



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de São José do Rio Preto

Luana Passos

**Poéticas de identidade e ancestralidade negra na literatura
para crianças e jovens**

São José do Rio Preto
2024

Luana Passos

**Poéticas de identidade e ancestralidade negra na literatura
para crianças e jovens**

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro

São José do Rio Preto
2024

P289p

Passos, Luana

Poéticas de identidade e ancestralidade negra na literatura para crianças e jovens / Luana Passos. -- São José do Rio Preto, 2024
343 p. : il., fotos

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio
Preto

Orientadora: Cláudia Maria Ceneviva Nigro

1. Ancestralidade. 2. Oralidade. 3. Oralitura. 4. Literatura negro-
brasileira. 5. Infância. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp.
Dados fornecidos pelo autor(a).

Luana Passos

**Poéticas de identidade e ancestralidade negra na literatura
para crianças e jovens**

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Comissão Examinadora

Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto
Orientadora

Prof^a. Dr^a. Adilbênia Freire Machado
UFRRJ – Nova Iguaçu

Prof^a. Dr^a. Débora Cristina de Araujo
UFES – Vitória

Prof^a. Dr^a. Eumara Maciel dos Santos
UFBA – Salvador

Prof^a. Dr^a. Feibriss Ametista Henrique Meneghelli Cassilhas
UFBA – Salvador

São José do Rio Preto
4 de setembro de 2024

Aos orixás, em especial Oxum e Oxóssi

Aos meus irmãos, grandes amigos e parceiros, que tanto amo, o filho de Ogum,

Alexandre dos Passos (*in memoriam*) e o filho de Oxalufã e Oxaguiã, Leandro Passos.

Às crianças que gingam a vida e a minha jornada; aos erês de todo cosmos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todo axé que me alimenta, fortalece e me conduz com brilho às encruzilhadas por onde eu caminho.

À Universidade Estadual Paulista – IBILCE – por tudo que me ofertou contribuindo para a profissional que sou hoje.

Às professoras e aos professores da pós-graduação pela contribuição de suas pesquisas e estudos acadêmicos fundamentais para a realização deste trabalho de pesquisa.

Ao Prof. Dr. Emerson Inácio, da Universidade de São Paulo (USP), pelas valiosas sugestões e discussão no debate de meu projeto de doutorado no Seminário de Estudos Literários (SELIN 2020).

À cada integrante da Banca Examinadora por se unir a mim em parte dessa travessia, incorporando essa bancada de mulheres pesquisadoras negras que me enchem de orgulho e inspiração: Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado, pelas riquíssimas dicas de leituras afrorreferenciada e do encantamento; Profa. Dra. Débora Cristina de Araújo, por seus estudos sobre Literatura e Educação Étnico-raciais; Profa Eumara Maciel dos Santos, com suas valiosíssimas sugestões de leitura e conversas sobre a cultura e oralidade africana; Profa. Dra. Feibriss Ametista Henrique Meneghelli Cassilhas, pela escuta atenta e pelo convite para participar do Grupo de Pesquisa Corsciência (UFBA).

Às professoras pesquisadoras negras suplentes deste trabalho, também inspiradoras: Profa. Dra. Livia Maria Natália de Souza; Dra Jeff Jeffa Moreira Santana; Profa. Dra. Renata de Oliveira Batista Rodrigues.

Às amigas e aos amigos deste percurso de doutoramento cuja amizade ultrapassou a carga horária das disciplinas cursadas.

Às minhas amigas e aos amigos de fora da academia pela paciência, compreensão e rede de apoio em todos esses anos de pesquisa: Nádia Sara Suetake, Marcela L. Gomes, Edy Nascimento, Cláudia Regina dos Santos Prestes, Rosângela Ribeiro, Maria Helena Tomaz, Evaldete Maria Martins da Silva, Ana Gilda Leocadio, Viviane Vieira, as Kiussetes e Mayra Paschoal.

Às amigas e aos amigos do grupo Pretitudes com o acolhimento afetivo e teórico: Andreia Fidelis, Renata Rodrigues, Keith Braga, Guilherme Tommaselli, Adriana Reis e Leandro Passos.

À E.M. Aparecida Homs Salles Cunha e quem dela faz parte, pela parceria e aprendizagens na construção da Educação das Relações Étnico-raciais e promoção da igualdade racial tão positivas envolvendo as crianças e o meu crescimento profissional.

À querida gigante e baobá Kiusam de Oliveira por cada ensinamento, força e empoderamento.

À Yara Santiago e a turma da disciplina Yorubá.

Ao grupo Yorubantu pelos cursos oferecidos, em especial a disciplina de extensão Yorubantu: Literatura-terreiro e Bantu, por tudo que aprendi.

À professora Yara Conceição de Oliveira Santiago (Aláké Akorin) e a turma da disciplina Yorubá 5; e ao grupo da disciplina de extensão Yorubantu: Literatura-terreiro yorubá e Bantu por tudo que aprendi. Ambos os grupos coordenados pelo Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos, a quem também agradeço pelas pesquisas e estudos com a cultura negro-brasileira e a Literatura-terreiro.

Ao grupo AMMA Psique e Negritude por toda a aprendizagem com o curso teórico-vivencial Psicologia e Relações Raciais.

À querida amiga Professora Doutora Cláudia Maria Ceneviva Nigro pela acolhida, companheirismo e incentivo de cada encontro de discussão teórica, leitura atenta das minhas escritas, pelas indicações de cada leitura, pelos conselhos para a vida.

À minha família que me acompanha e torce por mim.

Às pessoas que contribuíram para a concretização desta tese, do Orun ao Ayê.

Àşę.

Jërējěf. Obrigada.

RESUMO

Esta tese de doutorado visou analisar de que modo a ancestralidade, a oralidade, as oralituras, a memória, a corporeidade, os mitos, os símbolos e a cultura de matriz africana, mais especificamente a bantu e a iorubá, constroem uma poética de identidade e de ancestralidade na Literatura Negro-brasileira para crianças e jovens. Por compreender que a literatura pode constituir-se em um espaço de diálogo com os conceitos de identidade, de ancestralidade, de cultura e de memória cultural, a pesquisa foi realizada por meio da reflexão de produção das escritoras e de escritores afrodescendentes e de suas respectivas obras: Cidinha da Silva – *Os nove pentes d’África* (2009), *O mar de Manu* (2011, 2023) e *Kuami* (2011); Kiusam de Oliveira – *Omọ-Obá: histórias de princesas* (2009), *O mundo no black power de Tayó* (2013), *O mar que banha a ilha de Goré* (2014), *O black Power de Akin* (2020); Nilma Lino Gomes – *Betina* (2009); Emicida – *Amoras* (2018), e Josias Marinho – *Benedito* (2014). A partir de uma combinação de abordagens críticas para a análise do texto literário – a filosófica, a sociológica, a antropológica, a histórica, a linguística – discutiu-se de que maneira as escritoras e os escritores fazem uma análise contundente da comunidade de modo a voltar-se para a própria comunidade negra, contribuindo, dessa forma, para sustentar relações étnico-raciais menos violentas e mais humanizadas. A pesquisa, portanto, (i) investigou a inserção dos mitos, das lendas e dos textos africanos e negro-brasileiros em obras para a infância e juventude como um “artifício” operado pela linguagem literária para a valorização tanto da cultura africana, da negro-brasileira, quanto dos afrodescendentes; (ii) evidenciou a construção de uma poética de identidade e de ancestralidade negro-brasileira nas obras escolhidas, e (iii) revelou de que modo a literatura e a sua linguagem corroboram para desconstruir narrativas preconceituosas e racistas acerca da cultura negro-brasileira, colaborando para as relações étnico-raciais mais respeitadas e afetivas. Para cumprir com os nossos objetivos, utilizamos as considerações de Lélia Gonzales (1983), Ana Mafalda Leite (1988, 2020), Nilma Lino Gomes (2002), Maria Aparecida Bento (2002), Sueli Carneiro (2005), Heloisa Pires Lima (2005), Mãe Stella de Oxóssi (2006), Azoilda Trindade (2006), Kiusam de Oliveira (2008), Nei Lopes (2008) Kabengele Munanga (2009), José Henrique de Freitas Santos (2009), Cuti/Luiz Silva (2010), Conceição Evaristo (2011), Sandre Haydée Petit (2015), Antônio Bispo dos Santos/Nego Bispo (2015), Renato Nogueira (2018) Tiganá Santana Neves Santos (2019), Luiz Rufino (2019), Muniz Sodré (2020), Eduardo Oliveira (2021), Katiuscia Ribeiro (2022), Sidnei Nogueira (2022), Luiz Valério Trindade (2022), Adinelson Farias de Souza Filho (2022).

Palavras-chave: ancestralidade; oralidade; oralitura; literatura negro-brasileira; infância.

ABSTRACT

This doctoral thesis aimed to analyze how ancestry, orality, memory, corporeality, myths, symbols and African culture, more specifically Bantu and Yoruba, construct a poetics of identity and ancestry in Black-Brazilian literature for children and young people. Understanding that literature can be a space for dialogue with the concepts of identity, ancestry, culture and cultural memory, the research was carried out by reflecting on the production of Afro-Brazilian writers and their respective works: Cidinha da Silva – *Os nove pentes d’África* (2009), *O mar de Manu* (2011, 2023) e *Kuami* (2011); Kiusam de Oliveira – *Omô-Obá: histórias de princesas* (2009), *O mundo no black power de Tayó* (2013), *O mar que banha a ilha de Goré* (2014), *O black Power de Akin* (2020); Nilma Lino Gomes – *Betina* (2009); Emicida – *Amoras* (2018), e Josias Marinho – *Benedito* (2014). Based on a combination of critical approaches to the analysis of the literary text - philosophical, sociological, anthropological, historical and linguistic - we discussed how writers make a forceful analysis of the community in order to turn towards the black community itself, thus contributing to sustaining less violent and more humanized racial-ethnic relations. The research, therefore, (i) investigated the inclusion of African and black-Brazilian myths, legends and texts in works for children and young people as a “device” operated by literary language to valorize both African and black-Brazilian culture, as well as Afro-descendants; (ii) showed the construction of a poetics of identity and black-Brazilian ancestry in the chosen works, and (iii) revealed how literature and its language contribute to deconstructing prejudiced and racist narratives about black-Brazilian culture, contributing to more respectful and affectionate ethnic-racial relations. In order to fulfill our objectives, we used the considerations of Lélia Gonzales (1983), Ana Mafalda Leite (1988, 2020), Nilma Lino Gomes (2002), Maria Aparecida Bento (2002), Sueli Carneiro (2005), Heloisa Pires Lima (2005), Mãe Stella de Oxóssi (2006), Azoilda Trindade (2006), Kiusam de Oliveira (2008), Nei Lopes (2008) Kabengele Munanga (2009), José Henrique de Freitas Santos (2009), Cuti/Luiz Silva (2010), Conceição Evaristo (2011), Sandre Haydée Petit (2015), Antônio Bispo dos Santos/Nego Bispo (2015), Renato Nogueira (2018) Tiganá Santana Neves Santos (2019), Luiz Rufino (2019), Muniz Sodré (2020), Eduardo Oliveira (2021), Katiuscia Ribeiro (2022), Sidnei Nogueira (2022), Luiz Valério Trindade (2022), Adinelson Farias de Souza Filho (2022).

Keywords: ancestry; orality; oral reading; black-Brazilian literature; childhood.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Àrònì.....	28
Figura 2 – Ajagunã.....	30
Figura 3 – Patápio Silva.....	35
Figura 4 – André Vitor Correia.....	35
Figura 5 – Pixinguinha.....	35
Figura 6 – Arlindo Cruz.....	35
Figura 7 – Benedito.....	39
Figura 8 – Adinkra Aya.....	41
Figura 9 – Sankofa em portões.....	42
Figura 10 – Caminho para Deus.....	42
Figura 11 – Odus principais.....	43
Figura 12 – Tampas de panelas de barro com provérbios.....	43
Figura 13 – Sakofa.....	47
Figura 14 – Representação: Nossos ancestrais.....	49
Figura 15 – Representação: <i>Ib</i>	55
Figura 16 – Representação: raízes ancestrais.....	55
Figura 17 – Representação: ação comunitária dos ancestrais.....	57
Figura 18 – Trecho de <i>O Black Power de Aki</i>	58
Figura 19 – Capa do livro <i>Omọ-oba</i>	59
Figura 20 – Akin com Ofá segurando o pente-garfo.....	60
Figura 21 – Representação de Oxóssi com seu arco e flecha.....	60
Figura 22 – Pente-garfo.....	61
Figura 23 – Valores civilizatórios afro-brasileiros.....	67
Figura 24 – Tayó com sua mãe.....	68
Figura 25 – Betina e sua avó.....	70
Figura 26 – A imagem de dois conguintos.....	71
Figura 27 – Benedito	71
Figura 28 – Benedito.....	74
Figura 29 – Sete Lajedos e Janaína.....	75
Figura 30 – Tayó e suas memórias.....	76
Figura 31 – Wendell Rodrigues, aos 11 e aos 24 anos.....	77
Figura 32 – Benedito com suas gungas recebendo a roupa do Congado.....	77

Figura 33 – Esquema da família de línguas nigero-congolesas.....	87
Figura 34 – Trecho de <i>Amoras</i>	94
Figura 35 – <i>Amoras</i> : Obàtálá (Obatalá).....	97
Figura 36 – Obàtálá.....	98
Figura 37 – <i>Amoras</i> : Muhammad Ali.....	98
Figura 38 – Muhammad Ali.....	99
Figura 39 – <i>Amoras</i> : Martin Luther King.....	99
Figura 40 – Martin Luther King.....	100
Figura 41 – Manu e o seu sonho.....	101
Figura 42 – Manu conta seu sonho.....	101
Figura 43 – Benedito.....	117
Figura 44 – Allanderson.....	117
Figura 45 – Benedito.....	118
Figura 46 – Irmandade Carolinos e as Gungas.....	119
Figura 47 – Benedito de Gunga.....	120
Figura 48 – Gungas, tambores: instrumentos musicais dos festejos da Irmandade Os Carolinos.....	120
Figura 49 – Benedito com suas gungas, varetas e caixa clara.....	121
Figura 50 – Bruno, 9 anos – Guarda de São Bartolomeu no Bairro Concórdia.....	122
Figura 51 – Evelyn, 8 anos – Guarda Moçambique do Divino Espírito Santo.....	122
Figura 52 – Iasmim Kathleen, 16 anos – Festa Grande da Irmandade Os Carolinos.....	123
Figura 53 – Kiusam de Oliveira performance Oxum.....	131
Figura 54 – Oduduá e a briga pelos sete anéis.....	141
Figura 55 – Representações de Príapo.....	149
Figura 56 – Anúncio de escravos.....	161
Figura 57 – Escravos fugitivos.....	162
Figura 58 – Capa do álbum <i>Sorriso Negro</i> , de Dona Ivone Lara.....	163
Figura 59 – Helena Malzac.....	165
Figura 60 – Akin.....	167
Figura 61 – Ronald Sergio Pallotta.....	170
Figura 62 – <i>Blackface</i>	173
Figura 63 – <i>Tom e Jerry</i> e o <i>blackface</i>	174
Figura 64 – Tom, Jerry e a Mammy.....	176
Figura 65 – Mammy.....	177

Figura 66 – D. Benta e Tia Nastácia.....	178
Figura 67 – Lenora e Tia Nastácia.....	179
Figura 68 – Mr. Popo e Jynx.....	180
Figura 69 – Bonequinha Preta.....	181
Figura 70 – Momento literário e o <i>blackface</i>	184
Figura 71 – Momento literário II e o <i>blackface</i>	185
Figura 72 – Consciência Negra na escola.....	186
Figura 73 – <i>Blackface</i> como prática pedagógica.....	187
Figura 74 – Programa <i>Mais Você</i>	189
Figura 75 – Nora e Helo.....	194
Figura 76 – Respeito na Medida – criança 2.....	194
Figura 77 – Respeito na Medida – criança 3.....	195
Figura 78 – Respeito na Medida – criança 4.....	195
Figura 79 – <i>Cena de carnaval</i> , Debret.....	206
Figura 80 – <i>Meninos brincando de soldados</i> , Debret.....	206
Figura 81 – Bafoulos.....	208
Figura 82 – <i>Pinóquio na África</i>	209
Figura 83 – <i>Pinocchio na Africa</i> , Cherubini.....	209
Figura 84 – Narizinho arrebitado.....	211
Figura 85 – <i>Novas Reinações de Narizinho</i>	211
Figura 86 – <i>Minotauro</i> , ilustrado por Belmonte.....	212
Figura 87 – Tia Nastácia, ilustrada por André LeBlanc.....	212
Figura 88 – Personagens <i>Sítio do Picapau Amarelo</i> , desenho de Manoel Victor Filho.....	213
Figura 89 – Hergé, <i>As aventuras de Tintim</i>	214
Figura 90 – Pelé.....	215
Figura 91 – Cana Braba.....	216
Figura 92 – Cana Braba clássico/Novo Cana Braba.....	216
Figura 93 – Tiana, Lance, Soul.....	218
Figura 94 – Menina Oiá.....	219
Figura 95 – Tiana.....	220
Figura 96 – Tayó.....	221
Figura 97 – Sereias.....	223
Figura 98 – Halle Bailey.....	223
Figura 99 – Brandy Norwood, a <i>Cinderela negra</i>	224

Figura 100 – <i>O mar que banha a ilha de Goré</i>	225
Figura 101 – Anfíbia Olocum.....	226
Figura 102 – Kuami e a sereia Janaína.....	228
Figura 103 – Sereias Angolanas Quianda e Quicimbi.....	228
Figura 104 – Simbi.....	229
Figura 105 – Ambientes Nikita, Simbi, Nkisi.....	230
Figura 106 – A pequena no pomar.....	232
Figura 107 – Amoras.....	232
Figura 108 – Manu, o tempo e a recordações das histórias.....	234
Figura 109 – Manu, as Filhas da Noite e a estrela cadente.....	235
Figura 110 – Manu agradece aos deuses infantis pela proteção.....	236
Figura 111 – Iemanjá e o poder da criação.....	239
Figura 112 – Sistema de Orunmilá.....	240
Figura 113 – Omo-obá Oxum.....	243
Figura 114 – Congadeiros mirins.....	245
Figura 115 – Benedito e o tambor.....	246
Figura 116 – Benedito e suas gungas.....	247
Figura 117 – Benedito com suas varetas e o tambor.....	249
Figura 118 – Betina brinca enquanto é trançada por sua avó.....	250
Figura 119 – Princesa Oiá.....	263
Figura 120 – Cosmograma Bakongo.....	270
Figura 121 – V1 Vângama etapa Musoni.....	271
Figura 122 – Terceiro “V”, <i>Vânga</i>	272
Figura 123 – Quarto “V”, <i>Vûnda</i>	273
Figura 124 – Dikenga, o Cosmograma Bakongo.....	274
Figura 125 – O trançado de Betina.....	284
Figura 126 – Com as andorinhas derramando lembranças.....	285

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: ONÃ	14
2	ANCESTRALIDADE	47
2.1	Valores civilizatórios africanos e a sua manifestação nos territórios afro-brasileiros	67
2.2	Bantus	80
2.3	Iorubás	88
3	ORALIDADE	92
3.1	A legitimidade da oralidade	108
3.1.1	Encruzilhando saberes	133
3.2	Literatura e gêneros de matriz africana	137
4	SORÓ: É PRECISO FALAR	157
4.1	Ọ̀nà: escolha de outro caminho	193
4.1.1	Nossas imagens infanto-juvenis	200
5	Ọ̀NÀ DÚDÚ: NOSSOS CAMINHOS PRETOS	231
5.1	Tempos, ciclos e encontros	255
5.2	“n`ka-ma mia ntangu”: as represas do tempo	265
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS – RODA XIRÊ OXALÁ: GINGA LITERÁRIA DO (IN)FINDO DO ESPIRALAR	279
	REFERÊNCIAS	301
	ANEXO A – Majina (nomes) de Nkisi e seus domínios	322
	ANEXO B – Registro lexical negro-africano e negro-brasileira para Zaze	323
	ANEXO C – Aroni – Amido de Ossain	325
	ANEXO D – A força e a proteção de Ajagunã na música d’Os Tintoãs	326
	ANEXO E – Oxaguiã Ajagunã	327
	ANEXO F – A Lenda do Jacaré: Mãe-do-Terremoto	328
	ANEXO G – Discurso de Martin Luther King (28/08/1963)	329
	ANEXO H – Aula Magna com Nilma Lino Gomes: “O Papel da Universidade na Superação do Racismo na Sociedade”	333
	ANEXO I – Racismo religioso e vandalização na obra de Emerica	341

*Exú leva as nossas mensagens do Orún ao Ayê
É comunicação, caminhos abertos!
Laroyê
Onã está aberto, os caminhos estão libertos
Com sua espada de ferro
Ogum abriu os caminhos,
Sem medo, a gente percorre
Per-corremos com Ogum, o guerreiro
Ogum, Pàtàkòrí Ogum, Ogunhê!*

Luana Passos
(poema da autora escrito para compor a tese)

1 INTRODUÇÃO: ONÃ

Normélia Martins, Custódia Passos, Antônio Paulo Souza Martins, Fausto Passos, Clotildes Martins, Maura Martins, Luiz Gonzaga Martins, Teresinha Martins, Maria da Glória Martins, Benta Isabel Martins, Ana Lúcia Martins, Paulo Miguel Martins, Maria Inêz Martins, Hilda Martins, Sandra Mara Martins, Rosangela Martins, Carmem Beatriz Martins, Ângela Bárbara Martins, José Antônio Souza.
Peço licença às minhas mais velhas e aos meus mais velhos para começar uma escrita iniciada por elas e por eles.

Não há como introduzir este trabalho sem antes falar um pouco de mim, de minhas travessias, de como fui chegando neste lugar e em quem fui me constituindo. Sou Luana Passos, filha de uma mulher preta chamada Maria Inêz, umbandista e também professora, e de um homem preto, ex-jogador de futebol. Sou neta de Normélia Martins, uma mulher preta, cozinheira e católica que criou e formou 16 filhos, e de Antônio Paulo, meu avô materno e umbandista, marido de minha avó Normélia, que morreu muito jovem, ex-ferroviário. A família Martins é constituída majoritariamente por mulheres, é uma casa de mulheres.

Minha avó paterna, Custódia, mulher preta, trabalhou como lavadeira e passadeira. Meu avô paterno, Fausto, também morreu cedo. Junto com a minha avó, tiveram 11 filhos: todos do Sul do Brasil.

Meu irmão mais velho, Alexandre, nasceu em Criciúma, Santa Catarina, e era candomblecista. Eu e meu irmão caçula, Leandro Passos, também do axé, nascemos em São José do Rio Preto, interior de São Paulo, cidade onde estudamos, formamo-nos da graduação à pós-graduação na UNESP. Eu posso assim dizer que sou uma “ibilceana”: da graduação em Pedagogia ao doutorado, fugindo à regra, atravessando a moldura. Esta tese é prova disso.

Os saberes culturais e literários aqui reunidos foram adquiridos muito mais fora da academia e da escola (etapa básica) do que dentro. Minha casa sempre foi uma casa de leitura e de leitores; meus pais liam muito, e a nós filhos foi nos ensinado o poder e o encantamento da boa literatura. Começamos a ler pela visão de minha mãe; era ela a grande responsável, fazendo, naquela época, rodas de leitura conosco, seus filhos.

As narrativas dos itáns eram contadas e ensinadas por minha mãe, demonstrando que a oralidade e a corporeidade sempre estiveram presentes na trajetória de nossas vidas. Esta informação faz toda a diferença, afinal, livro e leitura são caros, em seu sentido material e simbólico. Negros com acesso à boa literatura e leitura advindas dos livros físicos era e é algo inadmissível, quando refletimos no lugar que tentaram e tentam colocar nós negros. Pela

oralidade, sempre frequentamos as histórias dos povos, as outras culturas, especialmente a nossa literatura negra, iniciada em casa.

Na memória, permanece a voz de minha mãe lendo e ensinando sobre as nossas heroínas negras e heróis negros: Dandara, Akotirene, Zumbi dos Palmares, os Orixás, as Pretas e os Pretos-Velhos e seus ensinamentos. Saberes e conhecimentos ancestrais foram ensinados por ela. Éramos, desde pequenos, pelos olhos de minha mãe, leitores de *Cadernos Negros*. A Coletânea dos *Cadernos Negros*, suas escritoras e seus escritores, foi apresentada em casa pela minha mãe. Não foi na escola (etapa básica), não foi no ensino superior – foi em casa que fomos aprendendo sobre os nossos, as nossas lutas e, assim, aprendendo e nos tornando negros. Isso ninguém me tira, isso ninguém nos tira.

Talvez, se eu tivesse cursado Letras, teriam me apresentado. Talvez, antes da graduação, na escola, alguém teria me ensinado. Mas não ensinaram. O que me recordo era a tentativa da escola de me fazer representar a Tia Anastácia em algumas épocas do ano letivo – mas minha mãe nunca deixou, e não foi pela grandiosa Tia Anastácia. Leituras de Monteiro Lobato – que nunca concorreram com as leituras realizadas em casa, ou qualquer literatura e leitura de uma cultura negra que se inicia na chibata, na ilustração distorcida, preconceituosa, estereotipada de nós negros na literatura – não aconteciam em casa.

Na construção de nossas famílias literárias, nos aquilombamos como as personagens de Leandro Passos (2021), Nastacyá e a sua boneca Abayomi em “Nastacyá aquilombou-se”. “Confesso que fiquei muito impressionado [...]. O texto traz uma peculiaridade pouco vista, [...] um texto denso e cheio de referências, [...] fala de iorubá [...] é uma riqueza linguística [...] é um mergulho dentro da cultura” (SANENE; MAÏNASSARA BANO, 2021).

Ainda bem que a Educação, como dever da família, sempre esteve presente na minha vida, e não foi preciso uma Lei para aprender sobre nós. Nossas vivências, saberes, aprendizagens, construção de conhecimento sempre estiveram presentes no núcleo familiar do qual eu e meus irmãos fazemos parte. A oralidade, a corporeidade, a musicalidade e a religiosidade, dentre tantos outros saberes, sempre estiveram muito presentes em nós – porque é sobre nós. Então, aprender sobre a nossa cultura e nossa história pelo nosso olhar e voz deu um significado valioso à nossa trajetória, à minha trajetória, como nos ensina Kika, na narrativa do livro *O Mar que banha a Ilha de Goré*, de Kiusam de Oliveira (2014).

Chimamanda Ngozi Adichie também fala um pouco disso, sobre o perigo de uma história única:

É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é *nkali*. É um substantivo, que livremente se traduz: “ser maior do que o outro.” Como nossos mundos econômicos e políticos, histórias também são definidas pelo princípio do *nkali*. Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder (ADICHIE, 2009).

Sim, Chimamanda, tudo é poder. O poder nos currículos das instituições educacionais, o que querem ensinar e o que nos permitem aprender; o poder da literatura, o poder em saber quem somos.

Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazer a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com “em segundo lugar”. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente (ADICHIE, 2009).

É poder. Não há como falar de nossas histórias, dos nossos corpos negros, das nossas corporeidades sem falarmos em estruturas de poder.

Histórias importam. [...] Muitas histórias importam. [...] Histórias têm sido usadas para expropriar e ressaltar o mal. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida. [...] Eu gostaria de finalizar com esse pensamento: Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso. Obrigada (ADICHIE, 2009).

Obrigada, também, Chimamanda. Precisamos rejeitar uma história única para nos vermos pertencentes e representados de maneira afirmativa em diferentes espaços institucionais e de poder, para podermos experimentar e vivenciar outras infâncias negras em que a necropolítica (MBEMBE, 2018) não faça parte. É preciso enfrentar o racismo e tantas violências sofridos por crianças, jovens, adultos e idosos, como pontua Leandro Roque de Oliveira, o Emicida (2018). *Amoras* nos ensina sobre essa importância.

Retorno à minha trajetória. Pela oralidade, fomos aprendendo sobre a história dos grandes reis e rainhas africanas. A corporeidade ofertava, no ritmo dos nossos corpos, a música e a musicalidade, especialmente o samba. Sempre estiveram (en)cantando a nossa casa Jovelina Pérola Negra, Elza Soares, Alcione, Gal Costa, Maria Bethânia, Almir Guineto, Trio Mocotó, Originais do Samba, Tim Maia, Milton Nascimento, Gilberto Gil, Jorge Ben Jor, Neguinho da Beija-Flor, James Brown, Tina Turner, Aretha Franklin, Donna Summer, Diana Ross, Chaka

Kan, Sarah Voughan, Nina Simone, Dionne Warwick, Nat King Cole e tantos outros. A musicalidade também ensinava sobre nós.

*Bum bum paticumbum prugurundum
O nosso samba minha gente é isso aí
[...]
De uma barrica se fez uma cuíca
De outra barrica um surdo de marcação
Com reco-reco, pandeiro e tamborim
E lindas baianas
O samba ficou assim*

*E passo a passo no compasso
O samba cresceu
Na Candelária construiu seu apogeu
As burrinhas que imagem, para os olhos um prazer
Pedem passagem pros Moleques de Debret
“As Africanas”, que quadro original
Yemanjá, Yemanjá enriquecendo o visual
(Vem meu amor...)*

A vitrola nunca se cansava, e nossa coleção de discos era de grande riqueza. Naquela época não tinha o “tudo-pode”, que tocava músicas como na narrativa de *Kwami* de Maria Aparecida da Silva, Cidinha da Silva (2011), mas tínhamos “o som”. Era assim que chamávamos o aparelho de som que tocava discos e fita cassete. Quantas e quantas vezes em casa, dançamos e cantamos esse enredo de samba! Como porta-bandeiras, eu e minha mãe desfilávamos no quintal ou na sala de nossa casa; nosso quintal era desfile das grandes escolas de samba, tendo um cabo de vassoura, uma toalha ou outro tecido para compor, conduzir e apresentar a bandeira, a nossa bandeira! O pandeiro, uma caixa de fósforos batida com ritmo e energia pelo meu pai, além de tampas e painéis, que eram a harmonia e o chamamento do coração da bateria. Nossos tambores produziam som, participavam da nossa construção identitária, como o tambor do personagem *Benedito* de Josias Marinho de Jesus Gomes, o Josias Marinho (2014), como se fossem, de fato, tambores, instrumentos da bateria de uma escola de samba. Tudo poética e magicamente nos sendo ensinado, nesse gerúndio de uma ação que não se acaba, pois é contínua e não se finaliza, porque a nossa história negro-africana e negro-brasileira não tem fim.

Era um mundo real feito de encantamentos e fantasias, mas, tranquila e perfeitamente, poderia ser o contrário. Para quem não viveu e não teve dentro de si uma infância brincante, um rodinho ou um cabo de vassoura poderia não ser a bandeira de uma porta-bandeira, uma caixa de fósforos uma cuíca ou pandeiro, tampas de painel parte da ala da bateria. Naquele

lugar, naquele momento, carregando muitos ensinamentos, era possível. Momentos de ser criança e de uma infância saudável que muito me ensinou sobre nossos valores e ética, sobre mundos encantados e de encantamentos, sobre ser quem quiséssemos, realizando nossos sonhos. Assim como *Manu* de Cidinha da Silva (2011), isso se realizou.

Dandara era e até hoje é a minha heroína preferida, assim como as princesas de *Omo-obá* de Kiusam Regina de Oliveira, a escritora Kiusam de Oliveira (2009). Conheci essas princesas e Dandara com minha mãe explicando sobre o Quilombo, sobre Zumbi dos Palmares, sobre o contexto das minisséries *Tenda dos Milagres* e *Raízes*, especialmente o personagem Kunta Kinte. Lembro-me até hoje dela nos apresentando ao ator Antônio Pompeu, na casa da Zezé, sua grande amiga-irmã daqui de São José do Rio Preto (SP). Leandro e eu éramos pequenos quando tivemos contato pela primeira vez com Antônio Pompeu, um grande artista negro que fez parte da nossa história.

Em casa, também dançávamos ao som de James Brown, com nossos pentes-garfos em mãos penteando nossos cabelos. Passo a refletir se foi por esse motivo que o livro da Cidinha da Silva (2009), *Os nove pentes d'África*, em um primeiro momento, me chamou tanta a atenção. O pente-garfo sempre esteve presente na constituição de nossa negritude; tínhamos modelos diferentes que meu pai nos dava de presente. Ele e minha mãe nos ensinavam a pentear o cabelo, nossa coroa cheia de memória e de ancestralidade: *Sempre para cima, é assim que se faz*, diziam. Muito parecido ao modo como foram ensinadas as personagens *Tayó* e *Akin*, nos livros de Kiusam de Oliveira (2013, 2020).

Sempre amei tranças e me acho extremamente linda com elas, como *Betina* no livro de Nilma Lino Gomes (2009), e *Tayó* (OLIVEIRA, 2013). Minha mãe me trançava, passava fitas entre elas. Eu tinha uma caixa com fitas de cetim e outros tipos de fitas coloridas e missangas que eram colocadas na ponta no meu cabelo trançado com lã. Naquela época, trançávamos o cabelo com lã ou kanekalon. Essas tranças com missangas não eram feitas por minha mãe. A Jane era a nossa trancista, de mãos mágicas, e fazia penteados em mim até os 19 anos, e tranças raiz em minha mãe. Depois foi a querida trancista Paula que passou a cuidar dos nossos penteados afro. Esses rituais sempre aconteciam aos finais de semana: cantar, dançar, limpar a casa. Cuidar da gente, o autocuidado e o dengo, todos os dias. Já sabíamos que, aos sábados, tínhamos essa rotina do cuidar de si e do outro, do fortalecimento das afetividades e da negritude, e do cuidar da casa. Cantávamos e dançávamos muito enquanto a faxina da casa era realizada, enquanto a panela estava no fogo, e muito mais depois que tudo terminava. Em um momento dessa infância, a irmã de minha mãe, a tia Rosângela, carinhosamente chamada de

Rojan, apelidou meu irmão Leandro e eu de *pretinhos do Congo*, tamanha era a nossa irmandade e amizade.

Sou anterior à Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, alterada pela Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira. Meu nascimento antecede a Lei n.º 11.645, de 9 de janeiro de 2008, que altera a Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, na qual define as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática da história e cultura afro-brasileira e indígena.

Sim, sou anterior, e gostaria que de forma mais sistematizada os saberes e os conhecimentos das produções negro-africanas e negro-brasileiras pudessem ter sido ofertados nas instituições de educação e de ensino de forma a não gerar tanto estranhamento e desconforto para muitas pessoas. Eu e tantos outros sujeitos negro-brasileiros, nascidos antes de 1996, anteriores a estas leis, existimos. Assim como os negros nascidos após 1996, nesse Brasil, existem. Assim como nossa cultura e nossa história existem há muitos séculos, também existem os gêneros literários africanos, como os dos itans, exemplificados com seus mitos no livro *Omo-Obá*, de Kiusam de Oliveira (2009), que ensinam sobre nós.

Sou mulher preta com muito orgulho dos saberes e dos conhecimentos vindos de casa, do terreiro, da oralidade, da música, da dança, da ginga preta que percebo na literatura, especialmente para as crianças e os jovens, pois vivo essa cultura, contida nessas epistemologias pretas. Aliás, há quem duvide que existam, não enxergam as africanidades que estão ao nosso redor. Alguns que enxergam, tentam embranquecer, como fazem com Machado de Assis. Sou também tudo aquilo que tentam exterminar. Reflito sobre um lugar da literatura e um fazer literário dos quais tentam nos apagar, ridicularizar e silenciar. Reflito sobre a literatura para crianças e jovens pelas poéticas da ancestralidade e da identidade.

Esses saberes me despertaram e ressignificaram o meu caminhar fora do espaço-tempo da casa ou da família. Então, acreditei que também fariam a diferença para as crianças e adolescentes, os quais passei a ter contato depois de formada em Pedagogia, em 2008, na UNESP/IBILCE.

Em 2014, inicio minhas atividades no magistério do ensino público municipal, com crianças mais pequenas do que as do ensino fundamental, onde atuava como professora do ciclo de alfabetização. As experiências com as crianças daquela etapa da educação básica foram essenciais para pensar esta tese de doutorado, pois sempre levei o meu acervo literário para os

momentos de leitura na escola de educação infantil. Assim, ampliaria o repertório literário das crianças, oferecendo-lhes livros que a biblioteca da escola não dispunha, trazendo a cultura, a história e o protagonismo de personagens negros em narrativas e poemas. Mas, nessa biblioteca escolar, também havia livros que eu ainda não conhecia; e esse espaço da escola me oportunizou conhecer e incluir no meu acervo pessoal o livro *Betina* de Nilma Lino Gomes (2009).

Os livros escolhidos de autoria negra são: de Cidinha da Silva, *Os nove pentes d’África* (2009), *O mar de Manu* (2011) e *Kuami* (2011); de Kiusam de Oliveira, *Omọ-Obá- histórias de princesas* (2009), *O mundo no black power de Tayó* (2013), *O mar que banha a ilha de Goré* (2014) e *O black power de Akin* (2020); de Nilma Lino Gomes, *Betina* (2009); de Emicida, *Amoras* (2018); e de Josias Marinho, *Benedito* (2014).

Especificamente, os livros lidos para as crianças na unidade escolar foram *Omọ-Obá- histórias de princesas* (2009), *O mundo no black power de Tayó* (2013) e *Betina* (2009). Esses livros também eram emprestados para as crianças na sexta-feira, com o combinado de devolução na segunda-feira. Às vezes, eram as famílias que me pediam emprestados – deixavam um recado na agenda. Outras vezes, as famílias vinham pessoalmente para pedir os livros emprestados e para conhecer a professora preta que a neta, o neto, a filha ou o filho tanto falava. Isso foi o que mais me emocionou na escola a partir do trabalho com a leitura. Vieram a avó e a mãe negras, na presença de minha aluna, para me conhecerem e pedirem meus livros emprestados – no caso, *Tayó*. Era assim que as crianças se referiam ao título do livro.

O livro campeão de empréstimo foi o com a personagem Tayó, entre crianças e jovens. No caso desse último, não eram alunos da unidade escolar de educação infantil em que atuava, mas alunos do ensino fundamental II e ensino médio em que eu e o meu irmão Leandro Passos, também professor, utilizávamos como parte de projetos de extensão envolvendo a cultura negro-brasileira.

Outra passagem valiosa da escuta de histórias dessa literatura com personagens negros foi-me proporcionada envolvendo mãe e filha, sendo a criança minha aluna, com a narrativa de *Tayó*. Esse pedido de empréstimo do livro era também um pedido de acolhida e de ensinamentos do cuidado com o cabelo crespo. No caso, a minha aluna tinha o cabelo cacheado e, às vezes, se sentia incomodada, pois os cachos não ficavam alinhados como ela queria. Pela narrativa de *Tayó*, a mãe, que não era negra, foi aprendendo que poderia fazer outros penteados e enfeitando com fitas e tiaras o cabelo da filha. Também foi me pedindo a indicação de trancistas e de cremes específicos para cabelos crespos. Pude, evidentemente, também ajudá-las, pelo fato de meu cabelo ser bem crespo.

O meu planejamento de leitura sempre privilegiou diferentes culturas, representando diferentes formas de ser e de estar no mundo – era algo intencional. Pela leitura e pela linguagem literária desses livros citados, conseguia não só me aproximar mais da turma, mas também realizar um trabalho com as relações étnico-raciais, apresentando o livro, explorando a capa, as autoras, as personagens, mostrando uma diversidade de conhecimentos. Queria que as crianças, de alguma forma, tivessem um afetivo contato comigo e que pudessem ter a escuta de histórias de encantar que a literatura (negro)brasileira tem.

Além disso, percebo que esta leitura ajudou a turma e cada criança a falar de si mesma, suas experiências, a olhar e a aprender sobre a beleza do outro pelas ilustrações presentes no livro. Logo, no decorrer do ano letivo, íamos aprendendo um monte de coisas, quem eram os ilustradores, quem escreveu a história, se quem escreveu também ilustrou... Essa interação pela e com a literatura possibilitava que as crianças participassem mais ativamente dos momentos leitores, mesmo não sabendo ler de modo convencional e com autonomia.

Outra passagem, agora com toda a turma ao mesmo tempo, aconteceu em uma roda de conversa, um espaço muito rico de aprendizagens e interação entre as crianças. Falávamos sobre tipos de cabelo e penteados. Uma das crianças lembrou de Tayó e disse: *o cabelo da professora Luana é igual ao da Tayó, a cor dela também!* Fiquei admirada, visto que, no início do ano letivo, as crianças têm receio e se sentem pouco confortáveis de se referirem a mim como preta ou negra, achando que estão me xingando ou ofendendo.

Nesse momento, as crianças passam a descrever os seus cabelos, como gostam de cuidar e de penteá-los. Mas uma criança diz que o cabelo da Tayó é feio porque não cabe uma coroa como das princesas. As crianças se agitam: *Tayó é bonita, sim, e o cabelo dela é bonito como o da professora Luana.*

Me levanto e saio da roda para pegar o livro *O mundo no black power de Tayó*, já que sempre deixava parte do meu acervo literário na sala de aula para as crianças. Abro o livro e mostro para o grupo o coroa de Tayó. Elas se encantam, novamente. O aluno que disse que o cabelo de Tayó não dá para usar coroa se surpreende: *Mas isso é uma coroa?* É a pergunta de uma criança que disse que na cabeça de Tayó não cabe uma coroa. Eu digo que sim, e novamente o livro passa de mão em mão. Dessa discussão nasce a investigação sobre os penteados de cabelo, de como as princesas de diferentes lugares usam as suas coroas e as meninas usam suas tiaras!

As crianças percebem as diferenças físicas, principalmente a cor da pele e o tipo de cabelo. Se as crianças negras receberem mensagens positivas dos adultos e de seus pares acerca de seus atributos físicos e demais potencialidades, aprenderão a se sentir

bem consigo. De outro lado, se **as crianças brancas aprendem que seus atributos físicos e culturais não são os melhores nem os únicos a ser valorizados**, os dois grupos aprenderão a considerar as diferenças como parte da convivência saudável (AVISALÁ *et al.*, 2012, p. 29, negritos nossos).

As leituras realizadas na escola encantavam e ensinavam as crianças, as suas famílias e outros adultos, auxiliando-os em suas (re)construções identitárias, no respeito ao outro e à sua cultura, ressignificando de maneira muito saudável e afirmativa o pertencimento étnico-racial das crianças. Também reeducando as relações raciais adultas na escola.

Ao reivindicarmos que é necessário abordar na Educação Infantil aspectos que tratam das relações raciais, é porque as marcas raciais, cor, cabelo, aspectos culturais são elementos presentes no cotidiano das crianças nesta faixa etária suscitando-lhes curiosidades e conflitos que não podem ser desconsiderados. Muitas vezes, a educadora percebe prontamente esses conflitos e curiosidades, e age sobre eles [...]. Outras vezes cala-se por medo de tocar num assunto que a sociedade brasileira quis esconder sentindo-se despreparada para abordá-lo (SILVA JR.; DIAS, 2011, p. 7).

Tais situações atravessadas pela literatura ajudam-nos a perceber que a literatura pode nos ensinar, como educadoras e educadores comprometidos com a educação democrática, a democracia da leitura, a democracia nos e dos cuidados, a democracia em aprender como direito as diferentes literaturas. A inclusão do outro em sua diversidade é fundamental para que possamos não ouvir e discutir se existe uma epistemologia negra, se existe uma matemática negra, se o pretuguês (GONZALEZ, 1984) é legítimo em nossa sociedade brasileira.

Se nos reunimos para falar de saberes culturais que discursam sobre os orixás e Nkisis (niquinces) no trato literário, sobre ancestralidades indígenas, africanas e afrodiaspóricas como saberes também da terra, de uma Pedagogia Ecoancestral, que inclui universos diversos, históricos e culturais, caçoando ou tentando impedir que estes façam parte do mercado editorial, das livrarias, da escola e da “academia”, temos, sim, um grande problema. Afinal de contas, a literatura é para todas, todos e todes.

Se lutamos e batemos no peito por uma educação, uma escola e uma universidade democrática, faz-se necessário olhar no abebé de Oxum para ver quem realmente somos. Diferentemente, como muitos acreditam, o espelho de Oxum não é narcísico, mas o pacto da branquitude, sim (BENTO, 2002). Há pactos narcísicos envolvendo poderes, e deles o fazer literário faz parte. Sendo assim, a questão racial das relações raciais na sociedade brasileira – e acredito na questão da literatura negro-brasileira –, não é uma discussão e um enfretamento a serem realizados apenas pela comunidade negra, mas igualmente uma questão a ser tratada pela parcela branca, uma vez que, geralmente, “[...] os estudos silenciam sobre o branco e não

abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios” (BENTO, 2002, p. 46).

Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebiam a si mesmos nem ao seu grupo racial, implicados num processo indiscutivelmente relacional. Não é por acaso a referência apenas ao problema do outro, o negro, considerado diferente, específico em contraposição ao humano universal, o branco. Esse daltonismo e cegueira caracterizam um estranho funcionamento de nossos cientistas e estudiosos, aqui incluídos psicólogos e psicanalistas, que conseguem investigar, problematizar teorizar sobre questões referentes aos indivíduos de nossa sociedade de forma completamente alienada da história dessa sociedade, que já tem 500 anos (BENTO, 2002, p. 47).

Torcemos e agradecemos as exceções. Em continuidade ao pensamento de Cida Bento, a partir dos estudos da pesquisadora Piza (1996), aquela afirma que

No discurso dos brancos é patente uma invisibilidade, distanciamento e um silenciamento sobre a existência do outro: “... não vê, não sabe, não conhece, não convive...”. A racialidades do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco (BENTO, 2002, p. 47).

Destacamos, nesta discussão, a produção literária de negros e brancos que traz a problematização das relações inter-raciais entre esses dois grupos. Ela ancora-se em diferentes abordagens, justificada pela subjetividade que a alicerça pelo lugar socioideológico de onde esses vieses são produzidos. Nos estudos sobre o negro no Brasil, por exemplo, observamos, frequentemente, o quanto o discurso sobre as africanidades contém conteúdo racista por uma parcela da população brasileira.

O extermínio da população negra no país é dita como natural pelo processo de miscigenação e da miserabilidade. A população negra passa a ser vista como um doente no leito de morte. Assim, essa perspectiva não ilustra apenas o entendimento que se tem naquele momento, de um Brasil futuro, mas também o desejo dos brasileiros brancos, mas não só dos brancos (CUTI, 2010, p. 34).

Logo, sujeitos negros e mestiços, segundo Cuti (2010), que internalizaram o racismo, têm o desejo de se tornarem brancos, renegando a sua história negro-africana, chegando a “[...] contribuir fortemente para atender à expectativa da hierarquização das raças que a eles mesmos inferioriza” (CUTI, 2010, p. 34). Quanto à literatura, a supressão da personagem negra é um fator princípio: “ou a personagem morre, ou a descendência clareia”.

A evolução do negro no plano ficcional só pode ocorrer no sentido de se tornar branco, pois a “afro-brasilidade” pode sobreviver sem o negro, uma vez que o afro-brasileiro

pode ser um não-negro, ou seja, ser um discriminador. Daí a terminologia corresponder as ideias do antropólogo Gilberto Freire, relativas à noção de uma hierarquia cultural, em que as manifestações de origem africana seriam consideradas estágios inferiores e o cruzamento biológico no Brasil apontaria o que se chamou de “metarraça”, ou seja, um futuro de população morena que apagaria toda e qualquer tensão racial.

É sobre a fantasia de um episódio cultural afro que os racistas brasileiros passaram a abordar a questão literária nacional quando foram intimados pelos brasilianistas que por aqui aportaram para debater o problema racial e sua relação com o texto literário (CUTI, 2010, p. 35).

Se são os estrangeiros os primeiros a discursar sobre a presença negra na literatura brasileira, a literatura feita por pessoas brancas deixou evidente a distância entre o sujeito e o seu objeto, “[...] como se quem pronunciasse o discurso não fizesse questão de dizer que este não diz respeito a uma subjetividade negra e sim branca” (CUTI, 2010, p. 37). Esse estado afônico, isto é, esse emudecimento da identidade negra atravessa os séculos, logo atingindo o século XXI, como podemos observar na representação e na apresentação dos negros com genialidade branca (CUTI, 2010).

Nesta minha apresentação, minhas reflexões perpassam um saber entrelaçado à academia: a oralidade. Para tanto, trarei um trecho da palestra realizada na UNESP/IBILCE, Campus de São José do Rio Preto, pelo professor doutor Eduardo de Faria Coutinho, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), por sua contribuição à Teoria da História e da Crítica Literária no Brasil, intitulada “A reconfiguração de identidades e suas implicações nos estudos literários latino-americanos”.

Nas considerações do pesquisador, em virtude de um longo processo de colonização que ainda hoje perdura, ainda que não mais das mesmas matrizes, do ponto de vista econômico e cultural, os intelectuais brasileiros e hispano-americanos sempre tomaram ideias e instituições europeias como paradigmáticas e buscaram internalizar a visão de mundo desses povos. Tal apontamento oportunizou pensarmos a tradição europeia atrelada à contribuição de outros povos nos estudos acadêmicos no Brasil e, portanto, na América Latina.

Ainda, segundo Coutinho, o ensino e a pesquisa da Literatura naqueles contextos voltaram-se, na maioria das vezes, aos modelos europeus. No entanto, com as transformações ocorridas na segunda metade do século XX, esses modelos foram postos em xeque, dando lugar a uma tensão entre os docentes e pesquisadores que defendiam o estudo da literatura como expressão do espírito nacional e os que passaram a abordar a literatura como uma entre as muitas expressões da afirmação política de cada grupo que forma o mosaico étnico-cultural do continente.

Logo, as reflexões sobre o papel dos estudos literários hoje e suas implicações no ensino mencionadas por Coutinho (2019) também nos motivaram a pensar de que modo as oralidades

e as oralituras africanas e afro-brasileiras podem ser pensadas na crítica quando inseridas em obras de autoria negra voltadas para crianças e jovens. Além disso, na palestra, o pesquisador destacou que o discurso oral e os estudos da Antropologia, da História e da Sociologia precisam fazer parte da fundamentação crítica e da análise de textos.

Refletir sobre as contribuições da epistemologia negra inseridas em obras voltadas às crianças negras e aos jovens negros, redimensionando o olhar para as experiências e vivências por esses grupos na literatura é invocar e oferecer grupos negro-africanos – e, nesta tese, privilegiaremos os yorubas e os bantus. Tomarei emprestado o termo *yorubantu*, discutido e fundamentado pelo pesquisador e professor doutor José Henrique de Freitas Santos (UFBA) dentro do debate dos estudos literários no Brasil. Segundo ele, para um trabalho efetivo com a epistemologia negra:

É preciso assumir a força decisiva da produção de saberes africanos e afro-brasileiros [...], 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 (SANTOS, 2019, p. 162).

Nesta discussão sobre o saber yorubantu, neologismo no qual se unem os termos “yoruba” e “bantu” para apontar as interferências epistemológicas legadas por ambas as nações na produção de saberes no Brasil, José Henrique de Freitas Santos, ao tecer suas considerações, parte de conceitos sobre o espaço e o tempo, percorrendo, dessa forma, o legado gnosiológico africano na diáspora (yoruba e bantu) que permeia uma dada produção educacional e literária (negro-brasileira e negro-africana).

Em frente à discussão da diáspora africana, Santos (2019, p. 163) afirma:

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 urdidas 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.

Nesse sentido, temos um entrelaçamento lexical de palavras yoruba e bantu, que passa a fazer parte do português brasileiro, visto não somente “na boca do povo”, mas, igualmente, na literatura, como na produção de Cidinha da Silva, a exemplo de *Os nove pentes d’África*:

do amor e da alegria

Embora trabalhasse com as todas as esculturas com igual dedicação, os barcos e os pentes eram os prediletos do vô. Os barcos foram apresentados a ele pelo **Zazinho**. O primo insistia em que o vô conhecesse as embarcações de Songai, grandes navegadores africanos. Desde os doze anos, treze anos, **Zazinho** imprimia imagens de barcos e plantas de carpintaria naval para o vô, que os estudava e recriava (SILVA, 2009, p. 07, negritos nossos).

O excerto acima, do capítulo “do amor e da alegria”, traz alguns nomes das personagens presente na narrativa *Os nove pentes d’África*, de Cidinha da Silva (2009). O nome do neto do Vô Franciso, Zazinho, por exemplo, nos remete a algumas *majina* (nomes) de nkisi, e também às línguas utilizadas nos terreiros de nação candomblé Angola, como o kimbundo e o kikongo, a saber: Aluvaia, Nkosi Mukumbi, Gongobira, Mutalombo Katendê, Nzazi, Kafunge, kavungo, kingongo Angorô, Angoromeia, Kitembo, Tempo Tere-Kompenso, Matamba, Kaiango Bamburucema, Kisimbi, Ndandalunda Mikaia, Samba, Kaitumbá, Zumbaranda Lemba dilê, Lembarenganga.

Nkisi (Inquice), plural Bankisi, podem ser entendidas como forças ligadas à natureza, “como o vento, a chuva, o raio, as águas doces, as águas salgadas etc. O Nkisi também pode ser considerado a própria magia que se concentra nos elementos da natureza” (SERRA, 2019, p. 40).

No Nkisi se concentra o ato transformador das coisas e dos seres. Ancestrais divinizados que se manifestam no candomblé de Angola. Divindades africanas, cultuadas pelos povos do sul da África, em especial em Angola, trazidas para o Brasil por africanos escravizados a partir do século XVI. Esses ancestrais fazem a intermediação entre homens/mulheres e as forças naturais e sobrenaturais (SERRA, 2019, p. 40).

Zazi, senhor do trovão, equilíbrio do cosmo; Nzazi, a força do raio. Zazi e Nzazi trançam a origem da personagem Zazinho, cujo nome é a junção de elementos da linguística e da cultura religiosa bantu, especialmente advindos dos ensinamentos do candomblé Angola, com elementos que inicialmente chamaremos de língua portuguesa neste nosso trabalho ao nos referirmos aos nomes das personagens.

No capítulo “da despedida”, da mesma narrativa, encontramos as personagens tio Aroni e os seus filhos Ajagunã e Anauá. “Quase ao mesmo tempo chegou aqui em casa o tio **Aroni**,

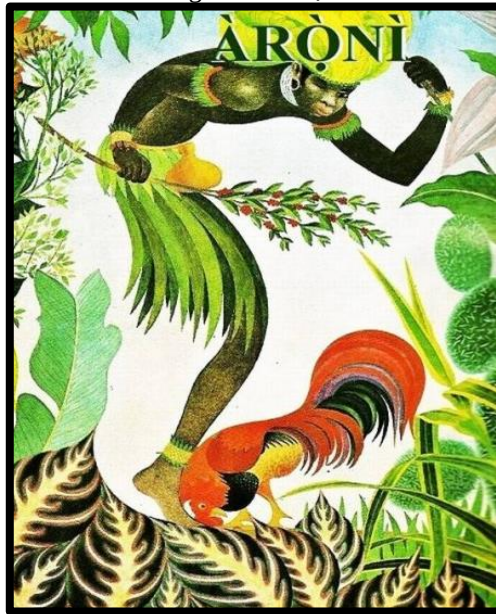
compadre dos velhos e melhor amigo do vô, acompanhados dos filhos, **Ajagunã** e **Anauá**” (SILVA, 2009, p. 20-21, negritos nossos).

Àrònì (Aroni), que mora na floresta, tem ligação com o orixá Òsáyìn (Ossain), ligado às plantas e às ervas. Para alguns pesquisadores, Aroni, que anda em companhia do orixá Òsáyìn (Ossain), é “[...] um anãozinho que tem uma única perna e fuma constantemente. Aroni é uma entidade pouco citada [...]”, e outros sacerdotes o citam como o escravo de Ossaim sem o qual Ossaim não pode atuar (BOTELHO, 2011, p. 08).

Em outra perspectiva, parecida com a exposta acima, Àrònì tem conexão com os espíritos da floresta, os *ẹbọra àwọn igbó*; pertence ao conjunto de entidades que moram e protegem as florestas, os chamados Ajáà. Àrònì mora na parte mais escura da floresta, devido à pouca entrada dos raios solares. É temido por conta do seu grandioso conhecimento das plantas, das ervas, das folhas (Ewe), ou seja, da botânica. Dizem que também fuma um cachimbo de casca de *igbin*, usado para potencializar as propriedades das folhas e encantar as pessoas que se encontram com ele na floresta. Por estar em grande contato com as plantas e folhas, acompanha Òsáyìn (Ossain). Também está ligado às mães ancestrais *ìyámi àjẹ* e ao conhecedor das ervas medicinais, *Èṣù, Àrònì*. Portanto, ligado às florestas e à sua renovação, Àrònì é também conhecido como *Olóbìkí*, aquele ou o senhor que lança as sementes.

Particularmente entendo que a magia Ossayin transcende e vai além, caipora, Saci Pererê, duende, anãozinho etc., transforma-se e confunde, sua camuflagem está na poeira, num rastro, nos bolos de folhagens, nas sombras frias da floresta e participa ativamente na proteção da liturgia de um Axé. Assim podemos chamá-lo de Ossayin, Agué, Akaká, Agá, Aroni, Orô e tantos outros nomes. Divide-se e subdivide-se com uma ou duas pernas ao mesmo tempo. Holá Ossaiyn! Um lagarto, um carijó, um bom vinho, cachimbinho de barro com fumo de rolo, mel, fradinho torrado, sapucaia, moedas. Ewé Ásà ò! (D’OSOGIYAN, 2015).

Figura 1 – Àròṇì



Fonte: Oxalá (2021)

Àròṇì tem uma perna só e protege as florestas, lembrando também as personagens das lendas e do folclore que fazem parte da cultura brasileira, como o Curupira, nomeado também de Pai do Mato, Caipora, Caiçara e Anhangá, e o Saci.

Outro nome da personagem criada por Cidinha da Silva (2009) é Ajagunã. Percebemos, também, a referência à cultura negro-brasileira na letra da música *Ajagunã*, d'Os Tintoãs.

Ajagunã, Os Tintoãs
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o

Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o

Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Ajagunan

Ajagunan
 Ajagunan
 Ki loku ki ase

Mo lo kan
 La in aratuca
 Foto ni
 Ko ciopá (ko cepa)
 Olorum

Oyá bila ti baó
 Lo re mi pu ko
 Oju mi rô
 Mi mo lá
 Koumbá mi bo
 Ô
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o

Iê
 Oxaguian, meu Deus
 O que fazer?
 Sentir cheiros agradáveis
 Separar seu corpo da terra
 Perdoe-me
 Se encontrar por acaso Deus
 Estou pronto a ir com você
 Mas me sinto cansado
 Cai água no meu rosto
 Eu suo, acredite-me

Força, beleza, pureza
 Que Deus nos deu
 Luz infinita, bonita, que vem do céu
 Deus
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o

Ajagunan, de longe vem
 Brisa e mistério do além
 Raio candente, céu de anil
 É Nigéria, é Brasil

Força, beleza, pureza
 Que Deus nos deu
 Luz infinita, bonita, que vem do céu
 Deus

Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Ajagunan gba wa o (Ajagunan)
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o
 Elemoso a baba olorogun
 Gba wa o

A letra da música do grupo Os Tinfois trata da história do guerreiro Ajagunã, Ajàgúnà. A narrativa musical, assim como a estética da textualidade escrita de Cidinha da Silva, é carregada de cultura, de religiosidade de matriz negro-africana do panteão africano yoruba. Guerreiro, Ajagunã está associado à justiça e à proteção: *gba wa* tem o significado de pedir proteção (Ver ANEXO D).

Figura 2 – Ajagunã



Fonte: Núcleo de Artes afro-brasileiras (s/d).

Ajagunã, Ajàgúnà é uma das denominações de Òṣàgiyán (Oxaguián: Oxalá novo). Seu nome significa “energético” e “destemido”, “poderoso guerreiro”. Também é chamado de Akinjole.

O nome Anauá (SILVA, 2009, p. 20-21) está ligado à cultura indígena de origem tupi: *ana-uá* – pau de flor, árvore de flor. Há outro significado que remete ao significado “rio dos anjos”. Na região da Amazônia, o nome aparece n’A Lenda do Jacaré: Mãe do Terremoto (Ver ANEXO D).

Eu sou o Pajé Cajuru, sou da grande nação Tupi. Sempre conto uma lenda aos curumins da tribo. Essa lenda chegou até nós contada de boca em boca pelos meus ancestrais. A história é: “A Lenda do Jacaré”. Ela começa assim:

“O índio Piatã era um jovem bonito, saudável e muito alegre. Ele era brincalhão e todos na aldeia gostavam dele e se divertiam com suas histórias, principalmente os curumins.

Mas, como todo jovem bonito, ele despertava muita paixão nas índias. Piatã, porém, estava encantado pela índia Jandira, filha do guerreiro Iraí. Jandira era muito linda, com os cabelos negros, lisos e a pele morena. Tinha uma irmã mais velha, chamada Anauá, que gostava muito de Piatã. Anauá sabia do interesse de Piatã por Jandira e resolveu matar a irmã.

Anauá preparou uma armadilha para Jandira, na beira do grande rio: o Iguaçu, e convidou Jandira para ir lá, tomar banho. Jandira aceitou o convite.

*Piatã viu as duas se dirigindo para o rio e as seguiu. Quando chegaram ao rio, **Anauá** levou Jandira para perto de um formigueiro de formigas venenosas e empurrou*

Jandira para cima do formigueiro. Jandira bateu a cabeça num galho e desmaiou. Não demorou muito, as formigas começaram a atacar Jandira. Piatã, vendo aquilo, saiu correndo para salvar a amada, mas tropeçou e, também batendo a cabeça, desmaiou e as formigas o atacaram. Assim, os dois morreram. Anauá se arrependeu e ficou desesperada pela morte de seu amado e de sua irmã.

A Mãe D'Água, vendo o desespero de Anauá, enfeitiçou-a, dizendo:

– Vou transformar você num jacaré e você vai proteger os rios da poluição provocada pelo homem. Enquanto houver rio sujo você não verá seu amado e sua irmã viva novamente (XAPURI, 2015).

“Anauá” aparece como nome de uma comunidade indígena em Roraima e no nome de um rio situado na margem esquerda do Rio Branco, na cidade de Caracarái (RR), a cerca de 50 km.

Ainda, nas considerações dos nomes das personagens em *Os nove pentes d'África*, destacamos o trecho: “Vó Berna aproveitou a presença das tias Neusa e Dinda, dos tios **Aian** e **Aganju** – só faltava o meu pai, o filho viajante –, [...]” (SILVA, 2009, p. 20-22, negritos nossos). Analisando o primeiro nome da personagem Aian, acreditamos que seja uma “arrumação das palavras”, acrescida da cultura de matriz negro-africana e negro-brasileira a qual estamos mergulhados. Segundo José Henrique de Freitas Santos (2018, p. 163), é 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”.

Continua o pesquisador:

[...] 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 (SANTOS, 2018, p. 163).

Aian, a nosso ver, tem um (des)arranjo lexical para formar a palavra “Iná”, “Inan” ou “Ian”. Esse arranjo nos levará à cultura-religiosidade de Exu Preto, aquele que protege o terreiro associando-se, dessa forma, ao fogo, o *inon*. Também está associado a Exu Inã, aquele que circula e dá vida, atuando como protetor e zelador do terreiro, por isso é o primeiro a ser referenciado e invocado nos terreiros religiosos, como o candomblé.

A dinâmica da performance de escrita da autora Cidinha da Silva coaduna com as considerações de José Henrique de Freitas Santos e, essencialmente, com o que Lélia Gonzalez nos ensinou, já em 1988, sobre o pretuguês. Tema de pesquisa no campo dos estudos linguísticos de um português afro-brasileiro, infelizmente, poucos aprenderam devido à

ignorância e ao seu aprisionamento dentro de molduras preconceituosas no campo da literatura e da linguístico. Nesse quadro, 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 (SANTOS, 2018, p. 163).

Essa descravização da linguagem (SANTOS, 2018) colabora para uma melhor observação dos espaços negros, tendo a língua como território “iorubantuficado,” isto é,

[...] 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).

Por isso, é fundamental entender o exercício e o sentido de descravização da linguagem, “[...] topografando-a de tal forma que o pretense português brasileiro, sobretudo nas periferias negras do país, amalgama-se como pretuguês na condição de uma língua diáspora que é muitas em uma” (SANTOS, 2018, p. 163-164). Ou o “pretuguês”, termo cunhado por Lélia Gonzalez referindo-se ao modo como as línguas africanas influenciaram o português do Brasil.

Logo, neste nosso trabalho, utilizaremos o termo “pretuguês” ou “pretoguês”, por melhor caracterizar e analisar a textualidade literária com a qual estamos trabalhando. Nesse sentido, vamos encruzilhando saberes e conhecimentos produzidos por negro-africanos e negro-brasileiros. Sobre o conceito de “encruzilhada”, destacamos:

O termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diversos. A encruzilhada, locus tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica da qual se processam vias de diversas elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (MARTINS, 2021, p. 34).

Desta forma, a encruzilhada é operadora da linguagem e de discursos, nos quais seus cruzamentos, como os caminhos das estradas – *onã*, o caminho em yoruba –, geram produções sógnicas múltiplas e de sentidos.

Nessa via de elaboração, as noções de sujeito híbrido, mestiço e limiar, articuladas pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas de processos e cruzamentos discursivos, intertextuais e interculturais. Esses modos de constituição e de reconstituição simbólicos advêm da encruzilhada, o operador sótico que possibilita sua emergência, contemplando-os com os desdobramentos possíveis, mas que neles nunca se esgotam. Nessa concepção de encruzilhada discursiva destaca-se, ainda, sua natureza móvel e deslizante, no movimento da cultura e dos saberes instituídos (MARTINS, 2021, p. 35).

Logo, acreditamos ser esse movimento espiralar, de tempo, de espaço, de cultura, de corporeidades, de oralidades e de oralituras construtoras de saberes, redimensionando conceitos, palavras, língua(gens). O movimento em espiral da linguagem ajuda-nos a compreender uma linguagem e uma crítica literária negro-brasileira para crianças e jovens, especialmente para nós, povos negros, que nos constituímos nas encruzilhadas de múltiplos e polissêmicos saberes.

Essa trama cultural brasileira funda-se em “processos de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos, dos quais várias formações vernaculares emergem, algumas vestindo novas faces, outras mimetizando, com sutis diferenças, antigos estilos” (MARTINS, 2021, p. 50). Na junção de toda essa dinâmica, desses processos de trânsitos sóticos, de interações e de cruzamentos, ou melhor, de intersecções, a noção de “encruzilhada”, para Leda Maria Martins, como conceito, é operação “[...] semiótica que nos permitem clivar as formas que daí emergem”.

As encruzilhadas nos permitem possibilidades de interpretação que as narrativas em estudo ofertam, isto é, são narrativas que, pela sua ginga, movimentam uma especificidade desta linguagem literária carregada de poeticidades, de ancestralidade e de identidades. É uma oferta epistemológica de aprendizados e saberes, para muitos iniciada em casa e fortalecida pelos caminhos percorridos, para outros advinda de diferentes cruzamentos desse trançado onã. Logo, é base de pensamento e ação, “[...] agente tradutório e operador de princípios do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos” (MARTINS, 2011, p. 51). Esses saberes são igualmente produzidos e disseminados pelas culturas afrorrizomáticas da diáspora africana,

[...] que atravessam a música e a poesia em que se fundam, funcionam como potente agência extraescolar de letramentos negros para os jovens das periferias brasileiras: elas reivindicam, ao lado de saberes formais, uma não dissociação de uma ética, de uma estética e de uma ação política que se volta contra tudo o que o biopoder e a necropolítica racionalizam e deixam morrer simbólica e literalmente, sobretudo quando se é negro na Bahia (Brasil). Não por acaso, os afrozozomas dessas culturas

negro-diaspóricas me (nos) fornecem desde sempre dispositivos teórico-críticos para pensar questões importantes como a literatura-terreiro [...] (SANTOS, 2014, p. 2).

Esses afro-rizomas que atravessam a diáspora africana são percebidos na música e na poesia, como afirma José Henrique de Freitas nesse trecho da entrevista concebida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, do Instituto de Letras da UFBA, em 2014, sendo também observados na literatura de Cidinha da Silva (2011), em *Kuami*. Poeticamente, trata-se de ouvir a música de corpo inteiro, trazendo referências da cultura negro-africana, negro-brasileira e brasileira. E com ela aprender sobre grandes artistas e ritmos, também inseridos na literatura de Cidinha, como podemos observar no diálogo entre Kuami e Janaína:

Durante o percurso, o percurso, responde à curiosidade de Janaína sobre os movimentos frenéticos que fazia quando ela o encontrou. Ele ouvia um rock-metal-pesado de seu grupo predileto, o Alma Voadora. Na terra dele, a mesma palavra era usada para descrever a música, significava também dança, e, por isso, ele e todo o seu povo ouvem com o corpo inteiro.

Sem disfarçar o encanto pelo amigo, Janaína pede para ouvir o tal rock, pois não conhece o gênero e nunca usou o tudo-pode. Kuami, muito gentil, oferece os fones à amiga e sintoniza o aparelho na música “Bumba”, uma palavra de origem Lunda: Ele é caboclo/Ele é flecheiro/Bumba na calunga/É matador de feiticeiro/Bumba na calunga! Janaína se assusta a princípio, o som é pesado mesmo, mas vai se acostumando e gostando. Pergunta quem é o cantor. Kuami apresenta um tal **Max Cavalleiro de Jorge**. Depois quer saber se “Bumba” era a música ouvida quando saltitava à margem do lago. Não, não era “Bumba”, era “**Tribe**” e, antes de sintonizá-la, canta o refrão para Janaína. Zumbi é o senhor das guerras/Zumbi é o senhor das demandas. Outra vez, Kuami balança tanto a cabeça que os peixinhos à volta voam agitados (SILVA, 2011, p. 30-31, negritos nossos).

Percebemos, no trecho supracitado, a referência ao rock-metal, apresentado por Max Cavalleiro de Jorge: o “Tribe” é o cantor, guitarrista e compositor Massimiliano Antônio “Max” Cavallera, ex-integrante do grupo Sepultura. Ao entrelaçarmos os nomes Max Cavalleiro e Jorge, a junção dessa dinâmica, dos processos de trânsitos sógnicos e de interações, encontramos dados sobre o disco *Soulfly*, lançado em 1998, após a saída do cantor do grupo **Sepultura**. Neste projeto musical, Cavallera mistura elementos do tradicional heavy metal tradicional com presença dos característicos traços do que vinha sendo realizado no *Nu Metal*. Entre as canções do álbum aparece um cover de *Umbabarauma*, clássico de **Jorge Ben Jor**, que ganhou uma roupagem pesadíssima por meio das guitarras e vocais de Max, logo Max Cavalleiro de Jorge, marcando Jorge Bem Jor ou Jorge Du Peixe, do Nação Zumbi.

Encontramos outros ícones musicais mencionados na narrativa *Kuami*, como o flautista Patápio Harmonioso e André de Sapato Novo. Respectivamente, o instrumentalista e compositor Patápio Silva, nascido em Itacoara, no Rio de Janeiro, e André Vitor Correia,

compositor, saxofonista e clarinetista brasileiro que compra sapatos novos para ir ao baile, mas estes estão apertados; diante da situação, acaba escrevendo uma música sobre o contexto.

Figura 3 – Patápio Silva



Fonte: Cifra Antiga (2006).

Figura 4 – André Vitor Correia



Fonte: Rocha (2020).

O maestro Pixinga é Pixinguinha, e Arlindo Cruz é Arlindo Cruz do Firmamento Real. “Logo no começo, depois de pimar a garganta com o tradicional hã-hã, o maestro Pixinga anuncia a presença de Kuami, um visitante ilustre de outro país, e oferece a ele a canção mais recente do coro *Meu lugar*, de Arlindo Cruz do Firmamento Real” (SILVA, 2011).

Figura 5 – Pixinguinha



Fonte: A arte ao meu ver (2010).

Figura 6 – Arlindo Cruz



Fonte: Estrelando (2019).

Meu Lugar, de Arlindo Cruz

O meu lugar
É caminho de Ogum e Iansã
 Lá tem samba até de manhã
Uma ginga em cada andar
 O meu lugar
 É cercado de luta e suor
 Esperança num mundo melhor
 E cerveja pra comemorar

O meu lugar
Tem seus mitos e seres de luz
 Tem seus mitos e seres de luz
 É bem perto de Oswaldo Cruz
 Cascadura, Vaz Lobo, Irajá
 O meu lugar
 É sorriso, é paz e prazer
 O seu nome é doce dizer

Madureira, la-la-ia
Madureira, la-la-ia

O meu lugar
 É caminho de Ogum e Iansã
 Lá tem samba até de manhã
Uma ginga em cada andar, cada anda
 O meu lugar
 É cercado de luta e suor
 Esperança num mundo melhor
 E cerveja pra comemorar

O meu lugar
 Tem seus mitos e seres de luz
 É bem perto de Oswaldo Cruz
 Cascadura, Vaz Lobo, Irajá
 O meu lugar
 É sorriso, é paz e prazer
 O seu nome é doce dizer
 Madureira, la-la-ia (vai)
 Madureira, la-la-ia

Ah, que lugar
 A saudade me faz lembrar
 Os amores que eu tive por lá
 É difícil esquecer
 Doce lugar
 Que é eterno no meu coração
 E aos poetas traz inspiração
 Pra cantar e escrever

Ai, meu lugar
Quem não viu Tia Eulália dançar?
Vó Maria o terreiro benzer?
 E ainda tem jongo à luz do luar
 Ah, que lugar
 Tem mil coisas pra gente dizer
 O difícil é saber terminar

Madureira, ia-la-la-ia

*Madureira, la-la-la-ia
Madureira*

*Em cada esquina, um pagode, um bar
Em Madureira
Império e Portela também são de lá
Em Madureira
E no Mercado você pode comprar
Por uma pechincha, você vai levar
Um dengo, um sonho pra quem quer sonhar
Em Madureira*

*E quem se habilita, até pode chegar
Tem jogo de ronda, caipira e bilhar
Buraco, sueca pro tempo passar
Em Madureira
E uma fezinha até posso fazer
No grupo dezena, centena e milhar
Pelos sete lados eu vou te cercar
Em Madureira
E la-la-la-ia-la-la-ia-la-la-ia
E la-la-la-ia-la-la-ia-la-la-ia
E la-la-la-ia-la-la-ia-la-la-ia (diz aí, gente)
Em Madureira*

A letra de *Meu Lugar*, de Arlindo Cruz, que compõe a literatura para crianças e jovens, e o movimento narrativo de Cidinha da Silva (2009, 2011) demonstram uma estética muito particular de sua “Linguagem Cidinha-Silviana”, que é marcada por esse nosso pretuguês. Elementos da cultura negro-brasileira poetizam-se de ancestralidade e de musicalidade ao encontrar elementos da cultura indígena, da cultura e da religiosidade bantu e yoruba, bem como da religiosidade da própria umbanda, com seus Pretos-velhos e caboclos. É, portanto, uma linguagem literária que se arranja em signos, textualidades orais e escritas, de performances e afro-rizomas, maestrando e regendo a “Linguagem Cidinha-Silviana” na literatura.

Os afro-rizomas, segundo José Henrique de Freitas Santos (2014), são, conceitualmente,

[...] a torsão dos rizomas delleuzianos para se pensar no processo de dispersão, pluralidade e invenção das tradições negras que envolveram a diáspora africana, recusando a teleologia. A África nesta perspectiva não é nem bloco monolítico nem origem estática ou destino fechado.

Analisando mais de perto, a partir de um diálogo com a crítica literária, os afro-rizomas

[...] subvertem a influência colonial portuguesa e rejeitam também a lusofonia como operador mito-monológico para a constituição das literaturas do Brasil e dos países africanos de língua portuguesa, reconfigurando as relações em jogo através de outras redes como os diálogos Sul-Sul. O termo afro que rasura a acepção de rizoma, acompanha a ressignificação da diáspora, no sentido de Hall (2011) e Gilroy (2012), procurando construir espaços simbólicos não necessariamente mapeados, mas que se colocam criticamente contra uma colonialidade do poder e do saber que reduz o texto

literário a todos os perigosos centramentos que anulam a diversidade (SANTOS; RISO, 2013, p. 13-14).

Os afro-rizomas e as diversificadas maneiras de entendimento do movimento da literatura fazem com que essa linguagem literária seja corpo e do corpo, música, musicalidade e ritmo, oralituras e identidades. Esses apontamentos levam-nos, também, a encruzilhar, aproximando-nos do conceito de “literatura-terreiro”, desenvolvido também pelo professor José Henrique dos Santos como fundamentação de nossas análises e de nossa compreensão dos saberes e dos conhecimentos produzidos pela cultura negro-brasileira e presentes nas narrativas estudadas nesta tese.

Nesta perspectiva, *onã* nos conduz para locais literários, por vezes analisados e interpretados rasamente como sendo somente um lugar de santo, orixá, macumba (em seu sentido pejorativo e racista). Acreditamos que os espaços de cultos das religiões de matriz africana trouxeram e trazem muitos conhecimentos, apesar da marginalização histórica e cultural, grupos subalternizados infiltraram seus conhecimentos e saberes no Brasil, “[...] já que eles não se restringem aos ritos de celebração aos orixás, mas, de acordo com Vivaldo Costa Lima (2010), legam às malhas urbanas suas cosmovisões, estéticas e éticas” (SANTOS, 2011, p. 172).

A literatura-terreiro é aquela que, dentro da cosmogonia africana e/ou afrobrasileira, explora a multimodalidade. Ante os grafocentrismo, logocentrismo e etnocentrismo que orientam a constituição dos saberes tradicionais ocidentais, as experiências ex-cêntricas e descentradas de leitura e escrita na comunidade-terreiro e nas expressões que se orientam por sua lógica desconstruem a perspectiva monológica de produção de sentidos. A apropriação e a geração de significados não ocorrem mais de forma exclusiva por meio do código verbal escrito. Ao contrário, cada vez mais, elas se dão por meio de textos construídos a partir da organização multis-semiótica em que a dança, a escrita, a música, as figuras etc., em sua coocorrência indissociável, constituem o que Gunther Kress e Theo Van Leeuwen (1996) chamam de texto multimodal e aqui nos serve para pensar também na literatura-terreiro como uma literatura multimodal (SANTOS, 2011, p. 176).

Sendo assim, esse entroncamento nos permite atuar em comunicações artísticas de modo interativo. Esses modos comunicativos, portanto, sofrem interação produzindo significação, como as palavras, os desenhos, as cores, os gestos, os sons.

A literatura-terreiro é aquela ainda que está na encruzilhada das literaturas — divergente, maloqueira, marginal, periférica e da **litera-rua** — gravitando, acima de tudo, por entre as experiências de uma militância artística do movimento negro e de uma literatura afrobrasileira. Daí a questão do racismo, da vinculação a uma perspectiva da diáspora negra terem se tornado temas recorrentes nesta literatura-terreiro, convertendo-se numa força, cuja violência fundadora transcende o

revanchismo e busca escapar às armadilhas do que Fanon (2008) já chamava de escravidão mental (SANTOS, 2011, p. 176).

Exú, Dono das encruzilhadas e Senhor dos Caminhos, princípio da cosmovisão africana dos yorubás, foi e ainda é erroneamente lido e confundido pela leitura míope e dicotômica das religiões judaico-cristãs como demonizado: “Por isso, a literatura-terreiro é aquela que, mesmo transcrita, é uma literatura lacunar, mutante, performática que não pode ser literalmente traduzida e aprisionada nas páginas” (SANTOS, 2011, p. 176).

Por isso, nossas considerações extravasam aquilo que é estático e congelado, articulando um processo dinâmico do movimento, do gesto, da voz, do ritmo e na “[...] elaboração de um corpo idioma do corpo em seus modos de produzir presença e se locomover. É na intersecção e na articulação destes elementos no fazer do ato ritual que a unidade da linguagem, estética, ética, pensamento e sentido, é operada” (SANTOS, 2011, p. 176).

Figura 7 – Benedito



Fonte: Marinho (2014, p. 36).

Sendo assim, a exemplo da ilustração do personagem Benedito, observamos um corpo potencialmente expressando múltiplas linguagens de um processo que evoca e convoca a construção do ser, um “estado de ser, a condição do estar e a manifestação do pensar” (DIAS, 2020, p. 22). Essas formas e pronúncias corporais, ou performances do corpo, com sua(s) língua(gens), ancestralidades e encantamentos têm e faz do corpo sua constante dinâmica, o seu território. Por isso, enfatizamos que a literatura-terreiro não é

[...] uma literatura sobre as religiões de matriz africana ou que etnograficamente a utilizam como mote. Ela é aquela que se escreve *desde o corpo* e, de acordo com

Eduardo Oliveira, reconhece o corpo como “filosofia encarnada, literatura em movimento” (OLIVEIRA, 2007). Sem corpo, não há literatura-terreiro, já que, na cosmovisão africana, ele congrega múltiplos significados, sendo a base da interação entre os seres. O corpo na literatura-terreiro se apresenta como ancestral, isto é, como uma anterioridade, já que ancestral nem sempre é o mais velho em termos etários (SANTOS, 2011, p. 184).

Esse conjunto inicial desenhado vai ilustrando aquilo que entendemos e vivenciamos por poéticas de ancestralidades e identidades. São as nossas poéticas negro-africanas e negro-brasileiras que interagem com a estética, o conteúdo e a forma, que gravitam num xirê de sentidos na literatura-terreiro, na qual estamos mergulhados, retomando nossos valores civilizatórios que chegaram conosco pelas rotas e pelas encruzilhadas nesta grande diáspora: pelo nosso ilê, pelo nosso xirê. São os nossos letramentos negros, com os usos

[...] sociais críticos da leitura e da escrita em contextos de agências de letramentos afro-brasileiros (casas de candomblé, movimento hip hop, agremiações do samba, jongo, congado, comunidades quilombolas, periferias, dentre outros), considerando ainda a genealogia dos letramentos africanos, o seu caráter antirracista e seus traços multissemióticos e multimodais a partir das cores, imagens, gestos, grafismos, sons que os constituem (SANTOS, 2022, p. 316).

Herdamos desses letramentos negros ensinamentos da oralidade e modos diversos de manipular a escrita no dia a dia, muitas vezes sem o reconhecimento devido. Quase sempre nossas formas de escrita, de traços, de cores e de movimento, de palavras e de símbolos também não são (re)conhecidas pelo Ocidente, justamente porque diferem da escrita alfabética, objeto do fetiche grafocêntrico. Elas já assumem em sua gênese uma disposição multimodal (LEEUEWEN; KRESS, 2001) na co-ocorrência de semioses distintas que, em conjunto, produzem sentidos.

Essas escritas que ocorrem também em solo brasileiro, derivadas dos letramentos africanos, são observadas dentro de disposições variadas, pronunciando escritas não alfabéticas, como os provérbios pictóricos adinkra dos povos Akan (região do Togo, Costa do Marfim e Gana). Caracterizados como textos verbo-visuais, esses provérbios preservam e transmitem, coletivamente, valores ancestrais.

Os Adinkras são, também, **um conhecimento e uma tecnologia ancestral africana**, que trabalha no campo da linguagem. Nesse sentido, são ideogramas que expressam valores tradicionais, ideias filosóficas, códigos de conduta e normas sociais. Podem ser divididos em algumas categorias, como animais, seres humanos, objetos artesanais, corpos celestiais, plantas e ideias abstratas (VELOSO, 2022, n.p.).

Figura 8 – Adinkra Aya



Fonte: IPEAFRO (s/d).

O Adinkra Aya transmite em seu símbolo resistência, independência, desafio contra dificuldades, resistência, perseverança e desenvoltura. Pertence à categoria planta, por isso a estilização faz lembrar uma samambaia. Acreditamos que o nome e o protagonismo da personagem Ayana, em *Os nove pentes d'África* (2009), sejam uma derivação de sentidos da escrita adinkra.

Vó Berna se alegrou com o entendimento do ciclo de vida demonstrado por seu neto destemido e por **Ayana, sua flor mais bela**. [...]. Para você Ayana, nossa netinha de saúde frágil quando nasceu, ele deixou este aqui, o pente da **perseverança** (SILVA, 2009, p. 25, negritos nossos).

A neta de saúde frágil resiste e persiste desde o seu nascimento. Num jogo com as palavras, Cidinha da Silva omite as últimas sílabas do nome de AyaØ, reportando-nos, dessa forma, à escrita pictórica adinkra.

Outras maneiras de escrita adinkra, muito presentes no nosso cotidiano, podem ser exemplificadas se olharmos com atenção para o desenho de alguns modelos de portas e janelas de casas ou em outras arquiteturas.

Figura 9 – Sankofa em portões

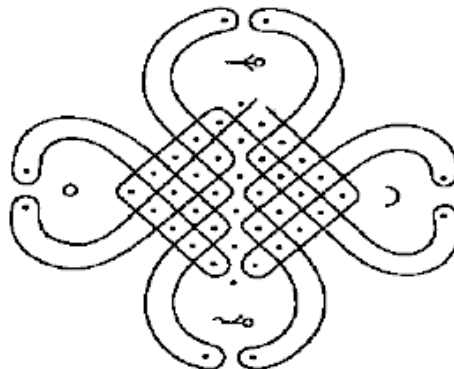


Fonte: Veloso (2022, n.p.).

Retomando as ideias de José Henrique de Freitas Santos (2022, p. 319-320):

As escritas visuais geométricas sona foram realizadas originalmente de forma regular na areia pelos povos Còkwe em África até a primeira metade do século passado (como ocorreu com os povos cabinda que apontaremos na sequência, só os sentidos de algumas dessas escritas permaneceram com mais vigor na atualidade). Hoje, entretanto, elas são estudadas no Brasil a partir dos princípios de letramento matemático ligados mais especificamente ao campo da Etnomatemática que se baseiam em pesquisas as quais são referência sobre essa discussão, como as promovidas por décadas por Paulus Gerdes, as quais nos permitem entrever como os “escritos” sona fazem convergir saberes literários, matemáticos, biológicos, históricos, dentre outros, todos alinhavados também pela ética de uma coletividade e ancestralidade.

Figura 10 – Caminho para Deus



Fonte: Santos (2022, p. 320).

A escrita binária iorubá, o Odu Ifá, está dentro de um sistema hexadecimal que opera dentro do campo religioso e da adivinhação da divindade Òrúnmilá. Intelectuais e autores de *Ifá divination and computer Science* (1983), os nigerianos Sophie Oluwole e Olu Longe

apontam ser a “[...] obra a matriz epistêmica literal usada para se criar a ciência da computação. O corpus dos odu Ifá é constituído de 16 signos principais intitulados *Oju Odu*” (SANTOS, 2022, p. 320).

Figura 11 – Odus principais

I I I I I I I I Eji-Ogbe	II II II II II II II II Oyeku Meji	II II I I I I II II Isari Meji	I I II II II II I I Odi Meji
I I I I II II II II Iresun Meji	II II II II I I I I Owunrin Meji	I I II II II II II II Obara Meji	II II II II II II I I Okauran Meji
I I I I I I II II Ogunda Meji	II II I I I I I I Osa Meji	II II I I II II II II Iba Meji	II II II II I I II II Oturupan Meji
I I II II I I I I Otura Meji	I I I I II II I I Irete Meji	I I II II I I II II Ose Meji	II II I I II II I I Ofun Meji

Fonte: Santos (2022, p. 320).

E, por fim, exemplificamos as escritas africanas em tampas de painéis de barro feitas pelos povos cabinda, contendo provérbios escultóricos. Segundo José Henrique de Freitas Santos (2022), o escritor e pesquisador Paxe realiza esse estudo há muito tempo. O professor brasileiro César Vitorino, por exemplo, fez a análise desse acervo e inventariou esses ditos proverbiais que nos são muito familiares no Brasil.

Figura 12 – Tampas de painéis de barro com provérbios



Fonte: Museu Nacional de Etnologia (s/d).

Relembramos e advertimos que os provérbios são uma expressão literária de muita importância nos campos de conhecimentos sociais iorubanos, cumprindo a função de repositório epistemológico ao qual os yorubas recorrem.

Talvez justamente pela ausência dessa compreensão aqui no Brasil, Mãe Stella de Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, falecida há pouco tempo, não apenas publicou sob o formato impresso dois mini-livros de provérbios, *Òwe* (2007) e *Abrindo a Arca* (2014), mas, sobretudo, entendendo que o espaço do terreiro é onde se compreende a complexidade dessa forma literária e desse vetor de produção do conhecimento (SANTOS, 2022, p. 323).

Percebemos, vivemos e experienciamos os letramentos negros ao nosso redor. Em portões e janelas, encontramos referências às escritas adinkras. A forma como expressamos linguagem pelo nosso corpo expressa nossa forma de se comunicar com o mundo, nos constituindo como seres da linguagem. Esta, como pudemos verificar, está presente na literatura, nomeada, em alguns momentos, como “Linguagem Cidinha-Silviana”.

Outros caminhos também foram percorridos aqui, iniciando com a minha apresentação, a qual, muitas vezes, se imbricou com a minha construção identitária atravessada pelas experiências leitoras de construção de saberes e negritude pela minha família.

Fui trançando os saberes e os conhecimentos aqui invocados, tecendo diálogos com pesquisadoras e pesquisadores, professoras e professores, educadoras e educadores comprometidos com uma abordagem de leitura e literatura democráticas.

Procurei demonstrar como as crianças, em suas diferentes infâncias, podem se apropriar de uma literatura dialogada, dançada, musicalizada, performatizada com a cultura negro-brasileira, desde que seja disponibilizada como *ajeun*, como a oferenda literária perfeitamente possível para crianças e jovens, independentemente do pertencimento étnico-racial e cultural. Logo, como oferenda literária, a troca que se faz é aprender sobre a cultura do outro, seus saberes, suas ancestralidades, suas linguagens.

Nesta tese, nossa oferenda é realizada como forma de *ajeun*, o alimento do corpo e do espírito com as autoras, os autores e as suas narrativas literárias: Cidinha da Silva – *Os nove pentes d’África* (2009), *O mar de Manu* (2011) e *Kuami* (2011); Kiusam de Oliveira – *Omọ-Obá- histórias de princesas* (2009), *O mundo no black power de Tayó* (2013), *O mar que banha a ilha de Goré* (2014) e *O black power de Akin* (2020); Nilma Lino Gomes – *Betina* (2009); Emicida – *Amoras* (2018); e Josias Marinho – *Benedito* (2014).

Dessa forma, os objetivos da tese são:

- Objetivo geral: analisar nas obras citadas as contribuições e a importância de produções literárias negro-brasileiras para crianças e jovens na construção de poéticas de identidade e ancestralidade negra, constituindo-se em um espaço de

diálogo com os conceitos de identidade, de ancestralidade, de cultura e de memória cultural.

- Objetivos específicos: (i) investigar se a inserção dos mitos, das lendas e das narrativas negro-africanas e negro-brasileiras em obras para crianças e jovens constituem um “artifício” operado pela linguagem literária para a valorização tanto da cultura africana como da negro-brasileira; (ii) evidenciar a construção de uma poética de identidade e ancestralidade negro-brasileira em obras para crianças e jovens; (iii) analisar e descrever de que modo a literatura para crianças e jovens contribui para desconstruir metanarrativas preconceituosas e racistas acerca da cultura iorubá, Bantu e do congado.

Esse é o caminho. Percorreremos as próximas encruzilhadas, dialogando com as narrativas e as epistemologias que continuarão dando sustentação aos nossos argumentos e análises.

Omi tutu
Omi tutu Èṣù
Omi tutu Onilé
Omi tutu Egungun
Omi tutu Onã
Omi tutu Mo Jùbá o!

Água que acalma
Água que acalma Exu
Água que acalma a Terra
Água que acalma os Ancestrais
Água que acalma os caminhos
Água que acalma, eu te saúdo
(CARVALHO, 2022, n.p.).

2 ANCESTRALIDADE

Figura 13 – Sakofa



Fonte: Afrikhepri (2017, n.p.)

Quando não souber para onde ir, olhe para trás e saiba pelo menos de onde vem: Sankofa.

Provérbio africano (fonte oral).

Ancestralidade é um modo muito particular e ao mesmo tempo coletivo e compartilhado de ser, sentir, experimentar, explorar e *escrever* a vida. Percebemos que a nossa Ancestralidade afrodescendente, poética e literária, sempre esteve presente e se expressa de modos distintos e performatizados a partir da e pela herança oferecida pelos gêneros literários africanos.

A linguagem literária presente nas literaturas negro-africanas, nas negro-diaspóricas e, especialmente, nas nossas negro-brasileiras, tratadas nesta tese, há muito tempo tem sido feita com resistências e reexistências, por meio do co(a)ntar das nossas próprias histórias pelas performances, musicalidades, corporeidades, oralidades, oralituras, textualidades escritas e não escritas. Também pela lexicorporeidade das e nas palavras, como na Linguagem Cidinha-Silviana, todas trançadas em suas construções conceituais e práticas. É um espaço Eco-ancestralizado-literário em que a linguagem da literatura negra amplia e atravessa as molduras do considerado literário.

Acreditamos que as experiências e as vivências particulares e coletivas, que transitam dentro do grupo étnico-racial e cultural negro, constroem uma linguagem singular, estão alicerçadas em suas linguísticas, culturas, filosofias e histórias. Estas, além de (in)formarem modos de encontros ancestrais e identitários, pela arte da literatura em suas linguagens e estéticas, também promovem sintonias, permitindo-nos acessar memórias, pertencimento, saberes e autoconhecimento. É a nossa coexistência.

“Quando não souber para onde ir, olhe para trás e saiba pelo menos de onde vem: Sankofa.” Esse provérbio africano carrega os saberes ensinados pelos nossos antepassados e

ancestrais. Pelo movimento Sankofa de olhar para trás e revisitar as histórias e culturas negras, aprenderemos sobre o nosso tempo, analisando passado e presente, percorrendo as encruzilhadas dos saberes de pensadoras e pensadores que nos ajudarão a trançar linhas teóricas e conceituais basilares para o entendimento do percurso desta tese. Os conhecimentos da filósofa doutora Katiúscia Ribeiro, inicialmente, nos auxiliarão a alinhar a nossa perspectiva sobre a questão ancestral e, no desenvolver de nossas reflexões, convocaremos outras pesquisadoras, outros pesquisadores e frentes epistemológicas.

Para Katiúscia Ribeiro (2022), a partir de considerações realizadas no programa *O Futuro é Ancestral*, pela GNT, “nossos ancestrais não estão no passado. Trazemos eles em cada detalhe do nosso corpo, em nosso jeito, em nosso espírito. Somos os frutos de seus sonhos e realizações” (RIBEIRO, 2022). Trazer a nossa ancestralidade e os saberes negro-africanos e negro-brasileiros é uma forma de manutenção da nossa história, das identidades, do pertencimento e da maneira como a tradição africana se mantém viva em nossos movimentos, dinâmicas, território-terreiros, corpo-território, letramentos negros e outras geografias epistêmicas negras, chamando especial atenção para o campo literário.

Quando nos referimos à construção de ancestralidade em nosso trabalho, atentamo-nos, igualmente, para as questões da tradição africana. Entendemos que estas, tal como aquela, transitam em um mundo dinâmico e, portanto, refletindo em uma tradição negro-brasileira que nos aproxima de uma performance negro-africana. Investigamos o realinhamento do desenho que foi sendo delineado e constantemente ressignificado, traçado, experimentado e movimentado por nós, afrodescendentes brasileiros, na reelaboração epistêmica de uma tradição africana, orientando novos saberes, construções e processos identitários em terras brasileiras.

Em continuidade ao pensamento de Katiúscia Ribeiro (2022), e em diálogo com o filósofo Maulana Karenga, acreditamos, também, que os questionamentos por ele elaborados refletem o modo como a construção de pertencimento e de identidade das pessoas se realizam.

O filósofo Maulana Karenga afirma que cada pessoa deve fazer a si próprio três perguntas básicas: Quem sou eu? Sou realmente quem sou? Sou realmente tudo o que poderia ser? Essas perguntas não se referem somente a nós. São perguntas que atingem a nossa história, a nossa **identidade coletiva** (RIBEIRO, 2022, negritos nossos).

Nos apontamentos de Ribeiro (2022), com os quais corroboramos, a colonização, como tecnologia de esvaziamento do “outro”, absorve a história do outro e a história que dele faz parte, anulando seu modo de ser e de sentir no mundo. Mudar os nomes dos africanos sequestrados e escravizados, obrigando-os a assumir uma identidade que não era a sua, impor-

lhês ritos e rituais alheios à sua experiência espiritual, forçá-los a cultuar outro Deus, separá-los de seu (e nosso) território e matriz linguística, e obrigá-los a adotar outra língua foram tentativas de reduzir nossa ancestralidade ao pensamento e à ação escravocratas.

Esta raiz ancestral foi e continua sendo possível existir por se ligar a uma matriz cultural, nos possibilitando a reconexão. “E é essa reconexão que é a nossa resistência. Sem procurar por nossas próprias histórias, sem contá-la com as nossas próprias palavras, nunca saberemos quem de fato fomos e somos” (RIBEIRO, 2022).

Para nos realizar e permanecer nessa fusão, prossegue Ribeiro, é preciso

[...] descolonizar o pensamento experimental, experimentar um outro ponto de vista mais próximo das nossas origens enquanto povo preto. Aqui no Brasil, são frutos dos nossos ancestrais: a capoeira, os quilombos, a música, a filosofia, os terreiros, as histórias contadas de geração em geração e tantos outros saberes que permitiram chegar até aqui e nos mantêm firmes nessa travessia de sobrevivência. Mas o que essa reconexão com a nossa ancestralidade pode significar para o futuro de pessoas pretas? Como compreender quem somos, se não nos perguntarmos quem éramos, ou melhor, de onde somos?

Figura 14 – Representação: Nossos ancestrais



Fonte: Ribeiro (2022, n.p.).

Esta reconexão nos permite resistir e mostrar a existência de pretos e pretas que por muito tempo tentaram apagar, a exemplo da Constituição de 1934. Nela, está presente no Artigo 138, a saber: “a União, os Estados e aos Municípios, nos termos das respectivas leis caberia: a) estimular a educação eugênica”.

Através dessa alínea, os eugenistas visavam conscientizar os jovens e adultos de forma que o matrimônio entre pessoas de uma mesma classe social e étnica deveriam ser à base do aperfeiçoamento da estrutura social brasileira.

É de fácil constatação, que os ideais de eugenia, e seus defensores, não encontraram dificuldades para incutir suas convicções ideológicas; graças ao dispositivo Constitucional, o pensamento de exclusão social para melhoria da saúde física e psíquica do povo brasileiro foi possível (ROMANO, 2020).

Melhorar essa “política do estado brasileiro, melhorar a raça” era, e para alguns continua sendo, uma preocupação após a abolição da escravidão no Brasil e a Proclamação da República em 1889. A população negra, observada por muitos racistas e eugenistas como raça inferior, faz-se um problema: aquilo que o Brasil era, uma nação mestiça de negros, e aquilo que gostariam de ser, a Europa. Apagar toda a presença negra no Brasil foi a saída, e a eugenia contribuiu para isso, estando presente na Constituição de 1934: era preciso ser uma nação branca.

Toda forma de detenção do conhecimento negro e realizado pelos negros era preciso exterminar. Esses acontecimentos influenciaram negativamente os currículos e as propostas de ensino das instituições educacionais, inclusive as universidades, as manifestações culturais, espirituais, filosóficas negro-africanas e negro-brasileiras. O samba, por exemplo, foi marginalizado nos séculos XIX e XX e seus adeptos perseguidos pelo Estado.

Diante dessa subordinação política e epistemológica, as culturas africanas vivenciaram um longo processo de subalternização, apagamento, silenciamento e marginalização. Não por acaso, expressões culturais da população negra como o samba, os terreiros de candomblé e umbanda, o jongo e a capoeira, entre outras, nasceram discriminadas, mas foram desenvolvidas mediante um processo de troca cultural, luta e afirmação. Espalhados por todo território nacional, os africanos escravizados e seus descendentes desenvolveram processos de criação, recriação, invenção e reinvenção da memória ancestral preservando laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade (OLIVEIRA; NASCIMENTO; ALMEIDA, 2022, p. 51).

O samba e a capoeira não são as únicas manifestações culturais perseguidas e que sofrem tentativas de apagamento. Segundo Cuti (2010), Luiz Silveira, os estudiosos estrangeiros do Brasil iniciaram as discussões envolvendo africanos escravizados, sua descendência e a literatura brasileira, “[...] assunto de difícil “digestão” para os próprios brasileiros” (CUTI, 2010, p. 15). Por conta das letras lusas, a dominação política e econômica também interfere na vida cultural, e a literatura não fica fora dessa abordagem.

O século XIX marca o quadro da nacionalidade brasileira, com a independência, a abolição e a Proclamação da República. A crítica literária, por seu turno, não fica de fora desse processo por pertencer ao conjunto das relações sociais. Com a escravização dos corpos negros no Brasil, africanos e seus descendentes passam a ser coisificados, e a literatura, instrumento

de poder, por fazer parte das relações sociais, “[...] atuará no mesmo sentindo caracterizando as personagens negras, negando-lhes complexidade e, portanto, humanidade” (CUTI, 2010, p. 16).

Após a abolição fica escancarada a discriminação antinegra evidenciada pela falta de um projeto oficial de integração da população negra ex-escravizada, que sai da área do campo para emigrar para a área urbana, ou lá permanecendo, com os enfrentamentos de situações muito próximas ao regime que se extinguiu formalmente. Esta discriminação é

[...] acompanhada de forte repressão policial, se não oficializa, naturaliza-se. O silêncio em face da supremacia branca e de suas práticas sutis e violentas de rejeição social antinegra vai, aos poucos, sedimentando na cultura o viés comportamental do brasileiro não negro ou daquele que se julga como tal, [...]. A maneira como escritores tratarão os temas relativos às vivências dos africanos e de sua descendência no Brasil vai balizar-se pelas ideias vindas da Europa, abordando o encontro entre os povos, sobretudo ao que diz respeito à dominação dos europeus desde o início da colonização. A essas ideias somar-se-á a necessidade de se fazer projeções para o futuro do Brasil, um esforço para explicar-se ao mundo como povo (CUTI, 2010, p. 16-17).

