

Entre o sagrado e o estético: a literatura afrorreligiosa brasileira

Between the Sacred and the Aesthetic: Brazilian Afrorreligious Literature

James Rios de Oliveira Santos

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Londrina | PR | BR

jamesrios.cult@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3017-9921>

Resumo: Este artigo investiga as configurações estéticas, epistemológicas e políticas da Literatura Afrorreligiosa Brasileira, articulando suas relações com o Realismo Animista e a tradição da Literatura Afro-brasileira. A partir da análise de episódios recentes de intolerância religiosa e censura no ambiente escolar, discute-se o estatuto artístico dessas poéticas, frequentemente confundidas com proselitismo. O estudo mobiliza referenciais teóricos e literários para demonstrar como o sagrado afro-brasileiro, quando tematizado literariamente, opera como gesto de resistência de reencantamento do mundo e afirmação identitária. São examinados indicadores textuais, paisagens simbólicas e estratégias discursivas presentes em narrativas de *Omo-Oba*, de Kiusam de Oliveira. Conclui-se que a literatura afrorreligiosa constitui instrumento fundamental para a promoção da pluralidade, do respeito à alteridade e da formação antirracista no contexto escolar brasileiro.

Palavras-chave: literatura afrorreligiosa brasileira; literatura afro-brasileira; Candomblé.

Abstract: This article investigates the aesthetic, epistemological, and political configurations of Brazilian Afrorreligious Literature, articulating its relationships with Animist Realism and the tradition of Afro-Brazilian Literature. Based on the analysis of recent episodes of religious intolerance and censorship within the school environment, the study discusses the artistic status of these poetics, which are often mistakenly interpreted as forms of proselytism. The article mobilizes literary and theoretical frameworks to demonstrate how Afro-Brazilian sacredness, when thematized in literary form, operates as a gesture of resistance, a re-enchantment



of the world, and an affirmation of identity. The analysis examines textual indicators, symbolic landscapes, and discursive strategies present in narratives from *Omo-Oba*, by Kiusam de Oliveira. It concludes that Afroreligious literature constitutes a fundamental instrument for promoting plurality, respect for alterity, and anti-racist education within the Brazilian school context.

Keywords: brazilian afro-Religious literature; afro-Brazilian literature; Candomblé.

Considerações iniciais

A paisagem escolar brasileira, marcada por tensões históricas e disputas simbólicas, tem sido palco de episódios que evidenciam a persistência do racismo religioso e da incompreensão acerca das poéticas afroreligiosas enquanto propostas estéticas. Não raro, notícias estampam o cotidiano nacional com relatos de censura, repressão e violência simbólica dirigidas a obras literárias que tematizam o universo das religiões de matriz africana. Em 2023, por exemplo, o caso da mãe que vandalizou o livro infantil *Amoras* (2018), de Emicida, com frases bíblicas e críticas à presença de referências ao orixá Obatalá, ganhou repercussão nacional e expôs, de modo contundente, o desconhecimento – ou a recusa – do caráter artístico dessas produções. Episódios semelhantes, como a intervenção policial em uma escola paulista após a realização de uma atividade pedagógica envolvendo o desenho de um Orixá, reiteram o quanto o imaginário social brasileiro ainda está impregnado por uma lógica colonial, cristã-hegemônica, que associa a presença do sagrado afro-brasileiro à ameaça, ao perigo, àquilo que deve ser silenciado ou extirpado do espaço público.

Esses acontecimentos não são isolados, tampouco frutos do acaso. Eles se inscrevem em uma longa tradição de marginalização das expressões culturais e religiosas negras, tradição esta que, desde o período colonial, buscou interditar, demonizar e folclorizar saberes, práticas e cosmo-percepções que escapam à racionalidade eurocêntrica. O racismo religioso, como define Sidnei Nogueira (2020), manifesta-se como um sistema de exclusão e violência simbólica que atinge não apenas os praticantes das religiões de matriz africana, mas também suas representações culturais e literárias, perpetuando estigmas e interditos no espaço público e escolar.

