

**YORUBANTU¹:
POR UMA EPISTEMOLOGIA NEGRA
NO CAMPO DOS ESTUDOS LITERÁRIOS NO BRASIL**

*José Henrique de Freitas Santos**

RESUMO: Este artigo deseja discutir a constituição e a influência de uma epistemologia negra no campo dos estudos literários no Brasil. Para isto, serão analisadas algumas heranças yoruba e bantu que constituem esse legado na produção do conhecimento nas áreas da educação, da cultura e da literatura, considerando em especial os conceitos de tempo e espaço. Diferente de uma perspectiva teleológica, os tempos e espaços yoruba e bantu, presentes em expressões artísticas e educacionais diversas, apontam respectivamente no caso iorubano para um tempo-espaço espiralar como em alguns orikis; bem como um espaço-tempo circular como nas rodas de capoeira no caso bantu. Assim, a teoria, a crítica e a historiografia são desafiadas a produzir conceitos e instrumentos para compreender melhor essas expressões ancestrais que compõem o campo dos estudos literários, mas são pouco analisadas.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia negra; Literatura brasileira; Estudos literários; Lei 10.639; Saberes iorubás e bantu.

¹ Neologismo proposto neste trabalho no qual se fundiram os termos Yoruba e Bantu para apontar as interferências epistemológicas legadas por ambas nações na produção de saberes no Brasil.

* Professor adjunto da Universidade Federal da Bahia (Ufba). Doutor em Letras e Linguística pela Ufba.

“A morte e a sorte passam pela mesma Porta”

ÒdíMèjì

O trabalho efetivo com a epistemologia negra como preconiza a lei 10.639/03 (institui como obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas) nos desafia nas instituições educacionais e acadêmicas, bem como na sociedade brasileira a “nos tornarmos o que podemos ser em potência” na dimensão dos mais diversos campos que atravessam a produção do conhecimento no país. Para isso, é preciso assumir a força decisiva da produção de saberes africanos e afro-brasileiros (poderíamos falar aqui também, em uma outra perspectiva, das gnoses indígenas, contudo este não é nosso foco), que, se realmente considerada, pode afetar o poder-saber em áreas como a dos estudos literários quando a tomamos como eixo central para a virada epistêmica no devir radical de uma teoria, crítica e historiografia neste campo.

Ainda que possamos situar outros vetores importantes relacionados à produção epistêmica, traçaremos neste artigo breves considerações sobre aqueles que parecem ser mais relevantes por organizarem uma dada ordem do conhecimento nas mais diversas áreas: o espaço e o tempo. No caso dos estudos literários, veremos como os espaços e os tempos yoruba e bantu, como legado gnosiológico africano na diáspora permeiam uma dada produção educacional e literária (negro brasileira e negro africana).

Pretoquês: a diáspora negra como língua que nos fala

O (re)conhecimento de uma epistemologia negra na produção de saberes do/no país é colocado para nós (afro-)brasileirxs como desafio principal ao nosso próprio devir: “o nós” ou “os nós”, neste caso, dizem respeito ao pronome pessoal, mas também, ao mesmo tempo, às nossas redes urdidadas historicamente através do Oceano Atlântico. Esses nós abrangem brasileiros e africanos das diversas Áfricas, em especial das que se conectam de maneira ancestralmente mais orgânica com nossas peles, epistemes e nossa cultura, seja pela história da escravização e suas resistências multilaterais e distópicas dos quilombos aos aquilombamentos corporais; seja pela conexão linguístico-literária com os países africanos

onde o português é falado ou mesmo as línguas africanas que ecoam nas comunidades-terreiro brasileiras (o yoruba, o kikongo, o kimbundo, o fon, dentre outras), que ainda nos falam desde África e falam a África ainda agora desde as religiões afro-brasileiras e do próprio português brasileiro, por exemplo. Neste caso, se pensarmos nas pesquisas de Yeda Pessoa de Castro, Félix Omidire, Niyi Tokunbo Mona Zambi, Makoni e Meinhoff, dentre outros, o próprio português brasileiro “iorubantuficado” desde as estruturas lexicais às morfossintáticas, das estruturas fonético-fonológicas às (trans)formações que tornaram e tornam a língua portuguesa brasileira (quase) outro idioma é ainda um outro Atlântico no qual como falantes não-lusitanos nós derivamos potentemente como coletividade, mas ainda naquele sentido dos laços linguístico-afetivos que apontam para outras rotas de aprendizagens bissau-guineenses, angolanas, moçambicanas, são-tomenses, caboverdianas, mas também por toda uma Iorubalândia e por toda uma nação Bantu por onde se espriam nossas dicções e, mais que isso, nossos saberes.