Nesse contexto, literatos encontravam-se apoiados por uma crítica literária local, encobrindo o próprio país como temática em suas obras. Nas questões sobre raça, por exemplo, atravessa a produção escrita, especialmente na metade do século XIX, “[...] para permanecer aceso nas teses sobre o Brasil, mesmo que cercado de uma cortina de silêncio (CUTI, 2010, p. 17).

Ainda nas considerações de Cuti (2010), os chamados intelectuais consentiam e apoiavam o pensamento de superioridade congênita da raça branca, tese que validava para a sociedade o processo escravista, o estatuto colonial e a discriminação após a abolição.

Nesse contexto, a estrutura da sociedade colonial brasileira, bem como a construção do conceito de situação colonial, é caracterizada pela relação de força entre os participantes sociais dentro dela, uma sociedade globalizada

[...] dividida em dois campos antagonistas e desiguais: a sociedade colonial e a sociedade colonizada. Na situação colonial africana, a dominação é imposta por uma minoria estrangeira, em nome a uma superioridade étnica e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone. Há confronto entre duas civilizações heterogêneas: além das sobreposições econômicas e tecnológicas, de ritmo acelerado, a dominadora infligiu sua origem cristã a uma radicalmente oposta. O caráter antagonista das relações existentes entre elas é ilustrado pela função instrumental à qual é condenada a sociedade dominada (MUNANGA, 2012, p. 24-25).

Logo, a manutenção de poder e de dominação por suas vantagens econômicas e psicossociais, desde muito tempo na História do Brasil, leva os defensores da situação colonial o uso da força bruta e de outros mecanismos violentos de controle.

A sociedade colonial é compreendida pelos estrangeiros de origem metropolitana (o país colonizador), os europeus ou os de população branca não metropolitanos, mais ativos na dominação política, econômica e espiritual; e os não europeus, geralmente os asiáticos, “os *coloured* ou homens de cor (MUNANGA, 2012, p. 25). É preciso deixar claro que os papéis desenvolvidos por esses grupos não são idênticos na colônia, apesar de terem predomínio sobre os que viviam em seus territórios.

Os de origem metropolitana podem ser classificados segundo suas atribuições, quais sejam: (i) a administração que dirige a colônia sob as configurações da política colonial; (ii) as companhias comerciais e industriais que estão encarregadas da exploração da produção e, consequentemente, organizam os lucros beneficiando a metrópole (pilhagem da sociedade dominada) e; (iii) as missões cristãs, desempenhando o papel da “educação dos colonizados, da conversão de suas almas e de seu encaminhamento progressivo ao universo do dominador” (MUNANGA, 2012, p. 25). As atividades comerciais de modo intermediário são realizadas pelos grupos brancos não europeus e os *coloured*.

Temerosa da perda de qualquer rompimento “da ordem”, dos equilíbrios e dos privilégios que se estabelecem a seu favor, a sociedade colonial mantém intocável a exploração, “[...] pilhando a maioria negra, utilizando-se de mecanismos repressivos diretos (força bruta) e indiretos (preconceitos raciais e outros estereótipos)” (MUNANGA, 2012, p. 25).

A sociedade colonizada pode ser caracterizada pelos habitualmente chamados indígenas ou nativos, conforme a linguagem de quem administra a colônia. Embora em número superior, essa sociedade era considerada minoria social. “Além das divisões arbitrárias, vários fatores podem ilustrar o papel instrumentalista da sociedade colonizada, tais como humilhação dos chefes, a desorganização das instituições sociorreligiosas, etc.” (MUNANGA, 2012, p. 26).

Tecer as nossas considerações sobre as condições históricas africanas é de suma importância, pois essa tomada de consciência faz parte da luta do processo de resgate da identidade coletiva de homens e mulheres descendentes de africanos no Brasil e de outros lugares do mundo, “cujas plenas revalorização e aceitação da sua herança africana faz parte do processo do resgate de sua identidade coletiva [...]” (MUNANGA, 2012, p. 20).

O tráfico negreiro, a partir do século VIII, pelo Oriente, e, a partir de 1500, pelo Ocidente, impacta de modo devastador as sociedades africanas. Estas, além de desmanteladas, tiveram seus grandes impérios historicamente constituídos fragmentados e, em seu lugar,

[...] surgiu uma miríade de minúsculos reinos em constantes guerras entre si. Essa massiva fragmentação e incessantes atomizações, enfraqueceram terrivelmente as sociedades africanas [...]. A grande desarticulação do continente africano, por sua vez,

preparou as bases para outra grande tragédia – a colonização direta pelo Ocidente (MOORE, 2010, p. 62).

Continua Carlos Moore:

A partir de 1860, a África começou a perder sua independência política com a implantação, em seu território, de todas essas potências europeias que a colonizaram militarmente, país por país e região por região: franceses, britânicos, belgas, portugueses, espanhóis, alemães, holandeses. [...] Somente a Etiópia escaparia essa humilhante experiência de avassalamento geral (MOORE, 2010, p. 62).

Nas considerações de Kabengele Munanga (2012), quando os primeiros grupos de europeus desembarcam na África, na costa africana, no século XV, a organização política dos Estados africanos tinha um nível elevado de aperfeiçoamento: as monarquias eram compostas de conselho popular, com representatividade de diversas camadas sociais. Além disso, a ordem social e moral fazia-se equivalente à política. Contudo, quanto ao desenvolvimento da tecnologia de guerra, este apresentava-se menos avançado, podendo ser justificado por questões ecológicas, sociais, econômicas e históricas da África naquela época e não por questões biológicas, como afirmam falsos cientistas.

Temos, então, no século XV, as observações acima elencadas acrescidas da “descoberta” da América, cuja “valorização de suas terras demandava mão de obra barata” (MUNANGA, 2012, p. 23), tornando a África um reservatório humano. Verificamos, dessa forma, que o “[...] tráfico moderno de escravizados negros tornou-se uma necessidade econômica antes da aparição da máquina” (Revolução Industrial). Essas novas relações técnicas, assim, estenderam ao plano social o binômio senhor-escravo.

Negro torna-se, então, sinônimo de primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica. E, como o ser humano toma sempre o cuidado de justificar sua conduta, a condição social do negro no mundo moderno criará uma literatura descritiva dos seus pretendidos caracteres menores. O espírito de muitas gerações europeias cristalizar-se e admitia de antemão a verdade revelada negro = humanidade inferior (MUNANGA, 2012, p. 24).

Logo, compreender e conhecer a história pré e pós-colonial é uma importante ferramenta de avaliação crítica dos eventos sociais e institucionais que nos cercam, bem como das esferas que atravessam, como a linguagem e a literatura sobre as quais aqui nos debruçamos. Conhecimento é poder. Revisitar as nossas histórias, nossos antepassados e ancestrais é empoderamento. Conhecer nossas histórias nos (re)conectam às raízes ancestrais, como acontece com a personagem Kika, de Kiusam de Oliveira (2014).

Kika, este é o nome da menina. Brasileira, em seus 10 anos de vida já havia sonhado acordada centenas de vezes em reencontrar os seus irmãos e irmãs do lado de lá, no Atlântico Negro.

Assim, Kika nem espera a embarcação atracar e já mergulha. A Mãe Mar carinhosamente acolhe o seu corpo e o coloca na areia.

De frente para as águas, a menina ajoelha-se na areia morna e rosada de Goré e, respirando ofegante de emoção, seus olhos marejam enquanto tece uma oração:

— Aos meus ancestrais, irmão e irmãs deste solo africano, digo-lhes em wolof, a língua do povo de cá, *jërëjef*, obrigada.

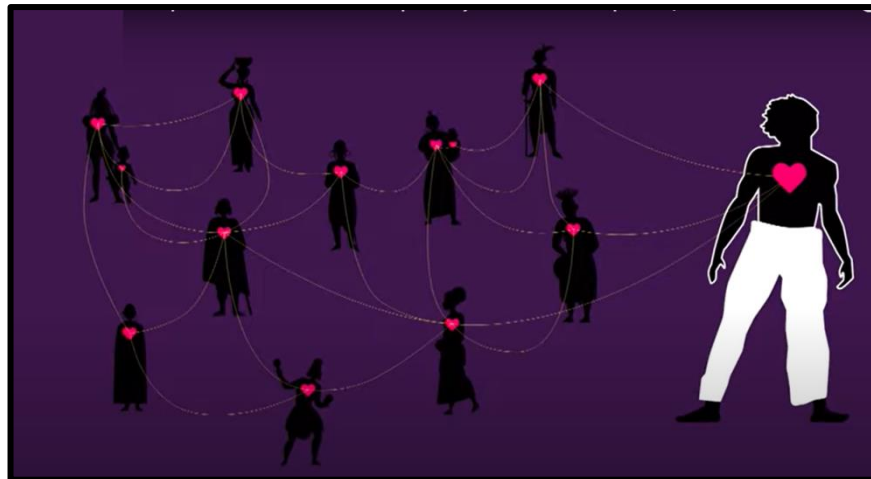
— *Jërëjef*, obrigada. Através de você revejo seus avôs e avós, bisavôs e bisavós, tataravôs e tataravós, que um dia, daqui do meu manto, olharam pela última vez para a ilha, dela despedindo-se com amargura. Filhos e filhas que do meu útero foram arrancados, brutalmente sequestrados (OLIVEIRA, 2014, p. 12).

Esta passagem do livro de Kiusam de Oliveira, *O mar que banha a Ilha de Goré*, localiza-se ao largo da costa do Senegal, em frente a Dacar, na África Ocidental, narra a trajetória de Kika, uma menina que faz o caminho inverso, saindo do Brasil e retornando ao Senegal, para conhecer suas histórias e compreender a história afro-brasileira.

Há muito a se aprender sobre o continente africano e os processos de recriação de suas culturas, presentes em todos os lugares do mundo para os quais as diferentes etnias africanas foram dispersas, seja por processos comerciais, seja pela imigração espontânea, seja pelo movimento violento do tráfico negreiro (BRASIL, 2019, p. 12).

Com a narrativa, fazemos o caminho inverso com a personagem, cheia de vida, e, com ela, abrimos nossos corações. Kiusam de Oliveira fez o mesmo caminho em 2010, convidada pelo Ministério da Cultura do Brasil, e nos deixa encantados pela linguagem literária e pelo lugar.

Abrir o coração e se deixar mergulhar em nossas histórias ancestrais nos conduz novamente às considerações de Katiúscia Ribeiro (2022). Para ela, as histórias, os frutos ancestrais se ligam ao *ib*, o coração no aspecto espiritual: a morada do nosso pensamento, o centro das nossas reflexões, para as filosofias da antiguidade africana. Sendo assim, “a ancestralidade não pode ser definida apenas como uma árvore genealógica, está muito além disso. Ela se firma na coexistência e se torna uma forma respeitosa de um raro relembrar e saudar os nossos antepassados” (*ibidem*).

Figura 15 – Representação: *Ib*

Fonte: Ribeiro (2022, n.p.).

A ancestralidade ao conceituar e formar uma ideia de árvore genealógica, se firma na coexistência, ensinando-nos a honrar, respeitar, relembrar e saudar os nossos antepassados (RIBEIRO, 2022).

Figura 16 – Representação: raízes ancestrais



Fonte: Ribeiro (2022, n.p.).

Conhecer nossas histórias nos (re)conectam às raízes ancestrais. Os lugares sociais ocupados pela comunidade negra, permitidos ou concedidos na sociedade, ainda carregam as consequências perversas do longo período de escravização, claramente observadas nos modos sociais e culturais “[...] de usar a leitura, a escrita e a oralidade, bem como os sentidos dessas práticas para brancos e negros, mesmo tanto tempo após a abolição da escravatura” (SOUZA, 2011, p. 38).

Ancestralidade, portanto, liga-se ao ancestral por meio dos nossos antepassados. Repensamos e refletimos sobre a nossa história compreendendo o modo como a vivemos e experimentamos os costumes, os modelos de filosofia de vida que são ofertados para nós, o povo preto, como sujeitos históricos, portadores de cultura e tradição (RIBEIRO, 2022).

Tais questionamentos são imprescindíveis para traçarmos e percorremos o nosso caminho, permitindo-nos atuar e protagonizar no mundo. Isto é, “percorrer os caminhos que nos permitirão modificar a nossa relação como mundo” (RIBEIRO, 2022). Além disso, nunca podemos nos esquecer que somos descendentes de uma comunidade que antecede o processo colonial. Eu sou porque nós somos.

Eu sou porque os meus ancestrais são. Por isso, conhecimento é poder. Poder e fortalecimento, conhecimento como poder. Ao nos conhecermos, sabemos das nossas raízes identitárias e de posse desse saber, dificilmente alguém poderá nos roubar, nos manipular e nos apagar de nós mesmos diante do nosso pertencimento étnico-racial e cultural. Infelizmente, há traços em nossa sociedade brasileira que levam e direcionam a nossa cultura, tradição e ancestralidade ao epistemicídio do povo preto, em seu sentido material e imaterial. Não aceitam modos diversos de ser, viver, estar e existir no mundo.

Essa sociedade precisa apagar existências que em alguma medida afrontam o dogma e a verdade absoluta. Para essa sociedade, a única maneira possível e respeitável de existir é a dela. **A mão única, a verdade absoluta e o dogma só geram adoecimento mental, violência e morte.** Chega um momento em que você começa a sentir culpa por ser diferente. Por pensar diferente, por ter uma crença diferente. Parece que você é o doente da história. É uma **estratégia discursiva de poder** se colocar no mundo como única possibilidade saudável, legítima, religiosa e existencial, com vistas a **fazer o outro se sentir culpado da diferença** gerada por essa única possibilidade (NOGUEIRA, 2022, n.p., grifos do autor).

Animados pelo sopro de nossas matrizes ancestrais, temos a certeza de que a pluralidade d’África, em nós, trará impactos ao modo como o outro interage conosco nas relações sociais, raciais e culturais. É inegável que esses (des)encontros plurais desafiam e confrontam a alteridade. Somos cientes da existência de uma eurocentricidade que acredita ser somente dela o saber científico. “Para ela, conhecimentos africanos e conhecimentos indígenas não

pertencem à mesma ordem de validade. Mas **todos os saberes são de encruzilhada, tanto o eurocêntrico quanto os outros**” (NOGUEIRA, 2022, n.p., negritos nossos).

O continente europeu, nos seus quase 500 anos de hegemonia escravocrata sobre os povos africanos, redesenhou o olhar sobre todo o continente da África. A Europa especializou-se na produção de valores e estruturas; imaginários sociais e culturais que estabeleceram uma relação de domínio que buscava a inferiorização do continente africano e seus povos, bem como, a partir disso promoveu periódicas manutenções de sua supremacia, redefinindo os agentes da história, centrando, na Europa, todo e qualquer protagonismo existente, tornando-os referenciais únicos e universais (RIBEIRO, 2022).

Figura 17 – Representação: ação comunitária dos ancestrais



Fonte: Ribeiro (2020, n.p.).

Essa comunidade negra que nos antecedeu, não só nos deixa esses conhecimentos, a qual cultuamos, como até hoje eles são processados por negras e negros para entendermos sobre nós e sobre as maneiras como olhares são a nós lançados. Ilustramos com uma passagem da narrativa de *O Black Power de Akin*, de Kiusam de Oliveira.

Já na cozinha, o avô pega uma colher de pau e, em uma lata, apanha a banha de porco. Junto com as **ervas colhidas**, aquela gordura vai parar numa panelinha velha e amassa para cozinhar num fogão a lenha. Enquanto seu Dito mexe a poção, conversa com o neto, sentado num banco, observando o avô remexer o caldo.

— Filho, abra a pasta que lhe dei e olhe os desenhos e fotos que estão dentro dela. O primeiro desenho é de seu tataravô; o segundo é de seu bisavô; na primeira foto, eu; e na segunda, o seu pai. Agora eu te pergunto: o que todos nós temos em comum?

— Todos vocês são negros? — observou Akin.

Seu Dito Pereira sorriu e continuou:

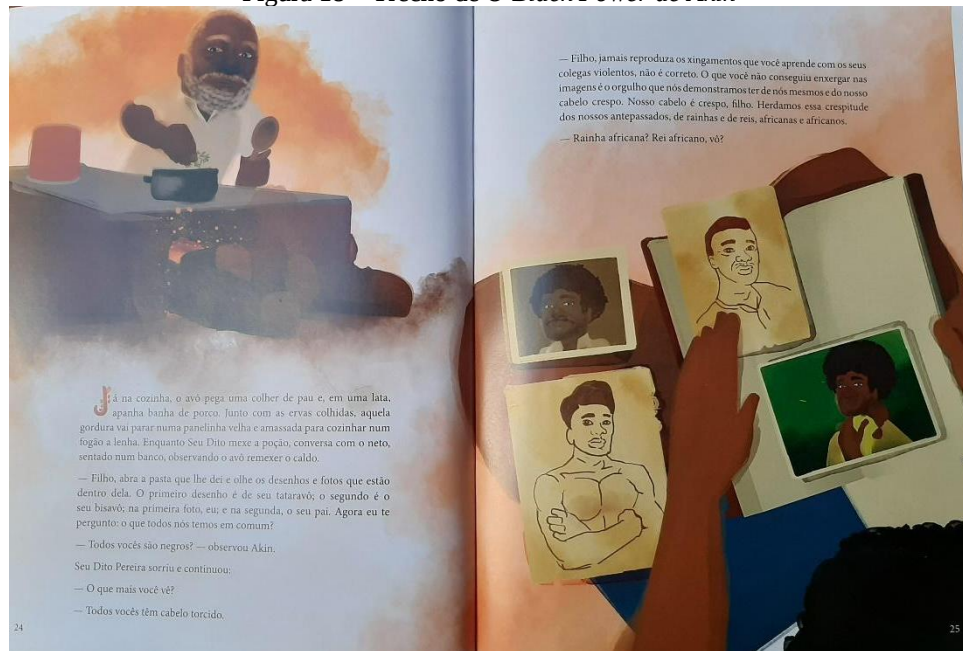
— O que mais você vê?

— Todos vocês têm cabelo torcido.

— Filho, jamais reproduza os xingamentos que você aprende com seus colegas violentos, não é correto. O que você não conseguiu enxergar nas imagens é o orgulho que nós demonstramos ter de nós mesmos e do nosso cabelo crespo. Nosso cabelo é

crespo, filho. **Herdamos essa cresptitude dos nossos antepassados**, de rainhas e reis africanos (OLIVEIRA, 2020, p. 24-25, negritos nossos).

Figura 18 – Trecho de *O Black Power de Akin*



Fonte: Oliveira (2020).

A manipulação das ervas, sua maceração e os aprendizados pelas conversas dos mais velhos são ensinamentos que atuam na edificação e no cuidado da morada do ser: nosso corpo. Há muitos ensinamentos e aprendizados que precisam ser disseminados para as infâncias e juventudes. Eduardo Oliveira (2021, p. 31), em suas pesquisas, estudos e publicações sobre a Trilogia da Ancestralidade, afirma:

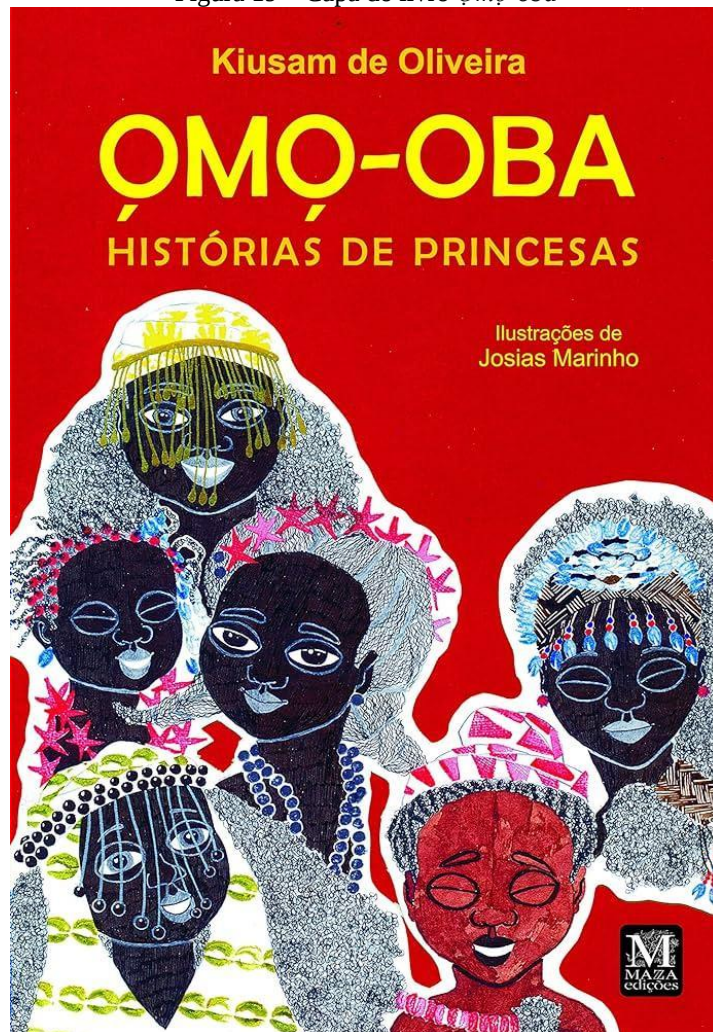
A ancestralidade assume hoje em dia um status de princípio fundamental diante do qual se organizam tanto os rituais do candomblé, como as relações sociais de seus membros – ao menos nas obras de importantes intelectuais ligados organicamente às comunidades de terreiro. Supostamente fincada na tradição da África tradicional, a ancestralidade espalha-se, como categoria analítica, para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro – mormente na religião.

A ancestralidade se expressa, como estamos verificando, de muitas maneiras. *Om̃-oba*: histórias de princesas, da escritora Kiusam de Oliveira, com as ilustrações de Josias Marinho das princesas africanas, e *O Black Power de Akin*, com a ilustração do personagem Akin, por Rodrigo Andrade, exemplificam os modos como a Ancestralidade faz parte da literatura e da sua linguagem. Legitimando-se pelo poder da tradição, a ancestralidade atua como “[...] um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua

“dinâmica” para qualquer grupo racial que queira assumir a identidade de ‘africano’” (OLIVEIRA, 2021, p. 31).

É possível visualizar as princesas africanas com seus colares, os fios de conta e os adês, as coroas das princesas que cobrem os seus rostos.

Figura 19 – Capa do livro *Om̩o-oba*



Fonte: Maza Edições (2021).

Abaixo, visualizamos a personagem Akin com um vestuário verde, que simboliza a cor de Òsòòsí (Oxóssi). Também usa no braço um bracelete de proteção, geralmente confeccionado com palha-da-costa e búzios. A palha-da-costa, ou *iko*, vem do ioruba: “[...] como é chamada no candomblé, é utilizada para a confecção de vários artefatos, principalmente os ligados as entidades da terra, como os orixás Omolu e Obaluaié, o vodun Sapatá e o inquice Kaviungo” (SANDES, 2010, p. 205).

Figura 20 – Akin com Ofá segurando o pente-garfo



Fonte: Oliveira (2020, p. 28).
Ilustrações de Rodrigo Andrade.

No pescoço, a ferramenta ou instrumento sagrado de Oxóssi, chamado de Ofá, é um arco e flecha. No pente-garfo, uma imagem nos remete a duas espadas de São Jorge cruzadas, ou ao Pèrègún (peregún), folha ancestral dos orixás.

Figura 21 – Representação de Oxóssi com seu arco e flecha



Fonte: Oliveira (2020).
Ilustrações Rodrigo Andrade.

Figura 22 – Pente-garfo



Fonte: Oliveira (2020).
Ilustrações de Rodrigo Andrade.

Estamos diante do conceito de “Pedagogia Eco-Ancestral”, cunhado por Kiusam de Oliveira.

A Pedagogia Eco-Ancestral promove o reestabelecimento de laços de reconhecimento, valorização e empoderamento de quem entra em contato com ela, mergulho e enfrentamentos das emoções mais profundas presentes em cada ser: **tudo isso a partir do acesso a afro-ancestralidade, o encontro com a cosmovisão africana, ou como preferimos dizer/sentir, com nossa cosmopercepção africana e afro-brasileira** (TRANCOSO; OLIVEIRA, 2020, p. 15, negritos nossos).

Nesse sentido, o corpo é entendido como território sagrado, ou corpo-templo-resistência, o que acolhe as infâncias negras, pois estas não são compreendidas “apenas pela valorização da estética negra, mas sim, articuladas junto da questão da herança/legado das culturas africana e afro-brasileira, compreendendo fundamentalmente, os valores civilizatórios afro-brasileiros [...]” (TRANCOSO; OLIVEIRA, 2020, p. 15). Sendo assim, essa base teórica metodológica concebida por Kiusam de Oliveira, a Pedagogia Eco-Ancestral, alicerçada nos saberes da diáspora africana, compreende a “totalidade das experiências, possibilidades de aprender e entender saberes ancestrais, quanto aos modos de criar, pertencer a um todo, portanto, de ser e (r)existir aqui, na coletividade” (*ibidem*, p. 16).

Ancestralidade, portanto, nas considerações de Kiusam de Oliveira (2019, p. 2), se torna “[...] um posicionamento político contrário ao que se estabeleceu no país como uma lógica incontestável, direcionada ao branco, considerado a norma, enquanto o não-branco é o desvio”. Nesse quadro, a Pedagogia Eco-Ancestral é uma forma de resistência e de fortalecimento contra toda violência feita ao corpo negro, especialmente ao das infâncias negras.

Retornando às considerações de Eduardo Oliveira (2021) sobre a construção e o seu entendimento do conceito de ancestralidade, é importante destacar que este autor a assim compreende como uma

[...] dinâmica ensejada pelo mito e pelo corpo africano [...]. Está posto que ela não é apenas relações de consanguinidade [...]. Desta feita, no entanto, não reduzo a ancestralidade a uma leitura crítica, mas considero-a como um conceito cunhado pelos próprios nativos e, transformada em categoria analítica pelos intelectuais orgânicos da tradição africana, reinventada no Brasil.

A leitura dessa literatura negra, por permitir uma reflexão também crítica, nos convida a (re)pensar os cânones da literatura brasileira, o empoderamento, os referenciais afrocêntricos, os valores civilizatórios presentes na literatura, o antirracista, as africanidades, a humanização e a ancestralidade na literatura. Assim, por exemplo, afirmamos que a *ancestralidade é o movimento da cultura* (OLIVEIRA, 2021c, p. 24, itálico do autor).

A ideia de Ancestralidade como movimento (cultural) se aproxima muito dos alicerces teóricos desta tese. Entendemos não só a Ancestralidade como local de movimento da cultura, mas, sobremaneira, um movimento de aprendizagens, isto é, de busca e de internalização do conhecimento. Ancestralidade, como nos referimos, como parte das experiências e vivências particulares e coletivas, carrega encantos ancestrais ligados à cultura e às identidades negras, aos modos de ser e viver que se expressam na literatura e a na linguagem – e fora dela também. Junto da ancestralidade, também pensamos a noção de “cultura”;

Cultura não é um conceito produzido para explicar as comunidades. Necessita-se, pelo contrário, ir até as comunidades para se produzir o conceito de cultura. Isto é, ela será o resultado de relações que se dão no interior das comunidades e das comunidades entre si, porque privilegia o contato com o Outro (alteridade) (OLIVEIRA, 2021c, p. 25).

Aqui vigora o princípio da coletividade – cujo critério ético é o bem-estar de todos e de cada um, pois a ancestralidade rege os vínculos entre os parceiros de uma relação.

Tais conhecimentos e saberes pelo movimento da ancestralidade oportunizam compartilhamentos de todo um legado negro-africano, negrodiásporico, especialmente nas culturas negro-brasileiras possíveis de serem lidas, sentidas, (corpo) identificadas nos ritos, nos rituais, nas linguísticas, nos símbolos, nas simbologias, nas representações, nas artes nas performances, nas corporeidades que nos habitam e pulsam em nós.

Desde o nosso nascimento até a passagem da massa/corpo ao mundo espiritual somos atravessados e preparados pela ancestralidade e por identidades negras. Nossos nascimentos e

renovação da vida, nossos nomes, nossos Djina, Majina e Orúko, carregam identidades e ancestralidades dos grupos Bantu e Yorúbás – nossos crescimentos, nossos preparos para o retorno.

A bolsa da Luciana rompeu enquanto apanhava amoras e, desnorteada, ela andava de um lado para o outro, com uma bacia de frutinhas numa mão e a outra embaixo da barriga, até engolir o susto e gritar para toda a casa: “Gente, meu menino vai **nascer**.” [...]

Cheguei em casa ansiosa e gritei para a dona Anésia, a eterna ruminante do tempo na janela: “Oi dona Anésia, o menino da Luciana tá nascendo, a Black”... ela nem me deixou terminar e avisou que já sabia, vó Berna tinha telefonado. D. Anésia me mandou entrar. Segui os movimentos de Black Thousand, enquanto esperava a finalização dos **preparativos**. As **contas de Kissimbi postas no pescoço**, o boné branco, as chaves da moto tiradas da mesa de som...[...]

[...] Luciana dormiu com o filho do lado, sonhando com os significados do pente-peixe deixado pelo avô Francisco e com as palavras de Black ao cortar o cordão: “**Este menino trará abundância para a sua família, é ano de Mutalambô!**” (SILVA, 2009, p. 51, p. 53, negritos nossos).

Os preparativos do nascimento são, para aqueles que se identificam com as poéticas de ancestralidade aqui discutidas, um apresto alicerçado na cultura negro-brasileira em diálogo com a negro-africana.

No trecho acima, exemplificamos a construção do conceito de ancestralidade adotado por nós com um momento do nascimento do menino de Luciana, trecho do livro *Os nove pentes d’África* da escritora Cidinha da Silva (2009). Nesse momento em que os valores ancestrais se renovam, vivenciamos, pela leitura, os preparativos de acolhida a quem aqui está chegando: no pescoço, as contas, ou fios de conta, de Kissimbi, divindade cultuada no universo da cultura Bakongo, e pela referência ao ano de Mutalambô, que trará abundância à família. Logo, percebemos partilhas culturais linguísticas entre Bantu-Brasil envolvidas na escrita de Cidinha da Silva (2009), assumindo uma mestiçagem na linguagem literária dessa escritora. Elementos culturais pindorâmicos, Bantu e Yorúbá manifestam-se em seu fazer poético.

Ao nos debruçarmos na construção do percurso conceitual de ancestralidade, compreendemos cada vez mais a luta contra ritos de apagamentos e epistemicídios que acontecem em nossa sociedade. São pensamentos e ações em diversas expressões da linguagem, dentre elas a literária, que tentam matar a comunidade negra e, se não conseguem, atuam reforçando predicados pejorativos e desumanizantes ao situar o negro (na literatura) em situações depreciativas, no contexto das patologias sociais. Nas considerações de Conceição Evaristo (2023):

Há uma tendência na sociedade brasileira de reconhecer a influência das culturas africanas e afrodescendentes no Brasil, mas reconhecer em determinados campos. Então se reconhece muito bem a questão da culinária, a questão da música. Mas há

uma dificuldade de reconhecer essa influência africana, por exemplo, na própria literatura ou na cultura, assim como pensadores. É como se o negro, e aí eu tô repetindo até a frase de Jurema Batista, né, é como se o negro tivesse só uma cidadania lúdica.

Com isso, seguimos com o ensinamento Evaristiano: “Eles combinaram de nos matar, e nós combinamos de não morrer”, em entrevista ao programa *Arte do artista* (2016), da TV Brasil.

A partir dos estudos teóricos de Boaventura de Sousa Santos, a filósofa Sueli Carneiro (2023) desenvolve o conceito de “epistemicídio”, este se constituindo como um instrumento eficaz e permanente “[...] de dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros, que passam a ser ignorados como sujeitos de conhecimento”. Para Carneiro (2023, p. 87), a construção conceitual de Santos permite “[...] apreender o processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilização do Outro, que aconteceu e acontece no Brasil”. Continua a filósofa:

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento de sua autoestima pelos processos de discriminação correntes pelo processo educativo. Isso porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes (CARNEIRO, 2023, p. 88-89).

Ao tecer esses apontamentos, Sueli Carneiro chama a nossa atenção para a destituição do sujeito à sua condição cognoscente, desautorando-lhe a razão, ou seja, a sua condição de acesso ao conhecimento considerado legítimo. Por isso, o epistemicídio fere e mata toda a racionalidade do subjugado, impedindo-o e lhe roubando de sua própria capacidade de aprender. “É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro e pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta” (CARNEIRO, 2023, p. 89). Nesse sentido, é

um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/

normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações.

O conceito de epistemicídio, assim definido, permite-nos tomá-lo para compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo (CARNEIRO, 2005, p. 97-98).

Logo, quando pensamos e refletimos sobre essa encruzilhada apresentada por Sueli Carneiro (2005) e demais pensadoras e pensadores que citamos, sabemos que, por detrás dessas ações, há a produção e a conservação da inferioridade intelectual, ou a negação da possibilidade de produção intelectual. Essas ações, entrelaçadas ao epistemicídio e às racialidades, atuam sobre os grupos lidos como “diferentes e inferiores” por meio de uma tecnologia que incorpora o dispositivo de racialidades/poder.

Esse artefato se caracteriza por partilhar qualidades do dispositivo de biopoder, “[...] a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações” (CARNEIRO, 2005, p. 97). Portanto, é essencial, segundo Katiúscia Ribeiro (2024), estarmos ligados ao *ib*, ao nosso coração ancestral. Em outras palavras, conforme José Henrique de Freitas Santos (2022), é ter e sentir o corpo como o princípio: Penso, logo Gingo, no sentido de usarmos o nosso corpo ao gingado da capoeira para aprendermos sobre a nossa ancestralidade e letramentos negros, fundamentando-nos na capoeira quando faz uso da espacialidade-corpo

dos sete movimentos possíveis (para a direita, para a esquerda, para frente, para trás, para cima, para baixo e para o interior de si) para apontar um saber africano, bem como negro-brasileiro que não é racionalidade cartesiana, não se perfaz de forma solitária e não se situa apenas na cabeça como signo do pensamento (SANTOS, 2022, p. 316-317).

Portanto, é a ginga se ater aos nossos letramentos negros como sendo produto “[...] do desvio, da mandinga, do corpo relacional que evoca uma inteireza ubuntuíscas que não está contida em si, mas no conhecimento interminável produzido no jogo com o outro” (SANTOS, 2022, p. 317). Penso, logo Gingo é esquivar-se também da lógica do epistemicídio dentro dos letramentos negros no Brasil, debatendo e compreendendo os seus traços, suas agências e, sobretudo, seguindo “[...] a rotação anti-horária da roda de capoeira que emula o tempo bantu para tratar de alguns letramentos africanos” (*ibidem*).

A potência dos letramentos negros atravessam esses territórios, mas também ligam-se à presença polimorfa das línguas africanas no território sagrado afro-brasileiro (yorubá, kimbundu, kikongo, fon, dentre outras), bem como na capoeira e em outros lugares, além desses idiomas africanizarem de tal forma o português brasileiro

(CASTRO, 2001) que o pretuguês teorizado décadas atrás por Lélia Gonzalez, foi tomado de forma irreversível como língua literária oficial pelos rappers, mas antes, lá atrás já por Lima Barreto, Carolina de Jesus e agora por escritoras também notáveis como Conceição Evaristo (FERITAS, 2022, p. 327).

Convocamos, portanto, “o corpo a saber por inteiro na reversão da máxima cartesiana *cogito, ergo sum* (penso, logo sou – existo), agora na roda bantu girando em sentido anti-horário, no jogo da capoeira angola, sem começo nem fim: *penso, logo gingo* (SANTOS, 2022, 327). Nestas discussões da tese, afirmamos: *Gingo, logo existo*; pois nos guiamos e movimentamos como nos golpes da capoeira, resistindo e existindo.

Retomamos às discussões sobre o epistemicídio. Ao trazermos as considerações ramoseanas, Katiúscia Ribeiro (2022, p. 08) assim argumenta:

Na visão ramoseana o epistemicídio introduziu uma relação de poder desigual, na qual, o Ocidente estabeleceu domínio sobre a definição do que é e não é conhecimento. Essa relação desencadeou um processo de apagamento do protagonismo dos povos africanos no cenário mundial. O epistemicídio, portanto, aparece como um fundamento “lógico-argumentativo” escravocrata que subsidia uma visão que torna a identidade dos povos africanos unicamente objetual e abjeta. Desta forma, a única porta de entrada dos povos africanos na história é a que os elimina de qualquer atividade cultural e intelectual proeminente, lhe resta apenas na história a identidade de um povo escravo e primitivo.

Nesse contexto, o período de colonização trouxe um tipo de pensamento a partir do qual os africanos passaram a ser vistos como destituídos de sua humanidade, filosofia e estatuto de sujeito. Tal degradação levou ao apagamento histórico, epistêmico e cultural, qualificado “[...] pela invisibilidade e morte epistêmica dos povos africanos – a isso chamamos de epistemicídio” (RIBEIRO, 2022, p. 08). Logo, o epistemicídio é uma ferramenta motora do eurocentrismo.

Essas elaborações conceituais de epistemicídio permite-nos não somente dialogar com Katiúscia Ribeiro, quando nos relembra o poder do *ib*, o coração da filosofia africana, e Sueli Carneiro (2023), mas, também, redimensionar as nossas compreensões e as nossas análises sobre a multiplicidade de formas expressas em heranças vividas e ainda experimentadas pela comunidade negra nos diferentes campos, e aqui privilegiamos a literatura.

No Brasil, os estudos e as pesquisas vêm evidenciando, junto com a literatura e outras expressões artísticas, a forte presença de todo um legado das culturas africanas, amplamente recriadas em nossos contextos históricos, sociais e culturais. Esses movimentos, intercontinentais, interculturais e interétnicos, “[...] permeia[m] a vida, os modos de ser, os conhecimentos, as tecnologias, os costumes, a musicalidade e a corporeidade dos outros grupos étnico-raciais que conformam a nossa população (BRASIL, 2019, p. 12).

As aproximações que faremos a seguir serão oferecidas pelo olhar de Azoilda Loretto da Trindade quando discursa sobre os valores civilizatórios africanos para a infância de crianças negras. Dimensionamos esses referenciais à juventude negra por permitir a reconexão ancestral, identitária e cultural negro-africana e negro-brasileira possibilitando, assim, não só o fortalecimento e o sentimento de pertença em ambos os grupos, mas, igualmente, alinhar e estampar tais pressupostos à literatura voltada especialmente para crianças e jovens.

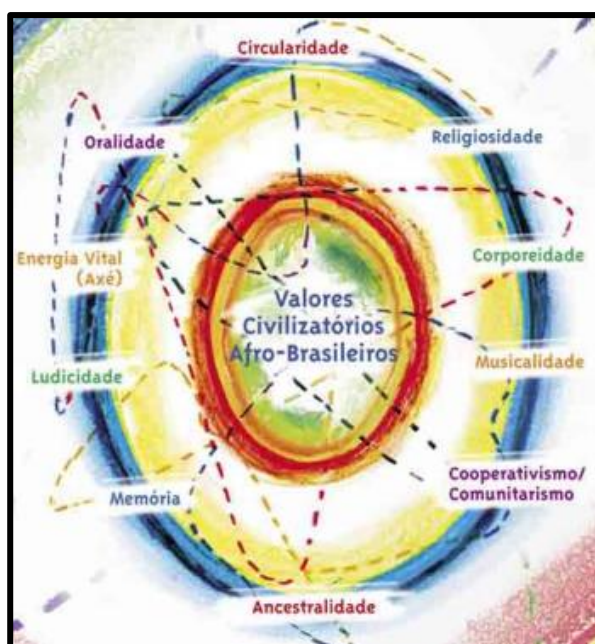
2.1 Valores civilizatórios africanos e a sua manifestação nos territórios afro-brasileiros

Para fundamentar e fortalecer as nossas discussões sobre ancestralidade, trazemos à roda os valores africanos inicialmente discutidos sob a perspectiva da pesquisadora e educadora Azoilda Loretto da Trindade.

Referenciar os seus estudos, destacando os valores civilizatórios africanos é movimentar os saberes da África em sua diversidade cultural, histórica e étnica. Partimos dos ensinamentos presentes nas (in)formações no ideograma dos valores e referências afro-brasileiras de Trindade (2006, 2008, 2010).

Pelas ilustrações, Azoilda Trindade demonstra que os valores civilizatórios afro-brasileiros não são lineares e, por isso, estão entrelaçados, de modo a permitir conexões quando somos banhados nessa dimensão civilizatória.

Figura 23 – Valores civilizatórios afro-brasileiros



Fonte: Elaborado por Trindade (2006).

Esses valores colaboram também com a construção e a aproximação dos sujeitos, resultando em interações afetivas saudáveis, “[...] gerando múltiplas possibilidades de existências, construções de subjetividades e coletividade, criando a necessidade de pensar uma forma diferenciada de afetar cada sujeito que esteja inserido no processo” (SILVA, 2021, p. 54).

A capacidade de afetar e ser afetado pelo outro, pelo entorno, é fundamental para um processo educativo que se propõe voltado para a compreensão e respeito às diferenças que nos constitui como sujeitos do cotidiano. O afetar e ser afetado, que ocorre em todo momento no mundo, num mundo que não é estático, imóvel, parado, imutável, não pode ser visto como irrelevante (TRINDADE, 2008, p. 16).

Figura 24 – Tayó com sua mãe



Fonte: Oliveira (2013).
Ilustrações Taisa Borges.

Quando amanhece, **TAYÓ** acorda numa alegria capaz de contagiar toda a cidade onde mora. Seu corpo se ilumina. Olha para sua mãe, linda como ela, e tem a certeza de que nasceu mesmo de uma **RAINHA** (OLIVEIRA, 2013, p. 34-35).

Ser afetado pelo outro e afetar o outro atravessado pelo respeito às diferenças é acordar com o sentimento da personagem Tayó, iluminando e alegrando os corpos, inspirando-nos esperança. A literatura consegue trazer bons sentimentos.

A literatura tem esse poder, é o **lugar de esperar**. Em termos pessoais e em termos coletivos, porque na medida que uma obra sai de uma criação individual e atinge, convoca o coletivo, esse coletivo fica sensibilizado, o sujeito da leitura se sente convocado por um texto escrito. É, então, um lugar de tomada de consciência. Mais do que nunca, a literatura hoje, como arte, oferece essa possibilidade de perdemos a nossa dureza e nos tornarmos mais comprometidos com a nossa vida e com a vida do entorno, do coletivo (EVARISTO, 2021, n.p., **negrito nosso**).

A linguagem literária, a mitologia presente nos itans, nas históricas negro-brasileiras podem contribuir nessa travessia, com esperar e cura. Segundo Ford (1999, p. 33):

A mitologia tem sido tradicionalmente um meio de tornar saudável o indivíduo e a sociedade ajudando as pessoas a harmonizar as circunstâncias da vida com essas inquietações mais amplas, mais permanentes. E é exatamente esse tipo de cura que se pode obter ao abordar a experiência dos afro-descendentes pela mitologia.

Essas linguagens vão se apossando da literatura e da escrita como direito à cidadania, conforme afirma Conceição Evaristo (2021). Principalmente “as classes populares devem se apossar da literatura e da escrita como um direito do cidadão e da cidadã” (*ibidem*). É, portanto, valorizar, igualmente, a produção, a disseminação e a leitura da literatura insurgente, da literatura não hegemônica, da literatura negro-africana, da literatura afro-indígena, da literatura negro-brasileira, trazendo com potencialidade os modos de se fazer, movimentar e escrever sobre esse direito humano e cidadão, na perspectiva da diversidade dos textos e das textualidades brasileiras para todos nós que construímos esse lugar chamado Brasil, afinal de contas, a literatura é para todos.

Ao apontarmos para a diversidade, a multiculturalidade do ponto de vista do conteúdo do texto e da prática de escrita, estamos, a partir de Conceição Evaristo, considerando que no Brasil, por ser também multiétnico, “a literatura não pode ser representada somente por uma autoria, notadamente de homens brancos” (EVARISTO, 2021).

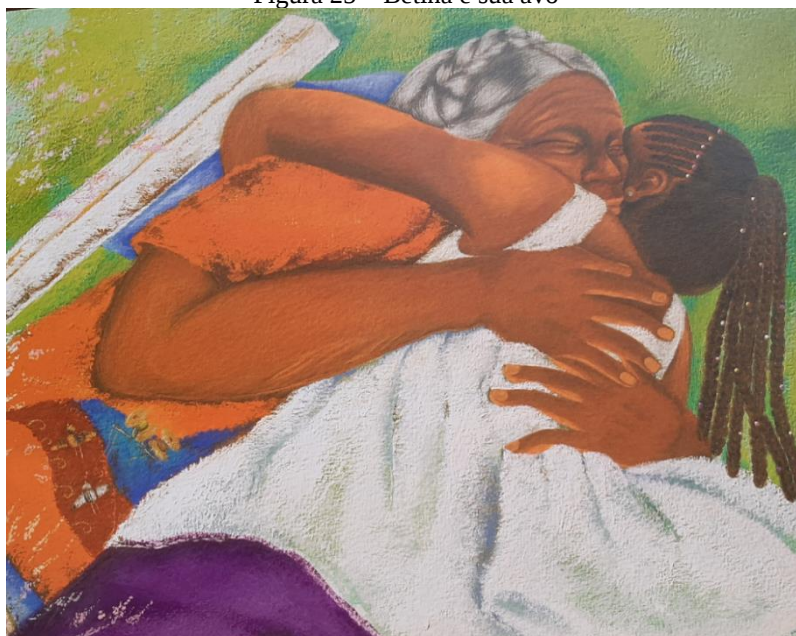
Invocar e oferecer as contribuições da cultura negro-africana e negro-brasileira é permitir e auxiliar construções identitárias e de pertencimento mais resistentes, felizes, saudáveis, amorosas e respeitadas, portanto, não tóxicas. É afroafetuar. O afeto nos aproxima potencializando a nossa humanidade. Afetamos o outro quando amamos, nos abraçamos, demonstramos carinho. Não há afetividade sem ação; é preciso agir, demonstrar, para que seja sentida e vivida. Por isso, não é algo estático.

A ilustração feita por Taisa Borges da personagem Tayó com sua mãe, em Kiusam de Oliveira (2013), oferece o que estamos discutindo no âmbito da literatura para crianças e jovens. A linguagem literária, com sua poeticidade, consegue encantar e gingar, como o circular dos cabelos crespos no penteado *black power*, o espiralar dos cabelos cacheados, a ginga da capoeira na Ginga Literária. “Como, diante desta circularidade, deste movimento, desta dinâmica, negligenciar, subestimar os aspectos afetivos do humano, como negligenciar as emoções, os sentimentos os afetos, os desejos?” (TRINDADE, 2008, p. 16).

Para as crianças e jovens não negros, o contato com os valores civilizatórios africanos permitirá aprender não somente sobre o respeito, mas, também, sobre um mundo real e de representatividade, o valor da cultura do outro, compartilhado nas experiências e nas vivências das interações socioculturais de modo potente, diminuindo a agressividade e a violência. Isso porque a afetividade “[...] tem relação direta com o influenciar e ser influenciado, potencializar, possibilitar. Porque afetividade está relacionada ao gostar de gente, propiciar encontros, contatos, afetos e afetações” (TRINDADE, 2006, p. 102).

As demonstrações de afeto ilustradas pelas personagens Betina e sua avó, e por Akin com sua família, são presenças marcantes nessas narrativas. Esse processo de *afetamento*, de afetar e ser afetado, segundo Azoilda Trindade, atravessa questões políticas e sociais, por serem “[...] recortadas pelas ações que nos remetem, ao perceber no outro, ao se olhar e se enxergar no outro, tendo como sentimento o gostar do outro em todas as suas subjetividades e potencialidades” (SILVA, 2021, p. 61). Em síntese, a forma como estou/sou no mundo afeta o mundo e as pessoas (TRINDADE, 2006, p. 103), sem a intervenção da dor, mas com aproximação e conexões que possibilitam a reconstrução de subjetividades mais humanas.

Figura 25 – Betina e sua avó



Fonte: Gomes (2009).
Ilustrações de Denise Nascimento.

Porque afetividade nos reporta ao corpo e porque os corpos são potências, possibilidades, amorosidade. A afetividade é uma manifestação corporal, uma expressão corporal fundamental para os encontros, contatos, para as expressões de desejos, pensamentos individuais e coletivos, de emoções as mais diversas, de sentimentos como amor, ódio, cuidado (TRINDADE, 2006, p. 102-103).

As crianças têm o direito de se sentirem acolhidas, consideradas em sua singularidade e respeitadas nas suas diferenças como sujeitos de direito, sem exceção. “Sua corporeidade, estética, religião, gênero, raça/etnia [...] deverão ser respeitadas, não por um apelo moral, assistencialista ou religioso, e sim porque essa é a postura esperada da sociedade [...] democrática que zela pela sua infância” (BRASIL, 2019, p. 15).

Figura 26 – A imagem de dois conguinhos



Fonte: Lisboa (2022).

Acervo da Irmandade Os Carolinos, a terceira mais antiga de Belo Horizonte, fundada em 1917.

Figura 27 – Benedito



Fonte: Marinho (2014).

Para Kiusam de Oliveira (2017), na lógica eurocêntrica o nosso corpo afro-brasileiro é desconhecido em sua maneira de andar, dançar e se vestir.

[...] todo corpo é um livro e tem uma história para contar. O corpo, inclusive, oferece histórias que a gente não quer reencontrar, não quer recontar. Mas, é preciso que esse corpo esteja aberto para compartilhar, dar e receber. [...]

Os corpos são construídos numa lógica eurocêntrica. Um corpo mecânico, dividido, que tem uma estética rígida e definida de comportamento, de como deve se portar, caminhar e se vestir. Essa lógica eurocêntrica desconhece ou não leva em consideração nosso corpo afro-brasileiro, nossa ancestralidade africana, que é totalmente diferente de andar, dançar e se vestir.

Ter o corpo livre, aberto e descolonizado em sua forma de pensar e de se expressar são aprendizados que educam para a interação das relações raciais. Para crianças e jovens negros, ter acesso aos bens materiais e imateriais de seu grupo étnico-cultural fortalecerá seus processos e a solidificação de suas construções identitárias, promovendo seu bem-estar físico, emocional e psíquico, e contribuindo para reforçá-los como sujeitos de direito e portadores de saberes.

A compreensão da criança negra como sujeito de conhecimento e de direitos coloca “a relação entre infância e questão racial como um dos eixos centrais emancipatórios para [...] implicar e reconhecer a diversidade racial na sua dimensão afirmativa, como parte da existência humana” (GOMES, 2019, p. 1022). Com isso, passam a ser respeitados como sujeitos de conhecimento. Logo,

É urgente compreender que os negros, em geral, e as crianças negras, em particular, vivenciam historicamente mais do que situações de desigualdades. Incidem sobre esses sujeitos, de forma cotidiana, injustiças de toda ordem. Garantir às crianças negras um trato digno [...] significa retirá-las do lugar da injustiça e da não humanidade impostas pelo racismo (GOMES, 2019, p. 1024).

Conhecer objetos culturais ensina-nos sobre valores e ética e coloca a criança não negra fora do centro de tudo, ou seja, demonstra que, nas interações socioculturais, ela está presente. Por isso, a literatura pode ensinar o leitor a se colocar no lugar do outro, a ter olhares diversos sobre o mundo e, com isso, aprender sobre o outro, sobre nós e sobre as nossas brasilidades e africanidades.

Portanto, são compreensões que nos direcionam às construções sobre as infâncias de crianças negras de maneira positiva e afirmada, na qual a literatura pode ser atuante e colaborativa. Trazer os valores civilizatórios para a rotina das diferentes infâncias e juventudes cria uma rede de acolhida e de democratização da leitura, do cuidar e do ser cuidado, em sua forma integral, de modo que as crianças e, conseqüentemente, os jovens, possam ser produtoras e consumidoras de identificações positivas de si e do outro, protagonizando suas trajetórias, experiências e vivências.

Nesse contexto, reafirmamos que a ancestralidade, a memória, a territorialidade, a oralidade, a cooperação, o comunitarismo, a corporeidade, as musicalidades e as ludicidades como práticas e ações estão interligadas e atuam na construção do ser, sendo perceptíveis na expressão literária. Cada valor civilizatório interage com nossos corpos e formas de existir.

Se estamos em constante devir, *vir a ser*, é fundamental a preservação da MEMÓRIA e o respeito a quem veio antes, a quem sobreviveu. É importante o respeito à ANCESTRALIDADE, também presente no mundo de territórios diversos (TERRITORIALIDADE). Territórios sagrados (RELIGIOSIDADE) porque lugares de memória, memória ancestral, memórias a serem preservadas como relíquias, memórias comuns, coletivas, tecidas e compartilhadas por processos de COOPERAÇÃO e COMUNITARISMO, por ORALIDADES, pela palavra, pelos corpos diversos, singulares e plurais (CORPOREIDADES), pela música (MUSICALIDADE) e, sobretudo, por que não, pelo prazer de viver — LUDICIDADE (TRINDADE, 2010, p. 14).

A partir das considerações de Azoilda Loretto da Trindade (2010) sobre os valores os valores civilizatórios afro-brasileiros faremos, a seguir, um entrelaçamento dessas discussões com a linguagem literária, em especial a literatura negro-brasileira.

Princípio do Axé, **ENERGIA VITAL**: “tudo que é vivo e que existe, tem axé, tem energia vital. Planta, água, pedra, gente, bicho, ar, tempo, tudo é sagrado e está em interação”.

Só é possível a potencialização deste princípio nas nossas crianças, se tiver uma mudança no olhar adultocêntrico para poder sentir com o coração, o *ib*. Elogiar, afagar, brincar de faz de conta para que elas se sintam as mais belas e especiais, habituando-se a se olharem com amor, carinho e respeito.

ORALIDADE – nossa expressão oral; nossa fala é carregada de sentido, de marcas de nossa existência. Incentivar que as crianças se tornem contadoras de histórias, compartilhadoras de saberes, memória, desejos, fazeres pela fala. Falar e ouvir podem ser libertadores. Promover momentos em que a história, a música, a lenda, as parlendas, o conto, os fatos do cotidiano possam ser ditos e reditos.

CIRCULARIDADE – a roda tem um significado muito grande, é um valor civilizatório afrobrasileiro, pois aponta para o movimento, a circularidade, a renovação, o processo, a coletividade: roda de samba, de capoeira, as histórias ao redor da fogueira...

CORPOREIDADE – o corpo é muito importante, na medida em que com ele vivemos, existimos, somos no mundo. Um povo arrancado da África e trazido para o Brasil só com seu corpo, aprendeu a valorizá-lo como um patrimônio muito importante.

Nesse sentido, precisamos valorizar nossos corpos, os das crianças e dos jovens não como algo narcísico, mas como possibilidade de trocas e encontros. Valorizar os corpos como possibilidades de construções, produções de saberes e conhecimentos coletivizados, compartilhados. Cuidar do corpo, aprender a massageá-lo, tocá-lo, senti-lo, respeitá-lo é um dos nossos desafios.

Falar de corporeidade [...] é falar de um corpo percebido em sua totalidade, ideia diferente daquela propagada entre os séculos XVII e XIX, quando o corpo era visto como algo separado da mente. Falar de corporeidade é falar da existência simultânea entre corpo e mente; de um corpo que se movimenta, que expressa vivências cotidianas, sentimentos, culturas. Uma cultura não cristalizada, mas que se modifica no tempo e no espaço por nós vividos. A criança, no universo infantil, na relação consigo e com os outros, cria, recria, aprende e transforma (REIS, 2010, p. 23).

Sendo assim, dançar, brincar, rolar, pular, tocar, observar, cheirar, comer, beber, escutar com consciência são expressões de corporeidade. Somos aprendizes de corpo inteiro, porque somos convidados e “[...] desafiados a aguçar todos os nossos sentidos para perceber a presença

negra/africana em nossa vida, em nosso entorno, em nosso próprio corpo. Precisamos enxergá-la desprovidos de estereótipos, preconceitos e racismos” (PAIXÃO, 2006, p. 19).

LUDICIDADE – a ludicidade, a alegria, o gosto pelo riso pela diversão, a celebração da vida. Se não fôssemos um povo que afirma cotidianamente a vida, um povo que quer e deseja viver, estaríamos mortos, mortos em vida, sem cultura, sem manifestações culturais genuínas, sem axé. Portanto, muita brincadeira, muito brilho no olho, muito riso, muita celebração da vida.

Celebrar a vida da linguagem no modo brincante é integrar o brincar como experiência de si e do outro que integra o mundo, em sua diversidade. Percebendo a corporeidade da criança, percebemos uma reciprocidade que se realiza pela “[...] aprendizagem que irá coordenar, sintetizar, relacionar diferentes percepções. Todavia, essa apreensão não é neutra, pois se interrelaciona com diversos contextos” (LIMA, 2006, p. 87).

As múltiplas linguagens são formas a serem preenchidas com conteúdos que reapresentam o mundo. E especialmente carregam emoções junto com a notícia. Seja um simples gesto, palavra, desenho bidimensional ou em 3D, um CD, um cartaz de propaganda, um vídeo, filme, uma peça de teatro, a exposição de um acervo museológico, enfim, sempre resulta de uma autoria cultural, sempre traduzem uma resposta pessoal, circulam sob o aval de um contexto histórico e social (LIMA, 2006, p. 89).

Figura 28 – Benedito



Fonte: Marinho (2014, p. 26-27).

Logo, a ludicidade, que pode se expressar pelo brincar, torna-se uma ferramenta importante no processo de construção identitária e da organização da afetividade da criança por oportunizar apreender a vida.

COOPERATIVIDADE – a cultura brasileira é a cultura do plural. A cultura afro-brasileira é do âmbito do coletivo e da cooperação. Não sobreviveríamos se não tivéssemos a

capacidade da cooperação, do compartilhar, de se ocupar e se preocupar com o outro. Assim fomos resistindo e reexistindo.

A história e a cultura negra nos ensinam sobre coletividade e cooperação, e elas se expressam na literatura. Abaixo, as personagens do livro *Kuami*, de Cidinha da Silva (2011). Neste trecho da narrativa, a menina Janaína está sendo cuidada pelo curandeiro, Sete Lajedos.

Figura 29 – Sete Lajedos e Janaína



Fonte: Silva (2011).

Nesse cuidar, podemos identificar o princípio de parceria que desde o sistema escravista nos (re)anima e protege.

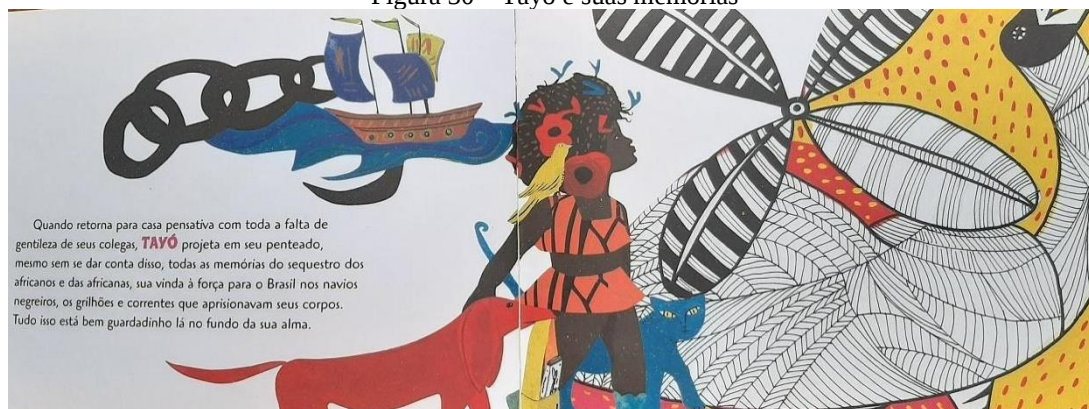
Ao redescobriremos os valores civilizatórios afro-brasileiros, podemos compreender que vivemos embates terríveis, sociais e históricos, determinados pelo racismo; perceber que não estamos condenados a um mundo euro-norte-centrado, a um mundo masculino, branco, burguês, monoteísta, heterossexual, hierarquizado... Outros modos de ser, fazer, brincar e interagir existem (TRINDADE, 2010, p. 14).

Ainda, nas considerações de Azoilda Trindade:

A diversidade e a multiplicidade existem em cada um/a de nós e nos grupos que constituem a humanidade. Estes grupos são fundamentais para a construção de uma nova humanidade, que o trabalho [...], com os recém-chegados seres humanos de zero a seis anos, demanda, exige. Uma humanidade sem racismo, que preza o respeito, a convivência e o diálogo. Em se tratando de uma educação para o amanhã, tecida no hoje, com o legado do ontem, eu diria, UMA HUMANIDADE DO AMOR (TRINDADE, 2010, p. 14-15).

MEMÓRIA – o negro carrega na memória a nossa História, submersa, escondida pelo racismo, e que precisa ser descortinada, desenterrada. Nossos corpos e nossas identidades carregam histórias e ensinamentos, modos de resistência e força.

Figura 30 – Tayó e suas memórias



Fonte: Oliveira (2013).
Ilustrações de Taisa Borges.

Quando retorna para casa pensativa com toda a falta de gentileza de seus colegas, **TAYÓ** projeta em seu penteado, mesmo sem se dar conta disso, todas as memórias do sequestro dos africanos e das africanas, sua vinda à força para o Brasil nos navios negreiros, os grilhões e correntes que aprisionavam seus corpos. Tudo isso está bem guardadinho lá no fundo da sua alma (OLIVEIRA, 2013, p. 28-29).

Outro exemplo que demonstramos da memória pode ser observado na cultura do grupo bantu, em que a vida, interpretada como a forma de existir da comunidade, é a “[...] participação na vida sagrada (e toda a vida é sagrada) dos ancestrais; é uma extensão da vida dos antepassados e uma preparação de sua própria vida para que ela se perpetue nos seus descendentes” (MARTINS, 2021, p. 43-44). Nesse contexto, bem como exemplificado com Tayó, as nossas memórias podem ser ativadas de muitas maneiras: por uma palavra, por palavras que ferem e chateiam, pela música, por um cheiro, por um som, escrevendo, dançando, falando, gesticulando.

A memória, acionada por diferentes formas, e pela energia cósmica, vai costurando saberes expressos também nos símbolos, no vestuário, em objetos sagrados, como bastões, caixas, tambores e adornos. Isso é exemplificado pela personagem na narrativa literária de Benedito com sua gunga e pelo jovem Wendell Rodrigues, que nasceu dentro de uma família de congadeiros de quatro gerações.

Figura 31 – Wendell Rodrigues, aos 11 e aos 24 anos



Fonte: Lisboa (2022).

Figura 32 – Benedito com suas gungas recebendo a roupa do Congado



Fonte: Marinho (2014, p. 36-37).

Ilustrações: Josias Marinho.

Nossa memória, ativada pelas danças, manifestações de festejos, pela arte, pela ancestralidade “[...] ressoa[m] nas expressões da arte negra, em geral, e nos congados, em particular, tendo na assimetria um dos seus signos agenciadores. Essa assimetria, ou concepção assimétrica, segundo Leda Maria Martins (2021), é um pulsar do sujeito em movimento constante, assegurando relação com as origens, que é sempre retrospectiva e prospectiva, fundando o sujeito em movimento. “Essa assimetria, segundo Nei Lopes, mostra que nada existe no mundo pode ser fixo ou estático. Cada objeto, mesmo inerte, é animado por um movimento cósmico que exerce segundo um ritmo que o artista negro procura exprimir” (MARTINS, 2021, p. 44).

A literatura negro-brasileira, a qual nos referimos e discursamos, sai da moldura ou de um engessamento – por conseguir se movimentar e gingar, em diferentes instâncias e encruzadas

sociais, institucionais, epistemológicas e de processos de ensino e de aprendizagem – e consegue

[...] manter o diálogo com a tradição e o cânone reconhecidos mundialmente e o legado epistemológico africano, a **potência da ancestralidade nas literaturas negras** e suas próprias tradições e seu próprio cânone. Além disso, põe em xeque a literatura feita apenas com papel e caneta (SANTOS, 2019, n.p., negritos nossos).

A literatura aqui em evidência não se estrutura apenas no papel e na caneta; ao contrário, é um movimento que convoca outras maneiras de análise e interpretação. Por isso, não cabem *corpus* teóricos que vão contra tudo o que estamos produzindo por meio das oralituras, oralidade, outras tecnologias de escrita e nossos gêneros literários africanos. Logo, é fundamental àquele e àquela que nos lê, mesmo que não sejam estudiosas e estudiosos do legado e das grandes contribuições africanas para a humanidade, que descortinem os olhos da colonização, ou seja, é preciso descolonizar os pensamentos, as ações, os estudos.

Logo, nossas poéticas de identidade e de ancestralidade se unem ao que Abdias do Nascimento (2019) denomina “Mitopoéticas”:

Os valores impregnam nosso espírito criativo e, conseqüentemente, dão complexo dos mitos inaugurais: nisso consiste a mitopoesia de uma cultura. [...] A aventura da mitopoesia é concomitante a nossa existência, conquanto, a um tempo, muito anterior a ela. Parte do sujeito e parte do objeto, a mitopoesia é capaz de induzir e ser refletida. Nossa razão é tanto poética quanto forjada: o aparelho detector de nossas visões prospectivas (NASCIMENTO, 2019, p. 100-101).

Os gêneros literários africanos, por exemplo, partem de um lugar do que existe. Um itán-orixá vai discursar sobre os orixás; o orixá é vivo, pois está na água, nos ventos, no ar, no barro, nas folhas (Ewé), na natureza. Nossos antepassados e os nossos povos ancestrais construíram tantos saberes, conhecimentos, e também

[...] a própria resiliência que praticamos hoje sempre nos reportamos à nossa Anterioridade, o que para nós fica evidenciado nas espiritualidades africanas, que devotam o culto à Ancestralidade, não somente aos antepassados humanos, mas todos os seres da natureza e da galáxia, [...] (PETIT, 2024, p. 18).

É o sopro de vida. O Orixá faz parte da vida das pessoas, não é algo separado. Todos juntos, ensinando sobre a criação do mundo, a criação do homem e o sopro da vida, o nascimento da cidade de Ifá e assim por diante. Ultrapassa a academia dos papéis e canetas. Por isso, é diferente da mitologia grega.

Como fomos destituídos/as desde a era da Antiguidade grega, da história de nós mesmas/os. Esse projeto de apagamento e apropriação indevida que vinha acontecendo alcançou seu paroxismo durante os séculos de escravidão e desterro criminoso que vivemos nas diásporas amefricanas. Tal crime só se perpetuou por um período tão longo porque se conseguiu aprofundar a lavagem cerebral iniciada a partir do furto epistêmico greco-romano, que se intensificou com a imposição do esquecimento das origens e anterioridade aos povos traficados. Tentou a destruição do valor atribuído à ancestralidade como canal de conexão e pertencimento, tentando gerar pessoas sem pertencimento e autoestima (PETIT, 2024, p. 17-18).

Os saberes e os conhecimentos convocados com o *adjá* literário nos auxiliam na leitura de textos literários que fazem parte da nossa história, a história do mundo, como outros textos literários. Contudo, com sua especificidade, é preciso aprender sobre essas camadas de leitura que os gêneros literários africanos e de matriz africana nos revelam, para não cairmos, por exemplo, na armadilha de analisarmos esses textos a partir d'*A Psicanálise dos Contos de Fadas*, de Bruno Bettelheim (1903-1994).

Foi no continente Africano onde evoluiu a nossa espécie *Homo sapiens*, há aproximadamente 315 mil anos e foi lá que as primeiras mulheres e os primeiros homens aprenderam a andar, pensar, falar, produzir ferramentas, escrita, filosofia, medicina, astronomia que evoluíram para uma diversidade de inovações tecnológicas e ciências que foram produzidas por outras civilizações. Ou seja, a África é a matriz da humanidade (MACHADO, 2024, p. 23).

Diante de todo esse contexto, enfatizamos e chamamos a atenção para a interpretação de camadas de leitura de uma literatura voltada para crianças e jovens que, ao convocar a ancestralidade, as identidades negras e a tradição africana, nos direciona, também, a olhar para diferentes infâncias e juventudes, especialmente as negras. Não estamos aqui discutindo a infância debatida por Platão. Estamos em outra posição e, se isso não for percebido, as análises aqui propostas, bem como o aprofundamento da leitura e sua linguagem literária, passarão despercebidos e serão mal interpretados.

Quando a gente fala de literatura negra no Brasil, é importante pensar o **legado epistemológico africano para os estudos literários**. Se omite essa importância na própria formação do campo no país. Nos cursos de Letras pelo país afora quase que invariavelmente se fala de textos escritos e há a priorização de alguns recortes históricos. Omitir a importância do legado epistemológico negro nos impede de reconhecer a potência de uma vasta produção literária, que muitas vezes nem é reconhecida como literária (SANTOS, 2019).

Assim, a ancestralidade, que se entrelaça com os valores civilizatórios africanos, não se expressa sozinha. Ela, em suas interfaces e tramas, se une à poeticidade literária da linguagem negro-africana e negro-brasileira.

[a ancestralidade] o indo, vindo, sendo. Ela é metodologia, fonte de pesquisa, objetivos e teoria, assim como encantamento, ou seja, [...] vão além, muito além da academia, pois são diálogos formativos / práxis constantes com os diversos saberes, com as memórias marcadas em nosso Odu (MACHADO, 2019, p. 129).

Como o curso das águas que, ao se perceberem presas, contornam e atravessam os obstáculos para dar continuidade à sua jornada e travessia, reafirmamos que essas poéticas dialogam com a herança cultural da África, berço da humanidade, os valores civilizatórios negro-africanos e com um movimento de ancestralidade diaspórica, porque está sempre em constantes deslocamentos de (nossos) saberes, conhecimentos, corpo(reidade)s, percepções-concepções e construções de si e do mundo que nos cerca.

A literatura negro-brasileira, pela sua especificidade linguística, de linguagem e de estética, de arte e textualidade verbal e não verbal, desautomatiza o leitor, tanto o inicial quanto o experiente, que não teve contato com a literatura de matriz africana ou que não tenha construído, em sua família literária, a vivência com livros de autoria negra com personagens negros protagonistas e não estigmatizados.

Acreditamos, assim, que essa desautomatização literária seja realizada por movimentos que deslocam os leitores para uma experiência literária por meio das culturas, histórias, tradições e valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros.

2.2 Bantus

*Nosso mundo natural é sagrado
porque ele carrega ambos vida e morte
em perfeito equilíbrio para manter
toda existência nele em movimento.
Destruir esse equilíbrio, sua sacralidade,
é causar um fim para ele e para todos nós.
(FUKIAU, 2020, n.p.).*

O grupo étnico Bantu é constituído de uma historiografia linguística e cultural que conta com mais de 5.000 anos no interior da África Bantu. Compreender criticamente esse lugar da história africana é especialmente relevante no que concerne aos aspectos antigos, pois isso nos permite entender, nesta tese, os conceitos que vamos utilizar. Entre eles, destacam-se a oralidade africana e seu entrelaçamento com a ancestralidade, com as oralituras, e com a corporeidade poética afro-brasileira na literatura negro-brasileira para crianças e jovens.

Iniciaremos pelo entendimento do termo “Bantu”:

O termo “Bantu” é caracterizado com base em aspectos linguísticos, étnicos, culturais ou biológicos depende do período, do lugar, da comunidade, das evidências e das perspectivas dos pesquisadores que investigam o passado Bantu. O termo “Bantu” não pode ser reduzido a um único grupo. Em vez disso, é útil pensá-lo como um paradigma conceitual que pode ser pensado em “tradição Bantu”. [...]. O termo “proto-Bantu” se refere a uma comunidade linguística Bantu ancestral, cuja economia era essencialmente agrícola e que habitava, há cerca de 5.500 anos, as áreas fronteiriças atuais da Nigéria e Camarões (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 36-37).

A palavra “Bantu” é o plural de “Muntu”, palavra formada pelo radical NTU, que significa “pessoas”, “seres”, e pelo prefixo MU. Sendo assim, no plural, o MU é substituído por BA e temos a palavra “Bantu” com significado de “povo” e “seres humanos”. No início, “Bantu” remetia ao tronco linguístico que originou outras línguas do continente africano, sendo, portanto, uma forma de expressão para situar uma classificação que tem como base uma semelhança linguística.

Ressaltamos não apenas o grupo Bantu, mas também os demais que aparecem nas obras estudadas, como o iorubá. Por isso, nas considerações sobre esse grupo étnico, procuraremos discursar sobre as encruzilhadas dos conhecimentos e das culturas desses povos que desempenharam papel importante nas contribuições teóricas negras trançadas além-mar, que impactam a mácula e a corporeidade socioculturais das leituras literárias de matriz africana imersas no tempo, fazendo-nos, dessa maneira, (re)assumir nosso “Quinhão Africano”, conforme nos ensina Kiusam de Oliveira.

Os séculos XVI e XIX foram marcados pela história com cerca de, aproximadamente, 10 milhões de africanos sequestrados da África para serem usados no comércio escravista na América. Dentre esses grupos estavam os Bantus: povos da África Central, onde localizamos países como Angola, Congo, Moçambique, Gabão e Cabinda.

Os povos bantu no Brasil foram introduzidos no Sudeste brasileiro, especialmente nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Também se estabeleceram nas Regiões Norte e Nordeste do país, como no Maranhão, Pernambuco, Bahia e Alagoas. “Estes grupos foram identificados como Angolas, Congos, Kiokos (Tchokwe) ou Cabindas, Benguelas, Bangalas, Cassagens, Dembos, Macuas e Angicos (atuais Tekes)” (SILVA *et al.*, 2023, p. 17).

No continente americano essas pessoas foram destinadas ao trabalho forçado em territórios conquistados e explorados por espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses e hoje transformados em estados como Brasil, Argentina, Colômbia, Peru, Suriname, Guiana, Cuba, Estados Unidos, entre outros. Ao longo desse período, as culturas dos povos centro-africanos, que na África já compartilhavam uma relativa base comum, entraram em contato com as culturas dos colonizadores europeus e com as dos povos autóctones americanos (SILVA *et al.*, 2023, p. 11).

Diante desse complexo processo, foi sendo desenhado nas Américas e, portanto, também no Brasil, uma presença dos povos Bantus, frequentemente, “[...] **minimizada nos estudos acadêmicos** ou em outras avaliações sobre os significados da presença africana no continente americano” (SILVA *et al.*, 2023, p. 11, negritos nossos). Esta minimização dos estudos também se reflete na Etapa Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio), justificada pela pouca implementação e cumprimento da Lei n.º 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da cultura e da história africana e afro-brasileira nos currículos da rede de ensino. Se, por um lado, há hostilização e pouca, ou nenhuma, organização dos processos de ensino e de aprendizagem na academia, ou seja, na formação inicial de professores, por outro, esses mesmos professores recém-formados, que não foram contemplados com um currículo sobre as contribuições do conhecimento negro-africano e negro-brasileiro durante a sua graduação, sairão do ensino superior sem saber sobre a história e a cultura desses grupos que contribuem até hoje para a construção sociocultural e histórica brasileira. Logo, o ciclo não se quebra e, conseqüentemente, estudantes da Etapa Básica terão pouca ou nenhuma garantia da aprendizagem dessas culturas, mesmo sendo seu direito.

Nesse contexto, um olhar similar é também direcionado nesta discussão, quando nos referenciamos a formação continuada de professores, na perspectiva da Lei n.º 10.639/2003, pois refletirá na organização das práticas didáticas, educativas e políticas promovendo a continuidade da Educação Antirracista, o combate ao racismo e a promoção da igualdade racial como alguns docentes e instituições de educação vem realizando, por exemplo.

Essa falta de interesse foi atribuída devido ao pensamento e a uma avaliação negativa fundamentada “[...] em uma suposta fragilidade e tendência ao ‘sincretismo’ ou a perda dos ‘traços africanos originais’ em face do colonizador” (SILVA *et al.*, 2023, p. 12). Ainda segundo Vagner Gonçalves da Silva *et al.*:

Curiosamente este mesmo processo não teria ocorrido com os povos da África Ocidental, como os falantes do tronco gbe (fon, ewe) ou do complexo étnico ioruba, trazidos as Américas em período posterior, sobretudo a partir do século XVIII, cujos legados atualmente desfrutam de grande reconhecimento e notoriedade. Embora esses povos africanos ocidentais apresentassem uma maior diversidade entre si, foram evocados como sendo muito mais “puros”, “fiéis” e “homogêneo” quando se trata de pensar o passado africano dos povos “mestiços” ou “crioulizados” das Américas.

Para refletir sobre a questão apresentada, é crucial primeiro nos distanciarmos de pensamentos medíocres que consideram as cosmogonias e cosmologias Bantu como inferiores, comparando-as com os sistemas fon-ioruba ou com o monoteísmo judaico-cristão. É necessário

nos apropriarmos e aprendermos com todo o legado deixado pelos povos. Assim, já passou da hora de entendermos que os conhecimentos dos Bantu e sua cosmovisão são singulares e, ao mesmo tempo, tão ricos quanto os sistemas jeje-nagô. Ela não se perde em função do contato com outros modos de organização e culturas, mas passa por um processo de transformação indispensável para sua manutenção e sobrevivência.

Estudiosos e estudiosas têm mostrado, por exemplo, o modo pelo qual essas cosmologias foram atuantes desde os primeiros contatos com os colonialismos cristãos na África e na nova experiência nas Américas.

Um caso bem explorado é o dos significados da cruz para os povos banto. A cruz como sistema de representação do mundo superior (*nseke* ou dos vivos) e inferior (*mpemba* ou dos ancestrais) já era um poderoso cosmograma entre os Bakongo antes da chegada dos portugueses à África. Quando os missionários católicos portugueses levaram a cruz como símbolo de remissão cristã, este reverberou significados nativos por meio dos quais foi possível encontrar mediações entre um sistema e outro (SILVA *et al.*, 2023, p. 12).

Além disso, continua Vagner Gonçalves da Silva *et al.* (2023, p. 12-13):

Na umbanda, religião de origem banto, cristã e espírita europeia, até hoje as “giras” (sessões) são encerradas com o seguinte ponto: “Eu fecho a nossa gira/ Com Deus e Nossa Senhora/Eu fecho a nossa gira/ Sambolê pemba de Angola”. A menção as duas dimensões cosmológicas: um mundo habitado por Deus e Nossa Senhora e, outro, pelos ancestrais africanos (Sambolê pemba de Angola), parece indicar essa complexa circularidade da filosofia banto.

Nas contribuições culturais Bantu temos a Congada, a capoeira, o jongo e o maracatu, os ritmos, a música, a musicalidade, os instrumentos musicais, os rituais.

Vale ressaltar que em regiões como no Vale do Ribeira (São Paulo), a cultura bantu foi largamente preservada por causa do isolamento dessa região que é muito acidentada e montanhosa, mas também pela pobreza dos seus recursos. Encontra-se nessa localidade ainda hoje aldeias denominadas Kambuta, Kanguime. Já no “rico” Triângulo Mineiro é comum ver a famosa congada com suas músicas e danças dramáticas (SILVA *et al.*, 2023, p. 18).

Na estrutura narrativa visual de *Benedito*, de Josias Marinho (2014), essas questões são abordadas por meio do entrelaçamento dos símbolos do Congado, permitindo-nos interpretar o texto de forma a observar criticamente esse pensamento. Além disso, as ilustrações nos permitem contemplar e experimentar as contribuições da cultura bantu.

Na formação lexical do português do Brasil pelas línguas quicongo, quimbundo e umbundo, por exemplo,

A influência das línguas bantu é tão profunda em algumas estruturas do português oficial e vernacular do Brasil, português africanizado, nas expressões religiosas do candomblé de nação angola e nas expressões da cultura popular que **o cidadão brasileiro de hoje não se apercebe de que esses elementos culturais são de origem africana-bantu.**

São, portanto, as línguas bantu que exercem a mais forte influência no sistema linguístico português do Brasil. Os empréstimos bantu ao brasileiro foram perfeitamente integrados no sistema do nosso português. E o caso, entre outros, de terminologias como “bunda” (derivado ou relativo aos Bundos, ou a mãe de todos os dialetos angolanos), substituída aqui no Brasil pelo termo português “nádega”; ou ainda de termos como: corcunda, caçula, maconha, macumba, moleque, kitanda, kilombo, samba, senzala, zumbi, umbanda, tanga etc. (SILVA *et al.*, 2023, p. 18).

A língua Bantu torna-se mundialmente notória, revelando a importância desses falantes na história mundial. No contexto dos estudos das línguas africanas, é também recente o seu campo das investigações, ocasionadas, sobretudo, depois dos apontamentos do médico maranhense e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues, além do estudioso Jacques Raymundo e do médico Arthur Ramos.

Assumimos, nesta tese, a história originada no continente africano, ou seja, a África como berço da civilização e os seus processos migratórios. Tais processos de deslocamentos são evidentes na África, incluindo a África Bantu, resultando em interações entre os falantes da língua bantu. Essa peculiaridade provoca uma diversidade nos modos de vida, nas instituições sociais e nos materiais, que apresentam características mais maleáveis e duráveis.

Além disso, pontuamos o caráter da hierarquia e da heterarquia. Essas considerações são pertinentes por evidenciar uma desorganização diante da ideia de “nação”, atribuída ao pensamento ocidental moderno. Nesse sentido, nossas reflexões teóricas das epistemologias negras se dão a partir dessas encruzilhadas.

Ao problematizarmos a linhagem como intersecção entre a família, o pertencimento, a prática espiritual e a heterarquia, compreendemos que os falantes proto-Bantus fundamentavam suas identidades e visões de mundo em suas linhagens. A heterarquia retrata o complexo entrelaçamento e a interação entre as estruturas sociais e políticas que, ao longo do tempo, moldaram a ideia e as práticas de poder nessas comunidades, assim como entre elas.

Os falantes proto-Bantu, coletivo da linguística Bantu ancestral, viviam em pequenas comunidades. As identidades, a segurança e as visões de mundo estavam respaldadas em linhagens, as quais se estruturavam da seguinte maneira: (i) formada pelos descendentes, enquadrando-se os vivos e os mortos, e (ii) por aqueles que não haviam nascido de um ancestral comum e que tinham vivido há alguns anos ou dentro de um tempo maior, ou seja, há muitas gerações anteriores.

Nessa organização social e à medida que se alastravam em novos nichos,

[...] cresceram e se diversificaram – econômica, política, ambiental e socialmente – as linhagens continuaram sendo as instituições responsáveis pela definição e organização da continuidade e pela transmissão de valores. As evidências disponíveis por toda a África de língua Bantu revelam que a heterarquia e o pertencimento eram valores sociais fundamentais, nos quais os falantes proto-Bantu se apoiavam para guiar suas escolhas e decisões (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 89).

Segundo Catherine Cymone Fourshey, Rhonda M. Gonzales e Christine Saidi (2021), a heterarquia é um modelo de poder caracterizado por ser horizontal e relacional, constituído ou baseado em redes, diferentemente de uma organização vertical e hierárquica. Acrescido a essa descrição, é relevante a informação de que as pessoas utilizavam aquela rede, horizontal e relacional, como apoio uma das outras, o que gerava o sentimento de pertencimento e de responsabilidade.

A criação das instituições sociais, a produção de materiais duráveis e flexíveis, a heterarquia, o contato e a interação com outros povos, assim como as práticas de poder, eram presentes e frequentemente contestados entre os descendentes dos Bantu. Mesmo em contato com outros povos, eles desenvolveram de maneira única e singular economias, práticas culturais, interações interculturais, ideologias, práticas religiosas e sistemas políticos organizacionais.

Toda essa diversidade de saberes, conhecimentos, tradições e práticas foi transmitida de geração em geração por meio da linguagem, dentro de um conjunto de valores no qual não podemos esquecer a hospitalidade e a incorporação de ideias diversas advindas de outras sociedades.

Os apontamentos e as considerações acerca da África Bantu, em sua maior parte, estarão alicerçados nos estudos e nas pesquisas de Nei Lopes (1994, 2020) e presentes no livro *África Bantu* (2021). Na atualidade, segundo os estudos de Catherine Cymone Fourshey, Rhonda M. Gonzales e Christine Saidi (2021), dialetos e línguas Bantu, aproximadamente em torno de quinhentos, descendem do proto-Bantu, um subgrupo das línguas nigero-congolesas. Com cerca de duas mil línguas e dialetos, cada idioma refere-se a uma das quatro principais famílias da África, quais sejam: nilo-saariana, afro-asiática, khoisan e nigero-congolesa (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021).

As línguas nigero-congolesas são a maior família linguística africana da África e a terceira do mundo, por extensão, quantidade de falantes e número de línguas. De acordo com o número de falantes nativos, as línguas mais faladas, em consonância com os falantes nativos, são: o *suajili*, o

iorubá, o *igbo*, o *fula* e o *shona*. A partir da página EENI Global Business School¹, as tradicionais divisões e as principais línguas da família nigero-congolesa são:

1. Ao Sul do Sudão: as línguas cordofanês;
2. As línguas atlânticas:
 - 2.1 Senegal: o *wólof* e o *bambara*;
 - 2.2 Em Guiné, em Senegambia, em Macina, ao Nordeste da Nigéria e no Norte dos Camarões: o *fula* (Fulfulde no Senegal). Países como o Mauritânia, Mali, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Serra Leoa, Burquina Faso, Togo, Gana, Benim, Nigéria, Camarões e Níger apresentam um elevado número de falantes bilíngues de Fulani;
3. África Ocidental (Costa do Marfim, Libéria, Burquina Faso), incluem o Bété, o Nyabwa e o Dida: as línguas Kru;
4. Costa do Marfim e no Mali: as línguas *senufo*;
5. Mali e no Níger: as línguas bozo;
6. Mali e no Burquina Faso: o dogon;
7. Moré (os Mossi) no Burquina Faso: as línguas Gur;
8. Chamba Leko nos Camarões: as línguas do adamawa;
9. Akan, falado no Gana: as línguas Kwa;
10. Gana, no Togo, no Benim e na Nigéria: as línguas Volta-Níger, incluindo as línguas GbE. As mais conhecidas são o ewe, o iorubá e o igbo;
11. Na grande família Bantu, com o suajili, o fang, o kongo, o zulu e centenas de outras línguas da África Central e Austral: as línguas Benue-Congo.

Abaixo, podemos verificar o esquema da família de línguas nigero-congolesas com os ramos mandê, cordofaniana e atlântico-congolesa.

¹ Disponível em: <https://www.hauniversity.org/pt/Linguas-nigerocongolesas.shtml#:~:text=As%20l%C3%ADnguas%20nigero%2Dcongolesas%20mais,o%20fula%20e%20o%20shona>. Acesso em: 06 jul. 2024.

Figura 33 – Esquema da família de línguas nigero-congolesas



Fonte: Fourshey, Gonzales e Saidi (2021).

Os dialetos e a língua Bantu descendem, portanto, do proto-Bantu, o subgrupo das línguas nigero-congolesas ou nigero-cordofaniana. Inicialmente, o Bantu é somente reduzido a sub-ramo secundário das línguas nigero-congolesas. Outras ramificações das línguas nigero-congolesas, como Mandê, Cordofaniana, Volta-Congolesa, Kru, Kwa e Volta Norte, se disseminaram para regiões menores ao norte, noroeste e nordeste do Rio Níger. Eventualmente, essas línguas se expandiram da floresta equatorial da África, atravessando o sul e o sudeste da Bacia do Congo até as pradarias da África Central, a região dos Grandes Lagos, os planaltos, as savanas e a costa da África Oriental, bem como as estepes, pradarias, savanas e matas da África Austral: “Em outras palavras, esse pequeno ramo das línguas Nigero-congolesas migrou dos territórios adjacentes para grandes extensões de matas e de florestas, geograficamente abertas embora ocupadas, ainda mais ao leste, adentrando a savana” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 27).

Ao considerarmos o fator língua, é imprescindível enfatizarmos a carga histórica e cultural. Como uma das formas de expressão e de transmissão de conhecimento, cultura e tradição, ela escolta atividades cotidianas simples e complexas nas sociedades e nas relações socioculturais fora dela. Por isso, como algumas das outras línguas africanas, a língua Bantu nos oferece indícios sobre sua própria história nas palavras que compõem seu vocabulário. Ela também nos ajuda a entender a construção de certas palavras e imagens contidas nas narrativas analisadas nesta pesquisa, como observado nas obras de Cidinha da Silva (2009), *Os nove pentes d’África*.

As pessoas usam as palavras para nomear e descrever o que sabem. Como as palavras geralmente são usadas por muitas gerações, mudanças ao longo do tempo nos significados e nos usos dessas palavras revelam mudanças históricas no modo como as pessoas realizavam determinadas atividades ou entendiam as ideias representadas por essas palavras. Nessa linha de estudo, os pesquisadores analisam especialmente as histórias daquelas partes do vocabulário que têm importância e interesse cultural tanto historicamente como para seus falantes e sociedades atuais. As histórias desses vocabulários revelam as maneiras pelas quais povos antigos desenvolveram novas ideias e compartilharam ideias estabelecidas. Elas também esclarecem como esses idiomas mudaram, persistiram ou inovaram para se adequar a novos contextos históricos (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 67).

Neste estudo, não faremos descrição exaustiva das palavras, no entanto compreender a história e o valor cultural dessas palavras nos ajudam no entendimento da análise das obras e, respectivamente, da linguagem literária presente nela. Desse modo, passaremos a compreender melhor a estrutura da arte figurativa, como esculturas, pinturas, gravuras e imagens as quais estão presentes nas ilustrações e nos textos das obras em estudo, especialmente em *Os nove pentes da d'África*, de Cidinha da Silva.

2.3 Iorubás

O conceito de iorubá tem sido designado como uma categoria descritiva se reportando aos sujeitos que falam uma língua em comum no interior de Benim desde pelo menos o século XVI, “[...] e provavelmente ainda antes” (HUNWICK; HARRAK, 2000 *apud* LOVEJOY, 2024, p. 75). Nas palavras de Sandoval (1987 *apud* Lovejoy, 2024, p. 77-78):

A primeira referência ao termo está nos escritos de Ahmed Baba em 1613, mas é possível inferir que Baba estava descrevendo uma etnia que já existia há algum tempo. Ademais, é quase certo que a referência não estava restrita a uma seção particular dos iorubás, como os Oió, que na época eram apenas uma comunidade menor. Yarabawa, em língua hauçá, refere-se a pessoas, não a um lugar, ou seja, ao povo Iorubá, o que sugere um país, não necessariamente um estado político. Mais uma vez, o uso da expressão entre os Hauçá parece ser anterior à ascensão de Oió e, portanto, parece ter tido uma conotação mais ampla do que qualquer Estado em particular. Da mesma forma, o termo mais antigo usado nas Américas (“Lucumi”) parece ter tido conotação genérica, e é provável que não se referisse em específico a um Estado ou grupo particular de iorubás. Apesar disso, tal como ocorreu com a palavra “Iorubá”, “Lucumi” às vezes presume a referência de Oió, Ifê ou Ijebu [...]. Contudo, a palavra surge nas Américas quando Oió entra em sua fase imperial. Tal como utilizado por Alonso de Sandoval no início do século XVII, ela se referia nitidamente a uma categoria ampla de pessoas ou uma região que pode ter incluído outras, de povos que não falavam iorubá, talvez englobando áreas onde a língua era assim compreendida. Lucumi foi, portanto, um fator significativo no início do tráfico no Golfo de Benim. A associação do termo com outras identificações, tais como Lucumi Kakanda e Lucumi Arara, sugere que ele tem um significado que incluía outras designações não iorubás de origem.

Quando nos remetemos ao termo “Nagô”, como é frequentemente usado no Brasil, bem como nas colônias francesas não é percebido antes do século XVIII. Nas Américas teve o seu termo e o seu conceito usado genericamente dos povos Fom e Aladá, infelizmente, para todos os iorubás. “A palavra deriva de “Anagô, um subproduto iorubano que vivia ao leste do Rio Weme [...]” (LOVEJOY, 2024, p. 78).

O termo “nagô” (do yorùbá, *nàgò*), usado na Bahia desde o final do século XVIII, serviu como identificação dos negros escravizados de língua yorùbá com versões diversificadas diante da sua origem (COSTA LIMA, 199X, *apud* FILHO, 2022, p. 32).

Adinelson Farias de Souza Filho (2022, p. 32), em seus estudos e pesquisas, escreve:

Um dos seus significados que o antropólogo da Costa Lima verificou junto aos daomeanos em 1963 é que nagô, anagô e **anagonu era um apelido pejorativo fon** para identificar como piolhentos os yorubanos fronteiriços ao reino do Daomé fugidos da região Egbado por causa de guerras internas, dado o estado em que se encontravam após a fuga (op. cit. p. 74). Com o passar do tempo, o termo passou a ser aceito como autodenominação com outro significado semântico entre os grupos de língua yorùbá em território fon e fora dele, até mesmo na Nigéria e no Brasil. Tamanha é sua importância que sacerdotes de òrìsà em território fon são chamados de *nàgò* mesmo que ele seja nativo de outra etnia da região (FILHO, 2022, p. 32).

Sendo assim, com o tráfico negreiro o termo “nagô” se estende a todos os negros de língua yorùbá, “[...] mesmo que entre as pessoas de mesma origem territorial e cultural continuasse corrente a autoidentificação de acordo com o nome do lugar de onde vinham, como ijèsà, egbado, egba, ijebu, òyó entre outros [...]” (FILHO, 2022, p. 32). Nesse sentido, o termo “yorùbá” não era frequente nesse período para os grupos de Òyó, de onde se origina a denominação, dada pelo hauças

[...] no final do século XVIII, por conta da relação de vassalagem com o império de Òyó, quando se viam coagidos pelos xingamentos dos embaixadores do rei com a expressão *yòò bá* (vá para o inferno), convertida na língua hauça como a referência ao povo do Alááfin (Ayoh’OMIDIRE, 2020. pp. 86-87). É a partir da segunda metade do século XIX, por conta do trabalho de tradução e organização de um vocabulário geral da língua yorùbá para a catequização cristã, realizado pelo bispo Ajàyí Crowther, nativo òyó, que o termo passará a ser estendido pela administração colonial a todos os povos de mesma língua, apesar de haver sido citado antes em correspondências de alguns militares europeus que chegaram à região (FILHO, 2022, p. 32-33).

Ocupando grande parte do sudoeste da Nigéria e, em menores proporções, parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé), a influência dos iorubás estendeu-se também para além do baixo Níger, em direção ao norte, adentrando a Terra Nupe.

Segundo Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996, p. 37):

Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria, onde convivem com outros grupos étnicos: anang, batawa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv, cada qual com sua própria língua, costumes e sistemas de administração tradicional.

Dentre esses grupos, os mais numerosos são os Hausa, Iorubá e Ibo. A conquista daomeana de parte das terras Iorubás favoreceu a miscigenação entre os grupos Iorubá e Fon, tornando-se pouco nítida a linha divisória entre eles. Os iorubás associam-se em subgrupos – Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan, etc.

Os iorubás falam a língua iorubá, variando, por exemplo, em egba, ekiti, ibadan, ife, ijebu, ijesa, ikale, ilaje, ondo, owo e oyo. “Cada nome destes refere-se simultaneamente a uma cidade, um dialeto e um agrupamento humano. Egba refere-se à cidade de Abeokuta, capital do estado de Ogun” (RIBEIRO, 1996, p. 45). Descendentes de Oranyan, os Egba habitavam, especialmente, povoados e aldeias independentes. Em virtude das guerras, seus 153 povoados se uniram, formando Abeokuta.

Em relação à sua linguística, o iorubá é uma língua tonal, caracterizada pelo uso de três tons simples e dois compostos. No que se refere à acentuação, o acento agudo indica o tom alto, o acento grave indica o tom baixo e a ausência de acento indica o tom médio.

Destes tons simples decorrem sons compostos pela combinação agudo/grave (tom alto-descendente) ou grave/agudo (tom médio-descendente). [...]. O idioma iorubá integra o grupo linguístico nigero-congolês [...]. Este grupo linguístico compõe, juntamente com o nilosaariano e o afro-asiático, o conjunto de famílias linguísticas existentes na Nigéria (OLANIYAN, 1985, *apud* RIBEIRO, 1996, p. 45).

Na organização política dos iorubás, a forma mais comum de moradia na sociedade tradicional iorubá é o agbo-ile (*compound*, no dizer dos britânicos), literalmente, um agregado de casas habitadas pelos membros de um clã (famílias interligadas por parentesco consanguíneo).

Um conjunto de agbo-ile compõe o agbole e um conjunto destes forma o adugbo, distrito governado pelo ijoye. Estes articulam-se aos baale e ao oba. A organização sociopolítica dos iorubás é monárquica, com duas categorias de soberanos – o baale, literalmente, dono da terra, fundador e chefe de um povoado e o oba, chefe de uma cidade e dos povoados a ela associados. O oba é escolhido entre os baale e rege com um Conselho deles. Os obas são chamados Omo Oduduwa, filhos de Oduduwa. Esta organização articula-se com outra, cujas normas são ditadas pela Constituição Republicana dos países que compõem a Terra Iorubá (RIBEIRO, 1996, p. 42).

Enfatizamos que há a existência de duas correntes sobre a origem do povo yorubano. Essas vertentes são conhecidas como relato mitológico e o relato histórico. Historiadores ocidentais optaram por classificar como “[...] mera e pura mitologia todo o relato oral da história da origem de qualquer povo ocidental” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 33). Logo, deixamos claro que “[...] os sujeitos de tais histórias sempre saberão distinguir entre o que é história e o que é mitologia, quando abordam o passado” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 33).

No que diz respeito ao povo yorubano, os historiadores nativos yorubá-africanos distinguem entre relatos mitológicos e história propriamente dita, isso porque, no caso do primeiro, sua construção e veiculação se apoiam apenas em mitos e lendas, sem nenhuma pretensão histórica (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 33).

De toda forma, as duas vertentes se entrelaçam, ou tem uma interpenetração e interdependência quando constituem o passado. A mitologia e a história oral, por exemplo, compartilham muitos elementos constitutivos, o que pode ser um dificultador para quem não tem conhecimento e familiaridade com seus textos hermenêuticos, como os textos sagrados de *Odu Ifá*, que abrangem vários gêneros textuais, incluindo lendas, mitos, contos, referências históricas, entre outros, “**saber enxergar** a linha tênue que separa a mitologia da história autêntica propriamente dita” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 33).

Saber distinguir essa linha tênue entre mitologia e história yorubana faz toda a diferença, não apenas para aprendermos sobre os iorubás, mas também para nos apropriarmos dessas literaturas orais presentes na tradição. Com esses saberes, conhecimentos e aprendizagens, poderemos avançar na proposta do ensino de literatura no ensino superior, na crítica literária sobre essa temática, bem como na mediação da leitura literária de matriz africana e negro-brasileira nos espaços em que a literatura, a leitura e os livros se fazem presentes.

3 ORALIDADE

ORÍentar

(M)Eu
 Movo-me no vai e vem Diáspora Africana,
 me (re)encontro n'África que habita meu corpOrí e me ORÍenta
 Entre oralidades, oralituras, corporeidades, histórias e culturas em terras,
 apporto. Sou a sabedoria e encantamento das águas, sou Pororoca, sou
 Estuários moradas, sou descendente e pertencente das matrilineagens
 ancestrais, Oxum e Ndanda Lunda minhas águas curas matriarcais
 ancestrais.
 Sou KÓLÒ.

Luana Passos (poema composta pela autora para esta tese)

No tradicionalismo africano, a palavra falada é valor fundamental, caráter sagrado associado à origem divina e, conseqüentemente, às forças ocultas nela depositadas. É, portanto, a tradição oral, um campo ilimitado da palavra falada, muito além da pertença dos contos, das lendas e dos relatos míticos e históricos.

Nas considerações de Nei Lopes e de Luiz Antônio Simas, em *Filosofias Africanas* (2020, p. 41): “A palavra é escola da vida, recobrando e englobando todos os seus aspectos. Nela, o espiritual e o material não se dissociam. Falando segundo a compreensão de cada pessoa, ela se coloca ao alcance de todos”. A oralidade faz-se também pertencente à religião, ao conhecimento, à ciência natural, aos aprendizados diversos, aos saberes ancestrais ou não, ao divertimento e à recreação, relacionando-se às pessoas, contribuindo, dessa forma, para moldá-las, tornando-as especiais pela escuta e pela assimilação das palavras o que, inevitavelmente, moldará, enriquecerá e dará força vital à alma.

A filosofia africana apresenta a palavra também como a emissão do som produzido pelo aparelho fonador, mas acrescenta o poder da espiritualidade. O Verbo, como expressão da força do ser em sua plenitude, é a palavra que anima aquilo que expressa (o sopro), originando aquilo que dá nome; tem poder criador, preservando, destruindo e recriando o mundo. Tal sopro é força que cria e desperta à Vida, é *Emi*, o sopro vital divino.

No sistema nagô, a pessoa é constituída de uma parte material (*ara*, o corpo) e por uma parte imaterial (*emi*, princípio vital). Um mito cosmológico atribui à lama enquanto protomateria a origem do corpo: A sua modelagem humana foi realizada por um princípio criador (*Orixanlá*, *Obatalá*), mas foi outro princípio de criação (*Olodumare*) que lhe instalou o sopro da vida (*emi*) materializado pela respiração. *Emi olojá ninu ara*, “a respiração é a rainha do corpo” (SODRÉ, 2017, p. 117).

Òlódùmarè (Olodumare), ou Ọlọrun (Olorun), Ser Supremo da cultura iorubá, ao ordenar aos seres humanos, os ènìyàn, chamados de “os escolhidos”, transmissores da bondade ao mundo, nos aproximam das narrativas de matriz africanas, atreladas àquelas objeto de estudo desta pesquisa de doutorado, por comunicarem afetividade, amor, bondade, ancestralidade, e por fortalecerem a identidade das crianças e dos jovens afrodescendentes e negro-brasileiros pela literatura negro-brasileira.

A palavra oralizada e escrita, a oralidade presente nos gestos, nas simbologias, nos ritmos, nas danças, no toque dos tambores, nas liturgias africanas e afro-brasileiras, dentre tantas outras formas de expressão da oralidade, pode ser fortalecedora para as crianças e para os jovens negros em sua jornada diária.

