durante o século XVIII e XIX. Esses espaços também foram formas de organização e reconstruções políticas e civilizatórias para a constituição e resistência de sujeitos e sujeitas bioéticas africanas em diáspora. Para essa pessoa Afrodiaspórica, com o passado e o presente negado, enviesada, condicionada e submetida ao processo de euro normatividade e eurocentricidade, ao longo dos últimos trezentos anos, no mínimo, para as negras nascidas no atlântico ou diáspora só restam se (re) construir em meio aos destroços do colonialismo. Mas tanto

¹⁶ Cerimônia é também chamada de *Ikomojade* entre os yorubas.

¹⁷ Traduzido por cabeça no idioma Yorubá.

¹⁸ Stephen Bantu Biko (1946-1977) ativista anti-apartheid da África do Sul na década de 1970.

¹⁹ Jayro Pereira de Jesus, Omo Orisá Ògìyán, é filósofo de terreiro de Candomblé Ketu, professor e militante do movimento negro. E compartilhou essas informações em rodas de conversa em oficinas no Terreiro de Candomblé Kongo Angola Mansu Nangetu – Belém no ano de 2017.

quanto pior do que não saber a própria origem, ignorar o processo de memória ancestral e identitária é não ter propósito ou direcionamento. Como diz o seguinte pensamento de terreiro: *O cachorro tem quatro patas, mas somente um caminho*. É urgente que repensemos para onde estamos indo e se isso é proposital, ou seja, por vontade própria e planejada. Ou, ainda, se esse objetivo é necessário e autêntico para cada um de nós.

Muitos africanos sofreram violência e um arrastão ideológico sobre o corpo, cabeça, ancestral e espaço ocupado, principalmente no século 21. Os terreiros de Candomblé também se afirmaram sobre uma linha contrária a esse movimento. Esses espaços instituíram liturgias, (re)estabeleceram uma ética, resgataram e (re)afirmaram línguas (*kikongo*, *Fongbe*²⁰ e *Yoruba*²¹) de matriz africana, bem como suas respectivas cosmologias, seus cantos e danças. Organizaram assim uma contínua tradição civilizatória de terreiro (IMBIRIBA, 2018 p. 50), em meio aos diversos ciclos litúrgicos, com forte influência africana de várias regiões da África subsaariana (povos de Angola, Congo, Moçambique, Togo, Benin, Oyó, Ijexa, Sabe, Dahomé, entre outros).

O ritual considerado de grande importância dentro dos terreiros é o *bori* (yoruba) ou *kibane mutue* (bantófone) onde o foco é, principalmente, para a cabeça da pessoa. É uma cerimônia na qual são servidas diversas comidas ritualísticas ou socializantes, como nomeia Flor do Nascimento²² (2014, p. 62), para a comunidade em volta da pessoa ritualizada. Esta passa por diversos ritos, como banhos e sacudimentos²³, e se alimenta de frutas, chás e bebidas específicas, acompanhadas de rezas e louvações. Uma característica marcante que perpassa todo esse processo é a coletividade. O cultivo e a colheita de ervas, a criação e o abate de animais, o preparo das comidas e banhos, as rezas e o banquete, por exemplo, são preparados por mais de uma pessoa. Até o próprio sujeito que passa pela liturgia é servido pelo outro. Vogel, Mello e Barros (2007, p. 46) traduzem *borí* como *cobrir a cabeça* e *bò rí*, no sentido de *sacrificar para a cabeça*.

Como princípio fundamental, precisamos perceber que o *kibane mutue* (adorar ou alimentar a cabeça) é um ritual, mas devemos entender também como a

²⁰ Língua oficial do antigo reino de Dahomé, hoje também falada na África Ocidental, sobretudo no Benim.

²¹ Ou Yorùbá, falado também em diversos países como Nigéria, Togo, Benin, entre outros.

²² Wanderson Flor do Nascimento, Nkosi Nambá, é professor titular da UnB – DF.

