

Parte 1 - Relações raciais

Literatura oral afro-brasileira e alteridade

Paulo Vinicius Baptista da Silva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SILVA, PVB. Literatura oral afro-brasileira e alteridade. In: FERREIRA, AJ., org. *Relações étnico-raciais, de gênero e sexualidade: perspectivas contemporâneas* [online]. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014, pp. 16-35. ISBN 978-85-7798-210-3. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PARTE 1

RELAÇÕES RACIAIS

LITERATURA ORAL

AFRO-BRASILEIRA E ALTERIDADE

Paulo Vinicius Baptista da Silva
Universidade Federal do Paraná

Por que contar histórias afro-brasileiras? A proposta deste artigo é discutir as possibilidades de uso das fábulas afro-brasileiras como forma de valorização do ethos africano, como afirmação de identidade e valorização da herança da Mãe África e como fonte de informação sobre o continente de nossa origem, população afro-brasileira.

O *Racismo à brasileira* (GUIMARÃES, 2002; TELLES, 2003) divulga ideias que valorizam em excesso a influência europeia enquanto valores de culturas africanas e indígenas são depreciados e negados e como as políticas de branqueamento foram atuantes em relação a qualquer traço cultural vindo da África. No início do século XX, houve manifestações diversas de religião, música e dança que foram reprimidas e perseguidas. O branqueamento¹ divulgou noções negativas sobre qualquer valor estético, moral e religioso vindo da África. A cultura portuguesa, e como extensão a europeia, foram compreendidas como base para a “civilização brasileira”, numa óptica assimilacionista². O ideário em voga foi, e ainda é, a assimilação

-
1. Para uma discussão sobre o conceito e sua importância no pensamento racial brasileiro, ver Skidmore, 1976.
 2. A “civilização brasileira” foi descrita como um rio cujo leito é a cultura lusitana, que recebe os afluentes indígena e africano (von Martius, citado por Scwarcz, 2000). Sobre a perspectiva assimilacionista em textos seminais para a compreensão do Brasil, de Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, ver Norvell, 2002. A identidade brasileira é forjada neste mito, na fábula do “cadinho das raças”. Sobre o conceito de mito fundador, ver Guimarães, 2002.

de “negros e mestiços” na sociedade brasileira. Conhecemos os elementos de influência indígena ou africana, na alimentação e no vocabulário. E só. Os indígenas e os negros são tratados na maioria das vezes como objeto e raramente como sujeitos na construção deste país chamado Brasil, sendo que ancestralidade africana e indígena ainda é repudiada.

Curiosamente, foi durante o governo militar que um movimento de valorização da herança africana ganhou corpo. Na década de 1970, este movimento ganhou força inicial principalmente em Salvador e no Rio de Janeiro, onde o patrocínio à cultura afro-brasileira, “uma espécie de renascimento cultural” (GUIMARÃES, 2002, p. 158) ocorreu. Alguns marcos importantes são: a Semana Afro-brasileira de 1974, com exposição de arte e cultura negras; a criação, no mesmo ano, do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN); a fundação da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) no Rio de Janeiro; a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros e o bloco afro Ilê-Ayê, em Salvador; e em 1976 um decreto do governo estadual que colocou fim na necessidade de licença policial para o funcionamento de terreiros de candomblé.

Tais movimentos buscam restabelecer o direito à alteridade, à formação da identidade fundamentada nos valores e contribuições da ancestralidade africana. É nesse sentido que abordamos o contar de histórias africanas ou afro-brasileiras, com o propósito de construir um país multirracial, onde a singularidade e a afirmação da diversidade cultural sejam direitos legítimos, à frente de um multiculturalismo retórico e fácil.

Contar histórias é universal, tanto como entretenimento quanto forma de divulgação de cultura. A África não é diferente dos outros continentes nesse sentido, porém as diversas nações fazem uso da literatura oral de formas variadas e, neste artigo, estaremos mais focados em pontos comuns do que na diversidade. Apontamos elementos da cosmovisão africana presentes em diversas nações que nos ajudam no “alfabetismo da diáspora”, isto é, auxiliam a compreensão de nossas raízes africanas.

Podemos começar relatando um fato importante acerca da diversidade africana: a multiplicidade de seu continente: a imensidão do deserto do Saara divide a África em dois blocos, ao norte temos a África mediterrânea ou árabe, e ao sul a subsaariana ou negra. Não percamos de vista que é um continente gigantesco, com variações enormes entre as línguas, a economia, a organização social, a alimentação, etc.

Os narradores de história têm um papel muito importante na maior parte das diversas nações da África negra. A transmissão oral da cultura é feita com grande participação das narrações verbais. A voz que evoca os antepassados, as origens e as glórias dos povos transmite, de geração em geração, o conhecimento acumulado pelo povo africano. Em diversos grupos os narradores adquiriram *status* definido, com determinadas regras, direitos e deveres, chamados por *arokin*, *akpalô kpatita*, *ologbo* ou *griotes* (CASCUDO, 1984, p. 152). *Arokin* é a designação dada ao narrador de crônicas do passado. *Akpalô* significa fazedor de palô ou conto, algo que era profissão na África, onde alguns indivíduos andavam de lugar em lugar recitando contos. No Brasil tal instituição africana esteve presente e é relatada, por exemplo, em *Meninos do engenho*, de José Lins do Rêgo. Na tradição iorubá/nagô, os *griôs* ocupam um papel de fundamental importância e lugar de destaque na hierarquia, pois são os que conhecem os itans e as histórias dos orixás e do povo iorubá, e são encarregados de transmitir tal sabedoria aos novos.