Concomitante, a oralidade poderá nos ensinar, nesse Movimento Negro (Re)Educador, conforme Nilma Lino Gomes (2017), que os não negros desconhecedores e ignorantes dessa forma de pensamento e dessa organização sociocultural e política respeitem e descortinem seus olhares e imagens colonizadores e hegemônicos, sobre uma cultura e história na qual acreditamos ser o “Berço da Humanidade,”

Nesse sentido, a relação do Movimento Negro com a educação e saberes nos convoca “[...] a trilhar um caminho epistemológico e político desafiador: a construção de um pensamento [...] pós-abissais” (GOMES, 2017, p. 53). Além disso, entender que a comunidade negra e o Movimento Negro são produtores de saberes e, “[...] em nenhuma hipótese podem ser considerados menos ‘saber’ ou ‘saberes residuais’” (GOMES, 2017, p. 67). Logo, esses saberes, também emancipatórios, são formas de

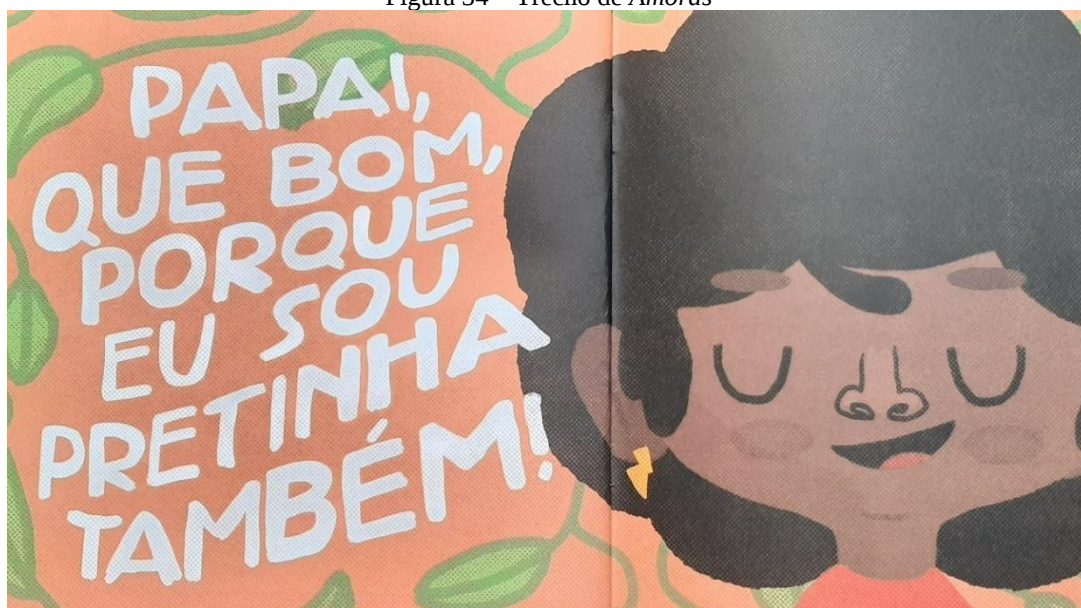
[...] conhecer o mundo, da produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça numa sociedade racializada desde o início de sua conformação social. Significa a intervenção social, cultural e política de forma intencional e direcionada dos negros e negras ao longo de sua história, na vida em sociedade, nos processos de produção e reprodução da existência. Ou seja, não se trata de ações intuitivas, mas de criação, recriação, produção e potência. A vivência da raça faz parte dos processos regulamentários de transgressão, libertação e emancipação vividos pelos africanos e seus descendentes (GOMES, 2017, p. 67).

Nesse contexto, conforme Nilma Lino Gomes (2017), dentro de toda uma gama de saberes construídos, podem ser exemplificados os identitários, os políticos e os estético-corpóreos. Nilma Lino Gomes (2017), ao chamar a atenção para a produção desses saberes, ao longo dos tempos coloniais, postula que ganham maior visibilidade no campo educativo e na sociedade brasileira a partir dos anos 2000, “[...] quando o Movimento Negro traz para a arena política, a mídia, a educação e o sistema jurídico a discussão e a demanda de políticas de ações afirmativas”

(GOMES, 2017, p. 69). Assim, inserimos o campo da literatura neste movimento.

No Brasil, autodeclarar-se negro vem se fortalecendo como movimento político, afirmando-se enquanto tal, de uma maneira “[...] que desconforta as elites e os poderes instituídos. E que a força da violência – uma das estratégias antigas do racismo – tem sido uma tentativa de fazê-los calar” (GOMES, 2017, p. 69). Nesse contexto, incluimos a literatura.

Figura 34 – Trecho de *Amoras*



Fonte: Emicida (2018).
Ilustrações de Aldo Fabbrini.

Veja só, veja só, veja só, veja só, se a gente acredita no que a gente está falando **a gente precisa chegar mais cedo. A gente precisa encontrar meios para chegar mais cedo na vida das pessoas.** A gente não pode mais aceitar que nosso discurso seja compreensível a partir da adolescência para frente, tá ligado?

Eu não acho que o jovem, ele perdeu a gana de lutar, tá ligado? Mas eu acho que a gente perdeu dez anos, esses dez anos muita coisa acontece. Quando a gente começa a conversar com o moleque, ele tem 15 anos de idade, os trauma chegou antes da gente. Os trauma vai ser mais marcante do que nosso discurso, várias vezes. A gente vai ter que trabalhar dobrado, triplicado pra destruir toda essa traumatização.

A ideia do livro [*Amoras*] é justamente essa, **corrê e chega primeiro para que esse vazio, essa ausência seja preenchida com uma referência bacana, bonita a respeito deles mesmo, de nós. Sacou?**

E a partir do momento que você tem essa referência, você tá um pouco mais forte pra enfrentar as maldade do mundo.

“Zumbi diria que nada foi em vão.”

Se a gente tem a força de falar para milhões de pessoas, **porque não fala coisas positivas para milhões de pessoas,** tá ligado? (EMICIDA, 2018, negritos nossos).

Nós precisamos chegar nas crianças antes dessa forma de violência chamada racismo, pois, como bem fala Emicida, o racismo gera traumas tanto em crianças quanto em jovens. Na primeira infância, o trauma causado pelo racismo vai afetar o desenvolvimento cognitivo, emocional, físico, social e, claro, psicológico em crianças negras. Esse impacto na saúde mental

atinge também os jovens negros. Por isso, ao chegar antes, embalamos, cuidamos e criamos uma rede de empoderamento e afeto tão importante para as infâncias e juventudes negras. É o que chamamos em nossa tese de afroafeturar.

Afroafeturar é, pois, assegurar positivamente, com afeto e com amor, o pertencimento étnico-racial e cultural ao qual nós, negras e negros, participamos e nos orgulhamos, que nos fazem sentir e ser parte do mundo onde quer que estejamos, fortalecendo-nos por toda uma vida, sem as marcas de discursos de ódio, preconceito e racismo. *Existo porque existimos, existimos porque existo.*

Ao entender e (re)conhecer que minha, a nossa existência, depende da dos outros, e a existência deles depende da minha, compreendemos que a violência comigo é também a violência com os outros da minha comunidade negra e que a violência com os outros também é minha. Essa é uma das mensagens da mitologia e da espiritualidade africana, e que acreditamos serem a base de entendimentos e de aprendizagens que as narrativas dessas nossas histórias deixam de legado. A aldeia se reúne para educar. Vamos afroafeturar. Vamos idealizar e construir outros futuros e futuros melhores para crianças e jovens, possibilitando sonhar e materializar sonhos.

Ao refletirmos sobre uma identidade nacional brasileira, trazemos o antropólogo Kabengele Munanga. Para o estudioso das causas raciais, no Brasil, somos atravessados por identidades de classe, gênero, sexo, religião, etnia, idade, raça, dentre outros, cuja expressão vai depender de uma situação relacional.

A identidade afro-brasileira ou identidade negra passa, necessária e absolutamente, pela negritude enquanto categoria sócio-histórica, e não biológica, e pela situação social do negro num universo racista. Enquanto processo, essa identidade se constrói paralelamente à identidade nacional brasileira plural, num país cuja mestiçagem é inegável (MUNANGA, 2012, p. 6-7).

A construção de uma identidade individual pode ser entendida a partir do nosso nascimento. Quando nascemos, recebemos um nome, que nos identifica,

[...] um nome próprio que nos diferencia de nossos irmãos e nossas irmãs e de nossos próprios pais e mães. Nomes que geralmente indicam nosso gênero, ou seja, que diz se somos homens ou mulheres, meninos ou meninas. A este nome se acrescentam sobrenomes das famílias do pai e da mãe. Isto é a nossa identidade individual formada em composição da identidade pessoal, pelo nome, e da identidade familiar, pela adição dos sobrenomes das duas famílias, do pai e da mãe (MUNANGA, 2012, p. 9).

Esse nome é tão importante, pois nos marca dentro da nossa individualidade, tão necessária para marcar a diferença e mostrar que existimos. Logo, essa identidade, por ser

ontológica, é necessária para o processo de construção do ser, pois significará a sua existência.

Por isso, não existe uma pessoa no mundo, [...], que não tem nome como primeiro constitutivo de sua identidade individual. Nas sociedades modernas, a identidade individual é materializada pela carteira de identidade, sem a qual a pessoa não existe oficialmente. Em sociedades tradicionais, não se utilizam carteiras de identidade, pois além de nomes possuem outras marcas identitárias: uma escarificação, uma pintura corporal, um penteado, uma mutilação dentária, um colar, uma perfuração no nariz, na orelha, etc. (MUNANGA, 2012, p. 9).

Sendo assim, o nome se torna constitutivo de nossa identidade. Também entendemos que não ter um nome que nos identifica é desconstruir uma identidade que nos faz sentir pertencentes a um grupo étnico-racial, ao mesmo tempo que nos remete a ele. Como Tayó, cujo significado é “alegria” em iorubá.

Por outro lado, a identidade coletiva é

[...] categoria de definição de um grupo. Esta definição pode ser feita pelo próprio grupo através de alguns atributos selecionados no seu complexo cultural (língua, religião, arte, sistemas políticos, economia, visão do mundo), de sua história, de seus traços psicológicos letivos, etc., entendidos como mais significativos do que outros e que o diferenciam de demais grupos ou comunidades, religiões, nações, etnias, etc. O que “nós”, antropólogos, chamamos de sinais diacríticos. Trata-se aqui da identidade como categoria de autodefinição ou autoatribuição, que sem dúvida carrega uma carga de subjetividade e de preconceitos em relação aos outros grupos.

A identidade coletiva, em vez de ser uma autodefinição ou autoatribuição, pode ser uma identidade atribuída por outro grupo através de outros sinais diacríticos que não foram selecionados pelo próprio grupo. Trata-se aqui da identidade como categoria de hétero-definição ou hétero-atribuição. Neste sentido, quando os europeus entraram pela primeira vez em contato com povos diferentes deles: ameríndios, africanos, asiáticos, atribuíram a esses povos identidades coletivas, de acordo com seu olhar cultural, identidades que nada tinham a ver com as que esses povos se autoatribuíam (MUNANGA, 2012, p. 9-10).

Na construção identitária coletiva da comunidade negra, através de sua atuação política e social, a questão da história é fator essencial. Enfatizamos a importância em sabermos quem somos e de onde viemos, pois há uma história de apagamento e de silenciamento de nossa história negro-africana ou negro-brasileira, devido a uma história contada pelos olhares do colonizador, de modo estereotipado, negativo e racista. Mesmo com a implementação da Lei n.º 10.639/2003, que trata do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira nos currículos das instituições de ensino, mal conhecemos a nossa história. Por isso,

O essencial é **reencontrar o fio condutor** da verdadeira história do Negro que o liga à África sem distorções e falsificações. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que cria, constitui uma relação de segurança mais sólida para cada povo. É a razão pela qual cada povo faz um esforço para conhecer e viver sua verdadeira história e transmiti-la para as futuras gerações. Razão pela qual o afastamento e a destruição

da consciência histórica era uma das estratégias utilizadas pela escravidão e colonização, para destruir a memória coletiva dos povos escravizados e colonizados (MUNANGA, 2012, p. 9-10).

Além do quesito história, outro fator que atua na construção da identidade é a cultura.

Geralmente, quando se fala dos povos que construíram o Brasil, pensam-se logo em colonizadores portugueses, imigrantes italianos, alemães, espanhóis, árabes, sírio-libaneses, orientais (em especial os japoneses), etc.

No imaginário coletivo, acredita-se que os africanos foram trazidos aqui depois de sua captura, apenas como primitivos que chegaram “nus” acorrentados e, como todos os primitivos, não trouxeram nada ao Brasil que importasse para ser considerado como uma contribuição digna de nome (MUNANGA, 2012, p. 11).

Nesse contexto, são consideradas as expressões artísticas: a religião; as artes – incluindo a literatura; o esporte; a medicina; as tecnologias; as ciências; a educação; as visões de mundo, dentre outros. Seguindo essa vertente, o primeiro livro infantil de Emicida, *Amoras*, apresenta uma linguagem literária com palavras delicadas, cheia de afetos e amor.

Figura 35 – Amoras: Obàtálá (Obatalá)



Fonte: Emicida (2018).
Ilustrações de Aldo Fabbrini.

Figura 36 – Obàtálá



Fonte: Obàtálá Ilé-Ifè (2024, p. 18).

Obàtálá é conhecido como Mon'ri-Mon'ri-ti-Mo ori Omo tuntun (aquele que molda a cabeça das crianças), Eleeta Iranje (a pessoa que tem sua própria casa em Iranje), Baba Arugbo (o mais velho) e Oba Igbo (Rei dos Igbo). Obàtálá (Òrìsànlá) é a mais antiga entre outras divindades e é por isso que ele é conhecido e chamado de Obarisa Oba (Rei dos Orixás). Embora outros Irunmole também sejam chamados de Òrìṣà (orixá), mas quando dizemos Òrìṣà, realmente queremos dizer Obàtálá (Òrìsànlá), porque é apenas Obàtálá que se chama Òrìsànlá. Nenhum outro Òrìṣà é referido ou chamado Òrìsànlá, há apenas um Òrìsànlá no mundo, e esse é Obàtálá Baba Arugbo (OBÀTÁLÁ ILÉ-IFÈ, 2024, p. 41).

O texto acima é de autoria de Oba Oribato Obàtálá Ilé-Ifè', nascido em Ilé-Ifè', na Nigéria (2024, p. 41). Ele explica quem é Obàtálá (Obatalá), orixá citado na narrativa de *Amoras*, do rapper Emicida (2018). Obatalá faz parte do panteão religioso iorubano, presente no candomblé do Brasil.

Muhammad Ali, pugilista do século XX, é um ícone e lutador dentro e fora do ringue.

Figura 37 – *Amoras*: Muhammad Ali

Fonte: Emicida (2018).
Ilustrações de Aldo Fabbrini.

Figura 38 – Muhammad Ali



Fonte: Euronews (2016).

É considerado um grande representante e orgulho para as causas raciais, especialmente diante de sua postura social e política.

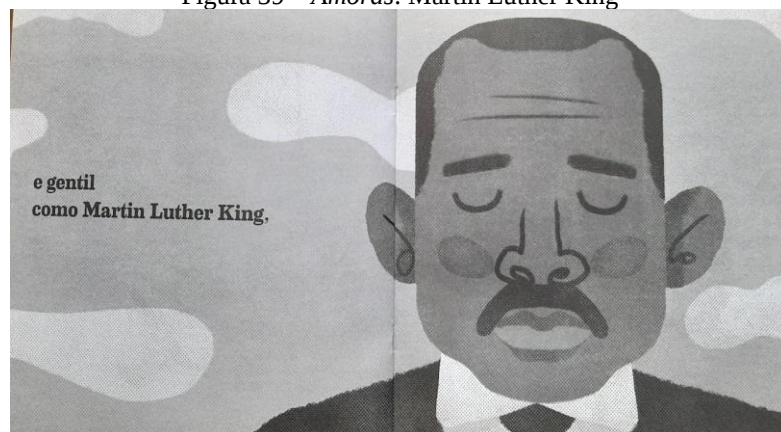
Em um tempo onde não era comum e muito menos permitido esse tipo de conduta aos desportistas, principalmente ele sendo negro, Ali inverteu a lógica e, para começar, se negou a servir ao exército dos Estados Unidos (EUA) na Guerra do Vietnã. Como justificativa, a frase que ficou na história:

“Por que eles deveriam me pedir para colocar um uniforme, ir a dez mil milhas de casa e atirar bombas e balas nas pessoas marrons no Vietnã enquanto as pessoas chamadas de ‘nigger’ em Louisville são tratadas como cachorros e negadas de direitos humanos básicos”, declarou Muhammad Ali (GELEDÉS, 2022).

Foi o próprio boxeador que escolheu o seu nome, Muhammad Ali, pois, segundo ele: **“Cassius Clay é o nome de um escravo. Não foi escolhido por mim. Eu não o queria. Eu sou Muhammad Ali, um homem livre”** (GELEDÉS, 2022, negritos nossos).

Martin Luther King foi um importante ativista norte-americano, lutando contra a discriminação racial e tornando-se um dos mais importantes líderes dos movimentos pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos, tendo recebido o Prêmio Nobel da Paz em 1964.

Figura 39 – Amoras: Martin Luther King



Fonte: Emicida (2018).

Ilustrações de Aldo Fabbrini.

Figura 40 – Martin Luther King



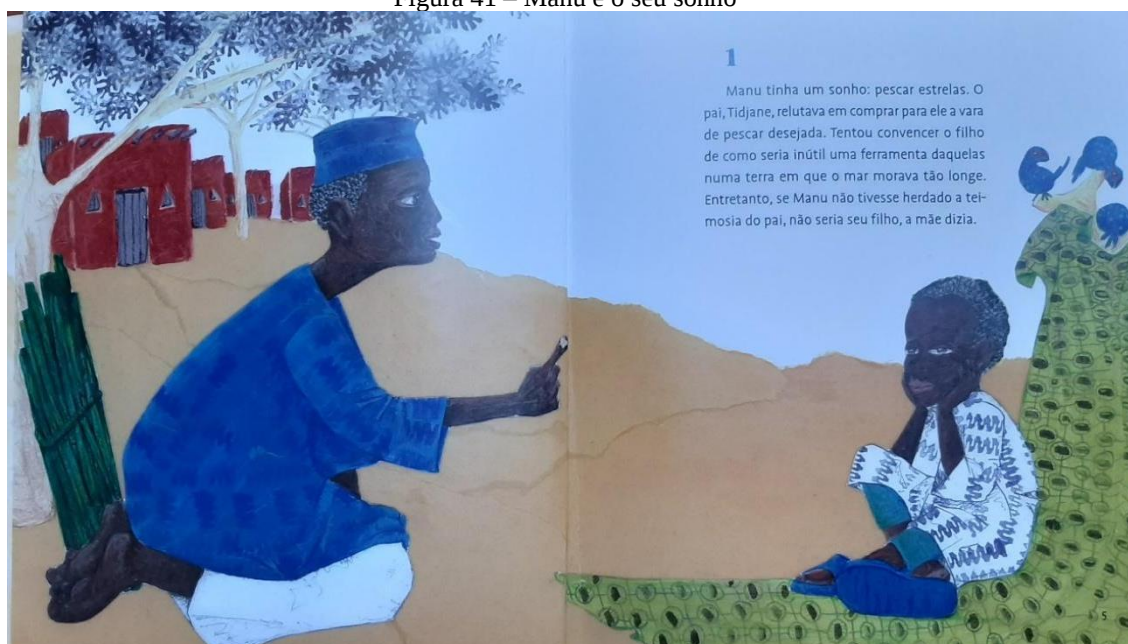
Fonte: Geledés (2009)

Infelizmente, no dia 4 de abril de 1968, foi assassinado em Memphis, Tennessee, Estados Unidos. Assim como no discurso de Martin Luther King em 28 de agosto de 1963, *Eu tenho um sonho*, nós também temos um sonho. Seus ensinamentos e ideais, bem como seus sonhos, continuam vivos e em movimento, inspirando e fortalecendo muitos negros e negras que lutam pela justiça, igualdade de direitos e oportunidades entre todos os seres humanos. Inspirando e afirmando que as crianças negras e os jovens negros devem e podem sonhar.

Em *O mar de Manu*, Cidinha da Silva, (2023) somos pescados pela Linguagem Cidinha-Silviana que inspira sonhos e esperanças, que nos reconectam ao nosso *ib*, assim como na linguagem tão cheia de afeto e de construções identitárias de Emicida (2018), em *Amoras*. Precisamos ser teimosos, como estamos sendo há muito tempo, para pescar os nossos sonhos.

Podemos sonhar, pois a linguagem na e da literatura e a Ginga Literária nos oferendam o céu para pescar nossas estrelas e quaisquer outros astros. Assim como Sueli Carneiro faz com Cidinha da Silva, no trecho da dedicatória do livro *Mar de Mane*;" Para Sueli Carneiro, que há 35 anos **me oferece o céu para pescar estrelas.**" (SILVA, 2023, p. 3). São literaturas para crianças e jovens que nos ensinam a pescar os nossos sonhos.

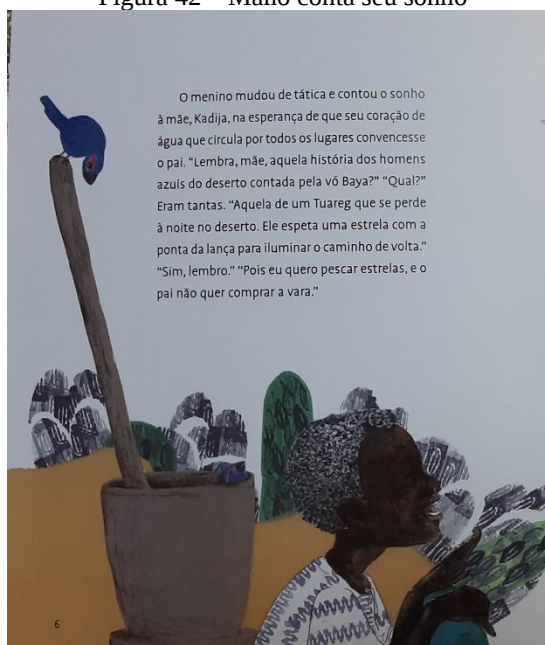
Figura 41 – Manu e o seu sonho



Fonte: Silva (2023, p. 4-5).

Manu tinha um sonho: pescar estrelas. O pai, Tidjane, relutava em comprar para ele a vara de pescar desejada. Tentou convencer o filho de como seria inútil uma ferramenta daquelas numa terra em que o mar morava tão longe. Entretanto, se Manu não tivesse herdado a teimosia do pai, não seria o seu filho, a mãe dizia (SILVA, 2023, p. 4-5).

Figura 42 – Mano conta seu sonho



Fonte: Silva (2023, p. 6).

O menino mudou de tática e contou o sonho à mãe, Kadjina, na esperança que o seu coração de água que circula por todos os lugares convencesse o pai. "Lembra, mãe, aquela história dos homens azuis do deserto contada pela vó Baya?" "Qual?" Eram tantas. "Aquele de um Tuareg que se perde à noite no deserto. Ele espeta uma estrela

com a ponta da lança para iluminar o caminho de volta.” “Sim, lembro.” “Pois eu quero pescar estrelas, e o pai não quer comprar a vara” (SILVA, 2023, p. 6).

Esses são alguns exemplos presentes na história da luta negra, representada na literatura de Emicida e de Cidinha da Silva. São ensinamentos históricos e culturais que acreditamos auxiliar na construção da identidade das crianças e da juventude, conforme Kabengele Munanga. Logo, a consequência direta dessa linguagem literária é o fortalecimento da identidade coletiva e individual negra.

Pretendemos, por isso, contribuir, por meio desta pesquisa de doutorado, e posterior resultado, para que a discriminação da cultura africana e negro-brasileira na literatura de autoria negra, especialmente as voltadas para crianças e jovens, possam ser exterminadas. Também, que os gêneros literários negro-africanos, de tradição oral, possam ser mais pesquisados, estudados e aceitos na graduação do ensino superior e em programas de pós-graduação em Letras e em Educação.

Ainda, dentro dessa perspectiva identitária, Munanga acrescenta mais dois fatores, a saber: o psicológico e o linguístico. O primeiro pode ser entendido fazendo e analisando uma pergunta e, conseqüentemente, a sua resposta: “existe um temperamento do negro diferente do temperamento do branco que podemos considerar como característica de sua identidade?” Segundo o antropólogo:

Tal diferença, se for comprovada, deveria ser explicada a partir notadamente do condicionamento histórico do negro dentro da estrutura sociopolítica assimétrica, e também de acordo com suas estruturas sociais comunitárias, e não com bases nas diferenças biológicas, como pensaram os racialistas e racistas ocidentais (MUNANGA, 2012, p. 11).

Por detrás dessa pergunta, e resposta, pode haver preconceitos e conceitos racistas em relação à compreensão dos comportamentos dos negros e não negros na sociedade brasileira, levando, sobremaneira, a consideração de que nós negros não somos os criadores de formas de discriminação originadas pela cor da pele.

Por fim, o fator linguístico nos direciona, novamente, às discussões sobre oralidade. As línguas estão na constituição da identidade. Ao que se refere aos afrodescendentes, infelizmente, algumas se perderam durante o contexto escravista. Contudo, nos terreiros ou ilês axé dos candomblés, “[...] resistiu uma linguagem [...] africana enriquecida pela língua portuguesa, que serve de comunicação entre os humanos e os deuses, constitutiva de identidades no plano da religiosidade negra” (MUNANGA, 2012, p. 11).

Essa linguagem pode ser observada e vem sendo ensinada, conforme já discutimos no capítulo anterior, no português do Brasil. Pelas cantigas, pelas contação das nossas histórias, como presentes nos itans, pelas musicalidades, pela oralidade e oralituras, a história e a cultura negro-africana e negro-brasileira estão sendo transmitidas, auxiliando na construção da identidade negra. Nesse contexto, nos aproximamos do que a oralidade africana nos ensina quando a usam para comunicar. Logo, a oralidade negro-africana e negro-brasileira é, não por falta de escrita, uma forma escolhida para a comunicação trazendo tudo aquilo que queremos. É, portanto, comunicar para presentificar e tornar realidade, tomando a palavra oralizada como veículo.

Almejamos que, pela leitura afrorreferenciada das narrativas analisadas nesta tese, possamos ensinar e, ao mesmo tempo, aprender, desde a infância, a importância, para cada afrodescendente, de se apropriar de sua história de matriz africana, contribuindo, assim, para que grupos considerados minoritários, com alto grau de potência, possam não só se apropriar de uma forma de poder contra um Estado genocida, etnocida e infanticida (a necro-infância) da população preta, mas também de um poder que promove o apagamento, o silenciamento e o sufocamento da comunidade negra. “É o que o teórico da comunicação Niklas Luhmann designou como *autorreferência* e *autopoiesis* dos sistemas sociais, e os sociólogos do ativismo minoritário têm chamado de ‘empoderamento’” (*apud* SODRÉ, 2017, p. 133).

De acordo com Amadou Hampaté Bâ (2010), em “Tradição viva”, a tradição oral é a grande escola da vida, pois trabalha todos os aspectos da condição humana no universo e nas respectivas interações. Também nomeada como oralidade, ou tradição, é uma relevante referência de aproximação da matriz da cosmogonia africana, da qual são partes integrantes as civilizações do continente africano e os processos civilizatórios a partir da diáspora negra, da diáspora escravista ou de outras formas de condução dos povos africanos aos mais diferentes lugares do mundo. Sobre a questão da tradição,

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe, etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes, que variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia. As tradições a que me refiro nesta história são, de maneira geral, as da savana africana que se estende de leste a oeste ao sul do Saara (território que antigamente era chamado de Bafur), e particularmente as do Mali, na área dos fula-tucolor e bambara onde vivi (HAMPÂTÉ BÂ *apud* MACIEL, 2003, p. 14).

Esse cuidado com a não generalização, tão comum quando se remete à cultura e história negro-africana, é essencial para marcarmos de qual grupos étnicos estamos nos referenciando

diante da imensidão do Continente Africano. Para a pesquisadora e estudiosa em oralidade africana na literatura de Hampâté Bâ, Eumara Maciel dos Santos (2019, p. 27):

É necessário estar livre de generalizações e sem ficar isento a essa discussão: daí a importância de materiais com outras perspectivas, pensando no exercício de compreensão e interpretação diferente da África; do outro, que não a etnocentrada, sem tomar nossas referências civilizacionais como padrão universal: é também um exercício de alteridade, além de ser um exercício de problematização de identidades; um exercício de reversão de uma falsidade ideológica sobre o continente, como nas palavras de Cheikh Anta Diop (1974).

Refletir a tradição sobre este aspecto é relevante devido à maneira como grupos humanos de base africana organizam seu modo de viver, porque abrange uma maneira singular de conhecimento. Nessa tradição, há, portanto, uma ideia de “[...] uma autoridade historicamente derivada ou sabedoria transmitida de geração em geração, sancionada pela comunidade, que faz com que os textos realizem as funções socialmente pré-estabelecidas” (MANJATE, 2015, p. 63 *apud* MACIEL, 2019, p. 25).

Essa tradição oral, não é “[...] apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que confere à história do continente africano uma notável originalidade” (KI-ZERBO, 2010, p. 43). Elas são compreendidas na tradição negro-africanas, conforme tratado por Joseph Ki-Zerbo em *História Geral da África* (2010), como tendo

[...] a palavra o parâmetro para orientação da vida. São sociedades regidas pela particularidade dos usos e sentidos da oralidade, transmitindo práticas culturais através de contos populares, provérbios, adivinhas, canções, e muitas outras manifestações de conhecimentos desses povos veiculados pela oralidade como meio de expressão dessa memória viva, que se torna um canal para a difusão dessas sabedorias ancestrais. Ademais, como defende o Professor Brasão Mazula, em *Educação, cultura e ideologia em Moçambique* (1995): “Nas sociedades predominantemente de oralidade a tradição é, ao mesmo tempo, História, saber acumulado, e cultura” (p. 56) (MACIEL, 2019, p. 26).

Consequentemente, os desdobramentos sociais são perpassados por esse modo de vida, isto é, por essa maneira de ser e de estar. Portanto, a tradição oral carrega e agrega o todo de uma existência no universo.

Na tradição oral, encontra-se um relevante repositório dos saberes herdados e reconstituídos dos legados civilizatórios de povos e culturas milenares, o que já remete a uma anterioridade histórica que precisa ser reconhecida como um lugar de enunciação e anunciação que continua se expressando diante das mononarrativas estabelecidas pelo ocidente no propósito da dominação: escravidão e colonização, sendo que os processos de colonização epistemológica permanecem nessa *práxis* (PAULA JÚNIOR, 2020, p. 324).

Para Antônio Filogênio de Paula Júnior (2020), em *Filosofia da oralidade*: contribuições da tradição oral para a filosofia africana e afrodiaspórica, na tradição oral, a narrativa imposta se distingue de algo forçoso. Dessa forma, respeita um sentido de ser e de estar em que todos têm direitos e oportunidades. Segundo o pesquisador, o conjunto epistêmico que fundamenta os modos de ser e de viver pela tradição oral torna mais forte o pensamento de que o modelo proposto pela modernidade, com origem no ocidente, “[...] apenas estabeleceu a escolha de algumas racionalidades e formas de organização em detrimento de outras” (PAULA JÚNIOR, 2020 p. 322).

Ainda sob as considerações de Paula Júnior (2020), no contexto da escravização de africanos, base da economia e dos projetos expansionistas territoriais da Europa, a morte, o roubo e a exploração humana para a garantia de ganhos e de riquezas autorizadas pela igreja foram base para a resistência dos grupos africanos, e a oralidade foi e é papel de força motriz para a preservação e para a reconstrução de práxis da resistência na África e na Diáspora Negra. A tradição oral foi uma das expressões ou formas como os escravizados preservaram-se alinhados às próprias histórias e às particularidades civilizatórias de ancestralidade de cada grupo étnico em vivência com diferentes grupos.

A partir dos estudos da pesquisadora Eumara Maciel dos Santos (2019), vamos compreendendo, também, que narrar nos conduz à reflexão, sob o pensamento das sociedades do oeste da África, como uma representação de “[...] um poder social do uso da palavra, ou ainda, a palavra tem peso diferente para cada um: como numa hierarquia no âmbito da comunicação verbal” (MACIEL, 2019, p. 51).

Amadou Hampaté Bâ (2010), referência imprescindível para africanos nativos, afrodescendentes e pesquisadores, para o entendimento da tradição oral, descreve a tradição oral do oeste africano, possibilitando, também, um diálogo com o Brasil. Tal ocorrência é justificada em razão da figura dos contadores de histórias, os *Doma* e *Dieli* e africanos.

Os *Doma* e *Dieli* são figuras griots que aparecem em castas africanas, como uma das “[...] corporações geracionais de profissões, em que os herdeiros fazem viver a tradição de suas famílias e desempenham um papel social em muitas sociedades negro-africanas” (MACIEL, 2019, p. 51). Em bambara, por exemplo, o significado de *Dieli* é sangue, e nos estudos de Amadou Hampaté Bâ (1982, p. 204, *apud* MACIEL, 2019, p. 51): “De fato, tal como o sangue, eles [os dielis, ou griots] circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções”.

O entrelaçamento da oralidade com a ancestralidade é intrínseco ao modo de compreensão da função dos antepassados e dos ancestrais no processo educativo em comunidades onde a palavra é fonte de comunicação, de modo a presentificar, trazer conhecimento e organização. Esse conhecimento é, portanto, arquitetado, organizado e trançado no tempo e no templo sagrado, transmitido boca a boca, ou melhor, do mestre ou do mais experiente ao ouvido do educando.

Em distintas culturas africanas e afrodiaspóricas, a oralidade é fonte de comunicação entre os planos espiritual e material. Essa comunicação, por exemplo, é verificada entre os bakongo da matriz étnica Bantu da África Central. A tradição oral bantu auxiliou a composição de várias culturas de resistências negro-brasileiras, como o samba, ritmo tão conhecido nosso, e a *caiumba*, por exemplo. Esta última é uma dança de origem bantu, também chamada de Samba de umbigada, tambu e batuque de umbigada.

Em toda África Bantu, vários temas se repetem nas tradições orais. Alguns exemplos notáveis incluem os papéis de indivíduos na liderança da migração, os estrangeiros como agentes da mudança histórica, as mulheres como fundadoras das sociedades, as mulheres como intermediárias e mediadoras políticas, a conexão íntima entre filhos homens e seus tios maternos, as relações sociais entre chefes e dependentes sem distinção de gênero, as mudanças nos papéis de gênero, os desenvolvimentos econômicos, os feitos dos papéis dos antepassados (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 81).

Nesse sentido, assinalamos que mudanças nos processos históricos de uma dada sociedade podem levar em alterações na trajetória das tradições orais. No caso da citação supracitada, compreendemos que tais unidades temáticas evidenciam e difundem para a antiguidade Bantu e de seus descendentes, o mundo como um lugar de interação, de encontros com diferentes culturas, sendo a mulher dotada de algum tipo autoridade social, demonstrando, assim, o relevante papel social delas na tradição oral como construto auxiliar na concepção e no sentimento de pertencimento.

Verificamos, por exemplo, a oralidade Bantu do Quênia na tradição da comunidade Kikuyu. Segundo a tradição oral, durante muito tempo, as mulheres eram detentoras de muito poder e governavam a sociedade, o que desagradava os homens. Fadigados dessa situação, organizaram-se com o intuito de alterar isso e planejaram uma festa: nela, todas as mulheres participantes são seduzidas e engravidam. Os homens assumem o poder durante a fase final de gestação, aproveitando da condição gestante, pois as mulheres não conseguiriam reagir. Empreenderam, ainda, a alteração dos nomes dos antepassados originais do clã de mulheres para a dos homens no registro histórico oral. No entanto, não obtêm sucesso, visto que as

mulheres se negaram a gerar mais filhos caso fossem modificados os nomes dos antepassados para nomes masculinos (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021). Nos atuais dias, mesmo que os Kikuyu apresentem uma descendência e herança patrilineares, o testemunho da alteração na maneira de ver e de entender o mundo é observada na memória ancestral do clã Kikuyu como originária das mulheres.

Na história dos antigos Bantus e descendentes, percebemos uma regularidade que marca o mundo como um lugar-comum de trocas com outras pessoas e culturas: as mulheres, com uma significativa autoridade social, demonstrando a matrilinearidade como norma, e o capital humano, as redes sociais e os antepassados como parte essencial da análise e da compreensão da história, da cultura e da tradição oral.

A importância das mulheres nessa perspectiva, bem como mantenedoras e organizadoras da cultura africana e negro-brasileira, também é observada. A filósofa nigeriana Sophie Oluwole, a cientista nigeriana social Oyèrónké Oyéwùmí, a professora afro-americana e ativista bell hooks, a ativista e professora afro-americana Patricia Hill Collins, a escritora e ativista afro-americana Maya Angelou, a primeira mulher trans afro-brasileira eleita como deputada em São Paulo, Erica Malunguinho, a filósofa afro-brasileira Djamila Ribeiro, a mulher travesti e pedagoga afro-brasileira Letícia Carolina Nascimento, a filósofa e ativista afro-brasileira Aparecida Sueli Carneiro Jacoel (Sueli Carneiro), a antropóloga e filósofa afro-brasileira Lélia Gonzalez, a escritora afro-brasileira e ativista Conceição Evaristo, a filósofa e professora afro-brasileira Adilbênia Freire Machado, a pedagoga afro-brasileira e ex-diretora do SECADI, Lucimar Rosa Dias, a doutora em estudos feministas, a afro-brasileira Carla Akotirene Santos são alguns exemplos do poder do feminino.

Essa importância é verificada, também, na literatura, no protagonismo das personagens das narrativas neste trabalho analisadas: as princesas em *Omọ-oba* (2009), em *Betina* (2009) a avó e a protagonista que dá nome à obra, a vó Berna e suas netas e netos em *Os nove pentes da África* (2009), Janaína em *Kuami* (2011), Tayó e sua mãe em *O mundo no black power de Tayó* (2013), Kika em *O mar que banha a Ilha de Goré* (2014), *Amoras* (2018), Baya, a avó de Manu (2023), que com suas histórias ensina sobre as tradições africanas. São essas personagens que atuam no fortalecimento e no empoderamento das crianças e dos jovens.

3.1 A legitimidade da oralidade

*E uma das coisas que eu acho fundamentais,
e que a gente não pode esquecer, é o poder de fala!
Que a gente nunca teve como tem tido agora.
E a gente tem que se agarrar e não voltar atrás, nunca!
Isso foi conquistado e ninguém vai me tirar isso*
(TVE BAHIA, *Perfil & Opinião Especial* | Makota Valdina, 2019).

Para as sociedades que admitem a certificação da fala como forma de expressão, de comunicação cotidiana, de meio de manutenção, de proteção do conhecimento e das sabedorias ancestrais, a existência e a permanência se dão pela tradição oral transmitida de geração a geração. Nesse aprendizado, acreditamos ser ingênuo, medíocre e simplista a ideia da única leitura de um texto oral como sendo capaz de trazer entendimento completo dessa oralidade, especialmente por nos remetermos às epistemologias negras e ao seu não apagamento nas diferentes instituições e campos socioculturais.

Recuperar as contribuições dos grupos étnicos negro-africanos no construto social afrodescendente brasileiro é imprescindível para a análise e clara compreensão das epistemologias negras que dialogam com as narrativas literárias, não somente das obras analisadas nesta tese, mas, também, daquelas que analisam criticamente os eventos sociais do etnocídio, do epistemicídio e do genocídio que influenciam na extinção das identidades negras.

No caso nosso, aqui no Brasil, existe um impressionante desconhecimento, um verdadeiro apagamento histórico relativo às possíveis contribuições culturais da matriz africana nas ciências em geral, inclusive na Pedagogia. Junta-se a isso uma espécie de inconsciente coletivo que mantém toda a referência ao negro abafada ou silenciada, ou extremamente estigmatizada. Em consequência, há uma tendência a se tratar do afrodescendente sempre na terceira pessoa, como o outro [...] (PETIT, 2015, p. 147-148).

Esse inconsciente coletivo ao mesmo tempo, abafado e silenciado vem sendo desconstruído por afrodescendentes, objetivando essa memória negra nas diferentes artes, nas ciências e na religião. Ao reconhecermos a (nossa) ancestralidade e história africana, a autoafirmação e a permanência, mudamos completamente a inserção do sujeito negro na pesquisa e os seus desdobramentos.

Percebemos que as palavras e os seus sentidos se movimentam, não são estáticas, estando dentro de uma perspectiva da ação. Movimentamo-nos como nos ensina a escrita adinkra Sankofa: retornando a fonte quantas vezes forem necessárias para ressignificá-la, compreendendo esta tessitura na decolonização do ponto de vista histórico, cultural brasileiro

e da literatura negro-brasileira. Buscamos, dessa forma, a (re)assimilação da oralidade e da literatura de matriz africana para crianças e jovens realizada pela palavra negro-poética dos autores em estudo. São as poéticas de ancestralidade e de identidade presentes na literatura.

As tradições requerem um retorno contínuo à fonte. Fu Kiau, do Zaire, diz que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma (VANSINA, 2010, p. 140).

É justamente nessa lentidão de compreensão da tradição oral africana e como ela se expressa em terras brasileiras que estamos em movimento Sankofa, rumo à compreensão e à análise da natureza da tradição oral, da oralidade e das expressões de linguagem nela contidas. É imperioso, portanto, termos posse de um pensamento contracolonização, como nos ensina Nego Bispo (Antônio Bispo dos Santos) (2015, p. 48), isto é, compreendendo “[...] todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios”.

Nesse sentido, assumimos a negação de formas de pensamento e de visão que remetem e reforçam o período e as ações coloniais, para que possamos nos assumir e possuir liberdade para vivenciarmos os modos de ser, de viver e de “experenciar” a sociedade oral para, nos posicionarmos como intérpretes e tradutores das (suas) respectivas tradições.

Segundo Vansina (2010), a tradição oral foi inicialmente entendida como um testemunho transmitido oralmente de geração a outra. Por ser conceitualmente de alta complexidade, ter uma definição que abarque todos os seus aspectos torna-se tarefa difícil. Poderíamos ter uma definição pouco arbitrária e, conseqüentemente, observar, diante uma transmissão oral, uma nova tradição. Tal alteração no conteúdo transmitido aconteceria devido às declarações realizadas por determinada pessoa, sobre um mesmo evento passado, certo de que não esteve diante de novas informações entre as declarações.

Traçar um percurso por quais concepções têm sido utilizadas por escritoras, escritores, pesquisadoras e pesquisadores, enfim, estudiosos de modo geral acerca do domínio da significação sobre o conceito de oralidade, tem nos evidenciado, também, as expressões como literatura oral, oratura, oraliture, oralitura e, por extensão, gêneros orais e literatura oral.

Ana Mafalda Leite (2020), em *Oralidades e escritas pós-coloniais*, especificamente ao tratar da produção literária de países africanos de língua portuguesa, tece considerações acerca

do tema, discutindo sobre a dualidade que se fez presente diante do que alguns teóricos defendem: uma perspectiva essencialista da oralidade, delineando-a como um traço modelado da produção literária africana radicada por africanos; os griôs, indicando um processo de continuidade entre a tradição oral e a literatura.

Essas percepções seriam observadas e fundamentadas nas literaturas africanas, estabelecidas a partir da forma como produzem eco, ou filtram, as tradições orais (LEITE, 1998), tornadas elemento importante da autodefinição, exigidas não apenas pelos teóricos europeus, mas também por teóricos africanos que a consideram como uma das marcas da oralidade africana (LEITE, 1998 *apud* FONSECA, 2016).

Nas proposituras de Leite (2020), traçar uma trajetória percorrida por africanos, africanistas e escritores, ao considerar a oralidade como critério de análise das literaturas africanas, e em nosso caso das literaturas negro-brasileiras destinadas às crianças e aos jovens, é de extrema valia. Acreditamos, pois, em uma continuidade entre as tradições orais, ou seja, de uma herança presente nessa literatura brasileira, com especificidades contemporâneas de escrita com poeticidade, militância e ancestralidade.

Inicialmente, acreditamos ser essa oralidade cunhada pela palavra falada que carrega traços de identidade, de tradições, de história, de ancestralidade, de memória coletiva e de cultura em direção à palavra escrita, como perceberemos nos mitos e mitologias africanas e negro-brasileiras, nas lendas, ou seja, nas diferentes narrativas as quais dialogam com as obras em estudo, contendo características de textos orais como base e suporte.

Teorizar e conceituar a nossa compreensão sobre o significado de oralidade, entrelaçada às reflexões do texto, da imagem, da linguagem e do discurso literário, é expressivo, uma vez que guia o nosso instrumento de análise crítica das obras pesquisadas. Desse modo, nosso movimento se realiza em um construto desenvolvido e compreendido dessas oralidades negro-africanas e negro-brasileiras na literatura, por isso, daremos continuidade nessa fundamentação convocando as áreas do conhecimento da Antropologia, da História e da Linguística, se for o caso.

Comumente, acredita-se que na África a superioridade da oralidade deveu-se à quase inexistência da escrita neste continente antes da chegada dos europeus. Relembramos que diferentes tecnologias de escritas foram exemplificadas no capítulo anterior, portanto na África havia escrita. Esse pensamento, provavelmente, também não levou em consideração as pesquisas como as que Albert Gérard realizou, anunciando o valor da escrita já no século XIII, no que hoje corresponde à Etiópia, bem como em outras regiões africanas de uma escrita com característica árabe. Nesse contexto, os caracteres árabes presentes na antiga escrita justificam-

se pela introdução do Islão na África, período denominado, segundo Ana Mafalda Leite (2020), como período afro-árabe.

Segundo Leite (2020, p. 21), “há duas atitudes extremadas para com a oralidade, cada uma delas reveladora das diferentes formas como se apreende a relação entre os textos orais e escritos”. Nos textos orais, por exemplo, consideram-se as sociedades orais e as tradições primitivas.

Por outras palavras, em certos momentos da história social e intelectual do Ocidente, e dependendo dos pontos de vista do estudioso, o mesmo fenômeno é visto como evidência tanto para a superioridade como para a decadência da civilização europeia e, concomitantemente, da inferioridade ou bem-estar das civilizações não europeias. A reversibilidade desses julgamentos é um exemplo notável do resultado das intenções do investigador e das conclusões que podem ser tiradas (LEITE, 2020, p. 21).

Esses apontamentos influenciam a percepção de literatura africana, bem como podem provocar distorções na problematização e em conclusões diante o posicionamento defendido: enquanto a Europa é vista como o exemplo de um estado adulto civilizatório, as outras culturas não europeias são, nesta perspectiva, medíocres e infantilizadas. Sendo assim, na Europa, por ter passado desse estágio “rudimentar,” a tradição oral, para os povos distintos dos europeus, é classificada como primitiva, e o patrimônio oral é observado como forma de sobrevivência a um estágio originário.

Além disso, por ser compreendida na perspectiva acima apontada, como expressão simplista e primária, algumas pessoas acreditavam não estabelecer uma atividade de pensamento crítico reflexivo. Apesar das pesquisas na área da antropologia, essa visão ainda perdurou, como afirma Ruth Finnegan (*apud* LEITE, 2020, p. 22), pois, em “[...] muitos estudos antropólogos defenderam que as instituições e as produções criativas dos africanos eram puramente funcionais, normativas e com o intuito de manter a ordem social”. Essas ideias podem ser observadas quando na afirmativa de uma dicotomia presente nos discursos críticos de que a escrita advém da Europa. Consequentemente, tais considerações vão refletir na aceitação, ou não, e acreditamos que, de certo modo, atingem a literatura negro-brasileira.

Ainda sob as ideias de Ana Mafalda Leite (2020), a originalidade da oralidade africana é fruto não somente das condições materiais, mas, igualmente, da história; não é derivada de uma “natureza” africana o que gera equívocos em algumas análises: “[...] muitos críticos partem do princípio de que há algo ontologicamente oral em África, e que a escrita é um acontecimento disjuntivo e alienígena para os africanos” (LEITE, 2020, p. 20). A oralidade é característica

marcante e dominante em culturas africanas, porque, mesmo que utilizando formas escritas, a tradição, como atividade, é amplificada e disseminada pela oralidade.

Relembramos que a compreensão da supremacia da escrita em relação ao oral resultou em sua desconsideração e na rejeição de uma gama de acervos de produção oral guardados na memória devido à noção de que os textos escritos eram, de algum modo, superiores.

Os gêneros orais guardados pela memória, em espaços significados pela cultura oral, muitas vezes eram estudados por pesquisadores oriundos de espaços de predominância escrita, o que fazia com que a produção oral fosse discutida em comparação com o texto escrito, assumindo, por vezes, pontos de vista comparativos em que a escrita ficava mais valorizada (FONSECA, 2016, p. 13).

Diversos pesquisadores africanos tentam modificar essa forma de pensamento, como Joseph Ki-Zerbo, de Burkina Faso, Hampâté Bâ, do Mali, Wa Thiong'o, do Quênia, e Lourenço do Rosário, de Moçambique. São estudos e pesquisas de acervos orais culturais de seus respectivos países, evidenciando a relevância das produções consideradas a partir das atividades que valorizam o ouvir, que enriquecem e valorizam a escuta e a repetição do apreendido pela oralidade, ou seja, oralmente.

Cabe-nos a colocação de que, ao consideramos a tradição em África, estamos, também, colocando em evidência a manifestação de um povo em diferentes gerações. Uma cultura alicerçada em uma tradição viva, que se desorganiza, se desfaz, é novamente construída e se refaz. É, portanto, dinâmica e muito longe de primitivismo e de passividade. Não é um modismo, pois ela, ao fazer a distinção entre uma cultura e outra, estabelece uma concepção de mundo dotada de especificidades, de ritos e de rituais, adentrando e percorrendo um período e depois outro, e, assim, sucessivamente.

Tais manifestações são igualmente presentes e observáveis em comportamentos como os gestos, as atividades manuais, as reflexivas e as intelectuais, nas relações que temos no coletivo, com o outro e nas atitudes. Logo, a oralidade não é uma escolha cultural, é, sobretudo, uma forma de estruturação e de organização política e social.

O uso da palavra e do gesto, por exemplo, dá uma outra ideia de africanidade. Pelo uso da palavra e do gesto, o homem pretende apropriar-se de uma parte importante da força que irriga o universo e utiliza essa força para as suas próprias finalidades. As palavras são eficazes porque são carregadas de forças. A palavra, na África, pode não só curar como também matar, porque é carregada de força vital importante (MUNANGA, 2009, p. 34).

Para Boniface Ofogo Nkama (2012), no artigo “A arte de contar histórias na África: entre o mito, a ponte e a realidade”, o papel da oralidade na cultura da paz, no sentido

comunitário da oralidade como instrumento para esta cultura, está alicerçado nas relações sociais pacíficas. A potência da palavra é, então, ferramenta e como tal é usada com valor reflexivo para promover o diálogo. Desse modo, os velhos ou anciões desempenham papel fundamental nessa dinâmica aos jovens; são eles que levarão à reflexão e à serenidade dos pensamentos e de ações.

Pela contação de história e da mediação intercultural, Nkama acredita ser possível ir ao encontro do ser humano, localizando sentimentos como a angústia, descobrindo desigualdades sociais e mergulhando nas coisas que os unem com os demais habitantes do planeta, explorando anseios de fantasia e de desejo de voltar à infância, no caso da narrativa oral (NKAMA, 2012). Para esse contador de histórias e também escritor, a contação e a mediação intercultural abriram caminhos, nossas encruzilhadas, para conhecer, aprender e se solidarizar com diferentes pessoas e grupos sociais culturalmente diversos, desenvolvendo, assim, a empatia, buscando entender a condição humana.

Destacamos um modo particular em trazer a oralidade na dinâmica da literatura, reinventando a escrita literária e, é claro, a linguagem literária a partir dos modos de manifestação da oralidade como a realizada por Kiusam de Oliveira, Nilma Lino Gomes, Cidinha da Silva, Josias Marinho, Emicida, Makota Valdina Pinto, Conceição Evaristo, dentre tantos outros. Elas e eles ressignificam a oralidade negro-brasileira; permanecem na modernidade fazendo uso da tradição e da oralidade, esteticamente contemporânea e muito particular com as manifestações, o tradicionalismo, a corporeidade, o ritmo/som, os festejos, as simbologias sagradas, a semiótica, o canto, as cantigas, os *Itans*, os *Ngoloxi*. São os valores da África que atravessaram o Atlântico, permanecendo e reinventando as narrativas brasileiras, ampliando as contribuições na Diáspora Negro africana.

A oralidade manifestada pelo e no corpo, inclusive as semióticas, não se desvinculam da ancestralidade e, essa somatória, se configurará aos afrodescendentes em sentido e sentimento de pertencimento. Nas palavras de Halina Leal, no prefácio do livro de bell hooks, *Pertencimento: uma cultura do lugar* (2022), isso é vivenciar, é ser atravessado por experiências, pensamentos e sentimentos que nos levam a tentar compreender o que significa pertencer a um lugar. Esse esforço de sentir e de construir em um local de pertencimento é, a nosso ver, tangenciado pelas multifaces da oralidade. Como afirma hooks, “[...] a ideia de lugar ao qual pertencemos é um assunto recorrente para muitos de nós, por mais que tentamos evitar. Mas porque tentamos tantas vezes escapar da busca do reconhecimento do ‘nosso’ lugar territorial e simbólico?” (LEAL, 2022, p. 11).

Assim como Leal, somos chamados a refletir sobre essa problematização e, de certa maneira, tentar respondê-la. Quais nossas experiências (e aqui tomamos emprestadas as escrevivências de Conceição Evaristo), que nos fazem negar? Tal negação é atravessada pela pauta de gênero e de raça, pela opressão de gênero, de raça e de classe. É preciso, então, olhar e ter a escuta atenta e acolhedora desse lugar ao qual nós afrodescendentes pertencemos. Esse lugar de mundo em que a narrativa literária se faz presente, ajudando a entender humanamente como construções identitárias negras, são (re)construídas e, sobretudo, se abrir

[...] à compreensão do que significa pertencer, do quanto o racismo e o sexismo estão na raiz de sentimentos, de não pertencimento e do quanto da perspectiva ancestral, intimamente relacionada as conexões com a terra, com o meio ambiente e com estéticas opositoras, nos permite a identificação e, portanto, se constitui num caminho de cuidado e cura (LEAL, 2022, p. 11).

Logo, esse lugar de pertencimento – local onde as identidades, as ancestralidades, as oralidades e a corporeidade são movimentos de luta, de cuidado, de cura e de fortalecimento da negritude, de construções e de resistências políticas e culturais, de direito à vida – nos faz estar entre e sentir-se bem entre os nossos e fora deles. É a nossa casa-corpo, fonte inigualável de manifestações do sopro da vida em nós negro-brasileiros que também se constituem pelo afroafeturar da linguagem, pela Linguagem Cidinha-Silviana, pela Linguagem Kiusamiana e pela Ginga literária. Invocamos o adjá literário. Como afirma e “oraliza” Kiusam de Oliveira, em suas redes sociais e lives: a literatura Negro-Brasileira é cura! A literatura, as construções de afetos, de encantamentos, de “palavras de amor” como nos ensina Tayó e o vô Dito de Akin, protagonistas de *O mundo no black power de Tayó* e *O black power de Akin*, é cura!

Ser atravessado por esse lugar de pertencimento, pela oralidade, nos direciona ao diálogo com as narrativas literárias que resgatam a matriz africana e as produções brasileiras pelo recorte de gênero e de raça. Nos princípios da Pretagogia, nos conceitos e nas dimensões operatórias, encontramos formas de oralidade, formas de comunicação “do” e “com” o corpo, conforme as considerações de Sandra Haydée Petit, em *Pretagogia* (2015), sobre os marcadores das africanidades.

A Pretagogia é um referencial teórico-metodológico produzido pelas pesquisadoras e professoras Sandra H. Petit e Geranilde Costa e Silva, em função da elaboração e resultado do I Curso de Especialização Pós-graduação Lato Sensu em História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes, voltado à formação de Professores/as de Quilombos no Ceará.

Os princípios da Pretagogia são amparados na cosmovisão africana e podem ser assim sistematizados:

É um referencial teórico metodológico que vem sendo construído há alguns anos e que toma os valores e saberes afrorreferenciados como elementos de aglutinadores e condutores das experiências de ensino-aprendizagem. Por compreender que as trajetórias dos afrodescendentes têm especificidades históricas e sociais, a Pretagogia traz em seus referenciais uma diversidade de expressões afrodescendentes, tais como: 1) autorreconhecimento afrodescendente; 2) tradição oral; 3) a apropriação de valores das culturas de matriz africana; 4) a circularidade; 5) a religiosidade de matriz africana entrelaçada nos saberes e conhecimentos; 6) o reconhecimento da sacralidade; 7) o corpo como produtor espiritual, produtor de saberes; 8) a noção de território como espaço-tempo socialmente construído; 9) o reconhecimento e entendimento do lugar social atribuído ao negro (ALVES; PETIT *apud* MACHADO, 2020, p. 25).

Nessa perspectiva, que caminha por uma filosofia africana, ter o conhecimento afrorreferenciado é encaminhamento pautado na tradição e na ancestralidade, mantendo o reconhecimento da nossa existência que, como sabemos, são negadas e silenciadas, com os nossos saberes africanos e afrodescendentes, desrespeitando a diversidade, a integração, a interação e os princípios filosóficos africanos: “Princípios esses que abertos a todas e todos, conforme a circularidade de suas práticas e valores, independentemente de fenótipo porque dialoga com o seu entorno, sem hierarquização e exclusão” (MACHADO; PETIT, 2020, p. 27).

Sendo assim, a Pretagogia ensina sobre um corpo integrado que pensa e sente. Sua aprendizagem, portanto, abrange “vivências corporais, o recordar experiências, envolvendo pessoas negras ou a negritude, visitas a alguns espaços-recursos [...] rodas de conversa com pessoas e grupos detentores de saberes relevantes (COSTA E SILVA, 2013, p. 72). Dessa maneira, a Pretagogia “significa dizer que a produção de saberes se efetiva por meio do corpo (não existindo a ideia de corpo e mente, só corpo), que integra emoção, razão, ludicidade, sensação, intuição e sentimento (COSTA E SILVA, 2013, p. 72).

No programa *Café Filosófico*, ao ar em 27 de novembro de 2018, na TV Universitária (TVU/RN), Paulina Chiziane faz a seguinte pontuação sobre oralidade e ancestralidade:

Muitas vezes o mundo escrito ou o mundo dito mais evoluído tem olhado para a oralidade como um lugar menor. Mas eu digo que não, sobretudo porque nós em África e acho que para o mundo inteiro a oralidade é o primeiro lugar de qualquer ser humano, portanto uma criança começa a receber os valores que lhe vão socializar a partir da oralidade. Quando vai para a escola, esta criança já tem 5, 6, 7 anos, não é uma tábua rasa. Na sua cabecinha já tem muitas histórias que lhe foram contadas por alguém. Ou por uma tecnologia qualquer. Então, nesse momento a minha questão é: o mundo moderno socializa as crianças contando histórias usando a televisão, o tablet, enfim a tecnologia? Então, o que é melhor: uma história contada por uma avó ou um avô como fazemos em África, ou por uma máquina? Então, qual é o melhor espaço? Pra mim, a oralidade tem essa característica. E depois, muitas de nossas histórias... É a história do coelho, a história do elefante, e dentro dessas histórias o elefante é sempre aquele monstro. Há uma história que é “A formiga que matou o elefante.” Imagina, a formiga quase que invisível, mas que mata um elefante. Por quê? Pra mim, o lugar da tradição oral é o lugar que elogia a inteligência, e não a força bruta. Isto é um chamamento para a criança aprender a desenvolver a inteligência e isso é um valor universal.

Esse lugar da oralidade elogiadora da inteligência da criança é a mesma que a acompanha e cresce junto, construindo e constituindo poéticas de identidade e de ancestralidade que se estendem aos jovens e aos adultos.

O contato com a oralidade se dá de diferentes formas. Para Josias Marinho (2024), que nasceu no estado de Rondônia, numa região quilombola, chamada de Real Forte Príncipe da Beira, à margem do rio Guaporé, muitas das coisas que aprendeu foi “ouvindo histórias” contadas, principalmente, por sua mãe.

Eu aprendi muitas coisas, ouvi muitas coisas. Então, como nós não tínhamos o costume de ter livros em casa, por conta de condições financeiras, **o meu contato com a ilustração, com as histórias foi diretamente com a oralidade.**

Hoje eu sou, ainda sou um bom ouvinte. **Então, na minha infância, na minha adolescência, eu adorava ouvir as histórias dos outros.**

Minha mãe me criou, não só a mim, como aos meus irmãos também, ouvindo histórias. Histórias que a gente ouvia nas rádios.

Já acordava de manhã cedo para tomar café ouvindo. Aquela música, ela colocava ali na rádio, acompanhava os afazeres dela durante todo o dia.

E tinha um programa, nessa rádio que ela mais ouvia, que contava historinhas.

Então, foi por esse programa também que eu tive os primeiros contatos com a literatura hegemônica, digamos assim.

Mas essa construção de narrativas, a oralidade, esse permear encenação e a produção de conhecimentos pela contação de histórias, foi na oralidade, mesmo.

Os vizinhos, os amigos. Os mais velhos, principalmente. Aquelas pessoas que vão visitar e vão contar as histórias...

Sempre eu dava um jeito de ouvir. E eu era aquele, o caçula, que já tinha aprendido a fazer café.

Parte dos ensinamentos das pessoas que são da minha idade, os 40+ que viveram no interior ou que, na família, tinham esse costume.

Normalmente, é dado, é vivenciado, em famílias do interior, dos interiores, [...] (MARINHO, 2024, n.p., negritos nossos).

Josias Marinho (2024), em entrevista ao Grupo Editorial Lê, confirma, pela sua trajetória, o que estamos defendendo e discutindo nesta tese. Nossas experiências e vivências falam sobre nós, constroem identidades e saberes pela oralidade, ouvindo e aprendendo histórias pelos mais velhos. Por isso, essas vivências potencializam a leitura das narrativas aqui estudadas, pois ajudam a aprofundar camadas leitoras pela textualidade verbal e não verbal presentes nos textos.

Em *Benedito* (2014), a personagem infantil que dá nome ao livro de Josias Marinho, dança ao som do tambor e, com ele, fortalecem a negritude. Sua infância no Congado nos contagia, pois são memórias infantis guardadas dentro da nossa casa-corpo. As imagens acompanham esse construto, não por meio de palavras, mas captadas pelo movimento e sensações que as ilustrações da personagem e do seu local de pertencimento nos apresentam.

Figura 43 – Benedito



Fonte: Marinho (2014).

Figura 44 – Allanderson



Fonte: Lisboa (2022).

“Eu era só um menino quando vi nascer o divino. Eu era só um menino quando vi nascer o divino. Quanto tempo que passou, essa guarda caminhou. A mamãe do Rosário com o seu manto abençoou...” – Marcha de Congado (LISBOA; LUNETAS, 2022).

Allanderson, com seis anos, é Guarda Moçambique do Divino Espírito Santo, nas suas vivências no Congado, sonha novas gungas e roupas maiores, já que cresceu, as suas estão curtas: “Quero uma campanha (referindo-se à gunga) bem grandona, pois a minha está pequena já e nem sai barulho direito. A minha roupa ficou curta e vou ter que dar um jeito nisso! Também não deixo ninguém pegar o meu bastão” (LISBOA, 2022).

Assim como Benedito, Allanderson está com a sua chupeta vivenciando a energia do Congado.

Essa energia cósmica esculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário e em objetos sagrados como bastões, caixas, tambores e adornos, cumprindo a função ritual que não cinde as linguagens das cores, dos sons, dos gestos, mas sim, sinestesticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com adereços simbólicos ancestrais, carregando “dentro de si uma tradição de ancestralidade, que a cria e a diviniza” (MARTINS, 2021, p. 44).

Toda essa energia cósmica e de grande expressividade do Congado, infelizmente, ainda é interpretada com olhar preconceituoso. Para Gleisson Rodrigues, capitão-mor da Guarda da Urca Pampulha de Belo Horizonte, o Congado, assim como as manifestações de matriz africana, é muito atacado por pertencer às culturas negro-africanas e negro-brasileiras. Infelizmente, o racismo e o preconceito religioso persistem diante da nossa arte, tornando-se um grande problema, dificultando a manutenção desta tradição. “A sociedade se formou acreditando que atividades ligadas a religiões africanas significam algo ruim. Por isso, pouco a pouco, o número de colaboradores vai diminuindo e aumentando a dificuldade em manter a tradição” (RODRIGUES *apud* LISBOA, 2022).

Figura 45 – Benedito



Fonte: Marinho (2014, p. 38-40).

Os congados expressam saberes e conhecimentos da cultura Bantu, ao conceber o indivíduo como expressão de encruzilhadas, isto é, de “[...] expressão de um cruzamento triádico: os ancestrais fundadores, as divindades e “outras coisas sensíveis”, o grupo social e a série cultural” (MARTINS, 2021, p. 44). Temos, assim, uma casa-corpo em que sujeitos são construídos dentro de uma filosofia que erige esse mesmo sujeito

[...] como signo e efeito de princípios que não separam a história e a memória, o secular e o sagrado, o corpo e a palavra, o som e o gesto, a história individual e a memória coletiva ancestral, o divino e o humano, a arte e o cotidiano; concepção

presente na cosmovisão de capitães e reis, como um substrato das culturas banto que ali orquestram (MARTINS, 2021, p. 44).

Essas ressignificações na literatura, encruzilhando realidades e ficção, no cotidiano de crianças congadeiras, por exemplo, posiciona a literatura direcionada a crianças e jovens no âmago de uma arte que, ao carregar e expressar o seu divino, contam histórias, refazem histórias, ensinam sobre nossas epistemologias, pela imagem, pelo vestuário, pela linguagem, pela oralidade.

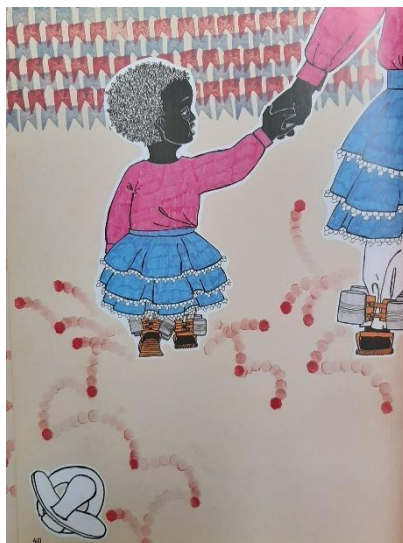
As gungas não são correntes de pessoas negras escravizadas, são um dos instrumentos históricos da Congada, que está na encruzilhada entre o real e a ficção. São elas que marcam o ritmo e a dança. Nas Imagens 45 e 46, temos as gungas da Guarda de Moçambique da Irmandade Os Carolinos (2016). Ao lado, Benedito com sua gunga. A partir da ilustração da personagem, é possível perceber que o movimento do seu corpo e da gunga são marcados pelas “bolinhas em tons rosa que saltitam pelo chão”. Essas marcas também ilustram, além desse movimento, a expressão do dançar, do corpo dançante.

Figura 46 – Irmandade Carolinos e as Gungas



Fonte: Acervo Irmandade Os Carolinos (2016, *apud* LOTT, 2018).

Figura 47 – Benedito de Gunga



Fonte: Marinho (2014).

[...] dança é que nem oração. A reza pro negro congadeiro, a fé, não está só nas palavras que vêm do Rosário, ou mesmo só no canto sagrado que sai de sua boca, mas está também no corpo que dança, porque corpo que dança reza. Negro dançante e rezador (Tizumba, 2014, p. 153, *apud* LOTT, 2018).

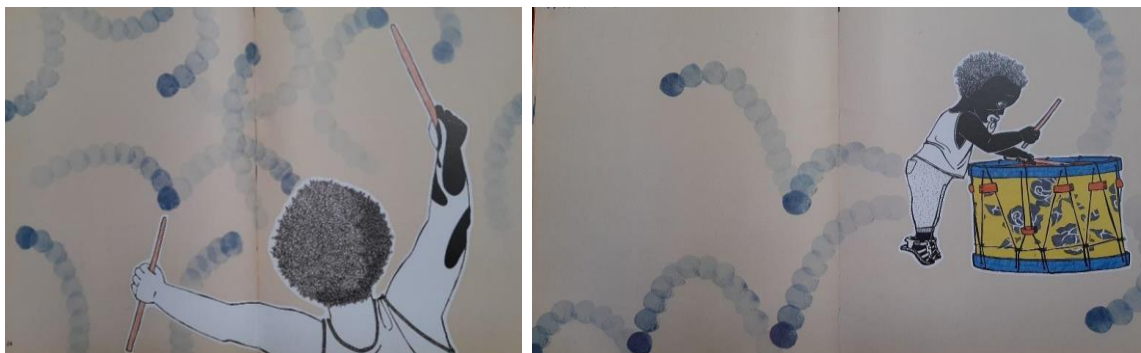
As gungas que participam dessa reza, dessa oração, desse vestuário, são também chamadas de Paiás de Proteção, ou Campanhas. São instrumentos feitos com latas pequenas contendo, em seu interior, esferas de chumbo. São colocadas abaixo do tornozelo, como podemos ver nas Imagens 47 e 48. Também guardam memórias e ensinam sobre nossas histórias, pois estão vinculadas “[...] à luta pela liberdade nos tempos da escravidão; quando os escravizados utilizavam cabaças com sementes, amarrando-as às pernas, fazendo barulhos estridentes para assustar animais peçonhentos” (BRASILEIRO, 2010, p. 84).

Figura 48 – Gungas, tambores: instrumentos musicais dos festejos da Irmandade Os Carolinos



Fonte: Lisboa (2022)

Figura 49 – Benedito com suas gungas, varetas e caixa clara



Fonte: Marinho (2014, p. 24-25; 28-29)
Ilustrações de Josias Marinho

A caixa clara e os bastões, apresentados nas imagens acima, são componentes dos instrumentos do Congado. A caixa clara é um instrumento semelhante a zabumba e pertence ao grupo do tarol ou dos tambores, muito presentes em desfiles de fanfarra, também chamado de tambor militar. Segundo Brasileiro (2010, p. 82), é comum na profusão em “[...] Congos do Alto da Paraíba, do Oeste e Centro-Oeste de Minas. [...] há caixa-claras artesanais idênticas a tambores rasos de madeira e que possuem peles de couro afixado por meio de pregos”.

Os bastões, ainda sobre as considerações dos estudos de Jeremias Brasileiro (2010), são portadores de memórias, de mitos, de histórias transmitidos de geração a geração.

Existem algumas que nos remetem aos tempos da escravidão em que os escravos em fuga no meio das matas, pegam pedaços de madeira para marcar caminhos, sendo que o primeiro, considerado o líder do grupo, ficava sempre atento quando acontecia de alguém se desviar do caminho dos trilhos, assim, o líder iluminava a madeira através de uma tocha de fogo em seu ápice, e dessa forma, o companheiro perdido reencontrava o caminho. Vem daí, em muitos lugares, uma das versões para a existência dos capitães do Congado. Entretanto, os mitos, as lendas, as histórias, as memórias, as lembranças, são singularidades e acompanham o movimento de cada grupo, de cada geração, transmitida gestualmente e oralmente. Sabe-se que o forjar dos bastões no Congado, não é de natureza recente, são conhecimentos que atravessam os mares desde épocas imemoráveis (BRASILEIRO, 2010, p. 83-84).

Para Leda Maria Martins (2021, p. 54):

A fábula que organiza os eventos, o enredo e seu desdobramento articula-se em torno de uma figura matriz: Nossa Senhora do Rosário. Nas narrativas dos congadeiros, a história do aparecimento e resgate da imagem da santa metamorfoseia-se em muitas versões que guardam entre si, um núcleo convergente. Transmitidas oralmente, essas narrativas revelam modalidades de recriação do tema, com recorrências, supressões e acréscimos próprios dos processos de transmissão oral, vestindo-se sempre com as estórias, cores, matizes e timbres dos lugares e do contexto que as assimilam, recriam e reproduzem.

Ainda, segundo Leda Maria Martins (2010, p. 55), o mito fundador das celebrações do congado ao ser recriado e aludido nos

[...] cortejos, falas, danças, cantos, danças e fabulações, em seu enredo multifacetado, em cujo desenvolvimento o místico e o mítico se hibridizam com outros temas e narrativas que recriam a história de travessias do negro africano e seus descendentes brasileiros.

São narrativas recontadas pelo nosso corpo, pelos instrumentos musicais, pela musicalidade, pela oralidade. É um corpo-casa que reage ao que está sendo vivido, experimentado em sua escrivências infantis com seus gestos e expressões, buscando imagens e memórias habitantes em nós, mesmo adultos. Lugares abertos como espaço também do brincar, enquanto a identidade vai se compondo, conforme a jornada de Benedito.

Figura 50 – Bruno, 9 anos – Guarda de São Bartolomeu no Bairro Concórdia



“Desde os 6 anos estou no Congado e hoje **acho ótimo para a gente sair para respirar**. Toco a caixa e o xique-xique no pé. Meu avô foi capitão do Congado, a avó foi rainha e minha mãe é dançante.”

Fonte: Lisboa (2022).

Figura 51 – Evelyn, 8 anos – Guarda Moçambique do Divino Espírito Santo



“**Moçambique para mim é uma raiz**, porque minha avó foi capitã da Guarda de Congo e meu irmão era capitão. **Eu aprendi muitas coisas lá, aprendi a ter fé, a respeitar os mais velhos.**”

Fonte: Lisboa (2022).

Figura 52 – Iasmim Kathleen, 16 anos – Festa Grande da Irmandade Os Carolinos



“Eu já nasci aprendendo esta cultura, que é a minha grande paixão desde que eu me entendo por gente. Faço um pouco de tudo: toco caixa, danço, canto...”

Fonte: Lisboa (2022).

As narrativas acontecem na ficção e fora dela, em imagens reais, mesmo na linguagem literária, além de auxiliarem na constituição como sujeitos de direitos, desempenham um papel essencial em nosso ajeun, que alimenta o corpo e alma. É ótimo para respirar, como afirma Bruno. Para Evelyn, é a nossa raiz onde aprendemos a respeitar os mais velhos e muitas outras coisas; é se entender por gente, quando mergulhados nessas culturas, como nos ensina Iasmim.

São poéticas de identidades e de ancestralidade oralizadas pelas crianças, palavras de linguagem simples carregadas de complexidade e de potência de saberes e conhecimentos vindos de crianças, que se misturam aos ensinamentos da textualidade não verbal em *Benedito*, de Josias Marinho (2014).

Por isso, para sentir é preciso se entregar, ter e ser escuta porque somos matéria do mundo, somos história, somos cultura, somos sopro da vida. Sendo assim, quem não sabe precisa aprender, reaprender, e a linguagem da arte literária pode nos ajudar a percorrer esta experiência poética, quer seja pela palavra ou pela imagem: percebemos os senti(dos)mentos. Reaprender é ressignificar, é (re)descobrir e construir sentidos.

Nkama (2012, p. 249), por sua vez, discorre, a partir da memória, a lembrança de quando era criança e participava das reuniões em que se contavam e ouviam histórias, primeiramente, por seus pais e avós “[...] e posteriormente, aos seis anos de idade, eu mesmo já as contava. Sim, aprendi a falar, contanto histórias. Posso firmar com propriedade que fui criado entre um conto e outro”. Esse aprendizado é construído pelos mais velhos de sua aldeia, na vigília da noite, ao redor do fogo, sob a árvore da palavra. Nessas ocasiões, continua Nkama (2012, p. 250):

Todos os participantes tinham a obrigação de contar uma história. O princípio é muito simples: aquele que sabe ouvir uma história deve saber também contar outra história. Nessas noites, o menino e a menina aprendem não só a contar contos, mas também adquirem competências básicas de expressão oral e de comunicação. Aprendem a se relacionar com os mais velhos, a respeitá-los. Eles ensinam às crianças que a palavra é um ritual sagrado, a qual se deve fazer uso com muita responsabilidade. Assim, em

meu povoado, praticamente todo mundo sabe contar histórias. Por essa razão, em meu povoado, todas as cerimônias cotidianas se “ritualizam” por meio da palavra oral: cerimônias de iniciação, as bênçãos, as cerimônias fúnebres etc.

Ainda sob os apontamentos do camaronês:

[...] os contos populares africanos equipam nossos jovens com ferramentas que lhes ajudarão a lidar com as dificuldades da vida diária. Por isso, nossas histórias não escondem das crianças a dor, o sofrimento e a morte. São histórias reais que ensinam aspectos os aspectos mais duros da vida. E, em minha opinião, nossas crianças, depois de ouvi-las, não ficam traumatizadas (NKAMA, 2012, p. 257).

Tais ensinamentos, construtores de uma identidade afirmativa e saudável para o desenvolvimento integral das crianças desde a primeira infância e, conseqüentemente, dos jovens negros-brasileiros, são percebidos na relação entre seu Dito, avô de Akin, na obra *O black power de Akin*, de Kiusam de Oliveira (2020).

E assim, ao cair da noite, a cidade de Noar foi coberta pelo céu azul índigo, radiante e infinito, ficando sob as luzes da lua e das estrelas, cercada pelos sons de sapos coaxando, grilos cricrilando, peru grugrulejando e até mesmo cobra sibilando, bichos típicos de lá.

Akin olha para os seus irmãos, aninhados aos pés do avô, que canta e toca uma linda ladainha em seu berimbau. O jovem se sente orgulhoso por ter um avô que o ensinou a amar e pelos seus irmãozinhos, que mostram a ele, no dia a dia, nos gestos mais simples, como valorizar o que a gente é e a importância de sorrir.

O amor... somente o amor é capaz de trazer a luz aos nossos olhos.

No olhar de Akin, Noar agora brilha! (OLIVEIRA, 2020, p. 34).

Sem a compreensão das formas de oralidade e das manifestações entrelaçadas ao ancestral não é possível entender o sentir-se pertencente ao seu grupo étnico-cultural. A oralidade é muito mais do que uma emissão de voz, de uma acústica, conforme já afirmamos. Akin, por exemplo, representa muitas crianças e jovens afrodescendentes que, pela escuta atenta, interiorizam os ensinamentos ancestrais, fortalecendo as construções identitárias individuais e coletivas afirmativas, apreendidas pela oralidade, pois são acolhidos, recebendo cuidados e educação étnico-raciais e antirracistas. Verificamos como a literatura pode, nesses casos específicos de entrelaçamento entre literatura e questões raciais, contribuir para a construção de ações educativas, de cuidado e de proteção para a infância e juventude mais potentes e não violentas.

Observamos, pela memória de Boniface Ofogo Nkama, tradições enraizadas, histórias e memórias coletivas que se assentam na tradição oral, permitindo conservar costumes pré-coloniais repassados pelos pais aos filhos, dos avós aos netos. Em Akin (2020) esses

procedimentos acontecem na linguagem literária e também se revelam com Betina (2009), Tayó (2013), *Amoras* (2018), Manu (2011,2023), *Benedito* (2014) e Kika (2014).

A partir dos resultados de pesquisa de doutorado sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ, a pesquisadora Eumara Maciel dos Santos (2019), em *A tessitura da palavra: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ*, faz as seguintes observações:

Contador de histórias artífice das palavras, tecedor de abordagens ancestrais da tradição oral em que [...] a palavra pronunciada aparece como antídoto dos atos desordenados ou da intenção mórbida da pessoa; restaura o equilíbrio do indivíduo e da sociedade. [...]. Essas tramas das palavras veiculadas pela tradição oral conhecida pelas mãos de Amadou Hampâté Bâ estão a esse serviço; um caminho possível, uma solução plausível para a juventude, e, muito mais que isso: um desafio para os jovens e para os Estudos Africanos, afinal, [...] a palavra é o homem (AMADOU HAMPÂTÉ BÂ *apud* SANTOS, 2019, p. 206).

Continua a pesquisadora:

O homem se identificou com a palavra dele, que era sagrada. Na maioria das vezes, os conflitos foram resolvidos pacificamente graças ao “palavratório”: “Reunir-se para discutir, diz o ditado, é deixar todos à vontade e evitar a discórdia.” Os antigos e respeitados árbitros vigiavam a manutenção da paz na aldeia. “Paz! “Apenas paz! São as principais fórmulas de todos os cumprimentos rituais africanos. Um dos grandes objetivos das iniciações e das religiões tradicionais era a aquisição, por cada indivíduo, do autocontrole total e da paz interior, sem os quais não poderia haver paz externa. É só em paz e em paz que o homem pode construir e desenvolver a sociedade, enquanto a guerra arruina em pouco dias o que foram séculos para construir! (AMADOU HAMPÂTÉ BÂ *apud* SANTOS, 2019, p. 206).

Além desses exemplos da oralidade na manutenção “cultura da paz”, preservada pelos antigos, como destaca Santos (2019), a partir da leitura do legado de Hampâté Bâ, de Boniface Ofogo Nkama (2012), de Pauline Chiziane (2018), e outros aqui citados, os valores da oralidade também são sentidos e resultam na educação de um modo social, na educação e no protagonismo das crianças e dos jovens. A oralidade, na concepção de Paulina Chiziane, é transmitida pela escuta de um mais velho que lê. Os ensinamentos, os valores, as tradições, a aprendizagem do protagonismo infantil são orientadas por essa tradição oral.

A minha questão prevalece: O que que é melhor? Ouvir a história através de uma televisão ou ouvir a história da minha avó, a história que a minha avó contou? A questão do afeto. O ser humano não pode ser substituído por uma máquina, nunca. Portanto, vamos, sim, usar os meios. O que eu pretendo dizer é que a tradição oral é um lugar de afeto, sobretudo é África, onde os laços de família se estreitam. E as gerações transmitem valores. Podemos usar equipamentos, que é bem-vindo, mas não é a mesma coisa.

Em Moçambique quem conta a história é a avó, ou a avó da amiga, são pessoas muito próximas das crianças – diz a escritora (CHIZIANE, 2018).

Percebemos, na atividade de contar e ouvir histórias, a base de uma construção de afeto e transmissão de saberes e valores, uma prática que tem sua origem na ancestralidade. Contudo, chamamos atenção sobre uma reflexão realizada por Boniface Ofogo Nkama (2012, p. 252) em que “[...] a televisão está entrando nos templos tradicionais da palavra. Em alguns povoados, onde as pessoas se reuniam para conversar, instalou-se uma tela gigante de televisão”. Ainda, sob suas considerações, no sul de Camarões e ao norte do Guiné Equatorial, a Abáa, Casa da Palavra, reverteu-se em local onde as pessoas se reúnem para o consumo diário da televisão, mudando, consequentemente, a forma de pensamento e de expressão das pessoas.

Quando observamos canções, fábulas, provérbios, mitos e testemunhos africanos, não há como negar a intrínseca relação das sociedades orais com os profissionais historiadores orais, os/as *griots*. Palavra de origem francesa, *griot* significa contador de histórias. Esses contadores/contadoras foram e são, na contemporaneidade, de extrema importância para manutenção dos registros, pela contação e pelo relato de muitos feitos históricos e literários.

Griots são denominações de contadores(as) em certas regiões da África. No entanto, outras denominações como contadores de histórias também são habituais. O continente africano é vasto e, devido à sua extensão, segundo Paulina Chiziane, no sul da África, onde se localiza Moçambique, não se usa, exatamente, a palavra *griot*. Ela aparece mais na África Central e na África Ocidental; entretanto o processo é o mesmo, segundo a escritora.

Na África Ocidental, o Baobá é reconhecido como templo da palavra. A instituição, a Árvore da Palavra, é quem reconhece o ritual da palavra: uma árvore física, simbólica e representativa, selecionada por cada aldeia, é escolhida. Nela, reúnem-se anciões, crianças e jovens para contar, além de histórias, lendas e fábulas. Variante desta, a Casa da Palavra acontece em regiões equatoriais da África e as reuniões acontecem nestes lugares para abrigar as pessoas por causa das chuvas frequentes. Já na Praça Djemaa El Fna, de Marrakesh, perdura a prática centenária dos (as) contadores (as) de histórias, fabulistas, curandeiros, encantadores de serpentes, recebendo pela UNESCO o título de Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade em 2008.

Observamos também a fala da escritora Conceição Evaristo, na Flip (2016), ao relatar questões sobre oralidade e memória.

Eu não nasci rodeada de livros, eu nasci rodeada de palavras. O processo de contação de história, o costume de contação de história, tanto histórias dos nossos antepassados. Eu cresci ouvindo histórias sobre a escravidão, havia uma necessidade muito grande que hoje eu agradeço muito eu ter nascido nessa ambiência. Que essa memória oral ela foi muito cultivada. Então a minha literatura também, o meu texto literário é muito

marcado pela oralidade. Eu faço questão de colocar, é um projeto estético, faz parte do meu projeto ideológico e estético de colocar essa oralidade no texto, como colocar também palavras de origem bantas, como colocar também palavras do português arcaico. Então, isso marca bastante a composição do meu texto.

E o que me sensibiliza para a escrita também é que eu tenho um encantamento muito grande pelas palavras. Talvez até... Talvez, não. Com certeza a influência dessa oralidade que eu vivi o tempo todo. Uma palavra ela pode me despertar um texto. Eu ouço uma palavra, ela pode me despertar um texto. Por exemplo, o livro *Becos da Memória*, que agora, ano passado, foi traduzido para o francês e lançado no Salão do livro... Ano passado não, esse ano, foi lançado em Paris esse ano, tá traduzido. Esse livro nasce, eu chego na minha casa e tô conversando com a minha mãe, e minha mãe diz a seguinte frase. A gente comentava sobre uma senhora que adoece porque convive com uma outra pessoa e não tem os cuidados necessários, e aí a minha mãe diz assim: “Ah... mas ela dormia embolada com a outra.” A outra mulher que era doente. Quando a minha mãe me falou, “mas ela dormia embolada com ela,” eu fiquei dias com aquela frase na minha cabeça. A voz da minha mãe, a sonância da voz da minha mãe, talvez a sonância, o tom de voz de minha mãe tenham mexido muito mais comigo que o próprio significado da frase. E aí a memória começa a voltar, a memória da minha infância, a memória do ambiente onde eu fui criada e aí surgiu *Becos da Memória*.

Novamente, deparamo-nos com a costura literária alinhavada à oralidade e à memória. A memória é (re)significada juntamente com uma especificidade escrita, alicerçada e reconhecida em estética a partir de manifestações da oralidade. Elas são ouvidas, sentidas, em uma ambiência que servirá de convite para uma escrita que mescla culturas, cultura Bantu e congado, isto é, a brasileira: a cultura negro-brasileira. Ao se inscrever, vai gravando e fixando performances de conteúdos em que a oralidade é suporte. Percebemos o artifício da linguagem literária que se faz pelo tradicionalismo africano, pela tradição africana e, neste sentido, os conteúdos orais estão presentes e são ressignificados pela poética negro-brasileira nas obras.

Esse projeto estético Evaristiano em amalgamar palavras de outras origens bantu, como afirma Conceição Evaristo (2016), e também da cultura iorubá, como investigado por Leandro Passos (2018-2020) em pesquisa de Pós-doutorado em Letras², é fortemente percebida no movimento de escrita de Cidinha da Silva.

Relembramos que a “Linguagem Cidinha-Silviana”, realizada por Cidinha da Silva, ao construir e desenvolver a trama narrativa em *Os nove pentes d’África*, pela palavra-nome das personagens, percebemos o diálogo com a cultura iorubá e a matriz bantu ligada ao contexto-linguagem religiosa.

A percepção só é possível pelo conhecimento da linguística Bantu e iorubá, pois a autora, de modo contemporâneo no uso da linguística histórica, utiliza partes dessas matrizes para a formação de novas palavras no contexto narrativo em sua obra. Percebemos o diálogo

² Pesquisa de pós-doutorado realizada na UNESP, campus de São José do Rio Preto (SP).

com a cultura Bantu e iorubá, relevado pelos indícios, estrategicamente deixados pela autora, na linguagem religiosa ou no sincretismo religioso.

Também percebemos uma especificidade no modo de operar a linguagem em Kiusam de Oliveira. Esse modo de escrita literária denomino de “Linguagem Kiusamiana”. Esta, assim como a escrita de Cidinha da Silva, abre, como podemos observar, possibilidades de análises críticas na literatura do movimento dessas escritoras, bem como dos demais autores em estudo. Logo, entendemos que uma “memória, inscrita como grafia pela letra escrita, articula-se assim ao campo e processo da visão mapeada pelo olhar, apreendido pela janela” (MARTINS, 2003, p. 64).

Aproximamo-nos, nesse sentido, dos estudos e dos apontamentos de Leda Martins, ao indicar a performance como elo estruturante da oralidade. A hipótese da pesquisadora é:

O corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performaticamente o recobrem. Nesse sentido, o que o corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica de procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc. No âmbito dos rituais afro-brasileiros (e também nos de matrizes indígenas), por exemplo, essa concepção de performance nos permite apreender a complexa pletora de conhecimentos e de saberes africanos que se restituem e se inscrevem nas Américas, recriando-se toda uma gnosis e uma episteme diversas (MARTINS, 2003, p. 67).

Essas escritas de base oral em contexto performático são, para Antônio Risério (1996), um ponto delicado. Tanto Leda Maria Martins quanto Risério discutem esse quesito da oralidade em contexto performático. Acreditamos que Sandra Haydée Petit (2015, 2020) tece reflexões sobre o conceito de oralidade na educação, a Pretagogia com os princípios dos saberes da cosmovisão africana e da Sociopoética aproximados do movimento estético evaristiano, da Linguagem Cidinha-Silviana e da Linguagem Kiusamiana. Trata-se de uma oralidade do lugar de sentir; e só se sente se há a entrega, a escuta, o envolvimento, a interação com os cosmos Eco-Ancestral, a experiência da vivência, e a *escrevivência*, conforme Conceição Evaristo.

Quando defendemos uma oralidade afirmamos um lugar de sentir dentro dessa linguagem, dessa linguagem carregada de símbolos, que envolvem a corporeidade, a música, o ritmo e o som, e, como exemplo, podemos tomar a dança no espetáculo *BrÁfrica* (2014), do bailarino negro Edinaldo Nascimento³.

³ Contemplado em 2013 pelo Edital Municipal Nelson Seixas de Fomento à Produção Cultural de São José do Rio Preto, no interior de São Paulo.

Tal performance da oralidade é sentida dentro de uma matriz ancestral africana desdobrada em movimentos expressivos rítmicos, os quais se articulam na simbologia das danças rito-simbólicas dos orixás. Escutar o toque do tambor, o movimentar do corpo acompanhando a acústica desse som, sentir a música-canção, fazer parte e se entregar ao *xirê* dessa linguagem literária é a marca e a presença da oralidade.

Esse *xirê* se expressa na valorização dos corpos dançantes dentro de uma simbologia da roda dos Orixás, no sentido e na significação da roda epistêmica de Exú à Oxalá, do entendimento da linguagem do movimento dessa dança percebida na linguagem literária, na espacialidade negro-brasileira e na busca da ancestralidade. Portanto, quando invocamos e tocamos o adjá dessa literatura, nos referimos ao *xirê* literário, nos remetemos aos sentidos da corporeidade aliadas à circularidade das epistemologias negras, ou seja, suas expressões de linguagem do corpo que retomam as identidades e as ancestralidades negras do campo das artes literárias, do movimento, do ritmo, da dança e do canto, presentes em nossa cultura afro-brasileira. Por isso, em nosso estudo, esse “*xirê* literário” é performático porque carrega as nossas marcas ancestrais de identidades restauradas na e pela Diáspora Africana.

Para o bailarino e coreógrafo Edinaldo do Nascimento, em entrevista ao *Jornal DHoje Interior*, com Durval Telles (2015), “dançar é o espírito dele”.

A dança pra mim foi uma descoberta de vida mesmo, foi o que eu descobri e o que me deu forças para continuar mesmo... No trabalho, na vida pessoal, em todas as áreas, na família inclusive. E... Assim... confesso que não é fácil... [...] pra mim a dança é a vida.

Especificamente, quanto ao trabalho do coreógrafo, chamamos a atenção para uma intertextualidade contemporânea entre as linguagens artísticas da dança à luz do espetáculo *BrÁfrica* (2014):

Além de potencializar a movimentação de maneira particular e significativa por meio do corpo, o dançarino, no espetáculo solo em questão, se abriu para a captação, para a transformação e para a exteriorização das sensações advindas da própria experiência corporal e, principalmente, dos conteúdos ritualísticos e míticos da dança dos orixás africanos cultuados no candomblé do Brasil. O espetáculo, portanto, baseou-se na simbologia da dança de divindades iorubás cuja movimentação é motivada pela idiosincrasia dos mitos (PASSOS; PASSOS; NASCIMENTO, 2019, p. 9).

Em *BrÁfrica*, na cena dedicada à orixá Oxum, por exemplo, o bailarino-Oxum, em movimentos da dança, mergulhados na arte cênica, retoma um dos mitos iorubá ligado à divindade; o mito ressignifica-se saindo de um passado ancestral para o da dança

contemporânea, traduzindo e reconfigurando, portanto, conteúdos africanos para a linguagem artística afro-brasileira.

Oxum, era uma princesinha menina que encantava a todos com sua beleza e com seu perfume. Gostava de usar seu *adê*, sua coroa de ouro, com penduricalhos em fios também de ouro, tendo nas pontas ouro no formato de gotinhas de chuva. Era um encanto, um brilho só.

Como a princesinha Oxum era vaidosa! Andava o tempo todo com um espelho na mão esquerda, mas não esquecia sua adaga na mão direita.

[...]

Oxum vestiu uma saia com cinco lenços pendurados e perfumados que, com o vento, esvoaçavam. Tirou o seu *adê*, sua coroa, soltou seus lindo cabelos negros e colocou os pés em contato com a terra (OLIVEIRA, 2009, p. 18; 20).

Esse recontar mitológico expresso em *BrÁfrica*, um diálogo entre linguagens, entre artes e corporeidade, retoma o itán no mito iorubano na Ginga Literária: “Como todas as histórias antigas, quando infinitamente recontadas, podem ser interpretadas de diferentes formas, porque, ao recontá-las, cada pessoa reforça conhecimento de que mais necessita” (OLIVEIRA, 2009, p. 7).

Nessa releitura do mito, o bailarino movimenta-se com frenesia para exteriorizar uma felicidade. Distinto de Oxum, que usa o *adê*, no espetáculo de dança, o bailarino afro-brasileiro Edinaldo do Nascimento usa uma cobertura marrom na cabeça, impedindo que o seu rosto seja visualizado.

O conto e o espetáculo de dança [...] inserem de forma positiva e reflexiva a dança de Oxum num contexto singular da arte e, por isso, exigem um posicionamento do leitor/expectador que precisa, não apenas, estabelecer relações do passado mítico na atualidade, mas também perceber a releitura neste percurso de ir (passado mítico) e vir (atualidade) (PASSOS; PASSOS, NASCIMENTO, 2019, p. 17).

Os conteúdos e as simbologias são mantidos ao mesmo tempo em que são ressignificados, especialmente ao que concerne aos movimentos da orixá, promovendo a retomada e a reflexão de uma cosmovisão negro-brasileira. A poética e a ancestralidade dos movimentos são, igualmente, observadas em Kiusam de Oliveira, como bailarina e coreógrafa, em performance no show de Rita Benneditto, “Tecnomacumba: 15 anos de festa e fé”, gravado em abril de 2018 no Imperator – Centro Cultural João Nogueira, Rio de Janeiro.

Figura 53 – Kiusam de Oliveira performance Oxum



Fonte: Benneditto (2018).

Essa linguagem, discussão também apontada por Leda Martins (2003), transita pela construção conceitual de uma oralidade negro-brasileira a partir do legado africano. A escrita Evaristiana, a Linguagem Cidinha-Silviana, a Linguagem Kiusamiana, a simbologia e a historicidade dos ritmos, dos sons, da corporeidade, dos cantos e das danças, do teatro negro, as vestimentas e indumentários são formas de presença da oralidade.

Para Conceição Evaristo, a escuta das palavras oralizadas por sua mãe, muito parecida com o que acontece com Josias Marinho, dispara as memórias transformadas em ideias, criatividade, utilizadas para escrever a partir de vivências. As escrevivências de uma escrita cuja base é o oralizar. São saberes e conhecimentos diversos que se constroem e se reconstroem, moldando uma epistemologia preta. Ultrapassam memórias guardadas nas bibliotecas, na leitura de um livro, na ida ao museu. São transmissões de oralidade pelo ambiente da memória, pelos repertórios orais, gestuais, corporais, de produção e de reprodução de saberes. É, epistemologicamente, um lugar de encruzilhadas.

A palavra oralizada é, portanto, ativa e dinâmica; por isso, não se cristaliza. Ao não permanecer em qualquer tipo de depósito é, essencialmente, *kinesis*, “movimento dinâmico, e carece de uma escuta atenciosa, pois remete a toda uma poieses da memória performática dos cantos sagrados e das falas cantadas em contexto dos rituais” (MARTINS, 2003, p. 67).

O estudo dessa textualidade realça a inscrição da memória africana no Brasil em vários domínios: nos feixes de formas poéticas, rítmicas e de procedimentos estéticos e cognitivos findados em outras modulações da experiência criativa; nas técnicas e gêneros de composição textual; nos métodos e processos de resguardo e de transmissão de conhecimentos; nos atributos e propriedades instrumentais das performances, nas quais o corpo que dança, vocaliza, performa, grafa, escreve (MARTINS, 2003, p. 67).

Partindo desse ponto de vista, é assim que o desenho e o entendimento da oralidade em nosso trabalho de pesquisa tomam forma: a corporeidade, os marcadores das africanidades, os princípios da Pretagogia (2015), o gênero literário africano e negro-brasileiro dos oríkìs, *ìtán*, dos *Ngoloxi* (com o passar do tempo a pronúncia foi sendo alterada até que, na atualidade, Ingorossi ou Angorossi). Estes últimos entendidos como rezas cantadas nos cultos da nação Angola, ou seja, orações em forma de cânticos. São, portanto, formas poéticas de negritude e de identidade expressadas nos gestos, nos ritos e nos rituais performatizados na dança, na imagem, na corporeidade e na leitura de outros olhos, em que lentes colonizadoras não são capazes, ainda, de alcançar.

A oralidade perpassa, assim, todos esses espaços e sentidos porque é movimento. É ação de ir em busca, de trazer e de (re)descobrir a história e as culturas. São nossas palavras poetizadas em ancestralidades (en)cantadas, declamadas, sopradas ao vento e vindas do Atlântico Mar.

3.1.1 Encruzilhando saberes

*“Ìbèrè àgbà
 bì a ánàò
 ló rí.”
 Mesmo quando
 O velho se curva,
 Ainda está de pé.
 (OXÓSSI, 2007, p. 34)*

Nas contribuições Bantu para a cultura afro-brasileira, o texto guarda a memória ou a lembrança de formas poéticas que criam e recriam, nos enunciados, a Diáspora Africana, além de demonstrarem lições de técnicas e de performances de gêneros narrativos.

Nas palavras de Leda Maria Martins (2003, p. 68),

Na paisagem textual de reminiscência banto, outras formas poéticas não apenas recriam, na ordem dos enunciados, a memória das diásporas africanas no Brasil, como também a inscrevem, como resposos, nas técnicas e performances de muitos gêneros narrativos, nas treliças da enunciação criativa da palavra e dos jogos poéticos de linguagem, transcriando a memória de muitos saberes, de outras dicções e fraseados, de performedo em variados timbres vocais e rítmicos” nos rituais do Congado.

Quando colocamos anteriormente que estudiosos, encorajados em alterar a discussão comparativa entre a dicotomia da oralidade e da escrita, esta última valorizada, realizam estudos sobre os acervos orais das culturas de seus respectivos países, sublinhando a relevância de produtos originários e apreendidos em práticas valorizadoras do ouvir e da repetição. Alguns pesquisadores, a partir desse conjunto de textos orais, chamam de oratura: os provérbios, as histórias e outros materiais de base oral, que dialogam e retratam o acervo da memória dos mais velhos.

O moçambicano Lourenço do Rosário e Inocência da Mata de São Tomé do Príncipe e Ngugi wa Thiong’o são exemplos de estudiosos que defendem o uso do termo oratura em vez de literatura oral. Segundo o último autor, é feita a retomada dos “[...] sentidos que foram defendidos pelo linguista de Uganda, Pio Zirimu, na década de 1960” (FONSECA, 2020, p. 14).

Em outra face dessa discussão, encontramos o termo oralitura:

Tradução do termo francês *oraliture*, que Édouard Glissant (1981), da Martinica, afirma ter sido criado pelo haitiano Ernest Mirville, em 1974. A informação de Glissant sobre a origem do termo *oraliture* condiz com a expressão pelo crítico haitiano, radicado no Canadá, Maximilien Laroche. Laroche também considera ter sido o termo *oraliture* empregado, pela primeira vez, pelo haitiano Ernest Mirville, em nota de um artigo publicado em abril de 1974, para estabelecer analogia com o termo *littérature* e afastar-se dos sentidos de oratura, que, para ele, fixa a atenção apenas na voz (FONSECA, 2020, p. 14).

Nas considerações dos estudiosos, realçamos os sentidos que carregam não apenas o discurso das produções orais armazenadas pela tradição da fala e do canto, mas também as manifestações da voz em época atual. Logo, oralitura compreende o acervo oral de histórias acomodadas pela memória de grupos, com muitos sentidos, aproximando-se, portanto, da literatura oral.

Acrescentamos em nossas reflexões, o termo oralitura, operada pela brasileira Leda Martins: entrelaçamento da letra com a escrita, assumindo o radical “litura”, demarcando a segmentação que o configura.

Quando nos debruçamos para a questão da oralidade e da memória, ingressamos em um entrelaçamento desse percurso delineador sobre como e o que entendemos por oralidade. Naquela discussão, percorremos, sem esgotar o assunto, sobre a performance neste lugar discursivo.

Ao considerar o gesto, as danças, as cenas rituais, as simbologias grafadas pela voz e pelo corpo, Leda Martins (2003) tece suas fundamentações sobre o conceito de oralitura,

[...] matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural, que, como letra (littera) cliva a enunciação e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo o valor de litura, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (MARTINS, 2003, p. 77).

