

CICLO DE ESTUDOS
MESTRADO EM ESTUDOS AFRICANOS

**A representatividade afro feminina na literatura
infantojuvenil para uma educação decolonialista:
uma produção literária sobre as Deusas africanas**

Beatriz Amancio Stamm

M

2023



Beatriz Amancio Stamm

**A representatividade afro feminina na literatura
infantojuvenil para uma educação decolonialista:
uma produção literária sobre as Deusas africanas**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Africanos, orientada
pelo(a) Professor(a) Doutor(a) Francisco José de Jesus Topa

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2023

A todos os meus Orixás, a espiritualidade, familiares e amigos.

Sumário

Declaração de honra	6
Agradecimentos	7
Resumo	8
Abstract.....	9
Índice de figuras.....	10
Índice de tabelas	11
Lista de abreviaturas e siglas	Erro! Indicador não definido.
Introdução.....	12
1 A Cultura Africana: um fator contemporâneo	15
1.1 O racismo	15
1.1.1 Racismo institucional.....	19
1.1.2 Racismo estrutural.....	20
1.2 A decolonialidade.....	22
1.2.1 As teses da decolonialidade	24
1.3 A mitologia junto à religiosidade: um olhar sem estereótipos	29
1.3.1 Religiosidade africana.....	34
2 O empoderamento, subjetividade e simbologia	38
2.1 A palavra “empoderar”	38
2.1.1 Feminismo negro	41
2.2 Subjetividade.....	44
2.3 A importância dos símbolos	48
3 Religiosidade de matriz africana.....	52
3.1 Candomblé	52
3.2 Umbanda.....	55
3.3 Religiões de matriz africana: simbologia e subjetividade	57
4 Conhecendo os Orixás: de Exu a Oxalá.....	60
4.1 A autora.....	60
4.2 O ilustrador	61
4.3 O livro	62
4.4 Deusas africanas: breve resumo	63
4.4.1 Nanã.....	63
4.4.2 Oxum.....	64
4.4.3 Obá.....	65

4.4.4 Ewá.....	67
4.4.5 Iansã.....	68
4.4.6 Yemanjá	69
4.5 Análise das ilustrações	70
4.6 Análise textual.....	80
4.7 Outros autores permeando a mitologia africana.....	83
5 Discussão.....	89
5.1 Possíveis aplicações do livro em caráter pedagógico	91
5.1.1 Roda de Leitura.....	91
5.1.2 Jogos baseados no livro	93
Conclusão.....	95
Bibliografia	97

Declaração de honra

Declaro que o presente trabalho/tese/dissertação/relatório é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 16/08/2023

Beatriz Amancio Stamm

Agradecimentos

Agradeço a todos aqueles que estiveram comigo nessa jornada do mestrado.

Em primeiro lugar, quero agradecer ao meu professor Orientador Prof. Dr. Francisco Topa, que me auxiliou da melhor forma durante a produção desse material e foi essencial para motivar-me durante o curso, acreditando em mim e em minhas capacidades.

Agradeço também a minha família que se encontra no Brasil, pois sem eles eu não teria conseguido, em especial, meu pai, minha mãe e minha tia.

Aos meus colegas de classe, que sempre me incentivaram e ajudaram nesse processo durante a Covid-19 a permanecer.

A minha amiga Isabela, que foi meu suporte no momento de leitura e releitura do trabalho para que ele ficasse bem estruturado.

Agradeço a espiritualidade, que me acompanha desde os meus 7 anos de idade, os Orixás que me protegem e as entidades que me protegem, porque sem eles eu não estaria aqui.

A todos os meus sinceros agradecimentos.

Resumo

Esse trabalho procura perceber o processo de produção de subjetividade da identidade em meninas negras através de uma literatura infantojuvenil que busque reforçar a cultura africana e africano-brasileira de modo positivo. Para tal, foi analisado o livro *Conhecendo os orixás: de Exu a Oxalá* (2018), escrito por Waldete Tristão e ilustrado por Caco Bressene. Escolhemos o livro por trazer a vertente da mitologia africana, através das imagens ilustrativas das Orixás femininas, como Nanã, Oxum, Obá, Ewá, Iansã e Yemanjá, e das suas narrativas, de um modo que acentua a importância dessa troca lúdica para a compreensão didática do eu. Para analisar essa temática e o livro, foi necessário um recorte teórico que incluísse conceitos como racismo, decolonialismo, mitologia e religião, subjetividade e empoderamento. No final, buscou-se ainda indicar modos de como em futuras pesquisas esses livros poderiam ser aplicados de maneira prática em ambientes formais e informais de educação.

Palavras-chave: cultura do cancelamento, mídias sociais, produção de subjetividade

Abstract

This work seeks to perceive the process of production of subjectivity of identity in black girls through a children's literature that seeks to reinforce African and African-Brazilian culture in a positive way. To this end, the book *Knowing the orixás: from Exu to Oxalá* (2018), written by Waldete Tristão and illustrated by Caco Bressene, was analyzed. We chose the book because it brings the strand of African mythology, through the illustrative images of the female Orixás, such as Nanã, Oxum, Obá, Ewá, Iansã and Yemanjá, and their narratives, in a way that accentuates the importance of this playful exchange for the didactic understanding of the self. To analyze this theme and the book, it was necessary a theoretical framework that included concepts such as racism, decolonialism, mythology and religion, subjectivity and empowerment. In the end, it was also sought to indicate ways of how in future research these books could be applied in a practical way in formal and informal environments of education.

Keywords: cancel culture, social media, production of subjectivity.

Índice de figuras

FIGURA 1 - CAPA DO LIVRO EXU A OXALA	72
FIGURA 2 - NANÃ	73
FIGURA 3 – OXUM.....	74
FIGURA 4 – OBÁ	75
FIGURA 5 – EWÁ.....	76
FIGURA 6 – IANSÃ	78
FIGURA 7 – IANSÃ	78
FIGURA 8 – CAPA DO LIVRO “A FESTA DA CABEÇA” DE KEMLA BAPTISTA	84
FIGURA 9 – CAPA DO LIVRO “OMO-OBA: HISTÓRIAS DE PRINCESAS”	85
FIGURA 10 – CAPA DO LIVRO “OGUM – O INVENTOR DE FERRAMENTAS”	86
FIGURA 11 – CAPA DO LIVRO “ÒRUN ÀIYÉ: A CRIAÇÃO DO MUNDO”	88

Índice de tabelas

TABELA 1 – CONCEITOS DE RAÇA.....	17
TABELA 2 - MITOS	32

Introdução

A literatura infantojuvenil que incorpora a riqueza da culturalidade ancestral africana desempenha um papel de extrema importância nos dias de hoje pois ela permite às novas gerações uma valiosa oportunidade de se conectar com as profundas raízes históricas e culturais do continente africano. Ao focar na cultura africana, essa literatura quebra com estereótipos e preconceitos que por muito tempo estiveram enraizados e assim promove a valorização da identidade e autoestima das crianças com ascendência africana. Além disso, ela estimula o respeito e a empatia em relação às diversas culturas que coexistem no mundo contemporâneo.

A elaboração desta dissertação é resultado de uma decisão pessoal de aprofundar os meus estudos na temática da literatura infantojuvenil com vínculos à cultura afro, sendo meu objetivo central compreender os impactos desse fenômeno específico na formação subjetiva de meninas e adolescentes enquanto sujeitos. O tema foi selecionado devido à minha participação ativa na produção de literatura infantil, despertando em mim um interesse genuíno por essa área. Ao me deparar com a relevância do fenômeno de quebra da decolonialidade e o empoderamento do sujeito nesse contexto literário, senti a necessidade de investigar e refletir sobre como essa relação se dá e quais suas implicações para a formação de identidade e autoestima das jovens leitoras. Essa pesquisa visa, portanto, contribuir para o entendimento mais profundo das influências e do potencial da literatura infantojuvenil afrocentrada no desenvolvimento e empoderamento das meninas.

A abordagem adotada nesta monografia tem como base o princípio da transdisciplinaridade, que pode ser definido como uma abordagem que busca uma compreensão mais abrangente, transcendendo as fronteiras entre diferentes áreas em que um mesmo tema se manifesta. Essa abordagem viabiliza uma visão holística do assunto em estudo, o que, por sua vez, permite uma análise mais abrangente e enriquecedora. Ao aplicar a transdisciplinaridade, o objetivo é avaliar a aplicabilidade das descobertas e conclusões em um contexto mais amplo, levando em consideração as interconexões e interações entre diversas disciplinas e domínios do conhecimento. Seguindo essa abordagem, a pesquisa se torna mais profunda e permite uma compreensão mais integrada

dos impactos da literatura infantojuvenil afrocentrada na formação das meninas e adolescentes como sujeitos.

A partir disso, tivemos como objetivo compreender a literatura infantojuvenil como aliada ao empoderamento das meninas negras, através do texto e das ilustrações presentes no livro. Para tanto, este trabalho se desdobrou em buscar traçar o racismo e a decolonialidade junto à mitologia e seus efeitos na sociedade contemporânea; apresentar o empoderamento negro, sua história de luta e resistência e ver como a subjetividade e simbologia podem ser ferramentas essenciais; refletir como a umbanda e candomblé trazem muito dessa mitologia, ao destacá-las.

Inicialmente, foram explorados conceitos cruciais, como o racismo e o racismo estrutural, que permeiam as estruturas sociais e perpetuam a marginalização e discriminação da população negra. A análise também contempla o conceito de decolonialidade, que busca desconstruir as narrativas eurocêntricas dominantes, permitindo uma perspectiva mais inclusiva e plural sobre a história e cultura africana. Se aborda também a influência da mitologia e da religiosidade, destacando como essas crenças valorizam e ressignificam os símbolos ancestrais.

Em um segundo momento, a palavra “empoderamento”, torna-se o destaque, pois, analisa-se o seu significado para depois entender como esse conceito se entrelaça com o movimento feminista, a fim de melhor compreender a modificação desse conceito e sua funcionalidade foi necessário abordar o feminismo branco e o feminismo negro, já que esses movimentos políticos partem de abordagens sociais tão iguais e tão diferentes, devido a estrutura social predominantemente branca. Assim, finalizando com o entendimento do Eu, para conceito destacado anteriormente, já que através do movimento da subjetividade perante as massas a reprodução de símbolos, pode colaborar no processo de empoderamento feminino negro.

A abordagem das religiões da umbanda e candomblé se fez necessária, no seguinte momento da escrita, para contextualizar o conteúdo do livro analisado. Essas tradições foram apresentadas como elementos fundamentais da cultura afro e afro-brasileira, enriquecendo o entendimento das temáticas abordadas na obra. Além disso, a explanação sobre essas religiões teve o propósito de desmistificar ideias equivocadas e preconceituosas relacionadas com a mitologia religiosa africana. Ao trazer uma visão mais autêntica e

respeitosa dessas crenças, o capítulo visa proporcionar uma compreensão mais genuína do tema.

No último momento, chegamos ao livro *Conhecendo os Orixás: de Exu a Oxalá*, de Waldete Tristão, que foi apresentado e analisado, com destaque para as histórias das Orixás: Nanã, Oxum, Oba, Ewá, Iansã e Yemanjá. Essas narrativas foram selecionadas com o intuito de compreender a representação feminina no livro e como ela tem um impacto positivo para as meninas em sua fase de autodescoberta. Através de uma análise detalhada das ilustrações e do texto será possível explorar como essas histórias valorizam a figura feminina, ressaltando suas características, virtudes e poderes, contribuindo assim para o fortalecimento da autoestima e da identidade das jovens leitoras.

Em síntese, esta pesquisa tem como objetivo estimular o pensamento crítico ao promover reflexões sobre como a mitologia africana atua como uma ferramenta no processo de decolonialismo, com suas nuances e significados profundos. Ao destacar a importância dos símbolos visuais e escritos, principalmente através da literatura infantojuvenil analisada, se tem como objetivo incentivar, desde cedo, a desconstrução de estereótipos e preconceitos enraizados na sociedade. Acredita-se que, ao explorar narrativas e imagens que valorizam a cultura afro e afro-brasileira, as meninas podem desenvolver uma maior consciência sobre sua identidade, história e ancestralidade, tornando-se, assim, agentes de transformação social e construindo uma sociedade mais inclusiva e respeitosa com suas raízes culturais.

A cultura africana: um fator contemporâneo

Para darmos o primeiro passo nesta investigação, é importante respondermos a uma pergunta: o que é a decolonialidade e como isso se relaciona com a temática da mitologia africana? Não podemos falar sobre a necessidade da literatura infantojuvenil decolonial que busque um empoderamento das crianças negras sem antes apresentarmos a herança de uma lógica colonial moderna referente à busca contemporânea de desconstrução. Assim, vale também ressaltar inicialmente os conceitos de decolonialidade, racismo e mitologia africana.

1.1 O racismo

Conforme Munanga (2004), no século XVI, o conceito de raça ganhou um novo significado no ambiente científico, o que gerou um novo emprego para tal palavra, sendo essa utilizada para classificar a diversidade humana. No caso da França, por exemplo, os nobres diziam ser descendentes dos Francos (povo conhecido pela aptidão para administrar e dominar); já a plebe foi ligada aos Gauleses (que eram vistos como um povo de origem humilde).

De acordo com Gomes (2019), a escravidão foi amplamente utilizada ao longo da história da humanidade e tal prática serviu como base para as civilizações mais antigas, como por exemplo a egípcia, a romana e a grega. Na Europa medieval, a escravidão teve papel determinante no desenvolvimento de países como Inglaterra, França, Espanha e Rússia. A expansão do Islã também foi possível através da exploração de milhares de homens e mulheres escravizados e, por volta do ano de 1800, é estimado que havia aproximadamente 45 milhões de pessoas escravizadas no mundo. No Brasil a escravidão atingiu proporções gigantescas, tornando-se uma tragédia humanitária alarmante com cerca de seis milhões de africanos retirados à força de suas terras e trazidos para o país, que foi o maior território escravista do hemisfério ocidental. Com a normalização das relações de dominância, a escravização torna-se uma ferramenta social para oprimir aqueles ditos “menos capazes”, na nova terminologia.

Lovejoy (2002) apresenta a escravização como a exploração do ser humano sobre o ser humano, como se esse fosse um objeto ou uma propriedade. A partir desse

entendimento, o autor destaca seis características básicas que podemos identificar como predominantes em sociedades escravistas, sendo elas: a) o escravizado era uma propriedade, estando sujeito a compra ou venda; b) os povos escravizados são estrangeiros, ou filhos destes, o que abria a lacuna para serem considerados inferiores; c) o uso da violência como forma de opressão (violência física, psicológica, fome, etc.); d) a força de trabalho era uma posse do “senhor”; e) a sexualidade e o corpo eram controlados pelos senhores, bem como a reprodução; f) a escravização era hereditária.

No século XVIII, o século das luzes, marcado pelo questionamento sobre o poder da Igreja e a sua concentração de conhecimento, surge a interrogação sobre esses indivíduos que acompanhavam a expansão territorial. Aparece assim nas ciências naturais o conceito de raça, no âmbito de estudos que visavam destrinçar as raças e povos diferentes, o que impulsiona a história natural da humanidade, transformada mais tarde em biologia e antropologia física. Em meados do século XIX, outro marco que impulsionou o preconceito, dentro das chamadas pseudociências, foi a utilização da publicação *A Origem das Espécies* (1859), de Charles Darwin. Isso deu espaço para o início da escola “evolucionista social” no campo dos estudos antropológicos, que propagavam ideias de determinismo social. Até o final do século XIX, os evolucionistas sociais argumentavam que a hierarquia entre os seres humanos estava fundamentada na raça, mas também defendiam a importância da unidade entre eles. Nesse contexto, critérios físicos foram adicionados como justificativas para comparar indivíduos e classificá-los como desenvolvidos ou subdesenvolvidos, o que também trouxe à tona a ideia dos supostos perigos da miscigenação (Munanga, 2004; Almeida, 2019).

Descobriu-se, no século XX, por meio da genética humana, que havia vestígios químicos no sangue que poderiam colaborar no entendimento do processo humano voltado para raças e como se dava essa miscigenação ou proximidade e afastamento. O que se destacou foi que “um (...) senegalês pode, geneticamente, ser mais próximo de um norueguês e mais distante de um congolês, da mesma maneira que raros casos de anemia falciforme podem ser encontrados na Europa” (Almeida, 2019, p.20), o que levou ao descarte da ideia de raça ser um conceito biológico. No entanto, Achille Mbembe (2018, p.175) demonstra que “inscrever os colonizados no espaço da modernidade” expõe que a noção de raça é, na verdade, uma ferramenta política de poder sobre os corpos, e isso se evidenciou ainda mais após a II Guerra Mundial. Nesse contexto histórico, fica claro como a

ideia de raça foi utilizada para justificar a opressão, a exploração e a violência contra grupos marginalizados. O colonialismo, por sua vez, buscava estabelecer uma hierarquia entre as raças, utilizando-a como base para sua dominação sobre os povos colonizados e para legitimar uma visão eurocêntrica da modernidade.

Para melhor compreender, foi feito um recorte teórico de alguns autores, mostrando como esse movimento foi se modificando conforme as ideias de raça vinculadas a pseudociências, até se desvincular, como podemos observar na tabela 1 abaixo:

Tabela 1 – Conceitos de raça

AUTOR (DATA)	OBRA	CONTEXTO
Gobineu (1853)	Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças Humanas	Foi pioneiro sobre a temática do racismo e eugenia, mas de maneira preconceituosa. O autor acreditava que a miscigenação seria um processo que levaria à degeneração da humanidade, tanto intelectual quanto física.
Benedict (1945)	Raça e Racismo	Em sua pesquisa, afirmava que era um dogma ao qual um grupo étnico estava condenado pela natureza, havendo um grupo superior devido à “superioridade congênita”.
Berghe (1967)	Race and Racism: A Comparative Perspective	Compreendia a concepção de raça através das crenças sociais baseadas nos estudos genéticos e da imaginação social. Assim, entendia-se o negro como um indivíduo com a ausência de habilidades causada pela genética desse determinado grupo.
Michael Banton (1967/1970)	Race Relations	Explicitou que o grupo social acreditava que o ser humano poderia ser determinado por características herdadas geneticamente e que essas se manteriam estáveis. Essas determinações se voltam aos atributos físicos que poderiam ser considerados superiores ou inferiores.
Guillaumin (1972)	Ideologia Racista	A autora determina em sua teoria que o racismo não pode ser apenas diminuído em uma teoria

		racista, sendo o racismo opaco e inconsciente do seu próprio significado.
Fredrickson (1999/2002)	The Arrogance of Race: Historical Perspectives on Slavery, Racism, and Social Inequality	Apresenta o racismo como um processo que perde o significado original, embora se mantenha para se tornar sinônimo de padrões de ação que mantêm as relações desiguais entre grupos raciais. A medida que os estudos prosseguem, o autor enfatiza que certos elementos como o classicismo, etnocentrismo, sexismo, intolerância religiosa e etarismo são difíceis de identificar devido a sua natureza subjetiva. No entanto, ele afirma que seria crucial examinar atitudes e comportamentos racistas que permeiam a sociedade, mesmo que sejam subjetivos.
Miles e Brown (2004)	Racismo	Uma ideologia representada pelo seu conteúdo, através da qual o conhecimento pseudocientífico presume a existência de “raças” separadas e discretas, podendo colocar algumas delas em uma posição de inferioridade.

Fonte: Autoria própria, 2023, pautado nos estudos de Campos (2017)

O que podemos observar acima, de Gobineau (1853) até Michael Banton (1967/1970), é a volta para as ideias científicas biológicas. Foucault (2019) observou sinais de docilidade dos corpos que poderiam ser manipulados, modelados, treinados e tornados obedientes; para o autor, no século XVIII, as sociedades de soberania foram dando lugar à sociedade disciplinar, marcada por uma nova lógica que se utilizava do corpo como ferramenta manipulável e por novos interesses que se moveram e tomaram forma, junto ao interesse do capital. Desse modo, as instituições sociais de poder utilizaram-se das falas racistas e pseudocientíficas para implementar um discurso branco dominador, contribuindo para instaurar no subconsciente coletivo a ideia de que os corpos utilizados poderiam ser descartados, utilizados, transformados e aperfeiçoados em prol da sociedade disciplinar.

No segundo momento da tabela 1, de Guilleum (1972) para Miles e Brown (2004), pode-se perceber que, com a modernidade e contemporaneidade, e também com o ponto de virada da Segunda Guerra Mundial e suas atrocidades, o racismo começou a ser visto

como um problema político, social e antropológico. Contudo, por ainda nos encontrarmos em um sistema falho, no qual continua a existir um controle do capital e suas nuances, há o racismo entranhado em estruturas sociais e institucionais difíceis de serem modificadas. A partir do momento em que se sabe do valor do corpo como objeto e alvo de poder, existe o interesse na continuidade dessa opressão, ou seja, sem o interesse do Estado de se modificar esse posicionamento. Isso é demonstrado nesta afirmação baseada nos estudos de Foucault (2019):

O autor traz alguns exemplos que nos permitem compreender a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação, que ele chama de sociedade de controle. Onde as tecnologias de controle se expandem e as instituições de sequestro, disciplinares, como a prisão, a família, a escola e a igreja passam a coexistir com sistemas abertos e mais sutis de controle social. Trata-se de um processo de transformação das tecnologias de controle, que é feito de forma mais corriqueira, entrando mais na vida das pessoas, de modo envolvente, principalmente quando produzido com o viés social e educacional. O controle se torna mais invisível, menos perceptível, é internalizado e naturalizado de forma sutil, sendo assim mais eficaz. (Will, 2015, p.212)

Dessa maneira, podemos compreender que o conceito de raça se apresenta em uma linha tênue junto ao racismo e ao corpo social (com o coletivo de um povo e a sua cultura e as suas instituições fundamentadas pelo Estado), podendo ser entendido como um modo sistemático de discriminação que se origina do consciente ou inconsciente social, que reverbera em vantagens ou desvantagens em consideração ao grupo racial no qual se está inserido. Logo, torna-se aqui necessário destacar o racismo institucional e o racismo estrutural.

1.1.1 Racismo institucional

A escola e a igreja são ambientes institucionais que se destacam no processo que propagou e ainda propaga por muitas vezes falas ou falta de falas que colaboram na manutenção do racismo ou até mesmo na ausência da identificação de uma determinada minoria. Nos anos 60, nos Estados Unidos, surge o racismo institucional, que pode ser entendido como uma manifestação dentro dos diferentes âmbitos da sociedade e em suas instituições, colaborando no prolongamento de “interesses, ações e mecanismos de exclusão estabelecidos pelos grupos racialmente dominantes” (Pace & Lima, 2011, p.4). Essa percepção tornou-se importante para provar que as relações raciais vão além do indivíduo, adentrando-se nas relações de poder estabelecidas pelo Estado e as suas instituições.

Com isso, como cunhado por Foucault (2019), a sociedade disciplinar que compõe o proibicionismo, a docilização dos corpos nos espaços fechados se transmigra em um modelo panóptico, no qual o sujeito encontra-se em processo de docilização para a obediência. Na sociedade de controle, como na contemporaneidade, o controle surge de uma organização de vigilância incorpórea, em todas as vertentes, as quais não se operam mais a partir de um sistema fechado, mas ao ar livre, de maneira eficaz e constante, ultrapassando os mecanismos de controle disciplinar, ou seja, através das lacunas subjetivas da sociedade perpetuadas pelas instituições de poder.

A partir disto, entendemos, em colaboração com Almeida (2019), que as instituições continuam a perpetuar as condições de manutenção da ordem social onde o racismo se propaga de maneira subjetiva, promovendo o que integra um projeto de morte desse grupo, denominado de necropolítica, conforme Mbembe (2018). Isso porque o “racismo é, acima de tudo, uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, o velho direito soberano de matar” (Mbembe, 2018, p.18).