No Brasil a profissão de contar histórias é reconhecida como herança negra. O contar histórias de povoado em povoado, tendo como trabalho usar a arte narrativa para o deleite da população, chegou a ser exercido no Nordeste brasileiro, de forma similar ao que ocorre em territórios Bantu. A “preta velha” ou o “preto velho”³, os contadores de histórias, são reconhecidos em todo o Brasil. Algumas vezes foram utilizados para reforçar estereótipos racistas, de pessoas avessas ao trabalho ou merecedoras de descrédito, mas em outras manteve-se uma valorização similar à dos povos africanos para cá trazidos. Na transmissão da cultura yorubá, a oralidade tem um valor peculiar, portanto iremos organizar nossa argumentação por meio das próprias narrativas. Pedimos licença aos iniciados para reproduzir este itam⁴:

3. O conceito de idade é um ponto que a cosmovisão africana, onde o mais velho é digno de maior respeito, tem a ensinar ao Brasil atual, onde os velhos são, via de regra, desvalorizados.

4. Adaptado de Petrovich e Machado (2000, p. 91-94). Todas as histórias transcritas são versões da literatura oral por nós adaptadas.

Oxum na criação do mundo

No princípio do mundo, Olodumaré enviou todos os orixás para organizarem as coisas na terra. Começaram os trabalhos e as reuniões, mas os homens decidiram que as mulheres não podiam participar. Eles deixavam as mulheres em casa, faziam reuniões para combinar as tarefas e executavam as providências indicadas por Olodumaré.

As mulheres não ficaram nada satisfeitas com esta situação e foram pedir ajuda a Oxum. Chegaram à Mãe das Águas Doces, que foi saudada por seus filhos:

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 que se assenta profunda
Na fundura da água que corre
Oxum do seio cheio
Ora leiê, me proteja
És o que tenho –
Me receba⁵

Oxum já sabia o que estava acontecendo e não estava nada contente com a desfeita dos homens. Ela sabia que, para que as coisas andassem bem, todos teriam de ser ouvidos e participar na organização das coisas na terra. As mulheres conversaram durante muito tempo para decidir o que fazer, até que Oxum chegou a uma conclusão e disse:

– Vamos mostrar como somos todos responsáveis pela construção do mundo.

5. Oriki transposto na íntegra, conforme tradução do Yorubá de Antônio Risério (1996, p. 151). Provável fusão verbal de ori (cabeça, destino) com ki (saudar), são complexos poemas, “objetos de linguagem que pontuam todos os momentos e movimentos da existência social na Yorubalândia” (RISÉRIO, 1996, p. 41).

Enquanto nossas palavras não forem escutadas, vamos parar a construção do mundo. Até que os homens venham falar conosco, todas as mulheres deixarão de parir. Os animais e as plantas também não vão parir, nem dar mais frutos, nem florescer.

A decisão foi acolhida por todas as mulheres e as coisas na terra passaram a andar muito mal.

Os homens foram a Olodumaré para contar os problemas e pedir ajuda. Disseram que estavam fazendo tudo o que Olodumaré havia indicado, mas não queriam a participação das mulheres, dizendo que as coisas de homem e de mulher têm que ser separadas.

Olodumaré respondeu com voz forte:

– Vocês já viram alguma coisa plantada crescer sem água doce? Oxum, a rainha das águas doces, é quem comanda a fertilidade. Oxum é senhora da água fresca e da brisa, mãe dos pássaros e dos peixes, orixá do amor, do doce desejo e da beleza. Sem Oxum nada pode frutificar e progredir.

Os homens voltaram para a terra e foram procurar Oxum. Foram direto a sua casa, e ela já os esperava à porta. Eles a saudaram:

– Agó Nilê! (Com licença).

– Omo Nilê ni ka agô (Filho da casa não pede licença).

Ela os convidou para entrar e eles começaram a conversar. Os homens pediam a Oxum para participar na organização do mundo, mas Oxum se fazia de rogada, e os homens precisaram de muitos pedidos para convencê-la. Quando finalmente ela aceitou, as mulheres voltaram a participar das reuniões e ajudar na organização do mundo.

As coisas logo mudaram. Oxum derramou sua água pelos caminhos do mundo e a terra frutificou. A vida voltou a frutificar, mulheres, fêmeas e plantas voltaram a dar à luz, e os trabalhos de organização da terra passaram a dar os resultados planejados por Olodumaré.

Desde então, ao final de cada assembleia, homens e mulheres passaram a comemorar, cantando e dançando, o reencontro e os resultados.