Para a pesquisadora, o significante de oralitura não endereça, univocadamente, ao conjunto ou à listagem de formas e de procedimentos culturais da tradição oral. Todavia, é singular na revelação da existência de um atributo residual; também é estilístico, mnemônico, integrado culturalmente e registrado na grafia do corpo que se move, bem como a vocalidade. Esse atributo residual, ou nas palavras de Leda Martins, “esse traço cinético”, funciona como um estilete que inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilo. “A oralitura é do âmbito da performance, a âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo” (MARTINS, 2003, p. 77).

Essa tessitura, tal como ela se organiza nas encruzilhadas das epistemologias negras, é equivalente a progênie performática dos Congados e, dessa maneira, absorve o circuito simbólico, gestual e imagético presente na obra *Benedito*, de Josias Marinho (2014). Canto, dança, teatro, espiritualidade e ancestralidade se cruzam junto com as batidas do tambor, no movimento do corpo dançante que festeja o enredo de São Benedito. É, portanto, ao mesmo tempo memória, interlocução na iconografia e o bailado do corpo.

Nos congados, a palavra como hálito, condensa o legado ancestral, seu poder inaugural, e o movimento prospectivo da transcrição, encenado no ato de sua transmissão. O evento narrado dramatiza o sujeito num percurso curvilíneo, presença crivada de ausência, memória resvalada de esquecimento, tranças aneladas na própria enunciação do narrado.

Assim, na oralitura dos reinados negros, a memória, insinuante, se enviesa nas falas, se esvazia e se preenche de sentido, como um lugar numinoso, pletora de significantes, do qual também indagamos: “Afinal, o que fica nas pegadas no chão da memória? Fica o que significa, pode-se pensar. Ou talvez o contrário: o que significa passa a ficar.” (MARTINS, 2021, p. 26).

Para nós, o que significa passa a ficar. A palavra como hálito retoma o que consideramos anteriormente, o sopro da vida, animando e dando movimento ao texto da linguagem literária perpassada pela oralidade, a Ginga Literária. A citação de Leda Martins retoma e ressignifica o que estamos traçando. E, mais uma vez, enfatizamos que esse percurso se faz necessário para que possamos acompanhar a oralidade e sua diáspora aportada em terras brasileiras por meio da análise das obras literárias em estudo.

Ainda sobre o trecho da citação supracitada, ampliamos a nossa compreensão sobre oralitura, dialogando com a conceitualização de Leda Martins ao estudar e pesquisar a história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá. Acreditamos que o reflexo desta pesquisa dará suporte as considerações sobre oralidade, ao tratarmos da linguagem constitutiva dos reinados negros especialmente na construção interpretativa da narrativa visual em *Benedito* (2014), visando, portanto, “[...] ressaltar a extensão dos rizomas que reterritorializam e transcriam as culturas africanas na cartografia da nação brasileira” (MARTINS, 2021, p. 25).

Logo, a leitura e a interpretação da matriz africana na literatura são realizadas como significantes que compõem uma textualidade e a produção, em processo, de um produto cultural brasileiro, dialogando com a origem africana, portanto uma produção afro-brasileira dialógica fundamentada em sujeitos históricos que a encenam e, ao mesmo tempo, são constituídos por ela.

Em suma, o que Leda Martins (2003, 2021) considera por oralitura compreende

[...] os atos da fala e de performance [...] matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral que, como littera, “letra”, grafa o sujeito no território narrático e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de litura, “rasura” da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas (MARTINS, 2021, p. 25).

É nessa rasura, nessa abertura estriada de toda uma estrutura simbólica, de símbolos e de linguagens que demonstraremos a desconstrução de narrativas hegemônicas e racistas, em uma literatura de narrativas de poéticas de ancestralidade e de identidades afirmativas de matriz africana para crianças e jovens. Em nota de rodapé, Leda Martins chama atenção para o termo

orature, defendido por Mineke Beyond, caracterizado pela presença de registros e de soluções formais próprias da oralidade em textos de literatura africana escrita.

À vista de finalização deste capítulo, teceremos algumas considerações sobre o pensamento de Lourenço Joaquim da Costa Rosário (1989), sobre a narrativa africana de tradição oral. Percebemos a validade desses apontamentos diante o tratamento da soma de valores que a oralidade nos apresenta e que nos podem auxiliar a fim de conhecer melhor e com propriedade o sentir e a maneira de estar no mundo de comunidades étnicas confrontadas com uma situação política e de renovação de parâmetros ideológicos (ROSÁRIO, 1989).

Navegamos por um percurso (in)formativo objetivando traçar as rotas marítimas de uma poética de oralidade que se desenha nesta tese e, conseqüentemente, na compreensão e na análise crítica de uma linguagem literária. Ao mesmo tempo, as fundamentações que nos ajudarão no entendimento de como a oralidade afro-brasileira, bem como todo o conteúdo que ela veicula desde a Diáspora Africana pelo Atlântico: uma rota atlântica que produziu e produz conhecimento África-Brasil – África-mundo.

Ampliamos esse olhar para o que foi um “rico” comércio de negros escravizados pelas mãos colonizadoras daquela época, para incluir toda a performance – as formas de expressão de resistências que crianças, jovens, mulheres e homens, africanas e africanos – trazidas e deixadas para nós: seu gingado, sua dança, seus ritos e rituais sagrados e litúrgicos, o canto, a literatura, a linguagem, nos quais o suporte primordial é oral.

A linguagem negro-brasileira é tronco do núcleo maior da Linguagem Africana, e ela, diante de sua gênese oral, se materializa na palavra escrita, nos símbolos e nas ilustrações, amplamente sentida e vivenciada. A força, tão grande e manifesta, ora é a imagem que faz o texto, ora é o texto que faz a imagem, ora é o gingado que se faz textualidade.

Por fim, as palavras unem-se aos símbolos, às imagens ancestrais, ao mundo imagético, ao construir performances de poéticas de ancestralidade e de identidade; textos estes cheios de afeto e de amor, de organização, de manutenção da paz, da solidariedade, do encantamento, do protagonismo e do empoderamento, como veremos com as personagens e os personagens das narrativas em análise, na textualidade desses mitos, das mitologias banto-iorubá, das lendas e de textos diversos que completam e se completam na literatura de matriz africana voltada para crianças e jovens.

3.2 Literatura e gêneros de matriz africana

Oríkì fún Òṣòòsì
 Òṣòòsì.
 Awo òde ìjà pítìpà.
 Ọmọ ìyá ògún onírè.
 Òṣòòsì gbà mí o.
 Òrìṣà a dínà má yà.
 Ode tí nje orí eran.
 Eléwà òṣòòṣò.
 Òrìṣà tí ngbélé imò,
 gbe ilé ewé.
 A bi àwò lóló

Oríkì para Oxóssi
 Òsòòsì !
 Ó Òrìṣà da luta,
 irmão de Ògún Onírè.
 Òsòòsì, me proteja!
 Òrìṣà que tendo bloqueado o caminho,
 não o desimpede.
 Caçador que come a cabeça dos animais.
 Òrìṣà que come ewa osooso.

Òrìṣà que vive tanto em casa de franjas
 de palma
 como em casa de folhas.
 Que possui a pele fresca.
 (FILHO, 2022, p. 44-45).

Os *Ngoloxi*, ou *Ngo*, são cantigas entoadas e falam de todos os *Jinkisis* ancestrais. *Jingorosi* é o nome dado às rezas na nação angolana de candomblé. A palavra *Ìtán*, segundo Juana Elbein dos Santos (2004), denomina não somente qualquer tipo de conto, mas principalmente os *ítán àtowódówó*, as histórias de tempos imemoriais, os mitos, as recitações. São passados de uma geração para outra por meio da oralidade e, em especial, pelos *babaláwo*, pelos sacerdotes do oráculo Ifá. Os *ítán-Ifá*, por exemplo, são compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis “volumes”, também denominados signos, chamados *Odù*, caracterizados por serem divididos em “capítulos denominados *ese*” (SANTOS, 2004, p. 11).

Encerram costumes. Contam coisas simples do cotidiano. Os mitos estão na sua base, na saga, adivinha, ditado e caso também estão presentes nos *ítán*. A consistência do *ítán*, a pluralidade dos seus sentidos, é que dá a sua perenidade e, depois, é o que permanece na alma do povo: o sentido. E por isso, porque encerram sentido, eles, os *itan*, permanecem na memória e são passados de geração a geração (SIMÕES, 2044. p. 15).

Deoscóredes Maximiliano dos Santos, mais conhecido como Mestre Didi, “publicou vários livros sobre a cultura iorubá, cinco dos quais em parceria com a antropóloga Juana Elbein

dos Santos, sua esposa” (MUSEU AFRO BRASIL, 2016), sendo o primeiro a recontar os itáns e os orikís iorubanos como estudioso da religiosidade.

Com a sua literatura, Mestre Didi não se limitou ao folclore, narrou a história da cultura africana na Bahia e registrou antigos Itáns, contos que fazem parte do patrimônio sagrado da tradição nagô. Baseadas na oralidade, tais narrativas ganham a chancela do texto impresso, sendo editadas no Brasil e no exterior. Mas sua primeira publicação, em 1946, foi *Yoruba tal qual se fala*, um dicionário contendo o registro da língua. De acordo com Muniz Sodré, o livro “chama a atenção sobre a existência e a persistência de utilização de uma língua africana, como meio de identificação e comunicação de grupos afro-brasileiros concentrados nos terreiros”. (Apud DIDI: 1976). Já em seu livro *Axé Opó Afonjá*, o autor fez uma narrativa historiográfica das comunidades Ilê Axé e uma análise da influência da cultura africana na sociedade brasileira (LITERAFRO, 2012).

Além disso, exerceu a função de escultor e sacerdote:

Foi em 1925 que o menino de oito anos Deoscóredes foi iniciado no culto aos ancestrais (Egungun) da tradição iorubá na Ilha de Itaparica/BA. Carinhosamente tornou-se conhecido como “Mestre Didi”. É um herdeiro da grande tradição do reinado de Ketu, saber recebido da “vaidosa senhora de melindres e delicados gestos”, dona Maria Bibiana do Espírito Santo, mais conhecida como Mãe Senhora. Em 1975, Didi recebeu a mais alta hierarquia sacerdotal Alapini no culto aos Ancestrais Egun. Em 1980 fundou a Sociedade Religiosa e Cultural Ilê Asipá, do culto aos ancestrais Egun em Salvador, Bahia (MUSEU AFRO BRASIL, 2016).

Como o Alapini, supremo sacerdote do culto aos ancestrais africanos e afro-brasileiros, no decorrer de sua vida investigou e detalhou com dignidade e sabedoria a peculiar relação entre a ancestralidade e a cultura (Cajê, 2016). Sua literatura publicada, como os *Contos Negros*, *Contos Crioulos* e *Contos Nagô*, foram

[...] recebidos diretamente boca-ouvidos dos mais velhos, dos tios e tias africanos e crioulos em alta noite, rito após rito, dia após dia entre os terreiros do Ilê Àxé Opó Afonjá, em São Gonçalo, Salvador e os terreiros do Tuntun e Agboula, na Ilha de Itaparica. Sua obra revela um modo próprio e original de **contar e trazer para o gênero escrito histórias e estórias do povo nagô baiano**, mas, sobretudo, de conceber um mundo a parte a sociedade ocidental. Jorge Amado, ao prefaciar a edição de *Contos negros da Bahia*, em 1961, reproduzida na edição de 2003 que se junta aos *Contos de Nagô*, considerou a obra de Mestre Didi, registro gráfico da memória do povo e fonte de onde flui toda a temática e conteúdo das diversas artes da Bahia e do Brasil, destacando que o que se apresenta nestes contos da expressão dos sentimentos e imaginário popular servem como base para folcloristas, antropólogos, cientistas sociais entre outros para compreenderem a cultura nacional (SANTOS, 2003, *apud* FILHO, 2022, p. 22, negritos nossos).

Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayode, também contribuiu para a cultura negro-brasileira do Brasil. Foi a quinta Yalorixá do terreiro de candomblé, o Ilê Axé Opô Afonjá, tradicional na Bahia, em 19 de março de 1976. Além de Yalorixá, foi

enfermeira, atuando na Secretaria Pública do Estado da Bahia (LITERAFRO, 2019). Iniciada na afro-religiosidade por Mãe Senhora em 12 de setembro de 1939, aos quatorze anos, Mãe Stella recebeu o orukó (nome) de Odé Kayodê.

Segundo Muniz Sodré (2014), “Mãe Stella, dentro da tradição das ialaxés do Opô Afonjá, é uma intelectual orgânica da comunidade litúrgica, dando especial atenção a trabalhos acadêmicos que digam respeito ao culto” [...] (LITERAFRO, 2019). No campo da literatura, sua estreia acontece em 1988,

[...] com a publicação do livro *E daí aconteceu o encanto*, em parceria com Cléo Martins, no qual a autora rememora as raízes do Opô Afonjá e de suas primeiras iyalorixás. Mãe Stella conta ainda com os volumes *Meu tempo é agora* (1993) uma espécie de livro-manual para a formação de seus filhos-de-santo; *Òsosi - O caçador de alegrias* (2006) uma seleta dos ìtans (narrativas míticas) de Oxóssi, orixá para o qual foi iniciada. Em 2007, lançou *Òwe-Provérbios*, uma coletânea de ditos iorubanos e brasileiros acompanhados das interpretações da escritora.

Livro destinado ao público infantil, *Epé laiye - terra viva* (2009) narra a história de uma árvore que ganha pernas e vai lutar pela construção de um mundo que respeita o meio-ambiente. Em 2012, publicou o volume *Opinião* – uma reunião de crônicas selecionadas entre as que a iyalorixá publicou no jornal soteropolitano *A Tarde*. E, em 2014, um conjunto comentado de provérbios oriundos de diversas religiões – do candomblé ao hinduísmo – intitulado *Abrindo a arca*, ao todo o volume reúne 89 provérbios – idade de Mãe Stella no período da composição do impresso (UFMG, 2019).

Vejamos um exemplo do *Ìtán 4, Outra vez o mel*, por Mãe Stella de Oxóssi, narrativa presente em *Òsosi: o caçador de alegrias* (2011, p. 61-62).

Outra vez o mel

Sabe-se que Logunedé é filho de Erinlê com Òşun. Ao ver sempre Erinlê solitário e sério, Òşun sentiu-se atraída, porém ele nem sequer reparava nos atos de sedução daquela. Ela foi sentindo rejeitada e procurou se aconselhar com as amigas. As invejosas diziam: – Você tão linda, tão reluzente! Algum defeito você tem que ele não lhe quer. Você deve desistir. As mais sensatas diziam: – Homem é assim mesmo. Insista!

Ensinavam remédios, ẹbo, e nada a ajudava. Uma das mais velhas a chamou e ensinou-lhe um segredo que ela guardou e executou a prática. No fundo do rio tem um tipo de argila chamada Lamó. Ela a passou por todo o corpo dizendo palavras de encantamento. Depois se lambuzou com bastante mel de abelha e ficou na beira do rio se secando. Eis que chega o cavaleiro muito sério sem olhar para ela.

Ela então foi se dirigindo para a água, jogou-se nela e começou a debater-se, como se estivesse se afogando. O sol bateu no corpo d'Ela e refletiu o dourado aí Ele notou. Quando firmou a vista viu que alguém se debatia para não ser levado pelas correntezas. Ele mergulhou na água e quando chegou perto se encantou pelo dourado e pela beleza da moça. Segurou com braços fortes a suposta afogada que começou acariciar. Ele tinha caído na armadilha! Só depois de muito tempo é que aquela massa de argila e mel, com o movimento dos corpos dentro d'água, foi-se soltando, o que assombrou o cavaleiro, pensando que Ela estava se decompondo. Ao chegar à beira do rio, muito preocupado, notou que mais uma vez caiu em uma armadilha que envolveu o mel de abelha.

Na literatura para crianças e jovens temos os ìtáns organizados por Kiusam de Oliveira (2009) na obra *Om̃o-oba: histórias de princesas*, com ilustrações de Josias Marinho. Segundo a escritora,

As histórias deste livro mostram como princesas se tornaram, mais tarde, rainhas. Essas histórias vêm de fontes tradicionais conhecidas, contadas e recontadas pelo povo africano (iorubano) e afro-brasileiro, nas quais uma mulher chamada Oduduwá criou o planeta Terra e, se uma mulher teve esta capacidade, o poder está com ela. Como todas as histórias antigas, quando infinitamente recontadas, podem ser interpretadas de diferentes formas, porque, ao recontá-las, cada pessoa reforça o conhecimento de que mais necessita. Neste livro, reforço características que julgo capazes de empoderar meninas de todos os tempos. Que tudo se movimente! (OLIVEIRA, 2009, p. 7).

No livro, Kiusam de Oliveira reconta as histórias de Oiá, Oxum, Iemanjá, Olocum, Ajê Xalugá e Oduduá. Pela Linguagem Kiusamiana, a ancestralidade dos orixás e dos antepassados estão sempre presentes, bem como instrumentos, vestimentas ou indumentários ancestrais, como observamos na personagem Akin em *O black power de Akin*.

A Linguagem Kiusamiana opera na encruzilhada de saberes e conhecimentos originários da Pedagogia Eco-Ancestral e da LINEBEIJU. O empoderamento feminino é uma grande marca da militante e escritora configurado em um dos princípios da base teórica e metodológica daquela Pedagogia, quais sejam:

É uma pedagogia feminina e combate o sexismo: um dos mitos iorubanos narra Oduduwá como feminina e criadora/provedora do plante Terra. Há inúmeros mitos espalhados pelo mundo que afirma o protagonismo feminino e é atrás deles que profissionais da educação devem também, apoiar seus repertórios;

Há consciência de que existe a colonialidade no e do poder: reconhecer que o projeto imperial, tal como afirma Achille Mbembe (2018, p. 118) “que a espinha dorsal do projeto imperial era a diferença racial”. A realidade de que ele retrata é fora do nosso país, contudo, não nos esqueçamos que o capítulo do Brasil Colônia é caracterizado pelo intenso tráfico de pessoas negras africanas para serem usadas como mão-de-obra gratuita para o desenvolvimento do país; essa consciência permite compreender os processos de exclusão e desumanização dos sujeitos negros;

Estabelece ruptura a partir da decolonialidade: consciente do que e de como se deu a violação dos corpos e experiências negras em liberdade pelos senhores de engenho é fundamental trazer esse universo à tona, romper com a postura de aceitação de como tudo se deu (e ainda se dá) com relação à desvalorização do ser negro, buscando formas para romper com isso;

Tudo deve se dar de forma a considerar a Ancestralidade Africana: aqui, valores fundamentais a serem trabalhados são, para além da própria Ancestralidade, a Oralidade, a Circularidade, o Comunitarismo e a Ludicidade nos conhecimentos de forma circular e espiralada ascendente Tais princípios da Pedagogia Eco-Ancestral formam uma unidade teórica, prática e metodológica que abraça a consciência do ser, e do me fazer (ser), para compor com os tantos outros no movimento de luta e resistência contra o racismo (OLIVEIRA, 2020, p. 17-18).

Encruzilhamos os posicionamentos teóricos de Kiusam de Oliveira, especialmente pelas marcas iorubanas na textualidade (verbal e não verbal) de sua linguagem, para mostrarmos a maneira como a Linguagem Kiusamiana se movimenta nessa Ginga Literária. Com essas aproximações, conseguiremos, cada vez mais, fundamentar a linguagem da escritora e o seu movimento literário como subsídios para análise crítica da literatura de matriz africana para crianças e jovens, a partir de um trecho do òtán *Oduduá e a briga pelos sete anéis*.

Oduduá tinha uma beleza rústica e não gostava de se enfeitar. Ela era a Terra e tinha a força da Terra e a cor da Terra. Desde criança, Oduduá só teve dois desejos: ficar para sempre a habitar a sua cabaça e possuir os sete anéis. Possuía como atributos a rapidez e a determinação. Era uma guerreira que saía em busca do que desejava. Suas cores preferidas eram o marrom e o vermelho. Oduduá era a princesa mais linda e Obatalá era um lindo príncipe.

Antes de o Céu e a Terra existirem, eles já existiam e moravam dentro da cabaça.

A cabaça não era muito grande e eles tinham que viver muito apertados lá dentro e um tinha que ficar em cima do outro.

Todas as noites, o príncipe Obatalá decidia que a princesa Oduduá deveria dormir embaixo dele.

— Princesa Oduduá, ordeno que você durma novamente embaixo de mim – exclamava Obatalá.

— Príncipe Obatalá, eu ordeno que você pare de me ordenar. Temos que chegar a uma decisão comum – retrucava a princesa Oduduá.

Mas isso não era suficiente para o príncipe Obatalá mudar sua forma de agir. Tudo tinha que acontecer do jeito que ele havia planejado (OLIVEIRA, 2009, p. 43-44).

Figura 54 – Oduduá e a briga pelos sete anéis



Fonte: Oliveira (2009, p. 42-43).
Ilustrações de Josias Marinho.

No trecho do òtán reconhecemos o mito de criação do mundo para os iorubanos, além das bases da LINEBEIJU. A narrativa insere a criança “[...] no mundo dos humanos, dos

animais e das coisas. Essa inserção faz-se por meio do apelo à sua imaginação” (MOORE, 2014, p. 6).

Renato Noguera (2017, p. 70) nos explica que em mitos de fundação da cultura, potências divinas femininas e masculinas, “Oduduá é o signo-chave feminino (o planeta terra) e o irmão, Obatalá (sol), o protótipo da masculinidade”.

O sol [...] caracteriza o brilho próprio e o esquecimento da necessidade de dialogar, avaliar em outras opiniões e delegar funções diante de uma missão importante. Já a Terra, Oduduá, aceita o aconselhamento e, consciente de sua liderança, não pretende fazer as coisas solitariamente. Sua realização passa pelo reconhecimento que os outros orixás têm habilidades específicas e indispensáveis para a criação do mundo. Em outras palavras, o mito informa que a capacidade de delegar é uma característica mais feminina do que masculina (NOGUERA, 2017, p. 70).

Logo, o orgulho masculino pode ser a ruína dos homens e do mundo, demonstrando, também que a consciência feminina confere às mulheres o poder de criação (NOGUERA, 2017).

Um modo de interpretar a capacidade de Oduduá em superar o seu irmão Obatalá está associado ao poder do feminino em nutrir e gestar. Em outras palavras, a mulher amamenta e cuida, invocando a parceria como chave para resolver os problemas em uma missão. O processo de criação, construção e manutenção do mundo torna-se possível pela capacidade feminina de liderar, sem o desejo de brilhar só (NOGUERA, 2017, p. 70).

Percebemos, então, pelo itán Oduduá e a briga pelos sete anéis que o feminino inaugura a luz no mundo e o masculino é responsável pela criação dos seres, a missão de Obatalá. Nesse contexto, a mitologia faz uma interpretação da realidade pelos elementos da teogonia (criação das divindades), pela criação dos mundos, a cosmogonia e pela antropogonia, a criação dos seres humanos.

Para fundamentarmos ainda mais essa discussão retornaremos a importância da palavra nos textos iorubanos. A palavra presente em alguns gêneros literários iorubanos, conforme os estudos de Marcio de Jagun, (2019, *apud* Filho, 2019, p. 39-40) tem três propriedades: encantabilidade, transmutabilidade e transbordabilidade. Lembramos que

Na cultura yorubana a palavra é grande portadora de axé (àse), força criadora, poder realizador e este poder é que possibilita que as suas propriedades possam ser acionadas. Para o autor a palavra é portadora de **encantabilidade**, pois pode encantar as coisas e as pessoas ao ser pronunciada; **transmutabilidade** porque pode mudar a condição das coisas e situações de negativa para positiva e; **transbordabilidade** ao fazer as potências contidas nas coisas e nos seres se expandirem. Por isso sempre se deve cuidar do que se fala (JAGUN, 2019, *apud* FILHO, 2019, p. 39-40).

O encantamento, a transmutabilidade e a transbordabilidade estão presentes na literatura de Kiusam de Oliveira, bem como os princípios da LINEBEIJU: Ancestralidade, Afrocentricidade, Encantamento, Mulher Negra e a Pedagogia Eco-Ancestral. Logo, esse posicionamento na literatura é, indiscutivelmente, político. Por isso, encruzilhamos às Epistemes Kiusamianas à Linguagem Kiusamiana, o que denominamos de LITERALL-KIU: Literatura da Ancestralidade Negro-Brasileira e a Linguagem Literária Kiusamiana. A LITERALL-KIU, pela sua poeticidade, carrega o Canto, pois invoca e canta à ancestralidade negra, por isso é uma literatura do EnCantar. Devido a isso, carrega o Canto, a Musicalidade, a Oralidade, a História, a Historicidade, a Corporeidade e o Empoderamento. Nesse conceito, língua e linguagem fortalecem e participam da construção das identidades das crianças e dos jovens. O encantamento se desenvolve poeticamente, pois contribui para a desconstrução de narrativas preconceituosas e racistas ao (re)construir narrativas de afeto, amor, respeito e empatia.

Os gêneros literários africanos na cosmologia iorubá, a partir dos estudos de Adenilson Faria de Souza Filho (2022), possuem, na sua poesia oral, uma classificação que “[...] pode ser classificada como religiosa, elogiosa, encantatória, fúnebre, heroica, tópica e dialética entre outras” (SONDE, 2011 *apud* FILHO, 2022, p. 40). Os gêneros literários, ainda para o pesquisador, podem ser agrupados em:

- 1) Poesia (*ewí, íwì egungun, oríkì, ìjala, ìrèmójé*, etc.);
- 2) Cantos (*iyere Ifá, ekun iyawó, orín òrìsà, etiyeri, orín olobinrin íle*, etc.);
- 3) Contos (*alò, ìtan, àrò, ese Ifá*, etc.);
- 4) Epopeias (*ìtan, ìtan òrìsà*);
- 5) Provérbios (*òwe*).

Exemplificamos o òwe 9 e 22, respectivamente, de Mãe Stella de Ôşóşì (2007): “*Agbasa baba okuta*, A rocha é o pai da pedra”. “*Bi o bá r’òkú o síkà n’bí o ba ẹ̀şẹ̀ ta a ikà wà dí méjì*, Se vir o corpo de um perverso e chutá-lo, serão os dois perversos”.

Os iorubanos documentam suas vivências de modo muito variado fazendo, por exemplo, a distinção entre mitos, lendas e *oríkì*. Efetuada e representada pelos diversos reinos iorubanos, essa literatura é exercida por “poetas”, trazendo conhecimento e aprendizado que passa de geração a geração.

Todo um conjunto literário realimentado a cada apresentação pública ou louvação particular, reativando, na direção contrária ao seu apagamento, as palavras, os gestos, as formas, os atos, as performances, o aparato musical e o uso de todo seu complexo cultural para demonstrar sua cosmopercepção. Sua estética e seus diferentes gêneros visam produzir efeitos psicológicos por meio de imagens e figuras de linguagem,

estilo e jogos sonoros que estão em acordo com a cultura em que se origina e deve ser considerada e analisada a partir da mesma.

A língua, a cultura, sentimentos, emoções, a poética e a identidade yorùbá permanecem vivas na transmissão dos gêneros literários de boca a boca. Não há melhor som, ritmo, estrutura, modo de falar que transmitam a personalidade do povo que o da sua própria língua e todos os princípios que encerra em suas expressões, jogos de palavras, metáforas e jogos sonoros derivados dos seus contrastes tonais (FILHO, 2022, p. 35-36).

Logo, os mais novos aprendem com os mais velhos, mantendo nomes, poemas, provérbios, ditos, cantos, máximas, ou seja, os gêneros literários africanos; os entendemos também negro-brasileiros, não se perdendo, portanto, na memória: “Se a memória falha e alguma informação se perde degenerando um poema, novas informações e palavras lhe são agregadas, transformando o texto, recriando-o, reconfigurando e tornando-o vivo e perpétuo” (FILHO, 2022, p. 36).

Indiscutivelmente, temos a atuação dos ilê axés, o candomblé, como forma de divulgação e manutenção dessa forma poética oral. Nesse contexto, chamamos para o cuidado em não colocar no mesmo sentido o significado de orin, àdùrà e oríkì. O primeiro termo significa canção ou cantiga. Por isso, não se remete somente aos orixás; uma música cantada por um artista é um orin. Quando estamos diante de orin fún òrìṣà e de orin ti òrìṣà, especificamente, nos deparamos com as cantigas cantadas nos ilê, nas casas de candomblé para referenciar e louvar o òrìṣà, nas quais as narrativas míticas estão presentes.

Àdùrà, diferentemente, é uma “oração, súplica (do hauçá àdduà). Ó ṣe àdùrà sí òrìṣà mi – Eu fiz uma oração para a minha divindade” (BENISTE, 2014, p. 43). Sendo assim, sua função é pedir algo, obter uma graça. O oríkì é caracterizado por ser uma espécie de louvor, muito diferente do louvor realizado pelos pentecostais ou evangélicos. Em nosso caso, como estamos discutindo um gênero oral iorubano, o oríkì se configura de outro modo, conforme já exemplificamos. Temos os oríkìs para cidades, animais, datas festivas e como vimos, para o òrìṣà.

No dicionário *Yorubá-Português*, organizado por José Beniste (2014, p. 591), temos a seguinte definição:

ORÍKI, s. título, nome, louvação que ressalta fatos de uma sociedade, de uma família ou de uma pessoa e, igualmente, os seus desejos. O *Oríkì* costuma ser usado sempre por uma pessoa mais velha para uma pessoa mais nova ou pelo marido para a esposa. A mulher pode usá-lo quando referir-se de forma afetuosa ao marido.

Existem vários tipos de *oríkì*. Os iorubanos, por exemplo, classificam o *oríkì* levando em consideração o objeto que o texto recria. Dessa maneira, é formado, dentro dessa linha, uma

tipologia narrativa dos espécimes desse tipo poético. *Oríkì*, é um exemplo de *oríkì* de linhagem; o *oríkì ilú* é exemplo de *oríkì* de cidade. Interessa-nos mais de perto o *oríkì orixá*, diante da natureza da nossa pesquisa.

Os *oríkì* de orixás são figurações centralizadas nos deuses do panteão nagô-iorubá, verificados como uma gama de ideogramas, criados por poetas teólogos da Iorubalândia para os *caratteri poetici* de seu mundo cultural. Não por menos, as páginas iniciais do livro *Oriki Orixá* (1996) se intitulam “Abre-caminho”. Saudamos, Èṣu; o abre-caminhos do nosso xirê de poéticas de ancestralidade e identidades afro-brasileiras.

ORÍKÌ DE EXU

Se Exu entra numa terra
Ele já entra em pé de guerra.
A chuva que gela egum
Não se atreve a cruzar o fogo.
Molha o fantasma encharcado.

Exu vai com a peneira.
Comprar azeite no mercado.
Exu que empurra sem dó
Gente que se bate com medo

Ele bate no elebó
Que não faz o bom ebó.
Grita para que a crise
Se espalhe e a casa caia.
Amarra uma pedra na carga
De quem fardo leve leva.

Pai, não prenda pedras.
Que façam meu fardo pesar.

(NVO, p. 128-129)
(RISÉRIO, 1996, p. 126).

ORÍKÌ DE EXU 2

Lagunã incita e incendeia a savana.
Cega o olho do sogro com uma pedrada.
Cheio de orgulho e de charme ele marcha.
Quente quente é a morte do delinquente.

Exu não admite que o mercado se agite
Antes que anoiteça.
[...]
Exu faz mestre das caravanas do mercado.
Assoa – e todos acham
Que o barco vai partir.
Passageiros se preparam para depressa.
Exu Melekê fica na frente.
O desordeiro está de volta.

Agbô é forte, firme, maciço
 Dá na aiabá com uma clava
 [...]
 Deixa chorão chorar
 Vê gente se batendo e não aparta.
 Assim como ele, há crianças de cabeça alta.
Agbô – eis a minha cabeça.

Ao tempo que viaja, vigia a plantação.
Agbô, dono do açoite que zumba.
Bará que bebe da água que silva na selva.
 [...]
 Agbô aguou acaçá no azeite.

Bará Melekê tem tufos de cabelo na cabeça.
 Agbô, que outro não ponha a mão em minha cabeça.
 [...]
 Ele é barbudo que mora na barbearia.

Bará tem olhos na terra e chora pelo nariz.
Ele toma no mercado sem pagar.
 Ele dorme com um porrete de lado.
 [...]
 Laroîê chora lágrimas de sangue.

Sua mãe o pariu na volta ao mercado.
 De longe ele seca a árvore de enxerto.
 Ela passeia da colina até à casa.
 Faz cabeça de cobra assoviar.
Anda pelos campos, anda entre os ebós.
Atirando uma pedra hoje,
Mata um pássaro ontem.
 (NVO, p. 131-134)
 (RISÉRIO, 1996, p. 127-128).

Ogênero poético, oríkì de orixá (oríkì òrìṣà), é, como as outras modalidades, fortalecedor da literatura-terreiro. Presentes em nossa literatura negro-brasileira, são extensos exaltando a natureza do orixá: Atirando uma pedra hoje/ Mata um pássaro ontem (RISÉRIO, 1996, p. 128). Ainda, nesta explicação, os oríkì “[...] terminam, muitas vezes, apresentando uma listagem dos àdàpè e inagije dos orixás junto à outras características físicas, históricas e/ou sociais dos orixás” (FILHO, 2022, p. 38). Àdàpè, podendo ser compreendido como contração de um nome, apelido ou pseudônimo. No oríkì, verificamos os diferentes nomes, pseudônimos ou apelidos destinados à Exú, bem como o seu envolvimento com o comércio, pois é o orixá Senhor do mercado.

Para Antônio Risério, o oríkì não tem uma forma fixa podendo, portanto, ter mais ou menos versos. Nos estudos de Edenilson Filho (2022, p. 42), também não possuem padrão métrico, como conhecemos na poesia ocidental “[...] e nem tonal definido estritamente e que os

padrões da rima e métrica da poesia ocidental não servem para classificar e nem avaliar as suas rimas e tamanho de seus versos” (FILHO, 2022, p. 42). Tal análise se justifica “[...] haja vista que sua composição poética se baseia na sonoridade própria da língua yorùbá e no equilíbrio dos jogos tonais das suas palavras” (FILHO, 2022, p. 42).

Èṣu, ou Exu na grafia de Risério (1996), é movimento, o caminho, as encruzadas, a encruzilhada: “Anda pelos campos, anda entre os ebós” (RISÉRIO, 1996, p. 128).

“Na caracterização dos pequenos “retratos” dos deuses orixás, Risério (1996, p. 111) faz a seguinte descrição:

1. EXU. É o grande *trickster* do imaginário iorubá, [...]. Seu lugar é a encruzilhada, o ponto de passagem, a abertura, o umbral. Sua figura é o paradoxo. Exu é jovem e velho, alto e baixo, alegre e raivoso. Personificação da luxúria, da contradição, do jogo, da oralidade insaciável. Sabe, como ninguém, semear confusão e a discórdia – assim como é incomparável em sua habilidade para recompor a harmonia que ele mesmo fraturou. Tem a inocência da criança e a licença do ancião em suas rupturas da norma estabelecida. Induz ao erro e à maravilha. Sua representação visual e duplamente fálica; os cabelos arrumados sobre a cabeça como ícone do pênis; o pau – enorme e duro. Personalidade liminar, ou liminóide, diria Turner. Margem, zona de fronteira, interstícios. E seu movimento é sempre duplo: mensageiro que leva aos mortais signos dos deuses e, aos deuses, signos dos mortais. Rei da Astúcia, Soberano dos Ardis, Senhor das Armadilhas. Laroiê!

Laroiê, Laroyê Èṣu! Èṣu é quem abre o grande xirê iorùbá. Tradicionalmente, há afirmações da existência de 401 orixás. No entanto, no Brasil, conhecemos um número bem menor, aqueles que aparecem no âmago de um reduzido número das constelações divinas; e aqueles que, na Iorubalândia, não possuem um culto localizado ou regional, mas que são perpassados por subdivisões de grupos nagôs, como Ifá-Orumilá e Èṣu.

Cada orixá tem o seu local de origem, a sua genealogia, sua própria cidade de origem. Nos oríkìs traduzidos e representados por Antônio Risério (1996), o texto poético se expressa na fonte oral de Exu, Ogum, Xangô, Oiá-Iansã, Oxum, Obá, Iemanjá, Oxumarê, Omolu, Oxalá. Mantivemos, nesta discussão, a grafia dos nomes dos orixás segundo Risério.

Èṣu é um orixá que causa bastante incômodo nas pessoas, especialmente nas mentes preconceituosas, racistas e colonizadas, bem como os outros orixás do panteão iorubá. Tanto do ponto de vista litúrgico-religioso, como no trato literário da literatura para crianças e jovens, discursar por esse viés sobre os orixás, dentre os quais Èṣu, é um desbravamento de tentativas de extermínio de palavras racistas, preconceituosas e intolerantes.

Nas pesquisas de Reginado Prandi (2001), os predecessores europeus em contato com o continente africano e o culto do orixá Èṣu dos iorubás reverenciado pelos *fons – vodum*

Legba ou Elegbara; conferem ao orixá a dupla identidade, a saber: (i) a do fálico greco-romano de Príapo, e (ii) e a configuração do mal pelo pensamento dos judeus e cristãos. A primeira construção identitária se estabelece “[...] por causa dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum” (PRANDI, 2001, p. 47).

A segunda se constrói a partir das atribuições que advém dos orixás e voduns e, consequentemente, suas caracterizações e “[...] qualificações morais narradas pela mitologia, que mostra um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente, [...]” (PRANDI, 2001, p. 47). Logo, com seus relatos e escritas de viajantes, missionários e tantos outros observadores em terras Fon ou Yorùbá, entre os séculos XVIII e XIX, por cristãos e não cristãos, descreveram e continuam descrevendo com seus olhos ocidentais Èṣù de forma estereotipada e sexualizada.

Os primeiros escritos, ainda sob as considerações de Prandi (2001) explicam esse preconceito de forma sexualizada. Os que se referem à Legba pela publicação, em 1789, de Pommegorge, em uma das suas descrições de viagem: “[...] a um quarto de légua do forte os daomeanos têm um deus Príapo, feito grosseiramente de terra, com seu principal atributo [o falo], que é enorme e exagerado em relação à proporção do resto do corpo” (VERGER *apud* PRANDI 2001, p. 48).

No mito e na mitologia greco-romana, Príapo tinha como pais Dionísio e Afrodite. Ao sofrer uma punição pela deusa Hera, passa a portar de modo desproporcional um membro (pênis) em constante ereção que, por ficar assim de modo permanente, é tido como uma aberração. Príapo, como um deus da fertilidade, da abundância e da prosperidade, era cultuado em espaços públicos, era conhecido como aquele que semeia a vida, garantindo a colheita e a preservando para as próximas gerações.

Odiado e amaldiçoado pela sua constante ereção, o deus grego era ainda caracterizado como feio e de pensamento grosseiro; por isso, foi expulso do Monte Olimpo.

Figura 55 – Representações de Príapo



Fonte: Portal dos Mitos (2017); Sententia Eantiqua (2018).

Verificamos que Pommegorge faz a associação do tamanho do falo da divindade greco-latina da vegetação, Príapo, à representação de Bará Èṣu, cuja proporção simbólica é justificada pelo poder da fertilidade e, em decorrência, pela fertilização dos homens no Aiyê, isto é, a geração de novos homens na terra.

À luz de Prandi (2001, p. 48), continuamos:

[...] John Duncan que escreveu: As partes baixas [a genitália] da estátua são grandes, desproporcionadas e expostas da maneira mais nojenta. [...] É de 1857 a descrição do pastor Thomas Bowen, em que é enfatizado o outro aspecto atribuído pelos ocidentais a Exu: Na língua iorubá o diabo é denominado Exu, aquele que foi enviado outra vez, nome que vem de *su*, jogar fora, e Elegbara, o poderoso, nome devido ao seu grande poder sobre as pessoas. [...] Trinta anos depois, o abade Pierre Bouche foi bastante explícito: “Os negros reconhecem em Satã o poder da posseção, pois o denominam comumente Elegbara, isto é, aquele que se apodera de nós [...]”.

Tais afirmações, desde aquela época influenciam uma construção simbólica que se materializa no discurso religioso e, nesta perspectiva, observamos a intolerância religiosa, em especial aos cultos de matriz africana como o candomblé e a umbanda. A intolerância está expressa na maneira como essa literatura voltada às crianças e aos jovens é recebida pela sociedade colonizada, pois retratam o orixá dentro de uma abordagem literária.

Caminhos de Exu (2005) de Carolina Cunha e *Omo-Obá: histórias de princesas* (2009), de Kiusam de Oliveira, trazem exemplos desse tipo de intolerância dos orixás no trato literário. Sobre Èṣu, Kiusam de Oliveira, a orelha do livro da coletânea *Feminismos Plurais, Intolerância religiosa* (2020) do Babalorixá e doutor Sidnei Nogueira, explica:

Minha reflexão vem do fim para o começo do livro, subvertendo a ordem, ensinamentos de Exu. O que encontramos nesse livro é cura, simples assim. Isso

porque, tendo como base a sociedade racista que vivemos, estruturada nas categorias raça/cor e na negação da existência do povo negro, é libertário deparar-se com o texto provocativo aqui apresentado, que nos convida a refletir sobre a epistemologia negra capaz de romper com noções cardeais e lineares, inclusive do Espaço-Tempo.

[...] compreender a ética do candomblé na perspectiva da afrocentricidade nos é feito, a partir dos saberes e dos sentidos ancestrais, [...] explicando desde dentro e de forma decolonial os significados e sentidos desse ato, a partir do ponto de vista do elaborado pelo próprio povo negro, fincado na tradição e preservado através dos *Itans* e cantigas. Revela, portanto, a possibilidade da episteme preta romper a lógica brancocêntrica, ao mesmo tempo que coloca na contramão a colonialidade do poder. A epistemologia do afrossentido está fincada no cosmo-sentido e busca na liberdade das vivências as experiências sem verdades absolutas ou dogmas, sem demônios e sem pisotear os direitos de ninguém, pois como o autor afirma “o que não se agrega não precisa ser diminuído”.

Embora não seja objeto de pesquisa discutir as religiões de matriz africana, os saberes orais advindos do candomblé, do ilê-axé, das epistemes e da construção do conhecimento do terreiro são significativos para o entendimento não somente do conceito de oralidade e oralitura, mas, sobretudo, do conteúdo e dos desdobramentos da discussão desta tese, no sentido de fortalecermos o significado de ancestralidade e das poéticas de identidade na literatura para crianças e jovens.

O olhar preconceituoso sem entendimento das nossas raízes históricas até hoje nos causa desconforto e contribui para as pessoas fortalecerem o seu lugar e sentimento de pertencimento, a sua negritude, a sua identidade individual e coletiva. Os discursos de outrora, nas construções de representação, extrapolam o campo literário e se fazem sentir nas instituições familiares, religiosas, educacionais e sociais.

Há, em 1884, a organização do primeiro livro a tratar da religião dos iorubás, de autoria de R. P. Baudin, um padre católico da Sociedade das Missões Africanas de Lyon e missionário na Costa dos Escravos. Segundo Reginaldo Prandi (2001), a interpretação do padre Baudin é minuciosamente rica em informações sobre o panteão dos orixás, como também em pontos basilares do culto, servindo de fonte de pesquisa de estudiosos contemporâneos. Contudo, “[...] suas interpretações do papel de Exu no sistema religioso dos povos iorubás, a partir das observações feitas numa perspectiva cristã do século XIX, são devastadoras” (PRANDI, 2001, p. 48). As consequências também são devastadoras; o imaginário popular brasileiro, infelizmente, bebe dessa fonte, destilando veneno, cometendo atrocidades, promovendo o etnocídio.

Observamos como o Baudin se refere a Exu:

O chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido, é Exu, palavra que significa o rejeitado; também chamado Elegbá ou Elegbara, o forte, ou ainda Ogongo Ogó, o gênio do bastão nodoso.

[...]

A imagem hedionda desse gênio malfazejo é colocada na frente de todas as casas, em todas as praças e em todos os caminhos. Elegbá é representado sentado, as mãos sobre os joelhos, em completa nudez, sob uma cobertura de folhas de palmeira. O ídolo é de

terra, de forma humana, com uma cabeça enorme. Penas de aves representam seus cabelos; dois búzios formam os olhos, outros, os dentes, o que lhe dá uma aparência horrível.

Nas grandes circunstâncias, ele é inundado de azeite de dendê e sangue de galinha, o que lhe dá uma aparência mais pavorosa ainda e mais nojenta. Para completar com dignidade a decoração do ignóbil símbolo do Priapo africano, colocam-se junto dele quais o ar ficaria infecto.

[...]

(BAUDIN, 1884, apud PRANDI, 2001, p. 49).

Em nota a esta passagem, Reginaldo Prandi afirma, e também observamos, o caráter estereotipado e preconceituoso dispensado pelo missionário ao orixá. Além disso, segundo Prandi, a descrição realizada por Baudin revela o percurso de sua interpretação, aparece um homem que sacrifica uma ave a Èṣu, cuja legenda diz: “Elegbá, o malvado espírito [...]”. Eis as duas qualidades de Èṣu aos olhos dos colonizadores cristãos: Priapo 151edimensiona151. No texto católico de 1884, há “[...] o binômio pecaminoso impingido a Exu no seu confronto com o Ocidente: sexo e pecado, luxúria e danação, fornicção e maldade” (PRANDI, 201, p. 49). Continua Reginaldo Prandi (2001, p. 49) em suas considerações:

Nunca mais Exu se livraria da imputação dessa dupla pecha, condenado a ser o orixá mais incompreendido e caluniado do panteão afro-brasileiro, como bem lembraram Roger Bastide, que, na década de 1950, referiu-se a Exu como essa “divindade caluniada” (Bastide, 1978, p. 175), e Juana Elbein dos Santos, praticamente a primeira pesquisadora no Brasil a se interessar pela recuperação dos atributos originais africanos de Exu (Santos, 1976, p. 130 e segs.), atributos que foram no Brasil amplamente encobertos pelas características que lhe foram impostas pelas reinterpretações católicas na formação do modelo sincrético que gabaritou a religião dos orixás no Brasil.

Pierre Verger já afirma, em seu livro *Orixás* (2002), que a figura de Exu foi sincretizada de maneira estereotipada, tanto no Brasil como em Cuba. Discordamos dessa construção simbólica e cultural acerca da organização da sociedade iorubá, em especial sobre a religiosidade.

A leitura equivocada de uma organização social-cultural-religiosa desde a época assinalada nos estudos de Prandi vem fazendo estragos, disseminando discursos e linguagens de ódio e de racismo contra africanos e afrodescendentes que cultuam Èṣu. Discursos de intolerância e desamor. Ora, linguagem é também um instrumento de poder, de manipulação de um contingente de pessoas que não conseguem ter uma leitura sociocultural crítica e reflexiva, permanecendo num limbo intelectual medíocre mergulhado em pensamento e ação colonial. Linguagem é instrumento de poder e de dominação em massa, para o bem e para o mal: quer seja a palavra oralizada por outro, quer seja pela leitura das palavras realizada pelos próprios olhos.

Tal delineamento como construção e manutenção de poder em diferentes instituições, e aqui incluímos as que operam com a Educação do seu sentido mais amplo ao mais restrito,

precisam ser revisadas teórica e criticamente. Quando nos deportamos à formação inicial e continuada de professoras, professores, educadores de uma forma geral e para a organização do currículo do ensino e da aprendizagem “das literaturas” nas instituições de ensino da etapa básica ao ensino superior, tais discussões necessitam estar presentes.

São, portanto, manifestações da linguagem da intolerância “[...] de expressões e maneiras de falar que explicitam o preconceito e revelam a estigmatização presente no discurso, atualmente em oposição principalmente às religiões tradicionais de matriz africana” (RIBEIRO, 2020, p. 18). Estendemos isso para o olhar muitas vezes racista e preconceituoso das nossas produções literárias, culturais, simbólicas e imagéticas de matriz africana, em especial os artefatos e as produções simbólicas destinadas às crianças e aos jovens como brinquedos, canções, desenhos, histórias, dentre outros, materializados em diferentes contextos da história e das culturas.

Percebemos, por outro lado, que novas narrativas, formas descolonizadoras de manipulação da palavra oralizada e escrita, podem trazer e trazem cura, pelo viés literário, como nos ensina a personagem Tayó, de Kiusam de Oliveira, sobre a qual “os lábios de ôrobo” estão presentes nas oralidades tornadas escritas, cunhando palavras de amor e afeto.

Reavemos nossas considerações sobre o *Oriki Orixá* de Antonio Risério, para o qual o oríkì está presente do romance à poesia da música popular, viva no ambiente simbólico – “[...] veiculado cotidianamente pelos mecanismos de transmissão sîgnica do candomblé, ou sobrevivendo como uma espécie de *poética subterrânea*” (RISÉRIO, 1996, p. 18). Nesse sentido, vivenciamos os oríkìs em vários caminhos, em velha e nova roupagem ao qual Risério denomina sob a rubrica de *neo-oríkì*.

A poesia retratada por Risério é aquela que nasce e vive no continente africano, um continente, segundo suas palavras, profundamente poético: musical, intersemiótico e, multimidiático. A poesia nagô iorubá é, pois, coração e veias da textualidade criativa iorubá, que não conheceu a caligrafia. Situa-se na África dos zulus e dos nagôs, dos bambaras e dos ndembos, dos !kungs e dos togas, dos anciões e dos acambas, no “[...] universo das criações orais da espécie, que madrugou nos tempos paleolíticos da primeira humanidade e desde então não 152edi de se expandir, estendendo-se, num arco milênios, a estes dias cibernéticos” (RISÉRIO, 1996, p. 26).

Recitar e cantar um oríkì de Oxóssi, um poema ou uma canção, como um *blues*, dotados de uma carga muito especial; os oríkís têm força e densidade energética em sua palavra; não é um texto qualquer, não só na África, mas igualmente no Brasil.

ORÍKÌ DE OXÓSSI 2 (fragmento)

Orixá, quando fecha, não abre caminho.
 Caçador que come cabeça de bicho.
 Caçador que come coco e milho.

Mora em casa de barro.
 Mora em casa de folha.
 Orixá de pele fresca.

Quando entra na mata.
 O mato se agita.
 Ofá – o seu fuzil.

Uma flecha contra o fogo.
 E o fogo apagou.
 Uma flecha contra o sol.
 E o sol sumiu.
 (COA, p. 97).
 (RISÉRIO, 1996, p. 131).

Antônio Risério chama atenção acerca da produção dos oríkís na sociedade iorubana. A preocupação do pesquisador justifica-se pelos tradicionais transmissores dos oríkís estarem morrendo e, infelizmente, sem substitutos. O antigo sistema de moradia, que reúne num mesmo âmbito residencial as mulheres mais velhas e as novas numa família, permite que as primeiras ensinem às últimas os oríkìs orílè. Este sistema foi e está sendo destruído de maneira gradual e, irrevogavelmente, acarreta a liquidação de um precioso repositório textual.

Segundo Antônio Risério, no livro *Oríkì orixá*: “O oríkì nasce no interior da rica malha de jogos verbais, de *ludi linguae*, que se enrama no cotidiano iorubá: “[...] A expressão ‘oríkì’ designa nomes, epítetos, poemas” (RISÉRIO, 1996, p. 35), por isso, os oríkìs (ori – cabeça-destino – e iki, verbo saudar: saudação ao ori) de orixá. O trabalho de tradução dos oríkìs foi feito por Antônio Risério, exceto o “Oríkì de Xangô”. Os orixás “[...] aparecem no centro de pequenas constelações divinas; e, claro, aqueles que, na própria Iorubalândia, não possuem somente um culto localizado, regional, mas atravessam as subdivisões grupais do povo nagô, a exemplo de Ifá-Orumilá e Exú” (RISÉRIO, 1996, p. 111). Os textos em seu formato original foram recolhidos de trabalhos poético-antropológicos.

Vejamos um exemplo desse gênero poético em “Oríkì de Oxum” (RISÉRIO, 1996, p. 151):

Oxum, mãe da clareza
 Graça clara
 Mãe da clareza

Enfeita filho com bronze
 Fabrica fortuna na água

Cria crianças no rio

Brinca com seus braceletes
Colhe e acolhe segredos
Cava e encova cobres na areia

Fêmea força que não se afronta
Fêmea de quem macho foge
Na água funda se assenta profunda
Na fundura da água que corre

Oxum do seio cheio
Ora Ieiê, me proteja
És o que tenho –
Me receba.
(COA, p. 82-83).

Tanto na descrição do conceito de oríkì no dicionário *Yorubá-Português*, organizado por José Beniste (2014) com nas reflexões tecidas por Antônio Risério, um dos modos de transmissão e de produção dos oríkís na sociedade iorubana: o sistema de moradia. A alteração na organização social, quer por mudanças culturais, quer pela globalização, é evidente. Além disso, como afirma Antônio Risério (1996, p. 166), “A situação política do texto oral é, por consequência, a pior possível. O quadro é de completa marginalização”. Para as terras brasileiras, a escuta não é diferente.

No Brasil, onde o oríkì foi desde sempre marginalizado, ignorado pela elite letrada, a situação não seria melhor, Os oríkís vêm mais e mais desaparecendo. E com o desaparecimento dos falantes fluentes da língua iorubá, entre nós, os oríkís sobreviventes ganharam a dimensão de enigmas linguísticos. Dificilmente são compreendidos nas comunidades em que ainda emitem algum sinal de vida. É possível que num futuro próximo, tanto na África quanto no Brasil, restem apenas, da admirável massa oral dos oríkís, gravações e transcrições. Rastros na imagem, no som, na letra. Rastros no espírito (RISÉRIO, 1996, p. 166).

Leda Maria Martins (2022), na *live* pela Casa Sueli Carneiro, realiza um encruzilhamento dos conceitos de oralidade/oralização e os oríkís.

Quando falamos em corpo, estamos falando também de textualidades. Então vamos começar pelas textualidades orais. No Brasil, eu acho que é obrigatória, a gente não pode deixar de citar Risério, quando ele destaca o nosso quase total desconhecimento da riquíssima e complexa e modal textualidade oral afro-brasileira. Pouco nos atentamos até agora sobre ela. Assim ele realça os oríkís, no âmbito dos candomblés. Nós poderíamos apontar outros modos de composição, seja no âmbito do jongo, da capoeira, do tambor de crioula, dos 154edimen, dos reinados, ou seja, dentro da própria tradição bantu e por aí fora. Mas vamos ouvir Risério, diz ele: O oriki nasce no interior da rica malha de jogos verbais que se enrama no cotidiano iorubá. A expansão de uma célula verbal é fenômeno comum no mundo dos textos. Jolie fala de provérbios que se expandem até se converterem em longos poemas proverbiais. Coisa semelhante se passaria entre Oriki nome e o Oriki poema, com o nome atributivo se

expandindo verbalmente em direção de algo na constituição de um **corpo signo claramente percebido e definido como poético**. Na verdade, a expressão oríkì designa nomes, epítetos, poemas, pobre, portanto, de uma ponta à outra o espectro da criação oral em plano poético.

No Oríkì poema, que faz parte dessa ampla textualidade oral brasileira, ele observa a expansão de uma célula temática mínima que se desdobra e expande “agrupando outras unidades que a ela se veiculam, por laço de parentesco linguístico, ou por afinidades sintáticas, e nós poderíamos dizer ainda, ou por afinidades sonoras. Ele acentua o giro hiperbólico da palavra e mais as imagens amplas, contundentes ele acentua as metáforas. A nominação encadeada, aspas de uma série de sintagmas o que dispostos em sequência justapostos atualizam paradigma do excesso”, configurando a fisionomia do objeto recriado, a técnica de encaixes. E o jogo de intertextualidades descentradas emolduradas pelo pulso da composição paratática.

Essa experiência de oralituração, com toda essa técnica e esses elementos da textualidade oral, pulsa nas oralituras recriadas por Solano Trindade:

Olorum Ekê: Um poema de Solano Trindade
 Olorum Ekê – disse.
 Olorum Ekê
 Eu sou poeta do povo
 Olorum Ekê
 A minha bandeira
 É de cor de sangue
 Olorum Ekê
 Olorum Ekê
 Da cor da revolução
 Olorum Ekê
 Meus avós foram escravos
 Olorum Ekê
 Olorum Ekê
 Eu ainda escravo sou
 Olorum Ekê
 Olorum Ekê
 Os meus filhos não serão
 Olorum Ekê
 Olorum Ekê

Para Leda Maria Martins, (2022), Solano Trindade, ao agregar elementos da textualidade poética dos oríkìs agrupa unidades as quais se vinculam por parentesco linguístico, afinidades paratáticas ou, ainda, por semelhanças sonoras. Nas considerações da pesquisadora,

[...] diria rítmicas, os giros das metáforas, as imagens do poema que parece simples que são contundentes numa nomeação encadeada de uma série de recursos dispostos em sequência e na forma dos paradigmas, dos paradigmas de composição paratática. 2022, negritos nosso).

Finaliza Leda Maria Martins (2022), sobre a análise do oríkí de Solano Trindade, a afirmação de uma complexidade na textualidade oral, complexidade na sua transcrição ou na referência como matriz poética do poema de sonoro.

Nesta jornada, procuramos trazer referências de pesquisadoras e pesquisadores que nos auxiliem na leitura no campo da oralidade e da oralitura de modo a fundamentar e explicar nossas análises das narrativas em estudo. Nestas encruzilhadas, as questões da ancestralidade, da memória, da corporeidade, da musicalidade, bem como outros marcadores dos valores civilizatórios das culturas negro-africana e negro-brasileiras estiveram presentes.

Ao traçarmos o conceito de oralidade, chamando atenção para a oralitura defendida por Leda Maria Martins, demonstramos como a memória, em certa medida, tem a possibilidade de sair de um espaço físico, pois estamos acostumados a observá-la em museus, por exemplo, de modo a (re)dimensioná-la, junto com os demais marcadores na cultura afro, na Ginga Literária de matriz africana. Nesse contexto, sankofamos, buscando registros e arquivos da palavra oral e escrita do passado histórico e cultural negro-africano e negro-brasileiro com outros sentidos de ‘lugares de memória’, investigando e retomando vestígios como encorajamento para a novos processos de criação literária. “A literatura, atenta aos rituais de memória que persistem em lugares ainda distantes dos circuitos das redes lançadas pela mundialização, pode, sem dúvida, ajudar a produzir outros sentidos para os “lugares de memória” (FONSECA, 2005, p. 48). A memória oral, portanto, é expressa pelos itán, òwe e oríkìs, pelas lembranças das histórias da avó, por exemplo.

Alinhavamos também às nossas considerações um olhar em relação à filosofia africana com o seu sentido de espiritualidade em que as pessoas são concebidas como parte do cosmos e assim estão integradas e interligadas com as relações da oralidade manifestas pelas palavras as quais, como podemos perceber, vão além do verbo. Portanto, a palavra tem caráter divino, porque está conectada com a espiritualidade e, ao mesmo tempo, com a materialidade, gerando múltiplos olhares e percepções sobre a religiosidade, as formas em que adquirimos e aprendemos os mais diversos conhecimentos com os nossos familiares, amigos e interações sociais: uma reflexão da vida comunitária.

Podemos, ainda, verificar como as narrativas constroem afetos, identidades e sentimento de pertencimento fortalecidos, positivos e saudáveis independentemente da cor da pele. Por isso, precisamos oferecer literaturas e leituras para crianças e para os jovens, e os adultos também, que carreguem poeticamente essa valorização e respeito aos saberes orais na compreensão e respeito desse gigantesco mundo e de nós mesmos que nele habitamos.

*Ikàwé adàrá jé na nlá imó.
Uma boa leitura é um grande saber.
(OXÓSSI, 2007, n.p.)*

4 SORÓ: É PRECISO FALAR

Òrìṣà nílá d'áró mẹ́ ta
 Ó dá'kan ní dúdú,
 Ó dá'kan ní pupa,
 Ó dá'kan ní funfun.
 Dúdú ni o rẹ mí,
 O ó gbọdò rẹ mí ní pupa.
 Dúdú ni o rẹ mí, O ò gbọdò rẹ mí ní funfun,
 Ìwà mi ni o kó' tètè rẹ
 Ní kùtùkùtù Ọbariṣà.

Orixalá preparou três tintas
 Fez uma preta,
 Fez uma vermelha,
 Fez uma branca.
 Faça-me preto,
 Não me faça vermelho.
 Faça-me preto,
 Não me faça branco.
 Pinte-me primeiro com meu ìwà
 Na aurora da criação.
 (AKIWỌWỌ, 1976, n.p.)

Omọ Ikoko, uma criança. Por quais histórias e memórias fomos construindo a nossa infância? Quais memórias e histórias percorremos quando voltamos o pensamento sobre o nosso eu criança e as nossas infâncias? O que guarda a nossa biblioteca mental e familiar, tão particular, moldando-nos ao longo dos anos? Qual ideia de criança e infância nos vem à memória? Para dar início a esse diálogo, trazemos para esse *xirê* a pesquisadora Débora Cristina Araújo.

As ideias iniciais contidas no artigo “A construção social da infância: uma outra história” (2008) registram que, provavelmente, a imagem construída em nossa mente será de crianças não negras sorridentes, brincando ao ar livre, com cabelos esvoaçantes, interagindo com suas bonecas de olhos azuis, felizes. Há uma organização mental que orienta adultas e adultos a um imaginário idealizado de como interpretamos, dentro de uma construção cultural, histórica e social, a ideia de criança e sua infância. Por quais motivos idealizamos esse tipo de infância?

Traçamos (nós, os adultos e as adultas) perfis de crianças ideais tentamos nos transformar em adultos também ideais, responsáveis, tutores, que têm muito mais a falar sobre/da criança do que ela própria. Assim criamos sonhos, casas, brinquedos, **linguagem, literatura...** (ARAÚJO, 2008, n.p., negritos nossos)

Estariamos diante de uma cristalização de infância que ao delimitar uma criança determina “[...] uma autoridade argumentativa que provém, não da criança, a autora - ou melhor,

a personagem deste enredo – mas sim da ‘adulter’, que nesse caso, torna-se pseudo-sabedoria” (ARAÚJO, 2008, n.p.).

Débora Cristina Araújo (2008) ao tecer suas considerações sobre diferentes concepções de criança e infâncias, transitando por diferentes lugares, como no ambiente escolar, traz para suas discussões teóricos como: Manuel Jacinto Carneiro, Manuel Pinto, Fúlvia Rosemberg, Rita de Cássia Fazzi, Eliane dos Santos Cavalleiro, dentre outros pesquisadores e outras pesquisadoras sobre o tema infância, racismo e escola.

Assim como Débora Cristina Araújo, acreditamos que a “construção social da infância não estabelece os mesmos caminhos de uma história para todas as crianças” (ARAÚJO, 2008, n.p.). Logo, em concordância à pesquisadora, há um esquema que remete a imagens puras, ou idílicas sobre o pensar a infância.

Pode ser de crianças correndo por um campo aberto, de histórias de um conto de fadas, de uma traquinagem de moleques, de uma sala de aula de jardim (justamente) de infância, de gostos, cheiros e músicas marcantes... enfim, o esquema nesse caso é amplo e varia tanto quanto forem as nossas experiências ou a nossa biblioteca mental (ARAÚJO, 2008, n.p.).

Pode ser... mas não é só isso. Conforme a autora, dificilmente alguém fará uma associação com crianças catadoras de latinha nas ruas, crianças vítimas de todo o tipo de violência, crianças vítimas de preconceito, crianças vítimas de discriminação, crianças com metralhadoras, crianças vítimas de infanticídio por conta da cor de sua pele, crianças...

Há uma necropolítica sobre as infâncias e, especialmente, das infâncias de crianças negras. Portanto, a necro-infância existe, o genocídio de nossas crianças e adolescentes negras e negros existe, é real. No estado carioca, por exemplo, até o começo do mês de dezembro de 2020, houve uma média de uma criança morta de maneira violenta por dia, segundo informações da ONG Rio da Paz. Segundo dados trazidos pelo filósofo Renato Nogueira (2020, n.p.), no artigo do site da Lunetas, foram assassinadas:

Kauã Vitor da Silva, 11; Leônidas Augusto Oliveira, 12; Luiz Antônio de Souza, 14; Maria Alice Neves, 4; Rayane Lopes, 10; João Vitor Moreira, 14; Anna Carolina Neves, 8; Douglas Enzo Marinho, 4; Ítalo Augusto Amorim, 7; João Pedro Pinto, 14; Emilly Vitória Santos, 4, e Rebeca Beatriz Santos, 7.

Fora do Rio de Janeiro, nós tivemos o assassinato de Miguel Otávio, mais um caso gravíssimo em que a responsável pela morte do menino não conseguia enxergá-lo dentro da categoria infância. O que Miguel Otávio, assassinado em Recife (PE), tem em comum com as crianças mortas no Rio?

O que esses casos têm em comum? São corpos de crianças negras, ou seja, crianças pretas e pardas, conforme a ordem de classificação étnico-racial do Brasil. Juliana Prates, na coluna Lunetas (2020), sobre os corpos negros mortos na infância, afirma que o conjunto de crianças matáveis no Brasil não é por acidente. Para a psicóloga, “há em nosso país um conjunto de crianças cujos corpos são sempre os alvos das balas perdidas, das ações fracassadas do Estado. A violência que mata meninas e meninos pretos e pobres [...] é um ‘projeto de Estado’”.

Logo, é uma falácia afirmarmos criança e infância. “As crianças” são plurais e suas infâncias também acompanham essa pluralidade. Não há como negar. E, por isso, traçar uma linha de pensamento histórica, cultural, social é algo complexo e de extrema importância. Defendemos as crianças e suas infâncias nesta tese, ao considerarmos uma particularidade na construção do olhar e das identidades das crianças negras e suas diversas infâncias no trato literário, bem como fora dele.

No texto introdutório do “Dossiê Infâncias e relações étnico-raciais” (2015), a pesquisadora Anete Abramowicz admite a complexidade de conceituação de infância, visto a variedade de correntes teóricas das ciências humanas. No cerne de uma mesma vertente, por exemplo,

[...] a sociologia da infância, a infância é formulada conceitualmente de maneira distinta. Para algumas vertentes, é uma estrutura social, para outras, um acontecimento singular, ou um dispositivo, uma ordem discursiva, etc. Ou seja, o conceito de infância agrega uma carga de conhecimento cujo esforço caminha no sentido de compreender as diversas crianças, as suas formas de viver como criança, de socializá-las e também ser socializado por elas.

Há também os poetas que falam da infância ora de uma forma melancólica/triste/saudosa, ora como um momento pleno de alegria/lucidez/liberdade/pureza (ABRAMOWICZ, 2015, p. 11).

Por essas encruzilhadas epistemológicas, nós também fazemos o percurso próximo a este diálogo, trazendo concepções, olhares, rotas e caminhos para compreendermos as crianças negras e suas infâncias, de modo que possamos, a partir dessa trajetória interativa, entender as epistemes que sustentam o trabalho, os conceitos da Ginga Literária, da Linguagem Kiusamiana e da LITERALL-KIU presentes nas narrativas analisadas e, sem dúvida, como conversam com as experiências e vivências infantis de negros e não negros.

As considerações são relevantes para as *Poéticas de identidade e ancestralidade negra na literatura para crianças e jovens* e, sem dúvida, para outro tipo de organização no e do ensino de literatura de matriz africana para crianças e jovens na Educação Básica, no Ensino Superior, na Formação Inicial e Continuada de Professores, ONGs, espaços educativos não

formais, em ambientes e ambiências que atuam na formação do leitor literário. Afinal, a literatura é para quem? Em nossa proposta, para todas, todes e todos.

São, portanto, encontros que se dão nas encruzilhadas epistemológicas. Nesse sentido, aprendemos com Luiz Rufino nos fortalecendo dentro de uma corrente epistemológica que defende e respeita os modos de ser e viver ancorados nos conhecimentos e tradições africanas. As encruzilhadas são entendidas como “um conclave – e uma chamada à responsabilidade, na forma de denúncia, para que possamos deixar as encruzilhadas, Exú e uma certa pedagogia estejam entre nós, nos atravessem, nos habitem” (FLOR DO NASCIMENTO, 2019).

Débora Cristina Araújo (2008) afirma: “Por que erramos no nosso acionamento do esquema? Se há um lugar para responder isso, este lugar é a escola.” Para comprovar, o piolho (sim, o piolho como segregação social), como metáfora, nos ajudará nessa compreensão ao entrelaçar o quesito da origem étnica das crianças.

A partir de Eliane Cavalleiro (2006), sobre a investigação da relação social e multiétnica entre professor/aluno, aluno/professor e aluno/aluno em instituição educacional, a escola, Araújo (2008) discute o racismo recorrente nesses locais. Analisamos o relato da professora Ana.

O **preconceito de raça**, se você ver bem, geralmente **é em matéria de cheiro**. Uma pessoa que é negra, a pele, **a melanina, faz com que o cheiro fique mais forte**. Hoje, em dia, esse preconceito do cheiro já melhorou muito com os produtos modernos das nossas indústrias - os desodorantes, as minâncoras da vida (pomadas). Esses tipos de **antitranspirantes fazem com que o corpo não cheire. Não havendo o cheiro, não existe o porquê de o branco conversar com o preto e vice-versa. Tem gente que melhorou e muito** (Ana) (CAVALLEIRO, 2006, p. 50, negritos nossos).

Parecendo ignorar que está sendo entrevistada por uma pesquisadora negra, ela continua, sem constrangimento, o depoimento que associa a negritude à falta de higiene.

Por que, o que é preconceito? Preconceito é por causa da sujeira. O cheiro ruim gera sujeira. Mas melhorou. Uma pessoa pode abraçar a outra que não vai pegar o cheiro da outra pessoa porque os desodorantes, os produtos estão muito bem feitos. A pessoa negra não tem mais tanto (cheiro) (Ana) (CAVALLEIRO, 2006, p. 50, negritos nossos).

Lembramos que a situação acontece em ambiente escolar da Educação Infantil. Discursos como esses atravessam a escola estando em muitos outros lugares, gerando todo o tipo de mazela e doenças, além de alimentar um discurso para o ódio, preconceito e racismo. O relato de Ana representa muitas outras Anas de diferentes instituições e vozes que educam, evidenciando, nitidamente, nesse pensamento, que ter/ser corpo negro equivale a ser sujo!

[...] Por que será que esse preconceito não está associado também ao mau hálito? Uma pessoa com mau hálito, uma cárie e tal... Porque a verdade é a seguinte: eu noto, **os pretos têm uma vantagem, não sei se é por causa dessa mesma substância, os dentes dos pretos são mais fortes que os dos brancos**. Se eles tratarem bem, escovarem direitinho é mais difícil (ter cárie). Tem muitos pretos sem dente, porque comem doce e não gostam de escovar os dentes. **Não existiu uma educação em cima disso. Mas o dente do preto é muito mais forte. É muito mais bonito um sorriso de negro que um sorriso branco**, é sem dúvida. Com certeza sem mau hálito. Isso também retrai a pessoa (Ana) (CAVALLEIRO, 2006, p. 51, negritos nossos).

Evidenciamos nas citações acima falas dosadas de muito preconceito, estereótipo e racismo. O corpo negro continua a ser “lido como peça,” mercadoria e objeto. Entendemos e redefinimos uma construção sobre corpos negros de crianças, mulheres e homens, repudiando a estrutura definida na perspectiva eugenista durante o sequestro de negros africanos. Portanto, a *peça* continua sendo o corpo do afrodescendente. *Peça* se origina e vem do

[...] africano escravizado de 15 a 25 anos, com altura de aproximadamente 1,80 m. eram considerados *moleções* aqueles cuja idade variava entre 8 a 15 anos e os que estavam entre 25 e 35 anos não chegavam a constituir uma *peça*: era preciso reunir três deles para compor duas *peças*. Crianças abaixo de 8 anos – *os moleques* – e adultos com idade entre 35 e 40 anos eram contados como meia peça (RIBEIRO, 1996, p. 226).

Assim era o modo como se referenciavam os compradores de africanos escravizados no Brasil, denotando, dessa forma, uma retomada contemporânea das marcas e das vivências de uma época escravocrata e colonial.

Figura 56 – Anúncio de escravos



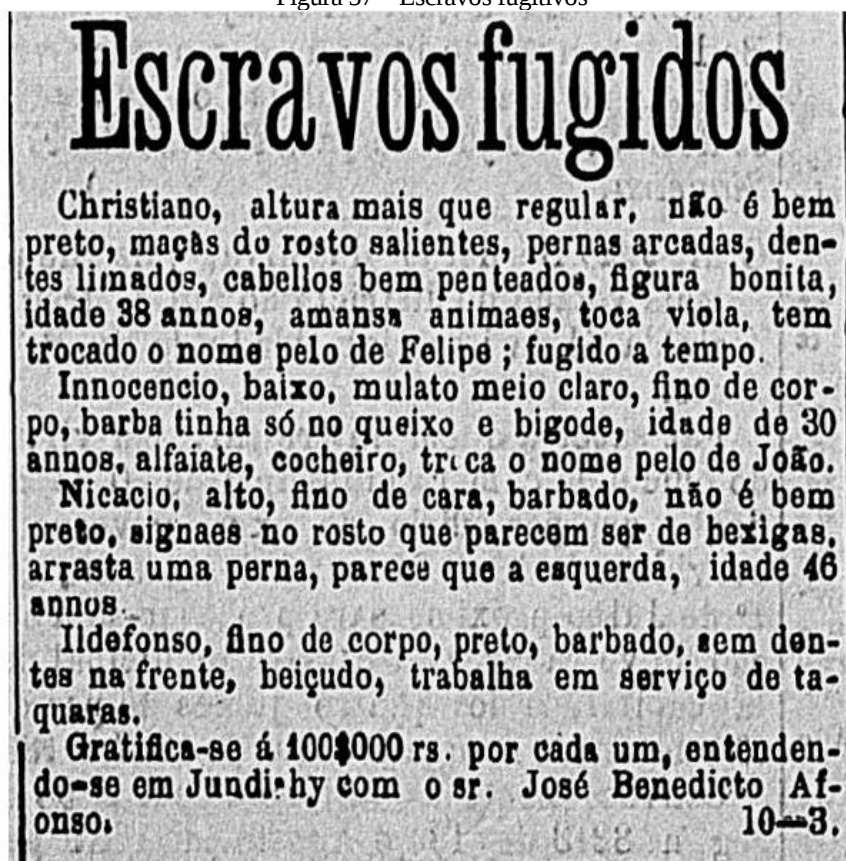
Fonte: Geledés (2015).

Na História do Brasil, os corpos-mercadorias dos africanos passavam por uma inspeção que contava com o “olhar atento” do comprador sobre o que sobrou deste corpo, após meses de viagem dentro do navio. Inspeccionavam o tônus muscular, os dentes, as genitálias para constatar se não traziam doenças; todas as peças minuciosamente e cuidadosamente verificadas. Não se podia perder dinheiro; é economia e a construção de racismo.

As principais observações que os compradores queriam verificar nas “peças” eram a rigidez dos músculos (por isso apalpavam os escravos). Olhavam também os dentes, os olhos, os ouvidos e solicitavam que os escravos saltassem e girassem para constatar suas condições de saúde. Além dessas observações, os compradores examinavam as partes íntimas dos escravos a fim de constatar alguma doença.

Geralmente, os preços dos escravos eram altos. O valor variava de acordo com as condições físicas e de saúde de cada um, idade e sexo (CARVALHO, 2012, n.p.).

Figura 57 – Escravos fugitivos



Fonte: Nascimento (2013).

Na imagem acima, verificamos um dos modos e dos quesitos de tratamento ao se referir ao corpo negro: altura, “intensidade cor da pele”, formato do rosto e das pernas, dentes, cabelo, idade, docilidade, entretenimento/recreação (tocar vilão), mudança identitária a partir do nome. Fuga.

Desde a época do sequestro de negras e negros na África, os negro-brasileiros organizaram e realizaram formas de fuga e de resistência contra esse sistema racista,

preconceituoso e discriminatório, contra o modo como os corpos negros são tratados. O sorriso negro é uma dessas formas de resistência. Falar de sorriso é trazer marcas identitárias, apesar do banzo que afrodescendentes carregam, como no movimento *Black is beautiful*.

Figura 58 – Capa do álbum *Sorriso Negro*, de Dona Ivone Lara



Fonte: Discogs (s/d).

D. Ivone Lara, em sua militância política por meio da música, lança em 1981 a canção *Sorriso Negro*, que também nomeia o álbum. É essa exaltação ao sorriso e aos dentes que privilegiamos quando exaltamos e respeitamos a negritude. Logo, não há nada de ingênuo na afirmativa da professora Ana, entrevistada na pesquisa. Débora Araújo costura essa citação alinhavando com os apontamentos do pesquisador Paulo Vinícius B. da Silva (2005), ao afirmar não ser ingênua essa atitude, pois no campo da ideologia não é necessariamente inconsciente. São “artimanhas” de um racismo à brasileira para justificar o que seria alvo ou objeto de críticas, e o corpo negro é o alvo. Esse pensamento não acompanha somente “educadoras e educadores” de unidades escolares, e enfatizamos: outras vozes e falares institucionais também ensinam ao outro, ou grupos de sujeitos, a serem preconceituosos e racistas.

Entendemos e compartilhamos as considerações de Luiz Valério Trindade (2022, p. 17) acerca do discurso de ódio nas redes sociais, e aqui acrescentamos outras formas dessa expressão em outros veículos, de forma verbal e não verbal, caracterizadas pelas “[...] manifestações de pensamentos, valores e ideologias que visam inferiorizar, desacreditar e

humilhar uma pessoa ou um grupo social, em função de características como gênero, orientação sexual, filiação religiosa, raça, lugar de origem ou classe”.

Na área médica, em junho de 2023, mais um caso de violência contra a comunidade negra foi reproduzido. A ginecologista Helena Malzac Franco é denunciada por racismo após afirmar, em gravação, a uma paciente negra durante consulta ginecológica, que os negros têm odor forte nas partes íntimas: “Vocês mulheres negras têm um cheiro muito forte, se não é em 90% dos casos, é em 70%”.

Médica Helena Malzac: Muito forte, aqui, oh. Quando você sua, o cheiro piora. É a mesma coisa do sovaco. É o mesmo cheiro, é um cheiro forte, mas é por causa da cor e do pelo. Você vai ser a vida inteira assim, então, você tem que se preocupar com isso, tá?

Luana: Mas quando você fala da cor e do pelo você tá dizendo que isso só acontece em pessoas negras?

Médica Helena Malzac: É, é muito comum. Não é 90%, mas a gente coloca uns 70%.

Luana: Então, tipo, tem a ver com melanina?

Médica Helena Malzac: Tem a ver com a melanina também.

Melanina é o pigmento que dá cor à pele, aos pelos e aos olhos. Na pele negra, a quantidade de melanina é maior (REVISTA FÓRUM, 2023, n.p.).

Percebemos o quanto a cor da pele incomoda e o modo como a melanina é utilizada para discriminar e desqualificar um tipo de grupo de pessoas, a comunidade negra. O negro “fidido” é parte do discurso linguístico racista construído historicamente e culturalmente no imaginário das pessoas. Pele, cabelo, boca, os traços negroides sempre foram atacados violentamente, dentro e fora da escola.

Cabem aqui as considerações de Kabengele Munanga (2006, p. 15):

Desde a construção da ideologia racista, a cor branca com seus atributos nunca deixou de ser considerada como referencial da beleza humana com base na qual foram projetados os cânones da estética humana. Por uma pressão psicológica visando à manutenção e à reprodução dessa ideologia que, sabe-se, subentende a dominação e a hegemonia ‘racial’ de um grupo sobre outros, os negros introjetaram e internalizaram a feiura do seu corpo forjada contra eles, enquanto os brancos internalizavam a beleza do seu corpo forjada em seu favor.

Nessa vertente, o corpo negro, “nosso” corpo, e seus atributos constituem o suporte e a sede material de qualquer processo de construção da identidade. “[...] Ora, para libertar-se dessa inferiorização, é preciso reverter a imagem negativa do corpo negro, por meio de um processo de desconstrução da imagem anterior e reconstrução de uma nova imagem positiva” (PASSOS; PASSOS, 2022, p. 540). Esta linguagem literária e a literatura podem ser um dos veículos e instrumentos de desconstrução de narrativas hegemônicas, racistas e preconceituosas.

Figura 59 – Helena Malzac



Fonte: Veja Rio (2023, n.p.).

Durante a primeira audiência, a médica confirma o que disse à paciente e, assim como o seu advogado, alega não teve a intenção de discriminar a suposta vítima. O advogado ainda relata que a “doutora” Helena “é filha de norte-americano negro casado com a sua **avó de nacionalidade portuguesa, ariana com olhos na cor azul**”. Neste ponto, – continua o advogado – “mais uma vez, **se comprova a ausência de dolo, porquanto a ré é filha e neta de negros e, inclusive, por tal razão pode ser considerada da raça negra**” (REVISTA FÓRUM, FANTÁSTICO, 2023, n.p., negritos nossos).

A fala médica é muito similar aos falares que acontecem na escola. Tal aproximação se realiza porque foi ensinado e aprendido, por isso reproduzido. O piolho atravessa a escola e segrega outra instituição, a área médica. Entrelaçando o discurso médico com as pesquisas educacionais na área da infância, segundo Oliveira e Abramowicz (2010, p. 2019-220):

Um corpo negro suado tende a ser rejeitado, pois o suor tem algo que pode ser associado ao ato de misturar, de trocar, no qual “um” lança de si odores e vapores que acabam fazendo do outro também “um”, a partir da umidade que passa para os dois corpos, como se um contaminasse o outro com o que tem de mais particular, no caso do negro, sua negritude. Além da questão do corpo, o cheiro faz parte de uma cuidadosa construção racista sobre o que é um corpo esteticamente aceitável, na qual ao negro cabe uma concepção depreciativa do corpo.

O odor, como manifestação de uma construção racista em nossa sociedade, não é expresso somente em vítimas adultas, como o caso específico da ex-paciente negra da médica

Helena Malzac. Bebês sofrem com a mesma situação, e comprovamos uma situação de escola de Educação Infantil, berçário, com a fala de uma professora de um bebê de 1 ano.

Marli [professora das crianças de 1 ano] fez o seguinte comentário: “olha como o **D. (negro)** fica suado no sol”. Depois de algum tempo, após ter se referido ao suor do menino, **este vem até Marli**, que estava sentada no chão, e **tenta abraçá-la**, mas quando foi encostar em seu rosto, ela disse: “nossa, você está todo suado”. Ela sempre enfatizava a questão de D. [negro] ficar suado quando permanecia sob o sol (OLIVEIRA; ABRAMOWICZ, 2010, p. 220, negritos nossos).

É evidente o caráter higienista da escola e de uma prática educativa que faz diferenciação de afetos entre os sujeitos, nesse caso crianças bem pequenas. Na escola, e fora dela, os corpos negros são recorrentes vítimas dessas ações violentas e de construção identitárias. Crianças, jovens, adultos e idosos negros e negras são vítimas.

No caso do episódio da consulta com a ginecologista Helena Malzac, a médica ainda orienta a jovem a passar “leite de rosas” na região íntima e a previne que vai arder. A vítima, (que estava acompanhada de sua madrinha Luana), à época da consulta particular na Zona Sul no Rio de Janeiro, tinha 19 anos e não quis se identificar. Esta afirma que depois desse acontecimento não conseguiu voltar mais a um consultório de ginecologia, por receio e medo. É compreensível e justificável. Helena Malzac não é a primeira da área médica a ter esse tipo de fala.

Quando se sentem rejeitadas em relação à sua imagem, refletindo na construção identitária que se inicia na infância, adultas, adultos e, anteriormente, jovens, são golpeados em sua subjetividade, experimentando e vivenciando a rejeição e a autorrejeição. “Por outro lado, podem explicitar o desejo de serem brancas, já que o grupo branco foi inventado e difundido como grupo superior, mais belo, forte e competente” (SILVA JR.; DIAS, 2011, p. 21).

Vejamos uma passagem da narrativa do livro *O Black Power de Akin* (2020). Akin, personagem da escritora Kiusam de Oliveira, ilustra, no trato literário e pelo viés da Linguagem Kiusamiana, formas de (re)construção da identidade e do fortalecimento da negritude. Isso tudo com a ajuda do seu avô, Seu Dito Pereira, que junto ao seu neto percorre a sua jornada com muita dose de amor, respeito, afeto e ReORÍentação do seu lugar de ancestral de pertencimento.

Akin passa por momentos em que se vê branco na imagem refletida no espelho, após mais um dia na escola, mais um dia de “brincadeira na escola” (nada lúdico).

O dia amanhece, o galo canta. Akin acorda e se levanta. Tudo acontece como em todas as manhãs.

Na escola, na hora do intervalo, Akin e seus amigos conversam.

– Akin, nós estamos curiosos para saber por que você vem todos os dias de boné para a escola. Tanto que nós nem sabemos como é o seu cabelo – diz Paulo.

Sorrindo sarcasticamente, ele olha com um olhar de maldade para Marcos.

Akin responde:

– Eu uso boné porque é moda na cidade grande.

– Bora brincar de pega-pega? Pergunta Marcos.

E os três pulam rapidamente, com toda a alegria de menino quando brinca. Akin até que se divertia quando Paulo, num salto, arranca o boné de sua cabeça e começa a apontar para os seus cabelos, enquanto gargalha com o amigo Marcos. Imediatamente, Paulo joga o boné para o outro, e ficam os dois assim, fazendo Akin pular entre eles, tentando recuperar o boné. Os meninos gritam:

– **O cabelo do Akin é duro e torcido, duro e torcido ...**

Bastou!

Aquilo foi demais para Akin, que **saiu correndo, fugindo da escola.**

Correu, **correu muito até chegar a sua casa** (OLIVEIRA, 2020, p. 20-21, negritos nossos).

Figura 60 – Akin



Fonte: Oliveira (2020, p. 12).
Ilustrações de Rodrigo Andrade.

Lá, foi para o banheiro. Subiu no banquinho e se olhou no espelho, que refletiu uma imagem: **era ele, mas branco, cabelo liso, com topete e olhos azuis.** Ele se assustou, piscou os olhos e chacoalhou a cabeça. Abriu as pálpebras novamente e continuou a se enxergar branco. Sorriu (OLIVEIRA, 2020, p. 20).

Tais situações da ficção são reveladoras de contextos reais que acontecem na escola, acarretando a construção identitárias de crianças negras de forma negativa, além de trazer danos à saúde mental e psíquica desde a infância, se estendendo para a juventude e a vida adulta.

A **escola** veicula, em **conjunto com outros equipamentos centralizadores e difusores de sentido e de estética**, entre eles a mídia, um **modelo estético hegemônico**, bem como um **modelo de “saúde”** que é veiculado e produzido incessantemente como o melhor, o único, o bonito e o que deve ser perseguido por todos. Esse modelo estético é difundido de maneira capilar por todos, inclusive as crianças pequenas (OLIVEIRA; ABRAMOWICZ, 2010, p. 220, negritos nossos).

Acrescentamos não somente às crianças pequenas, mas, também, às maiores. Cuidar da saúde mental e psíquica, ou seja, da educação integral de crianças negras e não negras, é fundamental para evitar a reprodução de racismos, preconceitos e discriminações, promovendo relações étnico-raciais mais saudáveis e felizes tanto dentro quanto fora da escola. As questões chamam a nossa atenção para o valor da literatura como coauxiliadora na construção de uma identidade negra individual e coletiva, do sentimento de negritude e pertencimento étnico-racial, pois trazer as imagens de personagens negras e negros de forma positiva, empoderada, saudável, sem estereótipos. Faz-se essencial nesse processo de desenvolvimento de qualquer sujeito, concebendo qualquer pessoa com sua morada de ser e viver alimentada por histórias, culturas e experiências sociais diversas e de qualidade. É refletir a literatura e a raça em sua linguagem, imagens e símbolos no âmago de uma diversidade étnico-cultural.

Como toda identidade, a identidade negra é uma construção pessoal e social e é elaborada individual e socialmente de forma diversa. No caso brasileiro, essa tarefa torna-se ainda mais complexa, uma vez que se realiza na articulação entre classe, gênero e raça no contexto da ambiguidade do racismo brasileiro e da crescente desigualdade social (GOMES, 2011, p. 110).

Logo, discutir sobre ambientes (não) formais de educação, escolar ou não, com participação da literatura de matriz africana – atingindo diversas camadas de leitura dessa literatura, entrelaçando questões sociais políticas em diferentes ordens, por vezes adoecidas como uma sociedade racista e preconceituosa – é reconsiderar a diversidade cultural, por permitir o reconhecimento do outro de maneira que nesse saber esteja a relação do eu e do outro, entre o eu e o outro. São interações que acontecem. Portanto, a discussão desse caminhar junto acontece, e inclui muitas coisas.

Muitas questões cabem ao problematizarmos discursos presentes na construção da identidade de crianças e jovens, e, conseqüentemente, o sentimento de pertencimento ao seu grupo étnico racial-cultural. Dentro e fora da escola, aquilo que se “consome” vai alimentar infâncias no seu desenvolvimento integral sadio, ou não, crianças, adolescentes e adultos com positividade em relação à sua negritude e identidade.

Nosso corpo preto é identidade. A interação e as relações que crianças pequenas e bem pequenas, jovens, adultas e adultos estabelecem com seus corpos, morada de identidades e ancestralidades podem ser marcadas por afetos, desafetos, amor, ódio, empatia: a identidade está marcada pelo modo como nos relacionamos com o nosso grupo e com o grupo de fora e, de forma muito especial, com o nosso próprio corpo, pois a nossa psique é parte existente do

que está dentro de nós (BENTO, 2002). Ir correndo para casa é, como o personagem Akin fez, retornar ao lugar onde sabemos ser amados e respeitados.

A jornada do herói Akin, assim como as das personagens das obras por nós analisadas, é a travessia de muitos afrodescendentes, crianças negras, jovens negras e negros. A linguagem literária é capaz de contribuir com a produção de imagens, de sentimentos e de palavras de afeto, pois se une à ancestralidade e ao modo como nos constituímos em nosso corpo negro de modo integral, feliz, alegre, sadio. É um corpo-essência de axé que faz parte do mundo e que dialoga, ao mesmo tempo, com negras e negros da diáspora africana.

Demonstra e delimita nesse entrelaçamento um lugar específico, a literatura, como lugar de empoderamento e de (re)construção, pois, assim como palavras, oralizadas e escritas, legitimaram a produção de ideologias racistas, que tanto influenciaram e até hoje influenciam o (re)conhecer do sujeito negro no Brasil. Poéticas de identidades e ancestralidade fazem o caminho contrário: o afroafeto transborda, ensinando tanto sujeitos negros quanto não negros a trilhar o caminho do amor e do respeito ao próximo. Identificamos e reconhecemos, nos vemos a nós mesmos. Isso é sentir-se pertencente afetivamente e com orgulho ao mesmo grupo cultural, étnico e racial. Para nós, negras e negros, a gente se vê!

Lendo a aventura de Akin, me vi em tudo – na doçura, na frustração, na alegria de se encontrar, no medo de não ser aceito... Tudo faz parte da experiência humana, e seu avô, incrivelmente e com muita sabedoria, faz o que todos nós precisamos saber fazer sempre: manter os olhos atentos, pois as mensagens importantes de nossos ancestrais continuam pertinho da gente. Às vezes, elas vêm em forma de cabelo crespo para lembrar que a vida é boa quando a nossa autoestima está como o nosso cabelo, solto, leve e para cima! (EMICIDA, 2020, p. 6).

A literatura negro-brasileira para crianças e jovens é “Cura,” é *ab*. As Curas-aberé são parte de nossas escarificações do corpo, nossas incisões na pele para receber o axé e o nosso conhecimento ancestral, portanto, que nos integra a nossa ancestralidade. Nessas poéticas de identidade e ancestralidade, na literatura de matriz africana para crianças e jovens, estão as marcas do modo como a linguagem verbal e não verbal tomam significações para promover a cura de palavras carregadas de preconceito e racismo.

Em 2020, o professor branco e médico Ronald Sergio Pallotta, da Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, foi suspenso na sexta-feira do dia 09 de outubro de 2020 por fazer uso do *blackface*, prática racista que caracteriza com estereótipos traços de pessoas negras, em aula on-line. Ronald Sergio Pallotta “interpretava” aos estudantes como ser um paciente do Sistema Único de Saúde (SUS). A aula havia acontecido no dia 09 de outubro de 2020.

Figura 61 – Ronald Sergio Pallotta



Fonte: G1 (2020)

De máscara preta, ao encenar ser um usuário do SUS, oralizava: “Eu não como essas comidas de fraco daqui do SUS não, sabe? Eu não como não. Eu como comida de macho, de macho. Você tá entendendo?”, afirma, durante a imitação. Em nota, a instituição de ensino superior comunica:

“A instituição informa que repudia veementemente qualquer ação de cunho sexista, racista ou preconceituosa. Foi instaurada pela direção da faculdade uma sindicância interna para apuração dos fatos, que pode resultar, de acordo com o Regimento Interno da Faculdade, no afastamento do médico envolvido. A sindicância, que assegura ao médico o exercício da ampla defesa e do contraditório, tem a duração máxima de 60 dias. Durante a sua duração, o professor está suspenso de suas atividades didáticas”, diz o comunicado (CORREIO BRASILIENSE, 2020).

O professor Ronald Sergio Pallotta, (e aqui enfatizamos que a escola não é a única instituição que educa e promove discursos racistas, de ódio e preconceito), em nota ao G1, afirma que não era o seu propósito ser racista e, sobre o uso da máscara, justifica que era para encenar e fazer **com que os alunos compreendessem melhor a aula.**

“A aula que estava sendo exposta aos alunos deveria ser presencial e prática, diretamente com pacientes; por tal motivo me posicionei como ‘ator’ para melhor entendimento dos alunos, acrescentando conteúdo lúdico à explanação. Em nenhuma hipótese tive a intenção de expor qualquer conteúdo de índole racista e sequer era familiarizado com o conceito de ‘blackface’, sobre o qual fui procurar me informar após a repercussão negativa. Ao compreender o que isso representa hoje, me sinto constrangido, mas ao mesmo tempo reafirmo que jamais tive a intenção de ofender”.

Racismo e preconceito não fazem parte da organização de uma proposta de ensino, quer seja lúdica ou não, da Educação Básica ao Ensino Superior, da educação familiar a qualquer outro tipo de promoção educativa. Apesar de não ser um contexto “cultural de recreação”

utilizaremos os estudos de Adilson Moreira (2023) sobre Racismo Recreativo”. Acreditamos na possibilidade de algumas aproximações entre aquele trabalho e esta tese.

Segundo Moreira (2023, p. 19), é frequente quando escutamos “[...] o argumento segundo o qual produções culturais que reproduzem estereótipos raciais não são discriminatórias porque promovem a descontração de pessoas”. Esse contexto “lúdico” de aula encenada em formato de *blackface*, defendido pelo professor Ronald Sergio Pallotta, é uma forma de discriminação e racismo contra grupos raciais e usuários do SUS.

O humor recreativo utiliza estereótipos e práticas culturais racistas e é muito comum no Brasil. Manifesta-se de diferentes maneiras e, por isso, é importante detectá-las, enfrentá-las até o seu enfraquecimento e disseminação. São narrativas violentas que vão sendo (re)construídas e estigmatizadas. Como afirma Douglas Belchior (2023), quanto ao racismo recreativo, é uma prática que foi naturalizada, disfarçada de graça, humor e jocosidade.

As análises de Adilson Moreira são pertinentes para a construção deste capítulo e para a análise das narrativas literárias. Verificaremos o quanto ficção e não ficção se misturam, no sentido de fazer um leitor mais sensível se ver nas escritas, ora teóricas, ora literárias. Logo, enfatiza-se que nenhuma prática discriminatória, o *blackface*, o humor (lúdico) racista, pode ser base dos processos de ensino e aprendizagem.

[...] nós defendemos a hipótese de que o humor racista não possui uma natureza benigna, porque ele é um meio de propagação de hostilidade racial. Ele faz parte de um projeto de dominação que chamamos de racismo recreativo. Esse conceito designa um tipo específico de opressão racial: a circulação de imagens derogatórias que expressam desprezo por minorias raciais na forma de humor, fator que compromete o status cultural e o status material dos membros desses grupos. Esse tipo de marginalização tem o mesmo objetivo de outras formas de racismo: legitimar hierarquias raciais presentes na sociedade brasileira de forma que oportunidades sociais permaneçam nas mãos de pessoas brancas. Ele contém mecanismos que também estão presentes em outros tipos de racismo, embora tenha característica especial: o uso do humor para expressar a hostilidade racial, estratégia que permite a perpetuação do racismo, mas que protege a imagem social de pessoas brancas. O racismo recreativo exemplifica uma manifestação atual de marginalização social em democracias liberais: o *racismo sem racistas*. Esse conceito designa uma narrativa na qual os que reproduzem o racismo se recusam a reconhecer que suas ações ou omissões podem contribuir para a permanência de disparidades raciais em nossa sociedade (MOREIRA, 2022, p. 30-31).

As considerações de Adilson Moreira se unem as de Kabengele Munanga, quando este afirma: o racismo no Brasil é um crime perfeito. As considerações mais detalhadas sobre Racismo Recreativo serão retomadas no decorrer deste capítulo. Por ora, presenciamos como o pedido de desculpas recorrentes na maioria de práticas preconceituosas, discriminatórias e racistas são, frequentemente, as mesmas: “não era a minha intenção”, ou “(você) interpretou

errado”, ou “não foi isso que eu quis dizer”. No caso da ginecologista Helena Malzac, em trecho de defesa prévia à justiça, obtida pelo *Fantástico*, o advogado da médica argumenta que “não ocorreu a vontade de discriminar a suposta vítima” (METRÓPOLIS, 2023).

Nesses pontos, comprova-se o racismo à brasileira, isto é, como um crime perfeito. O antropólogo Kabengele Munanga, em entrevista à *Revista Fórum*, explica:

Existe realmente um racismo no Brasil, diferenciado daquele praticado na África do Sul durante o regime do apartheid, diferente também do racismo praticado nos EUA, principalmente no Sul. **Porque nosso racismo é, utilizando uma palavra bem conhecida, sutil. Ele é velado.** Pelo fato de ser sutil e velado isso não quer dizer que faça menos vítimas do que aquele que é aberto. Faz vítimas de qualquer maneira.

[...]

Quando a Folha de S. Paulo fez aquela pesquisa de opinião em 1995, **perguntaram para muitos brasileiros se existe racismo no Brasil. Mais de 80% disseram que sim. Perguntaram para as mesmas pessoas: "você já discriminou alguém?". A maioria disse que não. Significa que há racismo, mas sem racistas. Ele está no ar... Como você vai combater isso?** Muitas vezes o brasileiro chega a dizer ao negro que reage: “você que é complexado, o problema está na sua cabeça”. Ele rejeita a culpa e coloca na própria vítima. Já ouviu falar de crime perfeito? **Nosso racismo é um crime perfeito**, porque a própria vítima é que é responsável pelo seu racismo, quem comentou não tem nenhum problema (MUNANGA, 2010, n.p., negritos nossos).

Admite-se o racismo e a discriminação, mas não se admite a prática. Ou melhor, a prática não é de ninguém, mesmo sendo consumada. Buscar um avô, uma avó, um “alguém pego no laço” faz parte dessa imagem simbólica brasileira, desse imaginário, desse discurso preconceituoso, sutil, racista e naturalizado no Brasil. É o crime perfeito! Negras e negros, nessa lógica, são responsáveis pelo racismo de quem praticou. O agressor? Não tem problema nenhum. Dentre tantos argumentos, ter uma gota de sangue negro lá longe já beneficia todo um privilégio da branquitude e conforta a branquidade. Corre! É um piolho, é o piolho!

No bojo dessas nossas discussões, infâncias são (des)construídas com consequências graves, crianças vítimas de ódio e violências em instituições (não) escolares continuam indo à escola, com medo e receio, e convivendo com toda essa situação desde a Educação Infantil.

O *blackface*, como exemplificamos com o caso do médico, surgiu quando homens brancos, para caracterizar homens negros escravizados ou homens negros livres, durante os menestréis (1830-1890), criaram caricaturas que se cristalizaram no imaginário americano. Esses atores, além de fazerem muito sucesso entre os aristocratas brancos, com suas caricaturas, reforçavam estereótipos ridicularizando os negros.

Figura 62 – *Blackface*

Fonte: Cacheia (2016).

Além de terem os rostos pintados, suas bocas eram exageradamente pintadas de vermelho para melhor alcançar um “ideal” na representação. Na sequência, essa prática invade outros cenários.

Como nos ensina Charô Nunes no texto *Black face, Yes we can*, o black face serve tanto como estereótipo racista e como forma de exclusão. Se no primeiro caso, ridiculariza, no segundo, não dá oportunidades para atores, atrizes, modelos negros e negras, por que se há artistas negros, por que raios uma pessoa precisaria se pintar de negro para isso? E eu acrescentaria: o que a mídia brasileira faz, de modo geral, é um “avanço” disso. Para papéis bem específicos, até se contratam atores negros, mas para reforçar estereótipos e estigmas. A mulher negra ainda é a gostosa do samba ou a empregada e o homem negro o malandro e ladrão (RIBEIRO, 2015, n.p.).

Essa ridicularização é uma expressão racista e podemos, também, assistir no mundo infantil das animações. Em 2014, a revista *Rolling Stones* adverte sobre algo que parece tão inocente, mas não é: a Amazon Prime disponibilizaria a animação. “Tom e Jerry pode retratar alguns preconceitos étnicos e raciais que já foram comuns na sociedade americana. Tais representações eram erradas então e são erradas hoje em dia” (NÓ DE OITO, 2014).

Figura 63 – *Tom e Jerry* e o *blackface*

Fonte: GamingWithIdk (2022).

O desenho animado *Tom e Jerry* também não é diferente do comportamento racista com a prática de *blackface*: pintura/maquiagem com a forte intenção de caricaturizar pessoas negras. Assim, uma produção para a infância aproxima-se do racismo, entendido, segundo Nilma Lino Gomes (2012, p. 53), por um lado como

[...] um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como: cor da pele, tipo de cabelo, etc. Ele é por outro lado um conjunto de ideias e imagens referente aos grupos humanos que acreditam na existência de raças superiores e inferiores. O racismo também resulta da vontade de se impor uma verdade ou uma crença particular como única e verdadeira.