²³ Nessas ritualizações nosso corpo é submetido a contato com diversos tipos de elementos, como grãos, frutas, legumes, ervas ou banhos, pós, bebidas e/ou tecidos com a finalidade de limpar, estabilizar ou potencializar energias no indivíduo.

materialização e transmissão do pensamento africano, pois, ali naquela comunidade, esses ritos se traduzem em resultados expressos das formas e concepções cosmológicas, civilizatórias ou culturais. Uma roupa, um assentamento, um alimento, um falar ou pensar são resultados de vivências e modos operacionais retroalimentados por ensinamentos circularizados em terreiros. Esses saberes, na sua maioria, são firmados através de procedimentos de iniciação e ritos de passagem que consideram sermos todos sagrados, pois somos parte de um todo cosmológico, sem auto decisão, parte de um acervo ancestral. Quando alguém é iniciado, ele (re)nasce para uma comunidade (re)criada e adaptada com intuito de resistir e reexistir em um *novo* mundo. A questão abissal em volta disso é: o que recebemos em uma iniciação ou rito de passagem? O que representam os animais, as joias, as roupas, as ferramentas, as oferendas, os instrumentos musicais, as marcas corporais? É fato que não somos os mesmos depois de uma iniciação, por isso respondo a essas perguntas dizendo que devemos nos conscientizar do que recebemos em um ritual de iniciação no candomblé, o que inclui um volume afetivo, desde o acolhimento/recolhimento, pois somos cuidados como fetos (IMBIRIBA, 2018 p. 71).

Percebe-se então que esses lugares, nesses momentos, se voltam *efetivamente* às pessoas, e que o *ancestral* divinizado, ou melhor, os ancestrais são cultuados de maneira subjetiva ou implícita no coletivo ou do próprio sujeito (na figura de Orixá de cabeça). Estes últimos não são iniciados e sim estão aqui para nos auxiliar na vida social ou material, de forma a potencializar os sujeitos iniciados, a fim de que tenham uma vida plena e de vitalidade. Com isso, necessita-se concentrá-los no processo de nascer, viver, morrer e pós morrer (culto ancestral/antepassado); essa busca pelo *eu* é um constante exame de consciência, consciência negra. Os antepassados, ancestrais ou energias da natureza são vetores que nos auxiliam, a partir de nossas cabeças, a alcançar esse processo em equilíbrio, constatado com o provérbio africano: *A cabeça de um homem faz dele um rei*. Essa dinâmica do *mutue* sobre a terra é ecológica e simbiótica, pois tem vínculo direto com o ancestral e a natureza.

A ideia de culto à cabeça é fonte de estudo e concepções cosmológicas africanas na África e diáspora como Brasil e Cuba. Existem aforismos e percepções para cada parte de nossa cabeça/*mutue*, que inclui cabelos, dentes, olhos, boca, língua, orelhas e nariz. É possível encontrar mitos, provérbios, ritos e até mesmo entidades, relacionados

para cada parte, que perpassam por diversos valores civilizatórios²⁴, principalmente os da oralidade e memória.

Por uma perspectiva existencial africana, a cabeça é estruturada não somente de forma física, com cérebro e sistema sensitivo – visão, audição, tato, paladar, olfato –, mas também com aparato ideológico e *não físico*²⁵, com mente, personalidade, pensamentos e anatomia ancestral (antepassados, propósitos, ancestrais comuns). Aqui, o *mutue* se torna um portal, uma válvula de manifestações, um membro orgânico vivo mesmo após a morte física do corpo. Logo falar, cantar e rezar fazem parte de um tripé bioético africano que tem tom de saber, poder civilizatório e divinizado – é na transmissão oral, por diversas dimensões, que se herda o patrimônio (herança, memória coletiva) e acervo cultural-ancestral de nosso povo. Na cultura banta Brasileira, a entidade Pambu Njila está relacionada à comunicação, àquele que gere e regenera, transforma, leva e traz – tem relação com dinamismo e movimento. É uma energia consagrada em todos os ritos de vida e morte. Para Kiretauã (2008), essa entidade²⁶ está relacionada a todo o movimento de ligação, de ir e vir, de mudanças e recomeço. Por isso é atribuída a caminhos, estradas, encruzilhadas, atalhos e fronteiras.