Ora, por todas as questões aqui sinalizadas, o pretuguês, já identificado por Lélia Gonzalez (1988) em seus trabalhos, mais que a tese no campo dos estudos linguísticos de um português afro-brasileiro, figura como “epistemologia linguística espacial glóssica” onde as línguas africanas transmutaram-se, bem como as indígenas, e sacudiram o português do Brasil de tal forma que ele já é outro, nós mesmxs, e diz de um saber gentrificado e, sobretudo, etnicizado que aponta para a tradutibilidade de nossas experiências no Brasil e na diáspora africana (CARRASCOSA, 2017), assim como o Black English está para a experiência linguístico-epistêmica afro-americana. Neste sentido, antes da Academia, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, foi o movimento hip hop, e mais particularmente o rap, como plataforma de produção de conhecimentos, que primeiro compreendeu e utilizou as potencialidades de dizer o espaço negro tomando a língua como território iorubantuficado nos sentidos que exploram o lugar na geografia humana de Milton Santos (1988). Aqui há um exercício da desescravização da linguagem (CARBONI, MAESTRI, 2005) topografando-a de tal forma que o pretense português brasileiro, sobretudo nas periferias

negras do país, amalgama-se como pretoguês na condição de uma língua diáspora que é muitas em uma.

Necropolíticas e máquinas de guerra: racismo institucional e o genocídio negro como epistemicídios

Antes de retornarmos para as reflexões linguísticas e literárias stricto sensu é preciso apontar para uma aporia em termos de formação da nação brasileira e por conseguinte de todas as instituições nacionais (públicas e privadas): todas elas soergueram-se primeiramente sem constrangimentos a partir do escravismo e genocídio oficiais de negros e índios; depois, da tutela jurídica predatória da cultura e saberes indígenas, bem como do racismo (institucional) que assegurou que a abolição da escravatura negra e os aprimoramentos constitucionais manteriam a segregação territorial indígena, onde comunidades inteiras continuam sendo dizimadas nas trincheiras agrárias junto com os camponeses e remanescentes quilombolas, bem como perpetuam a extrema subalternização de negrxs e seus descendentes através de estratégias biopolíticas (FOUCAULT, 2008) que muitas vezes ainda migram para as maquinarias ainda mais perversas da necropolítica (MBEMBE, 2017). A necropolítica figura como “gatilho do Estado” no fenômeno do genocídio da população negra denunciado há décadas desde Abdias do Nascimento mas que continua em curso conforme atestam documentos recentes como o Mapa da Violência ou a militância visceral das Mães de Maio ou ainda da Reaja ou será mortx!.

Ora, se os discursos têm contextos epistemológicos, Yves Mudimbe dedica-se em *A invenção da África* (2013) a exatamente expor a ordem do conhecimento ocidental sobre a África que opera de forma generalizada normalizando-a, muitas vezes mesmo em abordagens que se propõem como afrocêntricas, produzindo um perigoso déficit na apreensão do que os saberes africanos nos legam. Neste sentido, ele aponta um etnocentrismo epistemológico que emerge com a colonização de saberes expresso nas dicotomizações que dizem o território africano: tradicional versus moderno; oral versus escrito e impresso;

agrário versus urbano e industrial. Entre os extremos, Mudimbe ainda afirma que existe um grau difuso onde aspectos socioeconômicos definem a marginalidade.

Para ele, não lidamos com um eventual museu imaginário, mas com constrangimentos concretos produzidos por duas ordens principais: uma dimensão topográfica que explica como e por que os discursos sobre o Outro e o Mesmo são interpretados, e uma ordem cultural que, na desordem do que hoje parece ser uma humanidade comum, indica claras divisões, fronteiras sutis e por vezes as denominadas aberturas às singularidades (MUDIMBE, 2013).

Em relação às africanidades derivadas dessa experiência africana, devido a sua pregnância na cultura brasileira, as arqueo-genealogias epistêmicas yoruba e bantu (as mais fortes) sequer foram ainda devidamente exploradas nos mais diversos campos do conhecimento da Filosofia às Ciências Sociais, da Medicina à Literatura, ainda que em África encontremos um vastíssimo acervo bibliográfico sobre tudo isso nas línguas locais e também nas línguas europeias, bem como um acervo comunitário fundado na oralitura ainda mais denso nesses *loci*. Mas para explorarmos isso é preciso recartografar as geopolíticas da internacionalização nas nossas universidades e instituições educacionais em geral, bem como nas nossas projeções acadêmicas, pensando de fato, com todas as implicações que isso traz, a África como rota e neste sentido mais que cartografar, escapando à armadilha da objetivação de transformar o Outro em peça rara dos museus etnográficos de pesquisas e teses, é preciso topografar epistemicamente, isto é, é preciso ir investigar e produzir *in loco* sem mediações brancocêntricas, eurocêntricas, grafocêntricas, sobretudo para nós intelectuais negras e intelectuais negros de lá e de cá, pois só assim poderemos nos dizer e ajudar o Brasil juntamente também com as nações e instituições africanas, com as quais compartilhamos nossos afetos, a se (re)pensar pela chave de outras *arkebés* ou talvez pelos caminhos que apontam nossos odù como coletividade.