*Entrou na perna de um pinto, façam boca de siri,
se quiserem saber mais, perguntem ao mestre Didi!*

Os orixás, pais míticos de grupos iorubá, são elementos fundamentais da dimensão simbólica da vida social. Nas terras onde viviam os povos

iorubanos, atualmente divididas em nações distintas, ocorreu uma modernização que fez com que os orixás deixassem de ter um papel central na organização da vida (ADÉKÒYÀ, 1999). No Brasil, são cultuados aqueles que eram difundidos em maiores extensões do território, onde o candomblé representa uma importante forma de resistência cultural e agrega influências de outros grupos. A religião é praticada no país inteiro, tendo influência muito forte no nordeste brasileiro, em especial no estado da Bahia. Os terreiros de candomblé além de funcionar como forma de resistência cultural, também são uma forma de transmissão de diversos aspectos de culturas africanas. A perseguição dos seguidores pela polícia durou quase todo o século XX, o que convergiu para a forma de intolerância religiosa que ocorre do final dos anos 1990 aos dias atuais. Como exemplo do papel das narrativas orais na conservação da cultura e do pensamento iorubano no Brasil, temos a obra de Mestre Didi⁶, que exerce o cargo de sacerdote supremo do culto dos ancestrais Egungun no Ilê Axê Opó Afonjá. Além de publicações diversas de itans como forma de divulgação da cultura do candomblé, uma experiência vivida demonstra o papel de conservação do legado cultural. Nos anos 1960, já reconhecido como artista plástico, Mestre Didi fez uma viagem à Nigéria. Recebido por líderes em audiência, durante o encontro ele entoou o canto de sua família, que imediatamente foi reconhecido pelo anfitrião e que indicou a Mestre Didi o local de moradia de sua família na Nigéria. Ter informação mínima sobre suas origens africanas é impossível para a maior parte dos brasileiros, mas foi possível a Mestre Didi por força da cultura preservada no terreiro de candomblé.

6. Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Salvador - BA, 02/12/1917), conhecido popularmente como Mestre Didi, é escritor, artista plástico, e sacerdote afro-brasileiro. É filho de Maria Bibiana do Espírito Santo (conhecida como Mãe Senhora, descendente da tradicional família Asipa, originária de Oyo e Ketu, importantes cidades do império Yoruba) e Arsenio dos Santos. Aos oito anos de idade, Mestre Didi foi iniciado na religião de origem africana, e Mãe Aninha, tratada como avó por Didi, foi quem o iniciou no culto aos Orixás e lhe deu o título de Assogba, Supremo Sacerdote do Culto de Obaluaiyê. Em 1975, recebe o cargo de Alapini, e em 1983, o cargo de Baba Mogbá Oni Xangô, recebido diretamente pela casa de Xangô, em Benin, e entregue pelo rei de Ketu. Em 1980, fundou a Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Asipá do culto aos ancestrais Egun em Salvador, da qual também foi presidente. Como escultor, tem suas obras expostas em importantes museus e casas de arte pelo mundo, como o Museu de Arte Moderna em Salvador e o Museu Picasso em Paris. Seu primeiro livro publicado foi *Yorubá Tal Qual se Fala*, em 1950. Essa obra, que conta com um prefácio escrito por Jorge Amado e com ilustrações criadas por Carybé, marcou o início da carreira de Mestre Didi como escritor e estudioso da língua africana, com mais de 20 livros escritos e publicados.

Eduardo Oliveira⁷ afirma que o candomblé é religião brasileira, “sob a hegemonia ora dos yorubás, ora dos jêjes, ora dos bantus” (2003, p. 90). Para o autor, os aspectos civilizatórios africanos podem ser melhor percebidos no candomblé: a síntese da cosmovisão africana, o sentido de Universo, de pessoa, de força vital, de palavra, de socialização, de morte, de família, de produção, de poder e de ancestralidade encontram-se sintetizados nas organizações de tais religiões afro-brasileiras.

No item que transcrevemos, alguns desses aspectos são significativos. Por exemplo, a palavra ser criadora: Oxum falou e sua palavra determinou a mudança na realidade. A palavra na cosmovisão africana é, junto com a força vital, um elemento constitutivo da vida e da personalidade. Uma vez proferida, ela é energia e interfere na vida. Por isso é necessário que quem as pronuncia tenha conhecimento para fazer um bom uso, pois elas são capazes de engendrar coisas, tanto construtivas quanto destrutivas.

Percebe-se também a complexidade dos orixás. Eles, como qualquer pessoa, são complexos, têm características diversas e podem ser contraditórios. A psicologia ocidental, depois de tentar fazer muitas explicações de causa e efeito lineares, descobriu que os seres humanos são múltiplos, complexos, como na cosmovisão africana. Oxum é ternura, mas no itam acima é força, e quando é necessário vai à luta. A lógica da tradição ocidental onde o bem e o mal são separados é contraposta, pois as divindades sempre têm “qualidades” e “defeitos”. O que é “qualidade” em determinado contexto pode ser “defeito” em outro e vice-versa.

Outra questão que emerge da história a que aludimos é relativa ao gênero. A óptica da cosmovisão africana expressa na narrativa é a da complementaridade entre o masculino e o feminino, sendo que a mensagem do itam é justamente essa: sem complementaridade, a estrutura do mundo se desorganiza. O mútuo reconhecimento do masculino e do feminino é necessário para as coisas irem bem para a comunidade. A organização do mundo matrilinear é revelada no enredo, onde governo só é possível com a legitimação do feminino junto ao masculino. Reconhecida a legitimidade do princípio feminino, as assembleias ocorrem em paz e há o que comemorar. “A cosmovisão africana permeia o candomblé e favorece

7. Jovem filósofo que se dedica ao estudo e difusão da filosofia africana, atualmente professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), autor de *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* e de *Filosofia da Ancestralidade*.

a inclusão, não a exclusão... as diferenças são aceitas” (OLIVEIRA, 2003, p. 89). Nilma Lino Gomes⁸ (2000) aponta a obra da americana Ruth Landes, *A cidade das mulheres* (*City of Women*, 1947), como pioneira na análise antropológica do candomblé como culto guardado e preservado pelas mulheres: “E as mulheres têm tudo: os templos, a religião, os cargos sacerdotais, a criação e manutenção dos filhos e oportunidade de sustentarem a si mesmas” (LANDES apud GOMES, 2000, p. 232). O pioneiro estudo feminista de raça e de gênero aponta as relações de reciprocidade no terreiro de candomblé que estuda, onde “para os homens o templo é um lar, lugar de calma e afeição com muitas mães que dão e recebem amor, que entretêm, alimentam e aconselham” (LANDES apud GOMES, 2000, p. 232).