Na cosmologia africana e diaspórica, existem outras entidades que têm relação direta com a boca e outros órgãos sensoriais como nariz, orelha, olhos e mãos. Entre os yorubanos, uma delas é *Obàlúwaiyé* – *obà+olú+aiyé*. Conforme traduz Santos (2012, p. 105), Rei de todos os espíritos do mundo. Porém, se desdobrarmos a tradução e não levarmos ao *pé da letra*, veremos *Obà* como Rei, entendendo-o como um ancestral comum a muitos ou a todos. E *Aiyé*, terra, explica-se como algo imediato, palpável, que se sente e toca; logo, uma relação direta com os sentidos. Não à toa, nos Candomblés, quando essa entidade se manifesta, em uma de suas danças, faz gestos apontando todos os órgãos sensoriais com os dedos indicadores. Assim sendo, *Obàlúwaiyé* é o Rei, senhor dos sentidos – dançando no ritmo chamado de *Opanijé*, aponta para o céu (acima) e a terra (abaixo). Outra entidade yorubana relacionada com a boca é *Èsù*, descrito por Santos (2012) como *Enúgbárijó*, a boca coletiva ou comum de todos, princípio de comunicação, é a cavidade que transmite e comunica.

²⁴Para Nascimento (1996) é um complexo de elementos e valores culturais que se afirmam por meio das relações e expressões do sujeito coletivo. Através da tecnologia, religiosidade, ética, política, família, as artes e filosofia.

²⁵ Síkírù Sàlàmi e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011, p.71) também denominam por Orí Inú, a cabeça interior.

²⁶ Marcos Kiretauã é sacerdote do Candomblé de Kongo Angola – SP.

Interessante notar que tanto Èsù quanto *Obàlúwaiyé* são entidades relacionadas a tempo e espaço, ambos cultuados em ritos de iniciação, representados pelas cores vermelha, preta e até mesmo branca, no Brasil. Síkírù Sàlámì e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011) também conectam *Èsù* entre o visível e o invisível, o espiritual e o terreno. Para os autores, a presença dele se dá em feiras, como espaços de trocas, de compra e venda, fortuna e dinheiro, principalmente. Lugares onde se estabelece relação de confiança e desconfiança, de vantagens e desvantagens.

Essa dinâmica oral entende-se como uma ideologia; a oralidade é um poder do ser e saber através do falar. Hampaté Bâ (1980, p. 173) complementa essa ideia quando diz que a palavra não é só um poder criador, mas também tem a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente da magia africana.

Com perspectiva multidimensional, o pressuposto existencial afro vai além do pensar sobre a gênese das coisas ou a própria moralidade de cada sujeito, por exemplo. Pois o dia a dia do sujeito negro envolve questões ancestrais, natureza, vivos, mortos, aqueles que estão por vir e, mais ainda, a vitalidade. Energia vital que movimenta e transcende tudo isso em nossas vidas, compulsoriamente – sem nossas escolhas. Nesse contexto, quando se trata de oralidade, entende-se tradição oral, segundo J. Vansina (2010, p. 139) como uma sociedade oral que reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. Logo, a primeira parte de nossa cabeça que se pode pensar relacionado a essas tradições é a boca, no sentido mais amplo possível.

É razoável refletir, relacionar e perceber a boca como um meio bio-mítico, correlacionado a sua anatomia²⁷ como uma encruzilhada de saberes, ideal e veículo civilizatório. Essa cavidade é uma das poucas em nosso corpo que liga o *mundo* interno e externo. Tal qual é possível através de movimentos, som e cheiro é saber do que somos *preenchidos*, por isso afirmo que faz parte de nossa identidade e constituição de sujeito. Hampaté Bâ (1980, p. 172) confirma essa ideia quando explica que, do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização das vibrações das forças, toda manifestação de uma

²⁷ Este portal é constituído pela língua, dente, gengiva, *céu da boca*, bochecha, lábios, saliva e chão da boca.

só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma.