Nessa direção, é evidente que o racismo religioso opera, de modo recorrente, por meio de mecanismos sutis e estruturais de exclusão, entre os quais se destaca a sistemática ausência de produções afroreligiosas nos currículos escolares e nos acervos das bibliotecas públicas. Tal processo de invisibilização simbólica – aqui compreendida, à luz de Pierre Bourdieu (1989), como a deslegitimação de determinados sistemas de sentido no interior das relações de poder – não apenas reforça estereótipos historicamente construídos acerca das religiões de matriz africana, como também compromete o acesso dos estudantes a uma formação efetivamente plural, crítica e democrática. Nesse sentido, a valorização da litera-

tura afrorreligiosa configura-se como um movimento epistemopolítico fundamental para o reconhecimento da diversidade cultural brasileira e para o enfrentamento das desigualdades históricas que atravessam e estruturam o sistema educacional nacional.

O ambiente escolar, que deveria ser espaço de pluralidade, diálogo e formação cidadã, revela-se, muitas vezes, como território de reprodução de preconceitos e de manutenção de uma ordem simbólica excludente. O racismo religioso, nesse contexto, manifesta-se não apenas na recusa explícita ao conteúdo das obras, mas, sobretudo, na incapacidade de reconhecer que a literatura afrorreligiosa, ao tematizar o sagrado, não o faz com finalidade catequética ou proselitista, mas como exercício estético, como elaboração simbólica e artística de experiências, memórias e epistemologias que compõem o tecido da cultura brasileira.

A incompreensão dessas poéticas, frequentemente confundidas com tentativas de doutrinação religiosa, revela uma profunda crise de leitura – não apenas da literatura, mas do próprio país. Como aponta Silvio Almeida (2020), o racismo estrutural opera de modo a naturalizar desigualdades e a invisibilizar a presença negra em múltiplos campos da vida social, inclusive no universo literário. O apagamento da presença negra no corpus da literatura brasileira, como já discutido por Eduardo de Assis Duarte (2014) e Luiz Silva (2010), não se restringe à ausência de autores e personagens negros, mas inclui, de modo incisivo, a marginalização das experiências religiosas afro-brasileiras enquanto entes de representação. Ao se deparar com personagens, mitos, cantigas, *orikis* e paisagens de terreiro, parte significativa da sociedade – incluindo pais, professores e gestores escolares – reage com estranhamento, medo ou hostilidade, como se a simples presença do universo afrorreligioso nas páginas de um livro fosse suficiente para ameaçar a laicidade do ensino ou a integridade moral das crianças.

Tal reação, contudo, ignora o fato de que a literatura brasileira, desde suas origens, está permeada de personagens, símbolos e narrativas de matriz cristã: de *O auto da Compadecida* a *Grande sertão: veredas*, de *Iracema* a *Senhora*, a presença do sagrado cristão nunca foi motivo para movimentos de censura ou banimento por parte de praticantes de religiões afro-brasileiras. O que se observa, portanto, é uma assimetria de poder simbólico, em que o cristianismo é naturalizado como parte do patrimônio cultural, enquanto o candomblé, a umbanda, o jarê e outras tradições são relegadas ao lugar do exótico, do perigoso, do indesejável.

É nesse cenário que se insere o presente artigo, cujo objetivo é tensionar criticamente a recorrente confusão – não raro alimentada por preconceitos históricos e por uma leitura superficial do fenômeno literário – entre a natureza estética das obras afrorreligiosas e uma suposta intenção proselitista, especialmente quando tais produções adentram o espaço escolar. Busca-se, assim, desvelar os mecanismos simbólicos e discursivos que, ao desconsiderarem o estatuto artístico dessas poéticas, acabam por reforçar práticas de silenciamento, censura e exclusão, interditando a pluralidade de experiências e epistemologias que constituem o horizonte da literatura brasileira contemporânea.

Partindo da análise de episódios recentes de censura e intolerância, propõe-se discutir, à luz dos estudos literários, dos estudos culturais e das epistemologias afro-brasileiras, o conceito de Literatura afrorreligiosa brasileira como elaboração artística do sagrado afro-brasileiro. Para tanto, serão analisadas obras como *Omo-Oba*: histórias de princesas, de Kiusam de Oliveira, obra frequentemente presente em acervos escolares e, não raro, alvo de polêmicas e tentativas de silenciamento. Ao final, pretende-se demonstrar que reconhecer o valor estético dessa produção é condição fundamental para a construção de uma escola plural,

laica e democrática, capaz de acolher a diversidade de experiências, saberes e espiritualidades que compõem o Brasil.