Ainda, a partir da ideia de Nilma Lino Gomes (2012), o modo institucionalizado do racismo implica em ações discriminatórias sistemáticas incentivadas pelo Estado, com o seu apoio ou não. Podem, assim, serem expressas isolando negros em determinados locais, como escolas e bairros. Também é visível em materiais didáticos com negros estereotipados e deturpados, ou sem a ausência positiva de negros nesses documentos. Nas considerações supracitadas, observa-se o racismo na mídia, na literatura, no cinema, nas animações, etc., retratando grupos étnico-raciais, como o negro, de maneira indevida e equivocada.

Nas considerações sobre o racismo, Isildinha Baptista Nogueira (2021) expressa como “doutrina segundo a qual todas as manifestações histórico-sociais do homem e os seus valores

dependem da raça; também segundo essa doutrina, existe uma raça superior ‘ariana’ ou ‘nórdica’, que se destina a dirigir o gênero humano.” E tudo passa pelo olhar do outro.

A condição de “ser negro” corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo etno-semântico em que o significante “cor negra” encerra vários significados.

O signo “negro” remete não só a posições sociais inferiores, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades biológicas atribuídas aos brancos.

Não se trata, está claro, de significados explicitamente assumidos, mas **de sentidos presentes, restos de um processo histórico-ideológico**, que persistem em uma zona de associações possíveis que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita. Se **o que constitui o sujeito é o olhar do outro**, como fica uma pessoa negra que se confronta com o olhar do outro que mostra reconhecer nela o significado que a pele negra traz enquanto significante? (NOGUEIRA, 2021, n.p.).

Logo, a dimensão da discussão racial e de racismo se amplia, pois temos uma expressão mais direta, e, ao mesmo tempo, sutil, em que se somam expressões ou manifestações que marcam o sujeito negro, delimitando-o e isolando-o, também, por um gesto, por um olhar. Sabemos o peso do racismo pelo silêncio e olhar do outro: na perseguição dentro do mercado, o sair de uma loja para atender o celular, tendo o precioso cuidado de tirá-lo da bolsa após sair do estabelecimento, para não haver dúvidas. A porta giratória do banco, frequentemente, trava justamente quando um corpo negro vai passar. Toda negra e todo negro sabem. E recuamos.

Recuamos porque é uma lição aprendida, ao mesmo tempo, não ensinada nas escolas; a sociedade ensina. Recuamos e corremos para os nossos, como Akin em busca do conforto e afeto de sua família, de seu avô. Somamos a este lugar de discussão o discurso de microagressões de cunho racista para uma perspectiva de assédio racial. E acrescentamos, a partir de Adilson Moreira (2023), sobre os estereótipos raciais negativos, racistas e discriminatórios presentes em piadas e em brincadeiras, também são percebidos com o *blackface*, como uma prática discriminatória.

A discriminação, no entanto, não pode ser considerada como produto direto do preconceito, por ser fruto do mito da democracia racial, pois se não há preconceito racial, não há discriminação. Para Nilma Lino Gomes (2012, p. 55), podemos entender como discriminação racial “[...] a prática do racismo e a efetivação do preconceito. Enquanto o racismo e o preconceito encontram-se no âmbito das doutrinas e dos julgamentos, das concepções de mundo e das crenças, a discriminação é a adoção de práticas que os efetivam”.

O preconceito racial, assim, é entendido como um julgamento de ordem negativa e prévia “dos membros de um grupo racial de pertença, de uma etnia ou de uma religião ou de pessoas que ocupam outro papel social significativo” (GOMES, 2012, p. 54). Esse pré-

juízo caracteriza-se pela inflexibilidade, pois tende a ser mantido sem levar em conta os fatos que o contestem. Trata-se de um conceito elaborado com antecedência, “[...], sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos. O preconceito inclui a relação entre pessoas e grupos humanos. Ele inclui a concepção que o indivíduo tem de si mesmo e também do outro” (GOMES, 2012, p. 54). Em continuidade às considerações de Nilma Lino Gomes,

Zilá Bernd (1994, *apud* Gomes 2012, 54) afirma que o indivíduo preconceituoso é aquele que se fecha em uma determinada opinião, deixando de aceitar o outro lado dos fatos. É, pois, uma posição dogmática e sectária que impede aos indivíduos a necessária e permanente abertura ao conhecimento mais aprofundado da questão, o que poderia levá-los à reavaliação de suas posições. É por isso que ninguém gosta de se assumir preconceituoso.

Não se assumem preconceituosos, como também não se assumem racistas. Preconceito se aprende socialmente. Crianças não nascem racistas. As diferentes interações sociais, como família, escola e grupos de amizade, influenciam seu comportamento. Nesse sentido, as primeiras manifestações raciais que são apresentadas às crianças são decorrentes de sua interação e contato com o mundo adulto. As expressões racistas negativas podem se fortalecer conforme as crianças vão convivendo em ambientes que as colocam “[...] constantemente diante do trato negativo dos negros, dos índios, das mulheres, dos homossexuais, dos idosos e das pessoas de baixa renda” (GOMES, 2012, p. 55). Essas aprendizagens, como temos discutido, vêm de fontes diversas.

Além da prática de *blackface*, a animação *Tom e Jerry* também nos remete ao estereótipo da Mammy, conforme figura abaixo, representado pela dona do Tom.

Figura 64 – Tom, Jerry e a Mammy



Fonte: Mulher Interessante (2018).

Segundo Suzane Jardim (2016), a figura da Mammy refere-se ao modo como o negro dos estados sulistas americanos do século XIX pronunciaria a palavra “Mommy”. Está ligada à memória e aos escritos nos diários por brancos, do pós-guerra civil, relatando como eram felizes ao lado da escrava de casa *quase da família*, que havia amamentado e “deixava os próprios filhos de lado pra cuidar deles, que não tinha vaidade, nem vontades – dedicava a vida inteira a todas essas crianças brancas maravilhosas que ela amava como se fossem os próprios filhos” (JARDIM, 2016).

Figura 65 – Mammy



Fonte: Jardim (2016).

Utilizado no discurso ideológico que mantinha as mulheres negras atadas ao trabalho doméstico, o estereótipo da Mammy foi amplamente disseminado. Essas mulheres tiveram um apagamento de si, pois pela sua “vocação” em servir se distanciaram de melhores colocações no mercado de trabalho. Além disso, definia-se um certo lugar da mulher negra na mídia: só aparecia na função de doméstica e conselheira da patroa, não sendo representada como nada além de uma eterna Mammy. Tais características lembram o arquétipo de uma personagem da literatura infantil brasileira.

Segundo a filósofa e historiadora Lélia Gonzalez (1980, p. 224), há, sobre o “lugar que nos situamos”, a determinação da nossa interpretação sobre o sentido do racismo e sexismo. Nas palavras da autora, para nós, o racismo se estabelece como “[...] a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular”. Diante deste contexto, o lugar de onde falamos coloca mulher negra numa na discussão na perspectiva das noções de

mulata, doméstica e mãe preta. Temos, então, na formação cultural brasileira, a partir das categorias de Freud e Lacan, utilizadas por Lélia Gonzalez, a imagem duplicada da mulher negra de hoje, a mulata e a doméstica, e também a noção de “mãe preta”. A construção cultural da mãe preta é atravessada também pelo discurso de Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala* (2005), que retrata os vários tipos de trabalho realizados pelos negros escravizados: os da senzala, os da lavoura e os da casa-grande. Esses últimos realizavam trabalhos domésticos das famílias patriarcais na casa-grande. Lélia Gonzalez realiza uma crítica dessa construção sociocultural em torno desse ambiente de subserviência retratando a mãe preta, criticando, portanto, a construção freyriana.

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira [...]. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente (Gonzalez, 1979c). Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem (GONZALEZ, 1984, p. 235-236).

Para Lelia Gonzales, a mãe preta atuou no sentido contrário da árvore do esquecimento, pois garantiu a história, a cultura e as tradições africanas.

Figura 66 – D. Benta e Tia Nastácia



Fonte: Bernardes (2019).

Dona Benta (à esquerda) e Tia Nastácia (à direita) personagens de Monteiro Lobato. No livro *Caçadas de Pedrinho*, Lobato chega a chamar Tia Nastácia de “macaca de carvão”.

Segundo Negrão e Pinto (1990, *apud* Souza, 2005, p 187,) “a personagem da mulher negra existia, invariavelmente, na condição de empregada doméstica, diversas vezes retratada com um lenço na cabeça e um avental cobrindo o corpo gordo de cozinheira ou babá”. E como exemplo temos a personagem da Tia Nastácia.

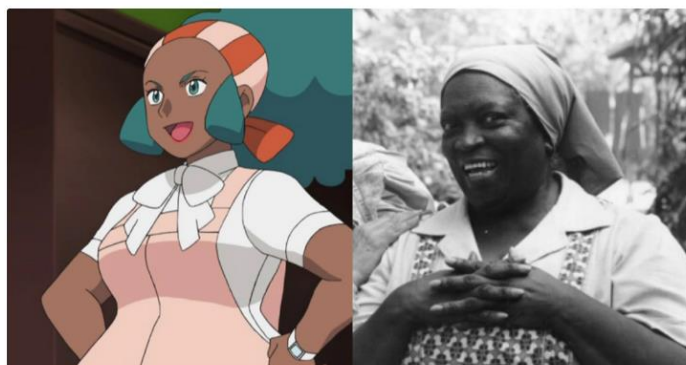
Essa personagem, na condição de **empregada de uma família matriarcal branca**, passa a maior parte do tempo confinada em uma cozinha, espaço de desqualificação social, e quando tem a possibilidade de contar suas histórias, é reprovada pelos ouvintes (LOBATO, 1957, p. 30). Tia Nastácia não tem aliados, uma vez que seus ouvintes criticam constantemente a verossimilhança de suas narrativas e tecem avaliações negativas sobre o conteúdo de suas histórias (SOUZA, 2005, p. 188).

Para Andréia Lisboa de Sousa (2005), e concordamos com ela, há a reprodução na obra Monteiro Lobato de um discurso preconceituoso e racista, pois chega a identificar Tia Nastácia como uma “negra de estimação, aludindo à personagem feminina negra na condição de animal ou de objeto” (SOUZA, 2005, p. 188). Prossegue a pesquisadora:

As representações do negro em Lobato não diferem das encontradas na “produção de boa parte da intelectualidade brasileira, e não só da [intelectualidade] contemporânea à Lobato [...] cuja qualidade literária tem lastro forte na verossimilhança das situações e na coloquialidade da linguagem” (LAJOLO, 1999, p. 67). Isso se confirma a partir do que expusemos, anteriormente, sobre a imagem da personagem negra feminina na literatura adulta, baseada na reprodução de estereótipos criados e veiculados por vários autores do segmento branco desde a época da escravização até a década de 1970 (SOUZA, 2005, p. 188).

O arquétipo de Mammy sob a representação da Tia Nastácia também é reproduzido no anime *Pokémon*, uma produção japonesa. A personagem é Lenora.

Figura 67 – Lenora e Tia Nastácia



Fonte: Sena (2021).

Lenora, uma diretora de museu, é apresentada ao público infanto-juvenil como Pokémon Black and White. Nota-se nos trajes da personagem da animação o avental, o cabelo coberto por um lenço. Nos relatos de muitos fãs, “ela parecia com o arquétipo de ‘mammy’, um estereótipo negativo muito conhecido no Brasil por meio da **Tia Nastácia** em **Sítio do Pica-Pau Amarelo**” (SENA, 2021, negritos do autor). As vestimentas da personagem são alteradas, pois o avental estava associado ao trabalho de faxineira ou doméstico, o que foi interpretado pelos fãs como racista.

Figura 68 – Mr. Popo e Jynx



Fonte: Hughes (2017, n.p.).

Os exemplos acima são os das personagens Mr. Popo, do anime *Dragon Ball Z*, e a personagem Jynx, do anime *Pokémon*. A representação das personagens também não agradou ao público, com seus tons de pele muito escuros com o contorno em tons rosa e avermelhado.

Trazer à tona essas discussões nas produções culturais voltados à infância e à juventude, permite-nos desconstruir e decolonizar discursos nos quais a cultura negra se faz presente e real. Nesses debates, como observado, gênero, raça e classe estão inclusos, quer seja no audiovisual ou nos livros de literatura. Por isso, um olhar crítico interseccional sobre as imagens e as edificações das personagens são importantes. Não basta pintar de preto as personagens das histórias. É necessário bem mais, não podemos e não queremos cair em armadilhas. Pelo contrário, queremos mostrar e divulgar ao máximo como nossas imagens podem e são feitas com afeto, respeito e amor, numa perspectiva da Linguagem Kiusamiana e na Gira literária! A gente se vê, não é mesmo, Emicida?

No sul de Minas Gerais, em Varginha, uma escola particular retira de suas redes sociais a “ação escolar” da prática de *blackface* por uma professora da “Educação” Infantil. Pintada de preto, de peruca crespa e preta, blusa da mesma cor e longa, a professora “encenava” a “Bonequinha Preta,” em homenagem à irmã Marina Andrade, superiora da Congregação. A “interpretação” aconteceu no dia 27 de abril de 2022, mas diante dos “holofotes”, a repercussão do ato racista foi retirada no dia seguinte, 28 de abril de 2022.

Figura 69 – Bonequinha Preta



Fonte: G1 (2022).

“Isso é inadmissível, ainda mais **vindo de um colégio**. Atitudes como essa não me representam, considerando **meus privilégios de mulher branca**”, ressaltou uma mulher no post.

“Jesus é preto, tá?”, disse outro internauta.

“**Essa escola sempre foi sinônimo de branquinhos**, riquinhos de elite”, completou outro internauta.

“Em pleno 2022 e vocês ainda têm coragem de ter atitudes como essa, mas sinceramente não me surpreende em nada vindo de um **colégio** como esse”, disse uma mulher (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2022, negritos nossos).

Novamente, vivenciamos falares que trazem à tona os diferentes discursos de instituições que ensinam e educam, e muitas dessas falas reconhecemos na literatura e em livros didáticos. Nesse contexto, expressam-se questões como a branquitude e a branquidade. Em outras postagens, no caso acima, os internautas continuam a se manifestar, tendo em vista o “apagamento” da ação e prática racista ocorrido na escola.

A ação de “apagamento” de dados, informações, registros que tem relação com a questão negra no Brasil não é algo atual. A “elite pensante” brasileira vem apagando documentos desde o tráfico negreiro, atrapalhando o levantamento e o tratamento de documentos para a elaboração da participação africana e afrodescendente na sociedade brasileira. Atrapalha, dificulta, mas não impede!

A partir dos estudos de Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996, p. 205), analisamos o decreto de 14 de dezembro de 1980, de Rui Barbosa, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Fazenda, além de presidente do Tribunal do Tesouro Nacional. Tal decreto, logo após a abolição da escravatura no Brasil, tenta apagar o horror da escravização de mulheres, homens e crianças em solo brasileiro. O decreto apresentava os seguintes termos:

Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance da sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão – a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, infeccionou-lhe a atmosfera moral:

Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade pura com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira;

Resolve:

1 – Serão requisitados de todas as tesourarias da fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, da matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser, sem demora, reunidos em lugar apropriado da recebedoria.

2 – Uma comissão composta do Sr. João Fernandes Clapp, presidente da Confederação Abolicionista, e do administrador da recebedoria dos referidos livros e papéis e procederá à **queima e destruição imediata**, que se fará na casa da máquina da Alfândega desta capital, pelo modo mais conveniente parecer à comissão (RIBEIRO, 1996, p. 205-206, negritos nossos).

Há, portanto, uma tentativa de rompimento entre uma parte da história do Brasil, no que se refere à presença dos africanos, levando historiadores, sociólogos, antropólogos e pesquisadores da temática negra em interface com outras áreas do conhecimento, a obterem outras formas de levantamento e organização de dados culturais e históricos. Em nosso caso, nos valem das formas de oralidade, dos Itans, dos Orikis, da arte e da literatura africana e afro-brasileira, para reunir conteúdos e organizar epistemes para análise das obras e entendimento do percurso dessa pesquisa de doutorado.

Reforçamos que a tentativa de apagamento não é empecilho para a investigação de manifestações violentas em diferentes canais educativos e de comunicação, de pensar mecanismos para a elaboração de políticas públicas que fomentam a divulgação do legado africano e afro-brasileiro. Um exemplo é a conquista e a promulgação da Lei Federal n.º 10.639/03, as cartilhas e materiais sobre a Educação das Relações Étnico-raciais e a Igualdade Racial nas instituições educativas, fortemente presentes nas literaturas de matriz africana brasileiras.

Contudo, infelizmente, diante da mesma matéria jornalística, verifica-se, além do que já foi elencado, a tentativa, muitas vezes bem-sucedida, de apagar as ações e manifestações racistas.

“Apagar não resolve. Creio que o ‘Blackface’ foi feito sem a menor noção de que é racista e se retratar sem saber o motivo, não adianta. Será que ninguém disse que isso era péssimo. Se ninguém disse é porque não consciência. Deveriam chamar alguém para dar uma palestra, abrir uma roda de debate e assim **conscientizar estudantes e profissionais. Uma retratação não vai apagar os danos disso na cabeça das crianças**”, ressaltou.

“Vai apagar sem pedir desculpas: crianças não nascem racistas, vocês que criam”, completou (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2022, n.p., grifos nossos).

A urgência de um “Movimento (Re)Edugador” diante dessas práticas sociais e as manifestações desse cunho são importantes. Nelson Mandela tem razão: “Ninguém nasce racista. Ninguém nasce odiando outra pessoa pela sua cor de pele, sua origem ou ainda por sua religião”. Esse pensamento está inserido no livro *Long Walk to freedom*, de 1995. Se ódio e racismo são ensinados, amor e respeito também podem ser aprendidos. As personagens das narrativas em estudo nos ensinam, pelo viés literário, amor, carinho e respeito (GELEDÉS, 2018).

Em resposta, ao caso da professora que faz uso do *blackface*, escola emite o seguinte “comunicado”:

“A Direção do Colégio dos Santos Anjos – Unidade Varginha (MG) vem a público manifestar o PEDIDO DE DESCULPAS à toda sociedade em virtude da Contação de História alusiva ao livro “A Bonequinha Preta”, realizada no Auditório do Colégio na última quarta-feira, 27, aos alunos da Educação Infantil.

A Direção reitera que não tolera quaisquer atitudes de discriminação e que a atividade teve por objetivo ilustrar a personagem da obra literária, sem qualquer ideia ofensiva ou discriminatória.

É necessário esclarecer que a Instituição conta com Programas Pedagógicos que estimulam os alunos e familiares a discutirem sobre os principais temas que envolvem representatividade, respeito, diversidade e relacionamentos.

É necessário esclarecer que a Instituição conta com Programas Pedagógicos que estimulam os alunos e familiares a discutirem sobre os principais temas que envolvem representatividade, respeito, diversidade e relacionamentos.

A Direção Administrativa e Pedagógica abriu Procedimento Interno, com objetivo de esclarecer o ocorrido e se compromete a promover novas e intensificar campanhas e palestras sobre o tema.

A Direção” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2022, n.p.).

Verificamos como a escola reproduz, junto com outros mecanismos sociais, como a mídia, a difusão de uma estética hegemônica e “[...] um modelo de ‘saúde’ que é veiculado e produzido incessantemente como o melhor, o único, o bonito e o que deve ser perseguido por todos. Esse modelo estético é difundido de maneira capilar por todos, inclusive as crianças pequenas [...]” (OLIVEIRA; ABRAMOWICZ, 2010, p. 212).

Figura 70 – Momento literário e o *blackface*



Fonte: Metrópolis (2021).

Em Goiânia, uma educadora faz uso de *blackface* para ler e “interpretar” a menina personagem do livro de Ana Maria Machado, *Menina bonita do laço de fita*, para estudantes de uma escola municipal no entorno do Distrito Federal (DF).

A atividade acontece em novembro, no Dia da Consciência Negra, demonstrando, mais uma vez, o despreparo de instituições educacionais quando o assunto é a leitura feita pelo(a) professor(a) (escola) que, ao ser realizada de forma inadequada, reproduz racismo e estereótipos. Segundo a descri   o do perfil da escola nas redes sociais:

A personagem compareceu a nossa escola e encantou as crianças, além de falar sobre a importância de respeitarmos uns aos outros. Equipe sempre proporcionando aula show aos estudantes, pois com o **lúdico**, a aprendizagem é significativa (METRÓPOLIS, 2021, n.p., negritos nossos).

Ou seja, com o lúdico, e de forma significativa, ensina-se como ser racista. Lembramos que o Dia da Consciência Negra foi instituído pela Lei Federal n.  10.639/2003 em seu artigo 79 – B: “Art. 79-B. O calendário escolar incluir  o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’”. Sobre a lei e o ensino de literatura, discutiremos em outro capítulo desta tese.

Figura 71 – Momento literário II e o *blackface*



Fonte: Metrópolis (2021).

A escola, em nota, justifica a prática ancorada na legislação que estabelece os princípios e os deveres do Estado enquanto agente provedor da educação escolar pública, definindo suas responsabilidades em colaboração com a União, o Distrito Federal e os municípios, a LDB: “[...] todo o contexto em que se deu a apresentação da professora para as turmas ocorreu **de forma pedagógica e didática**, no que **reza a Lei** de Diretrizes e Bases da Educação Nacional” (METRÓPOLIS, 2021, negritos nossos). O diretor da Escola Municipal Judite Maria da Silva, em Valparaíso de Goiás, informa que a aula foi apagada das redes sociais. É a Pedagogia do racismo que reforça preconceitos e estereótipos.

No Brasil, as representações do corpo negro estão marcadas por estereótipos negativos. Esses estereótipos são difundidos amplamente nos meios de comunicação. Assim, cria-se e difunde-se a ideia de corpo feio, promíscuo, sujo, mal-cheiroso e portador de cabelo ruim. Isso gera vergonha na criança preta, afeta a sua autoimagem. Muitas vezes a vergonha, o desconforto do pertencimento racial aparece na educação infantil e acompanha toda a vida escolar de crianças pretas (SILVA JR.; DIAS, 2011, p. 20).

Percebemos nos dados exemplificados a recorrência em apagar e excluir os fatos das redes sociais das unidades de ensino. Contudo, a prática racista foi realizada e fica registrada como parte de um conteúdo de ensino (organizado pela professora/escola/gestores) e aprendido pelas alunas e pelos alunos (aquele a quem se direciona a organização do ensino para aprendizagem de um determinado conteúdo).

E prosseguimos com o piolho. Débora Araújo, no artigo em discussão, ancorada na obra de Eliane Cavalleiro (2006), continua a convocar à reflexão acerca das relações que perpassam os traços, ou fenótipos, as quais motivam e interferem na segregação racial.

Na sala de aula, a professora diz a Marisa (negra): Você precisa falar para a sua mãe prender o seu cabelo. Olha só que **coisa armada!**” Fala isso em tom alto, que pode ser ouvido por todas as crianças. Depois disfarça, alterando o tom da voz, talvez por lembrar da minha presença: “Senão você pode pegar piolho, na escola tem muito! Ela pediu para não deixar ela usar trança. Acha que são as tranças que trazem piolho. **Se está com o cabelo curto os meninos xingam, fala que parece homem. Quando se arruma direitinho acham que as tranças trazem piolho.** “E ela respondeu: “Então eu estou mandando o remédio, manda limpar a cabeça. **Senão sua irmã não vai poder mais vir para a escola.**” (CAVALLEIRO, 2006, *apud* ARAÚJO, 2008, negritos nossos).

Celebrando o Dia da Consciência Negra, uma escola Adventista de Gurupi, na região de Tocantins, compartilhou em suas redes sociais imagens de seus alunos com os rostos pintados de preto e usando perucas que remetem ao penteado Black Power.

Figura 72 – Consciência Negra na escola



Fonte: Castro (2021).

Na divulgação do evento da escola, o seguinte comunicado:

“Dia 20 de novembro comemora-se o Dia Nacional da Consciência Negra. E hoje nossos alunos vieram caracterizados para comemorarmos este dia tão importante e para refletirmos o quanto Deus nos tornou irmãos e que perante Ele, somos todos iguais. Me conta aqui nos comentários se você gostou da caracterização dos nossos alunos”, dizia um post publicado nas redes sociais da escola.... (AH, 2021).

Diante do ocorrido, os Movimentos Negros e antirracistas se manifestam e publicam uma carta de repúdio contra o Colégio Adventista, que se defende afirmando não ter pintado e incitado que os alunos pintassem o seu rosto. Ora, quem são os responsáveis pela organização dos conteúdos didáticos das escolas? Devido à repercussão, o colégio emite a seguinte nota:

“A direção do Colégio Adventista de Gurupi esclarece que é contrário a todo e qualquer tipo de discriminação racial. O Colégio ressalta que o projeto pedagógico do Dia da Consciência Negra, realizado com as turmas do 4º e 5º ano, teve como objetivo valorizar a cultura negra e afrodescendente na escola e fora dela, assim como promover a reflexão e resgate da identidade negra.

O Colégio incentivou os estudantes a celebrarem de forma livre esse importante dia com respeito e admiração pelas pessoas. Em nenhum momento, os estudantes foram pintados ou estimulados a pintarem o rosto.

O Colégio pede desculpas pela situação que se criou e se compromete a proporcionar mais momentos com discussão sobre o tema. Com isso, a ideia é contribuir para promoção de uma sociedade cada vez mais livre de preconceitos” (AH, 2021).

É mais fácil culpar a criança. Estamos diante de registros e manifestações equivocados sobre o ensino da cultura africana e afro-brasileira e de um pensamento desvalorizado e sem fundamento sobre as construções das identidades negras, portanto, da história e a história dos corpos de negras e negros.

Ao se apropriarem da prática do *blackface* como conteúdo de ensino temos, de um lado, os professores, as professoras, os educadores, as educadoras, a equipe gestora (coordenadores(as) pedagógicos(as), diretores(as) supervisores(as) de ensino), escolas e outras instituições “superiores” que organizam os conteúdos de ensino de maneira racista, preconceituosa e discriminatória, quando não apagam ou ocultam de seus currículos o legado africano e afro-brasileiro. De outro lado, as respostas dos aprendizes, em especial as crianças, ao reproduzirem todo esse conteúdo e a representação estereotipadas da identidade negra.

Nas imagens abaixo, outras exemplificações por crianças, professores e professoras em projetos escolares. Se há um projeto, há uma organização do passo a passo das etapas do que será realizado. Não há aprendizagens respeitosas e que valorizam a identidade negra. Práticas pedagógicas envolvendo o *blackface* demonstram a consequência de um pensamento eugenista à comunidade negra do Brasil, em que um grupo é privilegiado com a manutenção da valorização de sua cultura e história nos documentos e práticas escolares. A segregação do piolho.

Figura 73 – *Blackface* como prática pedagógica



Fonte: Silva, Rocha e Martins (2022, p. 149).

As imagens acima fazem parte da pesquisa sobre o *blackface* na escola intitulada: “Uso do Blackface como prática pedagógica nos anos iniciais da Educação Básica”. Segundo os autores desse estudo, Andressa Queiroz da Silva, Flávia Rodrigues Lima da Rocha e Wállisson Clister Lima Martins:

A prática do *blackface* não pode ser enquadrada enquanto prática de promoção de igualdade racial ou de valorização da história e cultura africana e afro-brasileira. Quanto ao fato desta prática ainda ser utilizada por alguns profissionais da educação, ainda que de forma inconsciente, ela é resultado de uma construção e reprodução discursiva estrutural, mas também é consequência da ausência de (IN)formações – iniciais ou continuadas – para os professores em educação das relações étnico-raciais, como prevê os dispositivos legais (SILVA; ROCHA; MARTINS, 2022, p. 161).

Logo, dentre os fatores de não promoção da igualdade racial, a reprodução de discursos racistas e a desvalorização da história, cultura e identidade negra também estão em discussão, assim como a problemática quanto à formação inicial e continuada de professoras(es). Em ambas as partes, comum é o projeto político que se quer instaurar.

No caso da formação inicial de professoras(es), há a organização dos conteúdos de ensino que trate o legado epistemológico, cultural e histórico africano e afrodescendente dos currículos das diferentes áreas do conhecimento do Ensino Superior. A formação continuada de professoras(es), em rede e em loco (na escola), segue a mesma linha de pensamento, para que se possa, efetivamente, implementar as práticas didáticas e educativas na perspectiva da Lei n.º 10.639/2003, incluso a área literária. Vimos anteriormente uma prática de leitura do livro *Menina bonita do laço de fita* (2019), o que sugere, no mínimo, a formação do(a) educador(a) na área de Letras ou Pedagogia.

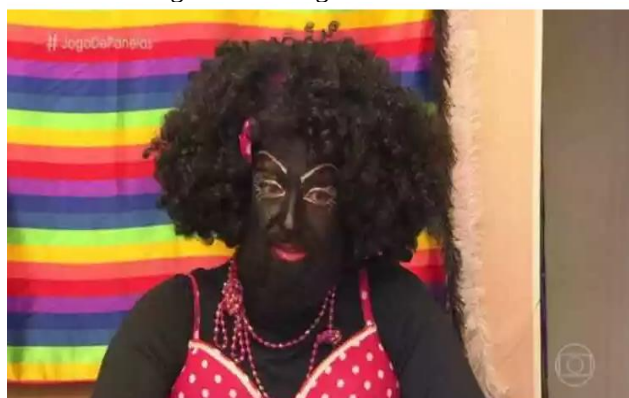
Quando observamos o *blackface* encenado por um professor da área da saúde, a medicina, fica também a reflexão: esse professor teria o conhecimento das pesquisadoras, dos pesquisadores, das estudiosas, dos estudiosos, das médicas negras e dos médicos negros que fazem parte do legado da área médica africana ou afro-brasileira? Tem conhecimento de negras e negros no campo das ciências? Qual a relação que podemos estabelecer entre o *blackface* e os cientistas africanos em nossas discussões?

Como se observa, há uma tentativa de apagamento das expressões racistas e dos próprios racistas, estes últimos acolhidos por um pacto entre eles; um extermínio e silenciamento proposital das contribuições africanas e afrodescendentes em diferentes áreas do conhecimento, abrangendo também documentações que retratam a história dos negros no Brasil. Do mesmo modo que se

verifica esse apagamento, nota-se o crescente “realce” do discurso de ódio, racista, sexista e preconceituoso que já existia e que foi incitado pelo governo Jair Messias Bolsonaro (2018-2022).

Acrescido de que não é somente a instituição escolar que educa, como insistimos, estamos mergulhados em diferentes “materiais” (não)educativos: mídia, música, literatura, artes, de modo geral, etc. Consequentemente, negros e não negros cresceram e crescem em uma perspectiva de eventos e expressões violentas durante suas infâncias e vida adulta e, talvez, não tenham se dado conta. O programa *Mais Você*, apresentado por Ana Maria Braga, canal televisivo da Rede Globo, se insere nas temáticas dessas discussões.

Figura 74 – Programa *Mais Você*



Fonte: UAI (2016)

Durante um novo quadro do programa, o *Jogo de panelas*, dezembro de 2016, um participante se veste de “Nega Maluca” e, consequentemente, é acusado de racismo pelas redes sociais. Willian, que teria a responsabilidade no comando do primeiro episódio, se caracteriza de *blackface* usando vestido (modos de ser pela vestimenta), peruca (cabelo) e tinta preta no rosto (pele).

“Em pleno 2016 eu sou obrigada a ver blackface no programa *Mais Você*”, comentou uma usuária.

“Blackface é f***, já tirou 0 daí”, disse outra.

“Eu nem assisto a TV mas as duas vezes que eu ousei olhar pra Globo eu me deparei com blackface. Que é que tá acontecendo hein?”, reclamou, ainda, uma internauta (UAI, 2016).

Nas redes sociais as manifestações continuam, contudo, numa outra linha de posicionamento: “Nossa, é uma fantasia como outra qualquer... Não vi ele desrespeitar ninguém”, defendeu uma usuária do Twitter. “SOCORRRO! Vocês estão problematizando até a nega maluca? Vocês são doentes!”, exclamou outra (UAI, 2016).

Retomamos a fala do antropólogo Kabengele Munanga: o racismo é sutil. É sutil, naturalizado, diverso e perverso. “Nega Maluca” é racismo recreativo e caminha com naturalidade no imaginário brasileiro.

Na página do site NEAB-UEM, encontramos as seguintes considerações:

Trata-se de exacerbação e da **utilização dos corpos negros** para fins de uma representação negativa, permeada por uma falsa comicidade, ou seja, **o negro como entretenimento**, entretanto, é o negro representado através de um ideal de pessoa negra através de um corpo hegemônico, isto é, um corpo não-negro. Vale lembrar que esse ideal de pessoa negra é sempre negativo, estereotipado e, que coloca todos os negros como sendo únicos, sem considerar as especificidades de cada negro enquanto humano.

Na mesma página do site, o texto continua:

As representações sobre a população negra ou suas lacunas, que surgem no âmbito midiático e popular ao longo dos anos no Brasil, não contribuíram em nada para uma desconstrução dos estereótipos deixados pela escravidão sobre as mulheres negras, na verdade eles reforçaram um imaginário popular [...] entretanto, quando adentramos o universo das representações midiáticas, principalmente a televisão, ganhou míseros espaços como empregadas domésticas, escravas do período colonial e, cozinheiras. Em uma esfera contemporânea, ela passa a ser representada como uma mulher malandra, que dança, fala alto, é agressiva, é hiperssexualizada (aquela mulher tida para o sexo casual, mas nunca para um matrimônio) e novamente apresenta pouco senso crítico sobre a própria realidade.

Os corpos negros de mulheres, de homens e de crianças desde o sequestro de africanos na África vem sendo violentados. Os corpos negros da Diáspora Negra, simbolicamente ou não, continuam sendo violados, estereotipados, segregados, etc.

Na antevéspera, alojados em barracões, choças ou armazéns no ancoradouro oficial, permaneciam homens, mulheres e crianças até que fosse reunido um número suficiente de peças para a viagem. Procurava-se alimentá-los e melhorar as condições físicas, de modo a prepará-los para a longa travessia. Enquanto aguardavam o momento de embarque, viam-se obrigados a plantar mandioca e realizar serviços para irem se adaptando às atividades que exerceriam na América. Muitos eram batizados nesse período, outros a bordo.

Nesse local recebiam das **marcas corporais**: geralmente **o braço, a região do estômago ou o rosto – ela era untada com sebo antes de receber o ferrete em brasa**. A seguir realizavam-se os registros nos livros da Fazenda, pagavam taxas e aguardava-se o momento de embarque, que ocorria entre janeiro e março, ocasião própria para os fins em vista.

Os navios demoravam para chegar aos ancoradouros africanos. Às vezes, mesmo já tendo aportado, ali **permaneciam semanas ou meses até completarem a carga**. Fechadas por detrás das cercas, as pessoas ficavam **irritadiças**, decorrendo disso **discórdias e revoltas**. Frequente ocorrência de **doenças e epidemias** levavam os escravizados à **morte**. Muitas vezes **os próprios donos mandavam assassiná-los para evitarem males piores e despesas inconvenientes** (RIBEIRO, 1996, p. 235).

Os corpos negros têm sido alvo de violências desde o século XV, continuando até os dias atuais. Corpos negros de mulheres, homens e crianças continuam recebendo o ferrete, só que agora, na contemporaneidade. O ferrete, embora simbólico, fere da mesma forma, matando por dentro, atingindo a alma e além dela. Os corpos que vivenciam o etnocídio, o genocídio, o feminicídio e o infanticídio são todos de comunidades negras. Ainda no século XXI, manda-se matar para evitar maiores despesas, utilizando-se instrumentos sofisticados no lugar do ferrete. O ferro ainda arde no corpo-alma de muitos afrodescendentes. A violência persiste, nós negros resistimos e persistimos. VIDAS NEGRAS IMPORTAM!

Em época anterior, 1950, também temos um exemplo da “Nega Maluca”. No mesmo ano do evento em Recife (PE), intitulado “Primeiro Congresso do Negro Brasileiro”, a canção *Nega Maluca*, de composição de Evaldo Ruy e Fernando Lobo, gravada por Linda Batista, se transforma no *hit* de carnaval, sucesso total! De acordo com Fernando Lobo, a letra fora baseada num fato presenciado por Evaldo Ruy, que, ao invés de ajudar a jovem que fora abandonada com uma criança nos braços, decidiu fazer chacota da situação (NETO, 2015, p. 76).

Em 1950, Evaldo Ruy contou a Fernando Lobo, uma cena que presenciou em um bar: uma preta insistia em entregar uma criança a um frequentador do recinto alegando que o filho era dele. O rapaz, que estava jogando sinuca com colegas, se recusava a receber a criança repetindo, insistentemente, que o filho não era dele. Criaram o Samba “Nega Maluca”

Tava jogando sinuca,
Uma nega maluca, me apareceu,
Vinha com um filho no colo,
E dizia pro povo, que o filho era meu.
Há tanta gente no mundo,
Mas meu azar é profundo,
Veja você, meu irmão,
A bomba, estourou na minha mão
Tudo acontece comigo,
Eu que nem sou do amor...
Até parece castigo,
Ou então influência da cor!
(MATTOS, 2012, n.p.).

Na versão inspirada na composição de Evaldo Ruy e Fernando Lobo, complementa-se com o seguinte estereótipo: um vestido vermelho, com bolas brancas, que poderia ser completado com uma carapinha com tranças e laços vermelhos na ponta, o rosto pintado de preto, meias pretas e sapatos baixos (MATTOS, 2012, n.p.). Nega Maluca, um sucesso nos carnavais, é um exemplo do legado racista recreativo que mulheres negras enfrentam até hoje. Não apenas mulheres negras, mas também crianças negras cresceram sendo insultadas e comparadas a essa figura.

Durante muito tempo a mulher preta foi caracterizada com a imagem da “Nega Maluca” de Evaldo e Fernando. Durante muito tempo os pretos lutaram para desfazer esta imagem desrespeitosa e acho escandaloso até quando em um programa de Tv, que se diz adepto a diversidade, inserir um quadro de ‘humor’, que faz voltar a esta época: Onde a imagem da mulher preta era totalmente deturpada, marginalizada e inferiorizada (MATTOS, 2012).

Nas considerações de Marcolino Gomes de Oliveira Neto, no artigo “Entre o grotesco e o risível: o lugar da mulher negra na história em quadrinhos Brasil”:

Ruy assume o papel do suposto pai e adota a posição de vítima tratando a mãe da criança de maneira depreciativa como “nega maluca”.

A atitude de Evaldo Ruy tomando partido de um homem branco que não conhecia evidencia que as relações de poder entre esses homens e as mulheres negras na metade do século XX mantinha uma estrutura similar as observadas no regime escravista, onde não havia, por parte deles, outro interesse com essas mulheres que não apenas o sexual, e negar a paternidade de crianças que nasciam desses relacionamentos era natural (NETO, 2015, p. 76-77).

A mãe, no contexto depreciativo e na letra carnavalesca “baseada em fatos reais”, não é mera coincidência com a realidade, ilustrando o processo cultural e histórico que faz parte da memória racial brasileira.

Marcolino Gomes de Oliveira Neto, no mesmo artigo e segundo seus estudos, afirma ser Fernando Lobo o criador da fantasia *Nega Maluca*, uma encomenda de uma loja no Rio de Janeiro chamada *A Exposição*, tornando-se, consequentemente, uma explosão de vendas desde 1950 e usada, infelizmente, com muita frequência em carnavais brasileiros. A inspiração da fantasia é gerada na personagem Topsy, no livro de 1842, *A cabana do Pai Tomás*, do autor Harriet Beecher Stowe, descrita no livro como “uma garota de 8 a 9 anos com a pele muito preta, maltrapilha, com os cabelos de lã traçados em todas as direções”.

Essa dificuldade de compreensão de como o racismo afeta o cotidiano das mulheres negras talvez explique, ao menos em parte, a popularização da *blackface* no Brasil, identificada na figura da Nega Maluca, a *blackface* mais popular do país, que, desde a década de 1950, é presença frequente no carnaval de rua e de clubes, em apresentações de teatro profissional e amador, festas a fantasia etc., interpretada como algo naturalmente aceito, inclusive pela comunidade negra, já que se sustenta no discurso de que nada mais que uma inocente brincadeira (NETO, 2015, p. 79).

O *blackface* teve e ainda tem um significado extremamente racista e estereotipado com a imagem do negro. Crianças, jovens e adultos ao se representarem com esta personagem, reproduzem o racismo (recreativo) acrescido de uma história social e cultural de preconceito. Quando nos referimos à imagem da “Nega Maluca”, violentamos ainda mais o corpo e a morada do ser da mulher negra.

4.1 Ònà: escolha de outro caminho

Ojú Obá
É bonito lhe ver
É tanto prazer
Que seu canto me dá
Vou seguir sua luz
Sua força conduz
Afoxé Ojú Obá

Afoxé Ojú Obá
Salvador vai se acender
Sua estrela vai brilhar
Meu olhar resplandecer
Reluzente Ojú Obá
Ilumine o meu viver

Chegou, Xangô Aganjú Obá chegou
Foi povo de Zambí quem chamou
Eu quero ir com você
(PINHEIRO; PACHECO, 1988).

Sáímos do tempo de 1950 com a *Nega Maluca* e adentramos em novembro de 2022: a campanha da marca Guarani, “Respeito na medida,” criada pela agência F&MD, chama a atenção ao propor a mudança de nomenclatura de doces que remetem ao preconceito e gera ofensas às mulheres. Teta de nega, Nega maluca e Maria Mole são alguns nomes de doces que entram na lista de alteração. Para serem “rebatizados”, contaram com uma votação e cada voto recebido foi convertido em doação para a ONG Mãos de Maria, projeto social da comunidade de Paraisópolis, que objetiva o empoderamento feminino de mulheres em situação de vulnerabilidade social, além de capacitação profissional e promoção do empreendedorismo.

A campanha também contou com um filme, em que crianças negras e não negras, mulheres negras e não negras e homens negros participam. Conforme os doces são apresentados com seus nomes originais, os adultos e as crianças são questionados, mostrando suas reações, como constrangimento.

E se eu te falar que o nome que o nome desse doce é teta de nega?
“EU NÃO GOSTEI DESSE NOME!”

Figura 75 – Nora e Helo



Fonte: Guarani Mais Que Açúcar (2022).

Chamamos a atenção sobre uma parte do vídeo quando a entrevistadora faz algumas perguntas à Nora.

“Nora, por que você ficou tão desconfortável quando a Helo entrou em cena?”
 Ah, eu achei um nome chato, né? Dar esse nome pro doce, um nome racista, machista e quando ela entrou eu fiquei morrendo de vergonha, esse nome nem deveria existir, né? As coisas que a gente fala influencia demais as crianças.”

“Nega maluca.”

“Eu não entendi por que deram o nome de nega maluca.”

Figura 76 – Respeito na Medida – criança 2



Fonte: Guarani Mais Que Açúcar (2022).

“Maria mole, gostou do nome?”

“Não, achei estranho.”

Figura 77 – Respeito na Medida – criança 3



Fonte: Guarani Mais Que Açúcar (2022).

“Que nome é esse, espera marido? A gente tem que esperar o marido só pra comer esse doce?”

Figura 78 – Respeito na Medida – criança 4



Fonte: Guarani Mais Que Açúcar (2022).

As crianças sugeriram os seguintes nomes: chocomellow para Teta de Nega, Chocolate Maluco para Nega Maluca, Molenguinho para Maria Mole, Gravatinha de Coco no lugar de Espera Marido. A campanha ultrapassou mais de 25 milhões de pessoas impactadas e a campanha foi premiada com o Ouro do FestVÍdeo na categoria “VÍdeo Case”, que avalia vídeos produzidos com o objetivo de apresentar uma solução para uma ação de marketing.

Em entrevista, o diretor comercial da Tereos, Gustavo Segantini, relata: “Receber este reconhecimento reforça a importância das marcas investirem em campanhas que promovam a conscientização de questões fundamentais para a sociedade, trazendo reflexões sobre comportamentos que não devem ser mais aceitos, como é o caso dos nomes de doces tradicionais com viés preconceituoso.” A campanha é um exemplo de formas positivas em (re)educar e promover mudanças em expressões preconceituosas, sexistas, machistas e racistas envolvendo crianças e adultos.

Nesse contexto, a Ginga Literária auxiliará na melhor compreensão do que apresentamos. Utilizaremos esses dados históricos e socioculturais com o posicionamento da crítica literária de Conceição Evaristo (2009), ao refletir sobre a discussão sobre o ato de fazer, pensar e veicular o texto literário negro. Ao trazer esses apontamentos, permanecemos alinhados a Evaristo, pois “fazer, pensar e veicular” o texto literário negro é, para nós, igualmente, portar o próprio corpo negro, corpos de mulheres negras, corpos de homens negros, corpos de crianças negras, corpos de todes negres.

Logo, com maior nitidez, entenderemos o motivo de corpos hegemônicos “encenarem” Negas (não) Malucas em seus corpos negros, seus traços negroides, seus cabelos crespos e encaracolados e, por extensão, o ensinar a pintar o corpo em práticas racistas de *blackface*. O que é ensinado pode ser (des)aprendido. Não há como não convocar gênero, raça e classe, principalmente diante dos dados que o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios⁴ (PNAD Contínua) 2021 nos fornece.

O mundo muda quando descobrimos os livros africanos, a cultura africana e afro-brasileira. Descobrimos que meninas “de pele chocolate” podem estar na literatura. Descobrimos, juntas, juntos e juntas com nossas escritoras, nossos escritores e as personagens de suas obras, desde que retratadas de modo respeitoso. Sempre estivemos lá e aqui na literatura, nos livros, nas personagens. (Re)descobrimo-nos com Chimamanda Ngozi Adichie (2009). Mas durante muito tempo nossos livros e nossas infâncias eram habitados, principalmente nas escolas, por brancos. Ainda tentam, levando em consideração os acervos das bibliotecas escolares e as das livrarias. Sim, por muito tempo (os nossos) os meus “personagens eram

⁴ As variáveis que caracterizam a população do Brasil podem ser analisadas pelos dados da PNAD Contínua. Entre 2012 e 2021, a população que se autodeclara como de cor branca apresentou redução na participação da população total (43,0% em 2021, enquanto representava 46,3% em 2012). As pessoas que se declararam como de cor preta (9,1%) e parda (47,0%), por sua vez, tiveram maior participação na população do que no início do período analisado (em 2012, essas estimativas eram, respectivamente, de 7,4% para pretos e 45,6% para os que se autodeclararam como pardos). Em 2020, 42,8% da população se declarou branca, 8,8% preta e 47,5% parda. Em termos absolutos, estima-se que, enquanto a população residente no país cresceu 7,6% entre 2012 e 2021, nesse mesmo período a população declarada de cor preta cresceu 32,4% e a parda 10,8%, ao passo que a população que se declarava de cor branca não apresentou variação relevante.

Marcantes diferenças regionais foram verificadas no que diz respeito à composição da população por cor ou raça. A Região Nordeste tinha a maior proporção de pessoas declaradas da cor preta, 11,4%, seguida pelas Regiões Sudeste (9,6%) e Centro-oeste (8,7%). A população de cor parda apresentava os maiores percentuais nas Regiões Norte (73,4%), Nordeste (63,1%) e Centro-Oeste (55,8%). A Região Sul tinha o predomínio de população de cor branca (75,1%), seguida da Sudeste (50,7%), enquanto a Norte (17,7%) apresentava a menor estimativa dessa população. A participação da população declarada de cor branca reduziu em todas as Grandes Regiões entre 2012 e 2021. Na Região Nordeste houve a principal expansão da participação das pessoas declaradas pretas (2,7 pontos percentuais) e na Região Sul, das pessoas declaradas de cor parda (3,2 pontos percentuais).

Informativo PNAD CONTÍNUA 2020-2021 – CARACTERÍSTICAS GERAIS DOS MORADORAS, p. 06. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101957_informativo.pdf

brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído” (ADICHIE, 2009, p. 07).

Impõem-nos uma cultura que não é a nossa, um modo de ser e viver diferente dos nossos. E muitas vezes “compramos” o pacote completo, esquecendo de nossa matriz étnica, e muitas vezes indo contra ela. Falam e riem do nosso cabelo, e reproduzimos esse discurso. Compramos e introjetamos um racismo, uma feiura criada pelo branco, que tem a seu favor a construção de um ideal de beleza; e se desfazer disso, leva tempo.

Construir novas narrativas é outro tempo. Por isso, sempre cultuamos e estamos em sintonia com o nosso *ib*, o nosso tempo orixá, nosso tempo filosófico, para termos a cura e fortalecermos a cura de nossos corpos, cravados simbólica e materialmente para nós do axé. Às vezes, nunca saímos da nossa cidade, do nosso estado, do nosso país, mas o discurso do outro está lá, como se fizesse parte das nossas identidades. Escrevemos e vivenciamos coisas que nos ensinaram a ler e a reproduzir, nos currículos escolares, nos currículos das universidades.

Escrevia sobre isso apesar de eu morar na Nigéria. Eu nunca tinha saído do meu país. Lá, não tinha neve, comíamos mangas e nunca falávamos do tempo, porque não havia necessidade. Meus personagens também bebiam muita cerveja de gengibre, porque os personagens dos livros britânicos que eu lia bebiam cerveja de gengibre. Não importava que eu não fizesse ideia do que fosse cerveja de gengibre. Durante muitos anos, tive um desejo imenso de provar cerveja de gengibre. Mas essa é outra história. O que isso demonstra, acho, é quão impressionáveis e vulneráveis somos diante de uma história, **particularmente durante a infância** (ADICHIE, 2009, p. 7, negritos nossos).

Por isso, cuidamos e cultuamos as infâncias em sua diversidade para entendermos melhor nossas infâncias negras e as crianças negras que nelas vivem. São poéticas de identidade e de ancestralidade que, se bem construídas e solidificadas, poderão alicerçar as identidades de nossas juventudes e além dessa fase. É preciso se munir para enfrentar tudo isso, e do mesmo modo parar e contemplar o que a arte e a história tem a nos ensinar, mas não a história única.

Por isso, quando tocamos o nosso *adjá* literário, tudo muda quando lemos os livros e as histórias afrodescendentes. Para começarmos a falar e a produzir coisas que conhecemos, assim como Josias Marinho e o seu Benedito, assim como Kiusam de Oliveira e sua Tayó, Akin e as princesas africanas e Kika; assim como Nilma Lino Gomes e sua Betina; assim como Cidinha da Silva e sua Kuami e Janaína, Manu e os netos e netos em *Os nove pentes d'África*; assim como Emicida e sua *Amoras*. Para as crianças se apropriarem de suas culturas e histórias, como Amora, é urgente mudar a nossa percepção de literatura.

Como eu só tinha lido livros nos quais os personagens eram estrangeiros, tinha ficado convencida de que os livros, por sua própria natureza, precisavam ter estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar. Mas tudo mudou quando descobri os livros africanos. Não havia muitos disponíveis e eles não eram tão fáceis de ser encontrados quanto os estrangeiros, mas, por causa de escritores como Chinua Achebe e Camara Laye, minha percepção da literatura passou por uma mudança. Percebi que pessoas como eu, **meninas com pele cor de chocolate, cujo cabelo crespo não formava um rabo de cavalo, também podiam existir na literatura.** Comecei, então, a escrever sobre coisas que eu reconhecia (ADICHIE, 2009, p. 7, negritos nossos).

E assim vamos nos dando conta de que a(o) colega de quarto, a(o) colega de sala de aula, a(o) colega de trabalho, a(o) colega que está na fila do pão, colega não tão colega assim... deveria “[...] ter passado a vida inteira vendo e ouvindo versões diferentes dessa história única, assim como um professor universitário que certa vez me disse que meu romance não era ‘autenticamente africano’” (ADICHIE, 2009, p. 11).

Nessa complexidade, vamos entendendo cada vez mais o porquê de não nos contarem as outras histórias. Por qual motivo estas não estão nos currículos escolares, mesmo diante de uma lei. É um projeto de silenciamento e de apagamento das nossas histórias. Assim como o currículo é poder, ter em mãos outras histórias contadas de modo crítico, levando ao empoderamento e fortalecimento de nossa negritude, é poder. É poder e liberdade. Poder contar depende de poder, de saber, de conhecimento. Por isso, *soró*, é preciso falar.

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder (ADICHIE, 2009, p. 12).

Para Chimamanda Ngozi Adichie (2009), e compartilhamos de suas ideias: “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história.” Não queremos uma única história, queremos desconstruir imagens distorcidas sobre uma linguagem literária negro-brasileira construída, às vezes, de modo preconceituoso e racista. Acreditamos que a literatura pode ser um suporte para tamanha propositura, com outros aliados! E, para isso, seguimos com as nossas discussões.

Ojú obá: os olhos do Rei Xangô nos cuidam e estão conosco!

Os textos dessas narrativas, mesmo sendo fictícios, refletem parte da realidade. Mesmo sem ter o rosto pintado, a opressão do corpo branco sobre o corpo negro existe. A máscara está lá por cima da pele branca. Opressão, racismo e discriminação. Há pouca sororidade, “você vai

ser assim a vida inteira, precisa se preocupar”, diz a médica “branca, mas tem um sei lá quem de não sei onde preto”. Não, não somos e não seremos assim a vida toda; nunca fomos. Mas esse discurso é frequente e naturalizado. Esses textos dentro dessas narrativas hegemônicas não nos pertencem, não são sobre nós, mas sobre ter pele branca.

Como diz o velho e atual ditado, a arte imita a vida, ou seria o contrário? As artes, a música e a literatura guardam memórias e histórias que nos ensinam e aprendemos com elas. Há várias vozes, há diferentes instituições que ensinam e educam. Por ser a elaboração do conhecimento uma ação não estática, a construção de uma epistemologia negra está sempre em movimento, é dinâmica.

Nesse movimento, retomamos e avançamos mais sobre a construção do conceito de Ginga Literária e Linguagem Kiussamiana. Por isso, insistimos. Conceição Evaristo também insiste:

[...] na constatação óbvia de que o texto, com o seu ponto de vista, não é fruto de uma geração espontânea. Ele tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma “subjetividade” própria vai construindo a sua escrita, vai “inventando, criando” o ponto de vista do texto. Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvencilho de um “corpo-mulher-negra em vivência” e que por ser esse “o meu corpo, e não outro”, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta. As experiências dos homens negros se assemelham muitíssimo às minhas, em muitas situações estão par a par, **porém há um instante profundo, perceptível só para nós, negras e mulheres**, para o qual nossos companheiros não atinam. Do mesmo modo, penso a nossa condição de mulheres negras em relação às mulheres brancas. Sim, há uma condição que nos une, a de gênero. Há, entretanto, uma outra condição para ambas, o pertencimento racial, que coloca as mulheres brancas em um lugar de superioridade – às vezes, só simbolicamente, reconheço – frente às outras mulheres, não brancas. E desse lugar, muitas vezes, a mulher branca pode e pode se transformar em opressora, tanto quanto o homem branco. Historicamente, no Brasil, as experiências das mulheres negras se assemelham muito mais às experiências de mulheres indígenas. E então, volto a insistir a sociedade que me cerca, com as **perversidades do racismo e do sexismo que enfrento desde criança**, somada ao pertencimento a **uma determinada classe social**, na qual nasci e cresci, e na qual ainda hoje vivem os meus familiares e a grande maioria negra, certamente influenciou e influi em minha subjetividade (EVARISTO, 2009, p. 18, negritos nossos).

Continua Evaristo:

A ficção ainda se ancora nas imagens de um passado escravo, em que a mulher negra era considerada só como um corpo que cumpria as funções de força de trabalho, de um corpo-procriação de novos corpos para serem escravizados e/ou de um corpo-objeto de prazer do macho senhor.

[...]

Percebe-se que a personagem feminina negra não aparece como musa, heroína romântica ou mãe. Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra, não lhe conferindo nenhum papel no qual ela se afirme como centro de uma descendência. À personagem negra feminina é negada a imagem de mulher-mãe, perfil que aparece tantas vezes desenhado para as mulheres brancas em geral. E quando se tem uma

representação em que ela aparece como figura materna, está presa ao imaginário da mãe-preta, aquela que cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus (EVARISTO, 2009, p. 23-24).

Conceição Evaristo tece imagens no artigo “Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade”. São questões importantes sobre os personagens negros na literatura e momentos fundadores dessa nossa literatura brasileira. Traremos, por enquanto, a figura da mulher. Em momento posterior, retomamos as discussões da crítica literária construída por Evaristo.

As mulheres negras, em uma das críticas realizadas por Conceição Evaristo, são aquelas, dentro desse contexto em análise, improdutivas, animalizadas e perigosas. Bertoleza, personagem animalizada que tem seu fim focinhando. Rita Baiana é a mulher quente, perigosa, sexualizada e ainda capaz de macular família(s): esta é a imagem da mulher negra por Aluísio Azevedo, em *O Cortiço* (1980). Há, portanto, a desumanização e a sexualização do corpo negro, e, de outro lado, a sexualização.

A tão conhecida personagem Gabriela, de *Gabriela, Cravo e Canela* (1958), de Jorge Amado, a “mulher-natureza, incapaz de entender determinadas normas sociais, [...] com a sua postura de uma ingênua conduta sexual.” Traduz na literatura a mulher negra sem representação materna (EVARISTO, 2009, p. 24). Reformulamos as perguntas de Conceição Evaristo para caminhar, até a conclusão da escrita desta tese, às possíveis respostas. Estaria a literatura, e aqui entendemos a sociedade, procurando apagar os sentidos de uma matriz africana na construção da nação brasileira? O imaginário da literatura (e fora dela) tenderia a ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional?

4.1.1 Nossas imagens infanto-juvenis

*O nosso corpo
é como uma divindade
e precisa ser cultuado.
(OXÓSSI, 2007, n.p.)*

Tecemos nossas considerações no desenvolvimento desta tese chamando frequentemente a atenção para nos movimentarmos no sentido do adinkra Sankofa. Os apontamentos que se seguem agora não serão diferentes. Tal deslocamento é relevante por nos permitir ativar a memória ancestral e os princípios de uma epistemologia negra, para juntos entendermos o lugar que ocupa as infâncias, infância negra e juventude negra e suas identidades na ambiência literária (não) ficcional.

As marcas das vivências e experiências infantis são diversas, por isso respeitar e entender suas singularidades faz toda a diferença. Crianças negras e não negras têm experiências históricas e de construção de seu pertencimento étnico-racial distintas.

As experiências que marcam as histórias das meninas brancas, dos meninos brancos, das meninas negras e dos meninos negros são distintas, e os/as colocam em lugares sociais também diferenciados na estrutura hierárquica do sexismo e de classe. O racismo se infiltra em todos os espaços, ecoando ideias que mutilam as possibilidades de existência e construindo vidas encarceradas dentro de uma sobrevivência subalterna. Para a efetivação desse processo, inúmeras ações cotidianas adentram estereótipos, fixando destinos preestabelecidos para as pequenas crianças negras, às mulheres negras e aos homens negros (COPETE; RODRIGUEZ; SANTIAGO, 2023, p. 162).

Nesse sentido, reflexões mais complexas são urgentes para avançar qualitativamente o olhar sobre a diversidade das infâncias e das crianças e ter consciência de toda uma simbologia no qual elas estão inseridas, tomando todo o cuidado para não cair em armadilhas diante de um posicionamento adultocêntrico. Ter o cuidado na interpretação dos diferentes materiais que dialogam e fazem parte da linguagem literária, especialmente das narrativas em estudo, é essencial para articularmos nossas diferentes escolhas teóricas atreladas à literatura no qual nos propormos analisar e acreditamos servir de base para a leitura de outras obras literárias. Logo, entender e articular diferentes conhecimentos no processo da construção identitária das crianças é de uma complexidade gigantesca.

Tomamos igualmente o cuidado para alinhar as trajetórias e as consequências de uma colonização e pós-colonização para esta discussão. Sendo assim, acreditamos na possibilidade de um processo

[...] de colonização acerca da infância, que produz uma imagem que define o que ela é e o que ela não é pautada numa lógica brancocêntrica. A infância ocidental é invenção de adultos brancos, que pensam o que são crianças, como elas devem construir suas relações para com os seus pares e como devem estabelecer as relações de afeto de aprendizagem (COPETE; RODRIGUEZ; SANTIAGO, 2023, p. 164).

Do mesmo modo, quando provocamos ao perguntar sobre a imagem que se desenha em nossas mentes em relação às infâncias e às crianças que habitam a nossa memória, repetimos esta discussão. Quando pensamos a história sobre a infância e a imagem desta (na literatura), de quais teóricos lembramos? Provavelmente, nossa anamnese carrega o registro de Philippe Ariès e sobre o seu trabalho de pesquisa. Neste, o historiador,

[...] ao resgatar fontes habitualmente desconhecidas pela história tradicional, como iconografia, lápides, os diários de educadores da nobreza francesa, a pesquisa não só indicou novos sujeitos históricos, cuja presença na cena social era ignorada, mas contribuiu para o alargamento do leque das fontes utilizadas pelo historiador (GOUVÊA, 2007, p. 19).

No entanto, o trabalho de Philippe Ariès demonstrava limites, pois privilegiava o estudo e a pesquisa das classes abastadas. É digno de nota informarmos que no contexto da publicação, historicamente, “não havia uma publicação substantiva de estudos que resgatassem fontes relacionadas à vivência dos grupos populares” (GOUVÊA, 2007, p. 19). Tais informações, também, justificam a recusa, em nossa pesquisa, em tecer discussões alinhavadas ao pensamento daquele.

Devemos considerar, ainda, que a ideia de infância é algo da modernidade. A Idade Média, durante muito tempo, considerou as crianças como simples seres biológicos, sem lugar social, isto é, sem estatuto social e autonomia existencial. Eram, portanto, um suplemento do lugar do feminino, um anexo do gineceu, pertencentes até que soubessem ou tivessem capacidade para trabalhar, de participarem da guerra ou de reprodução, ou seja, até que fossem incorporadas integralmente em um mundo adulto precoce, a precoce adultez. Em decorrência, apesar de sempre existirem crianças, “[...] seres biológicos de geração jovem, nem sempre houve infância, categoria social de estatuto próprio” (SARMENTO; PINTO, 1997, p. 11). O sentido e a percepção da infância a contar com a historiografia desde Philippe Ariès são um acontecimento a ser revelado com o Renascimento, para ser automatizado inconscientemente com o século das luzes. E como estamos realizando as leituras das infâncias das crianças negras?

O modelo eurocêntrico é evocado recorrentemente para ler a trajetória da criança negra, que geralmente responde a outra realidade: as crianças negras se perguntam ao mesmo tempo “quem sou eu?” Quais são as implicações e os distúrbios na consolidação de uma resposta inicial a esta pergunta para uma criança negra que sofre as mazelas do racismo? Qual é o peso real da influência da própria cultura eurocêntrica na identidade da criança negra, quando o universo simbólico é disputado, desafiado pela cultura hegemônica branca? Essa influência coletiva é forte o suficiente para garantir a construção da identidade de um sujeito? (COPETE; RODRIGUEZ; SANTIAGO, 2023, p. 165).

Pelo perfil das nossas discussões, é importante trazer, em nossas considerações, a multiplicidade das vivências e experiências das infâncias e, conseqüentemente, do ser criança marcada(s) pelos seus pertencimentos sociais, raciais, culturais, étnicos, espirituais, entre outros. Portanto, nossos discursos são atravessados pelas relações raciais, infância e juventude, dialogando assim com as narrativas das literaturas em estudo.

Ao tratarmos de pontos importantes entre infâncias e criança, pretendemos dar seguimento à compreensão destas histórias entrelaçadas às questões sociais e de cultura, bem como à relação das crianças entre si e com o outro, de modo a melhor assegurar a compreensão da literatura para crianças e jovens negros, suas identidades e ancestralidade nesta linguagem poética literária. Justificamos, dessa forma, retomarmos eventos históricos e culturais para atingirmos ao máximo camadas mais profundas de leituras críticas étnico-raciais e étnico-culturais afro-brasileiras, e a literatura nos auxiliará neste processo.

Nesse sentido, ao nos debruçarmos sobre as fontes, a literatura, os livros, os artefatos e produções voltadas às crianças e aos jovens (brinquedos, canções, desenhos, histórias), estamos alinhavando o que mais nos interessa e, por isso, os recortes dos inscritos, especialmente das culturas bantu e iorubá e afro-brasileira, seus contextos históricos mais significativos, “[...] expressão material e simbólica da originalidade da cultura infantil que, como alerta Sarmento, expressa fenômenos sociais que o olhar do adulto não contempla” (GOUVÊA, 2007, p. 22). Logo, a compreensão dos nossos estudos e desses materiais considera as crianças em sua diversidade, com especial atenção para as crianças negras e jovens negros, destacando seu protagonismo na produção literária e como sujeitos históricos.

Ao assumirmos a criança negra como ator histórico, exercitamos a escuta dos “discursos e práticas de socialização que, ao se dirigirem à criança, constroem um imaginário sobre a infância, produzindo modelos de gestos, hábitos, comportamentos que são material de socialização nos processos de formação de tais atores” (GOUVÊA, 2007, p. 21).

Traçar uma rota, um caminho nesta encruza, ou um desenho sobre essas (nossas) infâncias e crianças negras, e compreender esse processo histórico na linguagem literária, na literatura e fora dela, é grafar períodos históricos que marcaram e definiram rumos da história negro-brasileira. O período de escravização dos corpos negros, por exemplo, é uma dessas fases.

As crianças negras, durante a escravidão, sabemos pelos depoimentos de viajantes estrangeiros, com frequência eram tratadas como não fossem seres humanos. Inventários, dos que as tinham como propriedade, as listavam entre semoventes. Nesses documentos, assim como em registros, em igrejas, de que foram batizadas, **estão marcadas com um nome, mas não como sobrenome** (RIZZOLI, 1994, *apud* SILVA, 2015, p. 163, negritos nossos).

No trecho supracitado há, no mínimo, três reflexões: (i) a questão de um “batismo”, com nome e (sem) sobrenome; (ii) a vida de crianças escravizadas e (iii) a significativa maioria de afro-brasileiros que desconhecem, precisamente, de onde vieram os seus antepassados. Estas reflexões levam-nos ao memoricídio e ao etnocídio, pois os africanos, desde os seus sequestros

da África e ao chegarem em terras brasileiras perderam o direito de usar seus nomes de origem, bem como praticar suas crenças e tradições: eram batizados com nomes que seguiam a fé cristã recebendo nomes portugueses, como João, Maria e Antônio.

O memoricídio acontecia tanto com o nome quanto com o sobrenome. Por isso, a maioria dos afro-brasileiros não guarda em seus nomes e sobrenomes a matriz africana, o que os impossibilita de investigar com maior profundidade suas origens ancestrais. Provavelmente, os sobrenomes de muitos afro-brasileiros estão ligados ao contexto de seus senhores e suas propriedades. Também é possível que tenham recebido o nome do porto africano onde foram embarcados. Nesse caso, encontramos nomes como Maria Mina e João Cabinda, em referência aos principais portos da Costa de Mina, de Luanda, de Benguela e de Cabinda.

A imposição e a apropriação de nomes foram, aliás, questões presentes no processo de escravização desde a captura em solo africano. Os africanos que migraram forçados para a América não foram apenas coisificados e transformados em mercadorias, mas também estavam sujeitos ao poder e à lógica da burocracia montada em torno do seu comércio. O império português, durante a ocupação de parte do território africano, montou uma enorme estrutura burocrática para organizar os seus negócios, com a criação de registros documentais capazes de identificar e controlar o fluxo de cativos para a colônia americana (PALMA; TRUZZI, 2018, p. 314).

É também relevante enfatizar que durante o apresamento e o comércio, bem como a passagem pelo Atlântico, já ocorria o processo de negação e apagamento do nome de origem africano, o antigo nome. Existia um documento elaborado pelo monarca e endereçado às autoridades metropolitanas, ou das colônias, que continham ordens de cunho permanente e poder de lei, as cartas régias. A existência de

[...] uma carta régia que dizia que todos os escravos capturados, antes de serem embarcados, deveriam ser catequizados e batizados ainda em solo africano, haja vista que a conversão para o cristianismo era um dos pilares da legitimação da escravidão nas monarquias ibéricas. O batismo era oficializado, primeiramente, por meio da atribuição de um bilhete, o qual logo foi substituído pela marca de uma cruz, feita com ferro quente, na pele do escravizado. Nesse batismo, os escravos somente recebiam essa marca, sem nenhuma imposição de nome (PALMA; TRUZZI, 2018, p. 314).

Quando chegavam ao Brasil, depois de serem batizados por um padre, recebiam um nome cristão, numa tentativa de memoricídio e etnocídio aos africanos escravizados e, consequentemente, dos seus descendentes.

Em quimbundo, uma das línguas faladas na região de Angola durante o auge do comércio transatlântico de escravos, a palavra “marca” pode ser traduzida como *karimu*. *Karimbo* era o ferrete oficial, de prata ou ferro esquentado na brasa, com que se marcavam os negros no momento do embarque, no ato da cobrança dos direitos de

exportação. Daí as palavras carimbo e carimbar. Em sendo assim, o substantivo e o verbo –mais usados na língua portuguesa do Brasil – definindo as hierarquias, o escopo da propriedade, a validade dos documentos, a autoridade pública exercida pelo Império e pela República brasileira, derivam do gesto, do instrumento que imprimia chancela legal ao comércio de humanos. Da palavra que situava o momento preciso de reificação do africano (ALENCASTRO, 2000, *apud* PALMA; TRUZZI, 2018, p. 335).

Em relação ao nome de santos, destaca-se:

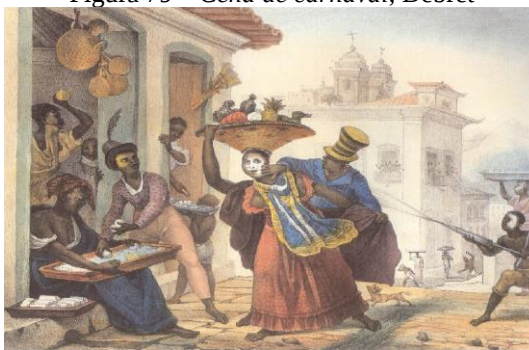
Nomes de santos – predominado o de João – que livrava a casa de menino com esse nome, do diabo vir dançar à porta: e os de Antônio, Pedro, José, nomes de santos poderosos que impediam o sétimo filho da família de virar lobisomem. Mesmo sem ter havido diferenciação ostensiva, podem-se considerar certos nomes – Benedito, Bento, Cosme, Damião, Romão, Esperança, Felicidade, Luzia – como caracteristicamente de negros (FREYRE, 2006, *apud* PALMA; TRUZZI, 2018, p. 315).

Ainda, segundo Rogério da Palma e Oswaldo Truzzi (2018), o processo de apropriação do nome levava em consideração a individualização da identidade e introduzia a pessoa nas esferas jurídicas e administrativa do Estado. Além disso, lembramos que a aquisição do nome configura a existência humana como singular e de múltiplas ordens sociais. O nome confere ao sujeito a sua singularidade no tempo e no espaço.

Ione da Silva Jovino (2010, 2015), ao retratar crianças, infância e raça na iconografia do século XIX, afirma que, nas ruas, certas crianças poderiam ter experiências próximas ao brincar e interagirem com os pares e adultos. Distantes, em certa medida, de limitações, negações ou obrigações, “[...] sozinhas ou como acompanhantes de diversas mulheres no trabalho urbano do dia a dia, ou ainda em datas especiais, os folguedos infantis poderiam ter algum espaço na vida das crianças negras, inclusive as escravizadas” (JOVINO, 2010, p. 72).

Retiradas do trabalho de pesquisa de Jovino (2010), tomamos emprestadas as considerações acerca da descrição de Debret, em *Cena de carnaval*, por ilustrar, de alguma maneira, crianças negras brincando e, conseqüentemente, um tipo de infância.

A negra sacrifica tudo ao equilíbrio de seu cesto, já repleto de provisões que traz para seus senhores, enquanto o moleque, de seringa de lata na mão, joga um jacto de água que a inunda e provoca um último acidente nessa catástrofe carnavalesca. Sentada à porta da venda, uma negra mais velha ainda, vendedora de limões e de polvilho [...] segura dinheiro dos limões pagos adiantado, que um negrinho, tatuado voluntariamente, com barro amarelo, escolhe como campeão entusiasta das lutas em perspectiva. Perto deste e da porta pequena da venda, outro negro, orgulhoso da linha vermelha traçada na testa, adquire um pacote de polvilho a um pequeno vendedor de nove a dez anos (DEBRET, 1989, *apud* JOVINO, 2010, p. 72).

Figura 79 – *Cena de carnaval*, Debret

Fonte: Jovino (2010, p. 72).

Debret, ao descrever uma cena de carnaval, informa-nos, pela ação de um menino negro, o contentamento em poder participar/brincar em uma festa carnavalesca e, outro menino, um vendedor de 9 a 10 anos, interage realizando um trabalho.

Na aquarela *O primeiro ímpeto da virtude guerreira*, também de Debret, é possível observarmos momentos brincantes da infância. Brincando do que sugere ser uma tropa, meninos negros descalços, orientados e comandados por uma criança branca de chapéu bem enfeitado, mais bem trajada e calçada. Ainda sob a análise de Jovino (2010, p. 72), “nota-se a presença de mais dois meninos brancos, ambos descalços. Os que estão no fundo parecem mais maltrapilhos que os da frente e no canto à direita se pode notar um menino bem pequeno”.

Figura 80 – *Meninos brincando de soldados*, Debret

Fonte: Jovino (2010, p. 72).

Nesses exemplos, observa-se modos de brincar e aspectos de uma cultura da infância particular dessa época. Tais representações são importantes por evidenciarem a produção de cultura a partir das singularidades das crianças, a interação das/entre as crianças e, simbolicamente, demonstrar as posições hierárquicas quando se brinca, especificamente, na situação do quadro da brincadeira de soldado, ou “[...] o primeiro ímpeto da virtude guerreira,

que mostra o modo como simbolicamente representa uma instituição e suas funções, inclusive as hierarquias [...]” (JOVINO, 2010, p. 72). Lembramos, aqui, do que discutimos sobre as relações hierárquicas do brincar, quando trouxemos uma situação experimentada e vivenciada pela personagem Akin, de Kiusam de Oliveira (2020). Debret, naquela época, também nos revela quem por muito tempo ficou no comando.

Essas são algumas camadas leitoras de um imaginário social brasileiro. Podemos, ainda, tecer reflexões quanto ao modo como a literatura e produtos culturais voltados para crianças e jovens estão sendo elaborados no processo afro-brasileiro. Essas memórias também guardam nossas próprias infâncias, de certo modo, contribuindo para preencher o nosso ser, nosso corpo e para a construção tanto de uma identidade nacional quanto coletiva.

Para este soró trazemos ao nosso *xirê*, especialmente, a antropóloga Heloisa Pires Lima (2009). Tomaremos por base o artigo “Entre a orelha, a língua e a mão: a origem africana para o leitor infantil e juvenil”.

Segundo a antropóloga, as bibliotecas são importantes fontes de informação, pois guardam na memória, além da obra propriamente dita, as ilustrações, as quais conduzem o leitor para uma ideia de África. Verificaremos, neste subcapítulo, que estas carregam, não de maneira ingênua e simplista, um movimento de valores e de crenças embutidas nessa linguagem não verbal.

As ilustrações, ou as imagens, ao guardarem memórias, falam sobre os corpos negros a partir das personagens e contam histórias por cravarem modos de como a humanidade foi sendo edificada, construindo identidades sociais. Uma observação das personagens permite-nos isolar a postura corporal, a expressão facial, as posições ocupadas no relacionamento entre as demais figuras em cena, a qualificação atribuída ao cenário (LIMA, 2009).

O movimentar em Sankofa com Heloisa Pires Lima nos levará rumo ao século XIX, ressignificando nossa biblioteca interna em busca dos livros e das narrativas que preencheram, afetivamente, nossa(s) infância(s). Como foi construída nossa biblioteca familiar? Quais imagens fora dos livros e no acervo de uma produção cultural habitam nossa memória, participando da construção de infâncias e crianças e que estão presentes em nossa percepção coletiva?

Recordemos o ano de 1811, quando caixotes de livros e papéis da biblioteca da família real portuguesa completaram sua transferência de Lisboa para o Rio de Janeiro formando a Biblioteca Real do Brasil. A censura e a proibição da instalação de tipografias na colônia cessaram com a criação da Impressão Régia, possibilitando a produção e o comércio de livros, folhetos e jornais. Com a Independência houve a instalação de editores-impressores e editores-livreiros na cidade do Rio de Janeiro. Muitos estrangeiros, sobretudo franceses. Essa história editorial acompanha as iniciativas para a instrução pública no país. A instrução dos príncipes e dos filhos de uma elite letrada, como a dos alunos do Colégio Pedro II, fundado no Rio de Janeiro em 1837, utilizava obras em língua francesa, lidas no original. O fomento de uma

produção editorial local privilegiou traduções de textos de sucesso na Europa, e mesmo de textos americanos – houve iniciativas locais como a de Paula Brito, o tipógrafo, editor e livreiro (LIMA, 2009, p. 94).

A viagem situa o período Oitocentista e nela recuperamos Júlio Verne (1828-1905) e aportamos em *Cinco semanas em um balão* (1863): viagem de descoberta da África por três ingleses, especialmente por ter a temática africana em sua novela.

Trata-se de um relato de viagem com detalhes minuciosos de coordenadas geográficas, culturais e animais, sobre as quais decorrem as aventuras do eminente Doutor Fergusson, membro da Sociedade Real Geográfica de Londres. O escritor intelectual toma como referência, neste texto, autores e membros das mais renomadas instituições científicas da época: Livingstone, Clapperton e Denham, Burton e Speke. Faz referência, também, aos Boletins da Sociedade Geográfica de Paris, além da inglesa citada. Para o balão, o autor deu o nome de Vitória, o que nos remete ao contexto de interesses europeus sobre o continente negro.

Continua Lima (2009, p. 95, negritos da autora):

Os argumentos racistas veiculados para os leitores ficam evidenciados nos desenhos em que os africanos são representados como macacos, ou seja, bestializados. A construção da diferença, nesse caso africana, além do não pertencimento como humanidade, utilizou a fórmula do idiotizar os africanos. Mesmo no século XX encontramos exemplares dessa lógica cultural, como o assinado pelo Conde Henri de la Vaux e Arnald Galopin em **A volta ao mundo por dois garotos** (s/d), publicado no Rio de Janeiro pela Editora Flores e Manos, com atualização de texto e mapas por Affonso Varzea, geógrafo, e Francisco Acquarone.

Figura 81 – Bafoulos

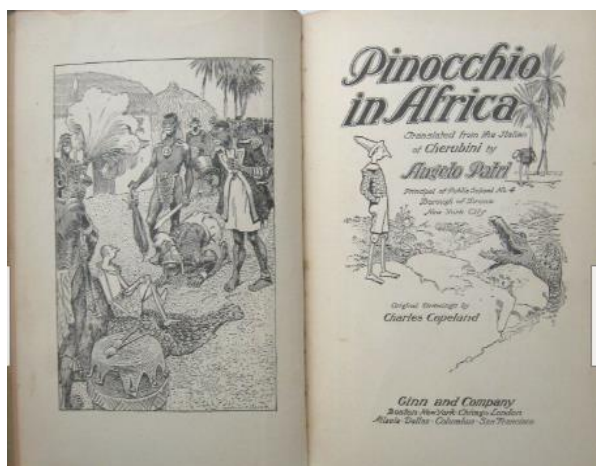


Fonte: Lima (1996, p. 96).

O rosto da personagem é representado de forma grosseira, deixando-o de aparência estúpida. Seu rosto, queimado pelos fogos da terra, agora é reabilitado nas regiões divinas, e

sua alma, negra, voltou a ser branca e agradável a Vichnu “[...] Bafoulos que não compreendia nada desse discurso...” (LA VAUX; GALOPIN, s.d., p. 122 *apud* LIMA, 1996, p. 96).

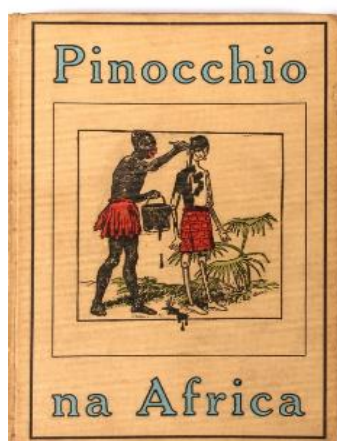
Figura 82 – *Pinóquio na África*



Fonte: Immagine dell'Africa (2013).

O prefácio do livro *Pinóquio na África* remonta à narrativa do Pinóquio de Collodi. O boneco, interessado por animais selvagens, inicia a sua aventura pela África, tornando-se imperador. “Frente aos tolos súditos, o imperador deslumbra a todos com sua sabedoria. Depois, **se pinta de preto como um corvo**” (CHERUBINI, 1929 *apud* LIMA, 1996, p. 97, negritos nossos). Repetidamente, no percurso da narrativa, repete “que espécie de gente será esta? O que vale é que sou feito de madeira!” (CHERUBINI, 1929 *apud* LIMA, 1996, p. 97).

Figura 83 – *Pinocchio na Africa*, Cherubini



Fonte: Harpya (s/d).

Nas análises de Heloisa Pires Lima (1996) há uma referência ao canibalismo e à figura humana africana que segue os modelos de um chimpanzé da região. Observamos, portanto, na

ilustração do livro, a animalização dos corpos negros. São imagens que circularam, e acreditamos que de alguma forma ainda circulam, no imaginário de leitores de diversas idades. A ilustração constitui uma trama simbólica que contribuiu para uma imagem de (corpos) africanos e afrodescendentes, danificando construções identitárias e atingindo em cheio pessoas reais, negros e não negros. Nas palavras de Lima (1996, p. 97), dentro de uma coletividade, “são criadouros de correntes sociais, ou seja, argumentos que associam crenças e, a elas, valorizações e desvalorizações”.

Não poderíamos deixar de comentar as ilustrações da Tia Nastácia, personagem de Monteiro Lobato. Presente na memória de gerações de crianças, tanto negras quanto não negras, jovens e adultos, uma personagem muito marcante e frequentemente citada nas histórias contadas para as crianças, no cenário político e como representação da república, é o *Sítio do Picapau Amarelo*.

Ambiente de uma metáfora política de uma pequena república, o *Sítio do Picapau Amarelo* tem suas histórias contadas a partir de 1921, sob o governo de duas mulheres: D. Benta e Tia Nastácia, esta última representante da sabedoria popular, dotada de um jogo de cintura e bom senso ao lidar com as “aventuras” da narrativa.

No entanto, a democracia não foi aplicada nas ilustrações. Compararemos algumas delas para orientarmos com melhor nitidez o que queremos discutir. Abaixo, retirado do artigo de Heloisa Pires Lima, temos a versão das ilustrações de Voltolino, assinatura de Lemmo Lemmi (1884-1926), referente à primeira edição de *A Menina do Narizinho Arrebitado* (1920). Voltolino foi um ilustrador brasileiro e seu trabalho foi influenciado pelo estilo art-nouveau, em voga no Brasil no início do século XX.

Sobre Voltolino, Magno Silveira (2021) argumenta:

A afiada antena de caricaturista, que tão bem detectava o desfile de tipos da São Paulo das primeiras décadas do século XX, está por trás da humanização dos impagáveis “bichorocos”, atuantes desde o primeiro livro infantil de Lobato, pois habitam a realidade de Narizinho e da boneca Emília tanto o besourão de óculos e bengalão como o peixe de casaco vermelho e cartola – o empertigado Príncipe Escamado, todos “vestidos” com o humor e a elegância das linhas decididas do ilustrador.

Primeiramente, apresentaremos os ilustradores Jean Gabriel Villin (1906-1979), Belmonte, o paulistano Benedito de Barros Barreto (1897-1947), André LeBlanc (1921-1998) Manoel Victor Filho.

O ilustrador Jean Gabriel Villin (1906-1979) nasceu na França, mas naturalizou-se brasileiro. Atuou como cartógrafo lírico da geografia Monteiro Lobato, “concentrado não somente na caracterização dos personagens, mas na ambientação profunda do mundo caipira [...]”.

O paulistano Benedito de Barros Barreto (1897-1947), o Belmonte, foi caricaturista, desenhista, pintor, jornalista e historiador. Segundo Lobato, era um “artista integral”.

André LeBlanc (1921-1998) ilustrou as obras completas de Monteiro Lobato, publicada em 1947, em 17 volumes, tal como o escritor havia organizado. Somente o título *Os Doze Trabalhos de Hércules* manteve as ilustrações que J. U. Campos com trabalho realizado em 1944 (SILVEIRA, 2021).

Figura 84 – Narizinho arrebitado



Fonte: Blog Sítio do Picapau Amarelo (2014).

Figura 85 – Novas Reinações de Narizinho



Foto: Luiz Paulo Lima

Fonte: Lima (2005, p. 110).

Figura 86 – *Minotauro*, ilustrado por Belmonte



Fonte: Harpya (s/d).

Verificamos a imagem de “uma Nastácia mais jovem e menos gorda, porém, pintada de um preto grotesco” (LIMA, 2005, p. 111).

Figura 87 – Tia Nastácia, ilustrada por André LeBlanc



Foto: Luiz Paulo Lima

Fonte: Lima (2005, p. 111)

Figura 88 – Personagens *Sítio do Picapau Amarelo*, desenho de Manoel Victor Filho



Fonte: Pinto (2015).

Percebam a correspondência entre os traços das personagens, especialmente o contorno do desenho da Tia Nastácia e do porco. No desenho de Manoel Victor Filho, há uma correspondência direta entre Nastácia e o porquinho, sugerindo uma animalização dos traços da personagem. As ilustrações “grosseiras” e “desumanizadas” são da personagem da Tia Nastácia. Como em *Pinóquio na África* (1929) e *Volta ao mundo em oitenta dias*, esses são exemplos de narrativas que, especialmente ao focar na mensagem visual, apresentam de forma racista a cultura africana.

Portanto, são observações que nos permitem, a partir das personagens, analisar o “atributo humanidade” como postura corporal, a expressão facial, as posições ocupadas no relacionamento entre demais figuras em cena, a qualificação atribuída ao cenário (LIMA, 2009, p. 94).

São narrativas verbais e não verbais, acompanhando trajetórias de infâncias e juventudes que, ao “apresentar uma humanidade”, desumanizam, ridicularizam e animalizam um específico grupo étnico-cultural e racial. No caso da história em quadrinhos de *Tintim na África* (1931, 1970), percebemos uma face grosseira, cor de carvão, da personagem negra. “No entanto, o desenhista, ao representar uma humanidade branca não usa o recurso literal da cor de pele branca como papel. Esse detalhe interfere no contraste para a idiotização da figura africana” (LIMA, 2009, p. 94). Na produção brasileira, o nome da HQ não é alterado, mantendo a originalidade do título, lançado em 1931, *Tintim au Congo*.

Figura 89 – Hergé, *As aventuras de Tintim*

Fonte: Lima (2009, p. 99).

Segundo Heloisa Pires Lima (2009, p. 100).

O projeto editorial, realizado num contexto colonialista, servia para anunciar aos leitores europeus ideias acerca de um recém acoplado mundo africano. Difundir notícias desse relacionamento entre a Bélgica e uma desconhecida região chamada Congo também envolvia o público juvenil do reino europeu. Encontramos cenas como a do protagonista Tintim ensinando matemática aos africanos com um mapa, ao fundo, a dizer: “Hoje vamos falar de vossa pátria: a Bélgica”.

Continua a antropóloga:

A difusão de clichês ao público-alvo demonstra que **o racismo é um produto da história** e de certas relações sociais e econômicas, internacionais e interiores. Essa **construção de uma África boçalizada, passiva**, serve de argumentos racistas para enaltecer o pueril jornalista europeu. Temos a versão, aparentemente ingênua, da mensagem de uma incapacidade das sociedades nativas, pois estão na mesma seara de pensamentos como o da África não ter história, o marco zero civilizacional ser atribuído à presença europeia no continente, e a prática de atribuir à influência externa qualquer evidência de inteligência africana.

Produtos culturais para a infância e juventude são veículos de mensagem, e esta se manifesta pelo texto escrito ou não, a linguagem verbal e não verbal. Imagens, ilustrações, palavras, transmitidas de forma positiva ou negativa podem cristalizar percepções equivocadas, preconceituosas e racistas. E dissolver toda essa perspectiva, de pensamentos coloniais e hegemônicos, leva tempo. É uma travessia de tempo em que crianças e suas infâncias crescem, se tornam jovens e adultas e, nem sempre foi possível outra narrativa de vivências e experiências mais saudáveis, afetivas, amorosas, respeitadas.

Palavras e imagens carregam percepções de um mundo imaginado, representado, sonhado, materializado. Carregam percepções de uma dada sociedade “ideal” ou idealizada, pois, em seu conjunto, escancaram culturas de uma sociedade ou o projeto que ela pretende construir.

São, portanto, valores, crenças, arquiteturas simbólicas que pela linguagem literária e fora dela, isto é, pela linguagem vai apresentar um mundo, um projeto de mundo, uma noção de mundo.

Queremos auxiliar no projeto, que já está em movimento desde a Diáspora Africana, da descristianização das linguagens racistas, coloniais e hegemônicas para um imaginário humanizado saudável para todas, todos e todes, independentemente da idade e da raça. Todos cabem! No entanto, neste lugar, ainda prevalece o enaltecimento de uma cultura, num país como o nosso que abriga uma gigantesca comunidade de descendentes de africanos da Diáspora; e ainda somos um dos maiores centros sociais multirraciais.

Relembramos, nesta discussão, que em 2013 a produção dos quadrinhos de Mauricio de Sousa, a *Turma da Mônica*, fez alterações das imagens do personagem Pelezinho. Criado em 1976, foi publicado até 1986, retornando às bancas em 2012 com republicações das histórias clássicas. Em 1990, é lançado *Pelezinho – 50 anos de Pelé*, em homenagem ao Rei de Futebol, Pelé – o Edson Arantes do Nascimento (1940-2022).

Figura 90 – Pelé



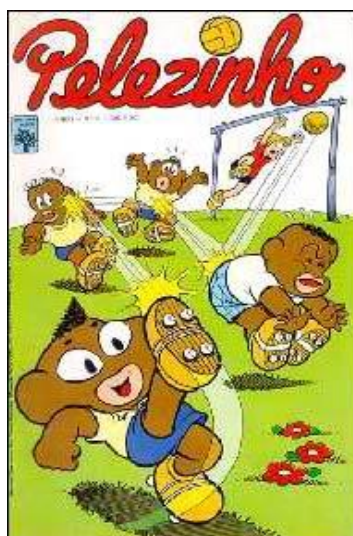
Pelezinho clássico

Novo Pelezinho

Fonte: Naliato (2013).

Cana Braba, personagem da turma do Pelezinho, também sofreu modificações em sua ilustração.

Figura 91 – Cana Braba



Fonte: Guia dos Quadrinhos (s/d).

Figura 92 – Cana Braba clássico/Novo Cana Braba



Fonte: Naliato (2013).

A linguagem, em seu contexto mais amplo, participa da produção de conhecimentos, representando sujeitos, períodos da história e ações socioculturais, portanto, participa de construções identitárias. Na alteração dos desenhos das personagens, Pelezinho “ganha” um nariz, sendo retirado a “borda” ou o “contorno” rosa em volta de sua boca.

A literatura como produto cultural, com seu livro-objeto, imagens, palavras, interseccionalidade etc., bem como outros bens culturais para a infância e juventude, é alimentada por discursos históricos, políticos, sociais e, é claro, culturais. A partir dela, junto com outras vertentes, construções identitárias individuais e coletivas são elaboradas, e em nosso caso especificamos as identidades negras. São percursos que passam por processos individuais e coletivos, isto é, elaborada individual e coletivamente na sociedade de forma diversa.

O contexto literário, como as outras artes, está e faz parte da sociedade. E nesta, ancestralidades e identidades, para crianças e jovens negras e negros, são elaboradas com o entrelaçamento e a articulação entre gênero, raça e classe. São percepções de mundo que, como

bem nos ensina Oxum e o seu *abebé*, e aprendemos com ela, nos mostram o reflexo do outro, como criação divina. Nessa aprendizagem, vemos neste espelho o reconhecimento do eu, do outro em mim; com os personagens e seus ambientes, às vezes ambientes da vida real.

Além disso, essa articulação é também analisada dentro de uma ambiência educativa, onde podemos (re)pensar uma literatura que, em seus traços, (re)produz conhecimento e epistemologias negras, e aqui estamos refletindo sobre um legado histórico e cultural de africanos e seus descendentes com suas lutas, resistências e empoderamentos ressignificados em obras e narrativas literárias negro-brasileiras.

Nossa compreensão, portanto, entra em consonância com as epistemologias de Nilma Lino Gomes (2011, p. 112), em que “nas ações e lutas desenvolvidas pela população negra nos séculos XIX, XX e no começo do século XXI, uma questão sempre atraiu a sua atenção graças ao seu papel estratégico na sociedade: a educação. Essa se tornou uma forte bandeira de luta do Movimento Negro no século XX. Portanto, nossas poéticas de identidade e ancestralidade para crianças e jovens negros se unem ao ativismo do Movimento Negro, à diversidade étnico-racial no campo da literatura.

Os ativistas do Movimento Negro reconhecem que a educação não é a solução de todos os males, porém ocupa lugar importante nos processos de produção de conhecimento sobre si e sobre “os outros”, contribui na formação de quadros intelectuais e políticos e é constantemente usada pelo mercado de trabalho como critério de seleção de uns e exclusão de outros (GOMES, 2011, p. 112).

Assim, enfatizamos que sozinha a literatura não é “capaz de tudo”, bem como a educação. No entanto, elas contribuem para constituições de identidades e de pertencimento étnico-cultural e racial mais saudáveis, afetivas e respeitadas. Com tais proposituras, conseguimos fazer uma melhor leitura dos produtos culturais para a infância, nos distanciando de expressões que desumanizam.

A animalização de ilustrações na produção cultural para crianças com personagens negros também acontece com personagens fora do eixo literário. No mundo do cinema, crianças, jovens e adultos têm assistido personagens negros se transformarem em animais.

Baseado no conto *O príncipe sapo*, dos Irmãos Grimm, a animação *A princesa e o sapo* (2009) nos apresenta a primeira princesa negra da Disney: Tiana. Em *Um espião animal* (2019), Lance Sterling, personagem negro, é transformado em um pombo. Ambas as personagens passam a maior parte do filme transformadas em animais, sapo e pombo – respectivamente. No ano de 2020, o protagonista negro de *Soul* vira uma bolha azul, representação de sua morte. Todas as animações pertencem à Disney.

Figura 93 – Tiana, Lance, Soul



Fonte: Andrade (2021).

A “tendência” em animalizar os corpos negros na animação, consolidada em *Soul* (2020), acabou virando uma petição *on-line*, lançada por uma ONG americana: “Pare com animações que desumanizam personagens negros”.

As “princesas da Disney” sempre encantam crianças, jovens e adultos. *Branca de Neve e os sete anões*, por exemplo, lançado em 1937, marca o império da Disney, encantando meninas que querem se parecer e serem princesas como ela em suas infâncias. E chamamos a atenção, apesar do trabalho, Branca de Neve não virou sapo, passarinho, pombo, borboleta, nem mesmo uma poça ou bolha de água. Em 2009, ou seja, 72 anos depois, “crianças negras são presenteadas” com Tiana, uma linda princesa negra que se transforma em sapo, sem contar os estereótipos presentes na animação. Em comum, Branca de Neve e Tiana são duas princesas que “trabalham”.

Essas diferentes identidades da produção cultural para crianças que estão sendo construídas e consolidadas nesse mundo de faz de conta das infâncias. A representatividade no mundo das princesas, dos príncipes, das rainhas, dos reis, das heroínas e dos heróis faz com que as crianças negras cresçam se valorizando, fortalecendo o seu sentimento de pertencimento étnico-racial, se enxergando nos produtos e produções culturais para as suas infâncias. Isso vale para a literatura, como estamos discutindo, para os filmes, as peças teatrais, etc. As crianças se enxergam, e como diz Emerica, a gente se vê. Por isso, é extremamente necessário o cuidado quanto ao modo como essa representatividade está sendo realizada e lançada para o público infantil e juvenil.

Diferentemente, ilustramos o trabalho de Kiusam de Oliveira (2009), em *Omo-obá: histórias de princesas*, em que a “princesinha Menina Oiá” se “transforma em búfalo”, ou seja, não é animalização.

Figura 94 – Menina Oiá



Fonte: Oliveira (2013, p. 14).
Ilustrações de Josias Marinho.

Desde criança, Oiá tinha como atributos a beleza, a determinação e a genialidade. Era de fato uma menina guerreira. Mas Oiá tinha conhecimentos que ninguém mais possuía: ela podia transformar-se em animais. Dentre eles, o búfalo era o que mais gostava (OLIVEIRA, 2009, p. 9).

Rememorando as narrativas tradicionais do povo africano iorubano e afro-brasileiro, Kiusam de Oliveira (2009), pela linguagem literária e na performance mitológica, traz outra forma de interpretar, representar e respeitar as personagens negras e seus corpos. O encantamento de se transformar em búfalo carrega ancestralidade. Kiusam resgata o legado da Deusa da África, como aponta Clyde W. Ford (1999), em *O herói com rosto africano*. É a Mulher-Búfala Vermelha, uma das faces da deusa iorubá Oiá. Um mito africano de cura e fortalecimento, que também ensina meninas e meninos, especialmente as crianças negras, sobre suas histórias ancestrais, empoderamento e a força do feminino. Trataremos essa análise com maior profundidade no capítulo que tratará das obras e o ensino desta literatura de matriz africana.

Para a cineasta e mestre em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Rosa Miranda, ao falar da animação *A princesa e o sapo*, nota-se que a representatividade é muito importante na vida das crianças negras, e completa: “O filme traz um conto de origem alemão dos Irmãos Grimm, mas é fato que **colorir um desenho de negro não basta para trazer**

a representatividade negra” (MIRANDA, 2016, n.p., negritos nossos). Quando refletimos sobre a questão da representatividade na tela e a sua importância, é necessário

[...] pensar em como isso vai ser feito é importante também, não basta só colocar um personagem negro. Muitas vezes, quando colocam personagens negros, ou são animalizados, como é o caso da Tiana, que fica a maior parte do tempo como sapo, ou perdem a voz —, [...] — O filme “A princesa e o Sapo”, por exemplo, tem vários personagens negros, mas também tem vários estereótipos reproduzidos ali, tanto sobre a religião vudu quanto sobre os personagens com traços mais negroides, que são os vilões (MIRANDA, 2023, n.p.).

Este cuidado com a representatividade negra que inevitavelmente contribui para a construção das identidades e do respeito sociocultural de crianças negras e não negras, pode alimentar um imaginário infantil que, em certa medida, pode empoderar de forma positiva ou minar os alicerces protagonistas infantis negros, isto é, desempoderar e desorientar crianças, e/ou manter situações dentro de uma historicidade “criada” a partir de uma imagem que se tem da África e dos afrodescendentes, tal como observamos anteriormente, como racista e preconceituosa. Tanto nas discussões anteriores como nessas, há permanências de um pensamento eurocêntrico na escrita e na produção de literatura e da animação que fortalece a escritura de um pensamento dentro da historiografia (afro-americana, afro-brasileira, afrodescendente) mantenedor de discursos racistas e hegemônicos, de estereótipos e preconceitos na representação das personagens. Especificamente, no caso da princesa que se transforma em sapo, temos as personagens Tiana (a princesa), Naveen (o príncipe sapo) e Dr. Facilier (o bruxo).

A construção da personagem Tiana segue as seguintes características: pele negra e cabelo afro, aproximando-se de um ideal de beleza mais aceito na sociedade.

Figura 95 – Tiana



Fonte: Agora Paparazzi (2022).

Bem diferente da personagem Tayó, de Kiusam de Oliveira, com seus cabelos ostentando o seu black power e seus lábios grossos e escuros como o orobô.

Figura 96 – Tayó



Fonte: Oliveira (2013, p. 16-17).
Ilustração de Taisa Borges.

Amailton Magno Azevedo e Sheila Alice Gomes da Silva assim analisam a personagem Naveen, da Maldonia, o príncipe sapo:

[...] chega à cidade procurando um casamento com uma garota rica, a fim de sair da falência financeira que se encontra. **É apresentado, diferentemente de todos os outros príncipes conhecidos dos contos de fadas produzidos pela Disney**, com características mais próximas dos vilões, como: malandro, ganancioso, mulherengo e aproveitador (AZEVEDO; SILVA, 2014, p. 19).

E o vilão? Dr. Facilier (denominado feiticeiro) representa o eixo vilão; também chamado de Homem Sombra, é praticante de Vodum. Esta prática de tradição teísta-animalista tem como fundamento os ancestrais dos grupos das sociedades *Ewe-Fon* da África Ocidental (Benin). E aqui também há a representatividade apresentada de modo muito negativo.

Apresentado com um caráter negativo, invejoso e ganancioso, tem sua primeira aparição na animação costurada a uma música que nos traz um olhar restrito e universalista sobre suas práticas de Vodum, como: “Tem magia boa e *má*”, trazendo na palavra *má* um close ao personagem, quando o mesmo jogava cartas para um senhor branco na cidade. Outra parte da música, é: “Consiga o que quer e depois perca tudo...” classificando o Vodum uma prática mentirosa e enganadora. Numa outra cena Facilier promete almas aflitas as divindades do Vodum, sugestionando uma demonização da prática. Tiana (protagonista) refere-se ao Vodum como: “magia negra” numa conotação negativa (AZEVEDO; SILVA, 2014, p. 19).

Mais uma vez, a construção de uma representatividade sob um olhar hegemônico, de modo geral, representa o Vodum sob as lentes disciplinares da “Europa numa perspectiva central no mundo do conhecimento, da cultura, entre outros” (AZEVEDO; SILVA, 2014, p. 19).

Tais discussões permitem-nos, também, avançar nas reflexões sobre o mundo mágico das sereias e fadas. O quanto, devido ao embranquecimento das culturas africanas, por um lado, e à tentativa de apagamento das culturas africanas e afro-brasileiras, por outro, há um incômodo em relação a personagens negras em produções culturais. Seguimos com a reflexão de Rosa Miranda (2023) sobre a pequena sereia Ariel.

Eu gosto muito quando tem essas mudanças para as crianças se verem, mas a gente não pode deixar de lembrar que a Ariel é uma personagem que fica sem voz pela maior parte do filme, então os negros ainda estão sendo silenciados, de certa forma, ainda não têm voz suficiente durante um filme todo. E é um conto europeu então continua tendo uma visão eurocêntrica, mesmo tendo um corpo negro ali —, reflete ela (MIRANDA, 2023, n.p.).