O provérbio do Mali *A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente* mostra muito bem o quanto é imperativo nos conscientizarmos sobre o falar e o mentir. Além de roubar e negar ajuda, a mentira é algo definido como insuportável nas relações africanas. Falar é algo bioancestral, aquilo que antecede e é comum a todos, logo deve perpassar pela verdade (*Otitô*). Como reforça Hampaté Bâ (1980):

Cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo”. Mas a interdição ritual da mentira afeta, de modo particular, todos os “oficiantes” (sacrificadores, ou mestres da faca). (BÂ, 1980, p. 177).

A oralidade africana é um documento vivo. Nossa única riqueza nesse mundo é o nosso corpo, e a fala é uma de suas maiores forças. Há lugar e tempo de falar – ou seja, também tem relação com uma ética africana, inteligência social que envolve vivos e mortos. Logo, perpassa por valores civilizatórios como a ancianidade, juvenilidade ou mocidade. Basta pensarmos que os dentes também são cíclicos, pois, depois de nascermos, os dentes *de leite* nascem, caem e surgem os *fixos* e, com a ancianidade, eles também se vão. O saber, a boca, a fala e a intenção geram um complexo conjunto de magia e poder de criar - fonte de energia vital (Nguzu²⁸). Lépne (2000, p. 70) explica também essa ideia de tempo e ciclos, quando se refere ao ciclo vegetal. Ele discorre sobre as sementes que, após estarem debaixo da terra por um tempo, voltam em novas plantas e novas sementes, associando-as assim à concepção e conscientização de vida, morte e existência.

Consciência Negra tem relação com oralidade, dinâmica que envolve aprender, pensar e ensinar para nos manter vivos e pertencentes. E o meio enérgico nesse processo é o canto e a dança. Com a boca, o Ori também é um signo de filosofia e condição ontológica africana no mundo. Esta, como elemento metafísico, é considerada uma entidade, venerada e divinizada, com sistema de crença que envolve concepções sócio-políticas e cosmológicas. Nascimento (2014, p. 139) escreve que Orí, cabeça, é o *eu* mais profundo, que nos orienta. Essa orientação, pelo eu, se dá no meio da comunidade (*Egbé*).

²⁸ Poder, energia, potência, rigidez, força ou resistência conforme Assis Junior (1941).

É com essa percepção de anatomia biofísica-ancestral, sobre as nossas cabeças que podemos nos inflar de vontade, ações para nos desenvolvermos em nossas épocas e contextos sem nos distinguir do passado e de nossos respectivos antepassados. O professor e sociólogo Muniz Sodré (2017b, p. 107) traz importantes contribuições quando escreve sobre Ori, reconhecendo-o como uma divindade pessoal, com culto próprio. Enquanto ser vivo, depende do que chama de destino, ou uma sucessão de acontecimentos, sob tempo e espaço. O autor ainda complementa com um provérbio de Ifá sobre Ori: “o sabão se dissolve sobre a cabeça e desaparece, mas a cabeça continua no mesmo lugar”. Para Sodré (2017b, p. 157) esse sujeito Ori é coletivo, tem pertencimento, relação com organização, reação e reciprocidade dos seres diferentes em comunidade, ou seja, política como prática de estar junto.

Vogel, Mello e Barros (2007, p. 45) citam que, na cosmologia Yorubana, Ori é uma divindade familiar universal cultuada por ambos os sexos como o Deus do destino. José Beniste²⁹ (2011, p. 137) explica Ori como uma divindade que objetiva servir apenas a uma pessoa à qual está ligada pela força do poder de *Olódùmarè* (aquele que detém o poder sobre os destinos, ou ainda aquele que é imutável). Ori está relacionado com a intermediação entre homem e Orixá (ancestrais, energias da natureza ou ainda divindades servidoras da humanidade). Beniste (2011, p. 138) exemplifica com uma expressão sobre essa interação: “Nenhum Orixá abençoa uma pessoa antes de seu ori”.