Aquilombando o tempo e o espaço

Os desafios e oportunidades nesse devir nosso apontam para a possibilidade nietzschiana de “nos tornarmos o que somos” (NIETZSCHE, 2003), considerando as potencialidades de uma episteme negra que vai de Severino Ngoenha a José Castiano e Viegas; de Wande Abimbola a Ayo Salami; de Achille Mbembe a Pauline Houtundji; de Mãe Stella e Mãe Beata de Iemanjá a Muniz Sodré e Leda Maria Martins; dos capoeiristas e babalorixás às ialorixás; dos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras aos babalaôs e ianifás.

Ouso ainda dizer no anti-logos da física quântica da episteme negra que se o tempo foi redimensionado nos diversos estudos a partir da percepção de um tempo africano e negro-brasileiro circular (como aquele expresso na movência circular anti-horária das rodas de capoeira e dos xirês do candomblé) ou espiralar (como no oriki de Exu em que se afirma que Exu mata um pássaro ontem com uma pedra que ele atira hoje) ou de tempos africanos e negro-brasileiros que se dobram nos corpos, em trabalhos como os de Makota Valdina, Abdias do Nascimento, Leda Martins, dentre outrxs, o espaço agora é o eixo que aponta para outras perspectivas e possibilidades, desde a gênese de uma Geografia Humana, de uma humanidade negra e pobre topografada, pelas mãos, não à toa, de um Milton Santos: é fácil reconhecer esse corpo negro como o lugar espacial que afeta todo um campo na produção desse intelectual brasileiro fascinante, mas também perceber como esse corpo-saber-negro que é também *corpus* vai afetando tudo a partir do espaço. No caso de Mãe Stella, por exemplo, desde o espaço da comunidade-terreiro áreas inteiras como a Botânica são afetadas em seus livros que falam sobre as folhas macerando os saberes ancestrais negro-africanos e negro-brasileiros ou escrevendo nas folhas sagradas das árvores como saberes plantados diretos no ori que movem energias vivas ou ainda desde o espaço do *avo* onde babalaôs, como o Araba de Oshogbo no estado de Osun, Iyemi Eleuibon, fala, em diversas obras e palestras, desde campos como o da Fitoterapia ancestral de Ifá ou da Medicina Natural com a manipulação dos próprios ebós como elementos que interferem em ciclos da própria vida. Ainda na dimensão dessa epistemologia tópica na teia do que Muniz Sodré bem explora em *Pensar nagô* (2017), é preciso reconhecer Beatriz Nascimento como

aquela genealogista que a partir de uma episteme feminista negra bantu aquilomba o próprio conceito histórico de quilombo e o espacializa no corpo negro pós-abolição que foi sendo favelizado por estratégias biopolíticas, a fim de explorar no conceito de “quilombo urbano” exatamente um *continuum* poderoso para além do modelo da sublevação de Palmares agora em outras Serras da Barriga espreadas nas bordas das grandes metrópoles. Os trabalhos primorosos de resgate ao pensamento potente de Beatriz Nascimento empreendidos pelo antropólogo Alex Ratts da UFG, em *Eu sou Atlântica* (2006), bem como em *Todas [as] distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento* (2015), obra que organiza com Bethânia Gomes, filha de Beatriz Nascimento, editada pela Ogum's Toques Negros, dão a dimensão desse gesto gnosiológico dessa intelectual negra que também afetou os campos da História e da Etnografia, apesar, ainda, de seu pouco reconhecimento.

Cenas de desaprendizagens: outros espaços educacionais entre Brasil e Nigéria

O Brasil e alguns países africanos como a Nigéria possuem experiências muito exi-tosas em relação à montagem de processos educacionais que congregam experiências mais formais com aprendizagens centradas na epistemologia negro-africana e/ou negro-brasi-leira: de uma “educação continuada de episteme bantu” centrada nos letramentos das rodas de capoeira no Brasil e todo o processo formativo de jovens em torno dessa arte-educativa de base oral a uma educação integral de episteme yoruba que constitui a formação de anos, por vezes até de décadas do babalaô (sacerdote do culto de Ifá).