Vamos a outra história que percorre o caminho de grupos culturais que inicialmente tiveram mais visibilidade no Brasil. Desta vez optamos por uma fábula com animais antropomorfizados:

Nzamba ni Dizundu⁹

Certo dia um Sr. Dizundu (sapo) falou à namorada do Sr. Nzamba (elefante) que este era o seu cavalo. Nzamba ficou sabendo do comentário e foi à casa de Dizundu tirar satisfações. Este, ao notar a chegada do outro, fingiu estar doente. Nzamba disse que não aceitava a ofensa e exigiu que fossem à casa de sua namorada para Dizundu para retirar o que havia dito. Este disse que estava muito doente, mas aceitaria. Começaram a caminhar, caminharam, caminharam um minuto, meia hora, uma hora e depois de uma hora e um minuto Dizundu disse que se sentia muito mal, que não conseguia mais caminhar e que deviam desistir. Nzamba aceitou levá-lo nas costas, até as proximidades da casa da namorada, desde que antes de chegar eles voltassem a caminhar lado a lado e a mentira fosse desfeita. Voltaram à estrada e Nzamba caminhou, caminhou por um minuto, caminhou por meia hora, caminhou por uma hora quando Dizundu disse que não conseguia se segurar no lombo de Nzamba, e pediu para passar uma corda pelos seus dentes, para se equilibrar. Nzamba negou, inicialmente, mas acabou convencido pela quantidade de argumentos de Dizundu.

8. Professora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e coordenadora do Programa Ações Afirmativas na UFMG e do NERA - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Raciais e Ações Afirmativas. Nilma desenvolve estudos na área de Educação e Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, com temas como organização escolar, formação de professores para a diversidade étnico-racial, movimentos sociais e educação, relações raciais, diversidade cultural e gênero.
9. Adaptado de Cascudo, 1984, p. 159.

Novamente retomaram a estrada e Nzamba pôs-se a caminhar. Caminhou por um minuto, caminhou por meia hora, caminhou por uma hora, e após uma hora e um minuto Dizundu começou a reclamar de picadas de insetos e pediu a Nzamba que lhe alcançasse uma pequena vara para espantar os mosquitos. Nzamba não aceitou. A conversa se repetiu como da outra vez e alguns instantes de fala bastaram para Dizundu convencer Nzamba, com o combinado que chegando perto da casa da namorada Dizundu desceria e chegariam caminhando lado a lado. Nzamba voltou a caminhar, caminhou por um minuto, caminhou por meia hora, caminhou por uma hora e já estavam próximos à casa de sua namorada. Dizundu começou a contar histórias para distrair a Nzamba e, sem que este percebesse, chegaram às proximidades da casa de sua namorada. Ao avistar a namorada, Dizundu gritou: veja, o Sr. Nzamba é mesmo o meu cavalo. Os animais que estavam por perto riram muito e foi Dizundu quem se casou com a desejada namorada.

*Entrou por uma porta, saiu por um canivete,
mandou um rei Nagô que vocês me contem sete.*

A origem dessa história é Bantu. Renato Mendonça (1935) a havia registrado como “conto brasileiro de Sergipe”, tendo como personagens um cágado e um teiú. O próprio Cascudo citara uma variante “entre os sudaneses”¹⁰ onde é a tartaruga quem cavalga o elefante. Este enredo também foi assumido por outros animais no Brasil. Recentemente, encontrei um exemplo num livro publicado em Cuiabá onde um macaco cavalga uma onça. O sapo e a tartaruga são animais muito presentes em fábulas de várias regiões da África negra, sempre com o sentido que ouvimos acima, de sagacidade e inteligência, sendo o coelho outro animal que rivaliza em importância. No Brasil, várias nações indígenas também mantinham entre suas fábulas sentido similar para a tartaruga (CASCUDO, 1984). Uma hipótese para a difusão da versão com o cágado no Brasil é a intertextualidade entre as habilidades atribuídas à tartaruga, tanto na tradição africana quanto na tupi-guarani. O macaco, por sua vez, é símbolo de esperteza para o europeus, portanto as versões em que

10. A palavra sudão tem originalmente o significado de região de transição entre o deserto e a floresta. Refere-se a toda a faixa em torno do deserto, sendo que no sul do Saara vai do ocidente ao oriente da África. Não se refere ao país que hoje denomina-se Sudão, que adotou este nome após a descolonização da África, no século XX. O próprio país tem uma faixa de sudão, ou savana, e localiza-se na parte mais oriental do continente, ao sul do Egito.

ele aparece são influenciadas pela tradição de Portugal. A circulação da literatura oral rompe fronteiras, e o trabalho de pesquisadores detalhistas como Câmara Cascudo nos ajuda a conhecer com mais detalhes as origens das narrativas.