Traremos a reflexão sobre as narrativas africanas e afro-brasileiras com maior profundidade em discussões posteriores. Concordamos com Rosa Miranda sobre o “desconforto” de algumas pessoas quando se deparam com sereias negras, mesmo num mundo de fantasia e faz de conta. Contudo, se tivéssemos em nossa educação um efetivo estudo sobre as histórias africanas, uma ampliação com os estudos das diferentes culturas, acreditamos, as sereias não trariam tanto desconforto assim. E poderíamos, de um lado, pensar nessas produções dentro de uma cosmoperspectiva africana/afrodescendente, ou diante de uma (re)educação promotora da diversidade, o que traria mais “naturalidade” e “conforto” dentro da abordagem real “do mundo da fantasia e do encantamento” de uma sereia negra, ou de outras formas de encantamentos no mundo do faz de conta.

O ano é 1837 e o dinamarquês Hans Christian Andersen (1805-1875) escreve um conto sobre uma sonhadora, uma jovem sereia que almejava seguir outra vida: abandonar a vida nos mares e se tornar humana. Seu nome era Sereiazinha “e havia poucas informações sobre suas características físicas, a não ser que tinha “a pele clara e delicada como uma pétala de rosa” (CORREIO BRASILIENSE, 2019.).

Figura 97 – Sereias



Fonte: respectivamente – Ilustração de “The Little Mermaid” para *Fairy Tales*, de Hans Christian Andersen (1869); Brant (2019, n.p.).

Nas ilustrações acima, temos a representação do conto de Hans Christian Andersen (1805-1875) 1869 e, ao lado, talvez a mais conhecida, de Ariel. O “desconforto” não reside aí, mas na representação da ilustração logo abaixo.

Figura 98 – Halle Bailey



Fonte: Agora Paparazzi (2022).

Desconforto para quem? O que poderia ter acontecido? Quando, em 1989, a Disney faz a adaptação do clássico da literatura na animação *A Pequena Sereia*, a protagonista Ariel tem os seguintes fenótipos: olhos claros, cabelos ruivos e cauda verde. Na memória da atriz e dubladora da personagem, Jodi Benson, nas “primeiras artes conceituais, ela era loira. Tinha um rosto como o das sereias em *Peter Pan*, mais maduro e com mais glamour” (CORREIO BRASILIENSE, 2019, n.p.). Sobre as “características” da protagonista, a atriz-dubladora comenta um fato curioso para a produção: “Estávamos fazendo outra princesa loira, depois de Cinderela e Aurora (*A Bela Adormecida*). Pouco depois, trocaram o cabelo para vermelho. E

assim surgiu a primeira princesa ruiva”. No imaginário construído pela Disney, para a maioria das pessoas, Ariel, a sereiazinha, é ruiva. O desconforto aparece quando a pele escurece! E quem reclama, geralmente, é porque não se sente representado. E o contrário? Durante muitos e muitos anos o “Era uma vez” foi protagonizado por personagens brancos. Crianças negras e jovens negros seguiram ouvindo, lendo e vendo personagens que não os representavam.

A representatividade é uma construção, e as questões sociais e culturais estão envolvidas neste construto. A imagem de personagens em livros, nas animações, nos filmes, nas novelas, nos seriados, nas diversas propagandas, é parte de uma constituição da representatividade. Por esse motivo é que *Pantera Negra* (2018) fez tanto sucesso entre a comunidade negra, especialmente entre as crianças; e mais recentemente o filme *A mulher Rei* (2022), com Chadwick Boseman e Viola Davis – respectivamente.

A escolha de uma atriz afro-americana para interpretar Ariel no longa *live-action* é desconfortável para o mundo do faz de conta de muitas pessoas: Halle Bailey é negra! E não é a primeira vez que assistimos a uma afrodescendente interpretando uma princesa da Disney. A cantora Brandy Norwood representou a *Cinderela* (1997), sua fada madrinha foi representada por Whitney Houston e a rainha por Whoopi Goldberg.

Figura 99 – Brandy Norwood, a *Cinderela* negra



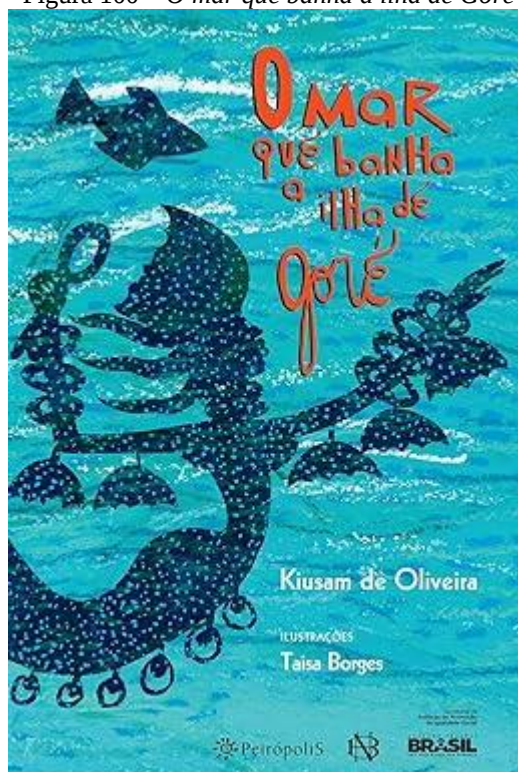
Fonte: Alamy (s/d).

A polêmica gerada pela indicação da cantora e atriz Halle Bailey ao papel de Ariel ficou na lista do Twitter mundial como um dos temas mais comentados. Que desconforto. No entanto, como observamos, o que tem se tornado “frequente” é representação de corpos negros na animação a partir de uma imagem animalizada, e não o contrário.

“Sereias não existem, são seres mitológicos. Tanto faz ser negra, ruiva, branca, rosa ou azul. Sem contar que o ponto mais importante da Ariel é sua belíssima voz, e isso Halle tem”, destacou outra. “**Ariel era a branca de cabelo vermelho que conquistou os corações** de milhões de crianças em todo o mundo. Elas esperariam que ela fosse a mesma no filme live-action. Não entendo a decisão da escalação; lamentou um fã”. “O racismo se destacou em vocês quando Halle Bailey foi escalada como Ariel. Sereias são criaturas míticas. **Quem te disse que elas eram apenas brancas?**”, reagiu outro (CORREIO BRASILIENSE, 2019, n.p., negritos nossos).

Quem te disse? Não disseram! Ariel, Sininho, fadinhas negras são permitidas, mas para isso é preciso se despir do pensamento racista e colonial. Faz toda a diferença. As culturas africanas também têm suas deusas e entidades das águas, são lindas e poderosas. Mas para conhecê-las é preciso falar delas, mostrá-las, apresentá-las. É soró, é preciso falar. Nós também temos representações de afro-brasileiras.

Figura 100 – O mar que banha a ilha de Goré



Fonte: Oliveira (2014)
Ilustração de Taisa Borges.

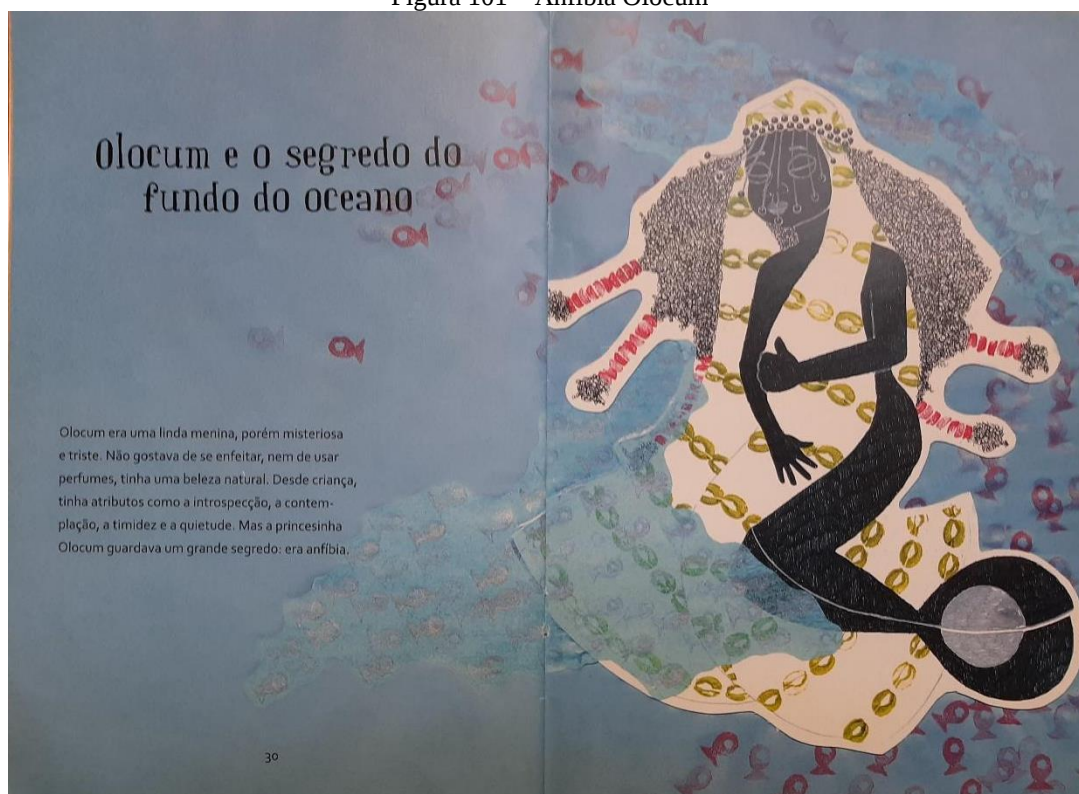
Acima temos a capa do terceiro livro da escritora Kiusam de Oliveira (2014). Na narrativa, a personagem afro-brasileira Kika, de 10 anos, retorna para a Ilha de Goré, localizada em frente a Dakar. Na narrativa, Kika, dialoga com a Mãe Mar, “que lhe conta sobre os filhos perdidos e saúda nela o seu retorno” (MOORE, 2014, p. 07). A representação da Mãe Mar é a de uma sereia africana.

— No Brasil, a água salgada é Mãe, é Iemanjá. Mãe Mar, obrigada por ter acolhido em seu ventre os pesares e os corpos dos meus ancestrais numa época em que traficavam pessoas negras. Obrigada por ter dificultado ao máximo o tráfego das embarcações. Agradeço pelo amor sem fim de seus filhos e filhas, amor que a fez habitar, também, o lado de lá, nas bandas da minha terra chamada Brasil. Obrigada pela devoção (OLIVEIRA, 2014, p. 12).

Verificamos no trecho supracitado a orixá Iemanjá no contexto literário, em uma abordagem que, para Clyde Ford (1999, p. 207) “considera os orixás personificações daquelas energias-arquétipo, que se manifestam na natureza e na vida humana”. Dessa maneira, nessa linguagem literária, Iemanjá é a manifestação da natureza, do mar e da água salgada, com quem Kika pode conversar e ser acolhida. Outras representações remetem às sereias, corpo metade peixe e humano, como Olocum, também presente no ìtan de Kiusam de Oliveira (2009).

Olocum era uma linda menina, porém misteriosa e triste. Não gostava de se enfeitar, nem de usar perfumes, tinha uma beleza natural. Desde criança, tinha atributos como introspecção, a contemplação, a timidez e a quietude. Mas a princesinha Olocum guardava um grande segredo: era anfíbia (OLIVEIRA, 2009, p. 30-31).

Figura 101 – Anfíbia Olocum



Fonte: Oliveira (2009, p. 30-31)
Ilustração Josias Marinho.

Nos estudos de Ford (2009), Olokun era o único orixá que não vivia com os outros deuses e deusas. “Ela governava as águas primordiais da terra enevoadas, um lugar de penumbra sem plantas e vida animal” (FORD, 1999, p. 211).

Segundo Clyde Ford (1999), no início dos tempos, os orixás viviam acima do céu, em um lugar governado pelo Orixá Supremo, Olorum ou Olodumaré. Cada um desses orixás tinha atributos que se diferenciavam dos outros.

Por muitas eras esses dois reinos, o de Olorum, acima, e o de Olokun, abaixo, coexistiam sem conflito, pois os outros orixás se contentavam em passar os dias sem prestar muita atenção ao reino primitivo abaixo deles. Obatalá, no entanto, não estava satisfeito com essa situação; ele acreditava que, se emergisse terra no reino aquático de Olokun, os orixás e outras formas de vida poderiam habitá-la. Ele expôs essa preocupação a Olorum, e a entidade suprema o incumbiu de empreender essa grande campanha para remodelar a terra e levar a vida a esse ambiente estéril (FORD, 2011, p. 211).

Dessa maneira, temos, neste contexto, um fragmento da mitologia das divindades iorubanas com os orixás e, na narrativa de Kiusam de Oliveira, verificamos de que forma esses orixás no trato literário podem fazer parte da linguagem literária pelos itans voltados para as crianças.

— Você, anfíbia? – espantou-se Ocô. – Isto é ridículo. Como eu posso ser amigo de alguém que, por um tempo, é mulher e outro é sereia? – e saiu, rindo, a espalhar a história para todas as pessoas do vilarejo. Olokun, envergonhada, fugiu para o fundo mais profundo do mar, dizendo: — É aqui que eu vou ficar para sempre, aonde ninguém vai poder chegar e me encontrar. Pelo menos até eu me encontrar. Pelo menos até eu me recuperar e for capaz de para a terra voltar (OLIVEIRA, 2009, p. 32-33).

A narrativa ensina sobre respeitar a amizade, a diversidade e a natureza do outro, especialmente quando é fisicamente diferente de nós. No entanto, no mito, a sereia, ao confiar seu segredo a Ocô, um amigo de quem gostava muito, é traída.

Também há a sereia Janaína, de Cidinha da Silva (2011). Ela vive no reino Sereal, perto da pororoca, “[...] onde se misturam olhos apascentados pelo rio e outros famintos de mar. Plantas de água doce e algas de água marinha, seixos opacos trazidos pela maré e o ouro da Mãe d’Água, vindo na corrente do rio” (SILVA, 2011, n.p.).

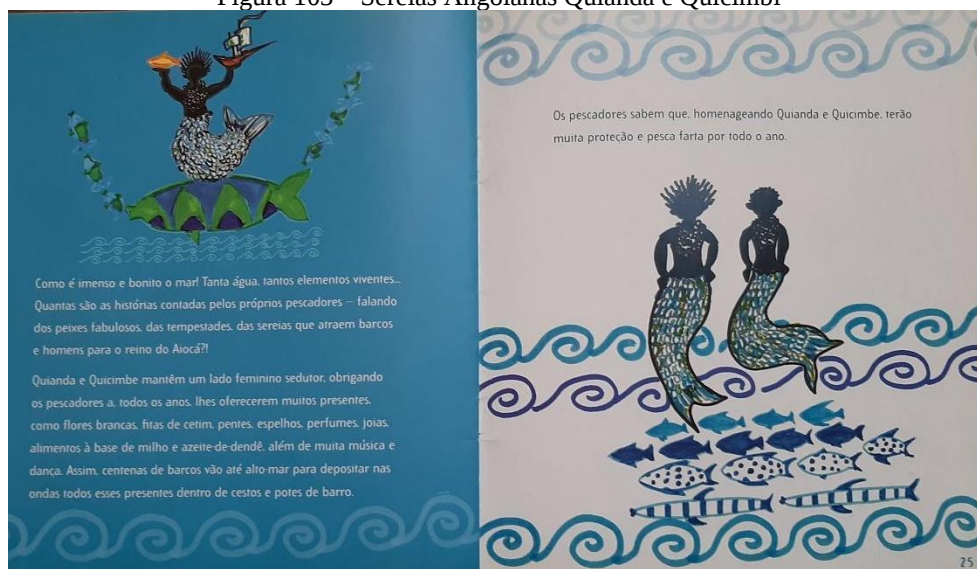
Figura 102 – Kuami e a sereia Janaína



Fonte: Silva (2011).

As sereias aparecem na cultura de muitos lugares. Pertencem às crenças dos grupos Sawabantu dos Camarões, como Duala, Bakweri, Malimba, Sabu, Bakoko, Oroki, dentre alguns outros grupos africanos. A Simbi, por exemplo, pertence ao reino das águas do Congo. Nas considerações de Inzo Tumbansi e do professor Sérgio Paulo Adolfo (2009), os povos do Congo, em especial os que habitavam o antigo Congo, idolatravam as divindades Simbi, Nkita e Nkisi do universo cultural Bakpngo. Nessa perspectiva, o contexto da tradição negro-brasileira e Bantu, os deuses denominam-se Minkisi (singular Nkisi), tradição angolana. Pela religiosidade negro-brasileira, podemos conhecer a história, a ancestralidade e a cultura de diferentes povos presentes nas mitologias, nos itãs, nas cantigas, nos provérbios, ou seja, nos gêneros literários africanos.

Figura 103 – Sereias Angolanas Quianda e Quicimbi



Fonte: Lody (2009, p. 24-25).

Para os estudiosos, a palavra Simbi, mesmo sendo ignorada pela maioria dos angolanos, formalmente está em diversas cantigas, sem contar a existência de um Nkisi de nome Kisimbi, que significa um “Nkisi aquático”, encontradas, por exemplo, nos estudos e registros de Edison Carneiro (19??), no livro *Candomblés da Bahia*, e de Luc de Heusch (2000), no livro *Le Roi de Kongo e les monstres sacrés*.

Modernamente, para Tumbansi e Adolfo (2009), a utilização dos conceitos Akixi e Mukixi, intitulando essas divindades, realizada por parte dos mais letrados, não corresponde ao conhecimento da grande maioria.

Para esses, os angoleiros estribados apenas na tradição oral, existem os Minkisi, conhecimento que receberam através dos ensinamentos orais transmitidos pelos mais velhos como é de praxe nessa modalidade religiosa e continuam usando o termo Nkisi para nomear os deuses cultuados em seus templos. O Nkisi é o único que está presente nas rezas, cantigas e na conversa do cotidiano das casas-de-santo de congo-angola.

Figura 104 – Simbi



Fonte: Pan African Central Core (2024).

Segundo Luc de Heusch (*apud* TUMBANSI; ADOLFO, 2009), os espíritos Simbi e os espíritos Nkita são conhecidos e cultuados em todo o mundo cultural do Congo, com apenas duas exceções. Inzo Tumbansi e o Prof. Dr. Sergio Paulo Adolfo, contudo, procuram, em suas pesquisas, compreender o motivo de o Nkita, tão conhecido e cultuado no universo do Congo, não ter realizado a travessia do Atlântico, ou, caso tenha vindo para terras brasileiras, o porquê de ter sido esquecido pelos Bantus em solo brasileiro. Segundo o levantamento realizado por esses estudiosos sobre essa entidade das águas,

[...] Kisimbe é cultuado no Brasil como uma entidade aquática e é do sexo feminino. Não há outros Minkissi com esse nome ou um nome semelhante. Mas o espírito Kisimbe é encontrado entre os Villi povo habitante do nordeste de Cabinda. Também entre os Mpangu–Ntandu, ele, o Kissimbe, é quem preside a cerimônia iniciática do Kimpasi (TUMBANSI; ADOLFO, 2009).

Notamos que as considerações acerca de divindades bantu-brasileiras, afro-brasileiras, advêm no âmago das discussões religiosas, das cantigas, ìtán e de uma episteme negro-brasileira. Tais suportes materiais foram e são até hoje forma de resistência, divulgação e permanências da cultura e história negra em diáspora por esse mundo afora. É importante relatar que Simbi aparece, em alguns momentos, ambientado no ambiente aquático e, em outros, no ambiente terrestre, conforme a tabela a seguir.

Figura 105 – Ambientes Nikita, Simbi, Nkisi

POVOS	NKITA	SIMBI	NKISSI
Congo meridional	Aquático	Terrestre	Desconhecido
Mpangu–ntandu	Aquático	Terrestre	Desconhecido
Ndibu	Aquático	Terrestre	Desconhecido
Mbata	Aquático	Aquático	Desconhecido
Yombe	Terrestre	Aquático	Espíritos da terra
Mboma	Desconhecido	Aquático	Desconhecido
Woyo	Desconhecido	Aquático	Espíritos da terra
Villi	Desconhecido	Desconhecido	Espíritos da terra
Teke/Tio	Espíritos da terra	Desconhecido	Desconhecido
Kukuia	Aquático	Desconhecido	Desconhecido

Fonte: Tumbansi (2009, n.p.).

As “sereias” e divindades aquáticas também aparecem em várias culturas e também na literatura, como em *Qmq-oba* (2009), conforme citamos, a partir da figura de Iemanjá e de Olocum, e também Ajé Xalugá. Também está presente no mundo mágico da sereia Janaína, em *Kuami*, de Cidinha da Silva (2011). Angola com as sereias de Kianda e Kicimbe. Sim, temos sereias negras na literatura para crianças e jovens.

5 ỌNÀ DÚDÚ: NOSSOS CAMINHOS PRETOS

No âmbito das oralituras,
 o gesto não é apenas uma representação mimética
 de um aparato simbólico,
 veiculado pela performance.
 Ou, ainda, o gesto não é apenas
 narrativo ou descritivo, mas,
 fundamentalmente, performativo.
 O gesto, como *poiesis* do movimento
 e como forma mínima,
 pode suscitar os sentidos plenos.
 O gesto esculpe, no espaço, as feições da memória,
 não seu traço mnemônico de cópia especular
 do real objetivo,
 mas sua pujança de tempo em movimento.
 Em África, assim como nas Américas,
 “o bom dançarino é o que conversa com a música,
 que claramente ouve e sente as batidas,
 e é capaz de usar diferentes partes do corpo
 para criar a visualização dos ritmos”.
 Dançar a palavra, cantar o gesto,
 fazer ressoar em todo movimento um desenho da voz,
 um prisma de dicções,
 uma caligrafia rítmica, uma cadência.
 Assim se realiza a emissão da textualidade oral,
 nos diversos dispositivos pelos quais
 e nos quais se compõe.
 (MARTINS, 2021, p. 83)

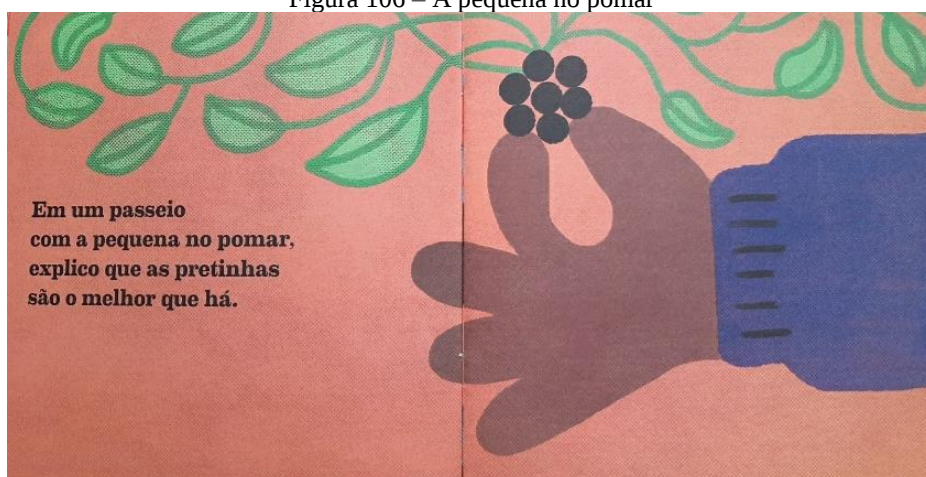
Quando nos movimentamos em Sankofa, abrimos possibilidades em voltamos nossos olhares para a criança (não) ficcional. Neste mundo infantil, torna-se mister deixar-nos levar ao universo dos bebês, crianças bem pequenas e pequenas, jovens e até a criança e a infância que permanece em nós. Essas infâncias são marcadas por corporeidades e oralituras que transitam dentro e fora de instituições educacionais; pelo corpo dançante, brincante e aprendente de tradições e culturas negrodiaspóricas, inclusas as negro-brasileiras. Afinal, somos negras e negros em Diáspora, portando nossas construções identitárias, ensinamentos e aprendizados socioculturais diversos e sempre em modificação a partir da sua origem.

Logo, há um construto de EducA(r)ção de gerações, reflexo de uma árvore matriz ancestral as quais servem de ajeum, neste sentido sagrado de comermos juntos, no coletivo, alimentando o corpo e a alma; de suporte, de Orientação e mudanças de caminhos, de interpretação das experiências e vivências que acionam e permitem acesso às diversas formas do viver, às diferentes camadas de leitura das narrativas negro-brasileiras, especialmente as de estudo desta pesquisa. Portanto, é preciso Gingar. E aprendemos pela escuta sensível, atenta e

acolhedora, tão cheia de significados e de recursos presentes nas textualidades. Acreditamos que a língua(gem), por permitir construirmos uma realidade e experiências dentro das práticas sociais, “[...] materializa discursos e esses, por sua vez, possuem processos de significação específicos, pois são partes fundamentais da construção social” (SANTOS, 2022, p. 04). Por isso, a linguagem literária ser tão potente quanto um passeio ao pomar.

AMORas nos faz refletir sobre a narrativa e a linguagem literária, um livro objeto destinado a carregar as infâncias para viagens do conhecimento e empoderamento. Este é “um livro que rega as crianças com o olhar cristalino de quem sonha plantar primaveras para colher o fruto doce da humanidade” (VAZ, 2018).

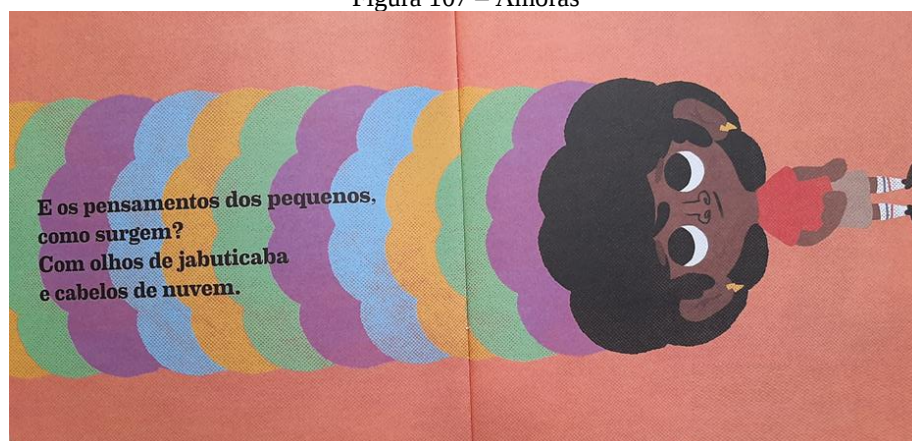
Figura 106 – A pequena no pomar



Fonte: Emicida (2018).
Ilustrações de Aldo Fabrini.

E essa viagem e colheita humanizadora, por incrível que pareça, pode acontecer ali no quintal de casa ou no terreiro da casa da vovó, em um passeio com a pequena criança no pomar.

Figura 107 – Amoras



Fonte: Emicida (2018).
Ilustrações de Aldo Fabrini.

Seguimos viagem com Emicida, com sua linguagem cheia de referências, de personalidades e de ícones, de simplicidade entusiástica das infâncias, especialmente para crianças negras, com a finalidade de “chegarmos antes” do racismo.

Nestas leituras étnicas-raciais-culturais, bem como sociais, lemos e aprendemos com o passado distante que, ao mesmo tempo, é próximo, contemporâneo e, sem dúvida, espiralar. Nesse sentido, quando ouvimos e lemos uma narrativa, conseguimos sentir, dançar, cantar, construir identidades, pois tocamos e invocamos, com o adjá, esta linguagem da oralitura que presentifica. Olhamos para os nossos corpos e reencontramos as nossas culturas saudando a nosso *ib*.

Por isso, há a necessidade de redimensionar o tempo na corporeidade, como nos ensina Leda Maria Martins (2023), em *Performance do tempo espiralar*. Aprendemos com Leda Maria Martins a ter mais consciência e história do nosso corpo-tela, gingando o corpo para as oralituras, novas pedagogias performáticas e multimodais para o campo literário.

Portanto, esse tempo está atrelado a corporeidade e a oralitura, nos (re)dimensionando às extensões das diferentes áreas do conhecimento e das multimodalidades da linguagem. Para Paul Gilroy (2001), o Atlântico Negro integra um espaço de intertrocas em que a cultura tem força colossal, por terem sido produzidas nos antigos percursos do tráfego negreiro,

[...] para a perlaboração da experiência traumática da escravidão em produção artísticocultural de subjetividades que apontam na contemporaneidade para outras formas de “negritude” que não se ancoram nem no dogmatismo étnico, nem no relativismo “desracializante”. Nesse contexto, a música e outras produções culturais diaspóricas devem ser pensadas de forma rizomática, em vez de atreladas a idéia de origem monolítica, já que a questão étnica passa a estruturar-se no campo fértil da representação e do partilhamento de um imaginário étnico (SANTOS, 2009, n.p.)

Nesse sentido, a linguagem em *Amoras*, Emicida (2018), redimensiona, principalmente aos jovens, a leitura do ritmo e da poesia, ou seja, do rap,

[...] como produto inicialmente de práticas de leitura e escrita autorais de migrantes e afroamericanos dos guetos estadunidenses (que) passa a ser apropriado em outros territórios do Atlântico Negro, possibilitando não só a realização de uma arte moderna mundializada, mas de uma pedagogia que sustenta, na ausência de um suporte formal, **uma aprendizagem vinculada desde já a uma dimensão política de empoderamento** (SANTOS, 2009, n.p., negritos nossos).

Por isso, o fortalecimento das identidades e do sentimento de pertencimento étnico-racial e cultural se tornam, inegavelmente, mais afirmativos. Sendo assim, a constituição desses conceitos ultrapassa e nos redimensionarem às compreensões e análises da Ginga e da linguagem literária negro-brasileira, como estruturante da presença do sujeito histórico negro.

Um tempo espiral cabe na literatura e redimensiona as interpretações e aprendizados dela, por isso, “não está somente na fundação dos conceitos, mas, também, e sobretudo, no ato de redimensioná-los como estrutura de linguagem” (PASSÔ, 2023).

Nesta circularidade, nestas poéticas escritoras e leitoras negro-ancestrais, podemos ler e nos sentar aos pés de Iroko, “o Orxá da árvore e a árvore do Orixá” (MARTINS; MARINHO, 2002), e (re)aprender com a sabedoria africana, tornando mais significativa e fortalecida a nossa morada do ser, nosso corpo-memória Bantu e iorubá, nosso Axé e Muntu, todos esses integrados e trançados à ecologia e aos cosmos.

Não importa o lugar da leitura literária: em um passeio no pomar, debaixo ou em cima de qualquer árvore. O importante é o prazer da leitura, é carregar o sentido de divulgação e de aprendizagem de lendas, itán, oríkís, filosofias, epistemologias. É relembrar as histórias, tão antigas quanto o tempo, no mundo do encantamento e faz-de-conta de quando os bichos confiavam nos homens. A personagem Manu sabe muito bem, pois recorda as histórias contadas pela sua avó Baya.

Figura 108 – Manu, o tempo e a recordações das histórias



Fonte: Silva (2023, p. 20-21).
Ilustrações de Josias Marinho.

Recorda-se de uma história sobre o desentendimento entre os homens e os animais que a sua avó Baya havia contado. Muito antigamente, quando os bichos falavam e confiavam nos seres humanos, um caçador especializou-se em enganar animais. Usava a magia para se transformar no próprio bicho caçado. Sob a forma de um javali, ele atraía os demais até uma clareira e lá, mantendo certa distância, voltava a ser homem e os abatia a tiros de espingarda (SILVA, 2023, p. 20-21).

Figura 109 – Manu, as Filhas da Noite e a estrela cadente



Fonte: Silva (2023, p. 20-21).
Ilustrações de Josias Marinho.

Manu pesca mais duas Filhas da Noite, transforma-as em travesseiro e reafirma a necessidade de dormir no alto da árvore, mesmo sabendo que os animais e parentes, na vila, deveriam estar preocupados, procurando-o. Antes do amanhecer, uma estrela cadente se joga no colo de Manu para acordá-lo. E conta que a luz da Lua tinha explicado aos javalis que não havia parentesco entre ele e o caçador (SILVA, 2023, p. 26-27).

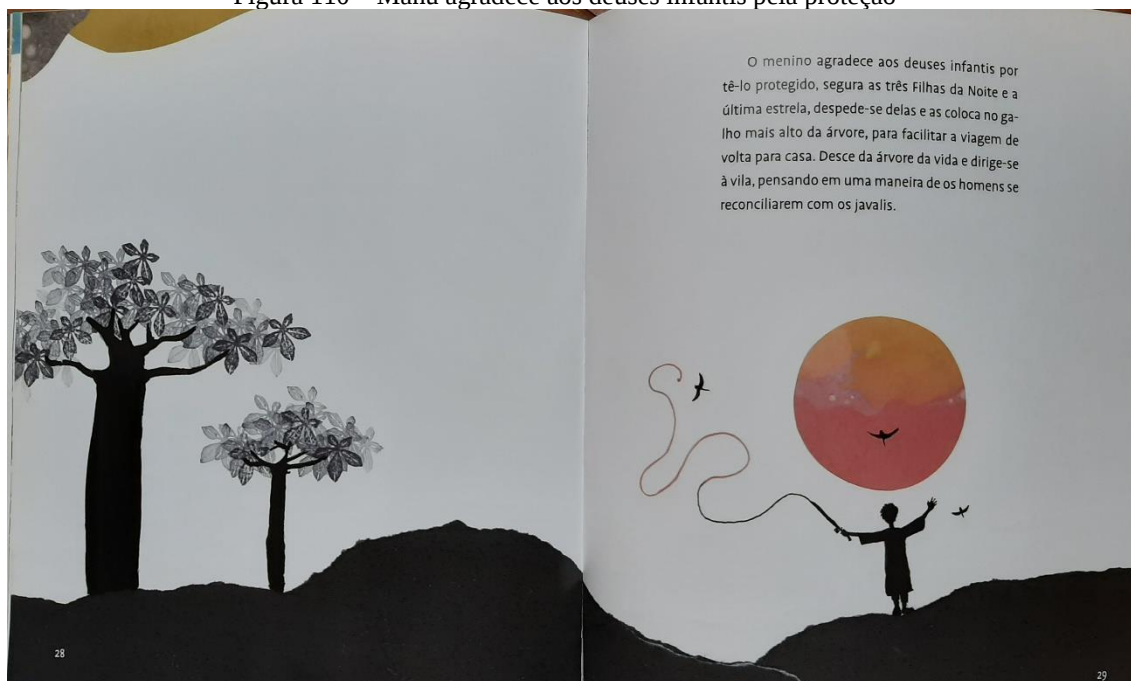
Portanto, são os caminhos pretos, ònà dúdú, que nos ajudam a revelar os ensinamentos, as mensagens aprendidas, nesses cruzamentos pela textualidade oral, pelas oralituras, pela linguagem na e da literatura. Assim, neste percurso, assistimos no século XIX o colossal Embondeiro, para alguns Baobá, se levantar ainda mais glorioso na capital do reino do Zaire. Segundo Leda Maria Martins (2021, p. 31):

Datada de aproximadamente quatro mil anos, a árvore assombrava os viajantes ocidentais que nela grafavam os seus nomes e mensagens. Sinédoque e metáfora do corpus territorial e cultural dos africanos, esse baobá testemunha espetacularmente o vigor das fundações e raízes africanas e a permanência dos seus textos, mesmo quando atravessados pelo palimpsesto do outro. Na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas africanos inseminaram corpus simbólico europeu e engravidaram terras na América. Como o imbondeiro africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, intersecções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências multiplicidade, origem e disseminações.

Nessas travessias forçadas, nós negros cruzamos e ainda continuamos atravessando, mares, oceanos, trilhas, estradas, ònà. Legados continuam sendo disseminados, nomes e gritos

cravados do Orunkó. Com os antepassados, a ancestralidade e a árvore ancestral, vieram juntos culturas, linguagens, divindades, deusas e deuses, heróis e heroínas, demonstrando e expressando o modo particular de nos sentirmos pertencentes à vida, ao mundo, a nós.

Figura 110 – Manu agradece aos deuses infantis pela proteção



Fonte: Silva (2023, p. 28-29).
Ilustrações de Josias Marinho.

E, seguindo Manu, agradecemos às deusas e aos deuses todo o legado que nos deixaram, que nos possibilitam materializar sonhos presentes na literatura. Ampliamos e continuamos ensinando olhares, pensamentos, nossa linguística de palavras muitas vezes “arrumadas”, ou no pretuguês das literaturas negro-brasileiras, chamando e convocando para vivenciar outros mundos, tão diversos e especiais. É a nossa identidade negra que se configura e ginga se movimentando nas encruzilhadas da literatura. Isto porque

As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólico, escritos e/ou orais, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade que pode ser pensada como um tecido e uma textura, em que as falas e os gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformaram-se, e reatualizaram-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando as singularidades e alteridades negras (MARTINS, 2021, p. 32).

Essas encruzilhadas negras epistemológicas, performáticas, históricas e culturais fazem-nos atingir, experimentar e degustar os diferentes níveis de leitura pela literatura e a sua

linguagem, bem como os aprofundá-las. Tais estímulos, animam movimentos relevantes e auxiliares, não de forma isolada a outros fatores, em construções e permanências de uma identidade negra saudável, potente e positiva em se orgulhar e assumir o pertencimento étnico-cultural-racial, no entendimento e na organização de uma Educação e Literatura para as Relações Étnico Raciais em diálogo com a literatura negro-brasileira.

São, portanto, saberes invocados presentes nas encruzadas negras e, conforme estamos demonstrando, são “saberes de ginga, de fresta, de síncope, são mandingas baixadas e imantadas no corpo, manifestações do ser/saber inapreensíveis pela lógica totalitária” (Rufino, 2019, p. 73). É um movimento decolonial.

A partir do saber em encruzilhada, a transgressão da colonização das mentalidades emerge como um ato de libertação, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de exploradores (colonizadores). A prática das encruzilhadas como um ato decolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão. Assim, responde eticamente a todos os envolvidos nessa trama, os envolve, os “emacumba” (encanta), os cruza e os lança a outros caminhos enquanto possibilidades para o tratamento chamado de colonialismo (RUFINO, 2019, p. 75).

Ao “emacubar”, nos encantamos e exercitamos o afroafetuar dentro da linguagem literária ao nos debruçarmos sobre as narrativas de poéticas de identidade e ancestralidade para crianças e jovens. Nesta literatura potente, a leitura deve ser livre atingindo cada um de uma maneira diferente, porque depende dos olhares de mundo, dos sentidos e sentimentos que a linguagem literária consegue, naquele momento, o leitor tocar e despertar. E a cada leitura, até de uma mesma história, a viagem pode ser outra, porque a arrumação das palavras tem e pode tomar outro sentido! Por isso, a jornada desta literatura pode trazer estranhamento e incompreensões, devido à falta de “leitura de outros mundos.”

Sendo assim, além dos pés e das raízes sagradas e ancestrais das árvores de Iroko, dos Embondeiros, A Árvore da Palavra, dos Pajés, das Samaúmas, Árvore da Vida e de tantas outras, não necessariamente sagradas, nos levam ao mundo dos sonhos e da ficção pelas palavras e imagens literárias. As nossas leituras podem acontecer livremente: nas tertúlias literárias, nas leituras partilhadas na escola e fora dela, dentro do ônibus de viagem ou do metrô, dentro do avião, aguardando uma consulta médica ou a circular do transporte público, na pracinha do bairro, no ambiente de estudo, sentados no banquinho do terreiro. O importante é ter garantido o universo de Pitàn, de contar e ouvir nossas histórias das leituras de mundo, com as lentes da magia, da imaginação, do encantamento e da diversidade.

5.1 Heróis e Heroínas: história de afroafeturar

Na participação dos processos de ensinar e de aprender, de sermos aprendizes potenciais de uma poética literária de identidade e ancestralidade, rompemos com os ciclos de ausências: de afetos, de empatia, de sentidos, de criatividade.

A poeticidade das “escrevivências” cunhadas e alimentadas dentro da dimensão de uma experiência poética Eco-Ancestral fará sentido e poderá ser experienciada se não forem estáticas, isto é, “[...] como uma atividade criadora, de desenvolvimento de formas renovadas de perceber e de imaginar, de pensar e de dizer a existência e o mundo. Essa dimensão e esse destino precisam ser recomeçados. Redescobertos. Reinventados (ANTÔNIO, 2013, p. 112).

Por isso, nos aventuramos em terras além-mar, navegamos, conhecemos e caminhamos com as personagens dos (nossos) livros nas faanhas literárias, às quais, muitas vezes, nos confundem pôr estabelecerem diálogo com as nossas experiências reais.

Mas, até que ponto conhecemos nossos ìtáns, oríkìs, contos, mitos, lendas, fábulas e tantas outras narrativas que fazem parte do nosso legado e tradição afro, tanto nos ensinam, para fazermos essa viagem e travessia? Nossas histórias servem para nos vermos e reconhecermos a rota heroica que desvela e reivindica a vitória, frequentemente tão desconhecidas, ou mal percebidas. Nossas aventuras de heroínas e heróis são mais do que o enredo de uma história:

Elas falam, por metáforas, da aventura humana da vida. Os desafios do herói são nossos, as inevitáveis transições que cada um de nós enfrenta na vida: nascimento, amadurecimento, entraves, conquistas, dor, prazer, casamento, envelhecimento e morte. Assim, a coragem, a sagacidade, a sabedoria, a força, a determinação, a fé, o amor, a compaixão e muitos outros traços que o herói demonstra para responder aos desafios da jornada simbolizam os recursos pessoais que todos nós devemos recorrer para enfrentar os desafios da vida (FORD, 1999, p. 31).

Essa procura interna, esta busca e travessia da heroína e do herói não acontecem de modo isolado, ou seja, a travessia não é solitária. Nossas histórias em terras Americanas são escritas “[...] numa narrativa de migrações e travessias, nas quais a vivência do sagrado, de modo singular, constitui um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social” (MARTINS, 2021, p. 30). Sendo assim, a história pode ser cruzada e analisada como a viagem das personagens, das heroínas e dos heróis afrodescendentes. Portanto, não estamos sozinhos no enfrentamento e nos desafios dessas experiências “[...] como a morte e vida, bem e mal, dor e sofrimento, triunfo e tragédia, trauma e cura, servidão e liberdade, desigualdade e justiça – não apenas como questões abstratas [...] (FORD, 1999, p. 31). Logo, questões que muitas vezes são

e estão associadas ao (ante)passado, demonstrando desconforto e inquietações cravadas num tempo, relativo à vida e a jornada heroica a qual estamos atravessando a muito tempo. Esta viagem mostra o protagonismo e a força do feminino, a força e a coragem carregada por todos.

Figura 111 – Iemanjá e o poder da criação



Fonte: Oliveira (2009, p. 25).
Ilustrações de Josias Marinho.

Iemanjá era uma menina muito linda e também muito perfumada, mais conhecida como a Rainha do Mar. Desde criança, Iemanjá tinha atributos como a beleza, a maternidade, a tranquilidade, o equilíbrio e a determinação. Adorava enfeitar os seus cabelos crespos com pérolas brilhantes e estrelas do mar. Mas a princesinha Iemanjá tinha poderes especiais: **podia criar, de dentro dela, as estrelas, as nuvens e os orixás**. Suas cores preferidas eram prata e azul-claro.

Iemanjá era uma linda princesa menina que vivia sozinha no òrun, no céu. Não tinha com quem brincar, não tinha com quem conversar e não tinha com quem se alimentar. Vivia sozinha entra vapores, labaredas de fogo e rochas. Olodumare-Olofin olhava para ela e não gostava do que via: a solidão da princesinha Iemanjá.

Certo dia, Olodumare pensou: “Vou dar um presente à princesa Iemanjá para que ela não se sinta tão só.”

Estendeu as mãos sobre a barriguinha da princesa e ela começou a aumentar.

— O que está acontecendo comigo, Olodumare?

Ele respondeu:

— Não fale nada, apenas abra a boca.

Quando a princesinha Iemanjá abriu a boca, saíram dela milhares de estrelinhas. Eram estrelinhas de todos os tamanhos. Estrelinhas que brilhavam mais e estrelinhas que brilhavam menos.

Não durou muito e a alegria de Iemanjá acabou, porque as estrelinhas nasceram e foram todas embora rapidamente para o òrun, para o céu mais distante ainda de Iemanjá.

Olodumare não desistiu: estendeu novamente as mãos sobre a barriguinha da princesa e ela começou a aumentar. Iemanjá, desta vez, já sabia que nada deveria falar.

Quando a princesa Iemanjá abriu a boca, saíram dela milhares de nuvenzinhas. Eram nuvenzinhas de todos os tamanhos. Nuvenzinhas que eram fofinhas e nuvenzinhas que eram fofonas.

Não durou muito e a alegria de Iemanjá acabou, porque as nuvenzinhas nasceram e foram embora rapidamente para o òrun, para o céu mais distante ainda de Iemanjá.

Olodumare pensou: “Preciso ser mais firme e mudar esta paisagem local.”

Batendo palmas com força, provocou uma rachadura numa rocha e dela começou a sair muita água. A água cortava a rocha com violência e ocupava diversos espaços. A água jorrava para todos os cantos.

Assim, criaram-se os rios, os lagos, mares e oceanos. Se contar a porção de terras que a água não conseguia ocupar.

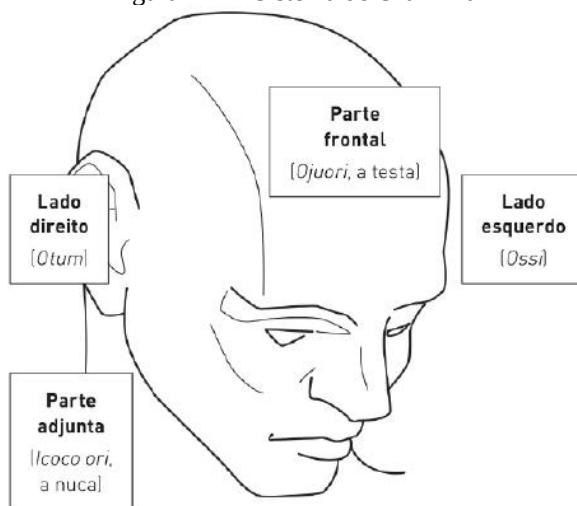
— Que odara! Que bonito! – murmurou a princesa Iemanjá, – É lá que eu quero morar. [...]

Aqui, minha princesinha, será a sua morada. Para que não fique sozinha, estou lhe ofertando saudáveis algas marinhas, diversas estrelinhas do mar, madrepérolas sem-fim para que enfeitem seus cabelos e seu corpo, inúmeras conchas de todos os tipos, os mais puros corais, fios de prata para tecer a sua nova roupa, enfim, tudo o que você precisa. Cuide bem deste seu tesouro – disse Olodumare (OLIVEIRA, 2009, p. 23-28, negritos nossos).

No itán da princesa Iemanjá, somos oferendados com o encantamento da LITERRAL-KIU. No itán recontado por Kiusam de Oliveira (2009), Olodumare ainda continua a presentear Iemanjá e da sua boca saem os orixás Ossain, Oxóssi, Xangô, Obaluaiyê e os Ibejis, fazendo companhia para a princesa e povoando o planeta Terra. São os parentes de Iemanjá, tão felizes por terem saído orí do dela, que fazem uma roda e a saúdam: “Princesinha Iemanjá, a Rainha do Mar. Princesinha Iemanjá, **a rainha do nosso ori**, da nossa cabeça. Odô, Yá!” (OLIVEIRA, 2009, p. 29, negritos nossos).

Os orixás saúdam Iemanjá referenciando o ori.

Figura 112 – Sistema de Orunmilá



Fonte: Nogueira (2020, p. 69).

Pelo sistema de Orunmilá, 5-6 a. C., “as pessoas são formadas pelos quatro elementos: água, fogo, terra e ar. Esses elementos são organizados no ori [...] por meio de cem búzios que preenchem quatro posições: a frontal, a esquerda, a direita e a adjunta” (NOGUEIRA, 2020, p. 69).

Iemanjá e os orixás ficam felizes e demonstram amor e carinho por estarem juntos, a importância do companheirismo. O aprendizado somente acontece no estar com

outros. “É por meio desse aprendizado que elas terão acesso, por exemplo, ao que é necessário para conquistar o bem-estar e levar uma vida proveitosa para si e para a sociedade.”

Percebemos também no itán o quanto a princesa Iemanjá se sente bem no bioma de axé. Ao estarmos conectados à Ecologia e aos biomas afetivos, como Iemanjá, os transformamos em ambientes de energização, axé e Orientação.

Temos os **biomas afetivos**, que vão se constituindo e se transformando em ambientes nos quais um **ori cresce e se manifesta**, isto é, **ecossistemas formados por vegetação, solo e clima** em que determinados sentimentos, emoções, ideias, pensamento, comportamento e linguagem habitam. Eles podem surgir a partir de interações sociais, políticas, históricas e culturais. Podemos habitar os seguintes biomas afetivos:

- *Água*: Mar, rio ou lago;
- *Ar*: Brisa, ciclone, furacão, tufão, tornado e vendaval;
- *Terra*: Arenosa, argilosa, humosa ou calcária
- *Fogo*: Solar, vulcânico ou fogueira (NOGUEIRA, 2017).

Ao deslocarmos os apontamentos de Renato Nogueira (2017, 2020) para as poéticas de identidade e ancestralidade na literatura para crianças e jovens, percebemos que a literatura e a sua linguagem podem auxiliar os pequenos e jovens leitores nas interações culturais, no acionamento de seus biomas afetivos, especialmente para autoconhecimento e o conhecimento da história, da cultura e do respeito ao outro. Por isso, insistimos: é necessário afroafeturar.

Nesta filosofia iorubá, percebemos presente a Linguagem Kiusamiana nos ensinando sobre os seres humanos constituídos pelos elementos dos biomas afetivos, que, igualmente, também são compreendidos pelos afetos configurando-se em uma

[...] espécie de *equação afetiva*, que almeja desvendar como a pessoa (ou as pessoas) se movem nos biomas afetivos, configurando um conjunto de interações entre elas. Num mundo composto por inúmeras possibilidades de afetos, estas combinações podem ser entendidas como uma forma de bem-estara partir das interações e contatos (NOGUEIRA, 2017, p. 13)

Continua Renato Nogueira sobre os afetos:

O afeto, aliás, pode ser compreendido como conceito guarda-chuva que representa tudo que nos mobiliza enquanto indivíduos, grupos e sociedades: as ideias, os pensamentos, as emoções, os sentimentos. Todos eles estão sob um registro pois é de extrema importância poder articulá-los. A raiva, por exemplo, é um afeto que nos ajuda a compreender e estimular a noção de limites.

Já o amor é um afeto catalisador que visa encontrar o bem-estar, mobilizando os outros afetos em busca de um estado de equilíbrio. O amor trabalha, então, para impedir que uma *inflamação afetiva* crie as condições ideais para grandes explosões e implosões. À medida que somos capazes de amar, nos mantemos mais equilibrados, ainda que de forma provisória, já que é uma característica do ser humano cair em desequilíbrio e entrar em constante dinâmica de desgaste, seja de uma forma explosiva

(demonstrando afetos agressivos) ou através de uma explosão afetiva que aja contra nosso próprio corpo.

Logo, esta *geopsicologia de Orunmilá*, que identificamos na LITERAL-KIU, torna-se uma atividade de (re)conhecimento da essência afetiva, por perceber e entender os afetos entrelaçados ao modo de ser e estar no mundo, ou seja, aos modos como existimos, interagimos, interferimos e nos expressamos neste mundo e como nos relacionamos com as outras pessoas em ambientes diversificados. “O itinerário proveniente da leitura dos diversos ambientes vai contribuir para um percurso afetivo mais equilibrado, o estado de *axé* (NOGUERA, 2017, p. 13).

Iemanjá é um arquétipo de mãe e ao retomar as tradições iorubás considera a fertilidade, além da maternidade. Inicialmente, sua associação se ligava às águas doce, por isso era cultuada em trechos atravessados do Rio Ogum. Seu nome original é Yemonjá e, segundo Renato Nogueira (2017), “é a aglutinação de três termos: *yeye*, *omo*, *eja*, que juntos literalmente significam “mãe-dos-filhos-peixe.” Assim, a divindade hidrolática, teria seu nome ligado à pesca (NOGUERA, 2017, p. 76). Remete, ainda, a força do feminino, pois o “elemento água simboliza uma energia feminina diferente da passividade (*ibidem*). Nossas princesas da literatura negro-brasileira Oiá, Oxum, Iemanjá, Olocum, Ajê Xalugá e Oduduá, presentes em *Omo-obá*, não são passivas.

A mitologia, por exemplo, pode ser um veículo de busca da cura e do autoconhecimento dos sujeitos, ajudando-os e tornando-os mais harmoniosos nos entendimentos de certas circunstâncias e inquietações da vida. Pelo viés das leituras afro-mitológicas, reaprendemos sobre símbolos, imagens e palavras das histórias que nos tocam e nos ajudam a entender sobre a vida. Mas, para isso, é preciso contar a história, ouvir essa mitologia negra. Precisamos dar o passaporte dessa viagem, precisamos dele!

Precisamos exatamente desses símbolos e dessas histórias hoje em dia. [...]

“Contar uma história” [...] que “não seja daquelas que eles conhecem pela televisão e pelos anúncios, nos quais o valor de uma vida humana é julgado pela posse ou pelo consumo de produtos; nas quais o valor [...] da alma de alguém é proporcional aos dólares do bolso.”

Contar uma história para eles, [...] em que eles sejam heróis e heroínas capazes de conseguir os passos dos heróis e heroínas de todos os tempos, mesmo que defrontem os implacáveis monstros da fome, da pobreza, da injustiça e do racismo. Melhor ainda, **conte-lhes uma história dos heróis e heroínas dos quais somos herdeiros** (FORD, 1999, p. 39, negritos nossos).

Não era e não é isso que o pensamento hegemônico e colonial tinha preparado para nós! Contar sobre a (nossa) história negra herdada é ir para as mais diferentes Áfricas, pré-coloniais, pós-coloniais e, principalmente, não ter a escuta de uma história única, para que as construções

das identidades para as infâncias e juventudes, das crianças e jovens negros e não negros, sejam cuidadas, alicerçadas no respeito, no amor e na valorização de toda uma cultura e tradição tão rica, como nas diferentes diversidades étnica-culturais.

No itán recontado por Kiusam de Oliveira, as crianças podem ser empoderadas, especialmente as meninas. Estas viagens e aventuras informam e formam, como a literatura generosa, ancestral e educativa de Kiusam de Oliveira ao nos devolver, lembrar e nos fazer reconhecer a história negro brasileira pelo poder das palavras e símbolos iorubanos, de uma experiência de Ketu. Portanto, continuamos nos aventurando.

Nesse contexto, entrelaçamos a observação das narrativas literárias à área da arte negro-brasileira, bem como outras áreas do conhecimento negro-africano. Por isso, ao lermos as narrativas de Omo-Obá, uma história de princesas (2009), *O Mundo do Black Power de Tayó* (2013) e *O mar que banha a ilha de Goré* (2014), *Black Power de Akin* (2020) e *Os nove pentes da África* (2009), por exemplo, realizamos uma leitura literária também de “objetos africanos e negro-brasileiros”.

Como escreveu Jean Laude, “a forma não é captada separadamente pelo africano: ela é depositária de um sentimento ao qual dê acesso [...]. Não existe por um lado, um elemento de significação que pode ser produzido separadamente e, por outro lado, uma forma de concretiza a priori essa significação. Há uma síntese do sentido e da forma de tal modo que nem o sentido e nem a forma possa ser compreendida separadamente” (ROGER SOME *apud* MUNANGA 2021, p. 66-67).

Ilustramos com Oxum, em *Omo-obá: histórias de princesas*, de Kiusam de Oliveira (2009):

Figura 113 – Omo-obá Oxum



Fonte: Oliveira (2009, p. 16-17).

Ilustrações de Josias Marinho.

Na ilustração de Oxum, por Josias Marinho, a princesa está com o seu *adê*, “sua coroa toda de ouro, com penduricalhos em fios também de ouro, tendo as pontas no formato de gotinhas de chuva. [...] um encanto, um brilho só” (OLIVEIRA, 2009, p. 18). Além disso, Oxum está carregando o seu abebê, uma espécie de leque de metal, em dourado ou cobre, podendo ser circular ou oval, contendo gravuras ou em alto relevo.

No *itán* do livro infantil, o menino Ogum, amigo de Oxum, era responsável pela construção de objetos de ferro, como utensílios e ferramentas agrícolas, que nem mesmo um adulto conseguia produzir com tanta perfeição e habilidade. Contudo, Ogum se cansa de tudo aquilo e vai embora, indo morar sozinho na floresta. Com o tempo, os utensílios começaram a fazer falta, pois somente Ogum sabia produzi-los.

Os amigos orixás de Ogum saem da cidade e vão procurá-lo, exceto Xangô, mas o menino Ogum expulsa todos da floresta. Então, na cidade, uma assembleia é organizada para discutir o que fariam com o menino Ogum.

Oxum muito atrevida, foi à assembleia e disse:

— Senhores, eu quero ir à floresta tentar trazer o meu amigo Ogum de volta para a cidade.

Todos duvidaram do sucesso dela, mas resolveram deixá-la tentar.

[...]

Quando a princesa Oxum avistou a cabana de Ogum, fingindo não ter visto nada, começou a dançar com a graça das águas calmas, delicada...suave...num leve vaivém. Dos movimentos que seu corpinho de princesa fazia, um perfume delicioso exalava e este perfume chegou à cabana do Ogum.

[...]

Conforme Oxum dançava para Ogum, que já estava escondido entre os arbustos, cada vez mais ela se aproximava dele. Quando Oxum estava bem pertinho dele, já hipnotizado por tanta graça e beleza, viu uma colmeia de abelhas e disse:

— Abelhas, abelhinhas. Derramem seu mel em minhas mãos para que eu possa **adoçar o coração** de um menino que precisa voltar para a cidade.

[...]

Todos os amigos do menino Ogum, crianças e adultos, começaram a aplaudir o seu retorno; assim, os utensílios voltariam a ser feitos e Ogum reassumiria suas funções de ferreiro.

[...] E todas as pessoas que lá estavam gritaram:

— Ora, iê, iê, princesinha Oxum (OLIVEIRA, 2009, p. 18-22, negritos nossos).

Oxum, ao dançar no ritmo do vaivém, sugere o movimento das águas, relacionada também a maternidade: lagos, rios, cachoeiras, água para beber, a água do nascimento. Também representa a resistência dos escravizados, vivendo “fortes suficientemente para carregar o ouro não somente por causa do brilho, mas pelo peso do valor de todas nós intelectuais engajadas no feminismo negro, bem longe de estereótipos da dondoca, frágil, superficial” (AKOTIRENE, 2019).

Tratar Osun como sereia das águas doces, narcisista, deusa vênus, portanto europeia, faz parte das cosmovisões etnocêntricas que não refletem a centralidade do pensamento cosmosentido com cinco búzios abertos, orikis e espiritualidade do povo yorubá. A maternidade pertinente a Osun tem sido suprimida do caráter iyalódè, agora caricatura colonizada. Longe de Osun a imagem da mãe chorona, parideira, contrária aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres (AKOTIRENE, 2019).

Desse modo, ao lermos e analisarmos as obras literárias negro-brasileiras estamos trazendo aspectos relevantes para as análises das culturas Bantu e iorubá e das brasileiras, no sentido de mestiçagem entre as culturas na interpretação das obras.

Aventuramos seguir em ritmo dançante e brincante com Josias Marinho e a personagem Benedito.

É um novo dia
é um novo dia
deixa o dia clarear
com licença
deixa o meu gunga passar, oiá
Cântico de Moçambique (MARTINS, 2021, p. 26).

Josias Marinho (2014) brinda a Congada, brincando, *emacumbando* e gingando o discurso literário e imagético das descobertas e do crescimento interior de Benedito, criança que representa o percurso e a construção identitária das nossas infâncias negras demonstrando, ao som da gunga e do tambor, como nos tornarmos negros.

Figura 114 – Congadeiros mirins



Fonte: Lisboa (2022).

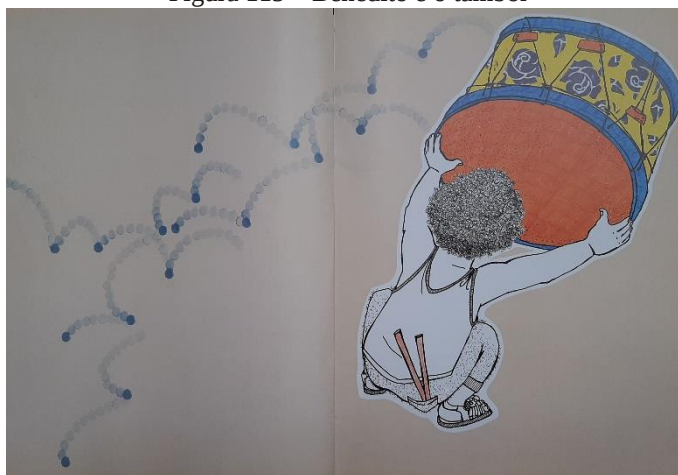
Deixa o nosso gunga passar, dá licença, pois estamos passando nesse cortejo. E o divino nasce! É divino, é chegança, é viver e sentir, é fortalecer negro. Tornarmo-nos conguintos como o Benedito. Para Heloisa Pires Lima (2020):

Os deslocamentos humanos na contemporaneidade não param de lançar demandas para a excelência educativa, atenta ao convívio na diferença. Se os leitores são diversos, a representatividade a ser contemplada na produção de materiais para a infância pode ser sensível a tal diversidade. A ficção é poderosa como fornecedora de elementos para a percepção do real (LIMA, 2020).

Josias Marinho com que Benedito brincam e nos divertem com o divino enegrecer da criança fictícia. Mas para conseguir se aventurar com a Congada, é preciso ter a escuta e olhos de ver, se deixar levar pelas sensações do livro e da narrativa. É necessário um olhar demorado para ler as várias possibilidades da união entre artes visuais e literatura presentes em Benedito.

A diferença entre ver e olhar é tanto uma distinção semântica que se torna importante em nossos sofisticados jogos de linguagem tomados da tarefa de compreender a condição humana – e, nela, especialmente as artes –, quanto um **lugar comum de nossa experiência**. Basta pensar um pouco e a diferença das palavras, uma diferença de significantes, pode revelar uma diferença em nossos gestos, ações e comportamentos (TIBURI, s.d., negritos nossos).

Figura 115 – Benedito e o tambor



Fonte: Marinho (2014).
Ilustrações de Josias Marinho.

Nossa cultura visual é vasta e rica, entretanto, **estamos submetidos a um mundo de imagens que muitas vezes não entendemos** e, por isso, podemos dizer que vemos e não vemos, olhamos e não olhamos. [...] Mas se as artes nos ensinam a ver – olhar, é porque nos possibilitam camuflagens e ocultamentos. Só podemos ver quando aprendemos que algo não está à mostra e podemos sabê-lo. Portanto, para ver olhar, é preciso pensar (TIBURI, s.d., negritos nossos).

Josias Marinho, com a personagem Benedito, ensina a pensar a imagem e a ginga que ela carrega ao transmitir uma cultura e conhecimento pela performance da dança do congado e do toque do tambor. Pela imagem, exercitamos a tarefa, nem sempre fácil, de nos colocarmos e entendermos o lugar do outro. Igualmente, demoramos no olhar para realizarmos a mediação pela ilustração. Essa troca entre ilustração/ilustrador e o leitor/livro, pode sugerir bolinhas saltitantes as quais marcam que a personagem do Congado está rolando e brincando com o tambor.

Figura 116 – Benedito e suas gungas



Fonte: Marinho (2014).
Ilustrações de Josias Marinho.

Essa mediação do olhar pelo pensar, pelo tempo de aprender, de ler, de oralitizar, também pode ser exemplificada nas bolinhas, no movimento de Benedito e na própria construção identitária e fortalecimento da negritude da personagem, ou seja, o corpo(reidade) da criança.

A lentidão é do olhar, a rapidez é própria ao ver. **O olhar é feito de mediações próprias à temporalidade. Ele sempre se dá no tempo, mesmo que nos remeta a um além do tempo.** Ver, todavia, não nos dá a medida de nenhuma temporalidade, tal o modo instantâneo com que o realizamos. **Ver não nos faz pensar**, ver nos choca ou nem sequer nos atinge. **As mediações do olhar, por sua vez, colocam-no no registro do corpo:** no olhar – ao olhar – vejo algo, mas já vitimado por tudo o que atrapalha minha atenção retirando-a da espécie sintética do ver e registrando- a num gesto analítico que me faz passear por entre estilhaços e fragmentos a compor – em algum momento – um todo. O olhar mostra que não é fácil ver e que é preciso ver, ainda que pareça impossível, pois no olhar o objeto visto aparece em seus estilhaços de ser e só com muito custo é que se recupera para ele a síntese que nos possibilita

reconstruir o objeto. É como se depois de ver fosse necessário olhar, para então, novamente ver. **Há, assim, uma dinâmica, um movimento** - podemos dizer - **um ritmo em um processo de olhar-ver**. Ver e olhar se complementam, são dois movimentos do mesmo gesto que envolve sensibilidade e atenção (TIBURI, s.d., negritos nossos).

Olhar, refletir e (des)construir imagens preconceituosas, discriminatórias e racistas. O pensamento crítico direciona e amplia os nossos olhares, nos faz (re)pensar sobre as imagens, as textualidades, as corporeidades e os eventos e letramentos socioculturais negros forçando-nos, de alguma forma, a participar desse movimento.

Todavia, ainda que a mediação implicada no olhar faça dele um acontecimento esparso, pois **o olhar exige que se passeie na imagem e esse passear na imagem traça a correspondência ao que não é visto**, é o olhar que nos devolve ao objeto – mas não nos devolve o objeto - não sem antes dar-nos sua presença angustiada (TIBURI, s.d., negritos nossos).

Acrescentamos às citações supracitadas com imagens e nas imagens-corpos das personagens das narrativas em estudo, bem como das diversas outras ilustrações, em que a semântica de Josias Marinho nos carrega em viagens pelos sentidos de sua arte-ilustração para além de *Benedito* (2014) *Omo-oba* (2009) e *Kuami* (2011), bem como de Taís Borges com *O Mundo do Black Power de Tayó* (2013) e *O mar que banha a ilha de Goré* (2014), Ilea Ferraz nos *Os nove pentes da África* (2009), Mar de Manu, Rodrigo Andrade com o *Black Power de Akin* (2020), Denise Nascimento com *Betina* (2009) e Aldo Fabrine com *Amoras* (2018). Eles definem uma arte visual entrelaçada à linguagem literária.

Defendemos nessas literaturas que o diálogo com a arte literária negro-brasileira movimenta a performance da cultura negra, pois “envolve uma complexidade de outras questões remetendo ora à história do escravizado africano no Brasil, ora à sua condição social, política e econômica, ora à sua cosmovisão e religião” (MUNANGA, 2021, p. 23).

Exercitamos olhares não míopes para que possam acompanhar os traços das ilustrações de modo contemporâneo, conduzindo o próprio movimento estético da arte na literatura e a literatura na arte, e principalmente a etnoestética presente nas imagens das narrativas da tese. Trazemos o pensamento de Kabengele Munanga (2021, p. 66), sobre a discussão do livro *Arte afro-brasileira: o que é afinal?*

[...] estudar os objetos em seu meio, corresponde o que alguns chamam de mestiçagem cultural ou união. Esta abordagem remete ao que foi desde então chamado Antropologia da arte, cujo objetivo resolver a velha oposição entre os defensores do funcionalismo e os defensores do formalismo. De fato, pela adoção de uma démarche contraditória, consistindo em examinar o objeto não apenas segundo os dados

culturais do observador, mas também segundo os dados da sociedade estudada, realiza-se incontestavelmente a conciliação entre os que privilegiam o estudo da forma e os que, pelo contrário, tomam partido do conteúdo.

A arte e a literatura são produtos culturais, aquela por ser múltipla em suas formas como na “arquitetura, pintura, escultura, poesia, música, dança, cinema, fotografia etc. (MUNANGA, 2021, p. 24), são consideradas produtora de fortes e profundas emoções e de beleza. Quando as escritoras e os escritores juntamente com as respectivas ilustradoras e ilustradores trazem uma identidade e ancestralidade africana e afro-brasileiras em suas narrativas, e aqui está claro que as imagens falam, com suas linguagens corroboram para reter memórias.

A *gun* de Benedito carrega memórias e histórias. Cada livro, cada narrativa, cada ilustração é elemento da nossa história e faz parte da nossa memória.

Para que os elementos culturais ou artísticos possam ser retidos na memória de um indivíduo cortado de suas raízes é preciso que eles pertençam ao núcleo de sua existência, pois é este último que sobrevive à ruptura. É ele que alimenta a cristalização de elementos na memória individual e se torna mais eficaz quando combinado com o conjunto de fatores sociais cujo efeito é também de suma importância na preservação e especialmente na continuidade de elementos culturais na nova sociedade (MUKUNA *apud* MUNANGA 2021, p. 27).

Portando, ao ampliarmos cenários nos posicionamos criticamente e preservamos na memória histórias e performances ancestrais pelo viés da literatura. Ao viajamos (re)aprendemos a brincamos e aprendemos com as nossas

Figura 117 – Benedito com suas varetas e o tambor



Fonte: Marinho (2014).
Ilustração de Josias Marinho.

A linguagem literária brincante de Benedito, aproxima crianças na diversidade de suas infâncias sobre a cultura negro-brasileira numa leitura sem palavras, mas cheia de símbolos e

significados, cores e linhas, luz e movimentos, tudo brinca com profundidade de significado nessa leitura. É afetividade, afeto e afeição. Afroafeturamos com as personagens dos nossos livros, com todas e todos eles. Afroafeturar é aprender com a docilidade de Betina, o sentido e os valores de descobertas, perdas, desconstrução do etarismo, a beleza da estética do trançado em cabelos crespos e a construção dos sonhos realizados.

Figura 118 – Betina brinca enquanto é trançada por sua avó



Fonte: Gomes (2009, p. 07).
Ilustração de Denise Nascimento.

A união das histórias dos netos de vô Francisco e vó Berna, em *Os nove pentes d'África*, de Cidinha da Silva (ano) são, na realidade, a mesma história se somando e às experiências de nossas narrativas pessoais; a gente se vê, como diz Emicida. Afroafeturamos e nos aventuramos com Manu, em seu mar, e reaprendemos sobre e como pescar sonhos. É se aventurar com o elefantinho Kuami e a sereia Janaína, aprender sobre empatia e amizades decoloniais de busca por fortalecimento identitários. É se aventurar em rotas marítimas com Kika e a Mãe Mar, que nos levam de volta na travessia da história afro-brasileira, situando-nos de modo crítico na compreensão da formação cultural e social brasileira, por vezes tão traumática. E fazer a jornada do reconhecimento da mitologia negro-brasileira e aprender com os feitos de nossas heroínas e heróis, reis e rainhas, príncipes e princesas, com Omo-Obá, Tayó e Akin. Todos saímos ganhando, pois essas aprendizagens refletirão por toda uma vida adulta, até o ponto de enfraquecer as escutas e as reproduções de racismo, preconceito e discriminação.

Como dissemos, frustramos o colonizador “[...] que é metaforicamente o homem branco, o senhor da casa-grande. Não era exatamente isso que ele tinha preparado para mim (ROSA, 2022, p. 60). Portanto, ao afroafeturar aprendemos juntos com Sônia Rosa e sua

Literatura Negroafetiva. Sua relevância é tanta que auxilia formar mentalidades, para empoderar crianças e infâncias, pois esta Literatura vai

[...] desconstruir e desnaturalizar a questão menor que foi imputada à população negra, naturalizando a beleza, os afetos, as relações, o protagonismo nas vidas das crianças e personagens, mostrando outras existências, outras histórias e também retratando as dores, os sustos, os amores (DIAS *et al.*, 2022, p. 40).

Essas narrativas, inseridas na linguagem de uma performance da corporeidade e da Linguagem Cidinha-Silviana e a Linguagem Kiussamiana, nos devolvem os sonhos, a criatividade, o prazer pela literatura e leitura, o faz de conta do infinito mundo da imaginação, nos trazem a cura. “Nada é mais importante para uma criança que um conto que a insira no mundo dos humanos, dos animais e das coisas. Essa inserção faz-se por meio do apelo à sua imaginação. Como sabemos, sua faculdade de sonhar está sempre desperta (MOORE, 2014, p. 06). E, para isso e por isso, é tão importante resgatarmos a infância e a criança dentro de cada um de nós, e se aventurar nessa jornada.

Enfatizamos e sinalizamos: percorrer e experienciar essa linguagem negro-literária é não ter idade, mesmo que aqui estejamos discutindo uma literatura (supostamente) para crianças e jovens. Diante desse posicionamento, nos distanciaremos, por hora, da noção de infância em seus aspectos jurídicos, biológicos, enfermagem-pediátrica e médico-pediátrica, bem como no campo da educação de modo institucional, para vivenciarmos uma experiência de infâncias e de criança mais próxima de uma filosofia de matriz africana. Justificamos porque aquelas áreas

convergem para sustentar a tese de que a infância é uma fase da vida. Do ponto de vista legal, no Brasil a Lei 8069/1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em seu Artigo 2º estabelece que infância é a fase da vida de 0 a 12 anos incompletos (Brasil, 2017, p. 10). No campo da psicologia, temos uma instituição como a Associação Brasileira de Psicologia do Desenvolvimento (ABPD) que reúne profissionais que promovem e trocam informações sobre pesquisas sobre estudos do desenvolvimento humano. Uma perspectiva recorrente nessa subárea é de que a infância é uma fase dividida em etapas, geralmente três. A primeira fase é a do nascimento até os 3 anos, em seguida de 3 a 6 anos e, por fim, de 6 a 11 anos. Na medicina, a Sociedade Brasileira de Pediatria (SBP) trabalha com as fases de 1 a 18 meses, 18 meses a 3 anos, 3 a 4 ou 5 anos, 5 a 9 anos e de 10 a 13 anos. A enfermagem pediátrica estabelece outra divisão em três períodos: neonatal de 0 a 28 dias, lactente de 29 dias a 2 anos, pré-escolar de 2 a 7 anos e escolar de 7 a 10 anos de idade (NOGUEIRA, 2019, p. 03).

Ainda, no âmago da *afroperspectiva* de Renato Nogueira:

Apesar das diferenças entre os períodos, o que todas essas áreas têm em comum é classificar a infância como uma etapa da vida. Em outros termos, ser criança aparece como sinônimo da infância. Por outro lado, a categoria analítica infância é diferente,

ela não é uma fase transitiva, mas uma categoria permanente (Qvortrup, 2011). Ora, “[...] a infância é a condição social que unifica as crianças como grupo etário e as coloca em experiências comuns, uma vez fazendo parte da mesma experiência histórica e cultura” (Arenhart, 2016, p. 33), o que torna necessário diferenciar as categorias *criança* e *infância*. Estamos diante de uma condição historicamente e socialmente construída por práticas institucionais, o que desloca a infância de uma natureza biopsíquica para uma dimensão histórico-cultural e socialmente produzida (NOGUERA, 2019, p. 04).

Nesse sentido, as noções de infâncias e de criança, para que adultos consigam percorrer as vivências infantis e das juventudes negras, são as de “escrevivência” de experiências filosóficas marcadas conjuntamente em vivências afro-espirituais, que podem, ou não, dialogar com a religiosidade.

Logo, é um sentir ser infância(s) e criança(s) do ponto de vista filosófico negro-brasileiro, porque, dessa forma, buscando nossa(s) infância(s), conseguiremos alcançar a leitura de uma experiência de Poéticas de identidades e de ancestralidades. É um lugar na compreensão de construções identitárias individuais e coletivas, ambas de extrema importância para a convivência saudável de diferentes relações étnico-raciais e culturais na literatura e fora dela.

só assim, olhando para um horizonte provável e esperançoso a partir das composições que nos formaram e nos fizeram chegar até aqui, poderemos (re)encontrar uma sociedade melhor, mais limpa de amarguras, em que prospere o amor, a reestruturação social e a capacidade de nos sabermos como irmãos e irmãs – isso é a infinitude a qual procuramos, essa é a lição da Calunga Grande, do Quilombo Grande, a que o machado da justiça dos povos nos adverte (JUBÉ, 2022, p. 05).

Portanto, as experiências poéticas de linguagem e da Ginga Literária são o convite para a travessia, para o conhecimento de um mundo outro para exercitar o pensamento decolonial, imagético, sensível e imaginativo, dançante e brincante, pelos símbolos, pelas imagens e pelas palavras, pois

A palavra poética é um modo de narração do mundo. Não só de narração, mas, antes de tudo, a revelação do utópico desejo de construir outro mundo. Pela palavra poética, inscreve-se, então, o que poderia ser. E, ao almejar o mundo outro, a poesia revela o seu descontentamento com ordem previamente estabelecida (EVARISTO, 2011, p. 08).

Portanto, “não apenas o exercício de um pensamento conceitual, lógico e abstrato, mas um pensar-concreto [...]. Um pensar por imagens, um pensar por ritmos, um pensar sentindo e um pensar-pensando. Um modo outro de conceber e dizer um modo de viver (ANTÔNIO, 2013, p. 113). Para Evaristo (2011, p. 08):

Há momentos em que a característica subversiva da fala poética se torna tão perceptível que seus criadores são considerados *personae non gratae*, e suas vozes são

forçadas ao silêncio, ou ignoradas como se não existissem. Entretanto, todo o indivíduo e toda a coletividade têm o direito ao seu auto-pronunciamento, têm direito de contar/cantar a sua própria história.

Para determinados povos, principalmente aqueles que foram colonizados, o poema torna-se um lugar de transgressão.

Para tornar esses processos de ensinagem, a aprendizagem precisa ser constituída como lugar de transgressão, lugar de posicionamento político e de crítica, de um protagonismo negro, antirracista e de atitudes contra hegemônicas; é fundamental “resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (hooks, 2017, p. 10). A criação poética, a escuta das histórias, não somente pela voz do colonizador-opressor, torna-se transgressora. Essa percepção abre espaço para uma estética de linguagem literária diverso do fazer poético imposto.

Ao se falar de uma poética transgressora, um dos exemplos mais contundentes, a ser considerado, é o caso do africano, com sua poesia inscrita nas lutas de libertação nacional. Recorrendo à poesia oral, fundamento das culturas tradicionais africanas, poetas, contistas, romancistas, ensaístas e teatrólogos comprometidos com as lutas anticoloniais, não só alicerçaram o momento de formação das literaturas nacionais, como também lideraram as lutas de independência política das nações que surgiam. A poesia se constituía como uma estratégia de luta, tornando-se um dos lugares de confronto entre colonizadores e colonizados (EVARISTO, 2011, p. 09).

Essa pedagogia e poética transgressora, praticada por militantes, especialmente o Movimento Negro de uma educação antirracista, desenvolvem-se e se fortalecem com uma constante prática educativa crítica. Esses movimentos revolucionários são perceptíveis dentro e fora de eventos da ficção, como os textos literários, e da não ficção. O direito à fala ocupa o vazio dos silenciamentos e apagamentos, simbólicos e representativos, nos mais diferentes lugares. Ocupamos arte, literatura, símbolos e imagens em linguagem poética no interior da própria poesia e das multinarrativas. Logo, “fazem-se ouvir novas vozes, novos modos e conteúdos discursivos representativos daqueles, muitas vezes, silenciados pelo poder” (EVARISTO, 2011, p. 09).

As narrativas literárias em análise nesta tese assumem uma manifestação discursiva próxima à corporeidade e à oralidade, bem como ao pensamento africano, especialmente no que diz respeito a fase das lutas anticoloniais, em suas diferentes expressões, infelizmente tão vivas e presentes em época atual. Nosso pensamento se une ao já defendido por Conceição Evaristo (2011, p. 09), sobre a palavra(ação). Esta, ao se aproximar dos pressupostos críticos de Silviano Santiago, coloca que a crítica literária faz refletir sobre o lugar da escrita “[...] latino-americana como um espaço de enfrentamento diante da cultura ocidental [...]” (*apud*

EVARISTO, 2011, p. 09). Nessas pontuações, o ato de falar e escrever tornam-se um gesto de oposição: falamos escrevemos e performamos contra.

Nesse sentido, vários textos africanos, criados no período anterior e durante os anos das lutas revolucionárias, “falavam contra” a dominação colonial e se apresentavam como um projeto de escrita que se confundia, que se mesclava com o projeto de construção da nação. O texto se tornava um espaço de enfrentamento pelo conteúdo, pelo projeto de escrita ao qual ele estava filiado e pelo leitor virtual ao qual ele se dirigia, isto é, ao povo. O texto se impunha como palavra(ação) (EVARISTO, 2011, p. 09).

Ação, por meio da palavra e imagem são, sem sombra de dúvidas, o que as autoras e os autores dos livros analisados fazem. É uma escrita contra hegemônica à dominação, ao pensamento alienado e não crítico. Kiusam de Oliveira, Nilma Lino Gomes, Cidinha da Silva, Emicida e Josias Marinho exercem e realizam essa performance de palavra(ação) contemporânea em territórios de uma luta de libertação. Agem por ideais revolucionários contra uma hegemonia na literatura, na educação de crianças e jovens negros, bem como na reeducação da população não negra.

Sendo assim, a comunidade negra passa a se empoderar mais pela palavra, simbologias veiculadas, arte e imagens, e tem maior poder de fala, ancorada na oferta de recursos desse *ato da fala*, por trazer a campo e refletir criticamente todos esses conteúdos em que a palavra se faz presente em diferentes formatos de territórios das lutas sociais, antirracistas, de protagonismo negro e encantamento literário. Esse grupo, apesar de chamado de minoria e marginalizado, encontra-se de posse desse sentido mais potente da ação da palavra

[...] como ato de luta por autonomia política e pelo direito de autorrepresentação. [...] situa a linguagem dentro de um contexto social buscando apreender toda a série de fatores que incide o ato da fala, permite(indo) uma compreensão de qual ato corresponde ao próprio fazer (EVARISTO, 2011, p. 9-10).

A crítica Evaristiana é edificada com o pensamento de John Austin, Silviano Santiago e Eni Orlandi, sintetizados a seguir.

Apropriando-me das ideias de Santiago, quando o crítico diz que “Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra” e que “falar é a própria práxis”, como define Orlandi e ainda que “dizer é fazer”, conforme postula Austin, quero acrescentar ao pensamento dos três, o significado do ato de enunciação, nas culturas tradicionais africanas. Ali a palavra com seu valor performático é a potência que rege o mundo. A palavra tem a força de fazer acontecer, sendo premonitória, inclusive. Esse modo de valorização e de entendimento da força do dizer, da potência da palavra foi incorporado conscientemente, pelos autores, nos textos poéticos, [...]. Portanto, a leitura dos textos literários selecionados, em muitos momentos, aproveitará os princípios de interação e intersecção de sentidos existentes entre:

falar/escrever/dizer/fazer e falar/fazer/acontecer conforme postula certa tradição africana (EVARISTO 2011, p. 10).

Neste pensamento, a enunciação e a corporeidade poética acontecem no movimento social, cultural, artístico e político de sua produção. As escritoras e os escritores selecionadas e selecionados, com suas escritas e com a arte das ilustrações, fazem acontecer, pois palavra e imagem são ações que representam a coletividade negra pela oralidade e pelo viés literário, rompendo formas cristalizadas de aprisionamento e silenciamento histórico, cultural e social da corporeidade afro-brasileira. São, portanto, ação e leitura de tradição, ruptura e novas costuras das imagens leitoras.

A literatura não é um texto histórico, ela não é um texto religioso, não é um texto sociológico, não é um texto pedagógico. Então, por não ser isso tudo, o texto literário tem essa capacidade de transitar aqui e ali. A literatura dialoga com várias áreas do conhecimento. E mais do que isso, tem a capacidade de convocar as pessoas, de falar na sensibilidade das pessoas. Eu gosto muito de dizer isso: ninguém chora diante de um dicionário e as palavras estão lá, arrumadas bonitinhas. Mas elas só ganham sentidos, elas só te tocam se você transformar em uma vivência possível, que você já observou, até em uma ficção (EVARISTO, 2020, n.p.).

Por isso, nessa arrumação, acreditamos que no campo literário, local por nós ocupado, a construção de sentidos ancora-se na imagem verbal que talha o signo e o referente, tornando-o mais forte, ampliando significação e rede de leituras. Igualmente, por transitar aqui e ali, lá e acolá, a fala e a palavra, como práticas sociais e de política libertadora, possibilitam o diálogo com o outro e com o mundo, porque carregam memória.

5.2 Tempos, ciclos e encontros

[...] nossas mulheres pariram a África nessa “pátria pai hostil”, por meio de nossa religiosidade, ao afirmar a nossa ancestralidade. Ao tentarem dizimar a África, nós nascemos não apenas no Brasil, mas em toda a diáspora e colocamos a África em tudo o que tocamos, não apenas em 56% da população de pretos e pardos, mas também, em toda a identidade nacional. Por isso, estamos aqui, para manter viva a memória de nossas crianças. Pois Exu nos ensinou que os símbolos podem viver! LAROYÊ (SOUZA, 2022, p. 361).

Na visão africana do fenômeno tempo, três dimensões são delineadas: a compreensão de que todos os fatos prestes a acontecer estão ocorrendo ou acabaram de ocorrer; a incorporação dos fatos passados os quais intercomunicam a origem das coisas a um presente desdobramento de episódios no Universo. Nessa fluência ancestral, o tempo emana mais pela predileção existencial humana do que outras causas e a coexistência, as experiências e as

vivências, que incorporam a ancestralidade, são o ponto de conexão catalisadora, longe de uma visão estanque e linear de concepção africana de tempo, pois o ser humano incorpora esses mundos diferentes e diversos.

Logo, coexistem simultaneamente o passado, o presente e o futuro de modo a reorientar as dimensões para vivenciar os mundos da “[...] realidade concreta, o dos valores sociais e da autoconsciência, que não se pode exprimir” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 24). Por isso, o ser humano vive dimensões de mundo com os seres vivos, a natureza cósmica e os fenômenos naturais. O mundo “[...] dos valores que regem os processos espirituais e mentais dos humanos e suas comunidades. O [...] das forças incorpóreas, inatingíveis e inexprimíveis” (LOPES, SIMAS, 2020, p. 24). Há, portanto, uma harmonização de forças regentes do Universo que, desequilibradas, ocasionarão desorientação.

Ao redimensionarmos o tempo ocidental para o tempo filosófico africano(s), sentimos o ensinado, ensinamos e aprendemos. Por conseguinte, esse tempo nos coloca na mesma esfera “ensinagens” e aprendizagens de estratégias de resistências, de lutas, de formação de Kilombos/Quilombos, democracia e cidadania.

Em vista disso, no processo de entendimento desse tempo e das consequentes ações decorrentes dele, inclusive a palavra(ação), é mister o redimensionamento de um pensamento colonial, porque buscamos as reinterpretações, as experiências e as vivências africanas e negro-brasileiras de valorização de um passado e de um legado simbólico que é Ginga Literária, Linguagem Cidinha-Silviana, Linguagem Kiusamiana – LITERALL-KIU, Afroafeturar, Cultura (de Paz), Orientação e espiritualidade, em busca de uma cosmovisão negro-brasileira. Esse tradicionalismo negro-brasileiro, ao ser inserido historicamente na formação da sociedade brasileira oferece

[...] em termos éticos ou religiosos, outra cosmovisão da vicissitude civilizatória do escravo e seus descendentes. Dos símbolos, dos desdobramentos culturais de um paradigma (a Arkhé africana, manifestada num sistema axiológico em que se articulam valores éticos, cerimônias, sacrifícios, hierarquias), emergem representações capazes de atuar como instrumentos dinâmicos no jogo social de estratos historicamente à margem da cidadania plena (SODRÉ, 2017, p. 172).

Nesse sentido, ao trazermos as questões políticas, estamos afirmando

Não certamente a política que define como fenômeno de Estado (política partidária, política social etc.) e sim uma **política de organização de reciprocidade dos seres diferentes em comunidade**, ou seja, **política como prática de estar junto, ao lado da luta pela inclusão**, no mundo comum, de excluídos históricos. Um **agir político grupal** lastreia o pacto simbólico implícito nas formas de organização comunitária dos descendentes de africanos. É uma política que não costuma aparecer nas lentes etnológicas e se faz visível na mobilização dos recursos para a consolidação das

alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica (SODRÉ, 2017, p. 172, **negritos nossos**).

Percebemos um movimento negro unido politicamente para produzir discursos, bem como “[...] reordena enunciados, nomeia aspirações difusas ou as articula, possibilitando aos indivíduos que deles fazem parte reconhecerem-se nesses novos significados” (GOMES, 2011, p. 135). Diante disso, estão abertas reflexões para interpretações antagônicas, nomeando-se conflitos e ressignificando o sentido não somente de palavras, mas, também de práticas.

Nesta vertente, a cosmovisão afro-política ocupa o lugar do “nós”, porque a ação é coletiva, articulada aos sentidos de ver e apresentar o mundo negro-brasileiro na literatura. O “nós” político, nesse sentido, se funde às ações para a Democracia atreladas à questão racial, revelando como o processo da conquista democrática negro-brasileira foi e está sendo realizado pela ação de coletivos, movimentos, sujeitos sociais, coletivos culturais diversos para garantir direitos. Infelizmente, como frequentemente acontece na história dos negro-brasileiros, esta literatura no interior dos estudos sociais, políticos e educacionais sofre de pouca visibilidade e ausências. Segundo Nilma Lino Gomes e Tatiane Cosentino Rodrigues (2018), para conseguirmos superar essas ausências, que sobremaneira afetam a produção e a disseminação das epistemologias negras, faz-se necessário um olhar analítico e interpretativo da “sociologia das ausências e das emergências”.

A aplicação desse procedimento implica compreender como nos contextos das relações de poder, do colonialismo, do capitalismo, do racismo e tantas outras formas de dominação, determinados sujeitos, histórias, participações políticas, conhecimentos e conquistas foram invisibilizados no campo epistemológico e político e, mais do que isso, muitos se tornaram ausentes.

Para superar essa situação é necessário reconhecer a existência desses sujeitos e processos, bem como dos conhecimentos por eles produzidos, os quais são tão válidos quanto o conhecimento científico. Além disso, é necessário fazer emergir as experiências sociais, culturais e políticas produzidas por esses sujeitos e construídas nesses processos, para compreendê-las e traduzi-las culturalmente e, assim, entender a constelação de saberes que é produzida nas mais diversas experiências sociais no mundo, as quais também são fonte de conhecimento (GOMES; RODRIGUES, 2018, p. 929-930).

Não por acaso, essa invisibilidade e ausências também se aplicam às questões literárias, de produção e disseminação/publicação, pois a discussão pertence e atinge o mesmo grupo: os afro-brasileiros, tidos como grupo minoritário e pertencentes a uma política para a cidadania. Assim sempre chamamos a atenção ao nosso imaginário, à família literária que fomos construindo ao longo dos anos, ao que pensamos e desenhamos como uma poética de identidade e ancestralidade na literatura para crianças e jovens. É possível caminharmos com a mesma

reflexão, a saber: quais grupos de cidadãos estão incluídos na concepção de cidadania, ou constituição cidadã?

No contexto das **desigualdades sociorraciais, de gênero e econômicas**, sabemos que determinados sujeitos sempre estiveram não somente fora do direito à cidadania. A **exclusão e a discriminação sobre eles impostas historicamente pelas relações de poder** os retiravam, também, do imaginário cidadão. Eles são os negros, as mulheres, os quilombolas, os indígenas, as pessoas do campo, as pessoas com deficiência, a população LGBT. Foram, no entanto, os próprios sujeitos excluídos da perspectiva dos conservadores e do campo da direita, bem como de vários debates progressistas sobre cidadania, que primavam apenas pelo olhar da classe social e se impuseram à sociedade, ao Estado e à ciência, que se fizeram ser reconhecidos como cidadãos de direitos. Porém, não de um direito abstrato, mas de um direito que os reconheça na sua diferença (GOMES, RODRIGUES, 2018, p. 930).

Reconhecemos e sabemos da existência e dos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988, auxiliando na construção da redemocratização brasileira após a queda do período da ditadura militar e no período da “queda e golpe político” da então Presidenta da República Dilma Rousseff e no período do mandato de Jair Bolsonaro (2019-2022). “Vivenciamos” muito de perto o estremecimento da democracia brasileira. Essa democracia, ainda que frágil, é fruto de muita luta social e resistência.

Este processo de redemocratização, foi protagonizado sob a tensão entre os grupos dos partidos políticos, grupos sindicalistas, grupos religiosos e capitalistas. Nesta ação, é possível observar um sujeito político atuante, de forma intensa, contra a ditadura e o retorno da Democracia: os integrantes e participantes dos movimentos sociais em um contexto de clandestinidade.

Logo, “[...] foram protagonistas na luta contra o racismo, sofreram a opressão dos governos autoritários e do militarismo, viveram a violência e a dominação” (GOMES; RODRIGUES, 2018, p. 930). E, assim como eles no campo político, dentro de uma história e política literária negro-brasileira, estamos em consonância ao pensamento de Nilma Lino Gomes e Tatiane Cosentino Rodrigues (2018): nem sempre nossas histórias são contadas e reconhecidas, e isto engloba a história, a cultura e as literaturas africana e afro-brasileiras.

As negras e os negros que lutaram e lutam contra o racismo e o movimento negro organizado são alguns desses sujeitos políticos atuantes socialmente; porém, invisibilizados política e epistemologicamente. Negras e negros organizados politicamente no Brasil sempre reconheceram que a luta contra o racismo não poderia acontecer separada da luta pela democracia (GOMES; RODRIGUES, 2018, p. 930).

Por isso, enfatizamos a perspectiva que se desenvolve na luta do Movimentos Sociais, em especial o Movimento Negro: ação afro-política conjunta, porque coletiva, com um pensamento de aquilombamento.

Os sentimentos mais profundos vividos pelos indivíduos negros são o aporte para a verossimilhança da literatura negro-brasileira”. [...] “O sujeito étnico negro do discurso enraíza-se, geralmente, no arsenal de memória do escritor negro. E a memória nos oferece não apenas cenas do passado, mas formas de pensar e sentir, além de experiências emocionais” (CUTI, 2010, p. 80-82).

Nossas discussões também dialogam com o pensamento de Renato Nogueira (2019), pois afroperspectividade não é somente um modo de estudo e leitura, mas também “[...] investigar, pesquisar, filosofar, compor ensaios e sustentar alternativas diante de temas e problemas que a vida nos impõe” (NOGUEIRA, 2019, p. 128). Para ele, esta perspectiva, ao operar articulando possibilidades oriundas de todos os sentidos, apresenta-nos o mundo.

Acreditamos que nossas discussões possam orientar o aprofundamento não somente das camadas leitoras, mas, também, no entendimento das poéticas de ancestralidade e de identidade gingando na circularidade da filosofia africana contemporânea.

Para os acontecimentos, filosofia dos sentidos, do corpo-templo ancestral, da diversidade, dos encontros /encantos, encontros com a diversidade cultural e a diversidade que há em cada um de nós. Onde as diferenças são compreendidas como possibilidades, como uma ética de sentidos e potencialização da vida. **Filosofia que cria e encanta mundos, ressignifica e dá sentido, ética implicada no cuidado de si e das pessoas, filosofia do desejo por todos os seres existentes. Filosofia da Natureza!** Do ser em sua completude (MACHADO, 2020, p. 257, negritos nossos).

Ainda, nas considerações de Adilbênia Freire Machado (2020) esta filosofia tem cultura em sua diversidade como fulcro da sua composição e sua gênese se expressa nas experiências, nas mais variadas travessias, na valorização de si, da nossa comunidade, na busca e na militância por justiça. Por contribuir com leituras de produção de sensações e de sentidos, a construção dessa política literária negro-brasileira pode ser exemplificada com um trecho do itân de Ajê Xalugá, a irmão caçula de Iemanjá.

Ela era muito bonita e vaidosa e todos os peixinhos do oceano eram apaixonados por ela, pois conversava com todos eles porque conhecia a língua dos peixes. Desde criança, Ajê Xalugá tinha como atributos a beleza, a vaidade, a impetuosidade, a curiosidade, o empoderamento, o orgulho, a determinação e a coragem. Nadava como ninguém e dominava a força de todas as ondas e das marés. Mas a princesa menina Ajê Xalugá possuía um outro segredo: o poder de fazer cada onda brilhar a partir de sua espuma. Suas cores preferidas eram branco radiante e o brilho da luz.

[...]

— Como eu domino o segredo das marés, ordeno que a maré suba.

E assim ocorria: quando a princesa menina ordenava, imediatamente a maré subia. E quando a maré subia, Ajê Xalugá brincava de cavalgar na ponta das ondas. Sabe como? Ela se disfarçava de espuma radiante e borbulhante, tão radiante que o brilho era capaz de deixar uma pessoa cega.

Um dia, Olocum voltou antes do que havia prometido e viu Ajê Xalugá cavalgando as ondas e revelando o seu segredo: o brilho extremamente intenso. Aproximou-se dela e perguntou:

— Menina, o que faz nesta parte do oceano que não lhe pertence?

— Minha querida Olocum, eu cavalgo as ondas e emito um brilho intenso para que ninguém me reconheça – respondeu a princesa com atrevimento.

— Pois escute o que vou lhe dizer, e o farei apenas uma vez: “O que você der aos outros retornará a você; este é o seu segredo, mas todo o segredo guarda um perigo, nunca se esqueça disso” – profetizou Olocum (OLIVEIRA, 2009, p. 35-39).

No dia seguinte, a princesa novamente volta a desbravar o mar, e não se preocupa em esconder o seu segredo brilhando intensamente e deixando as pessoas cegas. Contudo, perde o equilíbrio na onda e, sem enxergar, cai na água. Sua irmã Iemanjá, pressentindo que algo não estava bem, procura pela irmã. A encontra levando-a para ser cuidada no fundo do mar. Agora, quando Ajê Xalugá quer cavalgar “[...] nas ondas, ela o faz em companhia da irmã mais velha Iemanjá.” (OLIVEIRA, 2009, p. 40). A narrativa cheia de encantos, nos ensina também sobre o cuidado de si e do outro, exemplificado pelas irmãs das águas salgadas.

Por contribuir com leituras de produção de sensações e de sentidos, a construção dessa política literária negro-brasileira também pode ser exemplificada com a narrativa de Oxum e seus mistérios, em *Omo-obá, histórias de princesas*, de Kiusam de Oliveira (2009, p. 16-17): “Oxum era muito linda e perfumada e todos os meninos e meninas desejavam ficar perto dela. Desde criança, Oxum trazia como atributos a beleza, a vaidade, o atrevimento, a genialidade, a determinação e a maternidade. Sabia ser guerreira” [...]. Essa linguagem nos faz experimentar sensações, assim nos ensina Renato Nogueira (2019, p. 129), porque permite olhares sobre um mundo encantado que carrega “[...] olfatos de mundo, audição de mundo, tato de mundo, paladar de mundo. Daí, numa sinestésica articulação de sentidos de mundo, encontramos caminhos para [...] espiritualidades e políticas que reestabelecem laços com a Infância.”

Nessa negropercepção é significativa a diversidade literária potencializadora de identidades, pertencimentos e culturas. Como nos ensina Cuti (2010, p. 12),

O surgimento da personagem, do autor e do leitor negros trouxe para literatura brasileira questões atinentes à sua própria formação, como a incorporação dos elementos culturais de origem africana no que diz respeito a temas e formas, traços de uma subjetividade coletiva fundamentados no sujeito étnico do discurso, mudanças de paradigma crítico literário noções classificatórias e conceituações da obra de poesia e ficção.

Destacar este veio da literatura brasileira tem o mesmo objetivo que tiveram outras áreas ao deitarem luz sobre aspectos importantes da cultura nacional que, por motivos de dominação ideológica, restaram abafados durante séculos ou décadas. Afinal, o Brasil é dos brasileiros, porém é preciso acrescentar que é de todos os brasileiros.

Nesse sentido as literaturas em análises, ou seja, a “A literatura negro-brasileira, do sussurro ao grito, vem alertando para isso, ao buscar seus próprios recursos formais e sugerir a necessidade de mudança de paradigmas estético-ideológicos” (CUTI, 2010).

Ao assumirmos esse pensamento crítico, deixamos evidente a recusa de um posicionamento Ocidental que percebe o mundo pela visão: “A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor de pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver.” O olhar é um convite para diferenciar” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). A compreensão desta cosmovisão, portanto, não faz sentido dentro das nossas reflexões, pois, compreender diferentes territórios ou realidades de mundo, sob essa égide de cosmovisão, é simplificar e sintetizar a lógica cultural de uma dada sociedade os quais captura os privilégios ocidentais do visual, ou seja, é “eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29).

Ao adotarmos a cosmopercepção, nos apropriamos de um lugar mais inclusivo ao descrevermos o lugar do outro, isto é, os diferentes grupos culturais, como os povos bantu e iorubás, os negro-brasileiros, outras culturas “que podem privilegiar sentidos que não sejam visuais ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29).

Logo, arcamos com uma abordagem literária de sensações e ações conjuntas da afroperspectiva, por entendermos a sua articulação com leituras diversificadas, “de modo que nos debruçamos nos estudos e assumindo que os lugares de fala são compostos por: pertencimentos étnico-raciais, gêneros, orientações sexuais e perspectivas políticas” (NOGUERA, 2019, p. 129).

Reunimos em nossos estudos a espiritualidade e a religiosidade, pois entendemos, nesse trato literário, a primeira nos remetendo à origem com a própria humanidade e a segunda contemplando contextos sócio-históricos e culturais bem demarcados. Por isso, quando lemos *Omo-obá e Amoras*, ao citar Obatalá e a motivação dos nomes dos netos de vô Franciso e vó Berna em *Os nove pentes D’África*, Baya, a avó de Manu, estamos trazendo os orixás e os niquinques para a literatura.