Do outro lado do Atlântico: o realismo animista

A compreensão da literatura afrorreligiosa brasileira como proposta estética exige, antes, um mergulho nas matrizes filosóficas e literárias que a antecedem e a fundamentam. Entre essas matrizes, destaca-se o realismo animista, conceito que, nas últimas décadas, tem sido mobilizado por críticos e teóricos das literaturas africanas para dar conta de uma poética que ultrapassa os limites do realismo ocidental e do fantástico, instaurando uma lógica própria, enraizada nas cosmovisões africanas e afro-diaspóricas.

O animismo pode ser entendido como um modo filosófico singular de apreensão do mundo, especialmente entre povos do outro lado do Atlântico, mais precisamente da África subsaariana (Paradiso, 2020a). Vale pontuar que o animismo, enquanto conceito, dividiu opiniões de diversos estudiosos que buscaram uma interpretação fenomenológica para as práticas culturais (religiosas ou não) de diversos grupos étnicos. Em um primeiro momento, o termo foi visto, por estudiosos africanos como John S. Mbiti (Paradiso 2020a), como inadequado para interpretar, sobretudo, as práticas religiosas africanas, pois foi balizado em um contexto colonial e, por esse motivo, foi imbuído “do pensamento etnocêntrico e colonialista” (Paradiso, 2020a, p. 97). No entanto, a ressignificação do conceito, especialmente a partir de Freud, permitiu compreender o animismo como um sistema de pensamento que “compreende o mundo como uma unidade, a partir de um ponto comum: a crença *no anima*”.

No âmbito das literaturas africanas, o Realismo Animista caracteriza-se por dissolver as fronteiras entre o visível e o invisível, o material e o espiritual, o humano e o não-humano (Paradiso, 2020a). Tal perspectiva rompe com a lógica ocidental tradicional, conferindo ao mundo espiritual papel ativo e determinante na experiência cotidiana. Para diversas culturas africanas, a dimensão invisível é percebida como parte concreta da realidade, em contraste com a marginalização dessa esfera no pensamento ocidental.

A literatura africana de língua portuguesa, especialmente em autores como Mia Couto, Pepetela, Paulina Chiziane e Boaventura Cardoso, oferece exemplos paradigmáticos dessa poética. Em *O outro pé da sereia* de Mia Couto, observa-se o amalgamento dos planos espiritual e material, por meio das relações que alguns personagens “vivos” nutrem com os “mortos”. Zero Madzero, por exemplo, é daqueles a quem o leitor (ocidental) e outras personagens, como Dona Constança, duvidam da sua existência carnal: “— Pois escutei que seu marido já tinha morrido”, responde Mwadia: “— Mãe, pense o seguinte: Zero trata de mim como nunca ninguém cuidou. Que importa se está vivo ou morto” (Couto, 2006, p. 60-61). Em *Vila Longe*, o impossível e o sobrenatural são entes indissociáveis do cotidiano das personagens: “só o impossível é natural, só o sobrenatural é crível” (Couto, 2006, p. 62).

O realismoanimista, portanto, não se confunde com o realismo mágico ou o fantástico, categorias que, embora úteis para a crítica ocidental, não dão conta da especificidade de uma poética em que o mundo visível e o mundo invisível atuam juntos, organizando a existência dos seres da Terra e dos espíritos; objetos, plantas e elementos naturais carregam uma energia vital, o anima. Como bem pondera Paradiso (2020b, p. 107), “o Realismo Animista visa mexer com a percepção real do leitor, provocando os pressupostos ocidentais, ensinando-nos

a distanciar a cultura religiosa africana de uma semântica engessada no ‘sobrenatural’, ‘exótico’, ‘estranho’ e ‘excêntrico’”.

Desta feita, a incorporação do realismo animista na literatura brasileira não se limita a tensionar paradigmas estéticos hegemônicos, mas instaura uma profunda reconfiguração dos modos de narrar, de conhecer e de perceber o mundo. Ao deslocar a centralidade do racionalismo eurocêntrico, essas narrativas afirmam epistemologias outras, ancoradas em saberes ancestrais, práticas ritualísticas e cosmologias que concebem a natureza como instância relacional e dotada de agência. Tal perspectiva revela-se particularmente significativa no atual contexto de crise socioambiental e de busca por modelos sustentáveis de existência, na medida em que reinscreve a terra, os rios e as florestas como entidades vivas e sagradas, cuja preservação se constitui como condição fundamental para a continuidade da vida.