Por outro lado, Cascudo deve ser observado com um olhar crítico, principalmente no que diz respeito à descrição das relações raciais no Brasil e às religiões afro-brasileiras. No que se refere às relações raciais, o autor apresenta um ponto de vista “cor de rosa”, dando ênfase aos espaços de integração. No caso das religiões afro-brasileiras, ele tem tendência a “folclorizar”, no sentido de atribuir uma posição subalterna, de colocar como expressão de excentricidade, minorando os importantes aspectos da alteridade. As críticas podem deixar de reconhecer as contribuições do autor. No que se refere à alteridade da população negra brasileira, Cascudo anotou uma versão corrente sobre a morte de Zumbi (CASCUDO, 2002), onde o guerreiro se joga do penhasco para não se deixar capturar, e sobre a importância da rainha Nzinga (CASCUDO, 2001) e de Chico Rei (CASCUDO, 2002).

Um aspecto a comentar sobre a história é o uso do artifício de contar o tempo em “partes” de ordem sucessiva, utilizado como recurso da narrativa para comunicar à audiência a passagem de tempo. É comum o uso sucessivo de um dia, uma semana, um mês ou um ano como recurso narrativo para dar a impressão de longa duração dos períodos.

A conclusão da história com um pequeno verso, recitado pelo narrador, indica a chegada ao fim. Esta estratégia é muito divulgada com o célebre “entrou por uma porta, saiu por outra, quem quiser que conte outra”. Encontramos algumas versões que grafam na segunda estrofe “el-Rei”, clara alusão à coroa portuguesa, mas optamos por outras que são relacionadas à tradição afro-brasileira (no itam sobre Oxum, Mestre Didi, na segunda história, rei Nagô). No segundo caso, o verso, além de marcar o final, convida os presentes a montarem uma roda de “contação de histórias” e contribuírem com alguma de seu repertório. É um formato muito comum mas não necessário. Estas formas não são rígidas, e os contadores normalmente utilizam-se de alguma situação do contexto para montar um verso com rima simples.

Passemos à outra história. Esta é de um povo que se autodenomina !Kung (o sinal ! indica um estalo labial antes da letra K). Em português, encontramos duas formas de denominá-los: boximanes ou bosquímanos¹¹.

11. Do inglês *bush men*, homens arbusto, em alusão à sua baixa estatura.

Estes viviam em áreas do sul da Angola até o Cabo da Boa Esperança. Representaram um percentual diminuto dos escravizados trazidos ao Brasil.

Havia uma grande variedade linguística relacionada à diversidade de territórios que ocupavam. Não havia demarcação de terras, mas cada comunidade ocupava determinada região, onde viviam dos recursos naturais existentes. Dentro dessas vastas áreas, praticavam hábitos nômades, movendo-se de acordo com as estações do ano, mudanças climáticas e consequente oferta de alimentos. Eram de hábitos preponderantemente vegetarianos, e a carne entrava como complemento alimentar, proveniente da caça, sendo esta prerrogativa dos homens. Os papéis sociais tinham nítidas divisões entre homem e mulher, a esta cabendo o recolhimento de sementes e raízes (as quais conheciam profundamente), o preparo dos alimentos e a construção das cabanas. A mulher era uma companheira, não serva do homem. A organização social dos !Kung é de tipo horizontal, não prevendo poderes superiores. Na língua Xam¹², de onde provém a história que vamos “escutar”, não havia qualquer palavra para exprimir a ideia de chefe ou comandante. A colonização das terras da África Austral significou o extermínio das formas de viver e da maior parte dos grupos !Kung. Os remanescentes foram impelidos para as regiões mais inóspitas e atualmente ocupam, principalmente, certas partes do deserto de Kalahari. Hoje muitos jovens não têm possibilidade de manter os traços culturais de seus antepassados, sofrendo com a aculturação, sobrevivendo de doações de milho feitas pelo governo para evitar as migrações e tendo no álcool uma forma de compensar a perda de identidade e dignidade (semelhanças com grupos indígenas brasileiros não são mera coincidência). Contar e recontar histórias é, também para os !Kung, um ponto de distinção de sua cultura, além de meio de transmissão do ordenamento social e do conhecimento dos hábitos e costumes de seus antepassados. As histórias falam de entes da natureza, da luta para manter a sobrevivência contra as hostilidades do ambiente (os ventos, as tempestades, a fome, a sede etc.), e dos sentimentos relacionados a estes eventos (medo, ódio, amor, união etc.). Suas histórias estão repletas de figuras arquetípicas importantes, algumas com traços

12. A obra que utilizamos como fonte foi *Fiabe Boscimane*, organizada por Anna Meda, publicada em Milão pela editora Oscar Mondadori, em 1999. A autora realizou pesquisa sobre fábulas !Kun nas “Universidade da África do Sul e Universidade da Cidade do Cabo, e recolheu seu material na “coleção Bleek”. O grupo “Xam” ocupava as terras da região do Cabo da Boa Esperança antes da chegada dos europeus. A narrativa que se seguirá, como todas as desta coluna, são o (re) contar desde autor, e não a tradução do original.

comparativos às tradições de culturas ocidentais e/ou pré-colombianas, como o controle do fogo e os papéis da Lua e do Sol. Entre os !Kung, contar histórias é uma arte que se faz com o corpo todo, onde a narrativa é enriquecida pelo gesto e pela expressão corporal. As imitações de animais e de personagens, em geral, são feitas com modulações de diferentes vozes e com a mais completa imitação corporal.