O que assimilamos do autor é que a soberania e essa ideia de opressor *versus* oprimido gera, através da autocriação, o recurso às instituições, a perpetuação de uma ideia do imaginário social que leva um grupo à morte. Diante disto, os estados modernos em suas estruturas internas se apropriam de discursos para validar políticas de segurança e manutenção da ordem de maneira que promovem estereótipos e segregações, obtendo assim o Estado o poder sobre a vida do sujeito, seu momento de viver ou morrer. Logo, em nome do evitar o que o autor chama de “desordens”, “situações de emergência”, “conflitos armados” ou “crises humanitárias”, utiliza-se do medo e do biopoder para controlar e continuar a manutenção da subjetividade racista das Instituições.

1.1.2 Racismo estrutural

O racismo estrutural pode ser compreendido como uma ideologia que se originou das lacunas deixadas pelo período colonial, que se mantém na contemporaneidade e cuja intencionalidade é manter o lugar de privilégio branco entre as instituições sociais. Como já referido anteriormente, essa suposta superioridade é proporcionada integralizadamente por diferentes instituições, podendo ela ser cultural, política ou social (Almeida, 2018).

Dessa maneira, devemos abarcar no racismo estrutural a presença do mito da democracia entre as raças (mito da democracia racial) que se manifesta de diferentes maneiras e gera tensões lançadas de forma sutil, desde a negligência de dar espaço de representatividade a pessoas negras até à manutenção das falas que se perpetuam e se encontram como fortificadas principalmente na ideia de meritocracia, nos fazendo compreender como a necropolítica está presente na continuidade do mito da democracia racial, já que o Estado é mais uma instituição racista.

As sutilezas a partir disso apresentam-se dos mais possíveis e divergentes modos, como se pode ver pelos estudos de Lima e Vala (2004), que destacam esse processo dos caracteres de racismo na sociedade, sendo eles: a) racismo simbólico e racismo moderno: argumenta-se que o facto de os negros ascenderem socialmente significa que o racismo ficou para trás, simultaneamente criticando o mérito dos que conseguem; b) racismo aversivo: é uma forma de antagonismo em que coexistem pensamentos e crenças sociais e culturais que aparentemente aceitam o negro, mas, ao mesmo tempo, o discriminam; c) racismo ambivalente: muito parecido com o aversivo, pois a pessoa racista preza em manter sua imagem social, mas persiste nas atitudes racistas; d) preconceito sutil: preconceito com grupos das ex-colônias europeias, que as tornam repudiadas pelos europeus; e) racismo cordial: abrange aquele feito por meio de discursos populares carregados de hierarquização racial.

A partir dos comportamentos citados acima, Almeida (2019) nos apresenta dois questionamentos polêmicos e importantes para a compreensão da estrutura que cerceia o racismo estrutural:

(...) é fundamental para a luta antirracista que pessoas negras e outras minorias estejam representadas nos espaços de poder, seja por motivos econômicos e políticos, seja por motivos éticos. Mas seria tal medida suficiente? (...) a liderança institucional de pessoas negras basta quando não se tem poder real, projetos e/ou programas que possam de fato incidir sobre problemas estruturais, como as questões da ordem da economia, da política e do direito? (Almeida, 2018, p.33)

Para tal resposta, o próprio autor nos destaca que a estrutura da sociedade em que se incluem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares faz parte de um conjunto de posicionamentos sociais vinculado à regra da naturalização do racismo, sendo a exceção os posicionamentos contrários a tal. Para uma mudança dentro desse espaço, é necessário haver as seguintes pontuações destacadas pelo autor: 1) promover a igualdade e a diversidade internas e externas; 2) remover obstáculos para a ascensão de minorias; 3) a

manutenção de espaços permanentes de acolhimento e o debate para eventuais mudanças;
4) a promoção e acolhimento de conflitos relacionados com raça e gênero.

Isso porque o racismo se manifesta desde a escolarização até às suas relações sociais. O corpo negro, então, é marginalizado pelos olhares da sociedade, deixando marcado no inconsciente da população afro como padrão de aceitação um modelo branco etnocêntrico, o qual reforça o pensamento de inferioridade racial. Atinge-se, então, a autoestima do negro, de modo que o seu próprio corpo se torna uma arma para a violência e propagação do ódio contra si mesmo. Com a perda do amor próprio, a minoria negra tenta se encaixar socialmente, colaborando na dissipação da identidade histórica, social e cultural.

1.2 A decolonialidade

A civilização ocidental obteve uma expansão comercial abrangente que levou à imposição e criação de um bloco cultural que se apresenta como um bloco homogêneo, sem a necessidade do olhar do outro, o que nos levou e leva a uma contínua corrente de pensamentos voltado para as crenças e condutas de apenas uma vertente social. Com isso, as culturas diversificadas caíram perante a opressão do homem branco, pelo que importa tentar perceber a ideia de opressão de cultura do outro (Gomes, 2019).

A decolonialidade pode ser traduzida como o movimento que compreende que não é possível desfazer ou reverter completamente a estrutura de poder colonial; seu objetivo é encontrar formas de desafiá-la de maneira contínua e romper com suas amarras. A teoria decolonial considera que colonização e modernidade, como projetos ocidentais, estão intrinsecamente conectados e são duas faces de uma mesma moeda. Além disso, enfatiza que o colonialismo não pode ser visto como uma etapa superada do passado das antigas colônias europeias uma vez que suas influências e implicações ainda persistem na sociedade contemporânea. Segundo Walter Mignolo (2007), o pensamento decolonial emergiu como um movimento de contraposição à própria fundação da modernidade, especialmente nas Américas, Ásia e África. Na América Latina, isso se deve à resistência do pensamento indígena e afro-caribenho, enquanto em contextos asiáticos e africanos está associado ao movimento de contraposição ao imperialismo britânico e ao colonialismo francês. O que, conforme Costa e Grosfeguel (2016), significa que o projeto decolonial identifica a presença

da dominação colonial como ocorrido tanto nas Américas, sudeste da Ásia e norte da África, como nas margens e fronteiras externas dos impérios.

Embora essa opressão durante o processo de expansão fosse caracterizada como algo que já ocorria, vale ressaltar a diferença entre a dominação do homem branco perante o homem negro. No contexto desse cenário, uma observação relevante é o aspecto psicológico. A expansão do homem branco não é apenas um fenômeno econômico, ela se apresenta como um desequilíbrio. Esse desequilíbrio é também o fator que impulsiona o impacto colonial em várias dimensões, marcando uma diferença substancial em relação às meras transações comerciais ou a conflitos entre grupos (Benedict, 2013). Esse aprofundamento em camadas mais profundas demonstra o processo de opressor *versus* oprimido, que é perpetuado até à contemporaneidade, de modo que o homem faz a distinção de quem são os povos aceitos e quem são os “povos estrangeiros” não bem-vindos, diretamente ou de forma subjetiva.

Em busca de compreender o processo decolonial, é necessário explicar o que é colonialidade: “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista” (Quijano, 2009, p.21). Esse movimento se sustenta pela segregação que se manifesta a partir de raízes raciais/étnicas vindas de pseudoteorias, que reforçam esse lugar de oprimido para que o outro possa retirar aquilo que lhe convém em busca do lucro. Podemos entender a colonialidade como um conceito diferente do colonialismo, pois o colonialismo refere-se à estrutura dominante que coloca dominação/exploração política, voltada ao lucro e aos recursos, e o distanciamento territorial, sem trazer o racismo e sua estrutura do relacionamento de poder (Quijano, 2009).

No entanto, destacamos que se deve ter em mente que o movimento decolonial não se inicia após a independência dos países dominados, mas sim quando a ideia de querer a independência e a busca por ela começam a produzir movimentos que colaborem com essa emancipação em diferentes níveis. Isso afeta até mesmo o próprio grupo social que foi oprimido, causando-lhe algum tipo de sofrimento paradigmático. Essas manifestações de adversidade surgem, principalmente, no âmbito religioso, pois essa foi a principal ferramenta utilizada para a universalização, desse modo dividindo quem era crente e quem era pagão, havendo a demonização do outro devido à ótica universalizante do poder: a partir do impulsionamento religioso, sente-se o sujeito superior.

Segundo Mignolo (2010), a teoria decolonial enfatiza que a decolonialidade vai além da simples descolonização, não sendo apenas um detalhe intelectual. Enquanto o colonialismo possui uma forte dimensão histórica e empírica, os teóricos consideram que a colonialidade está intrinsecamente inserida na modernidade. Assim, o objetivo do pensamento decolonial não é alcançar um novo projeto de modernidade para os sujeitos colonizados, mas sim transcender a própria modernidade, reconhecendo que ela é parte essencial do projeto colonial de dominação. A luta pela decolonialidade busca superar a noção de modernidade ocidental que coexista com novas perspectivas, sendo a busca constante pelo corte de narrativas que têm como papel privilegiar um determinado dominante.

1.2.1 As teses da decolonialidade

Desse modo, o conceito de decolonialidade surge através de duas óticas: primeiro, a colonização e os seus efeitos que continuam surgindo na sociedade; segundo, a constante lembrança dos impactos que surgem na sociedade como legado do colonialismo, que permanece depois da descolonização formal. A partir desse entendimento, os pesquisadores Costa e Torres (2018) apresentam dez teses sobre o processo de decolonialidade, as quais sintetizo abaixo.

A primeira tese denomina-se *Colonialismo, Descolonização e Conceitos Relacionados que Provocam Ansiedade*. A presença de impérios ocidentais e Estado-nação modernos apresentara múltiplos mecanismos para incutir um senso de segurança e legitimidade, tanto no sujeito (indivíduo) como em constituições, pois emergem o colonialismo e o conceito de descolonização, juntamente com questionamentos sobre a validade dos princípios nos quais o sujeito-cidadão moderno foi moldado – local onde se reflete sobre a história colonial, mas ainda não se vê como um local ativo de debate –, havendo assim uma desestabilização que põe em causa as narrativas heróicas, novas narrativas e falas, mesmo que retornando a sua base inicial. Por exemplo, a continuidade da ideia de que os indígenas foram descobertos, e também a colonização como uma ferramenta, como veículo civilizatório que contribui para a ideia de que o sub-humano deve se tornar disciplinado, já iniciando o existente contraste entre moderno/colonial (Idem, 2018).

O que percebemos nessa primeira tese é que, ao trazer a fala decolonial nessa primeira tese, é que destaca-se uma instabilidade das estruturas sociais colonizadoras e hierárquicas. Desse modo, o que se espera é que o colonizador/colonizado se sinta grato por aquilo que ocorreu. Isso causa medos no sujeito homem branco, reprimidos socialmente e internamente acarretados pela culpa, já que é com esse giro e retorno à crítica ao colonialismo que poderia existir uma rebelião ou vingança e reivindicações básicas, o que gera no homem branco uma vontade de negação do ocorrido ou até mesmo um desdém, demonstrando uma ideia de “discriminação reversa”. Com isso, no primeiro momento, a teoria descolonizadora apresenta uma metarreflexão sobre a própria ação de refletir sobre a colonização e decolonização.

Na segunda tese, denominada *Colonialidade é Diferente de Colonialismo e Decolonialidade é Diferente de Descolonização*, defende-se que o sujeito colonizado começa a questionar a relevância da colonização e descolonização apenas em um corte moderno, o que leva a uma confusão trans-histórica de colonialismo e também à generalização do conceito de modo que se aplique a outros impérios na história, como, por exemplo, o Romano (Idem, 2018). O que se percebe à vista disso é que a primeira tese aborda a dimensão básica do assunto; já no segundo momento existe o aprofundamento teórico sobre as dimensões subjetivas do assunto. Existe a percepção da falta de aprofundamento sobre o colonialismo e descolonização, apresentando apenas definições generalizantes que se referem ao passado, sem contabilizar os (re)percursos no sujeito moderno.

Os sujeitos que são vistos através do conceito generalizado sobre a decolonialidade muitas vezes utilizam-se da visão deturpada do opressor, o que contribui para a perpetuação do mesmo processo colonial. Ao entender a decolonialidade de forma generalizante, podemos tratá-la como um movimento que não se diferencia da modernidade, quando, na realidade, é um processo que transcende a própria modernidade, sendo algo maior do que a mesma.

Na terceira tese, o conceito de modernidade continua sendo nomeando de *Modernidade/Colonialidade é Uma Forma de Catástrofe Metafísica que Naturalizava a Guerra que Está na Raiz das Formas Moderno/Coloniais de Raça, Gênero e Diferença Sexual*. A teoria nos diz que a invasão das Américas foi uma catástrofe demográfica irreversível e que ela foi utilizada como base para outras que se repercutem na modernidade e pós-modernidade, o que abre um paradigma demográfico e também metafísico no processo de

pesquisa científico, onde ficou perceptível a deturpação de significantes e significados sociais da definição de humanidade. As divisões sociais de antes já se apresentavam entre homens, mulheres, leprosos, entre outros; contudo, eram limitadas pela ideia monoteísta de Deus. No entanto, com as “descobertas”, surgiram as teorias que seriam utilizadas para classificar, segregar e desumanizar em prol do bem-estar de outro grupo social, o que quebra a ideia com o divino unificador.

Entre os séculos XII e XV, devemos ter em conta que o mundo cristão se encontrava em guerras, atingindo o ápice na Península Ibérica ao enfrentar o Império Otomano. Os cristãos começaram uma “limpeza de sangue”; nesse mesmo momento, os portugueses já iam a países africanos iniciar a escravização. Diante dessa estrutura, todas essas práticas de violência precisavam ser justificadas para se reconectarem com as ideias monoteístas, assim encontrando uma justificativa “legal” para as ações que eram tomadas. O que o autor explica é que a catástrofe metafísica transforma fundamentalmente nossa compreensão da realidade, afetando aspectos como ontologia, epistemologia e ética. Essa transformação envolve o declínio da estrutura Eu-Outro e o surgimento da relação Senhor-Escravo, o que refiro como diferença subontológica. Nesse novo contexto global, a distinção entre indivíduos é mais sobre essência do que mera crença.

Costa e Torres (2018) nos ajudam a compreender que o maniqueísmo permite, na modernidade, a continuidade de uma luta contra a cultura do povo colonizado e, com isso, dentro da teoria do autor a catástrofe metafísica, enraizada na civilização ocidental e na guerra, explica a persistente conflituosidade das áreas coloniais modernas, onde uma violência de baixa intensidade é continuamente dirigida para as populações colonizadas e seus supostos descendentes. Isso também justifica o dualismo maniqueísta que subjaz à diferença subontológica, que divide o colonizador como bom e o colonizado como mau. Esse dualismo não permite um diálogo dialético, resultando em um ambiente colonial caracterizado por violência constante, voltada para as culturas, produtos e tradições dos colonizados. Isso normaliza a violência, fazendo-a ultrapassar os limites das colônias.

Além disso, vale ressaltar que esse processo vai mais longe com a subdivisão através do sexo, pois não surge mais apenas só feminino e masculino, porém também uma categoria que sub-humaniza os demais, os colocando numa categoria onde eram vistos como animais ou nem mesmo isso (como caso de demonização).

Tal ideia será tratada em continuidade na quarta tese, *Os Efeitos Imediatos da Modernidade/Colonialidade Incluem a Naturalização do Extermínio, Expropriação, Demoniação e Exploração, Morte Prematura Condições que São Piores que a Morte, tais como Tortura, Estupro*, sendo essa a mais curta, mas que sustenta que, em certo momento, esses processos de violência são vistos como legítimos devido ao ambiente violento e civilizatório que emerge no ambiente colonial.

Em *A Colonialidade Envolve uma Transformação Radical do Saber, do Ser e do Poder, Levando à Colonialidade ao Saber, à Colonialidade do Ser e à Colonialidade do Poder*, quinta tese, interpretamos que na perspectiva da colonialidade, o poder não é apenas uma força governadora, mas também algo que molda o ser em termos de subjetividade e compreensão. Na verdade, o poder e as narrativas encontram-se entrelaçados na catástrofe metafísica, na aceitação da guerra como algo natural, e nas diversas maneiras em que a vida do sujeito moderno é configurada por processos civilizatórios e emerge de várias formas de desumanização dentro do contexto da colonialidade/modernidade.

Dessa maneira, a colonialidade apresenta em si a colonialidade do saber, já que este advém de uma forma não natural, o que demonstra que o campo científico é utilizado como ferramenta para manipular a sociedade e suas narrativas. O que nos apresenta em comum entre o ser, o poder e o saber é a utilização da subjetividade que se adentra no cultural e social; é isso que nos permite perceber a importância do saber e como ele é propagado e disseminado nas culturas e sociedades.

Em *A Decolonialidade Está Enraizada em um Giro Decolonial ou em um Afastar-se da Modernidade/Colonialidade*, como é intitulada a sexta tese, no giro decolonial onde encontra-se a atitude, ou seja, o posicionamento que leva à decolonialidade. O desejo do *eu* de se ver no outro, de modo que seja adverso à catástrofe metafísica, são adquiridos pela lógica da modernidade/colonialidade. O que se destaca no estudo é a necessidade de o indivíduo negro utilizar-se de atitudes subjetivas em prol da “civilização branca”, havendo aqui uma ruptura entre o moderno/colonial e a nova estrutura que está a se formar. Aqui, portanto, se implica que a postura e a posição adotadas enfrentam diretamente a estrutura hierárquica existente. No entanto, dessa vez, a abordagem se altera: direciona-se o olhar para o interior, de forma crítica, para entender e reagir ao que ocorre no entorno. Se identifica, então, a decolonialidade como um processo inacabado, que tem em vista formar uma nova estrutura, como pautada nos estudos foucaultianos, em busca do que os autores

Costa e Torres (2018) chamam de “construir o mundo do Ti”. Nessa estrutura criadora, a decolonialidade surge como a emergência do condenado como pensador, criador e ativista, por uma coletividade que busque na formação de uma comunidade a construção desse processo inacabado.

Isso leva à sétima tese, *Decolonialidade Envolve um Giro Epistêmico Decolonial, por Meio do qual o Condenado Emerge como Questionador, Pensador, Teórico, Escritor e Comunicador*, que pautado nos estudos de Fannon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, nos traz o processo do negro como antinegro, mas também se aproxima de um caminho que inclua a decolonialidade. Há uma transição da solidão da condenação para a comunicação pela formulação de questionamentos críticos, importantes dentro do assunto, como por exemplo: “O que é, fundamentalmente, a colonização?” (Costa & Torres, 2018, p.116).

Ao perceber esses questionamentos, captamos que nesse momento as respostas devem se formar através da consciência, se desvencilhando do colonizador, pois a mente do colonizador se adentra na dialogicidade das histórias, falas e comportamentos colonialistas que justifiquem a colonialidade e a defendam, ocorrendo aqui a necessidade de abrirem-se ao entendimento para serem feitas trocas circunstanciais acerca da temática. Logo a decolonialidade se dá como um corpo aberto, como uma zona de contato, onde aparecem movimentos decoloniais em prol do negro refletindo em novos diálogos. Um exemplo dado pelo autor é o feminismo negro, podendo esse ser considerado decolonial.

A partir dessa compreensão, a oitava tese é a *Decolonialidade Envolve um Giro Decolonial Estético (Frequentemente Espiritual) por meio do qual o Condenado Surge como Criador*. Agora entendemos o corpo aberto como um corpo questionador e criativo, o que leva à arte em suas projeções e subjetividades que emergem através de sentidos reavivados por meio de uma busca ampla em determinados setores para haver uma contínua crítica e debate. Portanto, os projetos artísticos buscam manter não apenas um corpo crítico e aberto, como também uma mente que permita que o conhecimento possa transitar em conjunto. Assim, o corpo aberto decolonial não é apenas um campo de questionamentos, mas também uma ação que se apresenta no mundo, que também se encontra presente através da espiritualidade que abrange o conceito de mente e corpo, principalmente através da ritualidade artística em seus significados e significantes.

Na nona tese, voltamos à ideia de ação social, que se determina já no título como *A Decolonialidade Envolve um Giro Ativista por meio do qual o Condenado Emerge como um*

Agente de Mudança Social. Ao falar de espiritualidade e críticas, nessa tese a ação social entra em destaque, pois existe uma emergência para o condenado ser o agente dessa mudança que irá se adentrar no espaço teórico, artístico e científico em busca de combater a lógica colonial, o que torna o giro decolonial como a busca pela suspensão da lógica que mantém as estruturas modernas/coloniais estratificadas. Ao final, durante a leitura, nos deparamos com o questionamento: “Como isso se torna possível?” Para responder tal pergunta, destaca-se a décima tese, denominada *A Decolonialidade é um Projeto Coletivo*.

A decolonialidade que traz o corpo aberto e a mente criativa do sujeito negro pode ser mantida ao lado quando se adentra na lógica do moderno/colonial, isso porque existe a manutenção desse lugar de fala, por tudo que o indivíduo moderno/colonial acha que é anormal, podendo o condenado ser humilhado, criticado, estereotipado, entre outros. Embora, haja uma abertura no corpo e mente do sujeito negro, deverá haver a mesma abertura no sujeito branco. Desse modo, a decolonialidade é vista como um projeto coletivo que visa o “mundo Ti”, devendo para isso haver uma troca coletiva entre os indivíduos em todos os âmbitos, de modo que esses se reconheçam e se transformem e façam parte da mudança.

1.3 A mitologia junto à religiosidade: um olhar sem estereótipos

Conforme a antropologia, os seres humanos se apresentam como o produto social advindo da vida em sociedade. Em resumo, a antropologia naquilo que distingue uma sociedade da outra. Mas quando se aborda o tema sociedade, devemos nos entender diante do seguinte posicionamento: a sociedade não é apenas a nossa sociedade, e sim a percepção e compreensão das sociedades que ultrapassam o nosso lugar de fala. Logo, para compreender uma sociedade e a sua cultura, é necessário que tenhamos um olhar livre de estereótipos para ser perceptível a cultura do outro e como ela se modifica ou torna-se diferente daquela em que nos encontramos inseridos.

A partir desse pensamento, Ruth Benedict (2013) apresenta a ideia de costume, sendo este não apenas um costume comum, mas sim a vida diária de uma sociedade, mesmo que pormenorizada. Essa concepção trazida pela autora nos expõe o sujeito como um ponto de ruptura, pois nenhum sujeito apresenta-se como livre de preconceitos. Isso porque os costumes sociais condicionam os indivíduos conforme as instituições e o modo de

pensar do coletivo, ou seja, ao indivíduo se deslocar para uma outra cultura, iniciam-se questionamentos e paradigmas internos que o podem levar ao julgamento ao outro, já que ali não seria a sua cultura e acaba por ver a cultura do outro através da ética e moral da sua cultura.

Todavia, mesmo que o sujeito esteja aberto, persiste a probabilidade de que sua trajetória de vida, influenciada por fatores como costumes, cultura e outros elementos socioculturais, possa prevalecer, uma vez que está intrinsecamente associada à sua esfera afetiva. Por exemplo, considere uma pessoa que tenha sido criada em uma cultura onde a valorização da coletividade é central; mesmo em um novo ambiente, essa inclinação pode continuar a orientar suas escolhas e comportamentos devido ao vínculo emocional que ela mantém com tal valor.

Dessa maneira, a autora indica que “o costume desempenha a formação de indivíduos” (Benedict, 2013, p.25). Portanto, é necessário perceber a importância de um diálogo multidisciplinar em diversas ambiências de uma vida em sociedade, o que hoje em dia, com a globalização, se torna mais fácil, ainda que com resquícios de ciclos enraizados pela afetividade do costume.

Embora tenhamos esse comportamento pautado no costume, na contemporaneidade encontramos as identidades mais antigas em declínio, permitindo o surgimento de novas identidades e fragmentando o indivíduo atual, processo esse que é chamado de “crise de identidade” (Hall, 2020). A partir da mudança social e cultural na contemporaneidade devido a rupturas comportamentais e novas tecnologias, torna-se cada vez mais explícita a crise de identidade que provoca, também, mudanças nos âmbitos estruturais e institucionais. Assim, a explicação dessa crise de identidade é pautada na ideia de que as sociedades estão passando por um momento de mudança estrutural onde as bases estão sendo modificadas, devido a movimentos que estão indo na contramão das ideias estratificadas. Sendo assim, todo o cenário cultural atual está em fragmentação, seja de gênero, classe, sexualidade, etnia ou raça, temas esses, que, dantes, estavam alicerçados e nos forneciam localizações sólidas como sujeitos sociáveis.