Percebemos e sabemos que o entendimento dos aspectos culturais, sociais e étnicos são importantes para a análise das obras, contudo essas se dão nas obras literárias, tal como

acontece, por exemplo, a leitura do livro da *Arca de Noé*, de Ruth Rocha (2006), uma narrativa literária de cunho cristão. Essa reflexão também se torna relevante porque

Consiste em que não se pode supor uma organização social de uma cultura (inclusive do Ocidente dominante) seja universal ou que as interpretações das experiências de uma cultura expliquem a outra. [...], nas sociedades ocidentais, as categorias de gênero, como todas as outras categorias sociais, são construídas com tijolos biológicos, e sua mutabilidade é questionável. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada em uma ideologia de determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Desse modo, [...], essa lógica cultural é, na verdade, uma “bio-lógica” (OYĒWŪMÍ, 2021, p. 39).

Entender, portanto, a diversidade das infâncias e resgatar na vida adulta a infância dentro de cada um de nós, atreladas à noção de espiritualidade/religiosidade, é “nunca perder de vista o milagre cotidiano de existir, a mais-valia da vida que precisamos insistir em buscar” (NOGUERA, 2019, p. 135). E, ao entendermos esse movimento, compreendemos o que as escritoras e os escritores das obras estudadas trazem como discussão social, política, assumindo a literatura negro-brasileira, especialmente nas culturas bantu e iorubá.

Estas culturas, na literatura para crianças e jovens em estudo, apresentam vivências e experiências as quais dialogam com um conjunto de percepções e de relações entre as sensações que a linguagem literária pode alcançar, combinando culturas, encantando e politizando leitores.

Da mesma forma, também orientam no percurso das melhores encruzilhadas a serem trilhadas com o intuito em darmos continuidade ao movimento de produção de uma crítica literária das literaturas (negro) brasileiras voltadas para as crianças e jovens, deslocando ou fazendo novos arranjos, em conceitos e nomenclaturas, as quais, às vezes, não conseguem abarcar a complexidade das culturas negro-africanas. Esta arrumação que acreditamos ser necessária, caminha no sentido das histórias contidas em nossos itán não serem contos de fadas, ou fantástico-maravilhosos. A Ginga Literária é outra.

Compreender esse movimento distancia estranhamentos e incompreensões quando nos deparamos com uma princesa-rainha transformada em búfalo, A Mulher-Búfala Vermelha Oiá entre os iorubas, ou a Deusa do Caçador na cultura tonga. Os ignorantes das questões culturais negro-africanas na literatura brasileira e na leitura de livros infantis acharão que a deusa passa por um processo de animalização, no sentido de desumanização de seu corpo. Do mesmo modo, racistas chamam um corpo negro de macaco ou de urubu, em um sentido de extrema violência, atribuindo uma animalização ao corpo negro.

Segundo Clyde W. Ford (1999), A Mulher-Búfala Vermelha Oiá, ao investigar os estudos da etnógrafa Judith Gleason, observou que os homens iorubás acham atraente nas

mulheres o vermelho, o que justifica o uso de produtos de cosméticos dessa cor pelas iorubanas. Além disso, o búfalo está ligado ao símbolo da reprodução feminina, logo, ao poder de regeneração da Deusa.

A incrível **semelhança entre a cabeça do búfalo e o aparelho reprodutor feminino** tem sido séculos a fio a razão dessa associação do búfalo, do touro e de animais de chifres similares com a Deusa em todo o mundo. Ao juntarmos a isso o fato de que a **forma dos chifres é de lua crescente**, podemos perceber por que esses animais se tornaram potentes símbolos da Deusa (FORD, 1999, p. 192, negritos nossos).

Figura 119 – Princesa Oiá



Fonte: Oliveira (2009, p. 15).
Ilustrações de Josias Marinho.

Ogum, com toda a força que tinha em seu corpinho de menino, corria atrás do búfalo para ver onde ele iria. Até que o búfalo parou. Ogum também parou e rapidamente se escondeu. Viu o búfalo, olhou para os lados quando, de repente, o búfalo ficou em pé apoiado nas duas patas traseiras e, com uma das patas dianteiras, pegou um dos chifres e o ergueu na direção do céu. A pele de búfalo foi se soltando do corpo e por baixo estava...

— Oiá! - gritou Ogum, saindo do seu esconderijo.

— Ogum, seu danadinho. Você me seguiu – falou Oiá.

— Quer dizer que este é o seu segredo de força, de determinação, de graça e beleza? – perguntou Ogum.

Ao que Oiá respondeu:

— **Toda menina, toda mocinha e toda mulher tem dentro de si a força e o poder de um animal selvagem sagrado, que, devem se explodir para o universo com a mensagem de que fazemos parte de tudo isso. Quando colocamos essa força para fora, muitos meninos e meninas, mocinhos e mocinhas, homens e mulheres não compreendem e, por isso, devemos manter em segredo.**

— Então, este será o nosso segredo, minha querida princesinha Oiá. Eu saúdo. Eparrê, Oiá! (OLIVEIRA, 2009, p. 13-15, negritos nossos).

Os conhecimentos proporcionados pela mitologia negro-africana, pelos itán e oríkìs, pela literatura-terreiro, pela Linguagem Cidinha-Silviana e a LITERRALL-KIU possibilita compreender um espaço de construções identitárias que acontecem desde a infância de crianças negras acompanhando-as até a velhice. Por isso, a infância é um “[...] *continuum* espaço-atemporal, por atingir conhecimentos através de mitos vindos de tempos imemoriais, possível de ser vivida/sentida [...] (OLIVEIRA, 2020, p. 20).

A perspectiva baseada no campo filosófico da afroperspectiva, conforme Renato Nogueira, nos ensina refletir em uma articulação do quilombismo, afrocentricidade e o perspectivismo ameríndio. No quilombismo, encontramos o embasamento político de “Abdias do Nascimento com alguns aspectos da formulação intelectual feita por Molefi Asante, articuladas com certas questões suscitadas pela etnologia amazônica de Eduardo Viveiros de Castro resultam numa filosofia afroperspectivista (NOGUERA, 2022). A afrocentricidade pode ser entendida como uma abordagem filosófica

[...] que guia nossa fundamentação em favor da infancialização como um princípio ético. A expressão afroperspectividade é herdeira de um debate a respeito da **inclusão de vozes africanas e ameríndias nas áreas de filosofia e educação**. Dentre as leituras e referências que delineiam o surgimento da abordagem afroperspectivista podemos destacar a antropóloga guarani nhandeva Sandra Benites; a antropóloga branca Tânia Stolze Lima; a socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi; o filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos; o xamã e filósofo yanomami Davi Kopenawa; o pan-africanista e sistematizador da afrocentricidade Molefi Asante; o cientista social e ativista negro Abdias do Nascimento; o antropólogo branco brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e os pensadores brancos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari (NOGUERA, 2019, p. 626-627, negritos nossos).

A afroperspectividade nos auxilia na interpretação das narrativas, pois opera entrelaçando as possibilidades dos sentidos do modo como o mundo se apresenta. Tomamos o cuidado em afirmar “[...] que não se trata de uma visão de mundo; mas, lançamos mão de olfatos de mundo, audição de mundo, tato de mundo, paladar de mundo” (NOGUERA, 2019, p. 129). Logo, somos atingidos pela sinestesia, na literatura, articuladas pelos sentidos do mundo.

5.2.1 “*n`ka-ma mia ntangu*”: as represas do tempo

A história é um meio privilegiado para passar acontecimentos a sucessivas gerações. Se uma nova geração não estiver ao corrente dos factos da história, ela estará desfamiliarizada com os acontecimentos históricos que foram preservados para ela, pela geração anterior. Neste sentido devemos dizer que a cultura Yoruba, como qualquer outra, preocupada com a explicação dos factos históricos, não encara o percurso histórico de ânimo leve. (SUNDAY, s/d, n.p.)

Retomamos à árvore matriz genealógica ancestral, às raízes ancestrais, para apreender a Ginga e as Encruzilhadas epistemológicas dos processos afrodiaspóricos da cultura Bantu e iorubá e, consequentemente, as negro-brasileiras. Como exposto no primeiro capítulo, linguagem e língua são feixes de um mesmo prisma em diálogo com a literatura. Tal perspectiva, tem como resultado(s) poética(s) de identidade(s) culturais e étnico-raciais de uma literatura de matriz africana para crianças e jovens.

Na educação da comunidade Bantu há, por exemplo, dentro desse percurso, memórias históricas, ideologias e conhecimento material, transmitido e ressignificados de geração a geração. Nestas comunidades, o sucesso com a educação e o aprendizado das crianças e dos jovens são almejados pelos pais:

Os jovens aprendiam habilidades que iam do conhecimento prático ao esotérico. Nas sociedades agrícolas, as crianças aprendiam sobre clima e botânica, incluindo noção de biologia vegetal e química. Nas sociedades pastoris, os jovens se tornavam especialistas em animais domésticos, seus cuidados, seus ciclos reprodutivos e suas doenças. Os povos caçadores-coletores ensinavam as crianças, desde muito cedo, a reconhecer grande variedade de plantas, peixes, insetos, e pequenos animais, além de saber onde procurar por comida, em que época do ano os alimentos eram abundantes e em quais condições eram comestíveis (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 152).

Além disso, as crianças também aprendem sobre o habitat dos animais, biologia e métodos de caça. E, ainda, para os que vivem em territórios de próximos a corpos d’água valem-se dos aprendizados da pesca, da fabricação e manuseio de armadilhas para os peixes, a confecção de cestas de pesca em águas rasas (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021).

Escutar, falar, assimilar ideias e práticas e realizar atividades em grupo certificavam sabedoria e fortalecimento da percepção de pertencimento. Nas regiões Bantu, o tratamento às questões pedagógicas se desenvolve com a participação ativa dos alunos e dos professores, de modo a garantir o aprendizado dos conteúdos.

História orais, contos, mitos, canções, charadas e provérbios narrados ao redor de fogueiras noturnas, ou em situações informais e formais, funcionavam como formas comunitárias e educação. O público era chamado a participar em determinados momentos específicos (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 153).

Nesse processo educativo, os mais velhos são responsáveis pela correção e pela reflexão da história, nas letras ou algo referente à tradição oral que julgavam não estar sendo considerada ou interpretada de modo incorreto pelos aprendizes. As crianças aprendem com os mais velhos, ouvindo e narrando histórias, provérbios e mitos. Também aprendem dançar, canções e músicas em espaços comunitários. O aprendizado formal ocorre por volta dos dois anos de idade, quando as crianças deixam a fase da amamentação. Essa *performance* pública educativa,

Seja na área pública durante o dia, ou a noite, com as estrelas e uma fogueira comunitária como única fonte de luz, ou reunidos em volta do braseiro da família, as crianças ficavam admiradas, assustadas, encantadas observando o conhecimento das danças e performances cerimoniais ou das sessões de história. De repente, dançarinos mascarados que incorporavam espíritos podiam aparecer de todos os lados, rodopiando e saltando. Com as pessoas batendo palmas, as lendas, as lições e a história eram apresentadas de forma dinâmica (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 153).

Mais uma vez percebemos os “sentidos” culturais em vivenciar aprendizagens. Não é apenas ouvir narrativas, ou os fatos, mas, sobremaneira, estar imerso a uma imensidão de palavras, simbologias e imagens, sons e movimentos narrados, encenados e dançados. Nesse contexto, dança e música não são concebidos de forma separada. Essas expressões, portanto, significam a combinação do movimento corporal e a arte da escuta.

O aprendizado dessas performances musicais, de dança e de canto, foi de extrema importância pois, entre 1.500 e 1900 d.C., a comunidade bantu escravizada e transportada no transatlântico leva consigo essa cosmovisão e práticas para as Américas. A palavra samba, derivada do Bantu, é um exemplo dessas performances que carregam no nome (língua) dança, da África Oriental até Angola, denominando as principais danças associadas à iniciação feminina. Embora significados e movimentos possam ter sido alterados, o samba evidencia os diálogos entre os falantes do Bantu na América e sua consequente contribuição.

As performances ensinam as crianças habilidades e cultura, cosmovisão de mundo de dada sociedade. Outra dança, a *ikoku*, por exemplo, transmite e expressa alegria a partir do movimento e habilidades como a pesca em águas rasas. As masculinas danças Sukuma instruem sobre a técnica de livrar as áreas cultivadas e habitadas de porcos-espinhos e cobras, além do propósito educativo de valores, como a bravura e força.

Quando os jovens estão na puberdade, a educação toma outro rumo: privada e pública. Os jovens passam por uma série de observações de cunho religioso e educativo, podendo durar semanas, meses ou anos. Os anciãos informam, por exemplo, sobre as habilidades práticas para a vida, as histórias dos clãs e das linhagens, a história local, o nascimento, cuidado com as crianças, a criação dos filhos e educação sexual.

Embora as formas e práticas específicas variassem com o tempo e a região, quando um indivíduo era adolescente, ela ou ele, era submetido a estudos rigorosos e específicos para se preparar intelectual, econômica, moral, emocional e espiritualmente para a próxima fase da vida, a paternidade. A parentalidade, como norma social, tornava-se uma aspiração de todos os membros de uma comunidade. A paternidade não excluía homens nem mulheres da esfera pública. Alguns optavam por aprender o ofício como caçador, fundidor de ferro, ceramista, tecelão ou bordador de tecidos de ráfia. [...], enquanto outros desejavam se tornar curandeiros, herboristas ou líderes espirituais (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021, p. 183).

Os povos de língua Bantu desenvolveram tecnologias e formas variadas de transmissão de conhecimento, educação e religiosidade, passando de geração a geração e em diferentes regiões. Nesse processo, a performance oral e as imagens visuais têm relevância como forma de comunicação de ideias complexas. Dispositivos mnemônicos são usados no aprofundamento do ensino, bem como ferramenta para auxiliar os alunos na sistematização e consolidação de suas aprendizagens. Arte rupestre, esculturas em madeiras, peças de cerâmicas, nós em cordas, padrões geométricos, cajados em madeira talhados são exemplos de preservação a miríade de símbolos e significados (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2021). Essa organização sociocultural é possível de ser observada na narrativa de Cidinha da Silva (2009), *Os nove pentes d'África*, com a personagem Vô Francisco.

Vô Francisco conheceu vó Berna, quando ela passava para lavar roupa na bica. Ia sempre cantando baixo, com um cesto enorme na cabeça. Aquela alegria serena o contagiava e o trabalho na marcenaria rendia ainda mais. Era tanto encanto que uma dezena de Bernas coloridas dançavam e cantavam na cabeça do vô. As mãos formigavam e ele sentia vontade de criar coisas diferentes dos móveis bonitos e todo dia. Ele queria materializar na madeira, objeto cheio de vida, a vivacidade de Berna, seu enredo maior de alegria. Foi assim que vô começou a esculpir, para devolver o sol à vó Berna.

[...] vinha o outro um Francisco, nascido no ofício de esculpir. Eram ideias e lembranças sem conta de tempos desconhecidos. Ele trazia tudo para a madeira, para o tronco de árvore, para os galhos secos, para os retalhos dos móveis.

Vô Francisco esculpiu mil rostos, tão diferentes da gente, tão parecidos com os negros do mundo [...]. Construiu também bancos e cadeiras, lindos, delicados, [...].

Ele construiu uma série de escudos com uma riqueza impressionante de particularidades, adquirida por um empresário da ilha de Kuanza, em Angola. Nele esculpiu as guerras de libertação dos países africanos do século XX. [...].

Os deuses africanos também mereceram atenção, suas comidas e utensílios de cozinha. Danças e festas foram cuidadosamente retratadas pelo vô. [...] O vô parecia um rio largo e profundo, como o Congo, [...] (SILVA, 2009, p. 05-07).

Os dispositivos mnemônicos presentes em vô Francisco, ativado por Berna, o faz criar esculturas, pentes, cadeiras e artes. No olhar do neto, o avô era como o profundo rio Congo. O conhecimento e as ideias contidas nesse trecho permitem-nos tecer algumas aproximações com a Cosmogonia Bakongo, entrelaçando o sentido dos tempos divididos nos quadrantes: Musoni, Kala, Tukula e Luvemba, respectivamente: os começos, os nascimentos, a maturidade e a morte. Antes, precisamos trançar algumas considerações.

Compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura. Se a cosmologia Bantu só foi mostrada ao mundo de fora em 1966, poucos anos depois da libertação de parte considerável da faixa territorial Bantu, então se pode dizer que o mundo Bantu ainda não é verdadeiramente compreendido pelo mundo externo nem cultural ou artisticamente, nem filosoficamente. Portanto a literatura ocidental sobre a África prévia a esta data, necessariamente, contém muitas fantasias que devem ser refutadas, caso se queira contribuir para o processo de “Construir um aprendizado africano na África e na Diáspora”. Um aprendizado superficial, em qualquer lugar do mundo, é muito perigoso, no que diz respeito às relações humanas. É sempre melhor permanecer calado do que proferir declarações incorretas sobre outras culturas (elas vêm assombrá-lo). Muitas das tensões mundiais correntes são o resultado dessas declarações (FU-KIAU *apud* SANTOS, 2024, p. 150).

Tais considerações são importantes para fazermos o exercício de aprender com a cultura do outro, no caso a Bantu e, da melhor forma possível, compreender aproximações desta cosmologia no movimento da linguagem literária das narrativas em estudo, especialmente, neste caso, as de Cidinha da Silva. Logo, acreditamos que um conhecimento, pelo menos inicial, da cosmovisão Bantu ou suas cosmologias nos orientam na leitura dessas narrativas.

Nesse sentido, enfatizamos a escuta sensível e atenta às infâncias negras, ainda tão desconhecidas e negadas por muitos profissionais de espaços institucionais educativos. Arelados aos valores civilizatórios afro-brasileiros, como apontado por Azoilda Trindade com os cadernos *A cor da Cultura* (2006), os princípios da Pretagogia, de Sandra Petit (2015), as oralituras e a performance do corpo, como nos ensina Leda Maria Martins (2003, 2021), para a construção de poéticas de ancestralidade e de identidades negras, compreendemos as noções de NTU, MUNTU para maior fluidez interpretativa e de aprendizagem a partir das análises destes ensinamentos de base filosófica e dos valores cosmológicos das sociedades bantu-kongo em nossa Ginga Literária.

Relembremos, segundo Henrique Cunha Júnior (2010, p. 26): “O *Muntu* é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência”. Nas considerações de Tiganá Santana Neves Santos (2019, p. 122):

O termo *mntu*, em *kikongo*, com variantes, tais como *mutu* e *ntu*, em outras línguas *bantu*, vem a significar “pessoa”. *Mu-tnu* indica ‘dentro da cabeça’, ‘por cabeça’, ‘o que se manifesta e/ou é, a partir da cabeça.’ A ideia de pessoa, entre os *bantu-kongo*, está totalmente associada à concepção de que a cabeça (*ntu*) determina o “ser de modo humano”.

Bunseki Fu-Kiau (2001), traduzido por Tiganá Santana Neves Santos (2019, 2024), viabiliza pressupostos “[...] “V” Kôngo por ser ele uma parte integrante da cosmologia Kôngo (FU-KIAU *apud* SANTOS, 2024, p. 152). O “V” Kongo pode ser entendido como um dos fundamentos mais importantes para o entendimento da

[...] vida na Terra e em corpos celestes (planetas) se neles houver vida. Ele é, de algum modo, a vida em si (como a “tentamos” conhecer). Tudo é um “V” porque o princípio, ou o big bang, explodiu em forma de “V”; porque é ele o “fio” de ligação entre a matéria-pensante, o humano [*mûntu*], e o mundo da matéria-impensada (mundo e fonte das ideias e imagens “incompreendidas”). O “V” é a base de todas as realidades inspiradas, tais quais as grandes ideias, imagens, ilustrações, invenções de todas as ordens (incluindo-se as obras de arte), guerras e concepções, tanto biológicas quanto ideológicas. Ele é o processo [*dingo-dingo*] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não naturais; vistas e não vistas.

Falar do “V” é falar das realidades, quer sejam biológicas, inspiradas ou ideológicas; materiais ou imateriais. Todas elas estalam em nossas mentes nas formas do “V” (feixe de extensão do “V”) dentro de nós, na zona do Musoni da cosmologia Kôngo. Buscamos ideias e imagens por meio do “feixe aberto do V” dentro de nossas mentes, e, ao contrário, focalizamos os detalhes e especificidades sob o feixe reverso do “V” (FU-KIAU *apud* SANTOS, 2024, p. 152-153)

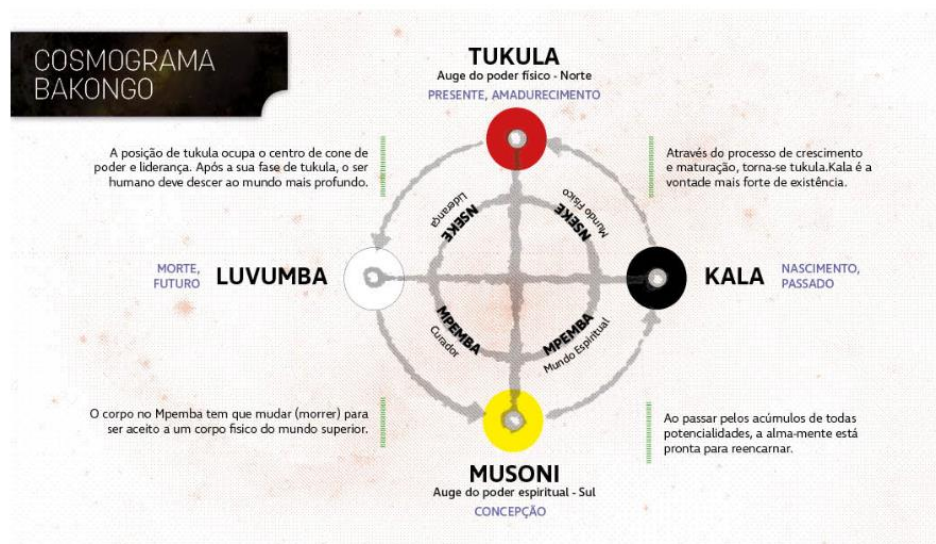
Conhecido como *Diekenga*, o cosmograma Bakongo é uma representação simbólica dos ciclos do Sol, das fases da vida, do universo e do tempo. É muito parecido com a representação de um círculo: ao centro uma cruz que o divide em quatro etapas. A Kalunga, linha que corta o horizonte, é o divisor entre os mundos espiritual e o não espiritual, ou o mundo dos vivos e dos mortos, representando também o mar que faz o elo entre esses dois mundos.

Tiganá Santana Neves Santos (2021), ao se debruçar para as cosmologias bantus, em especial os bakongos, afirma a existência de temporalidades, história e memória como outras maneiras e possibilidades do viver.

Nesse processo de aprendizado e estabelecimento de relação com a cosmologia dos *bakongo*, é interessante perceber a encruzilhada – *iowa*, como se diz na língua *kikongo*, essa língua tão importante para o português brasileiro, *mpambu* a *nzila*. Na língua *kimbundu*, língua irmã do *kikongo*, diz-se *pambu njila* – palavras que dão origem a essa entidade tão presente em práticas espirituais negras do Brasil: *pombagira*, encruzilhada (SANTOS, 2021, p. 40).

Portanto, essas encruzilhadas nos fazem caminhar em experiências outras, maneiras em sentir a vida e dela fazer parte, de vivenciar o mundo e dele se sentir parte integrante.

Figura 120 – Cosmograma Bakongo



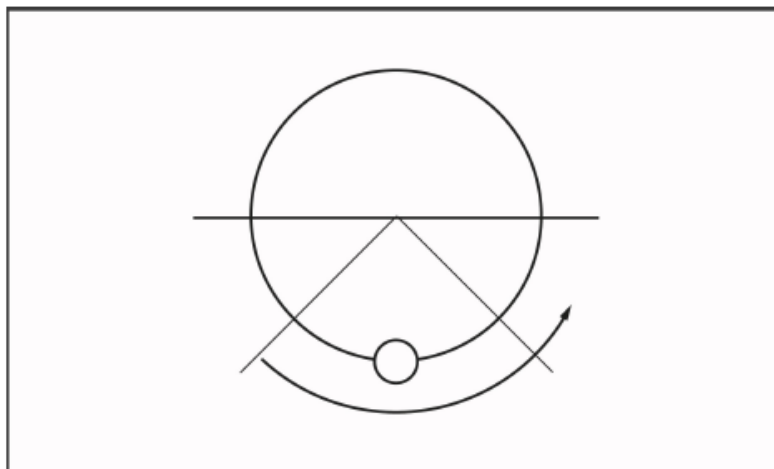
Fonte: Santos (2022).

Segundo o filósofo, um modo de perceber e vivenciar o mundo é a partir de uma “Gramática” de interpretação, ou melhor, de interpretação de ciclos e circuitos temporais.

Na gramática geral do cosmograma, tem-se esse radical “vemba”, que significa agrisalhar-se, tornar-se grisalho e, em termos horários, *Ndimina*, quando o sol mergulha em *Kalunga*. Aqui a gente pode desdobrar as diversas invocações que esse termo-experiência nos pode trazer: *Kalunga*, portanto, um mergulho do sol em *Kalunga*, nessa linha horizontal que nos fala, informa e envolve dimensões plurais de existência. Nesse sentido, esse Tempo-sol e suas poéticas nos dizem sobre, recapitulando, o que não se dá a perceber, o que desponta, o que chega a seu cume e se despe de certa dimensão de materialidade ou de uma certa dimensão de evidência para, de novo e de modo novo, integrar-se ao que não se sabe (SANTOS, 2021, p. 40).

O cosmograma *Dikenga dia Kongo* ou Cosmograma Bakongo, chamado de “gramática do mundo” (SANTOS *apud* SANTOS, 2022) faz referência à posição do ser humano no tempo-espaço. As experiências e vivências no mundo são próximas do Cosmograma Bakongo, quando realizamos as análises da narrativa pela Linguagem Cidinha-Silviana. Na construção da narrativa literária *Os nove pentes d’África*, Cidinha da Silva leva-nos a perceber, durante a leitura dos quadrantes *Musoni*, *Kala*, *Tukula Luvemba* (SANTOS, 2021, p. 40), o quanto Congo existe em nós.

Figura 121 – V1 Vângama etapa Musoni



Fonte: Santos (2019, p. 103).

Este primeiro V é caracterizado pelo processo de formação da vida. Esta etapa é entendida, segundo Tiganá Santana Neves Santos (2019), como sendo o início do processo de formação “[...] [mvangumunu] da vida biológica, todos os códigos genéticos [tambukusu] são gravados [sonwa] no futuro “sol vivo” por ser, a criança, A função de Vângama é realizada no ato de conceber [yakwa]” (SANTOS, 2019, p. 102). Nesta perspectiva, ideologicamente, “todos nós ficamos grávidos. E todas as gravidezes principiam dentro de “V1”, o jardim mais fértil de todos (SANTOS, 2019, p. 102). Ainda, do decorrer desse processo de Vângama,

[...] o ser [be/kadi], no processo de formação, transforma-se num ser-que-respira [vûmuni] em seu primeiro ambiente, o interno. A segunda palavra-chave deste estágio, vûmuni, o ser-que-respira, encontra sua raiz no verbo vûmura – respirar. É o processo de funcionamento de todos os “motores” biológicos, o coração (SANTOS, 2019, p. 103).

O segundo “V” conhecido como Vaika, o V2, é caracterizado pelo estágio de existência da vida: etapa Kala – ser, existir, surgir. “Esse “V” é a entrada para o mundo físico. Nele “as coisas” nascem, emergem ao mundo superior [ku nseke] como “sóis vivos” na comunidade biológica, ou ideologicamente (SANTOS, 2019, p. 104). O nascimento, nesse estágio, acontece sob o Sol Kala. Logo, “a função de Vaika, do ambiente interno ao externo, é realizado no ato de nascer [butuka] (SANTOS, 2019, p. 103). Este processo de formação da vida é expresso na narrativa de Cidinha da Silva (2009, p. 50-54) no capítulo da renovação da vida, pontuado no trecho abaixo:

A **bolsa da Luciana rompeu** enquanto apanhava amoras e, desnorreada, ela andava de um lado para o outro, com uma bacia de frutinhas numa mão e a outra embaixo da barriga, até engolir o susto e gritar para toda a casa: “**Gente, meu menino vai nascer.**” [...]

Cheguei em casa ansiosa e gritei para a dona Anésia, a eterna ruminante do tempo na janela: “**Oi dona Anésia, o menino da Luciana tá nascendo**, a Black”... ela nem me deixou terminar e avisou que já sabia, vó Berna tinha telefonado. D. Anésia me mandou entrar. Segui os movimentos de Black Thousand, enquanto esperava a finalização dos **preparativos**. As **contas de Kissimbi postas no pescoço**, o boné branco, as chaves da moto tiradas da mesa de som...[...]

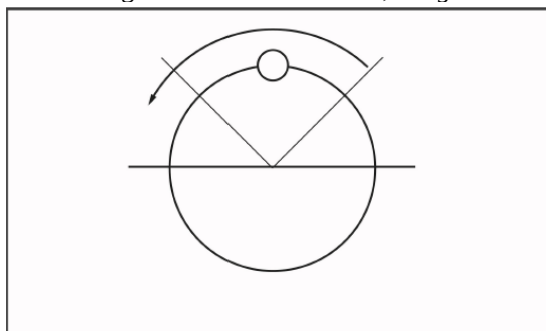
[...] Luciana dormiu com o filho do lado, sonhando com os significados do pente-peixe deixado pelo avô Francisco e com as palavras de Black ao cortar o cordão: “**Este menino trará abundância para a sua família, é ano de Mutalambô!**” (SILVA, 2009, p. 51; p. 53 negritos nossos).

Os preparativos do nascimento são preparativos que se alicerçam na cultura negro-africana e negro-brasileira. No trecho “da renovação da vida” o entrelaçamento entre os ensinamentos do cosmograma fazem parte do entendimento desta leitura, bem como atua na fundamentação do conceito da Linguagem Cidinha-Silviana colaborando, portanto, para uma crítica literária da literatura para crianças e jovens.

O momento do nascimento do menino de Luciana em *Os nove pentes d’África* da acionam os valores ancestrais renovadas pela leitura. São preparativos de acolhida a quem aqui está chegando: no pescoço as contas, ou fios de conta, de Kissimbi, divindade cultuada no universo da cultura Bakongo, e pela referência ao ano de Mutalambô, que trará abundância à família. Percebemos trocas culturais linguísticas entre a linguagem Bantu e a língua portuguesa envolvidas na escrita de Cidinha da Silva (2009).

O terceiro “V” se chama Vânga, e nas considerações de Tiganá Santana é derivado do termo arcaico “ghânga”, o realizar, o fazer. Este é considerado o “V” fulcral da vida “[...] representa o estágio da criatividade e dos grandes feitos ou a etapa Tukula, da raiz do verbo kula – amadurecer, dominar (SANTOS, 2019, p. 104).

Figura 122 – Terceiro “V”, Vânga



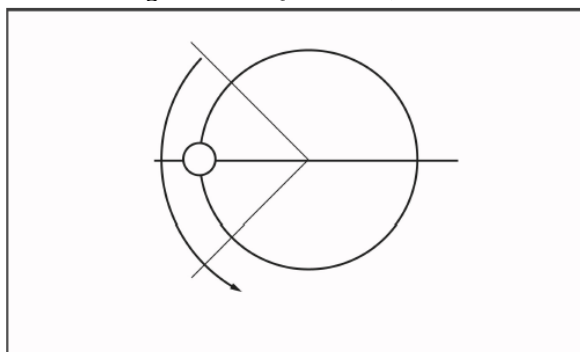
Fonte: Santos (2019, p. 104).

A representação desse estágio se insere no mundo físico, das invenções, grandes obras de arte etc. São realizadas enquanto se atravessa essa zona da vida. Neste contexto, a pessoa torna-se um “ngânga”, um mestre, um executor, um especialista (SANTOS, 2019, p. 104). Exemplificamos esse estágio com o trecho da narrativa *Os nove pentes D’África*.

Vô Francisco conheceu a vô Berna, quando ela passava para lavar roupa na bica. Ia sempre cantando baixo, com um cesto enorme na cabeça. Aquela alegria serena contagiava e o trabalho na marcenaria rendia ainda mais. Era tanto encanto que uma dezena de Bernas coloridas dançavam na cabeça do vô. As mãos formigavam e **ele sentia uma vontade de criar coisas diferentes dos móveis bonitos todos os dias**. Ele queria **materializar na madeira, objeto cheio de vida, a vivacidade de Berna**, seu enredo maior de alegria. **Foi assim que vô começou a esculpir, para devolver o sol à vô Berna**” (SILVA, 2009, p. 05, negritos nossos).

Ainda, segundo Tiganá Santana Neves Santos (2019), essa pirâmide invertida, de posição verticalidade, pontua a direção dos deuses, do poder e da liderança. Tal posição, é ocupada pela ancestralidade de Vô Francisco, também o executor das grandes invenções e da arte, e da vô Berna, dotada de poder de liderança.

Figura 123 – Quarto “V”, Vûnda



Fonte: Santos (2019, p. 105).

A representação desse “V”, também conhecida como a fase de *Luvemba*, simboliza uma grandiosa mudança, a morte. Neste estágio *Luvemba*, podemos compreender como a desintegração do físico, ou seja, a morte. Também está relacionado ao “[...] findar começar, as grandes transmutações das coisas que são, o desintegrar-se da dimensão tangível e ir ao insondável. O radical *vemba* designa, entre outras acepções, ‘agrisalhar-se’. Tal estágio conecta-se à cor branca (SANTOS, 2020, p. 06). Nos ensinamentos de Tiganá Santana,

Metaforicamente, a partir do que explicita Fu- Kiau, Wyatt MacGaffey (1986, p. 43), **na perspectiva da vida humana, lembra que se trata esse estágio, um ‘pôr-do-**

sol', daquele que “significa a morte do homem e o despontar do seu renascimento, ou a continuidade da sua vida”. Originalmente, eis o trecho citado: *signifies man's death and its rising his rebirth, or the continuity of his life* (SANTOS, 2020, p. 07).

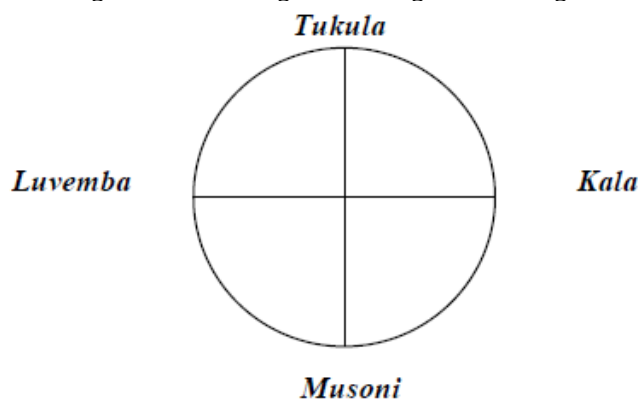
Portanto, o corpo entra no repouso, esse processo de morte ou *Vûnda*, ou seja, “[...] repousar, extinguir, deixar o mundo físico, para reentrar no mundo de energia viva, o mundo espiritual, o mundo dos ancestrais” (SANTOS *apud* SANTOS, 2019, p. 105).

Dentro desta temática discutida, destacamos o trecho:

Vó Berna ao relembrar a conversa com João achava um jeito de falar conosco sobre a impossibilidade de evitar a morte e também sobre os recados que ela trazia. “A morte, João, chega a todos os vivos: animais, plantas gente, até para a água. Quando ela alcança alguém próximo e querido é um sinal de corrigir coisas desandadas na jornada, ou afirmar o caminho certo, se as coisas estivessem bem” (SILVA, 2009, p. 23-24).

Percebemos nesta travessia espiritual, o pôr do sol, expressa, poeticamente, na Linguagem Cidinha-Silviana do tempo-sol (Ntangu). Neste tempo-sol, ou sol (*Ntangu*), observamos uma distribuição marcada pela ideia de hora “[...] conectada às posições solares, reparte-se em quatro *lo* (hora) que se distinguem e se relacionam, diretamente, ao *Dikenga dia kongo* (cosmograma *kongo*)” (SANTOS, 2020, p. 07).

Figura 124 – Dikenga, o Cosmograma Bakongo



Fonte: Santos (2020, p. 07).

Assim, tem-se, em associação a kala, a primeira hora principal, a saber, nseluka ou n'suka (manhã). Trata-se, segundo Fu-Kiau (1978)⁸, em Makuku Matatu (conjunto de manuscritos redigidos em francês com partes em kikongo), da chamada “hora de mediação e de profecia, uma vez que une e separa o dia e a noite (bunda ye vambisa mwini ye fuku)”. É essa, prossegue, a “hora de emergência à vida”. A segunda hora principal liga-se ao estágio tukula do cosmograma e faz-se conhecer como ntangu-ambata ou kunda. Fu-Kiau assevera que é a “hora densa”, bem como das lideranças, dos *simbill* e do “majestoso princípio da vida”¹² ou do “*nkingu-nzambi*”, isto é, principionatureza / princípio-mudança / princípiofluxo / princípio-o-que-acontece. ***Ndimina, o pôr-do-sol, é a terceira hora principal e presentifica o estágio***

luvemba, trazendo nova mediação fundamental, visto que se trata da “hora de submersão de tudo para a morte física”, leia-se, “a hora em que a natureza é abandonada às forças e princípios invisíveis que lhe inspiram uma nova vida para o dia seguinte”. Encerra o ciclo das horas principais, o *dingi-dingi* ou *n’dingu-a-nsi*, marco temporal que corresponde a *Musoni* (tempo-morada dos ancestrais ou de quem “fez história”, como indica o pensamento de Bunseki Fu-Kiau) (SANTOS, 2020, p. 07, negritos nossos).

Ainda nas considerações da Linguagem Cidinha-Silviana, destacamos mais este trecho sobre a questão da morte, no diálogo de Vó Berna e com o neto João.

O importante é encarar a morte como passagem para um tempo de melhor-viver.” Se as estradas por onde andamos estão feias e nubladas, sujas e espinhosas, é hora de mudar de lugar, procurar o sol, os pássaros as flores. Mas se estão bonitas, floridas, ensolaradas, além de permanecer nelas e desfrutar de todas as belezas e cores, devemos convidar mais gente para fazer o caminho ao nosso lado” (SILVA, 2009, p. 23-24).

Neste contexto, no movimento das nossas considerações da cosmologia Bakongo na narrativa *Os nove pentes d’África*, aproximamos o “V” do cosmograma para além da experiência humana. Logo, também encontramos nestes ensinamentos a natureza e o universo. Essa forma se expressa como a mais primitiva que se manifestou no âmago “[...] da primeira “matéria escura” [ndobe/piu], que é a sala de impressão de todas as realidades, não apenas visíveis e invisíveis, mas materiais e imateriais. Uma “sala de impressão” para realidades que foram e realidades por vir” (SANTOS, 2019, p. 105).

Sendo assim, o “V” expressa energia viva [“V” i lèndo kiavûmuna] e fundamenta a vida que se reproduz [dingo-dingo diantûngila lukosi lwa môyo] (SANTOS, 2019, p. 105). Por isso, cumprimentamos, homenageamos, elogiamos nossos amigos e pessoas amadas. “Que fofô era o vô. Os pentes se completam, não é vô? (SILVA, 2009, p. 25). Os pentes, as pessoas, a natureza em suas interações sociais se completam, tornando a experiência humana mais significativa. “É nesses “Vs de encontro” que o amor, o desejo e a paixão tornam-se parte da experiência humana. [...] que amizades, parcerias e todos os tipos de ralação são criados entre as pessoas, comunidades, instituições e nações” (SANTOS, 2019, p. 105).

Essas são, portanto, performances e análises afrodiáspóricas que dão suporte ao entendimento entre a cosmologia bakongo no universo da literatura negro-brasileira pela Linguagem Cidinha-Silviana com análises com ressignificação de pessoa (*muntu*, e força vital) e do mundo material e físico reinterpretados na ficção da linguagem literária, isto é, em uma “[...] mapa interpretativo do mundo e dos acontecimentos, da realidade existencial de todas as coisas que são” (SANTOS, 2019, p. 127). É outro tempo, muito diferente do tempo Kronos nos

modos de ser e experimentar o mundo. Na cosmologia apresentada ressignificada na literatura de Cidinha as Silva (2009).

Esse pensamento circular nos apresenta uma relação muito forte com a ancestralidade dos avós Berna e Francisco, e também com a memória, porque o passado olha para trás e dialoga com o presente na narrativa. São também performances de valores e contribuições dos mais velhos para a literatura de uma ancestralidade viva, mesmo, ficcionalmente, do outro lado da linha.

o conceito Kongo do tempo aqui descrito”, nas letras de Fu-Kiau (1994), é profundamente enraizado em nossa visão de mundo, nossa cosmologia [a do Kongo]”: trata-se de um alinhamento entre *musoni*, o momento da concepção, quando as ideias têm seu primeiro lampejo de luz, quando não se é tangível, físico, o momento em que se atinge o ápice no mundo espiritual (*ku mpemba*), sua cor amarela é associada ao conhecimento; em direção ao amanhecer chegamos em *kala*, o nascimento, quando é o momento de tornar-se, de ser, é quando surge a vida no mundo físico; no ápice deste está *tukula*, quando a maturidade se efetiva e os grandes feitos acontecem; e, por fim, temos *luvemba*, o mortal estágio em que tudo se finda, momento no qual se faz a travessia até o outro lado da muralha, o mundo espiritual, é quando as grandes transformações ocorrem e novo ciclos podem ter início (FU-KIAU, 2001 *apud* SANTOS, 2019).

Os “Vs” que aparecem no cosmograma Bakongo dialogam não somente com a narrativa de Cidinha da Silva em *Os nove pentes d’África*, bem como com o modo de vida de muitos afrodescendentes. Como afirma Tiganá Santana Neves Santos (2019), “o ‘V’ é a vida e todas as suas realidades”. Pois está diretamente ligado ao centro de toda a existência, sendo caos, equilíbrio [kinenga] para o ser humano, o mûntu. Por incluir a terra, as plantas, os animais, os pássaros, os insetos, os reptéis e os seres humanos torna-se força obrigatória: “É o ‘V’ que diferencia os seres humanos dos animais. O mûntu é fundamentalmente, um ser vertical.” Ele pensa e é espiritual. [...] “O animal, ao contrário, é um ser horizontal.” O homem, neste pensamento, pode descer ao nível dos animais, contudo, o animal, não pode ascender ao nível do homem, ser vertical considerado pensante.

Nestas represas do tempo, de ciclos e aprendizagens, o diálogo da literatura de Poéticas de ancestralidade e de identidade com a literatura para crianças e jovens também nos ensina. Reaprendemos a amar, a afroafeturar, a Gingar dentro e fora da literatura. Aprendemos sobre sonhos e a sua realização, sobre amor e as diferentes formas de amar e ser amado, sobre amizades e companheirismo, afetos com nossos familiares que deixam seu legado.

Aprendemos sobre a ancestralidade, cultuada e fortalecida pelo nosso ori, a qual, junto com os nossos antepassados, abriam caminhos para que nós, povo preto, estivéssemos aqui, apesar de tanto genocídio. Infelizmente, vivemos a cultura necropolítica, e as nossas crianças e juventude negra estão envolvidas nesse horror em todas as suas formas de violência. É urgente

fortalecer nossas crianças negras, nossos jovens negros para que os seus sonhos e os nossos se tornem presentes. É urgente sair da bestialidade política naturalizada que segue matando nossas crianças e jovens (SOUZA, 2022). Ainda mais no período da pandemia.

Também participamos desse genocídio e um etnocídio quando nos calamos diante o racismo, quando deixamos de fazer a oferta literária negro-brasileira aos nossos alunos, às nossas alunas, na formação inicial e continuada de professores, construindo a família literária deles e delas, independente da raça, oferecendo gostos, cheiros, risos e sorrisos que a literatura negro-brasileira carrega. A literatura como arte, humaniza, ajuda a confortar trechos de uma jornada que pode estar em dor e conflito.

A literatura só poderá ter sucesso em sua intencionalidade se forem planejadas e oferecidas, ofereçamos e emacumbamos. Essa oferta pode ocorrer em vários locais como leitura para além da fruição e na organização dos processos de ensino e de aprendizagem da literatura.

As crianças negras conhecem o racismo na escola. Ainda temos crianças que desconhecem personagens, intelectuais, personalidades negras e negros em instituições de educação. “É preciso colocar a África em nós”, como afirma Ellen de Lima Souza (2022, p. 359). O legado africano chega de forma insuficiente: na matemática, na arquitetura, na química, na física, na geografia, na história, nas letras, nas Ciências Humanas. O que deixa um grupo muito confortável, já que o currículo lhe fortalece e lhe empodera, deixa grande parcela sem a sua história contada, ou quando contada é do ponto de vista do colonizador. Ainda riem das nossas epistemologias ou tem dúvida se, de fato, elas existem. Ainda pensam nossos corpos como objetos e não como sujeitos históricos e de direito, direito de aprendizagem, direito à literatura.

Realizada pelo Geledés Instituto da Mulher Negra e o Instituto Alana, em 2022, a pesquisa intitulada Lei n.º 10.639/2003: a atuação das Secretarias Municipais de Educação no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, apresentou o quadro indicativo sobre como e se as secretarias de educação construíram, ou não, conjunturas e condições em suas estruturas para implementar a lei inserindo-a em seus currículos, conteúdos e práticas como é previsto pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira.

A pesquisa constatou que: (i) 71% das Secretarias Municipais de Educação realizam pouca ou nenhuma ação para implementar a Lei n.º 10.639/2003, promulgada para combater o racismo nas escolas; (ii) Somente 29% das secretarias têm ações de maior impacto e duradouras para garantir a implementação da lei. Além disso, segundo a pesquisa, 42% dos órgãos

responderam sobre a dificuldade dos profissionais na aplicação do ensino nos currículos e nos projetos e 33% relataram não ter informações necessárias sobre a temática. Em relação à periodicidade das atividades, 69% afirmam realizar, em sua maioria, como parte dos eventos em novembro, mês do Dia da Consciência Negra (BENEDITO; CARNEIRO; PORTELHA 2023).

A abolição dos corpos negros ainda continua em processo. “Por isso, estamos aqui, para manter viva a memória de nossas crianças [jovens]. Pois Exu nos ensinou que os símbolos podem viver! LAROYÊ” (SOUZA, 2022, p. 361).

Enquanto houver rios, cachoeiras, água doce e salgada, vento, terra e fogo, nós, terreiro, encruzilhada de terra, ferro, arco e flecha, plantas, árvores, natureza, ou seja, fauna e flora, nós resistimos e reexistimos. O ecossistema e a ancestralidade é um percurso positivo de afirmação saudável para as nossas crianças e infâncias negras.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS – RODA XIRÊ OXALÁ: GINGA LITERÁRIA DO (IN)FINDO DO ESPIRALAR

Nananina
 Das mãos enrugadas de axé ancestral, nasci
 Nanã, me fez assim
 Feita no barro, cheia de mistérios, de forte orí.
 Quando nasci, Nanã cantou para mim:
 “Odudua separou a água e do saco da criação libertou a terra
 Da água e da terra liberta és símbolo da liberdade de toda força feminina.
 Nana, Nanã, minha linda menina, Nana
 Nana no colo de sua Iyá Agbà
 Nina, minha linda forte menina.
 Nananina, menina dona dos ibás.
 Representarás liberdade para todas as meninas,
 em um tempo que não tem idade.
 És o toque da liberdade.
 Nina, minha linda forte menina.
 Nananina, menina dona dos ibás
 És menina, és mulher, és força liberta femiNina
 Do tempo sem relógio, da liberdade dos corpos de ser e se sentir mulher
 Quando a morte se fizer sentir, Agbà
 Não tenhas medo, pois és início, meio e início
 Voltarás à terra, como feto no ventremãe Iyá Agbà
 Nana, menina Nina”
 (PASSOS, 2024, n.p.)

Em 2019 Nilma Lino Gomes trazia uma fala muito importante sobre o papel da Universidade na superação do racismo, um brilhante discurso realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Nesta fala, a convocação de Kabengele Munanga logo no início se fazia presente: somos um país racista, sem racista. É um crime perfeito. É pelo discurso de Nilma Lino Gomes que trançarei minhas considerações, que em momento algum posso afirmar que são finais, como algo acabado. São reflexões sobre ancestralidade, oralidades, oralituras, performances da corporeidade ao qual a literatura pode compartilhar. Fizemos escolhas, optamos por encruzilhadas tendo a absoluta certeza de que ao não andarmos por certos caminhos, algumas discussões e compartilhamentos de saberes e conhecimentos não estariam presentes em nossas considerações. O discurso de Nilma Lino Gomes reflete sobre o acesso e permanência de jovens negras e negros na universidade, o replanejamento dos currículos, ainda tão eurocentrado, o quanto é preciso avançar fora do eixo Europa-ocidental sem desqualificar o conhecimento produzido em relação ao outro. É papel também das universidades formar subjetividades democráticas. O discurso de Nilma Lino Gomes na íntegra se encontra no anexo.

Logo, compartilhar minhas (in)conclusões desta tese com Nilma Lino Gomes é um grande movimento político e de fortalecimento às causas negras, de militância, de também

espaço literário. As reflexões debatidas por ela, com brilhantismo e consciência de raça, gênero e classe abrem muitos caminhos para discutir criticamente os eventos sociais e as instituições que dela participam.

Apesar de a aula magna ter ocorrido em 2019, sua temática é atemporal e perfeita não somente no compromisso das universidades com relação ao racismo, mas, sobretudo, sobre como o currículo é um mecanismo de manutenção de poder sobre a ação educativa e, neste caso, nos aproximaremos da educação literária.

Nilma Lino Gomes é Pedagoga, mestra em Educação e doutora em Antropologia pela USP. De seu mestrado publicou o livro *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*. E fruto de seu doutorado o livro *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Os livros *Movimento Negro Educador*, *Saberes das lutas do Movimento Negro educador* também são de sua autoria, bem como outras várias publicações como artigos, capítulos e organização de livros.

Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Coimbra, supervisionada por Boaventura de Sousa Santos, e um estágio pós-doutoral em Educação na UFSCAR, supervisionado por Petronilha Beatriz da Silva.

Em 2013 e 2014, foi reitora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), tornando-se a primeira mulher negra a ocupar o cargo mais importante de uma universidade federal no Brasil. Em janeiro de 2015, deixou essa função para ser Ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR/PR). Em decorrência da reforma administrativa de setembro daquele ano, a SEPPIR foi incorporada ao recém-criado Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, do qual a autora esteve à frente até 2016, durante o governo da presidenta Dilma Rousseff.

Sua estreia com um livro para crianças e jovens aconteceu em 2009, com o título *Betina*. Na narrativa, ela aborda discussões sobre o cabelo, símbolo identitário. *Betina* nos ensina sobre muitas coisas, incluindo a relação com a sua avó, com uma afetividade tão grande que nos aproxima das lembranças das nossas próprias avós. Por isso, considero que também é uma narrativa contra o etarismo. A ligação entre as duas personagens é demonstrada com muito encanto e força pelas mãos da ilustradora Denise Nascimento. O adjá do momento leitor nos toca tão profundamente que despertamos a nossa infância e o nosso ser brincante desde a capa do livro, porque, de pés descalços, traz a criança brincando de boneca. Nas páginas seguintes o adjá está tocando tão alto que nos sentimos voar ao pular, mesmo de um pé só: “Senhoras e senhores, pulem de um pé só... senhoras e senhores deem uma rodadinha... e vão para o olho da rua!!!” (GOMES, 2009, p. 2-3). A Rua Minervina torna-se a nossa rua também.

Quantas meninas negras não se sentaram ao chão para serem penteadas por uma mulher mais velha, seja mãe, tia ou avó? Muitas. Trançar os cabelos é um momento de grande compartilhamento, empoderamento e valorização dos cabelos crespos com os mais belos penteados. É uma partilha de afroafetividade. E lá vai Betina, representando muitas crianças negras com suas trancinhas.

E é assim que nos sentimos: orgulhosas de nossas tranças, de nosso cabelo e do nosso corpo. Do mesmo modo, queremos que nossas crianças se sintam orgulhosas quando olham para si. Mas esse olhar para si é um complexo processo, como é conflitiva a construção da identidade, pois

Qualquer processo identitário é conflitivo na medida em que ele serve para [me] afirmar como “eu” diante de um “outro.” A forma como esse “eu” se constrói está intimamente relacionada com a maneira como é visto e nomeado pelo “outro.” E nem sempre essa imagem social corresponde à [minha] autoimagem e vice-versa. Por isso, o conflito identitário é coletivo, por mais que se inicie individual (GOMES, 2006, p. 20).

Esta construção da identidade negra, que tem como ícone identitário o cabelo crespo, é também “[...] um movimento que não apenas que não se dá apenas pelo olhar de dentro, mas também na relação com o olhar do outro, do que está fora. [...] O cabelo e o corpo são pensados pela cultura” (GOMES, 2006, p. 20).

— Que tranças lindas!
 — Lá vai a Betina, de tranças novas!
 — Parecem rendas!
 — Parecem bordado!
 — Que cabelo cheiroso!
 Na escola, a professora comentava:
 — Uai, já mudou o penteado de novo, Betina. **Essa menina é mesmo impossível!**
 Betina sorria com suas bochechas salientes e respondia, **orgulhosa**:
 — Foi a minha avó que fez (GOMES, 2009, p. 10, negritos nossos).

Por ser pensado pelo viés cultural, cabelo e corpo não podem ser refletidos e simplesmente considerados como dados biológicos. Dessa forma, o corpo e o cabelo crespo “podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade no Brasil. Juntos eles possibilitam a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a beleza negra” (GOMES, 2006, p. 20).

Nilma Lino Gomes, com a narrativa de Betina, também nos ensina sobre um “tornar-se negro”, ancorado no pensamento de Neusa Santos Souza (2006, p. 21, negritos nossos), em que “[...] ser negro no Brasil é tornar-se negro. Assim, para entender o “tornar-se negro”, num clima

de discriminação, é preciso considerar como essa identidade se constrói no plano simbólico. Refiro-me aos valores, às crenças, aos rituais, aos mitos, a **linguagem**).

Esta linguagem do plano global se expressa na linguagem literária, de modo que conseguimos identificar, na realidade e na ficção, o quanto as interações sociais são marcadas por processos complexos e tensos no Brasil. Jacques d'Adesky (2001, *apud* GOMES, 2006, p. 21, **negritos nossos**) destaca que a identidade,

[...] para se construir como realidade, pressupõe uma **interação**. A ideia de um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação. **Nenhuma identidade é construída no isolamento**. Ao contrário, ela é negociada durante a vida toda por meio do diálogo, parcialmente interior, com os outros.

Percebemos que quando Betina está no ambiente familiar, interagindo com a sua avó, não há conflitos ou ação discriminatória e racista com as características de seu pertencimento étnico-racial. No entanto, quando a criança está na instituição escolar, o contexto saudável é alterado.

No recreio, várias coleguinhas perguntavam como as tranças eram feitas e Betina dava explicações toda cheia de pose.

— Dá para fazer no meu cabelo, Betina? – perguntava uma menina.

— Dá sim, mas tem que ver o tamanho do cabelo. Se o cabelo estiver muito curto ou for muito liso, é preciso emendar com um pouco de cabelo comprado na loja.

— Mas aí vai colocar um cabelo de mentira! Credo! – diziam outras colegas.

— Calma gente! – alertava a garota. – É um tipo de emenda que aparece no cabelo, mas quase ninguém nota. Muita gente usa, sabia? Gente negra, gente branca... As pessoas que têm cabelos crespos e muito curtos também precisam emendar. Emendam os cabelos com fios postiços e todo mundo acha lindo. Minha avó até acha que elas aprenderam com a gente.

Mas havia também quem não gostasse das tranças de Betina. Menino e menina torciam o nariz e puxavam as tranças da garota quando ela estava distraída. Betina respondia, de forma enérgica, não deixava passar nada:

— Para com isso! Tá com inveja, é?! Se quiser, peço a minha avó para fazer trancinha no seu cabelo também (GOMES, 2009, p. 12).

Esta realidade fictícia aparece no discurso de Nilma Lino Gomes quando fala da situação de negras e negros que transitam na sociedade, em que as pessoas se sentem autorizadas, “agredindo jovens negros e negras nas ruas, impedindo clientes negros de andarem livremente no supermercado negando a entrada de uma criança negra na escola por causa do seu cabelo estilo Black Power” (GOMES, 2019).

Esse mesmo contexto racista acontece com outra criança de seis anos na escola, *Tayó*, ilustrada por Taisa Borges. Personagem que ostenta o seu *black power*:

Bem-humorada, quando seus colegas de classe dizem que o seu cabelo é ruim, ela responde:

— **MEU CABELO É MUITO BOM** porque é fofo, lindo e cheiroso. Vocês estão com dor de cotovelo, porque não podem carregar o mundo nos cabelos como eu posso (OLIVEIRA, 2013, p. 26-27).

Para Nilma Lino Gomes (2006, p. 21):

O cabelo do negro visto, como cabelo “ruim”, é uma expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito. Ver o cabelo do negro como “ruim” e do branco como “bom” expressa um conflito. Por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro sair de um lugar de inferioridade ou de introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia, expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo.

No entanto, prestemos atenção na situação negativa, pois a tensão que ela gera está relacionada a um padrão de beleza (cabelo liso). No entanto, no Brasil, temos mais cabelos crespos e cacheados. Além disso, não podemos deixar de considerar que

A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo, marca a vida e a trajetória dos sujeitos. Por isso, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária. [...] essa identidade é construída historicamente em meio a uma série de mediações que diferem de cultura para cultura. Em nosso país, o cabelo e a cor da pele são mais significativos. Ambos são largamente usados no nosso critério de classificação racial para apontar quem é negro e quem é branco em nossa sociedade, assim como várias gradações de negrura por meio das quais a população brasileira se autoclassifica nos censos demográficos (GOMES, 2006, p. 22).

São, portanto, conflitos de uma construção identitária que se inicia na infância. Daí a importância de escolhas de bons livros literários que carregam, em sua linguagem, a identidade afirmativa saudável, com personagens que não estejam estereotipados, subalternizados e desumanizados em sua ilustração.

As instituições de ensino, dentre elas a escola, são compreendidas como espaço de formação de saberes e conhecimentos, incluindo os não escolares, pela formação social e cultural. Dessa forma, a cultura escolar e universitária também participa do processo de construção das identidades sociais, em especial a escola, pelo complexo processo de humanização. Logo, são vistas como um “[...] espaço em que aprendemos e compartilhamos não só conteúdos e saberes escolares, mas também valores, crenças, hábitos e preconceitos raciais, de gênero, de classe e de idade” (GOMES, 2002, p. 40).

A questão racial na escola, e também fora dela, é tangenciada por muitos mitos, por representações e por valores, “[...] formas simbólicas por meio das quais homens e mulheres,

crianças, jovens e adultos negros constroem a sua identidade [...]. dentro e fora do ambiente escolar” (GOMES, 2002, p. 40).

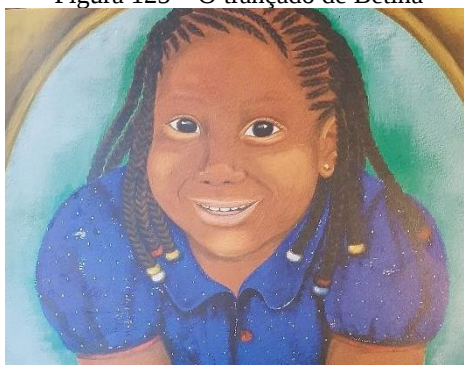
A jornada na etapa básica de tantas crianças e jovens negros é assinalada, infelizmente, por construções de processos identitários, muitas vezes marcados pelo reforço e reprodução de estereótipos e representações negativas sobre o pertencimento étnico-racial e cultural, especialmente sobre o padrão de beleza do negro.

Na instituição escolar, assim como na sociedade, nos comunicamo-nos por meio do corpo. Um **corpo que é construído biologicamente e simbolicamente na cultura e na história**. A antropologia mostra-nos que as singularidades culturais são dadas não somente pelas dimensões invisíveis das relações humanas. São dadas, também, pelas posturas, pelas predisposições, pelos humores e pela manipulação de diferentes partes do corpo. O corpo fala a respeito do nosso estar no mundo, pois a nossa localização na sociedade dá-se pela sua mediação no espaço e no tempo. Estamos diante de uma realidade dupla e dialética: ao mesmo tempo que é natural, o corpo é também simbólico (GOMES, 2002, p. 41).

Por isso, a articulação entre educação, antropologia e a literatura, na compreensão das relações raciais, nos orienta não somente na elaboração de uma crítica literária da literatura voltada para crianças e jovens, mas, sobretudo, sobre como a linguagem literária pode auxiliar na humanização, intervenção e mediação dessas temáticas tão complexas. Por isso, enfatizamos a relação do homem com o corpo, pois nesse processo encontramos experiências culturais:

Manipular, adornar, alterar, pintar, escarificar, tatuar, cortar são ações que fazem parte da dinâmica cultural e dos diferentes rituais de toda e qualquer sociedade. À medida que o corpo vai sendo tocado e alterado, ele é submetido a um processo de humanização e desumanização. A experiência corporal é sempre modificada pela cultura, segundo padrões culturalmente estabelecidos e relacionados à busca de afirmação de uma identidade grupal específica (GOMES, 2002, p. 42).

Figura 125 – O trançado de Betina



Fonte: Gomes (2009, p. 09).
Ilustrações de Denise Nascimento.

O uso de tranças é uma técnica corporal que acompanha a história do negro desde a África. Porém, os significados de tal técnica foram alterados no tempo e no espaço. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, algumas famílias negras, ao arrumarem o cabelo das crianças, sobretudo das mulheres, fazem-no na tentativa de romper com os estereótipos do negro descabelado e sujo. Outras fazem-no simplesmente como uma prática cultural de cuidar do corpo. Mas, de um modo geral, quando observamos crianças negras trançadas, notamos duas coisas: **a variedade de tipos de tranças e o uso de adereços coloridos**. Tal prática explicita a existência de um estilo negro de pentear-se e adornar-se, o qual é muito diferente das crianças brancas, mesmo que estas se apresentem enfeitadas. Essas situações ilustram a estreita relação entre o negro, o cabelo e a identidade negra. A identidade negra compreende um complexo sistema estético (GOMES, 2002, p. 44).

Betina também nos ensina sobre os sinais da despedida, sobre o passar do tempo, quando quem amamos envelhece e a hora é chegada, como no ciclo do sol do Cosmograma Bakongo.

O tempo foi passando e **Betina foi crescendo. Sua avó foi envelhecendo...** envelhecendo... Um dia a avó falou para a netinha:

— Betina, sinto que, daqui a pouco tempo vou me encontrar com os nossos ancestrais.

— Quem são os nossos ancestrais, vó? Ih! Acho que já sei. É gente morta, né?

— Mais ou menos, querida! São as pessoas que nasceram bem antes de nós e já morreram. Algumas nasceram aqui mesmo no Brasil, e outras viviam em uma terra bem longe, chamada África. Elas nos deixaram ensinamentos e muita história de luta. A força e a coragem dessas pessoas continuam até hoje em nossas vidas e na história de cada um de nós.

[...]

O tempo voou mais um pouco. Daquele dia em diante, a avó passou a ensinar Betina a trançar. [...]

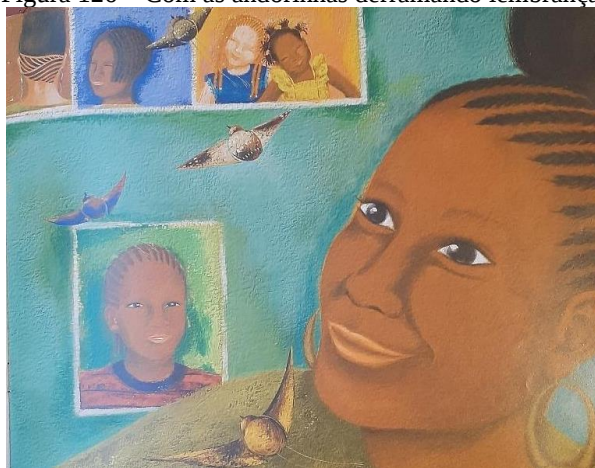
O tempo passou ainda mais (êta tempo que voa, né?). **A avó de Betina foi se encontrar com os ancestrais** e Betina tornou-se uma mulher adulta em com uma energia contagiante.

[...]

Quem passava pelo salão da Betina saía de lá com os cabelos bem tratados, com penteados diferentes, tranças criativas e cheio de energia boa! Parecia mágica!

Betina pensava: “Se minha avó estivesse aqui, ela ia ficar orgulhosa!”, **e os olhos derramaram lembranças** (GOMES, 2009, p. 14; p. 18, negritos nossos).

Figura 126 – Com as andorinhas derramando lembranças



Fonte: Gomes (2009, p. 19).

Ilustrações de Denise Nascimento.

A passagem do tempo é marcada nas palavras e nas imagens de Betina adulta. A tessitura do tempo que representa a passagem da avó de Betina para o mundo ancestral, bem como a lembrança da avó: representada por andorinhas. Esta circularidade espiral é uma forma poética de registrar na literatura o tempo e a temporalidade. Através da linguagem literária, cria-se poeticamente, nesta narrativa infantil, performances de um tempo espiral em que a morada do ser físico, ao envelhecer, retorna à ancestralidade. Esse acesso ancestral na Ginga Literária acontece na literatura, marcada também pelas ilustrações das andorinhas, conforme Leda Maria Martins (2021, posição 13), pela experiência filosófica de que o tempo também pode estar expresso

[...] uma inscrição não necessariamente discursiva e mesmo não narrativa, mas não por isso menos significativa e eficaz: a linguagem constituída pelo corpo em performance, pelo corpo vivo que, em si mesmo, estabelece e apresenta uma noção cósmica, ontológica, teórica e também rotineira da apreensão e da compreensão temporais.

Quando na narrativa há o recorte do tempo no passado, as andorinhas sinalizam este movimento de lembrança e memória da avó, também marcado pela expressão “os olhos derramaram lembranças”.

Esse voltar ao tempo e deixar os olhos se derramarem em lembranças também faz parte do percurso de Josias Marinho, principalmente quando relata os processos de criação e de nascimento da personagem Benedito e o seu tornar-se negro, assim como nós.

Josias Marinho de Jesus Gomes nasceu em Rondônia, às margens do rio Guaporé, na cidade de Real Forte Príncipe da Beira, no dia 19 de novembro de 1979. É o filho caçula de nove irmãos. Quando bebê, após a morte do pai, foi aprendendo muitas coisas com os seus irmãos e a mãe.

Para mim, como para todo mundo que gosta das artes visuais ou tem alguma facilidade com a imagem, com o tratamento da imagem, além de quando pequeno eu já riscava o chão de casa a gente tinha um terreiro muito grande. Eu gosto sempre de destacar a minha mãe nisso tudo, um episódio que tinha e tem em tempos até hoje aí em alguns lugares, que é para afastar a chuva. Quando a minha mãe, ali cuidando da casa, lavando roupa, era um serviço pra mim. Segundo aí reza, a coisa toda, o caçula, o mais novo, tinha o poder maior. Então ela me convidada para riscar ali no chão, desenhar um sol para espantar ali a chuva e chamar o sol que ela precisava. Então eu acho que o meu desenhar, a minha lida, com o trato da imagem começa aí. E daí nasce a minha vontade de lidar com os livros, eu riscava todos os livros dos meus irmãos, procurando escrever também, que eu não sabia escrever e acabava colorindo. E acabei, quando cheguei em Belo Horizonte acabei descobrindo que tinha a possibilidade de uma graduação em artes visuais, que eu ainda não sabia, no meu tempo em Rondônia. [...] Então eu acho que é a principal referência que eu tenho: a minha mãe nesse desenhar com o sol, ali nessa brincadeira, nessa simpatia toda nossa do povo negro. E no curso

de graduação quando professora me apontou ali um caminho a seguir, que era o que eu ansiava, desejava ali por ali também (MARINHO, 2022).

Josias Marinho é professor efetivo de Artes Visuais no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Roraima (CAP/UFRR), e doutorando no Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGE/FaE/UFMG). É graduado em Artes Visuais, bacharelado e licenciatura, pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), especialização em História do Brasil: Diversidade Cultural pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS) e mestrado em Literatura e Cultura Regional pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). Sua atuação profissional caminha entre ser artista, professor e pesquisador, se debruçando, principalmente, no ensino de arte, desenho, ilustração e plasticidades populares.

Três de suas publicações foram contempladas com a Selection of Brazilian writers, illustrators and publishers da Bologna Children's Book Fair em 2014, 2012 e 2010: *Zumbi dos Palmares em cordel* (Madu Costa. Mazza Edições, 2013), *O príncipe da beira* (Mazza Edições, 2011) e *Omô-obá: histórias de princesas* (Kiusam de Oliveira. Mazza Edições, 2009).

Quando Josias Marinho assiste à Congada de Minas, vendo uma criança muito especial participando desta festividade, relata: “Eu precisei chorar e sentar”. Nós nos sentamos e choramos quando, nesse processo de afroafeturar, tomamos mais consciência do encantamento das oralituras e da corporeidade transmitidas e ensinadas tão próximas da gente. Benedito é uma homenagem a São Benedito, um dos santos pretos celebrados pelo congado. Assim, pela linguagem literária ilustrada, percorremos as relações das Irmandades do Rosário, a herança e o aprendizado com os mais velhos, pela ancestralidade, pela dança, pela música e por tantos outros saberes mantenedores da cultura negra, nos ajudando a evidenciar a construção de uma poética de identidade e de ancestralidade negro-brasileira nas obras para crianças e jovens, revelando como a linguagem literária e a literatura podem contribuir para desconstruir metanarrativas preconceituosas e racistas.

A literatura de Josias Marinho dialoga conosco pelo livro-imagem carregado de possíveis interpretações sobre a criança Benedito no Congado. Uma leitura afetiva, de construção identitária negra e de sensibilidade para crianças, jovens, adultos, idosos. Não tem idade, como não teve para Josias Marinho, que chora ao ver o Congado e a criança no cortejo.

A primeira vez que eu vi os congadeiros em cortejo ali cantando, dançando, rezando, eram mulheres. Tem uma rainha Conga muito, muito, muito velhinha com pele ali

enrugada, com a pele mais escura que a minha. Homens negros também muito velhos ali, cheio de energia, dançando ou rezando. E o que me chamou a atenção também na Guarda de Congo que tinham famílias ali, [...] um casal com filhos, por exemplo. Eu observando determinada situação, tinha uma mulher com uma criança no colo, ou de mãos dadas, assim, naquele cortejo e, em algum momento, ela corria lá na frente para pedir auxílio, eu penso que seria para o pai da criança. Então, nisso tudo, eles não deixavam de participar, eles não deixavam de estar ali como família, como comunidade, como uma família congadeira. Então isso, além do som todo né, a cantoria, isso me tomou de uma emoção assim muito grande, não sei explicar detalhadamente o que é que foi. Eu precisei sentar, assim no meio fio da calçada, e chorei, chorei assim compulsivamente né. Quem já me ouviu falar, quem já me fez essa pergunta, já ouviu essa história, e não conseguia me controlar, então eu precisei de sair dali de perto dos congadeiros, me afastar um pouco para tentar respirar e voltei. E o Benedito tinha nascido ali, ainda não sabia, mas o Benedito tinha nascido ali, nessa efervescência toda de emoção, de choro, de lembranças... Porque passa muitas coisas na nossa cabeça, principalmente para nós negros vivenciando aquilo, nossa, essa coisa é viva! Tá aqui na minha frente, é uma coisa que a gente só via, quando a gente vê, em alguns livros que vai falar que existia foi sendo transformado aqui na construção do que a gente entende hoje como o Brasil (MARINHO, 2021).

Naquele momento, Josias Marinho não consegue explicar tamanha emoção ao estar tão perto das tradições e ancestralidades negras. E, em seu processo de afroafeturar, chora e se emociona, da mesma forma que nós, leitores, independentemente da idade, choramos e nos emocionamos com a narrativa ilustrada, pois fala da gente, da nossa corporeidade, de maneira afirmativa. E Benedito nasce e chega em nossas mãos sem nenhuma palavra escrita, contribuindo para as poéticas de ancestralidade e de identidades negras. Como afirma Emicida (2018): *se a gente acredita no que a gente está falando, a gente precisa chegar mais cedo. A gente precisa encontrar meios para chegar mais cedo na vida das pessoas*. E esta literatura negro-brasileira, tão cheia de referências negro-africanas, de amor, de despertar e estimular sinestésias afetivas pela linguagem da literatura está chegando.

O rapper, cantor, compositor, produtor musical, desenhista e apresentador de programa:

Emicida estabelece um diálogo bastante profícuo entre a tradição do rap nacional – marcada pela abordagem de temas sociais – e a emergência de linguagens e propostas estéticas exteriores a esse universo, provenientes em sua maioria do universo pop internacional e da cultura popular brasileira. [...] Forma-se em desenho pela Escola Arte São Paulo. Durante dois anos, atua como desenhista e roteirista de histórias em quadrinhos. Em paralelo, escreve poesias e letras de rap e começa a frequentar batalhas de *freestyle* (improvisação), como a da Santa Cruz, no bairro da Vila Mariana, em São Paulo. Em 2005, ganha o apelido de Emicida, fusão da sigla MC com a palavra homicida, pois os colegas consideram que Leandro “assassina” seus concorrentes nas batalhas de *freestyle*. O apelido se transforma em nome artístico que também funciona como sigla: E.M.I.C.I.D.A (Enquanto Minha Imaginação Compor Insanidades Domino a Arte) (ENCICLOPÉDIA, 2024).

Emicida também escreveu o livro *E foi assim que eu e a Escuridão ficamos amigos*, também com ilustração de Aldo Fabrini. Mas a sua estreia na literatura infantil acontece com

Amoras, narrativa que nasce de uma canção. Infelizmente, em 2023, esta última obra foi vandalizada pelo racismo religioso. O livro foi encontrado vandalizado pela escola particular Clubinho das Letras. A instituição de ensino usa o livro nas práticas de ensino, indicada como sugestão para o projeto Ciranda Literária. Sobre o livro, as indicações sugeriam a leitura de passagens bíblicas, além de afirmar que as religiões de matriz africana eram “ideologias anticristãs e blasfêmias contra o Deus vivo, vulgo o criador”, que as intervenções consideravam falsa a informação sobre a origem da raça humana na África, além de colocar os escritos dos orixás *fakes* (ver ANEXO I).

Relembramos que, em 2018, a leitura do livro *Qm̃q-oba*: histórias de princesas, de Kiusam de Oliveira, foi proibida na escola SESI, em Volta Redonda (RJ).

A obra, que conta histórias de princesas africanas, inicialmente incluída no currículo da escola, foi posteriormente vetada, supostamente em resposta à reação de alguns pais de alunos e grupos vinculados a igrejas pentecostais. A escola reconheceu o que considerou um erro e readmitiu o livro no currículo escolar.

O veto ao livro ganhou repercussão diante da reação de alguns pais, considerando que a censura à adoção do livro constitui desrespeito e não reconhecimento à importância da cultura africana para a formação cidadã do povo brasileiro. Vale ressaltar que a inclusão da obra no currículo cumpre determinação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação e suas complementações, que torna obrigatório o estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena. Ademais, numa democracia, as instituições de ensino devem estar comprometidas com a diversidade cultural e respeitar as diferenças presentes na sociedade (UFES, 2018).

A direção da escola reconheceu que promoveu uma ação, posteriormente avaliada como precipitada, quando recorreu à censura e recomendou obra alternativa à da escritora e pesquisadora Kiusam de Oliveira.

Para Sidnei Nogueira (2020), Babalorixá e doutor em análise do discurso, há a possibilidade da afirmação de que a intolerância religiosa não seja algo recente na história da humanidade e na história do Brasil. Segundo o pesquisador, o que foi alterado foram as formas de manifestações decorrentes da organização política, cultural e econômica presentes na sociedade.

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exalta outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

Emicida, ao se pronunciar sobre o ocorrido, relata ao ser entrevistado por Halitane Rocha (2023), no site Mundo Negro:

“Eu confesso pra vocês, que as minhas reações com relação a isso já foram várias. No começo, um pouco mais imaturo, fiquei com raiva, levei pro pessoal. Mas era maior que uma questão pessoal, então depois eu fiquei triste. Porque é de entristecer viver entre radicais, que se propõe a proibir e vandalizar livros infantis. Livros. Sobre tudo um tão inofensivo como esse: Amoras. Quer dizer, inofensivos pros não-racistas”, conta o rapper, que relata sentir tristeza neste momento.

Continua o rapper:

Eu sei da luta que vocês [professores] enfrentam. Das pessoas de todas as cores e de todas as fés, que decidiram afirmar através desse gesto que o país é imenso, e nós enquanto brasileiros, por consequência, precisa ser. Vocês são gigantes e as nossas crianças, graças às posturas de vocês, também serão. **Deixamos essa pequenez sórdida, aqueles que são barulhentos, mas são vazios**”, afirma. [...]

“Se Deus é amor em sua crença e eu não duvido disso, por que tantas manifestações de ódio encontram abrigo e segurança entre os seus? [...] Vocês são capazes de criar um ambiente que respeite a fé alheia? Viva o Candomblé! Viva a Umbanda! Viva as religiões de matriz africana e indígena”.

Viva. “Veja só, veja só, veja só”, como o pensar infantil fascina, mas não fascina a todos. “Veja só, veja só, veja só”, como o pensar infantil, puro como Obatalá, dá inveja. Que possamos ter nossos olhares, pensamentos, ações e movimentos mais puros para desconstruir, ainda mais, narrativas intolerantes, preconceituosas, discriminatórias e racistas dentro e fora da literatura. Isso se aplica às relações raciais, à diversidade étnico-cultural e religiosa, bem como à cultura negro-africana e negro-americana, junto com seus líderes. Sigamos ensinando as crianças e os jovens a enganarem a morte como Tayó e Kaiodê, e como E.M.I.C.I.D.A (Enquanto Minha Imaginação Compor Insanidades Domino a Arte). A literatura como arte humaniza.

Nas palavras de Oswaldo Faustino, se a religiosidade existe em cada um de nós, e em todos os seres humanos, o que justificaria a postura de quem se diz religioso, mas cria embates com outros – para além dos campos filosóficos e dogmáticos – a ponto de alimentar o ódio de seus seguidores contra adeptos de outras religiões? Não são as religiões, em geral, baseadas no amor mútuo e no enriquecimento existencial, a partir da Fé?

Professoras/es transmitirem estereótipos é algo ainda recorrente, **assim como elas/es manifestarem que descendemos de escravos, sem sequer conhecer a nomenclatura de escravizadas/os. Se essa é a ideia, ela/e não consegue entender que a África é o berço da humanidade.** Algo precisa anteceder isso: trata-se dos processos de formação continuada, que precisam acontecer, no caso, pensando em profissionais da educação. Caso contrário, não irão saber que as ferramentas estão lá: no caso, os livros com personagens negros, histórias focadas nesses mesmos temas (OLIVEIRA, 2023, n.p., negritos nossos).

O estranhamento e o incômodo com obras que retratam a cultura africana e negro-brasileira nas escolas nos levam a pelo menos quatro encruzilhadas críticas de reflexão: (i) a formação inicial de professores e professoras (Ensino Superior), e aqui retomamos a fala de Nilma Lino Gomes sobre o compromisso das universidades no combate e no enfrentamento do racismo; (ii) a organização dos processos de ensino e de aprendizagem da literatura que não esteja fundamentada na monocultura, excluindo a literatura negro-africana e negro-brasileira; (iii) a formação continuada de professores e professoras nos municípios e o posicionamento político das (os) gestoras (es) ; (iv) o cumprimento nos estabelecimentos de ensino público e privado da história e da cultura afro-brasileira, a Lei n.º 10.639/2003, alterada para a Lei n.º 11.645/2008; (iv) a educação democrática, uma educação antirracista e inclusiva.

Entendemos que os profissionais da Educação e professoras (es) das licenciaturas, que atuam na formação inicial e continuada de outros educadores, muitos dos quais seguirão suas carreiras em instituições educacionais, devem reconhecer que não é possível conceber um espaço de educação democrática sem incluir a educação antirracista. Esta deve ser convocada não apenas no mês de novembro ou quando uma violência racista ocorre dentro das instituições, mas de forma contínua e integrada ao cotidiano escolar. Essas reflexões também cabem para a organização curricular das universidades e no estudo e aceitação de projetos de pós-graduação que incluam a cultura africana e afro-brasileira.

Kiusam de Oliveira (2023) reforça com os seguintes movimentos:

Profissionais da educação precisam entender que têm autonomia para o trabalho antirracista – está na Constituição Federal de 1988. Aliás, o Movimento Negro Unificado (MNU), do qual faço parte, ajudou na sua elaboração. Por isso, se há direitos de crianças, mulheres, negros e negras e indígenas, é por conta da presença de negros nesse processo. Há a CF88, a LDB e seus artigos 26A e 79B, que obrigam o ensino sobre história e cultura afro-brasileira e indígena, e a Lei 10.639/03. Há o ECA, segundo o qual educadoras/es são responsáveis pela proteção integral de crianças e jovens no espaço escolar. Se somos responsáveis, falamos de qualquer assunto que atinja os corpos delas, inclusive racial e de gêneros. Há o Estatuto da Igualdade Racial, a Lei Caó e um aparato de leis, diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais. Não estamos criando roda nenhuma e estamos dentro da lei. Ou seja, profissionais da educação devem se dar conta disso.

Em 2023, por exemplo, a pesquisa “Lei 10.639/03: a atuação das Secretarias Municipais no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira”, lançada pelo Instituto da Mulher Negra (Geledés) e pelo Instituto Alana, com o apoio da Imaginable Futures, Uncme e Undime, obteve a resposta de 21% de todos os municípios do país, ou seja, 1.187 secretarias municipais de Educação, mostrando também que 18% deles não realizam nenhum tipo de ação para

assegurar um currículo racialmente justo e que proporcione uma experiência escolar digna para todas as crianças e adolescentes. Além disso, demonstrou que:

A **diversidade cultural** é o tema citado por 60% dos gestores como o mais importante de ser trabalhado nas escolas, enquanto temas relacionados a construções de privilégios históricos e letramento sobre questões raciais são menos priorizados e foram citados por somente 3% das secretarias.

A pesquisa traz ainda que a **ausência de apoio é o principal desafio** para a implementação da lei 10.639. Esse desafio é citado por 53% das secretarias e 13% mencionam ainda que a **temática racial não está na agenda de prioridades das Secretarias Municipais de Educação**.

A pesquisa revela que apenas 5% dos municípios brasileiros afirmam ter implementado uma área técnica dedicada à agenda da educação para as relações étnico-raciais e somente 8% das secretarias dizem ter orçamento específico.

Trazemos esses dados por acreditarmos que a literatura é uma ferramenta valiosa e poderosa quando falamos de humanização, da educação das relações étnico-raciais e da diversidade cultural. Como demonstramos nesta tese, a literatura colabora para a construção das identidades ao trazer, em sua linguagem literária, elementos como ancestralidade, oralidade, corporeidade e as performances do corpo, história e respeito ao outro. É, portanto, uma colaboradora das poéticas de identidade e ancestralidade. Afinal, a literatura também é cura.

Quem afirma ser a literatura cura, é Kiusam de Oliveira, que nasceu em Santo André, na Grande São Paulo. Artista e capoeirista desta pequena, aos 14 anos ingressou no Colégio IESA para cursar magistério de segundo grau. Em seguida, foi para a Fundação Santo André cursar Pedagogia, habilitando-se em Administração Escolar e Orientação Educacional. Kiusam de Oliveira é mestra em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano e doutora em Cultura, Organização e Educação, ambos pela USP. Até 2019, atuou por 38 anos como professora e gestora pública, sempre na perspectiva antirracista. Como especialista da Educação Especial, atuou como chefe da Educação Especial de 2005-2008, em Diadema (SP). Nesse mesmo município, formou profissionais na perspectiva antirracista, implantando e acompanhando a Lei n.º 10.639/03 (2005-2016), como gestora pública.

Kiusam de Oliveira iniciou o ballet clássico aos 6 anos; arte e movimento com o corpo que seguiu estudando por 18 anos, tornando-se, ainda na adolescência, professora para turmas de baby class. Estudou com Madame Toshie Kobayashi, Alfredo Valderrama, Vânia Motta, Joyce, Lennie Dale, entre outros. Aos 16 anos, teve seus primeiros contatos com a dança-afro, na Escola de Samba Unidos do Peruche, com Marcelo (*in memoriam*). Desde 2007, é integrante como bailarina e coreógrafa do show *Tecnomacumba*, de Rita Benneditto, onde dança e

interpreta Oxum. Em São Paulo, de 2002 a 2007, começa a *ministrar a oficina Ará Ayó, Dançando e Cantando com os Orixás e Igbà-Iwá, O feminino na criação do Universo*.

Kiusam de Oliveira sempre esteve envolvida na militância das questões negras, enfrentando e ensinando educadoras a lidar com o racismo, tendo ela mesma sofrido essa violência muitas vezes, mesmo na infância. Além disso, através de sua literatura, ela ensina o empoderamento e o protagonismo de meninas e meninos, crianças e jovens. A LITERALL-KIU atinge todas as crianças, todos os leitores. A multiartista considera

[...] esse tipo de leitura como algo extremamente importante quanto à educação para relações étnico-raciais e de gênero – os temas com os quais trabalho. Isso ocorre, pois as crianças se deparam com episódios de discriminação desde muito cedo no espaço escolar. Ampliar repertórios torna-se algo fundamental. O com o livro, por ter algo associado ao lúdico, a criança aprende algo muito importante ao ter acesso a esse instrumento. Ou seja, mesmo com o livro sendo colorido e tendo ilustrações incríveis, o texto traz uma mensagem que chegará até ela de forma suave, de forma lúdica, ilustrada e alegre. Além disso, a mensagem vai diretamente para o coração e para o cérebro da criança, onde ela começa a articular (OLIVEIRA, 2023).

Por isso, os seus livros não são somente para as crianças negras, mas para todas as infâncias e juventudes.

As pessoas entendem que somente escrevo para crianças negras, mas na verdade é para crianças. Tenho foco nas crianças negras, pois sei do buraco existente na literatura infantil pensada para elas. Autoras/es de literatura infantil não pensam em termos de ilustração e conteúdo. Por isso, trazemos essa questão para embate, conversa e discussão, ampliando a qualidade discursiva em relação à diversidade. A partir de um olhar e vivência próprios, sabemos, pois, que se trata de experiências pelas quais nossos corpos passam no cotidiano brasileiro. Como resultado, a contribuição para ampliar o repertório de crianças negras e não negras na literatura precisa ser pensada, reconhecida e valorizada. Ou seja, o mérito da minha literatura, para além da escrita, é o cuidado com a ilustração. As crianças negras precisam se ver bonitas, belas e encantadoras na literatura. As ilustrações devem ser a imagem delas e isso é fundamental. Desse modo, acho que tenho contribuído para a ampliação de repertório das crianças não negras. Isso vale também para o desejo de elas também representarem personagens negros que tenho trazido na literatura (OLIVEIRA, 2023).

Nas considerações de Kiusam de Oliveira (2023):

A criança precisa poder qualificar o que é ouvido, dito, repetido e vivenciado por ela. Para mim, a literatura é uma oportunidade para ela qualificar discussões que não conseguimos fazer no cotidiano. Contudo, nem percebemos comportamentos tão ruins que temos ao lado delas, pois isso se tornou um vício. Repetimos formas de falar e de se portar, e não conseguimos ver que a criança está em processo de construção e observa os nossos comportamentos. É o momento de podermos, a partir da literatura, de uma brincadeira ou de uma música, tratar de assuntos importantes para o desenvolvimento integral delas enquanto cidadãs.

As crianças e os jovens estão imersos no mundo, com todas as suas qualidades e com tudo aquilo que precisamos melhorar. Por isso, é essencial ter uma escuta sensível e atenta para esse universo que nos fala, assim como reconhecer o papel da literatura em operar com essa diversidade.

Acreditamos que a literatura para crianças e jovens, na perspectiva das poéticas de ancestralidade e identidade discutidas nesta tese, tece contribuições importantes na discussão do lugar da literatura nas questões raciais, culturais e históricas. É uma ginga literária que percebemos operar na linguagem, comunicando histórias e construções da realidade brasileira. O pretuguês da Linguagem Cidinha-Silviana nos insere nesta mistura de cores, formas, saberes, conhecimentos e performances que transitam pelo livro. É uma linguagem de amor e liderança, como a presente em *Os nove pentes d'África*, que realiza sonhos, amizades e amores – tudo de forma poética.

Com Cidinha da Silva, no enredo de Kuami, carregado de personalidades do nosso Brasil, cantigas de caboclos, lendas, amizades. Metaforicamente, lemos como uma gigantesca mãe elefante protege seu filho dos ataques mercenários — e aqui também se pode incluir ataques racistas. Aliás, a jornada da mãe de Kuami representa tantas mães que cuidam e protegem seus filhos, chegando até a se sacrificar por eles. Conhecemos que o amor LGBTQIAPN+ é possível com as personagens Naomi e Tia Helena. Todas as pessoas estão incluídas. O amor vence.

Ainda temos muitos preconceitos linguísticos, de raça e de gênero. Não aceitamos o pretuguês e as diferentes formas de sexualidade e de amar o outro, nos incomodamos com os “todes”, com uma determinada religiosidade presente na literatura, com o trato literário dos Orixás e Nkisis na linguagem literária. Sim, temos a macumba e as divindades negro-africanas e negro-brasileiras na instituição e na literatura. Sim, temos. A macumba do couro do tambor convocando com o adjá literário nos chama para apreciar diferentes famílias literárias e suas construções. Aliás, é pela literatura que formamos o leitor literário, e é preciso, ainda, explicar essa importância.

Cidinha da Silva é escritora, editora com reconhecimento na literatura brasileira de autoria negra, aborda com profundidade as experiências afrodiaspóricas em suas obras. Suas narrativas destacam as performances que constroem nossa identidade negro-africana, transcendendo as molduras tradicionais e desenhando a presença negra brasileira. Assim como a minha jornada com os livros quando criança, Cidinha da Silva inicia o gosto pela literatura já na infância.

O interesse pela literatura surge na infância, quando se torna uma leitora dedicada, frequentadora assídua de bibliotecas na cidade mineira de Contagem, onde vive com a família desde os seis anos. Incentivada pelo pai e encantada pelas obras dos escritores mineiros Carlos Drummond de Andrade (1902-1987) e Fernando Sabino

(1923-2004), ainda criança começa a escrever os primeiros textos autorais que confirmam o desejo em se tornar escritora. De volta à Belo Horizonte, gradua-se em história pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) no início da década de 1990 e passa a exercitar a sua escrita publicando artigos e ensaios no Brasil e no exterior – em países como Itália, Estados Unidos, Costa Rica – sobre questões raciais e de gênero, educação e juventude. Em 1996, muda-se para a cidade de São Paulo e integra a equipe do Geledés Instituto da Mulher Negra, criado em 1988 pela filósofa e ativista Sueli Carneiro (1950). Atua por quase uma década no instituto, tendo sido presidenta da instituição entre os anos de 2000 e 2002 (ENCICLOPÉDIA, 2023).

Já em 2005, Cidinha da Silva funda o Instituto Kuanza. Neste instituto, o objetivo é “fomentar e promover ações de enfrentamento ao racismo e ao apagamento das heranças africanas na sociedade brasileira” (ENCICLOPÉDIA, 2023). Heranças africanas que tão brilhantemente se expressam em seus livros para crianças e jovens. O movimento da editora Kuanza também é Gira Literária, com publicações de obras de autoria negra e da formação crítica de professores, sob a perspectiva da Lei n.º 10.639/2003. *Os nove pentes d’África* (2009), *O mar de Manu* (2011), *Kuami* (2019) (infantojuvenil) e *A arara de muitas cores* (2024) são os livros para crianças e jovens de Cidinha da Silva.

A Linguagem Cidinha-Silviana nos ensina sobre a análise da linguagem e da sociedade presentes no pretuguês, nossa criouliização falada no Brasil. Aprendemos com a autora o entrelaçamento entre as culturas, nas crenças, nos ritos, na musicalidade tão presentes em nossa comunidade, linguística, de terreiro, de literatura de vivências. A personagem Sete Lajedos expressa essa linguagem em *Kuami* pois, seu nome aparece em casa de Ilê axé de candomblé, de toque de umbanda e das encantarias.

Vamos encerrando estas discussões compartilhadas, como nos ensina Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo: compartilhando saberes e conhecimentos pelo mundo. A base da troca exige, como o próprio termo carrega, uma troca.

Porque a troca significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é uma coisa que rende (SANTOS, 2023, p. 36).

Nos afroafeturamos. É afroafeturar. Compartilhar saberes e conhecimentos é coisa que rende e de rede. Acreditamos que em nossas discussões cumprimos com os objetivos da tese, trazendo a literatura para crianças e jovens tendo o corpo como saber, nossas epistemologias como conhecimento legítimo. É, nesse sentido, a contramão, um movimento contracolonial. Quantos discursos evidenciam a negação da existência de uma epistemologia negra, dos valiosos saberes e conhecimentos negro-africanos e negro-brasileiros? Quantos tentam diminuir o valor e

a potência da oralidade e das oralituras como formas legítimas de conhecimento e produção de conhecimento? Quantos negam e reprovam projetos acadêmicos de mestrado e doutorado que objetivam os estudos das tradições e conhecimentos negro-africanos e negro-brasileiros na literatura independente para crianças e jovens? E quantos ainda negam e reprovam projetos de pesquisa que saem fora do seu mundo quadrado e confortável do ar-condicionado?

Negam a diversidade da literatura na escola e fora dela, muitas vezes negando a própria literatura negro-brasileira em um país onde 56% da população se autodeclara negra. As bibliotecas e os processos de ensino e aprendizagem da literatura frequentemente não incluem essa comunidade, confinando-a a uma pequena fileira nas estantes educacionais. Como estamos organizando os saberes e conhecimentos da literatura negro-brasileira em nossos cursos de formação? Ainda precisamos aprender e tornar cotidiana a ginga literária, os letramentos negros, a ancestralidade, a corporeidade, as oralituras, e o legado negro-africano e negro-brasileiro mais presentes em nossas ações e em nossa literatura brasileira. Por isso, é preciso se movimentar. Esses letramentos e gingas são tão importantes e representativos quanto os de outros grupos que estão na literatura, produzem crítica literária, escrevem livros e encantam com a linguagem literária.

Embora a área de Letras tenha contribuído significativamente para a crítica literária e estudos sobre identidades e “pertencimentos”, notamos uma carência de trabalhos que se debrucem sobre a literatura para crianças e jovens de autoria negra, especialmente quando comparada à Educação. Este campo, por sua vez, tem sido fundamental na valorização e disseminação dessas obras, oferecendo um espaço de diálogo que vai além da análise estética e linguística, incorporando questões urgentes como a representatividade e a construção de identidades étnico-raciais e culturais desde a infância.

Enquanto os estudos em Letras mantêm-se frequentemente voltados para perspectivas clássicas, a Educação tem ousado abrir caminhos ao explorar a relevância social e cultural da literatura negro-brasileira, promovendo reflexões pertinentes e oportunas que transformam a sala de aula em um espaço de emancipação. Agradecemos às estudiosas e aos estudiosos da Educação, que, com coragem e comprometimento, têm ajudado a preencher as lacunas deixadas por outras áreas e oferecido um olhar sensível e crítico à produção literária de autoras negras e de autores negros, especialmente ao que comumente se referem o universo da literatura infantil e/ou infantojuvenil.

Essa crítica não pretende desconsiderar as contribuições da área de Letras, mas sim tocar o adjá literário para provocar e convidar no sentido que possamos redimensionar as pesquisas que se voltem para esses debates tão necessários, ampliando seu escopo e, conseqüentemente, colaborando para uma abordagem mais inclusiva e plural da literatura e o seu ensino.

A dissertação de Fernanda Martins D'Ávila, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da UFSC, por exemplo, mapeia a produção bibliográfica sobre literatura infantil brasileira nas áreas de Educação e Letras entre 2009 e 2018. Ela identificou 23 dissertações e 9 teses em Letras, o que evidencia a existência de trabalhos na área, mas ainda em menor número se comparado aos desenvolvidos na Educação. Esse levantamento destaca a relevância dessa literatura para o desenvolvimento emocional e cognitivo das crianças, além de sua função pedagógica, especialmente no contexto escolar brasileiro.

A pesquisadora Débora Cristina de Araújo, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), orienta diversos trabalhos acadêmicos, principalmente voltados para temas relacionados às relações étnico-raciais, educação e literatura infantil e juvenil. Ela tem se destacado por análises sobre a presença e representação de personagens negras em obras infantojuvenis e o impacto dessas representações no ambiente escolar. Tem a tese de doutorado com o título *Literatura infanto-juvenil e política educacional: estratégias de racialização no Programa Nacional de Biblioteca da Escola (PNBE)* (2015) pela Universidade Federal do Paraná.

Sua produção inclui uma série de artigos e orientações de dissertações e teses, principalmente em duas categorias principais: análise literária, que investiga as obras de autores individuais com foco em contextos históricos e sociológicos; e escolarização da literatura, que analisa como a literatura infantojuvenil é recebida e trabalhada em ambientes educacionais.

Além disso, Débora Cristina de Araújo desempenha um papel ativo na implementação e discussão da Lei n.º 10.639/2003, que obriga o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas, algo que ela promove por meio de orientações e pesquisas acadêmicas na área de Educação. Além disso, a pesquisadora coordena e participa de importantes grupos de pesquisa que focam nas relações étnico-raciais e na literatura infantil e juvenil. Um dos principais grupos que ela coordena é o *LitERÊtura* – Grupo de Estudos e Pesquisas em Diversidade Étnico-Racial, Literatura Infantil e Produtos Culturais para as Infâncias. Esse grupo tem como objetivo discutir e promover estudos sobre a representatividade étnico-racial na literatura voltada para o público infantil e juvenil, explorando como essas narrativas impactam a formação identitária e social das crianças.

Vale destacar também a pesquisadora Eliane Santana Dias Debus, professora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), vinculada ao Departamento de Metodologia de Ensino e aos Programas de Pós-Graduação em Educação e Estudos da Tradução. Sua atuação acadêmica concentra-se na área da Educação, principalmente em literatura infantil e juvenil, com destaque para questões étnico-raciais e culturais nas narrativas literárias, abordando como essas obras podem influenciar a formação de leitores desde a infância. A pesquisadora também

coordena o grupo de pesquisa LITERALISE – Grupo de Pesquisa em Literatura Infantil e Juvenil e Práticas de Mediação Literária, no qual orienta dissertações e teses que exploram temas como a representação de meninos e meninas negras na literatura infantil brasileira e a mediação literária em ambientes educacionais.

A pesquisadora Maria Anória de Jesus Oliveira da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) destaca-se pela atuação voltada principalmente para a literatura infantojuvenil negro-brasileira. Suas pesquisas concentram-se na análise de personagens negros e na valorização das culturas africanas e afro-brasileiras nas narrativas literárias. Ela adota uma abordagem afrocentrada, explorando como a oralidade e as tradições culturais são representadas na literatura para crianças e jovens. Maria Anória orienta trabalhos que discutem a importância de narrativas que promovam uma educação antirracista e identitária. Possui tese na área de Letras intitulada *Personagens negros na literatura Infanto-juvenil no Brasil e em Moçambique: entrelaçadas vozes tecendo negritudes* (2010) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atua no Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural/Pós-Crítica da Universidade do Estado da Bahia.

A professora Nilma Lino Gomes demonstra uma trajetória notável na orientação de teses e dissertações, especialmente no campo da educação e das relações étnico-raciais, com um enfoque particular na literatura negro-brasileira para crianças e jovens. Entre seus trabalhos, ela orienta pesquisas que investigam como a literatura pode ser uma ferramenta poderosa para a construção da identidade negra desde a infância, promovendo representatividade e combatendo estereótipos raciais.

Nilma Lino Gomes se destaca por seu envolvimento na implementação da Lei 10.639/03. Muitas de suas orientações analisam como essa legislação impactou a inclusão de obras literárias negras nos currículos escolares, especialmente aquelas voltadas para o público infantojuvenil. Ela também explora a importância dessas narrativas para o desenvolvimento de uma pedagogia antirracista e inclusiva, incentivando o diálogo sobre identidade e diversidade racial nas escolas.

A pesquisa de seus orientandos muitas vezes parte da análise de obras de literatura negro-brasileira, refletindo sobre como esses textos podem influenciar positivamente o desenvolvimento social e emocional das crianças negras, além de promover uma visão crítica da sociedade em geral. Nilma Lino Gomes tem contribuído de forma significativa para expandir o campo da educação e da literatura com uma perspectiva afrocentrada, focada na emancipação e no reconhecimento das contribuições culturais afro-brasileiras. Atua no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Convém citar a relevância da sua tese de doutorado: *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*.

Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, doutora em Educação, também é uma referência no campo da Educação das Relações Étnico-Raciais e tem uma importante atuação no desenvolvimento de estudos sobre literatura de autoria negra para crianças e jovens. Suas pesquisas estão fortemente ligadas à valorização das africanidades brasileiras, explorando como a cultura africana e afro-brasileira pode ser incorporada ao currículo escolar para combater o racismo e promover uma educação mais inclusiva. A pesquisadora desenvolve o conceito de “africanidades”, que abrange as raízes africanas presentes no cotidiano dos brasileiros, independentemente de sua origem étnica. Seus estudos abordam como essas africanidades podem ser inseridas na literatura infantil e juvenil, reforçando a identidade negra e promovendo o enegrecimento, que é a forma como as pessoas negras se posicionam e se reconhecem no mundo.

Entre suas contribuições, Petronilha destaca a importância da Lei 10.639/03 e como a literatura infantojuvenil negra pode ser uma ferramenta poderosa na construção de uma consciência racial positiva desde a infância. Seus trabalhos promovem uma visão crítica sobre o racismo estrutural e como a literatura operar como uma forma de resistência e empoderamento. A professora também atuou no desenvolvimento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, o que reforça sua influência na forma como a literatura afro-brasileira é abordada no sistema educacional brasileiro. Atuou no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Vale comentar a tese de Iyaguna Dalzira Maria Aparecida, intitulada *Professoras Negras: Gênero, Raça, Religiões de Matriz Africana e Neopentecostais na Educação Pública*, por ser uma importante referência para a presente tese, pois Iyaguna aborda a construção de identidades negras a partir de perspectivas interseccionais de raça, gênero e religião. No trabalho, Iyaguna Dalzira Maria Aparecida discute como professoras negras, especialmente aquelas envolvidas com religiões de matriz africana, constroem suas práticas pedagógicas para valorizar as mulheres negras e suas histórias. Essa valorização é crucial para pensar a literatura infantil e juvenil como uma ferramenta de resistência e empoderamento.