A lua, a lebre e a origem da morte:

Nossa história se passa há muitos, mas muitos anos mesmo atrás. Antes que a avó da bisavó da sua tataravó viesse para este mundo. Era mesmo o princípio do princípio dos tempos, o período mítico da primeira estirpe, quando com os primeiros homens e mulheres, viviam juntos os animais, e mesmo com os entes da natureza, como a lua e as nuvens. Estes também, neste início dos tempos, eram homens e mulheres, manifestavam sua natureza humana livremente e também tinham poderes mágicos.

Nesse tempo, quando estes primeiros homens e mulheres habitavam a terra, a deusa Lua decidiu enviar um importante aviso à humanidade: havia uma jovem lebre que havia perdido sua mãe. A Lua escolheu-a como mensageira, chamou-a e disse:

– Você está chorando muito, pois imagina que não verá sua mãe de novo. Mas eu, a Lua, te digo que pare de chorar, porque sua mãe reviverá amanhã mesmo. Como eu, que morro e renasço, assim acontecerá para todos os seres vivos. Como eu, todos podem retornar após a morte. Vá e dê esta mensagem a todos, mas primeiro aos doentes.

A lebre não prestara atenção e não escutava nada. Só continuava a chorar. A Lua falou a ela mais uma vez:

– Escute, pequena, você que tem essas orelhas tão grandes deve me escutar. Não é necessário chorar desta maneira. Eu, que sou a Lua, todos os dias morro, para fugir dos raios do Sol que podem me perfurar como um martelo. Mas no dia seguinte volto a nascer, e é meu desejo que assim ocorra com todos os seres vivos, que revivam após a morte. Pare de chorar, pequena, que amanhã poderá ver a sua mãe outra vez. Os animais morrem e se desfazem porque são feitos de carne e caminham sobre a terra, mas eu te digo que todos renascerão como eu mesmo. Vá e dê a notícia a todos os animais.

A lebre saiu, mas mal havia prestado atenção às palavras da Lua, e não acreditava na ideia de renascer. Ela chegou a todos os vivos, homens e animais, e disse:

– A Lua manda dizer que, como ela que morre e perece, assim será com todos, que morrerão e perecerão para todo o sempre.

Quando a lebre retornou, a Lua perguntou sobre a mensagem. Escutando que a lebre tinha mudado a mensagem exatamente para o seu contrário, a Lua ficou furiosa. Havia enviado uma mensagem agradável, mas todos receberam uma mensagem ruim devido à mudança feita pela lebre.

Decidiu aplicar uma punição à lebre: pegou um ferro em brasa e acertou a boca da lebre, que para sempre ficou com os lábios separados, e falou:

– De hoje em diante não estarás mais entre os homens, e ao invés de ter as características humanas, será um animal selvagem, uma verdadeira lebre com esta marca nos lábios. E todos os outros animais te seguirão e morrerão, e não restará vida após a morte, inclusive os homens sofrerão para sempre por sua causa.

Assim começou a separação entre os entes do céu, que morrem e nascem, e os animais e homens, que morrem e perecem.

*Entrou na perna de um pinto, saiu na perna de um pato,
mandou a rainha Nzinga que vocês me contem quatro.*

Qual o sentido de contar histórias como a desta tradição para os objetivos anunciados na introdução? O primeiro sentido é estético: as narrativas !Kun encantam os ocidentais há quatrocentos anos em função da sua beleza e lirismo. O segundo sentido é reconhecer a diversidade na África e na diáspora: povos como os iorubás e os !Kung tinham poucas possibilidades de contato, pois ocupavam áreas muito distantes na África, e, em geral, indivíduos de grupos tão diversos como estes foram tratados de uma forma, além do desumano da escravidão, generalista a ponto de perder de vista qualquer possibilidade de reconhecer sua diversidade. O terceiro sentido é a busca dos elementos da cosmovisão africana citados por Eduardo Oliveira, e neste caso, a importância da palavra é novamente tematizada: a maldição caiu sobre a lebre e animais porque ela não soube usar a palavra de forma responsável, e pela palavra a Deusa Lua anunciou o destino da humanidade.

Vamos a outra história, de outra nação, uma história etíope¹³:

13. Adaptado de Menghesca, 1993.

Não se pode viver sem um outro.

Havia um sábio em um povoado da Etiópia, e todas as pessoas da região iam até ele com suas dúvidas, e ele sempre tinha uma resposta que as ajudava. Para as perguntas mais variadas, sobre os problemas mais diversos, ele sempre tinha uma boa resposta. Problemas como pessoas esquecidas, maridos ciumentos, educação das crianças, entre outros, sempre encontravam resposta sob medida.

Um dia o sábio chamou todas as pessoas do povoado, e uma multidão se colocou diante dele. Ele então falou:

– Escutem, meus amigos e irmãos. Todas as pessoas destas bandas vêm a mim para pedir conselhos sobre os assuntos mais diversos, e eu sempre estou aqui pronto a ajudá-las com minhas palavras. Da pergunta mais tola à mais difícil, todas sempre tiveram uma resposta, um meio de ajudar a encontrar a solução para o problema levantado. Agora, sou eu que tenho uma pergunta a vos fazer e preciso de sua ajuda para uma questão para a qual não tenho a resposta.