Hall (2020) separa três concepções de identidades, sendo elas: a) o sujeito do iluminismo era pautado na consciência, razão e individualismo, o centro do “eu” era a identidade dele; b) o sujeito sociológico era pautado na dimensão de modernidade e de que as identidades eram formadas, não nas individualidades, mas sim nas relações com as

pessoas e na importância dos valores, crenças, sentidos, costumes que nos são passados por todo o nosso entorno, sendo, então, a identidade formada na interação entre o eu e a sociedade, permanecendo o núcleo interior, mas sendo formado e modificado pelo diálogo contínuo dos universos culturais e identidades que nos cercam; c) o sujeito com a identidade única e estável está se fragmentando, atravessado não por uma única identidade, mas por várias, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas, pois esse processo criou o sujeito pós-moderno que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente – a identidade torna-se móvel, definida historicamente e não biologicamente.

Então, o sujeito negro em sua cultura na pós-modernidade, por muitas vezes não percebe o apagamento e desmerecimento da sua identidade, levando-o a buscar incorporar no seu entendimento sobre si em um conjunto no qual, talvez, não se sentisse participante – isso derivado da história que lhe foi contada e (re)contada pelo Estado necropolítico.

Por isso, ao falar sobre cultura africana, devemos enfatizar que esta encontra-se ainda vista como “subdesenvolvida”, uma vez que encontramos, no processo histórico, social e cultural, um contínuo apagamento de um em prol do outro. Assim, o oprimido durante esse longo processo pode ter como resultado a perda parcial ou total da sua identidade e a constante sensação de viver em um paradigma entre certo *versus* errado, moderno *versus* tradicional, desenvolvido *versus* subdesenvolvido, entre outros relacionamentos conflituosos dentro da sua própria cultura (Benedict, 2013). Isso corrobora a fala da autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019) que destaca a problemática da história única, um local onde não observamos que um povo se desenvolve diante de histórias boas ou más; entretanto, ao diminuir o indivíduo apenas ao seu processo negativo, torna-se a diminuir, aculturar e menosprezar os seus conhecimentos e vivência. Portanto, a autora elucida que “é assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (Adichie, 2019, p.22).

Por conseguinte, entendemos que a ideia da história única vem por uma motivação que pode ser destacada em Foucault (2019, p.91), que diz “onde há poder há resistência”. Com isso, esse lugar de abertura em potencial do entendimento sobre a cultura e identidade do outro também se transforma em pessoas que resistem e criticam aquilo que não conhecem, pelo medo que lhes foi imposto no ambiente social e no imaginário. Assim nos é apresentado a necessidade de ressignificar os mitos de outros povos, como filosofia e

sabedoria, participante da construção da identidade do indivíduo, estando ele no local ou em conexão com a diáspora.

A mitologia, do grego *mythos*, que significa “narrativa”, também inclui o *logos*, que tem em sua base a conexão discursiva racional da “razão ou explicação” longe de erros. A interseção entre o pensamento mítico e filosófico, tal como observada por Hesíodo (-1000/-900), contribuiu para a validação da identidade tanto do pensamento mítico, associado ao âmbito religioso, quanto do pensamento racional, conectado ao domínio filosófico. Dentro dessa palavra, deve ser caracterizado o mito, o que pode ser entendido com maior profundidade na tabela 2 abaixo:

Tabela 2 - Mitos

Homero (-1000/-900)	O mito era a narrativa eloquente de sabedoria, vinculado ao artesanato e ao artesanato.
Heródoto (-484/-420)	O mito é o discurso da verdade, através de histórias, sendo mito e razão uníssomos em suas ideias, discursivas de sabedoria.
Pitágoras de Samos (-580/-500)	Situa o mito nomológico e descritivo e o pensamento propriamente racional, crítico, filosófico.
Esopo (-620/-560)	Compreendeu a importância do mito e de registrá-lo como narrativas da sabedoria de um povo, seja grego ou africano.

Fonte: Autoria própria, 2023

Ao perceber na tabela 2 que o mito é o ambiente que permite a transcendência da história e cultura de um povo, através da sabedoria e verdade da sua ancestralidade, essa mesma ferramenta pode ser utilizada na contemporaneidade como fomentadora do fragmento da identidade contemporânea. Malinowski (1884/1942) entende como a narrativa que levou o homem a compreender e tomar o comando, sendo isso essencial para uma civilização entender, através da simbologia, significados e significantes, uma constituição a um nível mais profundo do ser. Portanto, o homem se encontra no “entre” da materialidade e espiritualidade.

A filosofia africana através da sua oralidade ancestral o negro contemporâneo começa a ter um novo olhar sobre si. Isso porque, de acordo com Prandi (2020), o mito traz

uma referência cultural que conversa com arquétipos culturais e religiosos, principalmente na diáspora negra. Portanto, em suma:

O mito conta uma história sagrada, um acontecimento primordial, que teve lugar no começo do Tempo. (...) Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana. Narrando como vieram à existência as coisas, o homem explica-as e responde indiretamente a uma outra questão: por que elas vieram à existência? (Eliade, 2013, p.84-86)

Como pode ser visto na tabela 2, o mito está coligado diretamente com a ideia da filosofia de um povo. Contudo, apesar de termos destacado acima o conceito de mito advindo para caracterização do berço grego, devemos ter em mente que o mito e a mitologia – a verdade e sabedoria – não são apenas relativos a esse povo (o grego). Devido à ideia culminada através dos anos por meio do racismo institucional e estrutural, considerou-se por muito tempo que a filosofia, os mitos, entre outros, tivessem surgido apenas com os gregos. E isso pode ser exemplificado por meio dos livros onde, em sua maioria, observamos que, ao falar sobre mitologia, iniciam a discussão com os gregos, de modo que eles ditam, através da sua simbologia e verdade, os conceitos de beleza, arte, música, entre outros, sendo essa também uma forma de apagamento das outras culturas, não apenas a africana, mas também a oriental, a latina e as demais.

Nessa perspectiva, os africanos não teriam contribuição filosófica, podendo eles terem mitos e mitologia, quase como uma visão apenas do exótico, do primitivo, sem contribuir para a identidade e a cultura de um grupo. Assim, o cânone ocidental permeado pelas ideias eurocentradas afastou os grupos sociais de quererem perceber a cultura do outro, já que antes mesmo de aprender aquela nova filosofia, encontramos falas como “isso é coisa do demônio”; “são apenas ideias primitivas”; entre outros. Mas, em simultâneo, não existe essa aversão a mitologias nórdicas ou gregas, que advêm de um berço branco.

Segundo Bakhtin, “a compreensão passiva do significado do discurso ouvido é apenas um momento abstrato da compreensão ativamente responsiva real e plena, que se atualiza na subsequente resposta em voz real alta” (Bakhtin, 2003, p.271). Logo, interpretamos a contação do mito e a sua dialogicidade para o povo negro como um resgate da africanidade que traz em si um viés político-social. Isso envolve uma participação ativamente responsiva do outro, que se identifica e compreende esse fragmento como parte da sua identidade e cultura, e até mesmo o encontro com o seu axé (força).

1.3.1 Religiosidade africana

Entendemos que a mitologia está unida à perspectiva religiosa das culturas, e esse pensamento é usado para explicitar como fenômenos naturais acontecem, e também os fenômenos religiosos espirituais, quando se trata da busca pela força, amor, entre outros. Em algumas religiosidades africanas, a religiosidade é representada pela palavra axé – força, poder, energia –, e ela encontra-se em vínculo com a família, a ideia de coletividade (Prandi, 2020). Dentro dessa perspectiva, os Orixás são aqueles que detém axés de grande poder, vinculados ao poder natural, aquele advindo da natureza. Como, por exemplo, Yemanjá, tem o axé dos mares; Oxóssi, da caça, e assim por diante.

Ao longo da trajetória da humanidade, sempre houve uma profunda ligação entre a mitologia e a religião, apesar de suas naturezas distintas. Enquanto a mitologia se constitui principalmente de narrativas e histórias que buscam explicar as origens do mundo, dos deuses e dos seres humanos, a religião se manifesta como um sistema fundamentado em crenças e práticas que abraçam a devoção a entidades divinas e a busca por um significado espiritual mais abrangente. Apesar dessas diferenças, muitas mitologias têm servido como base para sistemas religiosos, fornecendo os elementos míticos que conferem substância e profundidade às práticas religiosas. Em diversas culturas, os mitos frequentemente são considerados como relatos sagrados que proporcionam perspectivas sobre a relação entre os seres humanos e o divino. Essa intrincada conexão entre mitologia e religião frequentemente leva a narrativas mitológicas a formar a base simbólica e espiritual sobre a qual as crenças religiosas são edificadas, enriquecendo, assim, a vivência espiritual da humanidade.

Contudo, segundo a tentativa de caracterizar o aspecto religioso primordialmente como poético, não se oferece uma explicação completa para o fenômeno religioso em questão – isto é, a submissão do crente diante do enigmático poder do mito. No entanto, a contribuição de Holderlin se consistiu em identificar essa problemática. Foi nesse contexto que Strauss desenvolveu sua formulação crítica das representações religiosas ao delinear o fenômeno religioso como um consentimento imediato e não reflexivo ao mito. Esse assentimento pode manifestar tanto a supremacia do aspecto objetivo do mito quanto outras nuances (Whestelle, 2010).

Hölderlin introduziu o conceito dos "tons básicos" (*Grundtöne*) do mito. Esses tons, sendo o ingênuo ou lírico, o heróico ou épico, e o ideal ou trágico, distinguem-se em sua natureza. Um enfoque particularmente relevante é o do "tom ingênuo", que, segundo Hölderlin, melhor expressa o consentimento seguro do crente ao mito. O "tom ingênuo" reflete uma harmoniosa e contemplativa conexão entre o crente e o objeto mitológico, compartilhando similaridades com a religião. A ausência de reflexividade e a prevalência da empatia e harmonia definem uma relação episódica entre o crente e o repertório mitológico de uma fé específica, desprovida de uma necessária correlação entre os atributos representativos da divindade. Esta ligação pontual depende da unidade entre sentimentos e representação, evitando a percepção de contradições. Essa dinâmica é notavelmente evidente em religiões de matriz africana relacionadas ao catolicismo, onde a sobreposição de mitos e crenças serve à sobrevivência da religião, ressaltando como religião e mito são intrinsecamente conectados na transmissão de valores e moral (Whestelle, 2010).

A trajetória dos santos católicos é marcada por uma transformação que os conduz à condição de mitos. Essa metamorfose se fundamenta no fato de que esses santos mantêm uma presença proeminente no âmbito da transmissão literária. Suas histórias e feitos, recontados e celebrados ao longo do tempo, ganham atributos mitológicos, consolidando-se como figuras emblemáticas cujas narrativas transcendem os limites do espaço e do tempo, influenciando profundamente a cultura e a espiritualidade.

Para entendermos melhor, o pesquisador Vaz (2007), em sua pesquisa nos diz que “a validade do mito como integrante de experiência e entendemo-lo em geral como uma narrativa que incorpora símbolos fundamentais, constitutivos de existência humana e arquétipos da mesma” (p.55); logo, absorvendo seus âmbitos sociais, literários, antropológicos e religiosos. Ou seja, quando se trata de uma religião católica a qual também em sua simbologia podemos achar o mito que se transfigura na mitologia religiosa, torna-se este também válido. Assim, como a mitologia africana, que também se transfigura como religião em determinados grupos sociais.

Através dos mitos africanos entendemos que um clã foi “divinizado” pela natureza, e esse é subordinado às necessidades primárias da família, ou seja, a sobrevivência. Além disso, a noção de família africana inclui também a espiritualidade, a familiaridade continua com a ligação com o além, devido à crença da vida após a morte e a possibilidade da reencarnação. Logo, o conceito de morte vai em sentido contrário à punitividade ocidental

das religiosidades, como a ideia de céu e inferno eternos, pois, para eles “o fenecimento humano apenas como o abandono do ara (corpo) pelo emi (sopro) e não como uma ruptura geral da convivência do morto com o seu universo familiar” (Freitas & Medonça, s.d, p.3967). No entanto, atentemos na ideia de que os Orixás não são espíritos mortos, mas sim reis, rainhas e princesas que representam as forças da natureza. Assim sendo, a relação humana com os Orixás justifica a busca por eles em crises emocionais e materiais intensas, que providencia uma troca, um sopro de fé e força.

Além disso, por meio das histórias nos deparamos com a busca pela moralidade, ética, familiaridade dentro desses contos, pois assim como outras mitologias há ali a personificação do comportamento humano. Por isso, na mitologia africana também encontramos temáticas como as leis e a justiça, o adultério, os maus-tratos com os pais, crítica a governantes, a mentira, o roubo, suicídio, homicídio, entre outros. Isso torna o ouvinte, agora na contemporaneidade, o receptor dessa mensagem, como aquele que está aberto a compreender e admirar essas histórias, absorvendo o seu valor e peso, como uma conexão a valores éticos, morais e até mesmo de empoderamento.

Por isso, a fala desse enunciador, a pessoa que leva essa mitologia livre de preconceitos, apresenta novos e diversos signos para aquele grupo em específico, reunindo diacronicamente e sincronicamente os temas a serem abordados, construindo uma ferramenta político-social. Temos a mitologia africana como território de resistência, responsável por motivar as ações e repercussões na experiência humana. Os textos orais africanos trazem à luz o entendimento do universo simbólico, religioso e cultural, e entremeiam-se como parte da cultura e identidade do homem negro, fazendo entender esse fragmento da identidade e ancestralidade, na diáspora africana.

Enfim, destacamos que “toda compreensão da fala viva, do enunciado vivo e de natureza ativamente responsiva (embora o grau desse ativismo seja bastante diverso); toda compreensão é prenhe de resposta, e nessa ou naquela forma a gera obrigatoriamente: o ouvinte se torna falante” (Bakhtin, 2003, p.271). Ainda sendo, complementado, pela ideia de que: “o emprego da língua efetua-se em forma de enunciados* (orais escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana” (Bakhtin, 2003, p.261).

Dessa maneira consciente, é possível que a passagem dos mitos e a sua continuidade, de maneira oral ou escrita, seja responsável por criar um ambiente

heterogêneo no qual a comunidade negra consiga achar parte da sua identificação cultural, fora do olhar embranquecedor que incute o estereótipo de subdesenvolvimento, falta de sabedoria, criando um espaço de ressignificação e acolhimento, ou seja, uma retomada de poder através da cultura vinculada à diáspora africana.

2 O empoderamento, subjetividade e simbologia

Neste capítulo, serão apresentados como visão de pesquisa três pontos importantes: o empoderamento, subjetividade e simbologia. Esses irão se integrar ao que surge no livro selecionado para análise, já que, ao tratar da identificação da mulher negra, o empoderar bebe da fonte do conhecimento do feminismo negro e a sua representatividade subjetiva e simbólica presente na literatura corroboram com a busca da decolonialidade.

2.1 A palavra “empoderar”

De início, já deixamos aqui explicitado que não temos como falar de empoderamento sem falar de feminismo. Isso porque o termo empoderamento (*empowerment*) se origina no movimento de direitos civis dos anos de 1960 liderado por mulheres. Logo depois ganha força, em 1970, quando se ampliam estudos dentro dos campos sociais.

Em suma, o movimento feminista tem início na Revolução Francesa, em 1789, devido à presença da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, fortemente criticado pela “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã” escrito em 1791 pela feminista francesa Olympe de Gouges (1748-1793), que foi o pontapé para a discussão sociopolítica da mulher como cidadã que possui direitos e não apenas deveres. Por conta disso, a autora discutia nos seus escritos que a revolução tinha apenas como englobador os homens, deixando as mulheres à margem. Contudo, foi apenas a partir da Revolução Industrial, no século XIX, que ocorreu a mudança no papel social feminino, com as mulheres sendo inseridas no mercado de trabalho, ainda que em condições insalubres e sem equidade de salário.

Desse modo, podemos caracterizar três ondas que repercutiram desses dois momentos citados acima: a primeira diz respeito sufrágio feminino, que buscou promoção dos direitos jurídicos; a segunda onda, iniciando nos anos de 1960 e indo até 1980, pode ser caracterizada pela busca da igualdade cultural e política, onde pode-se ver uma grande produção acadêmica, debates, passeatas (como aquela onde houve a queima de sutiãs), entre outros; e a terceira onda, com início em 1990, que seria a busca por consertar as

lacunas abertas do movimento anterior, abrangendo setores da micropolítica, como gênero e outras políticas sociais no mundo moderno, dando também voz às mulheres negras.

Nessa trajetória, conforme Berth (2018), a palavra “empoderamento” etimologicamente advém do substantivo *power*, da língua inglesa, que significa autoridade e força, e que, ao ser colocado como *empower*, passa a significar “dar poder a alguém”. Logo, em português, ocorre o neologismo “empoderamento”. A palavra traz consigo uma correlação que colabora às ideologias e posicionamentos políticos. Assim, complementamos essa ideia com Walters (1991), que discorre sobre a implementação do conceito de empoderamento na agenda política por conta da troca existente entre o feminismo e o conceito de educação popular que foi desenvolvido na América Latina nos anos 1970.

Ao compreendermos essa conceituação mais formal sobre a palavra devemos nos deparar com a complexidade na qual ela foi inserida. Para Perkins e Zimmerman (1995, p.1), o empoderamento se apresenta como: “constructo que liga forças e competências individuais, sistemas naturais de ajuda e comportamentos proativos com políticas e mudanças sociais”. O que pode ser complementado pelos estudos de Rappaport (1995), que acrescenta que:

os objetivos do empoderamento são alcançados quando as pessoas descobrem, ou criam e dão voz a uma narrativa coletiva que sustenta suas próprias histórias pessoais em termos positivos. Este processo é recíproco, de modo que muitos indivíduos [...] criam, mudam e sustentam a narrativa do grupo (Rappaport, 1995).

Contudo, numa perspectiva científica e ideológica feminista, surge como empoderamento o que seria a conquista da autonomia e autodeterminação que nos faz cortar o vínculo com a sociedade patriarcal, opressão de gênero e afins; ou seja, liberação da opressão sob corpos violados e a vida das mulheres como um todo. Durante os anos de 1980, percebem-se movimentos que repercutem a ideia do empoderamento dentro do campo da busca pelo desenvolvimento, sendo ele voltado à mulher ou não. Dessa maneira, pode-se dizer que o movimento de empoderamento e sua junção à conotação social aparece entre as feministas que destacam um ambiente em desenvolvimento que demanda a necessidade de deixar ao lado a invisibilização da mulher, como podemos reafirmar ao recortar a afirmação de Cruz (2018, p.104): “particularmente, as mulheres acadêmicas interpelaram/reivindicaram a necessidade de se visibilizarem os interesses e necessidades das mulheres, entre práticas e estratégias”. Isso porque:

como primeira estratégia, devem-se responder às necessidades e demandas específicas das mulheres para sobreviver, para poder sair da pobreza. São demandas práticas: a luta pelo salário, pelo emprego, pela saúde, pela habitação, pelo colégio para os filhos, etc. A segunda estratégia refere-se àquelas necessidades e interesses que apontam a uma mudança fundamental nas relações desiguais de poder existentes entre os gêneros (Cruz, 2018, p.104).

De acordo com Sanderberg (2012) pautada nos estudos de Srilatha Batliwala (1994), o conceito de empoderamento é proveniente da perspectiva feminista, principalmente, das vertentes surgidas do chamado “terceiro mundo”. Para elas, a discussão das propostas feministas está vinculada à educação popular, fundamentada nos estudos de Paulo Freire em "A Pedagogia do Oprimido" e em outras pedagogias mais liberais. Assim, Batliwala vem de um pensamento teórico que busca em Gramsci a continuidade da busca de construção de papéis democráticos marcados pela igualdade e equidade.

O conceito de empoderamento, nos anos 90, se junta à ideia de perspectiva de gênero, sendo ele utilizado por agências internacionais, principalmente voltado às mulheres. Nesse momento ocorreu o abrangimento dos diversos debates e diálogos sobre o papel paradoxal da subordinação feminina dentro das estruturas sociais, seja como mãe, trabalhando fora de casa, na célula política, entre outros. Com isso, mais uma vez o conceito torna-se vinculado ao âmbito educacional, quando a subordinação de gênero e a sua construção social se priorizam na educação popular, como presentes na teoria da conscientização de Paulo Freire (1987), que não tinha como enfoque o gênero em si, mas que trouxe o sistema equitativo de gênero (Cruz, 2018).

Através desse entendimento, conseguimos então perceber, de acordo com Magdalena León (2003), que o empoderamento se torna um processo de mudança individual ao mesmo tempo que sua ação em prática se torna um processo que modifica as estruturas coletivas dos processos engessados que permanecem na ideia de que a mulher torna-se uma peça subordinada. O que colabora com a ideia de que

o empoderamento é um processo pessoal e político, cujas dimensões pessoais/internas e corporais não podem desvincular-se de suas conotações políticas, de impugnação das relações de poder vividas não somente nas relações familiares, nas quais os sujeitos vivem cotidianamente e, por sua vez, são parte da ordem social. Neste sentido, o empoderamento deve ser priorizado como transformação de estruturas de subordinação, ou seja, como um processo de emancipação. (Cruz, 2018, p.15)

Durante longos anos, a estrutura social determinou, moldou e estigmatizou o que é ser uma mulher, e isso foi perpetuado e reforçado no âmbito político, social e cultural.

Assim, as histórias, iconografias, literaturas, entre outros movimentos artísticos colaboraram também na atribuição de padrões à menina, adolescente ou mulher. Ou seja, o sexo feminino tornou-se uma ferramenta para o constructo do gênero feminino, que pode ser entendido como uma construção social entre relações de poder. De acordo com Foucault (2001), é o modo de poder que busca disciplinar o sujeito, para que assim ele se torne aprazível e manipulável, sendo sua forma de manipular sutil e não necessariamente visível.

Com isso, o gênero feminino tende na sociedade a deparar-se com a palavra “empoderar” como um movimento individual, mas que a nível social ajuda a questionar os padrões de controle e restrição da mulher, padrões esses que permanecem retornando à construção patriarcal da sociedade, já que permanecem muitas das vezes sendo reproduzidos discursos que remetem à “cultura conservadora [...] na qual o homem é o chefe, cercado pela família, exercendo sua autoridade preponderante sob a mulher cumprindo a função de dona-de-casa e de mãe” (Boris & Cesídio, 2007, p.462). Ressalta-se que Foucault (2019, p.91) diz que “onde há poder, há resistência”.

Na contemporaneidade, o que enxergamos a partir desse movimento impulsionado pela busca de empoderar é que a substância do poder opressivo patriarcal pode ser mudada, de modo que a equidade se torne uma realidade efetiva, onde se propõe que “o corpo feminino deve ser a situação e o instrumento da liberdade da mulher, e não uma essência definidora e limitadora” (Butler, 2016, p.35). Para tal, precisamos desafiar a ideologia patriarcal e dar a acessibilidade de recursos para que nós mulheres possamos exercer controle sobre nós, e começemos a perceber e debater as sutilidades que voltam à ideia inicial da mulher com apenas o seu papel na lógica de poder do patriarcado.

2.1.1 Feminismo negro

Não teria como fazer uma pesquisa sobre simbologia e subjetividade dentro de um livro infantil trabalhando as personagens femininas negras sem colocar uma adenda sobre o feminismo negro e as suas diferenças. Isso porque, o empoderamento, ao vir do movimento feminista, inicialmente, tornou-se um movimento predominantemente branco. O feminismo negro afro-diaspórico, portanto, pode ser compreendido como coletivo que busca produzir

socialmente e politicamente conteúdos por meio de feministas e pensadoras negras, em resposta à dominação, trazendo potencialidades como raça, gênero, classe e sexualidade.

A partir da definição do parágrafo acima, entendemos através da leitura de *Mulheres, Raça e Classe*, de Angela Davis (2016), que as sufragistas brancas iniciaram um movimento de caráter branco, iniciando esse posicionamento ao alegar o seu descontentamento por homens negros receberem o direito ao voto, depois da Guerra Civil dos Estados Unidos. Após esse pressuposto, as feministas brancas colocavam os problemas do grupo como se mulheres brancas e mulheres negras partissem do mesmo ponto. De certa forma, houve, assim, a universalização dos problemas, tornando o movimento um apenas para classe média alta e branca.