No entanto, quero destacar duas Escolas, uma brasileira e outra nigeriana, nas quais as epistemologias africanas e afro-brasileiras funcionam como base para a constituição de saberes formais: a Escola que funciona dentro do terreiro Ile Axé Opo Afonjá (Salvador, Bahia, Brasil) e o outra sediada na cidade de Oyo, situada no estado homônimo (Nigéria).

A atual Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos iniciou suas atividades em 1978 sob o nome de Mini Comunidade Oba Biyi com o apoio de intelectuais e sacerdotes per-tinentes ao Ile Axe Opo Afonja onde ela funciona ainda hoje. Mestre Didi Alapini, alto

sacerdote do culto egungun e também do lesse orixá; Vanda Machado, professora que implementou o projeto educacional Ire Ayo nesta escola, e a ialorixá que coordena o Ile Axé Opo Afonja Mãe Stella de Oxóssi, responsável por assegurar o trabalho com valores ancestrais, respeitando-se ainda assim os vínculos religiosos distintos dos estudantes, foram alguns dos nomes significativos para o sucesso deste projeto até o presente. É preciso registrar que a comunidade acolheu e reconheceu o trabalho singular desenvolvido por esta instituição educacional. A escola, desde o currículo, trabalha com uma educação centrada na língua iorubá, nos itans (narrativas africanas vinculadas aos odù que são signos presentes no jogo e no culto de Ifá), nas ética e estéticas iorubanas que permeiam a aprendizagem, bem como a uma literatura-terreiro alicerçada no respeito aos seres vivos (animais e plantas, por exemplo).

Já o Ifá Heritage Institute, idealizado pelo porta-voz do culto de Ifá no mundo, o babalaô e também doutor Wande Abimbola, trabalha a “Ifá epistemologia” desde o currículo, mas não só, pois os próprios babalaôs atuam formalmente como professores ao lado de outros educadores. Os jovens são formados, assim, através de um Ensino, fundamentalmente oral, baseado em conhecimentos que se abrem a partir dos saberes contidos nos 256 odù de Ifá, estudados diariamente, um a um, ao longo de anos. O odù é uma plataforma epistêmica que congrega filosofia, história, geografia, literatura, medicina e opera inter e transdisciplinarmente desde a gestação deste conhecimento, como afirmam o próprio Wande Abimbola e o chief Iyemi Elebuibon em suas publicações.

O que ambos projetos nos permitem prospectar, a meu ver, é que leis como a 10.639/03 e 11.645/08 (além do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, esta lei inclui também a aprendizagem da história, cultura e dos saberes indígenas) tem muito mais a ver com epistemologia negra e indígena do que com mera inserção de disciplinas isoladas em programas de cursos, por isso é preciso que as noções de currículo, de ensino, de aprendizagem sejam reinventadas na educação na chave do que Muniz Sodré chama de

pensar nagô e inspirem-se no corpo relacional e no jogo contínuo com o outro para consolidar cenas de desaprendizagens que são aprendizagens nessas outras gnosés que nos foram legadas pelas vozes bantu, fons, iorubanas e também de outras matrizes no Brasil.

Considerações devires

Stephen Hawking, o físico quântico que faleceu recentemente, tem um livro belíssimo chamado *O universo numa casca de noz* (2002). Quero agora roubar esta imagem de Hawking, que é autor também de *Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros* (2015), para falar um pouco do universo quântico nos *búzios* e nos *ikins*.

Os itans nos ensinam que Oxum recebeu os búzios e com ele a plataforma divinatória do merindilogun diretamente das mãos de Obatalá. Os búzios, desta forma, carregam em si a potência da previsibilidade de todos os tempos (presente, passado e futuro) e o Brasil talvez seja o lugar da diáspora africana em que mais se desenvolveram sistemas de letramento nesta plataforma. Os búzios que foram no passado moeda comercial, os *cawries*, tornaram-se óbolo para travessia no tempo-espaço Aqueronte afora como se um Caronte barqueiro guiasse os rios da vida do consulente ante os olhos da sacerdote ou do sacerdote que lê um após outro os signos, apontando perigos e caminhos. Mais que esoterismos, o que a produção de um saber Eurocentrado e Americanizado dentro e fora da universidade nos impede de perceber é que no ato do rito sério que envolve a equação dos búzios na divinação do merindilogun talvez estejamos lidando mais com a Física Quântica do que com adivinhações, mas do outro lado não temos Einstein, Rosen, Hawking e sim todo um campo desenvolvido através da oralitura e da práxis cotidiana intensa das e dos que se letraram para ler polissemicamente, me permitam, além da matéria.