– O homem que escreve a lei sabe que todos os homens foram criados iguais e que são tratados do mesmo modo diante da justiça. Mas eu, pessoalmente, estou em desacordo com esta lei. Eu afirmo que nem todos os homens foram criados iguais. As leis deviam tratar pessoas diversas de forma diversa. Espírito e matéria diferem de homem para homem.

– As diferenças existentes fizeram com que cada um fizesse um caminho, e é por isso que demos e sentimos as catástrofes criadas pelo homem. É por isso que os homens estão combatendo guerras sem solução. É por isso que escutamos falar em crimes em todos os lugares, e às pessoas falta paz nas mentes.

– Todavia, não há nada para maravilhar-se. Devemos ter a coragem de enfrentar a realidade da existência. Devemos tratar de resolver os nossos problemas sem andar por aí a pedir conselhos. Mas em tudo isso tem também uma verdade: que ninguém pode viver sem os outros, porque todos nós dependemos uns dos outros.

*Se todos têm necessidade do conselho de um sábio,
também o sábio tem necessidade do conselho de todos.*

Novamente a intenção foi de informar sobre a diversidade da África, mais que retratar os povos que enfrentaram a diáspora, pois é pouco provável que etíopes tenham vindo ao Brasil na condição de escravos.

O conteúdo é muito pertinente para a discussão sobre os direitos das minorias e significativo para a reflexão sobre políticas afirmativas que se fazem presentes na atualidade. A ideia de equidade era discutida no cotidiano das famílias etíopes por meio de histórias com mensagens de valores, como a que ouvimos.

As histórias etíopes são curtas e com mensagem moral bastante explícita, onde o final traz uma mensagem para refletir, o que era uma forma de educação de valores para crianças e jovens. Contadas à hora das refeições do entardecer, eram invariavelmente recontadas e discutidas a seguir. Os etíopes se orgulhavam de ser um povo sem desajustados ou criminosos e creditavam o fato à educação moral de seus filhos por meio das histórias. O aprendizado moral com as histórias é, segundo os etíopes, a razão pela qual são muito reflexivos, sendo difícil um etíope agir de forma incorreta ou impulsiva. Nos séculos XVIII e XIX os europeus perguntavam espantados aos etíopes como não tinham cadeias. Os etíopes respondiam de uma forma singela: “Para que cadeias? As pessoas são educadas!”. “Educadas como?”, voltavam a perguntar os europeus. “Educadas pelas histórias contadas e recontadas todos os dias”, respondiam os etíopes. Portanto, é possível notar que eles possuíam um fabulário riquíssimo e com papel social central na formação dos cidadãos.

A Etiópia teve uma organização bastante antiga em forma de império. O país resistiu à expansão islâmica e foi o que mais resistiu à colonização. Nos mapas do início do século XX, vemos a África repartida em domínios europeus, à exceção da Etiópia, que havia derrotado a Itália em 1889 e manteve-se independente até 1936, quando foi invadida pelo regime fascista de Mussolini, e o Rei Tafari (ou Ras-Tafari, cujos discursos contra os horrores da guerra e pela humanização foram inspiradores de movimentos pacifistas em todo o mundo e do movimento cultural que leva seu próprio nome) fugiu e se abrigou na Inglaterra. Como país muito antigo e reconhecido como reino importante ao sul do Nilo desde os primórdios da Grécia, é bem provável que o contato com a Europa, por via do Egito, e com a Ásia ocorreu desde épocas remotas. A interinfluência na literatura oral também é muito provável. As fábulas etíopes compuseram, com as histórias d’*As Mil e Uma Noites, as fábulas de Esopo*, um conjunto de narrativas europeias que tem como pilares essas fábulas e histórias (MENGHESCA, 1993).

Mesmo em uma civilização com tantas particularidades, pode-se encontrar aspectos que reforçam a ideia de cosmovisão africana com pontos

de convergência para diversas culturas da África negra. No caso da história em questão, o reconhecimento da diversidade humana é um ponto crucial para o nosso momento político. A mensagem política de organização social que promove a participação é clara, pois os sábios precisam do conselho de todos. Além disso, novamente se revela a importância da palavra na formação do homem e na organização da realidade.

A literatura oral afro-brasileira e africana é um campo a ser explorado e degustado, devido a sua riqueza, amplitude, beleza e energia. As fontes possíveis são variadas. Infelizmente, temos pouca bibliografia especializada a este respeito publicada no país, mas uma volta pelas livrarias já é suficiente para perceber diferenças em relação às últimas décadas, pois passamos de raríssimos títulos para “alguns”. Outras fontes, como livros de história, biografias e livros de viagem podem ser utilizadas tanto para a criação de contos orais quanto para o enriquecimento das informações acessórias.

O uso da cultura popular como forma de orientar o currículo (da forma como indicam os teóricos da resistência) já foi descoberto e tematizado no Brasil, mas falta irmos além de experiências localizadas, como a da Escola Tia Ciata no Rio de Janeiro (LEITE, 1991), do Projeto Axé (VILANOVA, 1999; REIS, 2000) em Salvador, da Mini Obá Biyi (LUZ, 1997) na mesma cidade. Nossa proposta é instrumentalizar a nós mesmos e aos professores e alunos da escola brasileira, no sentido de buscar e difundir histórias de nosso povo negro, africano e brasileiro. Um aspecto significativo é nos colocar como protagonistas, o uso do “nós”, negros, no lugar do lugar de “eles” ou “outro”, que nos têm sido reservado.