Com isso, podemos complementar que o feminismo negro enfatiza que, nesse contexto, as questões relacionadas à raça e suas dificuldades estão exclusivamente ligadas à experiência do homem negro, enquanto as questões de gênero estão exclusivamente associadas à vivência da mulher branca. As vivências das mulheres negras não se encaixam nem na categoria de ser mulher nem na de ser negro (Leal, 2020).

Davis (2016) cita para nós que, com o final da Guerra, o Partido Republicano estava com esgotamento econômico para investir em novas pautas e, assim como não apoiou as sufragistas brancas, a pauta negra também foi deixada de lado. Além desse fato, dar voto ao homem negro não significava o detrimento da mulher a favor do homem negro. Isso apenas se apresentou como uma manobra política que buscou mostrar a heterogeneidade do partido.

Assim, a mulher negra, conforme Kilomba (2019), encontra-se em um espaço de vácuo, pois o debate político sobre gênero foi apoderado pela mulher branca e o discurso sobre racismo ao homem negro, sendo esse “vácuo” também denominado pelo autor como “terceiro espaço”; nele existe a narrativa separada e a invisibilidade da mulher negra dentro de espaços acadêmicos e políticos. Um exemplo desse comportamento é citado por Davis (2016) ao retratar o papel da empregada doméstica negra no processo estrutural americano: diz a autora que “as empregadoras que acreditavam estar elogiando as pessoas negras ao afirmar preferi-las em relação às brancas” (Davis, 2016, p.110), na verdade apenas mostravam a convergência do racismo com o sexismo infligido às mulheres negras.

Djamila Ribeiro (2017) destaca para nós que o lugar de fala permite que em conjuntos de diálogos compreenda-se diferentes perspectivas da mesma situação, de modo

que haja questionamento e refutamento da mesma. Através dessa concretização da fala e questionamento pode ser exposta a violência atroz de uma estrutura violenta. Djamila destaca que “[...] quando falamos de pontos de partida, não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania” (Ribeiro, 2017, p.61).

No entanto, muitas autoras das teorias feministas têm enfatizado nas últimas décadas que essa alegada objetividade tem sido utilizada para excluir todas as formas de conhecimento e sujeitos de conhecimento que não se enquadram nas rígidas normas estabelecidas pela abordagem científica moderna. Não estamos apenas falando de seguir um método, mas também de possuir certas características subjetivas que são pressupostos na pesquisa científica. Reconhecer essa questão não é apenas uma responsabilidade minha, como mulher, mas também dos homens. Especialmente dos homens brancos, heterossexuais e cisgênero.

É crucial compreender que as conversas sobre o feminismo precisam envolver e ter importância para todas as pessoas, não importando o gênero, raça, orientação sexual, identidade de gênero ou classe social. O feminismo não é apenas uma batalha das mulheres ou direcionada exclusivamente a elas; é uma busca por igualdade e justiça que, de certa forma, repercute em toda a sociedade. Também deve ser um local onde mulheres brancas e privilegiadas devem colocar-se a par do processo da mulher negra, entendendo o movimento como heterogêneo. Como falado por Djamila, necessita-se do “[...] direito à existência digna, à voz, estamos falando de locus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo” (Ribeiro, 2017, p.64).

O que se percebe dentro do movimento feminista negro é que os padrões hegemônicos como formas dominantes de pensamento, comportamento e estrutura que são impostas pela maioria, geralmente baseadas em sistemas de poder e privilégio, fizeram com que muitas vezes mulheres negras fossem deixadas à margem. Esses padrões marginalizam frequentemente e oprimem grupos que não se enquadram nas normas estabelecidas, deixando-os em uma posição subalterna. E trazer o feminismo negro em destaque é “[...] falar a partir de lugares, é também romper com essa lógica de que somente

os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem.” (Ribeiro, 2017, p.84).

E por que fizemos questão de trazer no referencial desse trabalho o feminismo negro? O empoderamento surgindo dentro do feminismo branco também deve ser reconhecido como importante ferramenta no movimento feminista negro, pois nesse movimento busca-se uma abordagem interseccional que reconhece e valoriza as múltiplas dimensões de identidade de cada indivíduo, e esse posicionamento é importante para a mulher negra na sociedade. Isso significa compreender como elas são afetadas por várias formas de opressão e discriminação simultaneamente, e que suas experiências não podem ser reduzidas a uma única categoria, mas devem antes ser tratadas por novas perspectivas em busca de que haja mudanças nos aspectos sociais, políticos e culturais.

Uma pergunta feita por Djamila deve permanecer conosco: “quando existe algum espaço para falar, por exemplo, para uma travesti negra, é permitido que ela fale sobre economia, astrofísica, ou só é permitido que fale sobre temas referentes ao fato de ser uma travesti negra?” (Ribeiro, 2017, p.77). O empoderamento das mulheres negras torna-se de grande importância em diferentes níveis, pois enfrentam uma interseção de opressões e desafios específicos que estão enraizados em estruturas sistêmicas de discriminação racial e de gênero. O empoderamento envolve um processo que busca fortalecer as mulheres negras, habilitando-as a reconhecerem sua própria importância, reivindicarem autonomia e tomarem ações para efetuar mudanças em suas circunstâncias.

Com isso, o empoderamento das mulheres negras envolve a criação de espaços seguros e inclusivos onde possam compartilhar suas experiências, expressar suas vozes e serem ouvidas. É fundamental que as mulheres brancas reconheçam e confrontem os privilégios. O reconhecimento desses privilégios é um passo importante para uma sororidade. Contudo, vale ressaltar que, por pertencerem a um grupo privilegiado e, mesmo que sejam conscientes e combatam as opressões, estruturalmente não deixam de ser privilegiadas.

2.2 Subjetividade

Ao falar de empoderamento através de símbolos e escritas presentes na literatura infantil estamos também a introduzir a subjetividade que está presente no Eu. Ao falarmos

de subjetividade, temos que nos adentrar na fonte da multidisciplinaridade mais uma vez, isso porque a subjetividade adentra-se no Eu, o que permite que comportamentos culturais sejam reproduzidos, questionados e permanecidos na sociedade. Por esse motivo, buscamos aqui discutir a subjetividade perante estudos freudianos pertinentes à ideia que desejamos nessa pesquisa. Principalmente porque, ao termos trazido o conceito de empoderamento, o qual busca a quebra de um paradigma social estabelecido diante da sociedade patriarcal, também percebemos que há um nível individual e coletivo subjetivo que se envolve nesse conceito.

E essa escolha foi feita porque o pesquisador discorre à proporção que a cultura exclui o outro, tanto de modo direto quanto subjetivo (nas diferentes formas de linguagem) e a crueldade torna-se evidente, mostrando a necessidade da união pelo amor e da identificação com o seu grupo, de modo que vise mudar estruturas sociais enraizadas. Quando um grupo traz a pulsão de crueldade, que é presente no racismo, e ela é dirigida para fora do grupo, faz com que uma pequena diferença narcísica converta o outro em inimigo. Em seus estudos, Freud (1921/2013) reformulou sua teoria e determinou que o racismo faz parte da humanidade sendo a maldade parte integrante da natureza humana, mas que pode ser alterada quando dirigida à capacidade de mudança pela capacidade criativa do homem.

Para essa funcionalidade, utilizamos *Psicologia de Massas e Análise do Eu* (1921/2013), que dá conta do modo como Freud entende a formação dos grupos e os motivos libidinais. Em síntese, ele mostrou que o grupo social se une pelo amor. Baseado nas idéias de alma coletiva de Le Bon e da organização dos grupos de Mac Dougall, Freud verificou haver um poder que emana dos reis e chefes e que concentra o grupo ao seu redor. Como o objeto tabu causava temor e admiração no homem primitivo, o líder encarna esse poder divino para o grupo. Assim, a massa é muito afetiva, sua capacidade intelectual individual diminui (podendo ser subjetivamente manipuláveis, inclusive mais facilmente) e todos passam a se orientar pelos mesmos pensamentos, havendo uma tendência maior para executar imediatamente os mesmos propósitos. Ocorre ainda um predomínio do psiquismo inconsciente.

Desse modo, os impulsos podem ser, conforme as circunstâncias, nobres ou cruéis, heróicos ou covardes; mas o ideal do grupo torna-se imperioso, impedindo qualquer interesse pessoal. Como a massa não tem dúvidas quanto ao que é verdadeiro ou falso e

tem consciência quanto ao seu poder, é ao mesmo tempo intolerante e crente na autoridade, exigindo de seus líderes fortaleza e até violência. Para Freud o fenômeno cultural não é um efeito sugestivo, mas pulsional e a massa se mantém unida graças a pulsão sexual. Como no interior do grupo a ambivalência amor-ódio subsiste, para preservar o grupo, o ódio passa a ser deslocado para outro grupo e encontra no estrangeiro o objeto de seu ódio, mantendo a coesão do grupo.

O homem é agressivo na forma de lidar com o outro. O homem é inimigo do homem. O homem também é agressivo em relação a si à medida que a pulsão pode retornar para o próprio Eu. O cerne da relação do sujeito com aquilo que é busca da fonte de desejo traz o gozo na criatura humana. Freud (1921/2013) descreve o marco da entrada do sujeito na civilização a partir da linguagem, dando possibilidade de relacionamentos sociais. Conforme Jorge (2000) sobre os estudos de Lacan, é possível destacar que linguagem não engloba somente a linguagem coloquial, que já nos divide em grupos de línguas diferentes; ele está falando também do inconsciente estruturado como linguagem. O cerne do nosso desejo se organiza a partir daquilo que é desejado pelo outro e vem via os “ditos”: o que o outro fala de nós, isso é a expressão de algo da ordem do desejo. Passamos nossa vida tentando descobrir o que o outro quer da gente para satisfazê-lo. Esse é o recalque originário, a perda do saber; não sabemos de tudo.

Ao entrar na linguagem, adentramos em uma série de fontes pulsionais de satisfação, nos inserindo em um modo de relação com o outro que não seja absolutamente destrutivo. A partir dessa ideia, surge a pulsão de vida como forma de organização do sujeito em grupo social. Freud (2013a) trabalha a questão pulsional que nos dá origem aos seios de cultura, onde entramos nos laços sociais já perdendo alguma fonte de satisfação pulsional, pois temos que abrir mão de uma certa agressividade que seria destrutiva em grupo. Então, o grupo se relaciona em torno de um fio de identificação entre os componentes desse grupo. Assim, se manifesta a pulsão de vida, construímos o amor como uma maneira de estamos unidos com os outros. No meio disso, colocamos um ideal, um líder, para que todo o grupo se identifique com aquele mesmo líder.

Dessa maneira, Freud (2013a) afirma que o sujeito neurótico é o sujeito da dúvida, sempre buscando o Outro para se apegar. Esse é o desamparo fundamental e, com isso, nascemos sem uma linguagem para nos dar um amparo, um entendimento sobre o que é a vida, dependendo do Outro para nos colocar nos laços sociais. Essa primeira dependência

do Outro para nos pôr no relacionamento com os Outros também aparece nas religiões, nas escolhas de líderes políticos, ideologias, entre outros, expressando um desejo de voltar para o que é primordial, que é a nossa entrada da vida, que é não ter esse desamparo – ter alguém que tenha um saber último sobre a nossa existência e isso nos tiraria do desamparo.

O paranóico, como aquele que se engancha nas verdades incontestáveis criadas por ele mesmo a partir do delírio, constrói algo que seja aceitável. Ele muitas vezes se apegando a um sujeito que diz que tem a verdade das coisas para retornar ao lugar de completude do Eu que está resguardado com o Outro. Logo, a força pulsional dos lobos agressiva é recalçada para podermos conviver dentro da nossa cultura, porém isso sempre retorna. Estamos sempre destruindo uns aos outros, não de forma absoluta devido ao recalque, mas muitas esse excesso é notável e exagerado, apresentando uma dimensão desmesurada. Essa recorrência em excesso retorna à cultura, manifestando-se como uma experiência de prazer, ou seja, como uma forma de gozo.

O neurótico está sempre nessa busca incessante, buscando uma verdade dentro de um ideal. A subjetividade é construída a partir desse ideal. Esse ideal está muito ligado à ideia inconsciente de um Deus onipotente superior a todos. Isso é importante para não irmos em direção a uma destruição e nem a um ideal de amor que nos deixe muito iludidos. Para lidar com o desejo (produção a partir da falta), eu preciso lidar com o meu gozo; preciso aprender a lidar com isso que foi extraído para entrar na cultura. Portanto, entende-se que:

[...] do mesmo modo como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo, a horda primitiva pode mais uma vez surgir de qualquer reunião fortuita; na medida em que os homens se acham habitualmente sob a influência da horda primitiva (Freud, 1921/1969, p.156).

O que ocorre entre o grupo social e o líder é uma identificação entre os seus membros, de forma a fazerem de seu líder um objeto que ocupa o lugar do ideal, sem faltas. Desse modo, de acordo com as leituras feitas em Segundo (2011), a massa expulsa a parcela de sua pulsão agressiva para fora de seu grupo, tomando aqueles que não fazem parte de seu ideal como inimigos, pois a intolerância a tudo o que é diferente — como os estrangeiros, as mulheres, os homossexuais, os negros e os pobres — alimenta a ilusão de completude entre o grupo, não sendo necessária a subjetivação sobre a castração em torno do líder, tomado como aquele que completa os ideais da massa em sua onipotência. A

hostilidade aos diferentes é organizada e todos aqueles que são diferentes são tratados como inimigos a serem eliminados. Esta é uma forma de o grupo retirar uma parcela de sua agressividade a fim de não se extinguir. A massa gira em torno do líder a fim de que uma parcela de sua pulsão agressiva seja dirigida para fora do grupo e, assim, não se destrua e não tenha de lidar com a castração que é necessária para a vida coletiva sem a eliminação do diferente.

A partir da ideia do líder e de massa conseguimos perceber que é através da mudança do grupo ao nível subjetivo que a cultura depende da capacidade criativa do homem, pois só o homem é capaz de agir e modificar conscientemente a realidade, pois seu contato com o mundo está vinculado à cultura, o que resulta das transformações realizadas por sua capacidade de criar e tornar comuns as coisas ao seu redor.

2.3 A importância dos símbolos

Os símbolos possuem uma função primordial na sociedade e desempenham um papel de relevância considerável na maneira como nos comunicamos, estruturamos e interpretamos o mundo que nos cerca. Eles assumem formas de representação visual, auditiva ou tátil, carregando consigo significados de natureza cultural, social e individual. Um dos principais aspectos da importância dos símbolos é a comunicação. Eles funcionam como uma linguagem visual que transcende as barreiras linguísticas. Os sinais de trânsito, logotipos de empresas e ícones de aplicativos são todos exemplos de símbolos que nos permitem entender informações rapidamente e agir de acordo com elas.

Como diria Longo (2006, p.9), “o universo significou muito antes de se saber o que ele significava”. Desde os primórdios, o ser humano foi forçado a expressar a sua fala e seus pensamentos por meio da linguagem. No entanto, é importante destacar que pensamento e linguagem são entidades distintas.

A capacidade humana de criar linguagens se desenvolve dentro da língua de uma comunidade linguística específica. O indivíduo utiliza essa língua em sua fala ou discurso individual. Por sua natureza comunitária, a fala de um indivíduo é necessariamente influenciada pelas vozes da cultura da qual faz parte, em constante sincronia e evolução, sem nunca alcançar um equilíbrio ou ponto ideal que seriam apenas de natureza mítica (Longo, 2006).

Podemos entender e complementar a ideia anterior com a de Hall (2016), que nos apresenta as culturas nacionais como formadas não apenas por instituições culturais, mas também por símbolos e representações. Uma cultura nacional é um sistema de significados que influencia e organiza tanto as nossas ações quanto as nossas concepções sobre nós mesmos. É um discurso que constrói sentidos e molda nossa identidade coletiva. E os símbolos, através dos seus significantes e significados, podem colaborar com a perspectiva do Eu de uma determinada sociedade.

Esse processamento dos símbolos está presente desde o momento que a criança começa a adquirir a linguagem. Assim, Longo (2006) reforça que a aquisição da linguagem é um processo fundamental para a comunicação simbólica. Atualmente sabemos que o ser humano tem uma programação genética para adquirir a linguagem (para a simbolização) e aprender uma língua — ou até várias línguas, se necessário ou desejado. Ao nascer, a criança já está imersa em um ambiente linguístico: todos ao seu redor falam, interagem entre si e com a própria criança. A aprendizagem da língua ocorre de forma natural, sem a necessidade de um método especial, organização hierárquica de dificuldades ou instruções específicas. Embora haja variações de ritmo, interrupções, mudanças de tópicos, basta ouvir a língua falada por algum tempo para que a criança aprenda e já comece a falar.

De acordo com Melanie Klein (1952), desde os estágios mais iniciais da sua vida, a criança já é capaz de estabelecer relações com objetos que ela reconhece como diferentes dela. Nesses relacionamentos, uma série de emoções afetivas surge, como por exemplo amor, ódio, fantasias, ansiedades e mecanismos de defesa (Klein, 1952). Isso implica que tanto o ego, capaz de se relacionar, quanto o reconhecimento de objetos externos são condições essenciais para que ocorra uma relação de objeto, mesmo que esses sejam percebidos de forma parcial.

A partir dessas interações com objetos, surgem angústias que desencadeiam a ativação de mecanismos de defesa. Na dinâmica esquizoparanoide, o amor e o ódio são vivenciados separadamente, enquanto na posição depressiva, o amor e o ódio são integrados tanto à pessoa quanto aos objetos (Klein, 1952). Dessa forma, a criança desenvolve estratégias para lidar com suas emoções conflitantes e proteger-se das angústias que surgem nesses relacionamentos com o mundo externo.

As teorias de Melanie Klein destacam a importância das primeiras relações da criança com os objetos como um ponto crucial para o desenvolvimento emocional e a

construção de sua vida psíquica. Essas relações não apenas moldam as interações futuras da criança, mas também influenciam a forma como ela lida com suas emoções, estabelecendo a base para o seu crescimento psicológico e sua capacidade de estabelecer relações saudáveis com os outros ao longo de sua vida.

No texto *Palavras e Coisas*, Freud explora a complexidade do processo associativo envolvido na formação das palavras. Ele argumenta que as palavras são compostas por elementos provenientes de diferentes origens, como visual, acústica e também sensações internas (cenestésicas), que podem causar sensações de bem-estar ou mal-estar. No entanto, o significado de uma palavra surge ao se conectar com a representação do objeto, que é um conjunto complexo de associações que abrangem diversas formas de representação, como visual, acústica, tátil, cenestésica e outras.

Freud também destaca que as perturbações da fala, em sua origem sensorial, estão intimamente ligadas à representação do objeto, especialmente nas imagens sonoras. Essa compreensão revela a importância da relação entre linguagem, representação mental e percepção sensorial na formação e expressão das palavras.

Com isso, a literatura infantil que incorpora a simbologia da cultura negra proporciona às crianças negras a oportunidade de se reconhecerem e se identificarem positivamente com personagens que compartilham da sua herança cultural. Isso fortalece a sua autoestima, promove o sentimento de pertencimento e ajuda a construir uma imagem positiva de si mesmas. Destacamos, assim, a seguinte fala:

Há também os livros que retomam traços e símbolos da cultura afro-brasileira, tais como as religiões de matrizes africanas, a capoeira, a dança e os mecanismos de resistência diante das discriminações, objetivando um estímulo positivo e uma auto-estima favorável ao leitor negro e uma possibilidade de representação que permite a leitor não negro tomar contato com outra face da cultura afro-brasileira que ainda é pouco explorada na escola, nos meios de comunicação, assim como na sociedade em geral. Trata-se de obras que não se prendem ao passado histórico da escravidão (Jovino, 2006, p.216).

Um aspecto crucial a ser abordado na literatura afro-brasileira diz respeito à religiosidade e à tradição mitológica. É impossível explorar a cultura e a tradição afrodescendentes sem mencionar as práticas religiosas de matriz africana. Infelizmente, essas práticas são frequentemente associadas ao mal e vistas como prejudiciais para as pessoas (Mariosa, 2009).

A literatura infantil afro oferece uma oportunidade valiosa para desmistificar e esclarecer questões relacionadas à religião e às tradições africanas, e as suas simbologias

podem impulsionar e gerar uma identificação, devido ao simbolismo trazer, dentro da crença mitológica, mitos que podem colaborar no entendimento do processo do sujeito e Eu perante a si e a sociedade. Por isso, Longo (2006, p.63) define símbolo como a “representação arbitrária e convencional dos objetos, sujeitos etc.; aquilo que está no lugar de algo ou alguém”.

Desse modo, a representatividade através dos símbolos pode ser entendida como essencial. Maria Aparecida Silva Bento (2011, p.100) destaca que:

[...] diferentes autores, destacam que, entre 3 e 5 anos a criança já percebe a diferença racial e, ao percebê-la, interpreta e hierarquiza; crianças pequenas são particularmente atentas ao que é socialmente valorizado ou desvalorizado, percebendo rapidamente o fenótipo que mais agrada e aquele que não é bem aceito; crianças pequenas brancas se mostram confortáveis em sua condição de brancas e raramente explicitam o desejo de ter outra cor de pele ou outro tipo de cabelo. Com frequência explicitam que branco é bonito e preto é feio (apontando bonecas, personagens de livros, colegas, professoras); crianças pequenas negras se mostram desconfortáveis em sua condição de negras, porém raramente reagem à colocação de que preto é feio. Quando reagem e pedem ajuda ao professor, este não sabe o que fazer e/ou silencia crianças negras revelam o desejo de mudar o tipo de cabelo e a cor da pele a criança negra parece mais agudamente atenta à diferença racial do que a branca. (Bento, 2011, p.101)

Portanto, acreditamos firmemente que a força da palavra e os símbolos no ambiente afroliterário tem o poder de extirpar os estereótipos, curar as feridas da discriminação e despertar em cada um o respeito por sua ancestralidade e a admiração por suas marcas identitárias, elevando sua autoestima e o apreço por sua etnicidade.

3 Religiosidade de matriz africana

Neste capítulo nos dedicamos a explorar duas religiões de matriz africana: a umbanda e o candomblé. Ao longo deste capítulo, buscamos apresentar ambas como religiões ricas em sabedoria e espiritualidade, que proporcionam uma conexão profunda com o sagrado e a ancestralidade. Buscaremos compreender suas diferenças, suas semelhanças e a importância que têm desempenhado na preservação e valorização da cultura afro, longe de paradigmas raciais e coloniais.

3.1 Candomblé

O candomblé é uma religião iniciada na Bahia em meados do século XIX com a presença de povos nagôs (ou iorubas), fons (ou jejes) e outros povos da África Ocidental. Com as tradições e as ritualísticas diferentes de um povo para outro, existiu a ramificação do candomblé, surgindo as nações Jeje, Nagô, Queto, Ijexá e Congo ou Angola. Assim, cada uma delas apresenta, dentro da sua religiosidade, características das regiões ou cidades e população de origem (Prandi, 2020).

Os estudos afro-brasileiros de Pierre Verger (1951) e Ines Cortes de Oliveira (1970) alegam que o primeiro e mais antigo terreiro de candomblé surgiu ao lado da igreja da Barroquinha, na antiga Ladeira de Berquó, em Salvador, Bahia; ficou conhecido como Ilê Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), sendo sua regente e fundadora a lalorixá Iyá Nassô, junto com sua filha-de-santo e sucessora, Marcelina da Silva. Apesar de não haver documentos totalmente fiéis, pesquisadores escolheram documentos da vida dessas duas mulheres para aproximação das datas do início do terreiro. O primeiro documento foi a carta de alforria de sua filha, datada de 14 de fevereiro de 1837, dando a entender aos pesquisadores que Marcelina estaria no Brasil já em meados de 1820. Os outros dois documentos são de batismo, sendo um de 1832 e outro de 1834 (Castillo & Parés, 2007).