Outros itans, especialmente ligados ao odù *OgbeMeji* ou *Ejioḡbe*, nos diz que um dos filhos de Orunmila, ao comparecer junto com outros irmãos no ile de Orunmila, recusa-se a cumprimentá-lo como rei, alegando ser tão nobre e tão rei quanto o Pai. Orunmila, desgostoso, abandona a terra e parte para o Orun. Com isso, a terra desarmonizou-se e entrou em um caos profundo. Os filhos de Orunmila ao consultarem o oráculo de Ifá

para saber o que estava ocorrendo, foram advertidos que tudo derivava da ação desse filho rebelde e que era necessário que todos eles procurassem o pai. Eles partem para o orun, a fim de demoverem Orunmila de ter abdicado da vivência na terra, mas Orunmila recusa-se veementemente a isso, entregando a eles, no entanto, os ikins, advertindo-os que todas as vezes que quisessem falar diretamente com ele era só usá-los. Como sistema divinatório e epistêmico ainda mais complexo, constituído de 256 odù, e diversos poemas, cantos e narrativas atrelados a cada um deles, os saberes (pós-)multidisciplinares de Ifá podem versar sobre qualquer um, e mais, sobre qualquer aspecto da vida.

É com essa *epistemologia Ifá* que foi tema de meu Pós-doutorado que quero encerrar provisoriamente este artigo, pois se a escravização negra se constituiu como um dos maiores crimes da humanidade amplificado pelo tráfico negreiro e pela destruição de famílias inteiras, as diversas Áfricas também ao revés, como o corpo dissimulado da capoeira, mesmo ante essa tentativa extrema de subalternização, colonizou no sentido de cultivar todos os territórios onde xs africanxs pisaram, produzindo saberes tão sofisticados que nossos olhos ainda hoje não exploraram, não perceberam. Neste sentido, toda a pulsão de morte dos tumbeiros e senzalas não obliterou a produção gnosiológica e atestam o que diz um dos Ese-Ifá de ÒdìMèjì que inicia e que fecha este texto: “a morte e a sorte passam pela mesma Porta”.

YORUBANTU: FOR A BLACK EPISTEMOLOGY IN THE FIELD OF LITERARY STUDIES IN BRAZIL

ABSTRACT: This article aims to discuss the constitution and influence of a black epistemology in the field of literary studies in Brazil. For this, we will analyze some Yoruba and Bantu legacies that constitute this legacy in the production of knowledge in the areas of education, culture and literature, especially considering the concepts of time and space. Different from a teleological perspective, Yoruba and Bantu times and spaces, present in various artistic and educational expressions, point respectively to the Yoruba case for a time-space spiral as in some orikis; as well as a circular space-time as in the capoeira wheels in the bantu case. Thus, theory, criticism, and historiography are challenged to produce concepts and instruments to better understand these ancestral expressions that make up the field of literary studies, but are little analyzed.

KEYWORDS: Black epistemology; Brazilian literature; Literary Studies; Law 10.639/03; Yoruba and Bantu Knowledges.

REFERÊNCIAS

- AYOH'OMIDIRE, Felix. *Yorubaianidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. Tese inédita defendida no Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística no ano de 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10992/3/Tese%20Félix%20Ayoh%27Omidire%203.pdf>
- CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada: língua, poder e luta de classes*. 2 ed. São Paulo, Expressão Popular, 2005.
- CARRASCOSA, Denise (org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.
- CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares Africanos na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica – Curso no Collège de France 1978-1979*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREITAS, Henrique. *O Arco e a Arkbé: ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural da amefricanidade”. In: *Tempo Brasileiro*. n. 92/93, Rio de Janeiro: Ed.Global, jan./jun. de 1988, p. 76.
- HAWKING, Stephen. *O Universo numa casca de noz*. SP: Ed. Nova Fronteira, 2002.
- HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela, ARBEX, Márcia (org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2002.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Editora: Antígona. Lisboa, 2017.
- MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- OLUPONNA Jacob Kehinde e ABIODUN Rowland O. (orgs). *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 2016.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Blue Note: entrevista imaginada*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.
- RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para o português para uso didático por Arnaldo Vasconcelos.

- RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.
- RATTS, Alex; GOMES, Bethânia. *Todas [as] distâncias*: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Salvador: Ogums Toques Negros, 2015.
- SALAMI, Ayo. *Ifá*: uma adivinación completa. Oyo: NIDD, 2002.
- SANTOS, Milton. *Espaço e sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: HUCITEC, 1988.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

Recebido em: 14/08/2018.

Aprovado em: 29/12/2018.