A “contação” de histórias de origem africana pode servir de apoio para o processo da “alfabetização da diáspora” necessária, isto é, para desenvolvermos em nós e em nossos alunos, negros e não-negros, habilidades de leitura de signos culturais relativos a nossa herança africana. Os aspectos estéticos e lúdicos das narrativas são elementos que contribuem para a afirmação da identidade e para a estruturação da alteridade. As narrativas em si não significam a mudança, mas sua problematização pode servir a um projeto de educação multirracial embasado numa perspectiva crítica, que não se conforme com o multiculturalismo fácil e retórico e com a perspectiva assimilacionista do “cadinho das raças”. As fábulas e histórias afro-brasileiras podem ajudar a ir além das

narrativas limitadoras da cultura europeia, como modelo de civilização e progresso, e a problematizar a promessa emancipatória de pluralidade, como base para novas formas de solidariedade e cultura pública que presentes em muitas propostas multiculturais. A análise das histórias também pode focar a possibilidade dos alunos elaborarem a noção de “branquidade” e o correlato estabelecimento de uma cidadania cultural que afirme a diferença, que não categorize o Outro como objeto de avaliação.

Dentro do discurso da modernidade, as abordagens educacionais dominantes à raça e à etnicidade imitam muitas das piores dimensões da ideologia liberal e do essencialismo radical. As questões do Outro são em geral moldadas no discurso da educação multicultural, que em suas formas e abordagens variadas em geral não conseguem conceituar as questões de raça e etnicidade como parte do discurso mais amplo do poder e de privação do poder. As questões de representação e inclusão suprimem quaisquer tentativas de questionar a norma da branquidade como uma categoria étnica que garanta sua dominação por dar a impressão de ser invisível [...] Está faltando aqui uma tentativa de criticar as formas de cultura europeia e norte-americana que situam a diferença nas estruturas de dominação ou reconstroem um discurso de raça e etnicidade em uma teoria da diferença que dá destaque às questões de igualdade, justiça e liberdade como parte de uma luta democrática contínua. (GIROUX, 1999, p. 139-140).

Por um lado, defendemos a hipótese que a valorização da cultura africana e, em específico, dos mitos, fábulas e histórias afro-brasileiras é um instrumento para a ressignificação necessária do que é ser negro no Brasil. Por outro, nossa proposta é pensar na alfabetização da diáspora aliada à crítica que reconhece a “branquitude” como categoria cultural e política. Julgamos que as fábulas e mitos afro-brasileiros podem ser pertinentes nesse sentido, particularmente no que se refere ao alunado branco e a construção da noção de “branquitude”.

Entrou por uma porta, saiu por outra.

Agora você - me conte outra!

REFERÊNCIAS

- ADÉKÒYÁ, O. A. **Yorubá: tradição oral e história**. São Paulo: Terceira Margem, 1999. (Coleção África).
- CASCUDO, L. C. **Literatura oral no Brasil**. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1984.
- _____. **Made in África (pesquisa e notas)**. São Paulo: Global, 2001.
- _____. **Lendas brasileiras**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- GIROUX, H. A. Redefinindo as fronteiras da raça e da etnicidade: Além da Política do Pluralismo In: _____. **Cruzando as fronteiras do discurso educacional: novas políticas em educação**. Porto Alegre: Artes médicas, 1999, p.133-172.
- GOMES, N. L. Caminhando com Ruth Landes pela Cidade das Mulheres. In: FONSECA, M. N.; SANTOS, J. (Orgs.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 60-68, 2000.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- LEITE, L. C. **A magia dos invencíveis: os meninos de rua na Escola Tia Ciata**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. É possível a volta para a escola. **Educar**. Curitiba, n.15, p.73-82, 1999.
- LUZ, N. O Patrimônio civilizatório africano no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Dossiê Negro Brasileiro Negro. Brasília: IPHAN, n.25, p.199-209, 1997.
- MEDA, A. **Fiabe Boscimane**. Milano: Mondadori, 1999.
- MENDONÇA, R. O negro no folk-lore e na literatura do Brasil. In: ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS, 1, 1934, Recife. **Congresso Afro-Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ariel, p. 1-16, 1935, (Edição da Fundação Joaquim Nabuco, 1988).
- MENGHESCA, S. (Org.). **Fiabe Etiope**. Milano: Mondadori, 1993.
- NORVELL, J. M. A branca desconfortável das camadas médias brasileiras In: RESENDE, C. B.; MAGGIE, Y. (Orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 245-265, 2001.
- PETROVICH, C.; MACHADO, V. **Ilê Ifê**. O sonho do Jaô Afonjá (mitos afro-brasileiros). Salvador: EDUFBA, 2000.
- OLIVEIRA, E. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.
- REIS, A. M. B. (Org.). **Plantando axé: uma proposta pedagógica**. São Paulo: Cortez, 2000.
- RISÉRIO, A. **Oriki Orixá**. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- SKIDMORE, T. E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TELLES, E. **Racismo à brasileira**. Rio de Janeiro: Relumé Dumará: Fundação Ford, 2003.

VILANOVA, E. C. A. A relação educador-educando no projeto axé. **Educar**. Curitiba, n. 15, p. 155-162, 1999.