Esta religião consiste na crença mitológica dos Orixás, que são forças da natureza personificadas e divinizadas. Antes de ocorrer a calendarização pelo povo europeu, a população ioruba dividia a semana em quatro dias. Com isso, a contagem dos meses e estações dependia do clima e da observação da natureza. Dessa maneira, esse povo tinha

uma semana chamada ossé, em que cada dia era representado por uma divindade, sendo elas Ojô Awô, Ojô Ogum, Ojô Xangô e Ojô Obatalá.

O primeiro dia, Ojo Awô, é dedicado ao segredo e, por isso, as entidades desse dia são Ifá e Exu. Ifá não é bem uma divindade, mas sim o porta-voz, sendo o sistema de divinação originário da cultura africana ioruba e Exu, que também está relacionado com a comunicação, pois ele é visto como Senhor dos Caminhos. No primeiro dia, Exu, também nominado Esú, representa o primeiro movimento energético, mas ele não possui um equilíbrio entre o bem e o mal, sendo uma energia à parte das convicções humanas. O segundo dia é dedicado à guerra e aos conflitos. Ogum é a divindade representante deste momento, tendo relação com a representação da morte como renovação. Já o terceiro dia, o dia da justiça, possui a divindade Xangô como regente. Ele representa a justiça, os raios, os trovões e o fogo. Por último, porém não menos importante, tem-se o dia dedicado a Obatalá, divindade considerada a mais importante dos Orixás, pois representa a criação humana e o início de tudo.

Os rituais são chamados de cerimônias de barracão e nelas ocorre a primeira preparação para receber, em uma espécie de transe, os Orixás. Durante a preparação há o sacrifício de animais, o preparo das carnes do banquete para todos e para os Orixás, e o recolhimento de determinados componentes da comunidade em salas específicas para conexão com o divino.

Quando a festa está para iniciar, é feito um toque e há, então: a escolha das roupas para a cerimônia, que deverão estar passadas e engomadas; a separação dos adereços, os quais deverão estar limpos e polidos; e a preparação de comida que será dividida entre todos, como em um banquete. A decoração do barracão é feita de acordo com a festa do Orixá, sendo essencial esse conhecimento na hora da escolha dessa ornamentação.

Por conseguinte, dentro do candomblé, cada um tem uma função, e ela é determinada de acordo com a hierarquia dentro do terreiro, algo muito bem sedimentado na religião. Como exemplo, pode-se observar a nação Queto, onde evidencia-se uma divisão piramidal. No cume, estará a Iyalorixá/Babalorixá, que são mãe ou pai de santo e o Iyaegbé/Babaegbé, a segunda pessoa do axé responsável pelo aconselhamento; no meio se encontram os segundos líderes, como por exemplo Iyakekerê/Babakekerê, mãe e pai pequenos, que são os segundos sacerdotes do axé ou da comunidade. E na base da pirâmide estão os demais trabalhadores, como Iyabassê (mulher), responsável pelo preparo

dos alimentos sagrados, as comidas-de-santo; Iyarubá, responsável por carregar a esteira para o iniciando; e Iyatebexê ou Babatebexê, responsável pelas cantigas nas festas públicas de candomblé; e assim por diante (Prandi, 2001).

A alma, nessa religião afrodescendente, diverge da crença judaico-cristã. O povo ioruba acredita na alma como o conjunto de diversas partes imateriais, chamado de ori, acreditando que através delas é possível chegar às realizações no plano terreno. Assim, quando uma pessoa morre, seu ori é destruído, mas a outra parte do espírito, quando cultuada pela memória dos parentes, em preces e afins, dá origem ao egum, o qual poderá permanecer no plano terreno e conseguir reencarnar (Prandi, 2001).

O tempo é um termo importante dentro dessa religião. Estando intimamente ligadas à ideia de aprendizado através da vivência, a melhoria e a evolução humana se darão pela passagem do tempo e segundo o modo como ele é gerido durante a vida. Um exemplo dessa ideia está em uma das canções de Xangô, que diz: *“Báayí kínkín báayí ọlá/ Báayí kínkín báayí ọlá/ Báayí adé, Báayí olówó”*; sendo sua tradução: “Dê-nos um pouco de perseverança/ Perseverança para que sejamos honrados/ Sua coroa é perseverante e rica!/ Dê-nos perseverança e riqueza” (Apostila curso de yorubá cantigas, s.d, p.19). Nesse trecho é possível perceber o clamor pela perseverança para passar pela vida na terra, um valor apreciado no candomblé.

A língua e os traços linguísticos do ioruba hoje presentes em território brasileiro dentro do candomblé, sejam palavras, rezas ou músicas, traduzem a resistência, desde a vivência do povo escravizado em terra estrangeira até à contemporaneidade. A língua representa um aspecto cultural que retoma valores importantes de um povo oprimido. Por conta disso, as palavras inseridas em um contexto religioso têm ainda mais valor. A ideia de perseverança, de fé e de força, vinculadas ao ideal de tempo, mostra a resiliência do povo ioruba. Através da religião, houve a resistência dos escravizados trazidos para o Brasil, onde foram submetidos a trabalho compulsório, abdicação da sua cultura, e novos conceitos de vida; por meio da crença houve a resistência do seu Eu com a diáspora africana, e a língua foi uma ferramenta de reafirmação desse Eu.

O candomblé é uma religião de crença mítica, com berço em povos nagôs e fons, trazidos pelos colonizadores para serem escravizados na América, onde encontraram a religião como meio de resistência da sua cultura, e o idioma como clamor aos seus Orixás. Consequentemente, permanecendo também as estruturas hierárquica e ritualísticas, o

conceito de encarnação sofreu, na América, a influência da ideia cármica de reencarnação do espiritismo kardecista — religião de origem européia que prega a reencarnação como mecanismo de um sistema ético de premiação e punição dos atos praticados em vida e que permite ao espírito do morto aperfeiçoar-se através de muitas vidas (Prandi, 2000c). O kardecismo tem uma concepção de tempo repetitivo em espiral, que expressa mudança, evolução espiritual, e aperfeiçoamento voltado para o futuro neste e no outro mundo, tudo muito diferente da visão africana (Prandi, 2001, p 51).

3.2 Umbanda

Segundo Barbosa (2019), a umbanda é uma religião plena que se originou no Brasil no início do século XX e surgiu como uma expressão religiosa de resgate e valorização da cultura brasileira. A sua formação conta com a combinação de elementos de diferentes tradições religiosas, como do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, das religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a quimbanda, e das tradições indígenas. A religião se desenvolveu principalmente nas áreas urbanas do Brasil, inicialmente no Rio de Janeiro e São Paulo, e posteriormente se espalhou por todo o país.

A formação da umbanda foi influenciada por médiuns e líderes religiosos que buscaram criar uma religião que combinasse elementos das diferentes tradições religiosas presentes no Brasil. Tais líderes adaptaram e reinterpretaram os rituais, práticas e entidades espirituais de acordo com as características culturais brasileiras sendo influenciada pelas práticas religiosas que emergiram nas senzalas durante o período da escravidão e, ao contrário do candomblé, a umbanda se desenvolveu como uma religião predominantemente urbana. Estas, por sua vez, foram fundidas com elementos das crenças dos próprios escravos, gerando um processo sincretista único.

No século XX, mais uma vez encontra-se o sincretismo como forma de resistência ao preconceito para com a religiosidade africana. Zélio Fernandino incorpora o Caboclo das Sete Encruzilhadas e busca conhecimento nas mesas espíritas kardecistas, mas o espiritismo kardecista, com berço na França e baseado em estudos voltados para a ciência, rejeitava espíritos negros e caboclos nas suas sessões, dizendo serem espíritos inferiores. Por essa razão, Zélio funda o primeiro terreiro de umbanda, crença que mistura elementos do candomblé, do espiritismo, e do catolicismo. O primeiro terreiro é denominado de Tenda

Espírita Nossa Senhora da Piedade, em Neves, São Gonçalo, Rio de Janeiro (Barbosa, 2019).

Assim, Prandi (1990) afirma que:

A fundação nos anos 20 daquele primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro como dissidência pública e institucionalizada no kardecismo num processo de valorização dos elementos nacionais — caboclo, preto-velho, espíritos e índios e escravos — deve ter representado uma forma de acomodação seletiva entre os polos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas conflitantes, embora uma mais rica em conteúdo doutrinário e outra mais centrada em práticas rituais. (Prandi, 1990, p.55)

A partir da contextualização, é evidente que, mesmo no interior de religiões estabelecidas no século XX, como é o caso do kardecismo, encontrava-se presente o problema do racismo. A umbanda se distingue pela sua crença na existência de um Deus supremo, identificado como Olorum ou Zambi, e na interação com entidades espirituais, como guias espirituais, caboclos (espíritos indígenas) e pretos-velhos (espíritos ancestrais de africanos escravizados), entre outras. Os terreiros de umbanda representam os espaços onde se desenrolam as práticas religiosas, tais como rituais de cura, atividades espirituais, manifestações mediúnicas e celebrações.

A religião da umbanda também valoriza a prática da caridade, auxiliando aqueles que buscam ajuda espiritual e oferecendo suporte social às comunidades. Muitos terreiros de umbanda desenvolvem trabalhos assistenciais, como distribuição de alimentos, atendimento médico e atividades educacionais.

É importante ressaltar que a umbanda é uma religião diversa, com diferentes linhas e tradições que variam de acordo com a região do Brasil e as influências culturais locais. Além disso, a umbanda tem empreendido esforços para obter seu reconhecimento legal e seu lugar dentro do contexto religioso do Brasil, combatendo a intolerância religiosa e fomentando a valorização da pluralidade de crenças.

A formação da umbanda no Brasil representa a riqueza da cultura e das tradições religiosas do país, refletindo a busca por uma identidade religiosa genuinamente brasileira que incorpore elementos de várias origens e ofereça um caminho espiritual para muitos seguidores.

3.3 Religiões de matriz africana: simbologia e subjetividade

As religiões de matriz africana foram transmitidas oralmente devido à marginalização e estigmatização impostas pelos colonizadores, e não só, uma vez que algumas delas surgiram no Brasil independente. Essas religiões foram vinculadas a estereótipos negativos e interpretadas através de uma lente eurocêntrica. Diferentemente das religiões dos colonizadores, que possuem documentos escritos, as religiões de origem africana são transmitidas oralmente, principalmente durante as celebrações religiosas. O tambor desempenha um papel central nessas tradições, sendo reconhecido como um objeto ritualístico que estabelece um elo com a ancestralidade e evoca lembranças ancestrais. Ele representa um meio de comunicação e conexão espiritual que permite acessar a espiritualidade dessas religiões (Campos, 2021). A partir de tradição oral, podemos pontuar importantes práticas dentro da religião, como:

- Cores: desempenham um papel importante na simbologia das religiões de matriz africana. As cores presentes na religião estão associadas aos Orixás. Por exemplo, branco vincula-se a Oxalá, vermelho Yansa, Roxo Nanã, e assim, por diante.
- Elementos da natureza: a natureza é reverenciada nas religiões de matriz africana, e elementos como água, fogo, terra e ar são considerados sagrados. Os elementos possuem sua própria simbologia e é associado a orixás específicos. Por exemplo, a água está ligada a Yemanjá, a deusa dos oceanos, e o fogo está associado a Xangô.
- Animais: são frequentemente utilizados como símbolos nas religiões de matriz africana. Cada animal representa qualidades específicas e está ligado a determinados orixás. Por exemplo, o pássaro conhecido como agelú é um símbolo de Oxóssi, o orixá da caça e da fartura, enquanto a cobra representa Oxumaré, o orixá do arco-íris e da renovação.

A importância dos símbolos é proeminente nas religiões de origem africana, tais como o candomblé, a umbanda e outras práticas religiosas similares. Essas religiões atribuem grande valor à linguagem simbólica e reconhecem a relevância dos símbolos como meio de se conectar com o divino, permitindo a expressão de conceitos elaborados e a transmissão de sabedoria espiritual. Conforme Vital (2020), conseguimos perceber que,

antropologicamente, a religião e a cultura são elementos que caracterizam e influenciam o comportamento humano em um contexto social específico. Esses aspectos determinam a identidade do indivíduo dentro de um grupo e sua relação com a sociedade.

Assim, a subjetividade nas religiões de matriz africana está relacionada com a experiência individual de cada praticante, sua conexão pessoal com os símbolos e a interpretação desses símbolos em suas vidas. O sistema simbólico tem a capacidade de exercer poder estruturante, como afirma Bourdieu (1989). O poder simbólico desempenha um papel fundamental na construção e produção de significado no mundo. É importante reconhecer que a cultura dominante muitas vezes promove ideologias que são produto de interesses particulares, mas são apresentadas como interesses universais. Isso cria um sistema de legitimação hierárquico, onde certos grupos detêm poder e influência, enquanto outros são marginalizados. A subjetividade permite que as pessoas encontrem significados pessoais nos símbolos e nas práticas religiosas, estabelecendo uma relação íntima com as divindades e com o sagrado.

A simbologia africana é rica e diversa, abrangendo várias culturas e tradições ao longo do continente. Esses símbolos têm uma profunda importância cultural e espiritual para os povos africanos e são uma expressão valiosa da identidade e das crenças dessas comunidades. Assim:

Esses processos de subjetivação, que remodelaram as crenças, as culturas que se formaram num movimento diaspórico marcado pela imersão no universo mítico que circula entre as histórias contadas por estes povos, este universo mítico está nos preparos dos alimentos, na colheita das ervas, no feitio das contas, nas cores das vestimentas, nos objetos que compõe o terreiro. (Campos, 2021, p.70)

O racismo desempenhou um papel fundamental na desvalorização e na deturpação da simbologia africana. Muitas vezes os símbolos e práticas religiosas das religiões de matriz africana foram rotulados como primitivos ou selvagens, o que nos demonstra a necessidade de compreender essas religiões e sua mitologia como válidos longe do olhar eurocêntrico.

Esse processo de desvalorização ocorre dentro dos campos institucionalizados do saber que são sustentados por relações de interdependência entre conhecimento e poder político. O poder simbólico desempenha um papel dominante na construção da realidade dos grupos sociais. Esses campos estabelecem fronteiras de conhecimento, criando espaços de especialização e concentração de saberes e poderes. Eles representam um espaço de

lutas onde são estabelecidas as condições e critérios de legitimação hierárquica (Bourdieu, 1989).

Ao longo da história, houve casos em que as imagens das divindades e figuras sagradas das religiões de matriz africana foram embranquecidas ou reinterpretadas de acordo com a visão eurocêntrica e racista predominante, isso também se devendo ao sincretismo que garantia a permanência das práticas; mas depois, ao invadir um espaço branco, essa tornou-se mais aceita. Essa prática, conhecida como branqueamento, tem sido uma forma de apagamento da ancestralidade africana e de imposição de padrões de beleza e representação eurocêntricos. Diante disso, Sueli Carneiro afirma que:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação 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 de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (Carneiro, 2005, p.97)

Essas práticas de embranquecimento não apenas distorcem a história e a cultura afrodescendente, mas também têm um impacto negativo na autoestima e na identidade das pessoas negras que praticam essas religiões. É importante desafiar essas representações problemáticas e promover uma representação autêntica e respeitosa das divindades e figuras sagradas nas religiões de matriz africana

Há um movimento crescente de resgate e valorização da autenticidade das imagens nas religiões de matriz africana. Muitos artistas e praticantes têm trabalhado para criar representações mais fiéis e respeitosas das divindades, ressaltando a diversidade étnica e celebrando a beleza e a força das tradições africanas. Esses esforços são fundamentais para a preservação e a revitalização das religiões de matriz africana em sua totalidade e integridade.

4 Conhecendo os Orixás: de Exu a Oxalá

Neste capítulo adentraremos no livro selecionado, a fim de compreender como o livro infantil através das suas imagens e textualidade pode colaborar com a quebra de paradigmas dentro de uma perspectiva decolonial, ajudando ao reconhecimento da menina com o seu Eu. Além disso, destacamos aqui que mesmo o foco do trabalho sendo a cerne da mulher, a escolha desse livro ultrapassa a curiosidade dos demais em entender e desmistificar a mitologia africana, como destacado pela autora do livro, em uma entrevista para a revista *Uol* em (2019), onde questiona: “Se você aprende que Zeus é o deus do trovão, por que não pode aprender que Xangô é o deus do trovão e da justiça?”, Waldete Tristão.

4.1 A autora

O livro foi escolhido pelo seu teor mitológico para crianças, mas a escolha também se deveu ao fato de a autora, Waldete Tristão, possuir o título de Doutora em Educação, conferido pela Universidade de São Paulo (USP) em 2017, com especialização na área de Didática, Teorias de Ensino e Práticas Escolares. Além disso, ela obteve o grau de Mestre em Educação, com foco em História, Política e Sociedade, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em 2006. Por mais de três décadas, dedicou-se ao campo da educação pública municipal em São Paulo, no Brasil, exercendo diferentes funções em EMEIs (Escolas Municipais de Educação Infantil) e creches, incluindo o papel de professora, coordenadora pedagógica e formadora de professores e gestores na educação básica.

Desde 2004, atua como consultora no Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, participando em projetos que abordam a temática das relações étnico-raciais e infância. Seu trabalho envolve uma colaboração ativa com professores e gestores, buscando promover maior compreensão e abordagem adequada dessas questões dentro do contexto educacional.

Waldete Tristão é uma talentosa autora que deixou sua marca no mundo literário com dois envolventes livros voltados para o público infantil. Seu primeiro trabalho, intitulado *Do Orun ao Àiyé – A Criação do Mundo*, mergulha na fascinante narrativa da criação do universo, oferecendo uma perspectiva cativante para os jovens leitores

explorarem os mistérios da origem. Seu segundo livro, *Conhecendo os Orixás – De Exu a Oxalá*, é uma jornada através das ricas e coloridas personalidades dos Orixás, introduzindo os pequenos leitores ao mundo da mitologia africana de maneira acessível e inspiradora (FLIP, s.d).

A sua proeza literária, Waldete Tristão também brilha como roteirista da série de desenhos animados *Anaya*. Esta série traz um novo universo animado que é tanto divertido quanto educativo, oferecendo às crianças a oportunidade de se envolverem em histórias que encantam e, ao mesmo tempo, transmitem valiosas lições (FLIP, s.d).

Além do seu trabalho na área educativa, o livro *Conhecendo os Orixás, de Exu a Oxalá*, de 2021, ganhou nesse ano o prêmio Jabuti. O volume é uma encantadora obra infantil que busca apresentar a mitologia africana de forma interativa e acessível para crianças. O livro foi cuidadosamente concebido para permitir que os leitores compreendam cada Orixá e suas tradições de maneira envolvente e educativa.

Com uma linguagem simples e cativante, a obra explora os diferentes Orixás, desmistificando estereótipos e preconceitos. As imagens presentes no livro foram criadas com o intuito de romper com estereótipos e proporcionar representações autênticas e respeitadas dos personagens e símbolos da mitologia africana. Ao longo das páginas, as crianças são levadas a uma jornada lúdica e informativa, onde podem aprender sobre os aspectos culturais e espirituais dos Orixás, suas características individuais e a importância dentro das tradições africanas.

4.2 O ilustrador

Atuando de maneira proeminente no setor editorial, Caco Bressane é um talentoso ilustrador que empresta sua criatividade a várias editoras em projetos abrangendo segmentos tão diversos como livros didáticos, infantis e juvenis, bem como jornais e revistas. Sua influência também se estende para além da ilustração, englobando design editorial, ambientação, expografia e criação de materiais de mediação para instituições, incluindo a Rede SESC. Mas também se encontra no ambiente da literatura infantojuvenil, como pode ser visto em seu site a participação em livros como *Kariri Xocó - Contos Indígenas*, de Denísia da Cruz; *Jardim do Imperador*, de Cia Pelo Cano; entre outros (Caco Bressane, s.d).

Caco Bressane traz consigo uma base sólida, com uma formação em Arquitetura e Urbanismo pela Escola da Cidade, concluída em 2007. Ele também é detentor de um título de Mestre em Urbanismo pelo PROURB-UFRJ, obtido em 2012. Seus primeiros anos foram dedicados à arquitetura, trabalhando em diversos escritórios renomados na área. Porém, a partir de 2012, ele fez uma transição notável para o mundo da ilustração e design gráfico.

Sua jornada no campo da ilustração se solidificou quando ele se uniu à equipe do Estúdio Kiwi como ilustrador, onde contribuiu com sua arte até 2015. Posteriormente, em 2015, Caco deu um passo corajoso ao estabelecer seu próprio estúdio, Caco Bressane | Ilustração e Design, marcando uma nova fase em sua carreira. Com sua formação arquitetônica e a visão artística que traz para suas criações, Caco continua a criar trabalhos de ilustração e design impactantes e inspiradores, moldando, assim, o cenário criativo em que atua.

4.3 O livro

O livro *Conhecendo os Orixás: De Exu a Oxalá: 1* é uma obra que introduz as crianças ao mundo da mitologia africana de maneira acessível e decolonizada. Ao longo do livro, a narrativa permeia as histórias dos Orixás, desmistificando complexidades e tornando o conteúdo compreensível para o público jovem. E isso se vale como descrito nos sites de venda que a culturalidade que existe permite que seja explorada a mitologia de modo que se entenda suas linhas tênues, como: “Na lida do dia, Ogum e São Jorge se tornam um; Iemanjá, Rainha do Mar, abençoa todas as crenças nas viradas de ano com flores à beira mar; e os Ibejis, ah!, os Ibejis” (Tristão, 2018, p.3).

A abordagem decolonizada do livro se reflete em sua forma de apresentar os Orixás e suas histórias. A mitologia africana é tratada com sensibilidade, evitando estereótipos e simplificações exóticas. Em vez disso, é transmitida uma compreensão autêntica e respeitosa das divindades e de suas representações.

As histórias dos Orixás são contadas de maneira simples, permitindo que as crianças acompanhem e se envolvam facilmente. As complexidades culturais são explicadas de forma clara, preservando a essência das narrativas enquanto torna o conteúdo acessível ao público infantil.

Ao decolonizar a abordagem da mitologia africana, o livro oferece uma visão mais autêntica e inclusiva das divindades, afastando-se de preconceitos e interpretações distorcidas que podem ter sido perpetuados. Isso permite que as crianças apreciem e aprendam sobre uma parte importante da cultura mundial de maneira respeitosa e informada, sem contribuir para apropriações culturais inadequadas.

Em resumo, *Conhecendo os Orixás: De Exu a Oxalá: 1* é uma obra que abre as portas para a mitologia africana de maneira simples e decolonizada, oferecendo às crianças a oportunidade de aprender e apreciar essas histórias de forma autêntica e respeitosa.

4.4 Deusas africanas: breve resumo

Aqui ressaltamos brevemente as Deusas que surgem no livro que será analisado, porém sem a parte lúdica introduzida para crianças, para que seja exposta, aqui, a história mitológica original. Esse resumo é pautado majoritariamente na leitura feita em Prandi (2020) e Verger (1951), por se tratar de livros que trazem com riqueza de detalhes a visão dessas Deusas tanto no candomblé quanto na umbanda.

É importante ressaltar que as histórias das Deusas são ricas em mitos e lendas transmitidos ao longo dos séculos através da tradição oral; assim, a história e as práticas de cada uma podem variar de acordo com a tradição específica, a casa religiosa e a região geográfica. A religião é uma manifestação cultural viva, e suas nuances e características podem ser distintas em diferentes contextos. Assim sendo, essas descrições abrangem aspectos gerais e não esgotam toda a complexidade e diversidade da veneração a cada uma na umbanda e no candomblé.

4.4.1 Nanã

Nanã é considerada a mais antiga e mais sábia das divindades nas religiões afro-brasileiras. Ela é conhecida como a mãe dos Orixás e representa a ancestralidade, a sabedoria, a transformação e a ligação com a morte e o renascimento. Ela é associada aos pântanos, à lama e ao lamaçal, simbolizando a fertilidade e a renovação. Conforme Verger (1951):

Nàná Buruku ou Nàná Bùkùkú ou Nàná Brukung é uma divindade muito antiga. A área que abrange o seu culto é muito vasta e parece estender-se de leste, além do Níger, pelo menos até a região tapa, a oeste, além do volta, nas regiões dos guang, ao nordeste dos asbantí. (Verger, 1951, p.81)

Na umbanda, Nanã é reverenciada como uma entidade feminina, uma anciã sábia e amorosa, capaz de trazer paz, cura e equilíbrio espiritual. Seus filhos e filhas de fé, chamados de filhos de Nanã, são caracterizados por sua calma, paciência e capacidade de compreender as dores e dificuldades da vida. O viés dessa Orixá com traço mais antigo e maternal advém da sua história, por ela ser responsável por criar o “bicho homem” e o mundo. Podemos assim citar que “Nanã fornece a lama para a modelagem do homem; lemanjá ajuda Olodumare na criação do mundo” (Albuquerque, 2017, p.102).