A mestra e doutoranda em educação Ayodele Floriano Silva (2022), em sua dissertação de mestrado intitulada *Personagens negras infantis: retalhos de histórias* analisou e interpretou as experiências das personagens infantis negras dos livros de literatura infantil contemporânea presentes no acervo do projeto Literatura Infantil Negra e a Primeira Infância, além de realizar a discussão sobre os estudos sobre as relações étnico-raciais na literatura infantil e juvenil no Brasil.

Ao pesquisarmos na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) trabalhos com a palavra-chave “literatura negro-brasileira” encontramos 45 resultados de instituições de defesa, nenhuma delas consta a instituição UNESP. A lista compreende a UFRR,

UERJ, USP, UFBA, UNIFESP, UFRN, UEPB, UNICAMP, UFJF, UFRGS, KROTON EDUCACIONA S.A., PUC-SP, PUCRS, PUC-RIO, UFF, UFPB, UFCG, UFPE, UFSC, UFS, UFU, UNIPAMPA, UnB, UNIGRANRIO.

Quanto aos programas, encontramos: Programa de Pós-graduação em Letras (7), Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem (3), Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários (2), Pós-graduação em Literatura e Cultura (PPGLITCULT) (2), Mestrado Profissional em Ensino de Línguas (1), PPG em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (1), Programa de Estudos Pós-graduados em Literatura e Crítica Literária (1), Programa de Mestrado Profissional em Letras (PROFELETRAS) (1), Programa de Pós-graduação em Letras (1), Programa de Pós-graduação em Ciências Criminais (1), Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (1), Programa de Pós-graduação em Ensino de História (1), Programa de Pós-graduação em Letras e em Ciências Humanas (1), Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana (1), Pós-graduação Profissional em Letras (1).

Com esse levantamento, concluímos que essa tese de doutorado intitulada Poéticas de identidade e ancestralidade negra para crianças e jovens torna-se o primeiro trabalho acadêmico da UNESP ao trazer em suas palavras-chave “Literatura Negro-brasileira”, bem como acreditamos ser a primeira discussão a partir desse posicionamento teórico “literatura negro-brasileira” para crianças e jovens, conforme a intelectual negra, crítica literária e escritora Kiusam de Oliveira (2017, 2019, 2020), o crítico literário e escritor poeta Luiz Silva (Cuti, 2010) entrelaçada ao conceitos e as considerações de literatura-terreiro, conforme José Henrique de Freitas Santos (2011, 2014).

Vamos tocar o adjá de toda essa literatura de poéticas de ancestralidade e identidade para crianças e jovens. Recolhemos Oxalá desse xirê literário para um próximo compartilhamento de saberes e conhecimentos.

Narrativas para crianças ouvirem
Oxalufan, Baba mi, Ko sohun ti o le da,
 Oxalufan, meu pai,
 Não há nada que Ele não possa fazer,
 O que se encerra sempre se reinicia
 O que começa, Laroyê, não tem fim
 É de axé, é de ondzanga, é de Lemba Dilê
 É de banto, é de iorubá, é de Yalodê:
 Eeeita Erê...

(Poema de Leandro Passos composto para esta tese)

REFERÊNCIAS

- A ARTE AO MEU VER. Pixinguinha. 2 out. 2010. Disponível em: <https://guerreiradautopia.wordpress.com/2010/10/02/pixinguinha/>. Acesso em: 10 set. 2024.
- ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA Fabiana de. Infância e paparicação. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.26, n.02, p. 209-226, ago. 2010.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AFRIKHEPRI. Adindra: símbolos da África Ocidental evocativos da sabedoria tradicional. 2017. Disponível em: <https://afrikhepri.org/pt/adinkra-les-symboles-ouest-africains-evocateurs-de-la-sagesse-traditionnelle/>. Acesso em: 9 set. 2024.
- AGORA PAPARAZZI. Halle Bailey reage ao vídeo onde crianças negras assistem o teaser do filme. **Agora Paparazzi**, 14 set. 2022. Disponível em: https://agorapaparazzi.com.br/halle-bailey-reage-ao-video-onde-criancas-negras-assistem-o-teaser-do-filme/#google_vignette. Acesso em: 10 set. 2024.
- AH. No Dia da Consciência Negra, colégio posta foto de 'blackface' de alunos. **Aventuras na História**, 2021. Disponível em <https://aventurasnahistoria.com.br/noticias/historia-hoje/no-dia-da-consciencia-negra-colegio-posta-foto-de-blackface-de-alunos.phtml>. Acesso em: 28 set. 2024.
- AKIWQWQ, Chief Akinbiyi. **Comunicação pessoal**. Setembro de 1976.
- AKOTIRENE, Carla. Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi. **Geledés**, 2019. Disponível em <https://www.geledes.org.br/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em: 02 ago. 2024.
- ALAMY. Cinderella (1997) – Cinematic Colletion. s/d. Disponível em: [https://www.alamy.com/stock-photo/cinderella-\(1997\).html?name=Cinematic+Collection&pseudoid=B4DE4017-52D1-4D61-8AAF-AAF8E898C34F&sortBy=relevant](https://www.alamy.com/stock-photo/cinderella-(1997).html?name=Cinematic+Collection&pseudoid=B4DE4017-52D1-4D61-8AAF-AAF8E898C34F&sortBy=relevant). Acesso em: 10 set. 2024.
- ANDRADE, Ranyelle. Por que personagens negros viram animais ou morrem em filmes e na TV? **Metrópoles**, 12 abr. 2021. Disponível em: <https://www.metropoles.com/entretenimento/por-que-personagens-negros-viram-animais-ou-morrem-em-filmes-e-na-tv>. Acesso em: 10 set. 2024.
- ANTÔNIO, Severino. **Poetizar o pedagógico**: alguns ensaios de como constelar. Piracicaba: Biscailchin Editor, 2013. (Coleção Práxis & Poesias)
- APARECIDA, Dalzira Maria Aparecida. **Professoras Negras**: Gênero, Raça, Religiões de Matriz Africana e Neopentecostais na Educação Pública. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

ARAÚJO, Débora Cristina de. A construção social da infância: uma outra história. In: **VII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE e III Congresso Ibero-Americano sobre violência nas escolas - CIAVE**, Curitiba, 2008.

ARAÚJO, Débora Cristina de. **Literatura infanto-juvenil e política educacional**: estratégias de racialização no Programa Nacional de Biblioteca da Escola (PNBE). Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

AVISA LÁ *et al.* **Educação infantil e práticas promotoras de igualdade racial**. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades CEERT) /Instituto Avisa lá – Formação Continuada de Educadores, 2012.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada**: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese de Doutorado. Instituto de Letras (Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

AZEVEDO, Amailton Magno; SILVA, Sheila Alice Gomes da. “Era Uma Vez...”: O Negro No Imaginário Encantado. **Sankofa (São Paulo)**, v. 7, n. 14, p. 8-22, 2014.

BÂ, Amadou Hampatê. Tradição viva. KI, Joseph (ed.). **História Geral da África, Vol. I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: Ática/Unesco, p. 166-205.

BENEDITO, Beatriz Soares; CARNEIRO, Suelaine; PORTELHA, Tânia. **Lei 10.639/03**: a atuação das Secretarias Municipais de Educação no ensino de história e cultura africana e afrobrasileira. São Paulo, SP. Instituto Alana, 2023.

BENNEDITTO, Rita. Rita Benneditto - É D'Oxum (Pontos de Oxum). **YouTube**, 12 nov. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oWe7U_s-ZGs&list=PLVpgr_1DnJxhUHep8qjCaEWogBw8I0xM1&index=1. Acesso em: 20 set. 2024.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá-Português**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2014.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano), Programa de Pós-graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BERNARDES, Thais. Obras consideradas racistas de Monteiro Lobato entram em domínio público. **Notícia Preta**, 5 jan. 2019. Disponível em: <https://noticiapreta.com.br/obras-consideradas-racistas-de-monteiro-lobato-entram-em-dominio-publico/>. Acesso em: 9 set. 2024.

BETTELHEIM, Bruno. **Psicanálise dos contos de fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

BLOG SÍTIO DO PICAPAU AMARELO. Ilustrador de Sonhos: Voltolino. **Blog Sítio do Picapau Amarelo**, 17 jun. 2014. Disponível em: <https://blogdositiopicapauamarelo.blogspot.com/2014/04/ilustrador-de-sonhos-voltolino.html>. Acesso em: 9 out. de 2014.

BOTELHO, Pedro Freire. Ewé awo: o segredo das folhas no candomblé da Bahia. **Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queiros**, v. 1, 2011.

BRANT, Ana Clara. Ariel negra causa polêmica entre os fãs de 'A pequena sereia'. **Correio Braziliense**, 9 jul. 2019. https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/07/09/interna_diversao_arte,769358/ariel-negra.shtml. Acesso em: 10 set. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Modalidades Especializadas de Educação. **História e cultura africana e afro-brasileira na educação**. Brasília: MEC/SEMESP, UFSCar, 2019.

BRASILEIRO, Jeremias. **Cultura Afro-brasileira na escola: o congado na sala de aula**. São Paulo: Ícone, 2010. Coleção Conhecimento e vida.

BUM BUM Paticumbum Prugurundum. Intérprete: G.R.E.S. Império Serrano. Compositores: Aluísio Machado; Beto sem Braço. In: *Desfiles das escolas de samba*, 1982.

CACHEIA. Black face racismo nega maluca quadrinhos mulheres negras. **Cacheia**, 2016. Disponível em: <https://cacheia.com/2016/02/humor-racismo-blackface/black-face-racismo-nega-maluca-quadrinhos-mulheres-negras/>. Acesso em: 25 set. 2024.

CARNEIRO, Edison. **O candombé da Bahia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Leandro. Mercado de escravos. **Geledés**, 2012. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mercado-de-escravos/>. Acesso em: 14 mar. 2023.

CARVALHO, Priscila. Ómí Tútú: o poder da água sob a perspectiva das religiosidades afro-brasileiras. **Amarelo**, 2022. Disponível em: <https://amarelo.com.br/2022/11/cultura/omi-tutu-o-poder-da-agua-sob-a-perspectiva-das-religiosidades-afro-brasileiras/>. Acesso em: 9 set. 2024.

CASTRO, Fabrício de. Colégio posta aluno branco pintado de preto no Dia da Consciência Negra. **Banda B**, 21 nov. 2021. Disponível em: <https://www.bandab.com.br/educacao/colegio-aluno-pintado-de-preto/>. Acesso em: 09 set. 2024.

CAVALLEIRO, Eliane. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito, discriminação na educação infantil**. São Paulo: Contexto, 2006.

CHIZIANI, Pauline. **Oralidade e ancestralidade**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WiLijX_7dDk. Acesso em: 14 mar. 2023.

CIFRA ANTIGA. Patápio Silva. 16 mar. 2006. Disponível em: https://cifrantiga3.blogspot.com/2006/03/patpio-silva_16.html. Acesso em: 20 set. 2024.

COPETE, Yeison Arcadio Meneses; RODRIGUEZ, Susy Yarley Hinestroza; SANTIAGO, Flávio. Desafios metodológicos para a construção de uma epistemologia negra que fundamente a pesquisa acerca das infâncias de Gorée. In: ANJOS, Cleriston Izidro dos; ARAUJO, Luciana Aparecida de; PEREIRA, Fábio Hoffmann (Orgs.). **Pesquisas com, sobre e para crianças**. 1.ed. São Carlos: Pedro & João editores, 2023, v., p. 161-175.

CORREA, Ricardo Alexandre. “Ninguém nasce odiando, para ser racista é preciso ter o aprendizado do ódio”. **Geledés**, 2018. Disponível em <https://www.geledes.org.br/ninguem-nasce-odiando-para-ser-racista-e-preciso-ter-o-aprendizado-do-odio/>. Acesso em: 9 jul. 2023.

CORREA, Ricardo Alexandre. As educações que ensinam o racismo. **Portal Geledés**, 1º ago. 2018. Disponível em <https://www.geledes.org.br/ninguem-nasce-odiando-para-ser-racista-e-preciso-ter-o-aprendizado-do-odio/>. Acesso em: 28 set. 2024.

CORREIO BRASILIENSE. Ariel negra causa polêmica entre os fãs de 'A pequena sereia'. 9 jul. 2019. Disponível em: <https://encurtador.com.br/M5sa6>. Acesso em: 14 mar. 2023.

CORREIO BRASILIENSE. Professor de medicina é suspenso por 'blackface' em aula, 2020. Disponível em <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2020/10/4881253-professor-de-medicina-e-suspenso-por-blackface-em-aula.html>. Acesso em: 14 mar. 2023.

COSTA E SILVA, Geranilde. **Pretagogia**: construindo um referencial teórico-metodológico, de base africana, para a formação de professores/as. Tese (Doutorado em Educação Brasileira), Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Ntu: Introdução ao Pensamento Filosófico Bantu. **Revista Educação em Debate**, Fortaleza, v. 1, n 59, ano 32, p. 25-40, 2010.

CUNHA, Carolina. **Caminhos de Exu**. São Paulo: SM Paradidático, 2005.

CUTI (Luiz Silva). **Literatura Negro-afrobrasileira**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

CUTI (Luiz Silva). O leitor afro-brasileiro. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo; FONSECA, Maria Nazareth Soares (orgs.). **Poéticas afro-brasileiras**. Belo Horizonte: Mazza/PUC Minas, 2012.

D'ÁVILA, Fernanda. **Literatura Infantil Brasileira**: produção bibliográfica nas áreas de Educação e Letras. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação), Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

D'OSOGIYAN, Fernando. Aroni. A Divindade que Mora no Âmago da Floresta. Disponível em <https://ocandomble.com/2015/01/08/aroni-a-divindade-que-mora-no-amago-da-floresta/>. Acesso em: 28 set. 2024.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. 'Blackface': escola de Varginha exclui post após repercussão negativa, 2022. Disponível em <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/brasil/2022/04/blackface-escola-de-varginha-exclui-post-apos-repercussao-negativa.html>. Acesso em: 28 set. 2024.

DISCOGS. Dona Yvonne Lara – Sorriso Negro. s/d. Disponível em: <https://www.discogs.com/master/991049-Dona-Yvonne-Lara-Sorriso-Negro>. Acesso em: 9 set. 2024.

EMICIDA. **Amoras**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.

EMICIDA. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2024. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa551243/emicida>. Acesso em: 28 set. 2024.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. “Cidinha da Silva”. São Paulo: Itaú Cultural, 2024. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa636270/cidinha-da-silva>. Acesso em: 28 set. 2024.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. “Emicida”. São Paulo: Itaú Cultural, 2024. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa551243/emicida>. Acesso em: 28 set. 2024.

ESTRELANDO. Arlindo Cruz é internado com pneumonia no Rio de Janeiro. **Estrelando**, 29 out. 2019. <https://www.estrelando.com.br/nota/2019/10/29/arlindo-cruz-e-internado-com-pneumonia-no-rio-de-janeiro-242940/foto-1>
<https://www.estrelando.com.br/nota/2019/10/29/arlindo-cruz-e-internado-com-pneumonia-no-rio-de-janeiro-242940/foto-1>. Acesso em: 10 set. 2024.

EURONEWS. Morreu Muhammad Ali, "O Maior". Euronews, 4 abr. 2016. Disponível em: <https://pt.euronews.com/2016/06/04/morre-aos-74-anos-o-pugilista-muhammad-ali>. Acesso em: 10 out. 2024.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009.

EVARISTO, Conceição. **Poemas Malungos – Cânticos Irmãos**. Tese (Doutorado em Letras), Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

EVARISTO, Conceição. Arte do Artista: Conceição Evaristo em um papo de arte. **YouTube**, 29 de agosto de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=62GqRm-6cxw>. Acesso em: 27 de abril de 2024.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo – Flip 1 de julho de 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=R2Vm87otDK8>. Acesso em: 10 jul. 2024.

EVARISTO, Conceição. O povo deve se apossar da Literatura como direito. **Correio Brasiliense**, 2021. Disponível em:

<https://www.correio24horas.com.br/correio24horas/entretenimento/o-povo-deve-se-apossar-da-literatura-como-um-direito-diz-conceicao-evaristo-0221>. Acesso em: 10 jul. 2024.

FALCÃO, Sérgio. Muhammad Ali: 80 anos da lenda do boxe e ícone do orgulho racial. **Geledés**, 2022. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/muhammad-ali-80-anos-da-lenda-do-boxe-e-icone-do-orgulho-racial/>. Acesso em: 24 maio 2024.

FILHO, Adinelson Farias de Souza. Oríkì: **Memória e identidade na Literatura-terreiro yorubaiana**. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura), Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. In: RODRIGUES, Allan; BERLE, Simone; KOHAN, Walter (Orgs.). **Filosofia e Educação em Errância**: Inventar escola, infâncias do pensar. 1ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2018, v. 1, p. 583-595. (Coleção Eventos).

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Percursos da memória em textos das literaturas africanas de língua portuguesa. **Gragoatá**, Niterói, n. 19, p. 45-63, 2005.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura e oralidade africanas: mediações. **Revista Mulemba**, v. 14, n. 2, p. 12-23, 2016.

FORD, Clyde. **O herói com rosto africano**: mitos da África. São Paulo: Summus, 1999.

FÓRUM. Ginecologista diz à paciente que maioria das negras têm cheiro forte nas partes íntimas. 12 jun. 2023. Disponível em <https://revistaforum.com.br/direitos/2023/6/12/ginecologista-diz-paciente-que-maioria-das-negras-tm-cheiro-forte-nas-partes-intimas-137455.html>. Acesso em: 9 jul. 2023.

FOURSHEY Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África Bantu**: de 3500 a. C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2005.

FUKIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. A Visão Bantu Kôngo da Sacralidade do Mundo Natural. Makota Valdina O. Pinto. **Saberes tradicionais**, 2020. Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/publicacoes-de-mestras-e-mestres-texto-de-fu-kiau-traduzido-por-makota-valdina/>. Acesso em: 9 set. 2024.

G1. Escola publica foto de professora com ‘blackface’ e apaga post após repercussão negativa em MG. **G1**, 28 ago. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2022/04/28/escola-publica-foto-de-professora-com-blackface-e-apaga-post-apos-repercussao-negativa-em-mg.ghtml>. Acesso em: 20 set. 2024.

G1. Livro infantil do rapper Emicida é vandalizado por mãe de aluno com críticas às religiões de matriz africana. **G1**, 7 mar. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/03/07/livro-infantil-de-emicida-e-alvo-de-intolerancia-religiosa-praticada-por-mae-de-aluno-em-escola-de-salvador.ghtml>. Acesso em: 04 ago. 2024.

G1. Professor e médico da Santa Casa que usou 'blackface' diz que não tinha intenção de expor conteúdo racista: 'Inocente e infeliz escolha'. **G1**, 8 out. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/08/professor-e-medico-da-santa-casa-que-usou-blackface-diz-que-nao-tinha-intencao-de-expor-conteudo-racista-inocente-e-infeliz-escolha.ghml>. Acesso em: 09 set. 2024.

GAMINGWITHIDK. Tom and jerry racist black face. **YouTube**, 25 abr. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yPIeOKf5JbY>. Acesso em: 20 set. 2024.

GELEDÉS. Martin Luther King – A nossa geração não lamenta tanto os crimes dos perversos quanto o estarrecido silêncio dos bondosos. **Geledés**, 22 fev. 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/martin-luther-king/>. Acesso em: 20 set. 2024.

GELEDÉS. Anúncios de escravos: os classificados da época. **Geledés**, 12 maio 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/anuncios-de-escravos-os-classificados-da-epoca/>. Acesso em: 09 set. 2024.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 40-51, 2002.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. Tese (Doutorado em Ciência Social), Programa de Pós-graduação em Ciência Social – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Nilma Lino. **Betina**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro no Brasil. **Revista Política e Sociedade**, v.10, n.18, 2011.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. Resistência Democrática: a questão racial e a Constituição Federal de 1988. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 39, n. 145, p. 928-945, out.-dez., 2018.

GOMES, Nilma Lino. Raça e Educação Infantil: à procura de justiça. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v.17, n. 3, p. 1015-1044, jul./set. 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1984.

GOUVÊA, Maria Cristina. A literatura como fonte para a história da infância: possibilidades e limites. In: LOPES, Alberto; FILHO, Luciano Mendes de Faria; FERNANDES, Rogério (org). **Para a compreensão histórica da infância**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

GUARANI MAIS QUE AÇÚCAR. Respeito na Medida - Açúcar Guarani. **YouTube**, 3 nov. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HAQ77n4753w>. Acesso em: 9 set. 2024.

GUIA DOS QUADRINHOS. Pelezinho n.º 2. s/d. Disponível em: <http://www.guiadosquadrinhos.com/edicao/pelezinho-n-2/plz0031/10624>. Acesso em: 10 set. 2024.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO (ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

HARPYA. Minotauro. s/d. Disponível em: <https://harpyaleiloes.com.br/>. Acesso em: 1 set. 2024.

HARPYA. Pinocchio na África, s/d. Disponível em: <https://www.harpyaleiloes.com.br/peca.asp?ID=187892>. Acesso em: 20 set. 2024.

HEUSCH, Luc de. **Le roi de Kongo et les monstres sacrés: mythe et rites bantous**. Paris: Gallimard, 2020.

HUGHES, Jennifer. 15 Offensive Nintendo Characters They Want You To Forget About. **The Gamer**, 14 maio 2017. Disponível em: <https://www.thegamer.com/15-offensive-nintendo-characters-they-want-you-to-forget-about/>. Acesso em: 20 set. 2024.

IMMAGINE DELL'AFRICA. Pinocchio in Africa. **Immagine dell'Africa**, 22 fev. 2013. Disponível em: <https://immagineafrica.wordpress.com/2013/02/22/pinocchio-in-africa/>. Acesso em: 20 set. 2024.

IPEAFRO. Adinkra. s/d. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/adinkra/>. Acesso em: 20 set. 2024.

JARDIM, Suzane. Tia Jemina (a Mammy) – Reconhecendo estereótipos racistas internacionais – Parte V. **Geledés**, 23 jul. 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/tia-jemina-mammy-reconhecendo-estereotipos-racistas-internacionais-parte-v/>. Acesso em: 02 jul. 2023.

JOVINO, Ione da Silva. **Crianças negras em imagens do século XIX**. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

JOVINO, Ione da Silva. Crianças negras na história: Fontes e discursos sobre a breve infância permitida pelo escravismo oitocentista brasileiro. **Revista Eletrônica de Educação**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 189-226, 2015.

JUBÉ, Miguel. In: SILVA, Cidinha da. **Tecnologias ancestrais de produção de infinitos**. Goiânia, Go: martelo, 2022.

KI, Joseph (ed.). **História Geral da África, Vol. I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: Ática/Unesco.

KIUNDUNDULU. Tata Kisaba. Simbi, Nkita e Nkisi – Divindades cultuadas no Universo Cultural Bakongo. Disponível em: <https://inzotumbansi.org/2009/11/16/simbi-nkita-e-nkisi-divindades-cultuadas-no-universo-cultural-bakongo/>. Acesso em: 03 jul. 2024.

LEAL, Halina. Prefácio. In: HOOKS, bell. **Pertencimento: uma cultura do lugar**. São Paulo: Elefante, 2022.

LEEUEWEN, Theodoor Jacob Van; KRESS, Gunther. **Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication**. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2001.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas**. Niterói: Eduerj, 2020.

LIMA, Heloisa Pires. Personagens negros: um breve perfil na literatura infanto-juvenil. In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

LIMA, Heloisa Pires. Entre a orelha, a língua e a mão: a origem africana para o leitor infantil e juvenil. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 93-105, 2º sem. 2009.

LIMA, Heloisa Pires. Literatura para desarmar racismos geracionais. **Coletivo Leitor**, 2020. Disponível em: <https://www.coletivoleitor.com.br/literatura-para-desarmar-racismos-geracionais/>. Acesso em: 28 set. 2024.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá: nos pés do santo**. Salvador: Corrupio, 2010.

LISBOA DE SOUSA, Andréia. A representação da personagem feminina negra na literatura infantojuvenil brasileira. In: **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal 10639/03**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

LISBOA, Rúbia. Os conguinhos: as crianças como protagonistas do Congado Mineiro. **Lunetas**, 2022. Disponível em: <https://lunetas.com.br/congado-minas-gerais-criancas/>. Acesso em: 28 set. 2024.

LITERAFRO. Mãe Stella de Oxóssi. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/299-mae-stella-de-oxossi>. Acesso em: 08 ago. 2024.

LITERAFRO. Mestre Didi. Literatura Afro-brasileira, 2012. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/329-mestre-didi>. Acesso em: 08 ago. 2024.

LODY, Raul. **Seis pequenos contos africanos sobre a criação do mundo e do homem**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LONGE, Olu. **Ifa Divination and Computer Science**. Inaugural Lecture. Nigeria: University of Ibadan, 1983.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LOVEJOY, Paul E. O fator iorubá no tráfico transatlântico de escravos. Tradução de Fábio Roberto Lucas. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. **A diáspora iorubá no mundo atlântico**. Petrópolis: Vozes, 2024, p.75-96.

LUGAR, Meu. Intérprete: Arlindo Cruz. Composição: Arlindo Cruz/Mauro Diniz. In: **Sambista Perfeito**. Gravadora: DeckDisc, 2007.

MACHADO, Adilbênia Freire; PETIT, Sandra Haydée. Filosofia africana para afrorreferenciar o currículo e o pertencimento. **Rev. Exitus**, [online], v. 10, e020079, 2020.

MACHADO, Vanda. **Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2019.

MÃE STELLA de Oxóssi. narrativa presente em *Ôxóssi: o caçador de alegrias*. Literafro, 2011. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/300-mae-stella-de-oxossi-textos-selecionados>. Acesso em: 24 jul. 2024.

MARINHO, Josias. **Benedito**. São Paulo: Livraria Saraiva, 2014.

MARINHO, Josias. Afro-brasileirinhos. **Grupo Editorial Lê**, 2 de jan. de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GfZX8BQARlY>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MARTINS, Cleo; MARINHO, Roberval. **Iroko: o Orixá da árvore e a árvore do Orixá**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2002.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: 2021a.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021b.

MARTINS, Leda. Corpo e Oralidade. Casa Sueli Carneiro. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_nfVstZQ4qo. Acesso em: 08 ago. 2024.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, v. 26, p. 63–81, 2023.

MARTINS, Leda. Tempo em performance. IHAC - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, (UFBA), 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ShvhGTCYzw8>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MATTOS, Alê de. Y’a bon banania’ e a influência contínua no estereótipo do negro. **Geledés**, 2012. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/y-a-bon-banania-e-a-influencia-continua-no-estereotipo-do-negro/>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

METRÓPOLES. “Blackface”: educadora se pinta de preto em evento escolar de Goiás. **Metrópoles**, 2021. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/blackface-educadora-se-pinta-de-preto-em-evento-escolar-de-goias>. Acesso em: 08 ago. 2024.

METRÓPOLES. “Odor forte”: mulheres expõem experiências com médica ré por racismo. **Metrópoles**, 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/odor-forte-mulheres-expoem-experiencias-com-medica-re-por-racismo>. Acesso em: 08 ago. 2024.

METRÓPOLES. Ginecologista vira ré após dizer que negros têm “odor” em partes íntimas. **Metrópoles**, 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/ginecologista-vira-re-apos-dizer-que-negros-tem-odor-em-partes-intimas>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MIRANDA, Rosa. A Princesa e o Sapo e suas reproduções dos estereótipos dos negros. **Medium**, 2016. Disponível em: <https://medium.com/musicais-utopias-no-audiovisual/a-princesa-e-o-sapo-e-suas-reprodu%C3%A7%C3%B5es-dos-estere%C3%B3tipos-dos-negros-4362fc21970b>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MIRANDA, Rosa. De princesas a heróis, cada vez mais produções fazem personagens icônicos do cinema aparecerem como negros. **Globo**, 2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/filmes/noticia/2023/05/de-princesas-a-herois-cada-vez-mais-producoes-fazem-personagens-iconicos-do-cinema-aparecerem-como-negros.ghtml>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando a África, v. 03)

MOORE, Carlos. Prefácio. In: OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **O mar que banha a Ilha de Goré**. São Paulo: Peirópolis/Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

MOREIRA, Adilson. **Racismo Recreativo**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

MULHER INTERESSANTE. Seis personagens de desenhos que não tinham os rostos mostrados e foram revelados. **Mulher Interessante**, 22 nov. 2018. Disponível em: <https://mulherinteressante.com/seis-personagens-de-desenhos-que-nao-tinham-os-rostos-mostrados-e-foram-revelados/>. Acesso em: 9 set. 2024.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Globo, 2009.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? **Revista da ABPN**, v. 4, n. 8, jul./out. 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e costumes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

MUNANGA, Kabengele. **Arte afro-brasileira**: o que é afinal. Cadernos Ultramares. Oca: Lisboa, Portugal, 2021.

MUSEU AFRO BRASIL. Mestre Didi (Deoscóredes M. dos Santos). Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/indice-biografico/lista-de-biografias/biografia/2016/04/07/mestre-didi-deoscoredes-m-santos>. Acesso em: 03 ago. 2024.

MUSEU NACIONAL DE ETNOLOGIA. Exposição Permanente “Matéria da Fala; Tampas de Panela com Provérbios”. s/d. Disponível em: https://mnetnologia.wordpress.com/exposicao_permanente/5-exposicao-permanente-materia-da-fala-tampas-de-panela-com-proverbios/. Acesso em: 24 set. 2024.

NALIATO, Samir. MSP muda o visual do Pelezinho. **Universo HQ**, 12 dez. 2013. Disponível em: <https://universohq.com/noticias/msp-muda-o-visual-pelezinho/>. Acesso em: 10 set. 2023.

NASCIMENTO, Douglas. Os repugnantes anúncios de escravos em jornais do Século 19. **São Paulo Antiga**, 5 jul. 2013. Disponível em: <https://saopauloantiga.com.br/anuncios-de-escravos/>. Acesso em: 20 set. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Edinaldo. **Entrevista ao Jornal DHoje Interior**, com Durval Telles, 2015.

NASCIMENTO, Flor; RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

NEIAB/UEM; ARAÚJO, Marivânia Conceição de. Disponível em: <https://pgc.uem.br/nucleos-e-grupos-de-pesquisa/nucleo-de-estudos-interdisciplinares-afro-brasileiros-neiab-uem>. Acesso em: 03 ago. 2024.

NETO, Marcolino Gomes de Oliveira. Entre o grotesco e o risível: o lugar da mulher negra na história em quadrinhos no Brasil. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 16, Brasília, jan.-abr. 2015, p. 65-85.

NKAMA, Boniface Ofogo. A arte de contar histórias na África: entre o mito, a ponte e a realidade. In: MORAES, Fabiano; GOMES, Lenice (orgs.). **A arte de encantar: o contador de histórias contemporâneo e seus olhares**. São Paulo: Cortez, 2012.

NÓ DE OITO; VASCOUTO, Lara. 4 **Clássicos Infantis com Histórico Racista (e porque isso importa)**. Disponível em: <https://nodeoito.com/classicos-infantis-racistas/>. Acesso em: 03 ago. 2024.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Racismo: quando o corpo é marca e causa de exclusão social. **Revista Psicossomática e Psicanalítica**, n. 03, 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Jandaia, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. A encruzilhada é lugar de cura. **Entrevista Instituto Racionalidades**, 12 mai. 2022. Disponível em: <https://institutoracionalidades.com.br/noticias-e-textos/sidnei-nogueira-a-encruzilhada-e-um-lugar-de-cura/>. Acesso em: 03 ago. 2024.

NOGUERA, Renato; BARRETO, Marcos. Infância, ubuntu e teko porã: elementos gerais para educação e ética afroperspectivistas. **Childhood & Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 31, set.-dez. 2018.

NOGUERA, Renato; ALVEZ, Luciana Pires. Infâncias Diante do Racismo: teses para um bom combate. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, 2019.

NOGUERA, Renato. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. **Momento: diálogos em educação**, v. 28, n. 1, p. 127-142, jan.-abr. 2019.

NOGUERA, Renato. Necroinfância: por que as crianças negras são assassinadas? **Lunetas**, 2020. Disponível em: <https://lunetas.com.br/necroinfancia-criancas-negras-assassinadas/>. Acesso em: 03 ago. 2024.

NOGUERA, Renato. **Por que amamos: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2020.

NOGUERA, Renato. Qual é o sentido da vida: filosofias para pensar o nosso propósito no mundo. Disponível em: <https://casadosaber.com.br>. Acesso em: 03 ago. 2024.

NÚCLEO DE ARTES AFRO-BRASILEIRAS. Projeto Ajagunã. s/d. Disponível em: <https://sites.usp.br/nucleoartesafrabrasileiras/projeto-ajaguna/>. Acesso em: 10 set. 2024.

OBÀTÁLÁ ILÉ-IFÈ, Oba Oribato. **Obàtálá: criador de criaturas e criadores**. Campinas: BBCL UNICAMP, 2024. Coleção Jurema, v. 8. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/omp/index.php/ebooks/catalog/book/168>. Acesso em: 03 ago. 2024.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021. v. III. Coleção X.

OLIVEIRA, Fabiana de; ABRAMOWICZ, Anete. Infância, raça e “paparicação”. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n.02, p. 209-226, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/edur/v26n2/a10v26n2.pdf>>. Acesso em: 28 set. 2024.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e Educação**: Estratégias para o empoderamento da mulher negra. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Departamento de Educação, Cultura e Organização. São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Omọ-Oba: história de princesas**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **O mundo no Black Power de Tayó**. São Paulo: Peirópolis, 2012.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **O mar que banha a Ilha de Goré**. São Paulo: Peirópolis; Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Pedagogia da Ancestralidade**. São Paulo: SESC, 18 jun. 2019. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/13431_PEDAGOGIA+DA+ANCESTRALIDADE. Acesso em: 03 ago. 2024.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. Literatura Negro-brasileira do Encantamento e as Infâncias: Reencantando corpos negros. Feira Literária Brasil - África de Vitória-ES, v. 1, n. 3, 2020.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. Oficina com Kiusam de Oliveira redimensiona a noção de corpo a partir da Ancestralidade Africana. Palestra concedida à reportagem da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Disponível em: <https://unilab.edu.br/2017/04/20/oficina-com-kiusam-de-oliveira-redimensiona-a-nocao-de-corpo-a-partir-da-ancestralidade-africana/>. Acesso em: 03 ago. 2024.

OLIVEIRA, Kiusam. A criança precisa poder qualificar o que ela ouve, diz, repete e vive – Entrevista com Kiusam de Oliveira. **Fundação Tide Setúbal**, 17 abr. 2023. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-crianca-precisa-poder-qualificar-o-que-ela-ouve-diz-repete-e-vive-entrevista-com-kiusam-de-oliveira/>. Acesso em: 28 set. 2024.

OLIVEIRA, Maria Anória de Jesus. **Personagens negros na literatura Infanto-juvenil no Brasil e em Moçambique**: entrelaçadas vozes tecendo negritudes. Tese (Doutorado em Letras), Programa de Pós-graduação em Letras – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

OLIVEIRA, Otair Fernandes; NASCIMENTO, Giovane; ALMEIDA, Cléa Leopoldina Moraes. O samba não tem uma nota só: aprendendo com o samba. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 14, n. 39, p. 45-71, 2022.

OXALÁ, Pai Paulo de. Conheça Àrònì, o senhor do astral da semana. **Extra**, 22 fev. 2021. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/conheca-aroni-senhor-do-astral-da-semana-24892209.html>. Acesso em: 10 set. 2024.

OXÓSSI, Mãe Stella de (Maria Stella de Azevedo Santos). **Òşóşì**: O caçador de alegrias. Rio de Janeiro: Autorale, 2020.

OXÓSSI, Mãe Stella de (Maria Stella de Azevedo Santos). **Òwe**. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Ilê Axé Opô Afonjá, 2007. (Provérbios)

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Bazar do Tempo, 2021.

PAIXÃO, Marcelo. Aprendizes de corpo inteiro – Desigualdade nas questões racial e social. In: **Saberes e fazeres**. v. 1: modos de ver. Coordenação de Ana Paula Brandão. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006 116p. (A cor da cultura)

PALMA, Rogério da; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 61, no 2, 2018, pp. 311 a 340.

PAN AFRICAN CENTRAL CORE. Simbi: The Water and Nature Spirit in African Kongo Spirituality and Hoodoo. 11 mar. 2024. Disponível em: <https://panafrocore.com/category/african-art-paintings-sculptures/diaspora-african-art-paintings-sculptures/>. Acesso em: 20 set. 2024.

PASSÔ, Grace. **Performances do tempo espiralar**: Leda Maria Martins com Dione Carlos, Grace Passô e Lucelia Sergio. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s5fd0pMtxPc>. Acesso em: 03 jul. 2024.

PASSOS, Leandro. Nastacyá aquilombou-se. In: SANENE, Isidoro; MAÏNASSARA BANO, Issaka (orgs.). **As Áfricas dentro de mim**: coletânea de poesia e contos. Cotia, SP: Alupolo Editora, 2021.

PASSOS, Leandro; PASSOS, Luana; NASCIMENTO, Edinaldo da Silva. De oratura e dança Oxum na obra Omo-oba histórias de princesas e no espetáculo Bráfrica. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)**, v. 11, p. 7-24, 2019.

PASSOS, Luana. Nananina. In: PINHEIRO NASCIMENTO, Jeovânia (org.). **Escrituras Negras V**: Axé, Liberdade, Axé. São Paulo: Editora Ixtlan, 2024.

PAULA JÚNIOR, Antônio Filogenio de. Filosofia da oralidade: contribuições da tradição oral para filosofia africana e afrodiaspórica. **Ítaca**, n. 36, p. 321-358, 2020.

PETIT Sandra Haydée. **Pretagogia Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Africana na Formação de Professoras e Professores**. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PINHEIRO, Paulo César; PACHECO, Edil. Oju Obá. In: GIL, Gilberto. **Satisfação – raras e inéditas**. Rio de Janeiro, Polygram, 1988.

PIZA, Edith. **Percepção de mulheres negras por mulheres brancas, entre os anos 60 e 70**. Relatório de pesquisa USP – Instituto de Psicologia/CNPQ, São Paulo, 1996.

PORTAL DOS MITOS. Priapo. 24 mar. 2017. Disponível em: https://portal-dos-mitos.blogspot.com/2017/03/priapo.html#google_vignette. Acesso em: 20 set. 2024.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista da USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

REIS, Maria Clareth Gonçalves. Corporeidade e infâncias: reflexões a partir da lei nº 10.639/03. In: BRANDÃO, Ana Paula; TRINDADE, Azoilda Loretto da (Orgs.). **Modos de brincar**: caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.

RESPEITO NA MEDIDA. Açúcar Guarani. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HAQ77n4753w>. Acesso em: 3 ago. 2024.

RIBEIRO, Djamila. Mulher negra não é fantasia. **Geledés**, 2 fev. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulher-negra-nao-e-fantasia-de-carnaval/>. Acesso em: 09 jul. 2023.

RIBEIRO, Katiúscia. Ancestralidade. **YouTube**, 07 de abril de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h03cAD1EKNw>. Acesso em: 13 de abril de 2024.

RIBEIRO, Katiúscia. **Apostila Introdução às Filosofias Africanas**: caminhos para um futuro ancestral. 2022.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil, os iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RISÉRIO, Antônio. **Oriki, Orixá**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

ROCHA, Halitane. Emicida se pronuncia sobre racismo religioso contra o livro ‘Amoras’: “Barulhentos, mas são vazios”. **Mundo Negro**, 18 mar. 2023. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/emicida-se-pronuncia-sobre-racismo-religioso- contra-o-livro-amoras-barulhentos-mas-sao-vazios/>. Acesso em: 28 set. 2024.

ROCHA, Hélio. André de sapato novo: música que partiu da dura realidade para se tornar arte. **Jornal Opção**, 15 nov. 2020. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/colunas-geral/memorando/andre-de-sapato-novo-musica-que-partiu-da-dura-realidade-para-se-tornar-arte-295830/>. Acesso em: 10 set. 2024.

ROMANO, Rogério Tadeu. A eugenia e suas consequências na sociedade brasileira. **JusBrasil**, 2020. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/a-eugenia-e-suas-consequencias-na-sociedade-brasileira/843920581>. Acesso em: 23 set. 2024.

ROSA, Sônia. **Literatura Infantil afrocentrada e letramento racial**: uma narrativa autobiográfica. São Paulo: Jandaíra, 2022.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANENE, Isidoro; MAÏNASSARA BANO, Issaka (orgs.). **As Áfricas dentro de mim**: coletânea de poesia e contos. Cotia, SP: Alupolo Editora, 2021.

SANDES, Juipurema A. Sarraf. **O museu afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia e sua coleção de cultura material religiosa afro-brasileira**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Eumara Maciel dos. **A tessitura da palavra**: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ. Doutorado (Tese em em Estudos Étnicos e Africanos), Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SANTOS, Eumara Maciel. Solar novembro. **Francisco**, 16 dez. 2022. Disponível em: <https://www.revistafranciscoufob.net/post/solar-novembro>. Acesso em: 23 set. 2024.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Etnoescrituras: o hip hop como oficina de leitura e escrita multimodais. **Anais 17º COLE, Congresso de leitura do Brasil**, Campinas: ALB, 2009. Disponível em: https://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem19/. Acesso em: 08 ago. 2024.

SANTOS, José Henrique de Freitas. A literatura-terreiro na cena hip hop afrobaiana. **A Cor das Letras**, v. 12, n. 1, p. 171-186, 2011.

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. **Afro-Rizomas na Diáspora Negra**: como literaturas africanas canas na encruzilhada brasileira. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Reflexão sobre o conceito de literatura-terreiro. **Revista Inventário**, v. 14, p. 1-10, 2014.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Yorubantu: por uma epistemologia negra no campo dos estudos literários no Brasil. **fólio-Revista de Letras**, v. 10, n. 2, 2018.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Letramentos negros: o corpo como saber. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 23, n. 2, p. 315-328, 2022.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Ancestralidade e invisibilidade do escritor negro em debate no fórum de artes e cultura. **Entrevista EdigardDigital**, Universidade Federal da Bahia, 2022. Disponível em: <https://www.edgardigital.ufba.br/?p=11764>. Acesso em: 03 jul. 2024.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki FuKiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. Abrir-se à hora: reflexões sobre as poéticas de um tempo-sol (Ntangu). **Revista Espaço Acadêmico**, n 225, nov./dez. 2020.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. Ressonâncias e ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 149-168, 2022.

SARMENTO, Manuel Jacinto; PINTO, Manuel. **As crianças**: contextos e identidades. Braga, 1997.

SARMENTO, Manuel José. **As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade**. Braga: Instituto de Estudos da Criança, Universidade do Minho, 2003.

SARMENTO, Manuel Jacinto; VASCONCELOS, Vera Maria Ramos de (Orgs.) **Infância (in)visível**. Araraquara: Junqueira & Marin Editores, 2007.

SARMENTO, Manuel Jacinto; GOUVEA, Maria Cristina Soares de (Orgs.). **Estudos da Infância**: educação e práticas sociais. Petrópolis: Vozes, 2008.

SENA, Junno. pokémon: entenda o motivo pelo qual o visual de Lenora foi modificado na franquia. Disponível em <https://www.legiaodosherois.com.br/2021/pokemon-visual-lenora-modificado.html>. Acesso em: 28 set. 2024.

SENTENTIA EANTIQUA. An Almost Tawdry Tuesday: Aristotle on the Composition of the Membrum Virile. **Sententia Eantiqua**, 2 out. 2018. Disponível em: <https://sententiaeantiquae.com/2018/10/02/an-almost-tawdry-tuesday-aristotle-on-the-composition-of-the-membrum-virile/>. Acesso em: 20 set. 2024.

SERRA, Marcos. Crianças, terreiros, máscaras e invisibilidades: narrativas de um candomblé bantu em redes educativas. **REPECULT**: Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura, v. 4, n. 6, p. 39-51, 2019.

SILVA, Ayodele Floriano. **Personagens negras infantis**: retalhos de histórias. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-graduação em Educação – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.

SILVA JR. Hédio; DIAS, Lucimar Rosa. A Pedagogia que reforça o preconceito. In: BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Práticas pedagógicas para igualdade racial na educação infantil**. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade - CEERT, 2011.

SILVA JR. Hédio; DIAS, Lucimar. Anotações conceituais e jurídicas sobre educação infantil, diversidade e igualdade racial. In: BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Educação infantil, igualdade racial e diversidade**: aspectos políticos, jurídicos, conceituais. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), 2012.

SILVA, Andressa Queiroz da; ROCHA, Flávia Rodrigues Lima da; MARTINS, Wálisson Clister Lima. O uso do blackface como prática pedagógica nos anos iniciais da educação básica. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 61, n. 1, p. 148-162, 2022.

SILVA, Cidinha da. **Os nove pentes d'África**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

SILVA, Cidinha da. **Kuami**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

SILVA, Cidinha da. **O mar de Manu**. São Paulo: Kunza Produções, 2011.

SILVA, Cidinha da. **O mar de Manu**. Ilustrações Josias Marinho. Belo Horizonte: Yellowfante, 2023.

SILVA, Gisele Rose de. **Azoilda Loretto da Trindade**: o baobá dos valores civilizatórios afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021.

SILVA, Paulo Vinícius B da. **Relações raciais em livros didáticos de Língua Portuguesa**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Crianças negras entre a assimilação e a negritude. **Revista Eletrônica de Educação**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 161-188, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: FEUSP, 2023.

SILVEIRA, Magno. Ilustradores de Lobato. 2021. Disponível em <http://ameninacentenaria.bbm.usp.br/index.php/ilustradores/>. Acesso em: 23 set. 2024.

SIMÕES, Maria de Lourdes Netto. Os Quatro Odu. In: PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos**: (contos). 2. ed. Ilhéus: Editus, 2004.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

SOUSA, Andréia Lisboa de. A representação da personagem feminina negra na literatura infantojuvenil brasileira. In: **Educação antirracista**: caminhos abertos pela Lei Federal 10639/03/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de Reexistência**: poesia, grafite, música, dança: Hip Hop. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, Ellen de Lima. O corpo negro um território em resistência voltando ao centro da encruzilhada: à guisa de considerações. In: SOUZA, Ellen de Lima; ANJOS, Cleriston, Izidro dos; CORREA, Núbia Cristina Sulz Lyra (orgs.). **Necropolítica e as crianças negras**: ensaios da pandemia. São Paulo: Editora Dandara, 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: Ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SUNDAY, Bamisile. Provérbios como fontes históricas em língua Ioruba. s/d. Disponível em: https://www.academia.edu/5565121/PROV%C3%89RBIOS_COMO_FONTES_HIST%C3%93RICAS_EM_L%C3%8DNGUA_IORUBA. Acesso em: 2 set. 2024.

TIBURI, Márcia. Aprender a pensar é descobrir o olhar. **Jornal do Margs**, Edição 103 (set./out. 2023). Disponível em: http://www.artenaescola.org.br/pesquisa_artigos. Acesso em: 03 ago. 2024.

TIBURI, Márcia; TRANCOSO, Joelma dos Santos Rocha. Pedagogia Eco-Ancestral: caminhos para (re)existências das infâncias negras. **Revista @rquivo Brasileiro de Educação**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, 2020.

TRANCOSO, Joelma dos Santos Rocha; OLIVEIRA, Kiusam Regina de. Pedagogia eco-ancestral: caminhos para (r) existência de infâncias negras. **@rquivo Brasileiro de Educação**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, 2020.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Fragmentos de um discurso sobre afetividade. In: BRANDÃO, Ana Paula (coord.). **Saberes e fazeres**: modos de ver. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006, p. 101-112.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. O racismo no cotidiano escolar. In: BARROS, José Flavio Pessoa; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (orgs.). **Todas as cores na educação**. Contribuições para uma reeducação das relações étnico-raciais no ensino básico. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ: 2008.

TRINDADE, Azoilda Loretto. O racismo no cotidiano escolar. In: BARROS, José Flavio Pessoa; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de (orgs.). **Todas as cores na educação**. Contribuições para uma reeducação das relações étnico-raciais no ensino básico. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ: 2008.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros e educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, Ana Paula; TRINDADE, Azoilda Loretto da. (org.). **Saberes e fazeres**. v. 5: Modos de brincar. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. p. 11-15.

TRINDADE, Solano. Olorum Ekê: Um poema de Solano Trindade. Disponível em <https://xapuri.info/eke/>. Acesso em: 1 out. 2024.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. **Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil**. 2018. Disponível em: <https://reaju.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/07/valores-civilizac3b3rios-afrobrasileiros-na-educac3a7c3a3o-infantil-azoilda-trindade.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2024.

TRINDADE, Luiz Valério. **Discurso de ódio nas redes sociais**. São Paulo: Jandaíra, 2022.

TUMBANSI, Inzo. Simbi, Nkita e Nkisi – Divindades cultuadas no Universo Cultural Bakongo. **Inzo Tumbansi**, 16 nov. 2009. Disponível em: <https://inzotumbansi.org/2009/11/16/simbi-nkita-e-nkisi-divindades-cultuadas-no-universo-cultural-bakongo/>. Acesso em: 2 set. 2024.

TVE BAHIA. Perfil & Opinião Especial | Makota Valdina. **YouTube**, 28 mar. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6w02NNt1dmw>. Acesso em: 09 set. 2024.

UAI. Mais Você é acusado de racismo por personagem com blackface. **UAI**, 12 dez. 2016. Disponível em: <https://www.uai.com.br/app/noticia/series-e-tv/2016/12/12/noticias-series-e-tv,198681/mais-voce-e-acusado-de-racismo-por-personagem-com-blackface.shtml>. Acesso em: 28 set. 2024.

UFES. Ufes critica censura promovida ao livro Omo-Oba: Histórias de Princesas. **UFES**, 20 mar. 2018. Disponível em: <https://www.ufes.br/conteudo/ufes-critica-censura-promovida-ao-livro-omo-oba-hist%C3%B3rias-de-princesas>. Acesso em: 28 set. 2024.

VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

VAZ, Sérgio. Contracapa do livro *Amoras*. In: EMICIDA. **Amoras**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.

VEJA RIO. Após ser acusada de racismo, ginecologista é alvo de críticas de pacientes. **Veja Rio**, 13 jul. 2023. Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/cidade/apos-ser-acusada-de-racismo-ginecologista-e-alvo-de-criticas-de-pacientes>. Acesso em: 9 set. 2024.

VELOSO, Abraão. **Tecnologia Ancestral Africana: Símbolos Adinkra**. UFMG, 2022. Disponível em <https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/tecnologia-ancestral-africana-simbolos-adinkra>. Acesso em: 03 jan. 2024.

XAPURI. **A lenda do jacaré: Mãe-do-terremoto**. 2015. Disponível em: <https://xapuri.info/lenda-do-jacare-mae-do-terremoto/>. Acesso em: 03 jan. 2024.

ANEXO A – Majina (nomes) de Nkisi e seus domínios

Nkinsi	
Nkosi mukumbi, Roxi mukumbi	Nkisi esse senhor da guerra, da estrada, Nkisi que abre caminho
Kabila, Mutalombô, Gomgobira, Lambaranguangue	Nkisi caçador, das florestas, traz a fartura na frente.
Katendê	Dono dos segredos das “isabas” (folhas, ervas)
Nzaze, Zazi, Luango, Panzu	Nkisi responsável pela justiça
Kaviungo, Kafunjê, Kingongo	Nkisi responsável pela saúde
Angorô, Hongolô, Angoromeia, Hongolo Mean	Representado pelo arco-íris, traz a fertilidade do solo.
Kitembo, Tempo	Nkisi responsável pela mudança climáticas, como chuva sol, vento. É o rei da casa de Angola, representado pela bandeira branca
Tere-kompenso	Jovem caçador, que ora caça, ora pesca para se sustentar.
Matamba, bamburusema, Kaiango, Nunvurucemavula	Nkisi feminino guerreira, ligação com “mvumbi” (mortos).
Aluvaiaá, Njila, Mpambu Njila, Nzila, Bombogira	Senhor da comunicação, encruzilhada, rua, caminho.
Aluvaiaá	Guardião, é a divindade que faz acordos com o inimigo, se faz passar pelo mesmo, sendo o senhor que se infiltra entre os outros, que fecha acordos.
Mavambo, Jiramavambo	Senhor das andanças, conquistador, grande mensageiro de Nkosi.
Sinzamuzila	Senhor dos malafos, marafa que são arriadas nos Unzós, encruzilhadas

Fonte: CHAGAS, Ana Gualberto Camila. **Nação Angola**: das influências banto no Brasil. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2022, p. 8-9. (Coleção Saberes Pretos). Disponível em: <https://kn.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Cartilha-Nacao-Angola-Final.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2024.

ANEXO B – Registro lexical negro-africano e negro-brasileira para Zaze

Zaze*

Na comunidade

Zaze é o senhor do trovão. Representa o equilíbrio do cosmo.

Bibliografia de referência

1. No Brasil

Cacciatore (1988) e Pessoa de Castro (2001) registram os vários nomes pelos quais a divindade é conhecida nos ritos:

- a) Zaze: Divindade angola do raio, correspondente ao Xangô dos nagô. Também Zaze-Kambaranguanje. F. – kimb.: "nzaji" – raio, corisco.
- b) Zaze-mambembe: Raio de Iansã, mais fraco que o de Xangô (U.). F. – kimb.: "nzaji" – raio, corisco; mambembe – (inferior, sem importância?).
- c) Zaze-zaze: Raio de Xangô, muito forte (U.). F. – kimb.: "nzaji" – raio.

(Cacciatore, 1988:255)

ZAZI (banto) (PS) –s. inquite dos raios, equivalente a Sobô e Xangô. Var. Inzazi.

Nomes: Cafelempango, Impango, Luango, Lumbambo, Lumbombo, Quiaçubanga, Quiaçubenganga, Quibuco, Quiburo, Tata-Muflo, Tiburo,

Zaziquelempongo. Nomes iniciáticos: Queinguengue, Quiçubanganda, Quiçubangango, Umbanguanje. Símbolo: utema. Saudação: quibuco-quiaçubanga. Kik./Kimb. Nzazi.

(Pessoa de Castro, 2001:356)

2. Na África

Heusch (1972:47-96), descreve no cap.II, o pensamento cosmogônico banto, sustentado pelo mito do arco-íris (*Nkongolo*) e do relâmpago (*Nzazi*). O mito conta a história, entre vários povos do grupo linguístico banto: Lunda, Luba, Kuba, Venda, Holoholo, Yombe, bacongo, dentre outros, sobre as estações das secas e das chuvas. O mito revela as desavenças entre *Nkongolo*, divindade ligada às águas das chuvas e o arco-íris e *Nzazi*, o chefe do céu, divindade dos raios, dos relâmpagos. São as lutas, as querelas e os pactos de aliança entre esses dois personagens que explicam, para esses povos, o porquê dos longos períodos de seca ou de chuvas torrenciais.

Pedro (1993:130) registra o termo quimbundo, que corresponde formalmente à classe nominal 9 sing., prefixo zero:

Nzàjì 'faísca, raio'

E (p.133) a classe 10 que corresponde, formalmente, ao prefixo nominal pl. /ji-/

Jì + nzàjì = jìnzàjì 'faíscas, raios'

Nsondé (1999:167) registra o termo do quicongo *Nzàzi* 'raio'.

Comentários

Na comunidade, o termo aparece em textos escritos com a grafia *Zazi*, mais próximo do termo luba registrado por Heusch *Nzazi* e quicongo registrado por Nsondé *Nzàzi*. Heusch apresenta o termo como sendo o nome da divindade chefe do céu, cujo domínio são os relâmpagos, os raios; ele tem o poder de colocá-los em ação para que a chuva caia sobre a terra, mas para isso precisa entrar em acordo com *Nkongolo*, o arco-íris. Nsondé registra o termo quicongo apenas com o significado 'raio'. Pedro registra o termo do quimbundo e apresenta as suas características puramente linguísticas.

Assim, o termo luba *Nzazi* e quicongo *Nzàzi* foram os que permaneceram, sem a pré-nasal apenas. O sentido permaneceu mais próximo do registro de Heusch que o identifica como a divindade dos raios, dos relâmpagos.

Fonte: BARROS, Elisabete Umbelino de. **Línguas e linguagens nos candomblés de nação Angola**. Tese (Doutorado em Linguística e Semiótica), Programa de pós-graduação em Linguística e Semiótica – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 259-260.

ANEXO C – Aroni: Amido de Ossain

Conta a lenda que Aroni (amigo e parceiro do orixá Ossain), o verdadeiro encantador das folhas (*Ewe*) e das porções mágicas feita por Ossain. Comanda as folhas medicinais e litúrgicas, chamadas de folha sagrada, que são utilizadas numa mistura especial chamada de abô. Muitas vezes, é representado com uma única perna. Cada orixá tem a sua folha, mas só Ossaim detém seus segredos. E sem as folhas e seus segredos não há axé, portanto sem ela nenhuma cerimônia é possível. Aroni vivia pelo mundo e gostava de se aproximar das cidades e se esconder no mato perto do povoado esperando que alguém passasse por ali, quando uma pessoa passava Aroni se escondia atrás de uma árvore para atacar com sua lança, Aroni tinha o hábito de cegar os olhos das pessoas a quem ele atacava, isso divertia Aroni.

O tempo foi passando e quase todo o povo da cidade já estava cego devido aos ataques de Aroni. O povo, já sem muitas esperanças, resolveu procurar um Adivinho (Orunmila) para que o oráculo pudesse dar uma solução para interromper os ataques de Aroni, o adivinho lhes disse que fosse feito um ebó, assim os habitantes fizeram o ebó que dizia assim:

“Faça Ebó, pois Aroni é um ser mal, e com o ebó ele irá encontrar alguém pior do que ele”.

Então um belo dia na floresta Aroni passeava esperando que alguém passasse por ali para que pudesse cegar as pessoas, então Aroni escutou um barulho no meio do mato, então pensou “irei me esconder para atacar de surpresa”, foi quando uma pessoa aproximava-se, quando chegou perto Aroni pulou de trás da árvore quando viu que era um homem bem alto e negro com uma espada que brilhava, era Ogun, Aroni tentou atacar Ogun, mas Ogun o golpeou de baixo para cima com sua espada cortando-lhe uma das mãos, um dos pés, metade do Saco escrotal, depois disso Aroni fugiu e esconde-se na floresta esperando, mas com muita cautela devido ter quase morrido ao atacar Ogun.

Então a moral da história é de que não importa o quão poderoso e mau seja uma pessoa, sempre haverá outro pior.

(por isso a semelhança com o Saci, então Ossain não pode ter uma só perna, pois como conta a lenda que perdeu parte de uma das pernas, mãos e seu órgão genital foi Aroni).

Fonte 1: <https://www.juntosnocandomble.com.br/2011/02/aroni-amigo-de-ossain-lenda.html>. Acesso em: 04 ago. 2024.

Fonte 2: <https://ocandomble.com/2015/01/08/aroni-a-divindade-que-mora-no-amago-da-floresta/>. Acesso em: 04 ago. 2024.

ANEXO D – A força e a proteção de Ajagunã na música d’Os Tintoas

A música 'Ajagunã' do grupo Os Tintoas é uma expressão artística profundamente enraizada na cultura afro-brasileira e na religiosidade de matriz africana. A letra invoca Ajagunã, uma figura associada à guerra e à justiça dentro do panteão dos orixás, pedindo sua proteção e intercessão ('gba wa o' significa 'nos proteja' em iorubá). A repetição do nome 'Ajagunan' ao longo da música reforça a invocação e o pedido de amparo.

O grupo Os Tintoas, conhecido por sua harmonia vocal e por trazer elementos da cultura afro-brasileira para suas músicas, utiliza a língua iorubá em várias partes da canção, criando uma conexão direta com as raízes africanas. A música também faz referência a Oxaguian, uma manifestação jovem de Oxalá, orixá da criação, sugerindo uma busca por orientação e purificação ('Sentir cheiros agradáveis / Separar seu corpo da terra').

A canção termina com uma celebração da força, beleza e pureza divinas, reconhecendo a luz que vem do céu como um presente de Deus. A menção de 'Nigéria, é Brasil' destaca a conexão transatlântica entre a cultura africana e a afro-brasileira, reforçando a ideia de que, apesar da distância geográfica, há uma unidade espiritual e cultural que liga os dois povos.

Fonte: <https://www.letras.mus.br/os-tintoas/ajaguna/significado.html>. Acesso em: 04 ago. 2024.

ANEXO E – *Oxaguiã Ajagunã*

Oxaguiã Ajagunã é o mais novo dos *Oxalás*, o *Oxalá da Guerra*, que nasceu de um igbim (caramujo) sem um ori (cabeça), e assim andava desgovernado pelo mundo *Ajagunã* se revoltou quando nasceu porque ele não tinha cabeça e andava desgovernado pelo mundo em completa aflição.

Mas Ori, o orixá que representa a cabeça, fez para *Ajagunã* uma cabeça de inhame pilado, toda branca, buscando dar a *Ajagunã* equilíbrio para seguir na vida.

Mas *Ajagunã* sofria demais com esta cabeça que era quente e trazia insuportáveis dores de cabeça a *Oxaguiã*.

Oxaguiã em sua busca pelo equilíbrio encontrou com Orixá Ikú, a morte, que convenceu *Ajagunã* a aceitar da morte outra cabeça, dessa vez negra, e que fosse fria, terminando com os calores terríveis que *Ajagunã* vinha sentindo.

Mas com esta cabeça negra *Oxaguiã* continuou a sofrer, mas dessa vez com o frio de sua cabeça feita pela morte que também fazia *Oxaguiã* sentir-se perseguido pelas sombras dos espíritos das sombras. Apavorado e com medo andava *Oxaguiã* pelo mundo quando foi socorrido por seu irmão Ogum. Ogum trouxe a *Oxaguiã Ajagunã* uma espada com a qual ele afugentou a morte de seus caminhos. Ogum tentou ajudar *Oxaguiã Ajagunã* de todas as maneiras possíveis, tentando retirar aquelas cabeças, a fria e a quente.

Nesse momento, as cabeças se fundiram uma a outra tornando o ori de *Oxaguiã Ajagunã* azulado, nem quente pois uma cabeça quente não funciona assim como a cabeça fria demais também não pode funcionar. Assim, com a ajuda de Ogum, *Oxaguiã Ajagunã* encontrou o equilíbrio em sua vida e tornaram-se companheiros em muitas batalhas.

Oxaguiã era estrategista com sua cabeça equilibrada e Ogum trazia a tecnologia e as artes bélicas para defender o reinado, vencendo muitas batalhas.

ANEXO F – A Lenda do Jacaré: Mãe-do-Terremoto

Uma velha lenda conta que é um jacaré que sustenta o Mundo, e que quando cansado da posição em que está procura outra e se mexe, faz tremer o Mundo. Por via disso o chamam jacaré tyrytyry manha, Jacaré mãe-do-terremoto. Conde Stradelli, em Os Vocabulários (p. 447), conforme registro de Luís da Câmara Cascudo, em Geografia dos Mitos Brasileiros, Editora Global, 2001.

Pesquisa: Redação Xapuri

Uma outra versão da lenda do Jacaré, atribuída a Célio Reginaldo Calikoski, conta a seguinte estória:

Eu sou o Pajé Cajuru, sou da grande nação Tupi. Sempre conto uma lenda aos curumins da tribo. Essa lenda chegou até nós contada de boca em boca pelos meus ancestrais. A história é: “A Lenda do Jacaré”. Ela começa assim:

O índio Piatã era um jovem bonito, saudável e muito alegre. Ele era brincalhão e todos na aldeia gostavam dele e se divertiam com suas histórias, principalmente os curumins. Mas, como todo jovem bonito, ele despertava muita paixão nas índias. Piatã, porém, estava encantado pela índia Jandira, filha do guerreiro Iraí. Jandira era muito linda, com os cabelos negros, lisos e a pele morena. Tinha uma irmã mais velha, chamada Anauá, que gostava muito de Piatã. Anauá sabia do interesse de Piatã por Jandira e resolveu matar a irmã.

Anauá preparou uma armadilha para Jandira, na beira do grande rio: o Iguaçu, e convidou Jandira para irem lá, tomar banho. Jandira aceitou o convite.

Piatã viu as duas se dirigindo para o rio e as seguiu. Quando chegaram ao rio, Anauá levou Jandira para perto de um formigueiro de formigas venenosas e empurrou Jandira para cima do formigueiro. Jandira bateu a cabeça num galho e desmaiou. Não demorou muito, as formigas começaram a atacar Jandira. Piatã, vendo aquilo, saiu correndo para salvar a amada, mas tropeçou e, também batendo a cabeça, desmaiou e as formigas o atacaram. Assim, os dois morreram. Anauá se arrependeu e ficou desesperada pela morte de seu amado e de sua irmã.

A Mãe D'Água, vendo o desespero de Anauá, enfeitiçou-a, dizendo:

– Vou transformar você num jacaré e você vai proteger os rios da poluição provocada pelo homem. Enquanto houver rio sujo você não verá seu amado e sua irmã viva novamente.

Fonte: <https://xapuri.info/lenda-do-jacare-mae-do-terremoto/>

ANEXO G – Discurso de Martin Luther King (28/08/1963)

“Eu estou contente em unir-me com vocês no dia que entrará para a história como a maior demonstração pela liberdade na história de nossa nação.

Cem anos atrás, um grande americano, na qual estamos sob sua simbólica sombra, assinou a Proclamação de Emancipação. Esse importante decreto veio como um grande farol de esperança para milhões de escravos negros que tinham murchados nas chamas da injustiça. Ele veio como uma alvorada para terminar a longa noite de seus cativos. Mas cem anos depois, o Negro ainda não é livre.

Cem anos depois, a vida do Negro ainda é tristemente inválida pelas algemas da segregação e as cadeias de discriminação.

Cem anos depois, o Negro vive em uma ilha só de pobreza no meio de um vasto oceano de prosperidade material. Cem anos depois, o Negro ainda adoece nos cantos da sociedade americana e se encontram exilados em sua própria terra. Assim, nós viemos aqui hoje para dramatizar sua vergonhosa condição.

De certo modo, nós viemos à capital de nossa nação para trocar um cheque. Quando os arquitetos de nossa república escreveram as magníficas palavras da Constituição e a Declaração da Independência, eles estavam assinando uma nota promissória para a qual todo americano seria seu herdeiro. Esta nota era uma promessa que todos os homens, sim, os homens negros, como também os homens brancos, teriam garantidos os direitos inalienáveis de vida, liberdade e a busca da felicidade. Hoje é óbvio que aquela América não apresentou esta nota promissória. Em vez de honrar esta obrigação sagrada, a América deu para o povo negro um cheque sem fundo, um cheque que voltou marcado com "fundos insuficientes".

Mas nós nos recusamos a acreditar que o banco da justiça é falível. Nós nos recusamos a acreditar que há capitais insuficientes de oportunidade nesta nação. Assim nós viemos trocar este cheque, um cheque que nos dará o direito de reclamar as riquezas de liberdade e a segurança da justiça.

Nós também viemos para recordar à América dessa cruel urgência. Este não é o momento para descansar no luxo refrescante ou tomar o remédio tranquilizante do gradualismo. Agora é o tempo para transformar em realidade as promessas de democracia. Agora é o tempo para subir do vale das trevas da segregação ao caminho iluminado pelo sol da justiça racial. Agora é o tempo para erguer nossa nação das areias movediças da injustiça racial para a pedra sólida da fraternidade. Agora é o tempo para fazer da justiça uma realidade para todos os filhos de Deus.

Seria fatal para a nação negligenciar a urgência desse momento. Este verão sufocante do legítimo descontentamento dos Negros não passará até termos um renovador outono de liberdade e igualdade. Este ano de 1963 não é um fim, mas um começo. Esses que esperam que o Negro agora estará contente, terão um violento despertar se a nação votar aos negócios de sempre.

Mas há algo que eu tenho que dizer ao meu povo que se dirige ao portal que conduz ao palácio da justiça. No processo de conquistar nosso legítimo direito, nós não devemos ser culpados de ações de injustiças. Não vamos satisfazer nossa sede de liberdade bebendo da xícara da amargura e do ódio. Nós sempre temos que conduzir nossa luta num alto nível de dignidade e disciplina. Nós não devemos permitir que nosso criativo protesto se degenere em violência física. Novamente e novamente nós temos que subir às majestosas alturas da reunião da força física com a força de alma. Nossa nova e maravilhosa combatividade mostrou à comunidade negra que não devemos ter uma desconfiança para com todas as pessoas brancas, para muitos de nossos irmãos brancos, como comprovamos pela presença deles aqui hoje, vieram entender que o destino deles é amarrado ao nosso destino. Eles vieram perceber que a liberdade deles é ligada indissolúvelmente a nossa liberdade. Nós não podemos caminhar só.

E como nós caminhamos, nós temos que fazer a promessa que nós sempre marcharemos à frente. Nós não podemos retroceder. Há esses que estão perguntando para os devotos dos direitos civis, "Quando vocês estarão satisfeitos?"

Nós nunca estaremos satisfeitos enquanto o Negro for vítima dos horrores indizíveis da brutalidade policial. Nós nunca estaremos satisfeitos enquanto nossos corpos, pesados com a fadiga da viagem, não poderem ter hospedagem nos hotéis das estradas e os hotéis das cidades. Nós não estaremos satisfeitos enquanto um Negro não puder votar no Mississippi e um Negro em Nova Iorque acreditar que ele não tem motivo para votar. Não, não, nós não estamos satisfeitos e nós não estaremos satisfeitos até que a justiça e a retidão rolem abaixo como águas de uma poderosa correnteza.

Eu não esqueci que alguns de você vieram até aqui após grandes testes e sofrimentos. Alguns de você vieram recentemente de celas estreitas das prisões. Alguns de vocês vieram de áreas onde sua busca pela liberdade lhe deixaram marcas pelas tempestades das perseguições e pelos ventos de brutalidade policial. Vocês são os veteranos do sofrimento. Continuem trabalhando com a fé que sofrimento imerecido é redentor. Voltem para o Mississippi, voltem para o Alabama, voltem para a Carolina do Sul, voltem para a Geórgia, voltem para Louisiana, voltem para as ruas sujas e guetos de nossas cidades do norte, sabendo que de alguma maneira esta situação pode e será mudada. Não se deixe cair no vale de desespero.

Eu digo a você hoje, meus amigos, que embora nós enfrentemos as dificuldades de hoje e amanhã. Eu ainda tenho um sonho. É um sonho profundamente enraizado no sonho americano.

Eu tenho um sonho que um dia esta nação se levantará e viverá o verdadeiro significado de sua crença - nós celebraremos estas verdades e elas serão claras para todos, que os homens são criados iguais.

Eu tenho um sonho que um dia nas colinas vermelhas da Geórgia os filhos dos descendentes de escravos e os filhos dos desdentes dos donos de escravos poderão se sentar junto à mesa da fraternidade.

Eu tenho um sonho que um dia, até mesmo no estado de Mississippi, um estado que transpira com o calor da injustiça, que transpira com o calor de opressão, será transformado em um oásis de liberdade e justiça.

Eu tenho um sonho que minhas quatro pequenas crianças vão um dia viver em uma nação onde elas não serão julgadas pela cor da pele, mas pelo conteúdo de seu caráter. Eu tenho um sonho hoje!

Eu tenho um sonho que um dia, no Alabama, com seus racistas malignos, com seu governador que tem os lábios gotejando palavras de intervenção e negação; nesse justo dia no Alabama meninos negros e meninas negras poderão unir as mãos com meninos brancos e meninas brancas como irmãs e irmãos. Eu tenho um sonho hoje!

Eu tenho um sonho que um dia todo vale será exaltado, e todas as colinas e montanhas virão abaixo, os lugares ásperos serão aplainados e os lugares tortuosos serão endireitados e a glória do Senhor será revelada e toda a carne estará junta.

Esta é nossa esperança. Esta é a fé com que regressarei para o Sul. Com esta fé nós poderemos cortar da montanha do desespero uma pedra de esperança. Com esta fé nós poderemos transformar as discórdias estridentes de nossa nação em uma bela sinfonia de fraternidade. Com esta fé nós poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, para ir encarcerar juntos, defender liberdade juntos, e quem sabe nós seremos um dia livre. Este será o dia, este será o dia quando todas as crianças de Deus poderão cantar com um novo significado.

"Meu país, doce terra de liberdade, eu te canto. Terra onde meus pais morreram, terra do orgulho dos peregrinos. De qualquer lado da montanha, ouço o sino da liberdade!" E se a América é uma grande nação, isto tem que se tornar verdadeiro. E assim ouvirei o sino da liberdade no extraordinário topo da montanha de New Hampshire. Ouvirei o sino da liberdade nas poderosas montanhas poderosas de Nova York. Ouvirei o sino da liberdade nos engrandecidos Alleghenies da Pennsylvania. Ouvirei o sino da liberdade nas montanhas

cobertas de neve Rockies do Colorado. Ouvirei o sino da liberdade nas ladeiras curvas da Califórnia. Mas não é só isso. Ouvirei o sino da liberdade na Montanha de Pedra da Geórgia. Ouvirei o sino da liberdade na Montanha de Vigilância do Tennessee. Ouvirei o sino da liberdade em todas as colinas do Mississippi. Em todas as montanhas, ouviu o sino da liberdade.

E quando isto acontecer, quando nós permitimos o sino da liberdade soar, quando nós deixarmos ele soar em toda moradia e todo vilarejo, em todo estado e em toda cidade, nós poderemos acelerar aquele dia quando todas as crianças de Deus, homens pretos e homens brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão unir mãos e cantar nas palavras do velho spiritual negro:

‘Livre afinal, livre afinal.

Agradeço ao Deus todo-poderoso, nós somos livres afinal.’”

Fonte: <https://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/mlk2.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2024.

ANEXO H – Aula Magna com Nilma Lino Gomes: “O papel da Universidade na superação do racismo na sociedade”

O racismo é um crime perfeito, é um crime perfeito porque ao mesmo tempo que nós temos uma sociedade extremamente racista, as pessoas dizem que não são racistas, ou seja, é uma sociedade de racistas sem racistas. É o que os diz Kabengele Munanga. E o professor Kabengele ainda diz que não vemos o carrasco do racismo porque ele não se assume como tal, então é uma morte física e também da consciência do negro e da negra. A segunda morte se dá pelo silêncio, pelo não dito, que impede que a vítima e a população tomem consciência de que o racismo existe. O racismo tem, portanto, em última instância, um conteúdo de dominação. Uma dominação que não é apenas étnica, ou um conteúdo de dominação que não é apenas étnico, mas também é ideológico, mas também é político. E é por isso que é ingenuidade, segundo pensamos, combatê-lo apenas através do seu viés acadêmico e estritamente científico, uma vez que ele transcende as conclusões da ciência e funciona como um mecanismo de sujeição e de não explicação antropológica, sociológica, pedagógica. Pelo contrário, o racismo ele superpõe-se a essas conclusões, com todo um arsenal ideológico justificatório da dominação, e quem nos diz isso é Clóvis Moura. Os autores decoloniais Quijano, Castro-Gómez e tantos outros também têm nos ajudado a compreender como o sistema colonial alimentou a violência nas Américas ao aplicar, na dominação, a ideia de que aqui nas Américas encontravam-se raças inferiores – inferiores porque diferentes. Foi a forma de ver, por exemplo, as populações indígenas e as populações autóctones da América Latina. Da experiência de dominação em outros lugares, esses europeus eles já traziam a ideia da diferença inscrita na pele igual inferioridade, por exemplo, no contato com os povos do continente africano. E de lá trouxeram levas de africanas e africanos para serem escravizadas e escravizados nas Américas. Com a organização do antigo sistema colonial e a expansão das metrópoles colonizadoras, construiu-se uma ideia negativa da raça, não a ideia ressignificada de raça que hoje nós usamos inclusive para aplicar as políticas de ações afirmativas. Então, essa ideia negativa da raça, que é a base do racismo, ela se desenvolveu com uma arma justificadora da invasão e do domínio das áreas consideradas bárbaras, das áreas consideradas inferiores, das áreas consideradas selvagens, e que, por isso mesmo, elas seriam beneficiadas com a ocupação dos seus territórios e a destruição das suas populações pelas nações “civilizadas”. E, ainda, Clóvis Moura nos alerta para o fato de que o racismo moderno pode ser considerado como uma ideologia de dominação do imperialismo, em escalada planetária, e de dominação de classes de cada país, e em cada país de forma particular.

Então, nesse ponto, eu, Nilma, reflito que racismo e capitalismo se encontram, um reedita o outro. O tráfico negreiro, da África para as Américas, que possibilitou uma acumulação de capital e mão de obra gratuita, se justificava pelo fato de que no continente africano havia um imaginário, da época, de que não havia pessoas, mas havia antropóides, havia espécies que estavam distantes do gênero humano e mais próximas dos primatas. E o capitalismo, ele possibilitou transformar coletivos humanos diferentes, cuja diferença não era só de costumes, não era só de cultura, não era só de religiosidade, não era só de visão de mundo, mas essa diferença estava inscrita na pele daqueles e daquelas que tinham a cor da noite e que traziam a marca de Cam, portanto, amaldiçoados.

Os portugueses, à época, consideravam negros e negras descendentes de Cam – a cor era sinal de maldição e justificativa para a escravidão. E por que é importante que a universidade reflita sobre isso? Primeiro, porque a ciência, ela tem um débito com a humanidade e com as pessoas negras do mundo. Ora, foi a ciência, o meio ilustrado, usado para atestar a suposta inferioridade racial dos negros e das negras, transformando ideologias racistas em teorias, supostamente teorias raciais do século XIX e início do século XX, cujos efeitos nós vivemos até hoje, na ciência e na sociedade brasileira. E a ciência brasileira da época bebeu nessa fonte para justificar a suposta inferioridade racial dos negros e das negras: Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, de alguma medida e em alguma medida, Arthur Ramos, em alguma medida também Gilberto Freyre, mesmo que não trabalhassem com a ideia necessariamente de raça, mas de cultura. Mas havia aí uma desigualdade, um olhar de inferioridade entre culturas civilizadas superiores e culturas inferiores.

A informação científica da época serviu para subsidiar uma política de Estado: o branqueamento por meio da imigração dos europeus, considerados mais civilizados, mais trabalhadores, mas também explorados naquele contexto. Mas, aqui, esses imigrantes europeus foram recebidos com o status, sim, de pobres e explorados nas grandes fazendas, mas, mesmo assim, a eles era dado o status de humanos, coisa que não acontecia com a população negra.

Os imigrantes e as migrantes em imigração europeia, por mais que a exploração tenha sido uma marca da instalação de uma maioria no Brasil, não eram vistos como coisa, mercadoria, animal, não humano, como as negras e os negros – e até hoje são vistos assim, porque é isso que o racismo faz: o racismo tenta nos animalizar, nos retirar do lugar da humanidade.

Não se trata aqui de medir quem foi mais explorado, de forma alguma, trata-se de entender os ardis da dominação e como a raça é tão estrutural e tão estruturante que determina até quem vai ser mais explorado, quem vai ser mais violentado, quem vai ser mais maltratado.

E não é só isso que nós vemos hoje, nós vemos hoje, ainda persistir, de forma inaceitável, nas relações sociais e econômicas, esse tipo de imaginário, não vemos? Esse tipo de pensamento, não vemos? Bom, na forma rebuscada e na forma cruel como as desigualdades incidem sobre o sujeito, que vão sendo organizadas em diferentes camadas, e nós vamos percebendo, mesmo nos dias de hoje, que as desigualdades incidem de forma mais contundente de acordo com a raça, de acordo com o gênero, de acordo com a diversidade sexual, ou seja, as desigualdades incidem e não somente por meio dos aspectos socioeconômicos. Há um pull, uma articulação perversa na forma como elas incidem sobre nós e a sociedade brasileira.

Tomemos, como exemplo, os dados das pesquisas acadêmicas e das pesquisas oficiais que trabalham com as categorias “raça” e “cor” para compreender o que eu estou chamando dessas “desigualdades perversas”, dessa articulação, e cujo resultado é a violência. Os movimentos juvenis negros têm denunciado, eles têm alertado a sociedade para a violência e o genocídio que incidem sobre os jovens negros. Será que nós discutimos isso na universidade? Será que nós discutimos essas estatísticas nos cursos de estatísticas? Esse alerta e essa denúncia, sentidos na pele por essa juventude, são atestados quando, por exemplo, o Atlas da violência aponta que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil. São 63 mortes por dia que focalizam e totalizam 23 mil vidas negras perdidas pela violência letal por ano, conforme destacado na Campanha Vidas Negras, lançada pelas Nações Unidas em novembro de 2017. E a minha pergunta é: será que essas vidas não poderiam e não deveriam estar aqui na universidade? O feminismo negro denuncia a situação de racismo e de desigualdades estruturais vividas pelas mulheres negras, e essa denúncia é atestada pelo mapa da violência. Quando revela os seus dados, é possível dizer que hoje, sim, no Brasil, o feminicídio no Brasil ele também tem raça, ele também tem classe.

O Atlas da violência de 2018, organizado pelo IPEA e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, relata que, no ano de 2016, foram assassinadas 4645 mulheres no país. Sabe o que é isso, gente? O que representa uma taxa de 4,5 homicídios para cada 100 mil brasileiras, o aumento em dez anos foi de 6,4 %. Em 2006, foram mortas 4.030 mulheres no Brasil, e a taxa de homicídio feminino ficou em 4,2 por grupo de 100 mil. Mas, o próprio Atlas da violência ressalta: a situação se agrava quando consideramos apenas as mulheres negras, que inclui mulheres pretas e pardas. Enquanto para as mulheres negras a taxa de homicídio ficou em 5,3 por grupo de 100 mil, em 2016, entre as não negras, englobando brancas, amarelas e indígenas, a taxa foi de 3,1, uma diferença de 71%. E por que estou levando e levantando todas as reflexões para falar da universidade? Porque ao democratizar o acesso e garantir a permanência de negras e negros na graduação e na pós-graduação, a universidade, sobretudo a universidade pública,

está enfrentando o racismo. E a minha pergunta é: será que nós estamos superando o racismo? E não só o racismo, ela está, a universidade, enfrentando os racistas e a forma odiosa bélica covarde por meio da qual os racistas e as racistas, no momento atual, vão tirando as suas máscaras, saindo da frente do computador, no qual se apresentam, via comentários horríveis nas redes sociais, e começam a aparecer publicamente, começam a se sentir autorizados e autorizadas a aparecer publicamente em função de um clima político de muito conservadorismo que vivemos: agredindo jovens negros e negras nas ruas, impedindo clientes negros de andarem livremente no supermercado negando a entrada de uma criança negra na escola por causa do seu cabelo estilo Black Power assassinando a jovem Cláudia e arrastando seu corpo preso a uma viatura pelas ruas do Rio de Janeiro, dando um mata leão em um jovem indefeso e transtornado em um banco, executado com tiros na cabeça a vereadora Marielle Franco. Os racistas e o racismo se manifestam na universidade. Não mais ensinando teorias racistas, mas duvidando que os estudantes negros e negras, cotistas ou não cotistas, principalmente os pobres de escola pública, sejam capazes de produzir e, mais, que sejam sujeitos de conhecimento.

Ao fazer isso, permite o epistemicídio, como diz Boaventura de Sousa Santos, que é não somente a morte do conhecimento, mas a morte dos sujeitos que produzem determinados conhecimentos. O racismo opera na universidade quando docentes de diferentes áreas entram numa sala de aula, olham para turma, fazem uma verdadeira radiografia daquela turma que está diante de si, rastreiam os negros e as negras que estão dentro daquela sala de aula e fazem piadas racistas, perguntas desconcertantes, desqualificam as perguntas que os próprios estudantes e as estudantes negras fazem, tratam as suas dúvidas sobre conceitos e temas como se fossem uma ignorância congênita, fruto da raça à qual pertencem. É duro, né? Mas isso acontece. O racismo ele opera quando docentes, servidores e estudantes proferem discursos de ódio racial respaldados na onda conservadora fundamentalista de extrema direita e de perfil fascista que tem corrido a nossa democracia, ainda tão imperfeita. Mas, eu sempre digo e repito para as novas gerações e para as velhas gerações também: qualquer democracia, por mais imperfeita que seja, é melhor do que o fascismo; por isso temos pela democracia!

Mas a universidade não precisa ficar nesse lugar. Ela pode e ela deve se contrapor ao racismo: seja na discussão e na produção teórica, seja na forma como se estrutura por dentro, nos currículos que merecem ser revistos e atualizados à luz da dinâmica do nosso tempo. Vocês já viram aqueles currículos que desde que eu estudei são os mesmos? Isso tem que mudar. A universidade pública enfrenta o racismo quando não se dobra ao pensamento único e obscurantismo. Ela tem o dever de, junto com o ensino, a pesquisa, a extensão, a internacionalização, renovar-se à luz do que de mais avançado se tem produzido, não somente

no campo do conhecimento, mas também nas lutas sociais. E reconhecer os conhecimentos produzidos pelos sujeitos e coletivos diversos que dela hoje fazem parte por direito e não por concessão. Negros e negras, indígenas, mulheres quilombolas, pessoas com deficiência, pessoas do campo população, LGBT, sujeitos e coletivos que estão constitucionalmente inseridos na universidade devido a uma história democrática de luta por direitos, de resistência, de pressão, de negociação que tem o Movimento Negro como um protagonista principal nessa discussão com o Estado e que foi acolhido. E dessas demandas, desses resultados nós temos: a Lei n.º 10.639, de 2003, ensino de história da África e cultura afro-brasileira na Educação Básica; a Lei n.º 12.288, de 2010, o Estatuto da Igualdade Racial; o Decreto n.º 4887, de 2003, que esteve na berlinda quase sendo revogado e conseguiu ser aprovado pelo Supremo; a Lei n.º 12.711, de 2012, as cotas nas universidades e institutos federais; a Lei n.º 12.990, de 2014, as cotas raciais nos concursos públicos e outras mais. Ou seja, nós temos, hoje, no Brasil, políticas institucionalizadas de igualdade racial e de ações afirmativas. E algumas dessas leis não foram ainda cumpridas na sua totalidade, nós sabemos disso. Mas a sua existência, pressiona a sociedade, pressiona a universidade e permite a presença do diferente, da raça, de forma resignada ficado em positivar por meio de ações e políticas de ações afirmativas – e a sua principal e mais falada modalidade, as cotas.

Quando a universidade não nega a realidade do racismo e, em vez disso, se contrapõe explicitamente a ele por meio de políticas acadêmicas, revisões curriculares, criação de pró-reitorias ou coordenações de ações afirmativas, inserção da raça como critério para distribuição de bolsas de pesquisa e extensão, estímulo à participação de estudantes negros e negras em eventos, e inserção de professores e professoras negros nos espaços de decisão, ela está tomando uma posição firme. Além disso, ao levar adiante processos administrativos contra aqueles que cometem racismo em seu interior e implementar cotas na pós-graduação, a universidade possibilita espaços de formação acadêmica e permanência bem-sucedida para os sujeitos das ações afirmativas. Quando a universidade faz isso, ela se redefine internamente e se posiciona no campo político e epistemológico do combate ao racismo. Superar o racismo requer, primeiramente, enfrentá-lo, e isso é o combate ao racismo.

Não se trata de aderir a um “mimimi” ou de ser “esquerdopata”, como alguns dizem. Significa colocar em prática uma circulação necessária entre justiça social e justiça cognitiva. Significa questionar as linhas abissais que historicamente construíram o pensamento moderno, como nos diz Boaventura de Sousa Santos, e superar essa divisão abissal dentro da sala de aula, na gestão, na pesquisa, na extensão e na internacionalização, por meio de políticas e práticas discutidas nas instâncias decisórias com a participação dos sujeitos das ações afirmativas. Ainda

precisamos aprimorar isso na universidade; não é nosso costume dialogar com movimentos sociais e uma gama de representantes de estudantes nas instâncias decisórias. Isso não é tradição da universidade, mas as ações afirmativas podem ajudar a universidade a se redefinir internamente, ao nos colocar essas questões e nos impulsionar a construir esse tipo de experiência. Isso significa fortalecer o compromisso da universidade com a sociedade e com os processos democráticos, articulando excelência acadêmica, produção do conhecimento e justiça social. Quando aperfeiçoamos a democracia enfrentando e superando o racismo, aperfeiçoamos ainda mais nossa democracia. O enfrentamento do racismo é também um elemento fundamental desse aperfeiçoamento.

Uma sociedade e uma universidade que aplaudem o racismo e lhe dão espaço para existir estão, na minha opinião, politicamente e moralmente doentes. São sujeitos coletivos que não aceitam esse estado de coisas, aquelas e aqueles que podem ajudar a encontrar caminhos de convivência, diálogo, ação e articulação entre os diferentes. Um dos caminhos que podemos construir juntos é nos contrapormos a toda e qualquer forma de discriminação, mesmo que eu não seja o sujeito dessa discriminação, seja racismo, machismo, LGBTfobia ou xenofobia. Assim, teremos uma universidade de fato democrática, laica e de excelência porque ela é também antirracista. Muitas pessoas acreditam que as cotas raciais, por si só, inibiriam o racismo na universidade e se assustam quando os estudantes negros denunciam casos de racismo em sala de aula ou em qualquer outro lugar do ambiente universitário. Alguns questionam: “Mas as negras e os negros agora não estão em maior quantidade dentro da universidade? Não é isso que o movimento negro queria? Então, por que é que eles estão reclamando ainda?” É preciso refletir sobre a perversidade embutida nessa fala aparentemente ingênua, porque nela estão contidas a crueldade e a displicência fomentadas pelo racismo.

Se discutirmos anteriormente, e eu no início da minha fala já iniciei falando sobre o que é o racismo e o que ele significa na sociedade, a universidade, ao implementar as cotas, se torna responsável por criar um ambiente acadêmico antirracista. É isso que ainda temos que construir. É preciso rever os espaços físicos, inclusive, onde os estudantes se encontram: esses espaços físicos proporcionam o encontro da diversidade?

É preciso também rever atitudes, decisões, currículos e, o que é muito importante: indagar o eurocentrismo que nos domina, a branquitude que define os currículos, e torná-los mais plurais, mais contextualizados social e culturalmente com a realidade diversa e a profusão de conhecimentos produzidos pelos sujeitos que vivem no Brasil e pela realidade latino-americana, e não somente com uma referência como se a ciência fosse apenas aquilo que se produz na Europa ocidental. É preciso, então, descolonizar a universidade.

Fazer isso, em tempos de retrocessos, é um desafio ainda maior. É um desafio que não é só político, ele é também epistemológico. As ações afirmativas são um desafio epistemológico para as universidades e, na minha opinião, são a experiência mais radical que a universidade pública tem vivido nesses últimos anos.

As cotas educam a universidade diante da dura realidade racial e do racismo. Uma prova de que a universidade precisa superar o racismo é o próprio fato de que, ao entrarem mais estudantes negros e negras no espaço do conhecimento, setores da universidade e da sociedade se ressentem, como se tivessem sido tirados de um privilégio de estar quase na totalidade naquele espaço. Eles não compreendem que, se durante anos uma universidade inserida em um país tão diverso como o Brasil não expressava essa diversidade no seu interior, na composição do seu alunado, na gestão dos docentes, então havia algo errado com o direito à educação.

Uma postura antirracista seria buscar as causas dessa ausência, dessa não representatividade, dessa uniformidade racial e de gênero predominante, principalmente em algumas áreas do conhecimento, que ainda negam aos estudantes a possibilidade de estarem lá convivendo com a diferença e com a diversidade. Colocar os estudantes nesses espaços significa trabalhar com a diferença numa postura de horizontalidade, e não de verticalidade, como a desigualdade nos coloca. É entender que todos nós somos produtores de conhecimento, sem exceção.

As cotas raciais têm nos mostrado o quão racistas nós somos; na realidade, elas fazem cair máscaras, revelando aquelas e aqueles que discursavam sobre igualdade, mas que não suportam pensar a igualdade junto com equidade.

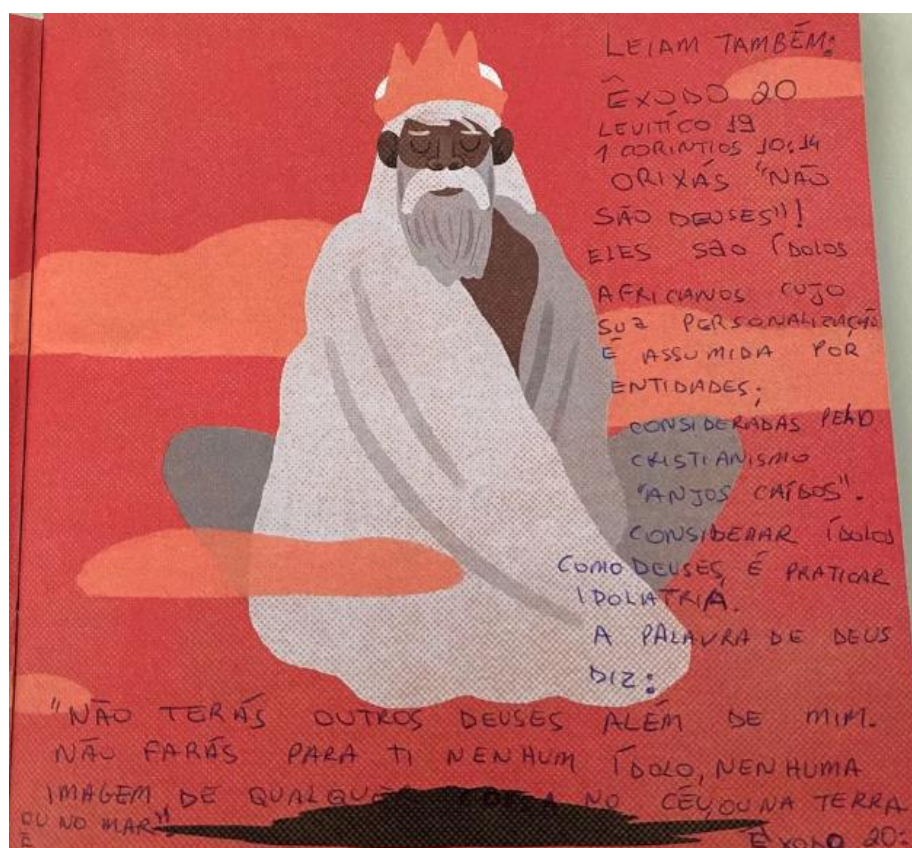
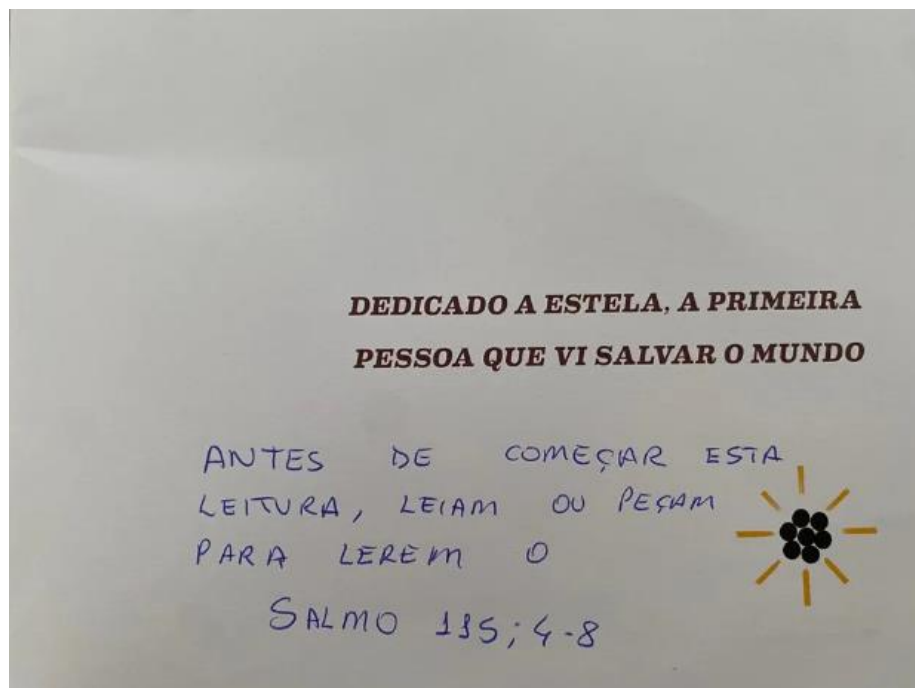
Quando defendemos as cotas raciais, reconhecemos como sua adoção possibilitou uma universidade mais diversa, com conflitos, incompreensões, sim; com divergências, sim; mas que tem se aperfeiçoado em direção a uma democracia acadêmica, ou ao menos tem sido desafiada a fazê-lo. Ao fazermos isso, estamos corajosamente nos posicionando na luta pela superação do racismo. É importante reconhecer que na ciência, a pluralidade de conhecimentos vem junto com a pluralidade de culturas e sujeitos. Uma ciência que se limita à uniformidade de conhecimentos, culturas e sujeitos é, na minha perspectiva, uma ciência inacabada.

Não desanimem, amigos e amigas. Superar o racismo é enfrentá-lo e construir coletivamente, junto com o movimento negro, quilombola, juvenil, de mulheres, alternativas epistemológicas e políticas para uma universidade cada vez mais diversa, para um conhecimento que reconheça e compartilhe a ecologia do saber. Uma política acadêmica que aprende com a diversidade e que sabe dialogar com ela deve ser uma via de mão dupla. Assim, seremos uma universidade pública que se orgulha não apenas de sua excelência acadêmica na

produção de conhecimento de ponta, mas principalmente por ser uma universidade humana, justa e antirracista.

Transcrição de Luana Passos. Fonte: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=WJ_kIVlTRzs. Acesso em: 04 ago. 2024.

ANEXO I – Racismo religioso e vandalização nas obras de Emerica



GLOSSÁRIO

OBATALÁ: na mitologia yorubá, que é uma cultura africana, Obatalá é conhecido como o grande orixá, pois foi o criador do mundo, dos homens, das plantas e dos animais.

ORIXÁS: são ancestrais africanos que se tornaram seres divinos.

ÁFRICA: é um continente gigante que possui 54 países. É também o lugar onde a raça humana começou, e, por isso, a África é conhecida como berço da humanidade.

ALÁ: designação muçulmana de Deus.

MARTIN LUTHER KING: foi um importante pastor e ativista norte-americano, figura central de uma campanha que pregava a não violência.

ESTAS IDEOLOGIAS, COM ORIGEM AFRICANAS, COM BASE EM RELIGIÃO ANTICRISTÃ (E BLASFÊMIA CONTRA O DEUS VIVO), VULGO O CRIADOR.

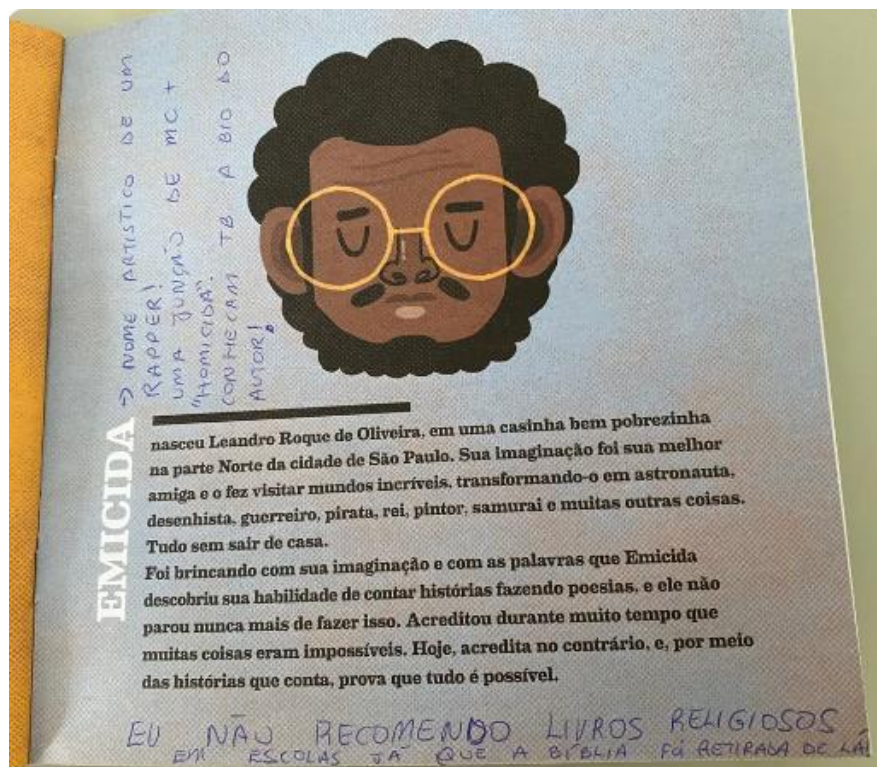
→ ESSA INFO. É FAKE!
INFORMAÇÃO VERÍDICA SOBRE A RAÇA HUMANA ESTÁ ESCRITO NO LIVRO DE GÊNESIS 60:1-20 CAP. 9

violência e o amor ao próximo. Lutou para que as pessoas não fossem julgadas pela cor de sua pele, mas sim pelo seu caráter.

ZUMBI DOS PALMARES: foi um grande guerreiro brasileiro, um dos últimos líderes do Quilombo dos Palmares, o maior que existiu no Brasil. Zumbi lutou bravamente pelo fim da escravidão, um grande crime contra a humanidade que causou muita tristeza e sofrimento a milhões de pessoas do continente africano e do resto do mundo.

QUILOMBO: era o refúgio dos escravos fugitivos. Ao longo da história, houve milhares de quilombos no Brasil e em todo o continente americano.

AO LONGO DOS ANOS A HISTÓRIA DA HUMANIDADE E DO BRASIL VEM SENDO MODIFICADA A FIM DE ESCONDER A VERDADE PARA QUE VIVAMOS NO ENGAÑO... NÃO SE LIMITEM A UMA ÚNICA VERSÃO DAS HISTÓRIAS MAS VÃO EM BUSCA DA



Fonte: G1 (2023).