É importante citar Wande Abimbola (1981, p. 10), que diferencia Ori e os demais Orixás. O primeiro é reconhecido como uma entidade individual, pessoal e que cuida de interesses particulares e subjetivos da pessoa. Os demais Orixás, por estarem relacionados a energias da natureza, existem para o interesse de todo o clã ou família, com toda essa anatomia ancestral da cabeça.

Pereira (2007, p. 156) contextualiza o *mutue* (cabeça), entre os povos de origem bantu, de maneira abrangente. Para o autor, após as migrações, esse grupo étnico não percebia suas raízes presas a um *lugar* em especial, mas sim em *grupo de parentesco, nos ancestrais, numa posição genealógica* independente do espaço que ocupava. Viam-se não como um indivíduo que deixou a sua terra e sim como *um fundador de um grupo que ainda estava por construir*. Ou seja, a noção de *parentesco* ou família, aliada à ideia

²⁹ José Beniste é um historiador, pesquisador brasileiro, iniciado no Candomblé de Ketu no ano de 1984, no Ilê Axé opô Afonjá, e autor de vários livros sobre a cultura africana.

de se preservar a memória dos antepassados, foi ressignificada a partir da imagem de existir e pertencer.

Segundo Altuna apud Pereira (2007), a morte prematura para os bantu é um evento brutal, contrário à natureza e à harmonia, embora permaneça sempre a esperança ontológica. Assim:

Compreende-se um morrer de velhice, farto em dias, cheio de filhos à volta da mesa, com uma numerosa descendência, um bem morrer, já que a morte era entendida como apenas uma viagem: “voltarão a encontrar os seus, já que os laços vitais não se rompem. Vive-se morrendo e morrendo vive-se.” Morrer fora deste contexto, jovem, sem filhos, por suicídio, assassinado brutalmente, por ações diretas da natureza tais como relâmpagos e catástrofes naturais seria uma ignomínia, ou seja, uma má. (ALTUNA apud PEREIRA, 2007, p. 163).

A relação entre mortos e vivos é muito importante entre os bantu, os ritos funerários são muito bem esmerados por toda a comunidade. Para entendermos isso, Altuna apud Pereira (2007, p. 168) esclarece, por exemplo, que as vísceras devem ser guardadas justamente por causa dos feiticeiros, que eram acusados de usar os restos mortais dos defuntos para praticarem sortilégios, os ossos eram conferidos e guardados no túmulo. Se o corpo de um homem comum era temido, quanto mais o de um rei. Assim, então entendemos os bantu com uma cosmologia que envolve um (e) coletivo de forças envolvidas pela relação da energia vital, cuja origem é o próprio mundo, e que é distribuída entre todos: os ancestrais e defuntos; os vivos, os líderes ou chefes tribais; mães, pais e filhos; e os reinos animais, vegetais e minerais. É dessa forma que essa força vital celebra a vida e resolve o desafio da existência da morte prematura, do sofrimento e das atribulações da lida diária ou infortúnios.

Como se percebe, muitos grupos africanos não negam a existência de problemas, intercorrências ou violências. Assim, eles constantemente se potencializam na família, na comunidade, ancestralidade, no trabalho diário, na arte ou no pensar. Esses meios de vida não se dissociam. *Mutuerizar* ou buscar o estado de consciência negra é um sentido/caminho para obter respostas, ampliar a mente e relembrar sempre de nossas memórias – algo que transcende o espaço. Assim, então conseguiria saber o que, como e porque projetar nossas relações sociais e projetos políticos levando em consideração o *agora* primeiramente, pois o *ontem*, enquanto antepassado, não poderei interferir diretamente.