No candomblé, Nanã é cultuada como uma Orixá, uma divindade ancestral feminina. Ela é associada ao culto dos eguns, os espíritos dos antepassados, e é considerada uma das divindades mais velhas e respeitadas. Nanã é sincretizada com a figura católica de Santa Ana, mãe de Maria e avó de Jesus, devido às estratégias de preservação das religiões africanas durante o período da escravização no Brasil. Os rituais em honra a Nanã envolvem cânticos, danças, oferendas e sacrifícios. Suas cores são o lilás e o roxo, e seus símbolos incluem a água, a lama, a cabaça, a bengala e o ibiri, uma espécie de saia de palha. Seus seguidores buscam sua proteção e orientação espiritual para enfrentar os desafios da vida, obter cura e sabedoria, além de se conectar com seus antepassados (Verger, 1951; Prandi, 2000).

4.4.2 Oxum

Oxum é considerada uma Orixá feminina associada à água doce, à fertilidade, ao amor, à beleza, à riqueza e à maternidade. Ela traz para o arquétipo feminino essa ideia de fertilidade, prosperidade e maternidade, sendo é uma guerreira forte, disponível para proteger e cuidar dos seus. Oxum, uma divindade reverenciada nas tradições espirituais da Nigéria, é associada ao rio de mesmo nome que flui em Ijexá e Ijebu. De acordo com as lendas, Oxum foi a segunda esposa de Xangô, compartilhando sua vida anteriormente com Ogum, Orunmilá e Oxossi. Mulheres que desejam ter filhos procuram a influência de Oxum, pois ela é considerada a guardiã da fertilidade, graças aos seus laços estreitos com Ìyámi-Àjé (Minha Mãe Feiticeira); ela é honrada e consultada para ajudar na realização desse desejo de maternidade. Oxum representa a beleza, a sensualidade e a força feminina, sendo uma divindade reverenciada por seu poder sobre a criação da vida (Verger, 1951).

De acordo com a mitologia ioruba, da qual Oxum faz parte, ela é filha de Oxalá, o Orixá supremo, e é irmã de Xangô, Orixá do trovão e da justiça. Oxum é conhecida por sua beleza e por sua ligação com os rios, lagos e cachoeiras. Ela é considerada a dona do ouro e da prosperidade material, além de ser a protetora das crianças e das gestantes, protegendo, assim, seu povo dentro das histórias contadas. Seus seguidores buscam sua proteção e bênçãos em diversos aspectos da vida, e ela é considerada uma mãe amorosa e acolhedora, capaz de trazer alegria e abundância para aqueles que a veneram. Segundo Albuquerque (2017),

Oxum Navezuarina cega seus raptos; Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca; Omolu cura todos da peste; Obaluaê tem feridas transformadas em pipoca por Iansã; Ossaim recusa-se a cortar ervas miraculosas; Orunmilá é escondido de seus perseguidores por uma aranha. (Albuquerque, 2017, p.50)

Além disso, Oxum é vista como uma entidade amorosa, doce e delicada, que traz consolo, cura e auxílio nas questões afetivas e familiares. Seus filhos e filhas de fé são caracterizados por sua sensualidade, sensibilidade e devoção. No candomblé, Oxum é cultuada como uma Orixá, uma divindade feminina poderosa, ela é uma das esposas de Xangô; na umbanda, é sincretizada com a figura católica de Nossa Senhora da Conceição. Oxum é reverenciada através de rituais que envolvem danças, cânticos, oferendas e sacrifícios. Suas cores são o amarelo e o dourado, e seus símbolos incluem o espelho, o leque e o abebé, um objeto em forma de leque feito de latão ou cobre (Cabrera, 2004).

Os seguidores de Oxum buscam sua proteção e bênçãos em diversos aspectos da vida, incluindo relacionamentos, fertilidade, prosperidade e cura emocional. Ela é considerada uma mãe amorosa e acolhedora, capaz de trazer alegria e abundância para aqueles que a veneram.

4.4.3 Obá

Obá, uma divindade associada ao rio que leva o mesmo nome, ocupou a posição de terceira esposa de Xangô. Assim como Oiá e Oxum, as duas esposas anteriores, Obá também foi casada com Ogum. Ela é uma divindade cultuada tanto na umbanda quanto no candomblé, e é considerada uma Orixá feminina associada à força, coragem, determinação, justiça e habilidades guerreiras. Obá, segundo Verger (1951), era:

um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Ela desafiara e vencera na luta, sucessivamente, Oxalá, Xangô e Orunmilá. Chegada à vez de Ogum, aconselhado por um babalô, ele preparou

uma oferenda de espigas de milho e quiabo. Amassado tudo num pilão, obtendo uma pasta escorregadia, que espalhou pelo chão, no lugar onde aconteceria a luta. Chegado o momento, Obá, que fora atraída até o lugar previsto, escorregou sobre a mistura, aproveitando-se Ogum para derrubá-la e possuí-la no ato. (Verger, 1951, p.71)

De acordo com a mitologia ioruba, Obá foi uma esposa de Xangô; no entanto, devido a uma série de eventos e desentendimentos, Obá acabou se separando de Xangô e se tornou uma divindade independente.

Obá é considerada uma Orixá que representa a luta pelos direitos e a igualdade de gênero. Ela é conhecida por sua força e determinação, sendo símbolo de superação e empoderamento feminino. Nas religiões afro-brasileiras, Obá é invocada para auxiliar em questões relacionadas com a justiça, o equilíbrio emocional e a superação de desafios.

No candomblé, Obá é cultuada como uma Orixá, uma divindade feminina poderosa. Já na umbanda, Obá é cultuada como uma linha de trabalho espiritual, uma corrente que se manifesta através de médiuns incorporados. Ela é vista como uma entidade guerreira, corajosa e protetora e, assim sendo, seus filhos e filhas de fé são caracterizados por sua determinação, força e capacidade de enfrentar obstáculos (Prandi, 2020). No sincretismo religioso ela é associada à figura católica de Santa Joana D'Arc, devido à sua coragem e habilidades guerreiras. Suas cores são o vermelho e o marrom, e seus símbolos incluem a espada e o escudo.

Os seguidores de Obá buscam sua proteção e orientação em situações que exigem coragem, determinação e justiça. Ela é considerada uma guardiã e protetora das mulheres, auxiliando em questões relacionadas com relacionamentos abusivos, desigualdade de gênero e situações de injustiça. As narrativas que abordam o convívio entre Obá e as outras deusas consortes de Xangô revelam uma mulher que transita por diferentes papéis ao interagir com outras mulheres. Ela pode se mostrar como uma filha inocente e mimada, uma rival competitiva e insegura, bem como uma mulher vitimada, infeliz e mutilada. Obá busca incessantemente despertar o amor e a apreciação dos demais por meio de atitudes constantes e ingênuas de conformidade irrefletida, tolerância excessiva e servilismo degradante (Fonseca, 2003).

Conforme Fonseca (2003), compreendemos que as histórias de Obá mostram um caráter com muitas nuances, oscilando entre a dependência de uma filha e o ciúme e desequilíbrio que decorre do seu lado guerreiro e predador, o que leva os homens a uma

resposta violenta de a banir ou violentar, demonstrando sua força e luta perante adversidades da submissão feminina. As histórias de Obá são tristes relatos de mulheres cujos corpos parecem atrair abuso e sofrimento, histórias comuns e cotidianas que são cuidadosamente mantidas em silêncio e dolorosamente conhecidas por tantas mulheres.

4.4.4 Ewá

Ewá, também conhecida como Ewá-Igbalé, é uma divindade reverenciada principalmente no candomblé. Ela é considerada uma Orixá feminina associada à renovação, à transformação, à fertilidade e à abundância. Embora seja menos comum na umbanda, alguns seguidores também a cultuam nessa religião. Pode-se entender tal afirmação melhor em:

Ewa ou Yewa, a Mãe que sempre existirá, a Mãe Eterna, é uma òyagbà fortemente relacionada às Iyami. Guerreira relacionada ao fogo, detentora de poderes mágicos de cura e transformação, é maternal e acolhedora. Atenta ao sofrimento humano, visa transformar dores em alegrias. Aprecia atividades manuais, sendo dotada de criatividade e senso estético. Seus símbolos são: óta (pedra de assentamento); irúkèrè (cauda de animal que, após preparo artesanal e mágico, é carregada por sacerdotes e reis como sinal de realeza e poder); osùn (espécie de tintura vermelha de uso ritualístico); ikódíde (pena vermelha da cauda do pássaro òdìdè); búzios. Tem preferência por roupas multicoloridas e seu colar é verde, amarelo e marrom. (Oduduwa, 2017, p.1)

A história de Ewá é envolta em mitos e lendas transmitidos oralmente dentro das tradições religiosas. Ela é conhecida como uma divindade jovem e bela, que representa a juventude e a renovação constante da vida. Ewá é associada aos ciclos naturais, às estações do ano e à capacidade de regeneração da natureza.

Ewá é uma divindade de natureza mágica, simbolizando a união e a metamorfose entre os elementos naturais. Sua suave presença está em todos os pontos cardeais, emanando delicadeza e encanto. A poderosa magia de Ewá reside em sua brandura, tornando-a uma figura única e especial. Essa divindade é como um elo encantador entre os elementos da natureza, trazendo consigo a beleza da transformação e a harmonia dos elementos. Sua essência delicada é o cerne de sua força e magia, inspirando e encantando todos aqueles que a conhecem (Maranhão, 2022).

No candomblé, Ewá é considerada uma Orixá que habita os rios e riachos, sendo associada ao elemento água. Ela é sincretizada com a figura católica de Santa Luzia, devido à sua conexão com a visão e a luz. Ewá é reverenciada por meio de rituais que envolvem

danças, cânticos, oferendas e sacrifícios. Suas cores são o verde e o amarelo, e seus símbolos incluem flores, folhas e objetos relacionados com a renovação da natureza. Os seguidores de Ewá buscam sua proteção e bênçãos em diversos aspectos da vida, como a renovação pessoal, a cura, a fertilidade e a conexão com a natureza. Ewá é vista como uma divindade que traz esperança, oportunidades e novos começos, auxiliando em momentos de transição e transformação (Verger, 1951; Prandi, 2020).

Na umbanda, embora Ewá não seja tão proeminente quanto em outras tradições religiosas afro-brasileiras, alguns seguidores a reverenciam como uma entidade espiritual. Seus seguidores buscam sua energia para renovar suas vidas, superar desafios e alcançar a prosperidade em todas as áreas.

4.4.5 Iansã

Iansã, também conhecida como Oyá, é uma divindade reverenciada tanto no candomblé como na umbanda. Ela é considerada uma Orixá feminina associada ao vento, à tempestade, à transformação, ao poder e à justiça. A história de Iansã é rica em mitos e lendas oralmente passados nas tradições religiosas.

De acordo com a mitologia ioruba, Iansã é filha de Oxalá, o Orixá supremo, e irmã de Xangô, Orixá do trovão e da justiça. Ela é vista como uma mulher guerreira, corajosa e destemida, com poder sobre os ventos e as tempestades. Iansã é associada à força dos elementos naturais, como raios, ventos e redemoinhos. Segundo Verger (1951):

Oya (Oíá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odòya. Foi a primeira mulher de Xangô e tinha um temperamento ardente e impetuoso. Conta uma lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Oíá, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder. (Verger, 1951, p.109)

Iansã é conhecida como a senhora dos eguns, os espíritos dos antepassados, e é considerada uma protetora dos mortos. Ela é reverenciada por sua força e determinação, sendo considerada uma divindade poderosa e temida. Iansã é vista como uma figura justa e equilibrada, capaz de trazer justiça e equidade para aqueles que a veneram. No Brasil, Oíá é frequentemente chamada de Iansã, possivelmente derivado da junção das palavras Iya (mãe) e san (noite), que significam “Mãe da noite” (Fonseca, 2003).

No candomblé, Iansã é cultuada como uma Orixá, uma divindade feminina poderosa. Ela é sincretizada com a figura católica de Santa Bárbara, devido à sua relação com os raios e tempestades. Iansã é reverenciada através de rituais que envolvem danças, cânticos, oferendas e sacrifícios. Suas cores são o vermelho e o marrom, e seus símbolos incluem o espelho, o machado duplo e o abebé, um objeto em forma de leque feito de latão ou cobre.

Na umbanda, Iansã é cultuada como uma linha de trabalho espiritual, uma corrente que se manifesta através de médiuns incorporados. Ela é vista como uma entidade guerreira, corajosa e protetora. Iansã é conhecida por sua energia intensa e sua capacidade de trazer mudanças e transformação na vida das pessoas. Seus filhos e filhas de fé são caracterizados por sua força, coragem e determinação.

Segundo Maranhão (2022), ao comparecer no terreiro, Iansã se veste com trajes vermelhos, portando um conjunto de acessórios que destacam sua história conhecida. Com uma coroa adornando sua cabeça, seu rosto é envolto por contas que reafirmam sua nobreza. Além disso, ela carrega uma ou duas espadas como símbolos de sua força e poder.

Os seguidores de Iansã buscam sua proteção e orientação em situações que exigem coragem, transformação e justiça. Ela é vista como uma protetora contra energias negativas e como uma guia espiritual que traz mudanças positivas na vida das pessoas. Em suma, como mulher, Iansã é uma divindade que transcende o ego em busca da unidade; uma mulher plenamente conectada consigo mesma. Ela personifica o arquétipo da mulher livre e autoconsciente. Como mãe, é cuidadosa e libertadora, e como companheira, aceita desafios e perdas. Ela é alguém que acolhe a dor e a transforma em um gesto de amor e santidade.

4.4.6 Yemanjá

Yemanjá, também conhecida como rainha do mar, é considerada uma Orixá feminina associada ao mar, à maternidade, à fertilidade, à proteção e à sabedoria ancestral. A história de Yemanjá é rica em mitos e lendas transmitidos oralmente nas tradições religiosas. O que pode ser destaca em uma de suas histórias como:

Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz Orungã. Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, e aflita e entregue a total desespero, Iemanjá desprende-se dos braços do filho incestuoso e fugiu. (Prandi, 2020, p.208)

No que diz respeito ao primeiro elemento, é importante reconhecer que, independentemente de qualquer julgamento moral, o incesto é um tema que frequentemente aparece na mitologia e simboliza uma tendência de união com o semelhante. Em sociedades fechadas, que possuem uma forte identidade cultural, o incesto pode ser um símbolo comum. O incesto revela o desejo de uma conexão profunda com um Outro que é essencialmente feito da mesma matéria que o Eu. Nesse sentido, ele ressalta e reforça a própria natureza e a identidade essencial do indivíduo. O que pode nos remeter até às ideias freudianas do Eu, quando o psicanalista envolve complexos retirados da mitologia grega que também se cunham em temas incestuosos, como o completo de Édipo e Elektra (Fonseca, 2003).

Yemanjá é associada à fertilidade, à proteção e ao amor maternal. Ela é vista como a protetora das mulheres grávidas, das crianças e das famílias; ela é considerada uma divindade acolhedora e compassiva, que oferece consolo, cura e orientação espiritual. Na umbanda, ela é cultuada como uma linha de trabalho espiritual, uma corrente que se manifesta através de médiuns incorporados. Yemanjá é reverenciada como a mãe de todas as águas, trazendo consolo e auxílio nas questões emocionais e familiares. Seus filhos e filhas de fé são caracterizados por sua sensibilidade, intuição e devoção. Já no candomblé, Yemanjá é cultuada como uma Orixá, uma divindade feminina poderosa.

Ela é sincretizada com a figura católica de Nossa Senhora dos Navegantes ou Nossa Senhora da Conceição. Suas cores são o branco e o azul, e seus símbolos incluem conchas, espelhos e coroas, e ela é vista como uma mãe amorosa e sábia, capaz de trazer paz, equilíbrio e prosperidade para aqueles que a veneram. Os seguidores de Yemanjá buscam sua proteção e bênçãos em diversas áreas da vida, incluindo a fertilidade, o amor, a proteção da família e a conexão com as forças da natureza. Em suma, Yemanjá personifica um arquétipo feminino a mulher-mãe, aquela que concebe, nutre e acolhe seus filhos. Sua generosidade e conciliação frequentemente a tornam vulnerável a usurpação.

4.5 Análise das ilustrações

Quando um livro infantil rompe com estereótipos racistas em suas imagens, ele desafia as narrativas estereotipadas e ultrapassa as limitações impostas pela sociedade, o que permite que as crianças se vejam refletidas nas páginas do livro, o que se torna uma

ferramenta de ajuda para construir uma autoestima saudável e um senso de pertencimento. O que entendemos, assim, sob a perspectiva decolonialista, é que, ao apresentar imagens que fogem dos estereótipos raciais, o livro infantil selecionado para essa pesquisa oferece às crianças a oportunidade de reconhecer e se conectar e valorizar desde cedo. Isso contribui para a formação de uma consciência crítica, quebrando preconceitos e promovendo a igualdade e o respeito mútuo.

Além disso, a análise de ilustrações nesse contexto permite que os adultos que acompanham as crianças, como pais, educadores e cuidadores, discutam e abordem questões relacionadas com a representatividade e o combate ao racismo de maneira adequada à faixa etária. Tais conversas proporcionam um ambiente adequado para a conscientização e o diálogo sobre temas importantes que podem contribuir para a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa. Dentro dessa ideia que trabalhamos com a escolha do livro, devo aqui destacar questões pontuadas por Miguel (2014):

Sob um olhar pós-colonialista da pesquisa acadêmica em Educação da infância, discursos representacionais da infância e sobre a infância não poderiam ser vistos como formas de colonização metodológica da infância e dos territórios da infância? Será que o nosso desejo de territorializar a infância não seria nada mais que o desejo de constituir dicotomicamente a criança como habitante de um país estrangeiro que se opõe e opõe resistência aos habitantes do Território Científico do Mundo Adulto? Estaríamos nós constituindo a criança como o Outro Estrangeiro e Estranho – o mau selvagem, ateu, inferior, naturalmente corrupto, deficiente e deficitário, ou então, o bom selvagem rousseauiano, puro, naturalmente dotado e bem dotado, indefeso e corruptível, mas igualmente colonizáveis, cristianizáveis, aculturáveis, civilizáveis, escolarizáveis, liberalizáveis e ocidentalizáveis, e, em ambos os casos, escravizáveis e exploráveis pelo brilho sedutor do poder da mais valia do outro estrangeiro proveniente dos estranhos territórios do Outro? Não estaríamos, com ciência da ciência, construindo ilegitimamente infâncias e pedagogias desenvolvimentistas, etapistas, progressivistas, darwinistas, cumulativas, caricaturistas e capitalista? Não estaríamos desfigurando infâncias ou configurando o não configurável? Poder da ciência da infância ou ciência do poder sobre a infância? (Miguel, 2014, p.864)

Ao serem expostas a conhecimentos decoloniais, nesse caso a literatura, as crianças podem questionar narrativas hegemônicas e estereótipos prejudiciais, desenvolvendo um pensamento crítico e autônomo, ou seja, se desenvolvem dentro de um ambiente que permita entenderem-se como um Eu político e social. A busca pela decolonialidade na infância torna-se essencial para uma infância enriquecedora na qual as crianças possam desenvolver sua identidade, fortalecer sua autoestima e entender o eu em relação ao mundo de forma mais plural e compreensiva.

A partir da importância dessa quebra do padrão eurocêntrico, Waldete Tristão (2018), em suas ilustrações presentes no livro, ajuda a criar uma representação visual acessível e atrativa dos Orixás, que vai penetrar na mitologia africana, utilizando-se dos símbolos e subjetividades que permitam às meninas se reconhecerem. Essa conexão sensorial e emocional é crucial para o reforço positivo da cultura e do legado africano. Como poder ser visto na figura 1, abaixo:

Figura 1 - Capa do livro *Conhecendo os Orixás: de Exu a Oxalá*



Fonte: Tristão, 2018

Na ilustração, que é a capa do livro, a ideia de acolhimento e pertencimento já é facilmente percebida. As imagens presentes no livro colaboram na quebra do paradigma segundo a qual a mitologia africana é “algo mal visto”, “não acolhedor” ou “coisa do demônio”, uma vez que criam representações visuais acessíveis, transmitindo valores e características positivas dos Orixás e desafiando estereótipos e preconceitos. Essas imagens são uma forma poderosa de envolver e educar as crianças sobre a cultura afro-brasileira, promovendo a valorização e o respeito pela diversidade cultural.

Como estamos enfocando no gênero feminino, a simbologia feminina na literatura infantojuvenil desempenha um papel significativo na construção da identidade e autoestima de meninas negras. É essencial que essas obras apresentem personagens femininas negras

como protagonistas fortes, independentes e capazes de realizar seus sonhos e superar desafios.

É assim com a primeira Orixá mulher a aparecer na literatura de Waldete é Nanã, como pode ser visto na figura 2, abaixo:

Figura 2 - Nanã



Fonte: Tristão, 2018

A ilustração retrata Nanã como uma figura sábia, com traços faciais suaves e uma expressão tranquila, de semi-sorriso, sendo importante destacar a simbologia de ser uma senhora. As principais características tradicionais associadas a ela, como a coroa de cobre e o abebê (espécie de cajado), foram respeitadas, quando o ilustrador mantém a imagem de uma senhora negra, com traços de idade avançada e ideia de proximidade familiar, como se fosse a imagem de uma avó. Tal retrato foge dos padrões de beleza eurocêtricos retratadas em muitas literaturas (quando buscam afinar o nariz, retirar marcas de tempo e afins), colabora-se para a fuga da ideia que Gomes (2019) retrata quando diz:

[...] ao proteger as pessoas brancas e elegê-las como padrão universal de beleza, inteligência e civilidade, o racismo inculca e gera, em suas vítimas, um sentimento antagônico a todos esses atributos. (Gomes, 2019, p.18-19)

Sendo assim, a figura 2 representa o essencial dessa Orixá e o seu papel como mãe dos Orixás, destacando sua conexão com a ancestralidade e sua importância dentro da cultura afro-brasileira, mas sem fuga para traços eurocêntricos.

Ao abordar a ilustração de Nanã para crianças, é possível estabelecer uma conexão com a figura de uma avó amorosa e sábia. Essa abordagem permite que as crianças compreendam Nanã como uma figura familiar, alguém que traz conforto, sabedoria e proteção, assim como uma avó. As ilustrações podem retratar Nanã com características que remetem à figura de uma avó, como cabelos brancos ou grisalhos, um sorriso gentil e acolhedor, e roupas que transmitam aconchego e tradição. Pode-se enfatizar que Nanã está sempre presente para ajudar e guiar, assim como uma avó que está ao lado de seus netos em suas jornadas de crescimento e descoberta. Além disso, é válido incentivar as crianças a compartilhar histórias e memórias sobre suas avós ou figuras femininas importantes em suas vidas. Isso ajudará a fortalecer a conexão emocional entre Nanã e a ideia de uma avó amorosa e presente.

A segunda Orixá que surge no livro é Oxum. Quanto à ilustração de Oxum na obra, é importante destacar a complexidade de sua mitologia para a compreensão das crianças. A figura 3 destaca sua beleza, utilizando cores brilhantes e suaves que remetam à água doce e à natureza, como pode ser visto abaixo:

Figura 3 – Oxum



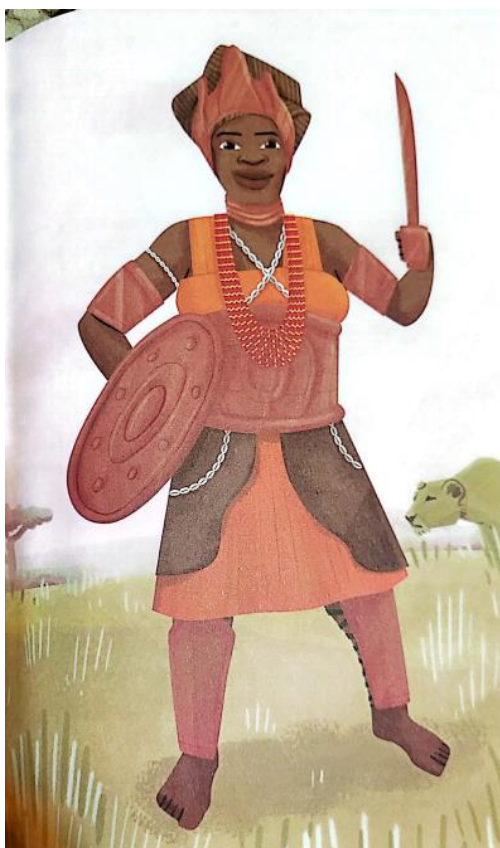
Fonte: Tristão, 2018

A representatividade de Oxum na literatura infantojuvenil é importante para a promoção da representatividade de meninas negras. A representação de Oxum como uma figura negra e feminina empoderada permite que as meninas negras vejam uma imagem positiva de si mesmas. Oxum é retratada como uma deusa que incorpora atributos como beleza, amor, compaixão, sabedoria e poder. Essas características podem inspirar as meninas negras a reconhecerem seu próprio valor, a se amarem e a se sentirem confiantes em suas capacidades, o que mais uma vez reforça a ideia das ilustrações como impulsionadoras da identificação do seu Eu, como afirmado em Lima (2008, p.97-98): “as imagens ilustradas também constroem enredos e cristalizam as percepções [...] a literatura é, portanto, um espaço não apenas de representação neutra, mas de enredos e lógicas”.

Assim, ao trazer Obá e a sua ilustração, também pretende-se mostrar que a mitologia africana traz em si uma diversidade que corrobora as raízes da negritude das meninas e ainda permite que não sejam vistas apenas como princesas à espera de um príncipe como em um conto de fadas, mas também empoderadas em sua representação.

Abaixo, a figura 4:

Figura 4 – Obá



Fonte: Tristão, 2018

Essa ilustração do livro traz uma simbologia da mulher como forte, destemida e independente; uma heroína. E Obá é frequentemente retratada como uma guerreira valente, que luta por justiça e pelos seus direitos. Essa representação empoderadora pode inspirar as meninas a serem confiantes, determinadas e a lutarem por aquilo em que acreditam. A análise da simbologia na ilustração de Obá como representação do empoderamento feminino no subjetivo freudiano pode ser uma abordagem interessante.

Obá, como uma Orixá associada à força, coragem e determinação, pode ser interpretada como um símbolo do poder interior das mulheres, também rompendo com o que Davis (2016, p.69) destacaria como “a conversa de sempre sobre ‘a esfera feminina’” e coisas parecidas, uma vez que as imagens do livro de Waldete rompem com os arquétipos do lugar feminino da submissão.

Ao seguir para a imagem de Ewá, percebemos que o que foi retratado ao longo dessas imagens não é apenas a quebra de padrões raciais sob a mitologia ou prática religiosa, mas também o padrão do que é ser mulher fisicamente e seus papéis sociais, ou seja, a fuga da padronização canônica da mulher. Como vemos na figura 5, de Ewá, abaixo:

Figura 5 – Ewá



Fonte: Tristão, 2018

Nesse contexto, a ilustração de Ewá como uma figura que personifica a renovação, a conexão com a terra e a valorização da própria identidade, traz também características físicas e culturais únicas, fazendo meninas negras sentirem orgulho de suas raízes ancestrais. A abordagem contemporânea alinhada às ideias de Djamila Ribeiro (2017) também envolve a desconstrução de estereótipos e a crítica aos padrões de beleza impostos pela sociedade. A ilustração de Ewá desafia as noções eurocêntricas de beleza, promovendo uma valorização da diversidade e do amor-próprio. A ilustração de Ewá na literatura, dentro do contexto de Djamila Ribeiro, pode ser entendida como uma forma de promover a valorização da identidade negra, a representatividade positiva e a desconstrução de estereótipos raciais. A figura de Ewá como um Orixá feminino empodera as meninas negras, permitindo que elas se vejam refletidas em uma imagem que celebra sua beleza, força e conexão com a natureza.

Por outro lado, na análise freudiana, a representação de Ewá pode ser interpretada como um símbolo do inconsciente coletivo, refletindo anseios e desejos relacionados à natureza, à renovação e ao empoderamento feminino. As características associadas a Ewá, como a renovação dos ciclos da vida e a conexão com a terra, podem ser vistas como expressões simbólicas do subjetivo.

Embora as abordagens de Djamila Ribeiro (2017) e Sigmund Freud (2013) sejam distintas, elas podem se complementar na análise da representação de Ewá e sua imagem. Através da perspectiva de Djamila Ribeiro, podemos valorizar a representatividade positiva e a luta contra o racismo, enquanto a análise freudiana pode nos ajudar a compreender os desejos inconscientes e as simbologias subjacentes à imagem de Ewá.

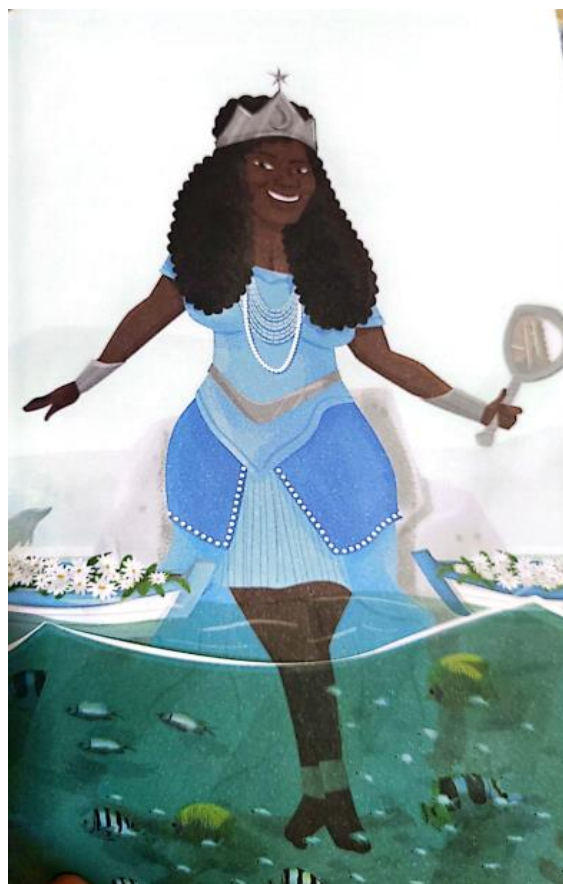
E isso também se reflete na ilustração de Iansã pois mais uma vez saímos do princípio de menina submissa para empoderada quando se adentra em sua representatividade de guerreira. Ao retratar Iansã como uma guerreira na literatura infantojuvenil, podemos transmitir mensagens sobre o poder, a coragem e a resiliência das mulheres negras. Pode-se confirmar tal afirmação com as figuras 6 e 7 abaixo:

Figura 6 – Iansã



Fonte: Tristão, 2018

Figura 7 – Iansã



Fonte: Tristão, 2018

Iansã e as outras Orixás aqui mencionadas, vem da ideia de matrifocalidade, que significa o papel feminino em destaque, como as matriarcas. O que se destaca nos estudos de Scott (1990), que afirma “(...) é também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino” (p. 38), ou seja, essas Orixás se projetam em posicionamentos de poder social e cultural. E isso se destaca dentro das religiões de matriz africana, já que o papel feminino se torna fundamental dentro dessa cultura.

Além disso, como presente na figura 7, é importante destacar a figura de Yemanjá como uma das mais conhecidas. A ilustração de Yemanjá na literatura infantojuvenil para meninas negras é um tema relevante, especialmente quando consideramos a cultura de embranquecimento que, muitas vezes, mais do que às outras Orixás, está associada a essa figura, pois ela normalmente é veiculada como uma mulher branca.

Portanto, as ilustrações têm um papel poderoso e significativo no empoderamento feminino negro. Através do simbólico e do subjetivo, elas podem contribuir para a representatividade, a valorização da identidade e a construção de narrativas

empoderadoras. Isso porque essas ilustrações cada vez mais veiculadas podem retratar mulheres negras em posições de liderança, força e determinação, desafiando estereótipos e preconceitos. Ao fazer isso, as ilustrações ajudam a desconstruir os padrões eurocêntricos de beleza, além de explorar a riqueza da cultura africana e afrodescendente, destacando símbolos, trajes tradicionais e elementos culturais que são fontes de orgulho e identidade. Tais representações visuais fortalecem o senso de pertencimento e reafirmam a importância da ancestralidade na formação da identidade individual e coletiva.

4.6 Análise textual

A obra de Waldete Tristão é tecida na terceira pessoa, tendo um narrador observador. O texto é feito de forma linear, apresentando as personagens conforme a imagem, como se fosse o contar de uma história ao redor da fogueira, conduzida pelas breves descrições de apenas uma página, simples e objetiva.

A apresentação do livro já busca imergir as pequenas leitoras em um mundo repleto de encanto e sabedoria ao introduzir, desde as primeiras páginas, a fascinante jornada pela mitologia dos Orixás. Com maestria narrativa e linguagem simples, ela nos transporta para a riqueza cultural das religiões afro-brasileiras, revelando as histórias, símbolos e ensinamentos dos Orixás, ao mesmo tempo que desperta a curiosidade e a admiração por essa rica herança mitológica. Trata-se de um mergulho profundo e enriquecedor nas águas sagradas dos Orixás, que espera por cada leitor ávido por desvendar os segredos e significados que permeiam essa mitologia.

Isso pode ser visto já no início do livro quando ela destaca:

Você sabia que em cada pedra, em cada plantinha, em cada vento e em cada raio de soltem um pouco da força dos Orixás? Pois é! Os Orixás, são Deuses africanos, forças da natureza que nos guiam e nos protegem por toda a vida. Há muitos e muitos anos, eles foram trazidos do outro lado oceano até o Brasil pelos africanos escravizados (Tristão, 2018, p.3).

O trecho ressalta a presença e a importância dos Orixás na natureza e na vida das pessoas, conectando-os às suas origens africanas e destacando a influência dessas divindades na espiritualidade e na cultura do Brasil. Há menção aos africanos escravizados que trazem essas crenças consigo e reforça o vínculo histórico e cultural entre os Orixás e a diáspora africana no Brasil.

O texto apresenta uma escrita sucinta e com uma estrutura semelhante, seguindo um padrão simplista que colabora com o entendimento das crianças. A autora opta por utilizar frases curtas e claras, evitando o uso de termos complexos ou informações excessivas que poderiam dificultar a compreensão das crianças. Como pode ser visto em “Olha quem vem agora, vestida de laranja e marrom: é Obá, a mais apaixonada e corajosa de todos os Orixás. Ela é a esposa mais velha de Xangô, mas por ser muito brava acaba vivendo sozinha” (Tristão, 2018, p.23), ou no seguinte trecho:

Ewá à versão feminina de Oxumarê, deusa das fontes, da beleza, da visão e de tudo aquilo que é misterioso está escondido, ela representa também a pureza e a inocência, à juventude e protege especialmente as meninas mais jovens e as adolescentes. (Tristão, 2018, p.26)

Essa abordagem de escrita mais enxuta corrobora que a história seja contada, falada e dialogada do modo direto, sempre vinculada a uma narrativa que não perde a essência. As informações apresentam-se de maneira coerente e concisa, tornando o texto acessível e cativante o que gera no público infantil uma melhor acessibilidade, logo, a repetição de padrões na escrita contribui para a construção de um ritmo fluente na história, o que pode envolver ainda mais as crianças na leitura. O uso de uma estrutura simples e previsível ajuda as crianças a acompanharem a história e a criarem expectativas sobre o que acontecerá a seguir.

Tringali (1992), pautado nos estudos da psicanálise freudiana, aponta isso como importante quando nos diz que a literatura Infantil deve ser útil e agradável ao mesmo tempo, alcançando objetivos estéticos e éticos. Para que a educação por meio da literatura seja eficaz, é essencial equilibrar o propósito educativo com o prazer proporcionado pelas histórias. As lições morais serão bem-sucedidas se não forem monótonas, evitando transformar a história em um mero pretexto para doutrinação. É importante cativar as crianças com narrativas instigantes, despertando seu interesse e curiosidade para que se conectem emocionalmente com as histórias e internalizem as lições de forma significativa. Assim, a literatura infantil pode cumprir seu papel educativo e também proporcionar momentos de prazer e enriquecimento cultural para as crianças.

Além disso, a autora, em sua escrita, ainda consegue amenizar as nuances que não correspondem à idade da criança, pois, como sabemos, as mitologias em geral tratam da representação também da crueldade do mundo, e trazer isso de maneira branda para já introduzir a criança ao conhecimento da diáspora africana torna-se uma ferramenta

importante. Como por exemplo, temos o caso do incesto com Yemanjá, aspecto que a autora consegue amenizar.

A imagem desempenha um papel crucial ao se unir ao texto para enriquecer a compreensão da história e impulsionar a identificação do leitor com a narrativa apresentada; as ilustrações trazem uma dimensão visual que complementa as palavras, proporcionando um contexto emocional e sensorial que aprofunda a subjetividade da experiência de leitura. Portanto, a interação entre texto e imagem colabora e também estimula a imaginação, permitindo que a criança crie seu próprio significado a partir das informações apresentadas, o que facilita a compreensão da história, especialmente para leitores em formação, auxiliando-os a desenvolver habilidades de leitura e interpretação. Nas palavras de Saberna (2003):

A mediação entre estas esferas é realizada através do símbolo. Esta maneira do símbolo operar mostra que seu significado e as experiências e imagens a ele estão vivas – símbolo vivo, mas ele pode deixar de ser significativo, de evocar estas experiências e de possibilitar a integração, pode sofrer um movimento de racionalização, tornando-se então um signo e formar ou se inserir em um sistema ou discurso racional e unívoco. deixa-se o campo do simbólico para o campo semiótico, da simbolização para a representação. A atuação do símbolo e da imaginação forma o campo do imaginário (Seberna, 2003, p.9).

O que também pode ser visto quando a autora descreve as imagens de modo a criar uma relação entre o simbólico da ilustração e o texto, como por exemplo em: “Iemanjá dança movimentando suas mãos como se carregasse água para banhar o mundo inteiro e levar embora as maldades” (Tristão, 2018, p.31).

Esses dois polos, a literatura e a cultura, afetam positivamente a vida pessoal do indivíduo quando a afirmação da identidade começa a acontecer, com a autoaceitação da cor da pele, do cabelo crespo, entre outros fenótipos antes tratados de forma degradante. Desse modo, retoma-se a ancestralidade do povo africano e sua trajetória, utilizando-se símbolos que perante o cognitivo não são marcados pelos estereótipos normalmente utilizados, ou seja, se traz símbolo de resistência e novos lugares sociais que serão assimilados de maneira positiva.

Quando as meninas negras se veem representadas e descritas em personagens positivas e diversas na literatura, elas têm a oportunidade de se identificar com histórias que refletem suas próprias experiências, desafios e aspirações.

Como já retratado nesse trabalho, o feminismo negro enfatiza a importância da representatividade como uma ferramenta de empoderamento. E assim, através da

identificação com as histórias das personagens negras, as meninas têm modelos a seguir que desafiam os padrões de beleza eurocêntricos e que mostram a diversidade de possibilidades. E isso pode ser visto em trechos em que a autora destaca a beleza dessas Deusas e leva as crianças a responderem a perguntas, como em:

Sua dança é como se fosse um peixe na água, mostrando-se vaidosa, penteando os cabelos e vestindo seus brincos, pulseiras e colares. Você também gosta de se enfeitar? Qual seu acessório favorito? (Tristão, 2018, p.19)

Mas aqui devemos indagar o motivo que nos leva a essas afirmativas sobre o texto produzido por Waldete, junto às ilustrações e a sua importância.

Um grande autor que veiculava textos diretamente feitos sobre os arquétipos do negro no Brasil de maneira negativa é Gregório de Matos (1969), que explora a sexualidade da mulher e trata o homem mestiço como objeto, de acordo com Evaristo (2009). Algo que não está muito longe da contemporaneidade, pois ainda há repetição desses estereótipos, ocorrendo apenas houve uma mudança de posicionamento dentro das mudanças socioeconômicas e de estrutura sociais, a flexibilização da hierarquia social. Por isso, o texto infantojuvenil voltado para a mitologia africana traz um ar de renovação e busca pela decolonialidade para meninas que, através do seu empoderamento, conseguem subjetivamente se entender como seres políticos e sociais, ocorrendo, assim, o retorno à cultura africana de modo que haja a valorização do negro através da busca em suas raízes, dando a visibilidade necessária dessa cultura para compreensão de sua importância na criação de uma identidade.

A literatura de Waldete Tristão entra, portanto, no âmbito literário de histórias e estórias que colaboram para abrir espaço no movimento literário para a continuidade do reconhecimento da literatura afro e sua importância para esse grupo social que ainda sofre com discursos e atitudes de ódio vinculados a segmentação feita por raça e gênero.

4.7 Outros autores permeando a mitologia africana

Em prol da literatura de Waldete Tristão ser recente e ainda não apresentar pesquisas no âmbito acadêmico sobre, vale aqui trazer também leituras complementares que seguem a linha de explicitar a mitologia africana de modo decolonizado.

O primeiro que pode ser aqui destacado é *A Festa da Cabeça*, livro de Kemla Baptista com ilustrações de Camilo Martins, lançado pela Arole Cultural. A história se passa com

Kayodê que, após inúmeras jornadas e mudanças, ao retornar ao Rio de Janeiro, se viu encurralado por situações de bullying e racismo em sua escola. Diante dessa encruzilhada, ele se pergunta como agir. No entanto, uma descoberta transformadora se revelou: a conexão com os Orixás e sua espiritualidade ancestral. Em busca de conforto e guiança, Kayodê encontrou refúgio nos braços amorosos de sua Vó Bida, assim mostrando a busca de refúgio na sua ancestralidade e Orixá.

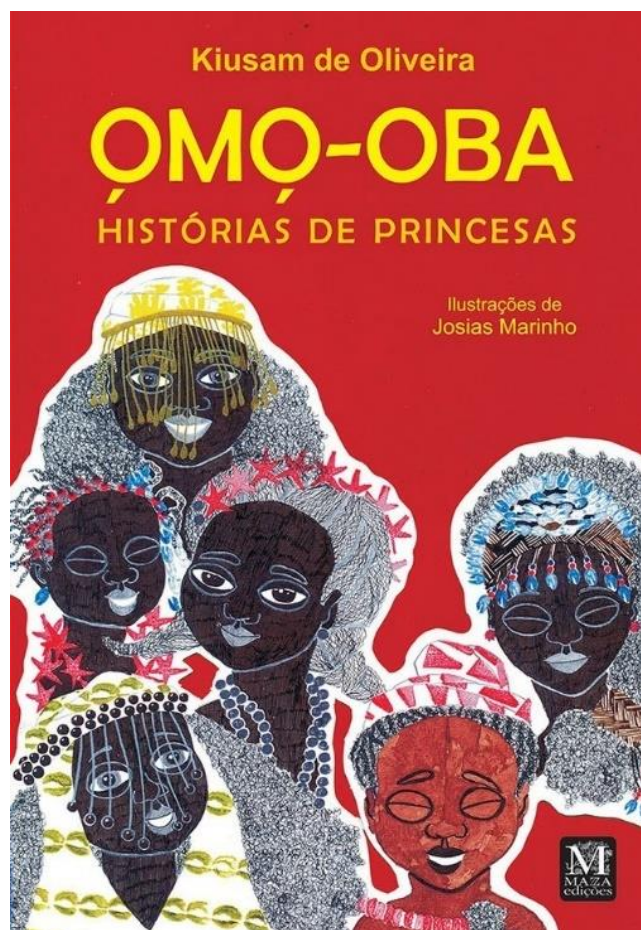
Figura 8 – Capa do livro *A Festa da Cabeça* de Kemla Baptista



Fonte: Revista Crescer, 2021.

Outro livro que pode aqui ser destacado é o livro *Omo-Oba: Histórias de Princesas*, escrito por Kiusam de Oliveira, ilustrado por Josias Marinho, e publicado pela Maza Edições em 2009. Tal livro apresenta uma composição de sete contos e, desde a introdução, a autora destaca como essas narrativas retratam a evolução das princesas para se tornarem rainhas posteriormente, todas pautadas nas histórias das Orixás Oiá, Oxum, Iemanjá, Olocum, Ajê Xalugá e Oduduá. A autora ressalta que essas histórias são provenientes de fontes tradicionais amplamente conhecidas e recontadas pelo povo africano (especificamente iorubano) e afro-brasileiro.

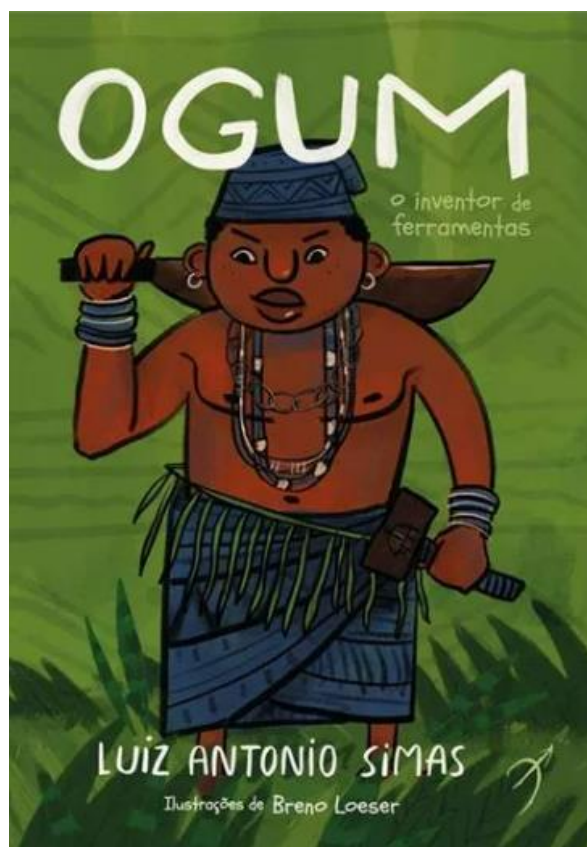
Figura 9 – Capa do livro *Omo-Oba: Histórias de Princesas* de Kiusam de Oliveira



Fonte: Revista Crescer, 2021.

Seguindo essa lista, pode ser destacado, também, o livro *Ogum - O Inventor de Ferramentas*, de mesma autoria e da coleção “Conhecendo os Orixá”. Por meio de uma poesia de cordel, a renomada historiadora apresenta um dos mitos de Ogum. Nessa narrativa, Ogum é retratado não somente como um guerreiro, mas também como um orixá relacionado à tecnologia, à estratégia e ao progresso. O enredo ganha vida com ilustrações vibrantes e elementos gráficos que acrescentam um dinamismo singular à experiência de leitura.

Figura 10 – Capa do livro *Ogum – O Inventor de Ferramentas* de Kiusam de Oliveira



Fonte: Revista Crescer, 2021.

Por último, também é interessante destacar o livro *Òrun Àiyé: A Criação do Mundo*, escrito por Jamile Coelho e ilustrado por Marcone Silva, que introduz aos leitores jovens a narrativa da criação do mundo de acordo com a mitologia iorubá. Esta obra encontra inspiração na premiada animação de mesmo nome, lançada em 2015 e dirigida por Jamile Coelho e Cintia Maria. A versão animada pode ser acessada gratuitamente através do Itaú Cultural Play, oferecendo uma oportunidade envolvente e educativa para explorar essa história fascinante. O livro e o curta-metragem se combinam para proporcionar uma experiência completa de aprendizado sobre a cosmogonia iorubá e a riqueza cultural que ela carrega.

Figura 11 – Capa do livro *Òrun Àiyé: A Criação do Mundo* de Jamile Coelho



Fonte: Revista Crescer, 2021.