É tempo de *mutuerizar*. A *Mutuerização* é um contínuo cultural sobre tempo e espaço onde nossas antepassadas em épocas remotas se afirmaram, reorganizaram e nos deixaram legados. Construíram e mantiveram suas riquezas patrimoniais materiais e imateriais como fins existenciais mesmo com *amarras* sociais. O povo africano por onde passa e passou deixou contribuições para a humanidade; isso porque devemos compreender que somos pessoas com cabeças e ideias e temos uma cronologia como limitante para condição de vida, assim nossa ancianidade é o nosso limite aqui no *Aiyé*. Mas, em hipótese alguma estamos ou estaremos sozinhos nesse multiverso. É por isso que o *Mutue* deve ser energizado através da e para coletividade. Os processos iniciáticos nos terreiros de Candomblé, por exemplo, com diversas formas variando de local e tradição, são expressões contínuas de afirmação da autenticidade negra fora do continente africano. Mas essa iniciação não é um produto acabado, mas sim orgânica, pois tem relação com a natureza e a cultura de pessoas. Assim sendo, são ações que se relacionam com a potência do ser, e potencializá-lo perpassa pela consciência: comportamentos, atitudes e construções. O que se deve observar aqui é que um mestre de Capoeira, Carimbó, Congada, Calundu ou Maracatu, por exemplo, não deixaria de ter consciência negra por não ser de Candomblé. Ambos praticam os mesmos valores culturais, éticos, políticos, filosóficos e artísticos, inclusive com vias de sacerdócio³⁰, que se vê em conventos ou templos de culto ancestral, como nos terreiros de matriz africana.

Sálâmì e Ribeiro (2011, p. 179) cooperam muito bem para nos *mutuerizarmos* quando observam que é imprescindível a ampliação de consciências individuais, da busca pelo autoconhecimento e por uma (auto) educação de virtudes. É promover a manifestação da nobreza de nossos oris para nos capacitar, com o intuito de participar de um projeto coletivo de vida e boa qualidade.

Considerações finais

Ser consciente é se encontrar no mundo, saber quem somos enquanto propósito, africano de identidade e natureza, negro em diáspora, mesmo nascido cem anos após a Lei Áurea. É ter autoconhecimento para saber e ter seu papel na natureza, no mundo e

³⁰ Entende-se sacerdócio como autoridade ancestral; autoridade religiosa; dedicação total; sacrifício total; ministro da cultura; promotor de determinada cultura; liderança.

na comunidade em que se vive. Reivindicar a liberdade de escolha para cumprir e alcançar a plenitude africana – morrer velho (a), com filhos (as), herdeiros(as) e independentes. Sabendo se esquivar das arapucas da colonialidade, parafraseando a música *Negro Drama*, dos Racionais Mc`s (2002): “[...] falo pro mano que não morra e também não mate [...]”.

A *mutuerização* perpassa um processo reflexivo. É nos questionarmos sobre o que nos serve, em casa ou na rua. Aliás, a ideia de espaço é um fator constante na diáspora africana, pois envolve as relações de poder a que nos remete. Criar consciência negra é passar a acompanhar a transformação das coisas. O pressuposto desses questionamentos se inicia por um protagonismo afro centrado. Isto é, buscar saber como as coisas já foram, são ou seriam construídas pelo povo negro. É por isso que devemos refletir sobre as dinâmicas históricas espaciais pelo mundo e de que forma o *homem* afro diaspórico participou delas. Isso remete a questões tecnológicas, artísticas, filosóficas, linguísticas, religiosas e políticas, entre outras. Um homem *mutuerizado* se autoexamina, busca entender seus desejos e necessidades, bem como seus limites, sua língua, seu espaço, suas construções, sua ancestralidade, seus pensamentos, suas relações sociais e sua natureza, encontrando assim suas coordenadas. Se *Mutuerizar* é (re) pensar sobre tudo que o envolve - a rua e o bairro em que mora, a comida que nutre, a roupa que veste, a música que ouve, a ancestralidade que (*não*) vive, a liderança política com que se identifica, o salário que recebe ou paga, a árvore que planta, o livro que lê, o idioma que fala, o nome que carrega. Sem se esquecer da forma com a qual se relaciona com a mulher: mãe, irmã, tia, esposa, filha, avó e cunhada. Sim, pois em muitas culturas da costa africana e em muitos terreiros de candomblé as relações são matrilineares.