É de suma importância ressaltar a contribuição de outros autores que exploram a mitologia africana na literatura infantojuvenil. Em um cenário onde tais abordagens ainda são escassas, dar destaque a esses escritores é fundamental para realçar o movimento em crescimento da produção literária focada nessa temática. Através de suas obras, esses autores estão preenchendo uma lacuna significativa ao oferecer às crianças e jovens a oportunidade de se conectarem com narrativas ricas e diversas que refletem as culturas e mitologias do continente africano.

Ao ampliar o leque de vozes e perspectivas presentes na literatura infantojuvenil, tais autores estão desempenhando um papel crucial na promoção da diversidade, na quebra de estereótipos e no enriquecimento da experiência de leitura das novas gerações. Reconhecer e celebrar esses escritores é, também, um passo em direção à construção de uma sociedade mais inclusiva e informada, onde todas as vozes têm a oportunidade de serem ouvidas e valorizadas. Portanto, ao enaltecer os autores que trabalham com a mitologia africana, estamos fortalecendo a importância de abordar essa temática de maneira autêntica e enriquecedora na literatura voltada para o público jovem.

5 Discussão

A estrutura literária traz em seus escritos a reflexão à sociedade e sua complexa dinâmica socioeconômica, embora de maneira singular. No entanto, em seu conteúdo, a literatura não apenas reproduz como também reinterpreta os pensamentos e influências de outras esferas ideológicas, como ética, epistemologia, doutrinas políticas e religião (Lopes, 1933). Isso sugere que, em sua essência, a literatura espelha o vasto panorama ideológico do qual se origina.

Ainda segundo Lopes (1933), as representações literárias também ecoam outras formas de ideologia não artística, mas, ao fazer isso, dão origem a novas formas e sinais provenientes desse diálogo ideológico. Tais sinais adquirem forma como obras de arte e se tornam partes integrantes da vida social cotidiana. Mesmo quando refletem algo externo a elas, as obras literárias se manifestam como fenômenos singulares. Seu papel transcende o simples reflexo de outras ideologias; elas desempenham um papel ideológico independente e, de forma singular, refratam a realidade socioeconômica na qual estão imersas.

Assim, compreende-se que a literatura infantojuvenil, como propulsora da decolonização dentro da linguagem literária, transcende a simples transmissão de informações, buscando engajar o leitor de maneira emocional e estética, acionando sua imaginação criativa e impulsionando sua capacidade de análise crítica e de pensamento não convencional. Em paralelo, essa abordagem eleva o domínio linguístico do leitor ao introduzir elementos de surpresa linguística, imagens provocativas, analogias instigantes e jogos de palavras (Magalhães, 2020).

Dessa maneira, percebemos que, ao longo dos anos, a literatura infantojuvenil tem desempenhado um papel significativo na formação das perspectivas e valores das novas gerações. No entanto, é indiscutível que por muito tempo essa forma de expressão cultural tenha negligenciado a representação de personagens negros e suas culturas, perpetuando assim um quadro de invisibilidade e marginalização. Historicamente, as narrativas infantojuvenis frequentemente retrataram personagens brancos como protagonistas, relegando personagens negros a papéis secundários ou estereotipados, muitas vezes baseados em preconceitos e visões distorcidas.

Segundo Silva (2016) por um longo período, os personagens de origem negra foram relegados a papéis secundários, frequentemente retratados como inferiores aos

personagens brancos. Isso não só os associava à "anormalidade", mas também à diferença, à pobreza e à marginalização. Essa representação perpetuava uma clara disparidade social, econômica e cultural em relação aos personagens brancos.

Assim como o livro escolhido, a evolução da representatividade negra na literatura infantil é notável, como em livro já aqui destacados. Nessas obras, a ilustração desempenha um papel fundamental ao abraçar a diversidade étnica e cultural, proporcionando uma representação rica e autêntica das experiências e histórias de personagens negros, que ainda colaboram para a exaltação dos mitos dessa cultura.

Através de suas imagens vibrantes e envolventes, esses livros quebram com os padrões antigos e repletos de estereótipos, dando espaço para que não apenas as meninas se reconheçam, mas para que as crianças em geral possam se identificar e se conectar com personagens que espelham sua própria diversidade. Essa mudança é um marco crucial na literatura infantojuvenil, pois não apenas valida as experiências das crianças negras, mas também educa a todas as crianças sobre a importância da inclusão, respeito e aceitação da variedade de culturas e identidades presentes em nossa sociedade. Como resultado, essas narrativas estão ajudando a criar uma nova geração de leitores conscientes e críticos, e para meninas um lugar de empoderamento (Magalhães, 2020).

Dessa maneira, o livro escrito por Waldete se destaca como o núcleo central dessa pesquisa, enquanto os demais livros elencados revelam influências provenientes da indagação sobre o lugar ocupado na estrutura social. Essa temática atravessa a diáspora negra, orientando a exploração da recontextualização contemporânea da identidade afrodescendente. Através de análises que transitam entre elementos literários, históricos e cotidianos, emerge a narrativa da jornada do afrodescendente dentro do contexto social, que pode ser retratado na literatura.

Ao direcionarmos nosso olhar para a busca pela africanidade e decolonialidade nas páginas deste álbum literário, uma perspectiva atualizada emerge, ressaltando a fluidez que conecta o passado étnico com as mutações culturais experimentadas pela comunidade afrodescendente. Essas duas dimensões coexistem de maneira harmoniosa, proporcionando uma compreensão mais completa das experiências e transformações ao longo do tempo.

Dessa maneira, essa perspectiva educacional incorpora uma abordagem pedagógica que situa o leitor no cerne do processo de construção dos significados presentes no texto literário. O leitor, figura crucial na obra literária, não é apenas um receptor passivo, mas sim

um explorador incansável, alguém que constrói e gera significado. Essa abordagem é especialmente relevante ao considerar as crianças, que são inerentemente curiosas e questionadoras.

A crescente importância de assumir protagonismo em manifestações culturais por parte desse grupo é um reflexo do anseio por resgatar o orgulho e a autoestima, promovendo a plena identificação de si mesmos. Esse movimento, por sua vez, impulsiona a valorização e a diversificação, contribuindo para a enriquecedora multiplicidade de perspectivas. Ademais, emerge cada vez mais a consciência coletiva de que a consideração pelas diversas maneiras de viver e conceber a realidade é fundamental. Ao abordar as complexas discussões relacionadas às dinâmicas étnicas, fica evidente a fragilidade da suposta "democracia racial".

Dessa forma, faz-se necessário reestruturar as mentes que perpetuam estereótipos raciais e preconceitos arraigados. Isso envolve examinar de maneira crítica os eventos históricos que moldaram a trajetória dos descendentes africanos, enquanto também se deve nutrir um profundo respeito pelas expressões culturais negras. Por fim, é crucial contextualizar tanto de forma diacrônica quanto sincrônica as criações culturais e as contribuições de origem africana. Somente assim essas manifestações poderão ser apreciadas e avaliadas de maneira respeitosa e construtivamente crítica, evitando qualquer forma de desrespeito.

5.1 Possíveis aplicações do livro em caráter pedagógico

Como já explicitado anteriormente, por se tratar de um livro recente, ainda não se encontra pesquisas e aplicações do mesmo em caráter pedagógico; entretanto, vale deixar aqui para os pesquisadores aplicabilidades que podem ser feitas em caráter pedagógico e educacional, formal ou informal, para a continuidade de um processo educacional decolonizado, tanto para meninas em fase de formação quanto para outros grupos.

5.1.1 Roda de Leitura

As rodas de leitura desempenham um papel crucial no desenvolvimento das crianças, contribuindo significativamente para o enriquecimento de suas habilidades cognitivas, emocionais e sociais. Esses encontros promovem uma relação prazerosa com a

leitura, despertando o interesse pelas palavras e histórias desde cedo. Ao participar de rodas de leitura, as crianças não apenas melhoram suas capacidades de compreensão e interpretação textual, mas também ampliam seus vocabulários e aprofundam seu conhecimento sobre diferentes temas.

Conforme Oliveira (2017) e Brandão (2021), para além do valor educacional intrínseco à leitura literária, é digno de nota considerar as implicações pedagógicas ligadas a esses momentos de leitura para crianças. A prática de narrar histórias de maneira organizada e orientada pedagogicamente não somente familiariza o leitor com as estratégias narrativas e as convenções escritas, mas também atrai a criança para o mundo da leitura e a familiariza com o livro, traçando assim uma trajetória para a leitura silenciosa. Não é apenas crucial que a criança escute histórias e interprete ilustrações presentes nos livros, mas também que tenha contato com a leitura de textos escritos, pois desempenham um papel crucial em sua introdução à cultura escrita. Por conseguinte, a experiência de ouvir a leitura de um texto e receber uma narrativa oral desvinculada de um texto escrito constituem duas vivências distintas e complementares.

As rodas de leitura têm uma versatilidade que permite sua aplicação tanto em ambientes pedagógicos formais quanto informais, enriquecendo o processo educativo de diversas maneiras. Em ambientes pedagógicos formais, como escolas e instituições educacionais, as rodas de leitura podem ser incorporadas como uma estratégia pedagógica. Professores podem organizar sessões regulares onde os alunos compartilham leituras de textos selecionados, estimulando a discussão, análise e interpretação coletiva. Isso promove um espaço de aprendizado colaborativo, onde os estudantes podem explorar diferentes perspectivas, debater ideias e aprofundar sua compreensão dos conteúdos literários. Além disso, os professores podem orientar a seleção de textos de acordo com os objetivos educacionais, incentivando o desenvolvimento de habilidades críticas, interpretação e expressão oral.

Por outro lado, em ambientes informais, como clubes de leitura, bibliotecas comunitárias e grupos de amigos interessados em literatura, as rodas de leitura oferecem oportunidades de compartilhar o prazer pela leitura de maneira descontraída. Os participantes podem participar acompanhados de seus responsáveis gerando até mesmo um momento subjetivo em relação ao momento afetivo para com o processo, tornando o ambiente mais personalizado e adaptado aos interesses individuais.

Essa ideia, conforme Libaneo (2010), trata-se de dinâmicas do ambiente social onde o processo educativo muitas vezes se desenvolve de maneira espontânea, viabilizando a partilha de saberes em distintos âmbitos cognitivos, motores, comportamentais e emocionais. Apesar dessa concepção da consciência humana, as aprendizagens podem ocorrer no contexto social, fora de estruturas sistematizadas e planejadas, manifestando-se como educação informal ou não intencional, uma vez que não têm a intenção explícita de oferecer uma instrução ordenada. Embora essas formas não intencionais de educação não sigam os padrões formais, ainda assim são educativas, pois emanam da socialização.

Independentemente do contexto, as rodas de leitura têm em comum a promoção da interação social, a melhoria das habilidades de comunicação e expressão, a ampliação do vocabulário, o incentivo à reflexão crítica e a promoção do pensamento criativo. Ao se adaptarem aos diferentes ambientes, as rodas de leitura enriquecem a experiência literária, cultivando uma relação profunda com os textos e estimulando o desenvolvimento integral dos participantes.

5.1.2 Jogos baseados no livro

Apresentar à criança o desafio de se engajar de maneira ativa e manter o foco constitui um empreendimento complexo para os educadores mediadores e até mesmo para os pais. Não obstante, considerando que a dimensão lúdica está presente desde os estágios iniciais da vida infantil e mantém sua relevância até a fase adulta, podemos compreender como a integração de elementos de jogo pode trazer uma reviravolta nas abordagens pedagógicas. Os jogos educativos estão emergindo como recursos de grande envergadura e estão ganhando destaque nesse panorama. Tal cenário é igualmente aplicável ao domínio do ensino de biologia. Entretanto, é notório que muitos instrutores, por vezes devido à pressão para abranger os conteúdos programáticos, deixam à margem a adoção dessa prática. Em determinadas ocasiões, essa omissão pode ser atribuída à subestimação da profissão (Sarnosky, 2014).

De acordo com as perspectivas de Piaget (2014) e Vygostky, que estão profundamente interligadas a esses dois aspectos educativos que são a literatura e o lúdico, torna-se evidente que considerar a criança como meramente um recipiente de informações resultará em desafios no contexto do processo de ensino e aprendizagem. Nesse sentido, a

imposição surge como um dos métodos pedagógicos menos eficazes. Portanto, a escola e outros ambientes da vida da criança, enquanto ambientes educadores e facilitadores, devem se adaptar à realidade de que para uma permeabilidade da ideia, conceito e cultura a serem transmitidos deve-se potencializar de diversificadas maneiras propostas às crianças, em prol da sua identificação e até mesmo indagação.

Assim, conforme Martins (2016), o jogo pode ser interpretado como um laço cultural intrinsecamente conectado aos princípios de aprendizado presentes em uma sociedade. Eles modelam a aquisição de conhecimento, muitas vezes antecedendo a instrução formal. Isso ocorre porque, por meio dos símbolos, linguagens e dos significados e significantes que essas atividades lúdicas geram, o participante do jogo assimila conhecimento sem consciência direta desse processo, o que resulta em uma interiorização mais eficaz.

Para uma compreensão mais aprofundada da relevância do jogo, uma análise teórica das principais abordagens sobre a sua importância foi realizada, destacando as visões de alguns teóricos específicos. Entre essas perspectivas, destaca-se Wallon (1994), que ressalta o aspecto emocional subjacente ao desenvolvimento dos jogos, especialmente no que tange à sua função seletiva na promoção da socialização e da descoberta das interações com os outros que o jogo pode proporcionar. Por sua vez, Vygotsky (1992) enfatiza as primeiras incursões lúdicas como uma base para a vontade da criança de se inserir no mundo dos adultos. Já Piaget (2014) coloca o jogo, sobretudo na fase sensório-motora (0-6 anos), como objetos que se estruturam na realidade da criança, explorando elementos como espaço, tempo e causalidade de acordo com a vivência da criança.

Conclusão

A pesquisa abordou uma temática de extrema relevância no século XXI, que precisa ser discutida no âmbito literário e cultural devido ao seu contexto histórico e social. Ao longo da preparação deste trabalho, a convicção de que a práxis literária é intrinsecamente política se consolidou. Em todas as formas de atuação literária, o ato de criar narrativas e produzir literatura implica uma posição política uma vez que os processos subjetivos do sujeito não podem ser desvinculados dos marcadores histórico-sociais que os permeiam. Assim, a literatura se torna uma ferramenta poderosa para abordar questões de identidade, representatividade, justiça social e luta contra preconceitos e desigualdades.

Como mencionado anteriormente, a escravidão teve consequências devastadoras. Diante disso, é de extrema urgência a ampla divulgação das relações étnico-raciais em todas as esferas, nesse caso no âmbito literário, que há muito tempo têm reproduzido práticas excludentes advindas da supremacia branca. A literatura, através de suas narrativas textual e simbólica, se apresenta como um poderoso instrumento para a promoção da igualdade e do respeito à diversidade, e é essencial que as histórias, culturas e contribuições do povo negro sejam devidamente incorporadas.

No passado, a mitologia africana pode ter legitimado o racismo ao validar estereótipos e saberes eurocêntricos que perpetuavam a dominação e desvalorização das culturas africanas. Entretanto, é evidente que na contemporaneidade, a mitologia africana tem se manifestado de forma crescente em oposição a qualquer tipo de dominação, preconceito ou exclusão social. Ela emergiu como uma significativa fonte de resistência e empoderamento para aqueles que buscam reafirmar sua identidade e enaltecer suas origens culturais. Dessa forma, tem desempenhado um papel crucial no combate ao racismo e na promoção da construção de uma sociedade mais inclusiva e equitativa.

As histórias das Orixás apresentadas durante este estudo representam uma valiosa forma de elucidação cultural, enfatizando a importância do envolvimento de todos no processo de reconhecimento de sua própria identidade, especialmente para meninas em fase de desenvolvimento. No entanto, ainda é necessário ampliar a incorporação desse universo na realidade diária, o que tem sido observado cada vez mais, não apenas no âmbito literário, embora ainda sob pequenos passos e resistência. Essa expansão possibilita a abertura de caminhos para a prática de abordagens decoloniais e empoderadoras. Através

desses instrumentos, abre-se uma porta para o fortalecimento das narrativas e simbologias, contribuindo para a desconstrução de estereótipos e preconceitos, bem como para o empoderamento das meninas negras e sua valorização como protagonistas de suas histórias. Dessa forma, importa integrar a mitologia africana em nossa vivência cotidiana.

É fundamental promover debates sobre o assunto em diferentes ambientes. Ao destacar que tudo que deriva da cultura africana, como a mitologia e a religião, carrega marcas da supremacia branca, podemos entender a importância de desconstruir essas narrativas eurocêntricas que historicamente deixaram de lado a experiência e a subjetividade de muitas pessoas, especialmente aquelas que possuem uma ancestralidade africana mesmo que estejam distantes das fronteiras geográficas do continente. Ao abordar essa temática de maneira ampla e inclusiva, podemos encorajar o entendimento da própria identidade, tanto individual quanto coletiva, permitindo que se reconheçam, se valorizem e se empoderem.

Bibliografia

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Albuquerque, C. M. C. P. et al. (2017). *Orixás*. Publicações Naui. Repositório da UFSC.
- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA.
- Almeida, S. D. (2018). O que é racismo estrutural? 1ª. Ed. Belo Horizonte/MG: Letramento, 29.
- Bakhtin, M. M. (1997). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Livraria Martins Fontes.
- Bakhtin, M. M. (2003). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Livraria Martins Fontes.
- Batliwala, S. & Reddy, A. K. (1994). Energy consumption and population. *Population: the complex reality*.
- Benedict, R. (2013). *Padrões de cultura*. Petrópolis: Vozes.
- Bento, M. A. S. (2009). *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. São Paulo: Vozes.
- Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (2018). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Rio Grande do Sul: Autêntica.
- Berth, J. (2018). *O que é empoderamento?* Belo Horizonte: Letramento.
- Boris, G. D. J. B., & Cesídio, M. H. (2007). Mulher, corpo e subjetividade: Uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. *Revista mal-estar e subjetividade*, 7(2), 451-478.
- Bosi, A. (2000). *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 6.
- Bourdieu, P. (1989) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Brandão, A. C. P. A., Bezerra, A. R. D. R., & Silva, J. R. P. D. (2021). *Rodas de leitura na educação infantil: a formação de “leitores pensantes”*. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*, 30(63), 310-326.
- Butler, J. (2015). Corpos que importam/Bodies that matter. *Sapere Aude*, 6(11), 12-16.
- Cabrera, L. (2004). *Iemanjá & Oxum: Iniciações, ialorixás e olorixás*. Edusp.
- Caco Bressane. (s.d.). *Contato*. <https://cacobressane.com/copia-de-contato>
- Campos, C. I. D. D. (2021). A cor do sagrado: iconografia e poética nas religiões de matriz africana-por uma educação antirracista.

Carneiro, S. A. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado (Doutorado e Filosofia da Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo.

Castillo, L. E. & Parés, L. N. (2007). Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Afro-Ásia*, (36).

Cruz, M. H. S. (2018). Empoderamento das mulheres. *Inclusão Social*, 11(2).

Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo Editorial.

Eliade, M. (2002). *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes.

Evaristo, C. (2007). Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. *Representações performáticas brasileiras: Teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 16-21.

FLIP - Festa Literária Internacional de Paraty. (s.d.). *Página do autor Waldete T*. Recuperado de <https://www.flip.org.br/autores/waldete-t>

Fonseca, D. P. R. (2003). *Filhas do desejo de Eva, herdeiras da sorte de Obá*. ANPUH – XXII Simpósio Nacional De História de João Pessoa.

Foucault, M. (2019). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

Freitas, M. & Mendonça, W. M. (s.d). *Narrativas femininas do mitológico africano: Aclimações em solo brasileiro*.

Freud, S. (1969). *O estranho*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (2013). *Freud: As pulsões e seus destinos – Edição bilíngue*. BOD GmbH DE.

Freud, S. (2013). *Psicologia das massas e análise do eu*. L&PM Pocket.

Gomes, F. C. M. (2019). Escravidão: O primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares: Uma perspectiva geográfica. *Revista Tocantinense de Geografia*, 11(25), 263-267.

Hall, S. (2023). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Lamparina.

Jorge, M. A. C. (2000). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: vol. 1: as bases conceituais*. Editora Schwarcz: Companhia das Letras.

Jovino, I. D. S. (2006). Literatura infanto-juvenil com personagens negros no Brasil. *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de estudos afroorientais.

Kilomba, G. (2019). *Desobediências poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo.

Klein, M. (1996). A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. *M. Klein, Amor, culpa e reparação*, 249-264.

- Leal, H. (2020). Feminismo negro. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, 6(3), 16-23.
- Léon, M. (2003). The gender asset gap: Land in Latin America. *World development*, 31(6), 925-947.
- Lima, M. E. O. & Vala, J. (2004). As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. *Estudos de psicologia (Natal)*, 9, 401-411.
- Longo, L. (2006). *Linguagem e psicanálise*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Lovejoy, P. (2002). *Escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, 2, 27-53.
- Magalhães, M. H. R. (2021). A Literatura para a Infância, a formação do Leitor Crítico ea Educação Intercultural. *Alabe Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, (23).
- Maranhão, D. F. (2022). Amar e mudar as coisas no arco-íris de Euá: Sagrado não binário, Epistemologia do a(fé)to e teologia queer de Orixá como alternativas à transfobia religiosa. *Mandrágora*, 28(2), 169-189.
- Mariosa, G. S. (2009). *Negras memórias da princesa de Minas: memórias e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana*. Funalfa.
- Mbembe, A. (2018). Crítica da razão negra. *São Paulo: N-1*.
- Mignolo, W. (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. *Bogotá: Siglo del Hombre Editores*.
- Miguel, A. (2014). Infâncias e pós-colonialismo. *Educação & Sociedade*, 35, 857-879.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*.
- OLIVEIRA, K. R. S. D. (2017). *Compreensão de textos literários na Educação Infantil: Rodas de leitura e mediação docente (Master's thesis, Universidade Federal de Pernambuco)*.
- Oduduwa, E. (2017). Templo dos Orixás: Ewá. *Oduduwa*. <https://oduduwa.com.br/?cont=templo-ewa>
- Pace, A. F. & Lima, M. (2011). Racismo Institucional: Apontamentos iniciais. *Revista do Difere*, v.1, n2, p. 1-14.
- Pereira, E. D. A. (2007). Malungos na escola: Questões sobre culturas afrodescendentes e educação. *(No Title)*.

Perkins, D. D. & Zimmerman, M. A. (1995). Empowerment meets narrative: Listening to stories and creating settings. *American Journal of Community Psychology*. Oct, 23(5), 569-79.

Prandi, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, (50), 46-63.

Prandi, R. (2020). *Mitologia dos Orixás*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 107-126.

Rappaport, J. (1995). Empowerment meets narrative: Listening to stories and creating settings. *American Journal of community psychology*, 23(5), 795-807.

Revista Crescer. (2021, 11 de novembro). Orixás: mitos, histórias e o livro infantil como ato antirracista. Globo.com. <https://revistacrescer.globo.com/Colunistas/Cristiane-Rogério/noticia/2021/11/orixas-mitos-historias-o-livro-infantil-como-ato-antirracista.html>

Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala*. Pólen Produção Editorial LTDA.

Scott, R. P. (1990). O homem na matrifocalidade: Gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. *Cad. Pesqui*, 38-47.

Segundo, G. (2011). *Tradição, dinamicidade e estabilidade nas práticas discursivas: Um estudo da negociação intersubjetiva na imprensa paulistana*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

Saberna, C. A. (2003). A condição humana na modernidade Linha de Pesquisa Representações da Modernidade.

Tringali, D. (1992). Literatura infantil: literatura de prazer. *Itinerários: Revista de Literatura*.

Verger, P. (1981). Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. *(No Title)*.

Vital, A. C. D. Gênero e homossexualidade nas religiões de matriz africana: O papel do homossexual dentro das comunidades culturais tradicionais e religiosas de matriz africana..

Walters, S. (1991). Her words on his lips: gender popular education in south Africa. *Adult education the quality of life*, 5-20.

Westhelle, V. (2000). *Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas*. Numen, 3(1).