A *Mutuerização* vem para conscientizar e se concentrar no seu propósito, destino e principalmente no seu pertencimento. Saber para onde e por que ir sem esquecer-se de suas origens. Consciência negra é um objetivo autêntico para se localizar neste ou naquele universo, nesse meio político de luta. É ter ciência de nação, família, raça, espaço, tempo, cultura, ancestralidade, política, filosofia, economia e natureza. É usufruir de todos os sentidos a seu favor e se contrapor a todo esse processo de violência necrótica que nos reduz à inexistência, ao desenraizamento e à desmemorização. É necessário atentar à máxima africana popularmente conhecida nos terreiros de candomblé: *enxada tem cabeça, mas não tem miolo*.

Referências bibliográficas

ABIMBOLA, Wande. *Ifá: an exposition of Ifá literacy corpus*. Ibadan e Londres: Oxford University Press, 1981.

ASSIS JÚNIOR, Antônio de. *Dicionário Kimbundu-português: linguístico, botânico, histórico, corográfico*. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1941.

BENISTE, José. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BIKO, Stephen Bantu. *A Definição da Consciência Negra*. Salvador: Núcleo de Estudantes Negras “Ubuntu”/Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/definicao-da-consciencia-negra/>. Acesso em: 30 jan. 2019.

CHALMERS, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (org.). *A Consciência Histórica Africana*. Luanda: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas”. In: SOUZA, Edileuza Penha de (org.). *Negritude, Cinema e Educação*. 1. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2014, vol. 3, p. 134-146.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ed. Ática/UNESCO, 1980.

IBGE. “Somos todos iguais? O que dizem as estatísticas”. *Retratos: a Revista do IBGE*, n. 11, 2018. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf. Acesso em: 20 ago. 2020.

IMBIIRIBA, Angelo. *Kuxixo de Santo: candomblé como tradição civilizatória*. Belém, PA: Instituto Nangetu, 2018.

PEREIRA DE JESUS, Jayro. Belém, 2017. *Terreiro de Candomblé Kongo Angola Mansu Nangetu*. (Rodas de conversa em oficinas).

KIRETAUÃ, Marcos. Divindade Pambu Njila - Kiuá Ngana Pambu Njila! (Viva o Senhor dos Caminhos!) - Kiuá Njila!. 2008. *Blog cultura e tradição kongo – ngola - bantu*. Disponível em: https://tatakiretaua.blogspot.com/2008/12/blog-post_2567.html. Acesso em: 20 ago. 2020.

LÉPNE, Claude. *Os Dois Reis de Daxomé: varíola e monarquia na África ocidental, 1650-1800*. Marília: UNESP; São Paulo: FAPESP, 2000.

LOPES, Nei. *Bantos Males e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: seguido de sobre el governo privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

PARÉS, Nicolau Luis. “Catolicismo em disputa: a comunidade agudá e a geopolítica colonial (Uidá 1844-1866)”. *Topoi (Rio de Janeiro)*, vol. 18, n. 36, p. 639-665 – setembro/dezembro, 2017.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond/IPHAN, 2007.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 73-117, 2010.

RACIONAIS MC`S. “Negro Drama”. In: RACIONAIS MC`S. *Nada como um dia após o outro dia*. [S. l.]: Cosa Nostra, 2002, vol.1.

SÀLÁMÌ, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Trad. Universidade Federal da Bahia. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 1-21, 1968.

SODRÉ, Muniz. *O Espaço da África no Brasil*. Vídeo em formato eletrônico. YouTube: Nós Transatlânticos. 11 jan. 2017a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4&t=2s>. Acesso em: 20 ago. 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017b.

VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Galinha d’Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

Recebido em: 04/03/2021

Aprovado em: 30/05/2021