A partir dessa matriz, a literatura afrorreligiosa brasileira emerge como vertente que, embora tributária do realismo animista, opera deslocamentos fundamentais. Se, na África, o animismo é parte constitutiva do imaginário social e os escritores se apropriam dele para constituir uma poética pautada nessa realidade, no Brasil, a cosmovisão regente é a judaico-cristã, e os traços do pensamento animista se encontram confinados ao âmbito das comunidades de terreiro, numericamente diminutas quando comparadas aos templos católicos e protestantes/evangélicos. É nesse contexto que a literatura afrorreligiosa brasileira se constitui como proposta estética de resistência, reencantamento do mundo e reinvenção do sensível.

A diferença fundamental reside, portanto, no estatuto da experiência: o realismo animista diz respeito a uma estética vinculada a uma cosmovisão própria, que é, em sua essência, comum aos povos africanos (da região subsaariana). Cosmovisão esta, vale lembrar, que possui contornos culturais e espirituais particulares, descompromissada com uma lógica ocidental de compreensão do mundo. Já a literatura afrorreligiosa brasileira nasce em um contexto de tensão, de negociação identitária, de resistência à hegemonia simbólica do cristianismo e de afirmação de epistemologias outras, que se expressam por meio da oralidade, da performance, do rito, da ancestralidade e da musicalidade.

Desta feita, é importante mencionar o fato de que a literatura afrorreligiosa brasileira não se constitui enquanto estética apartada de um contexto religioso. É este, aliás, um espectro importante dessa poética que recorre às múltiplas experiências das comunidades religiosas de matriz africana com a finalidade de traduzi-las enquanto obras de arte. Dessa forma, o Candomblé é uma referência cultural de muitos escritores que se enveredam por uma seara envolta por mistérios e saberes mais ou menos acessíveis a eles e a seus respectivos leitores.

A pavimentação desse caminho, do realismo animista à literatura afrorreligiosa brasileira, implica reconhecer que, no Brasil, a presença do sagrado de matriz africana na literatura é, antes de tudo, um gesto estético, uma afirmação de existência e de resistência diante do apagamento histórico da presença negra e de suas cosmo-percepções no corpus literário nacional (Santos, 2025, p. 157; Duarte, 2014; Silva, 2010). Ao tematizar o animismo, o culto aos Orixás, a ancestralidade e o rito, a literatura Afrorreligiosa brasileira não intenta converter, mas sim inscrever no horizonte da arte a pluralidade de experiências, saberes e sensibilidades que compõem o Brasil.

Da literatura afro-brasileira à literatura afrorreligiosa brasileira: indicadores textuais e singularidades estéticas

A consolidação da literatura afrorreligiosa brasileira como campo crítico e proposta estética só se compreende plenamente a partir de sua filiação à tradição da literatura afro-brasileira. Não se trata apenas de continuidade, mas de um desdobramento que aprofunda e reinventa questões já sistematizadas por críticos como Eduardo de Assis Duarte (2014), Luiz Silva (Cuti) (2010), Conceição Evaristo (2009) e Domício Proença Filho (2004). É nesse solo que a literatura afrorreligiosa se inscreve como vertente subsidiária, marcada por indicadores textuais próprios, mas ancorada nos fundamentos epistemológicos, temáticos e discursivos da literatura afro-brasileira.

No horizonte da crítica, Duarte (2024, p. 19-43) propõe um conjunto de indicadores textuais que se tornaram referência para a identificação e análise da literatura afro-brasileira. Entre eles, destacam-se: a temática, que abarca temas em consonância com a memória, a história e a realidade social da população negra; a autoria, que não se restringe ao fenótipo, mas privilegia o ponto de vista negro; o próprio ponto de vista, entendido como a visão de mundo do autor e seu universo cultural; a linguagem, vinculada ao contexto cultural afro-brasileiro, sobretudo pela oralidade e outras práticas culturais; e o público, que tem, em seu horizonte de recepção, a população negro-brasileira. Esses elementos, tomados como identificadores textuais, são imprescindíveis para a delimitação do campo afro-brasileiro e para a compreensão de sua pluralidade e complexidade.

Cumprе salientar que a recorrência desses indicadores textuais não pressupõe qualquer movimento de homogeneização das produções afro-brasileiras; ao contrário, ela evidencia a complexidade, a vitalidade e a multiplicidade de vozes, estilos e perspectivas que conformam esse campo literário. Escritores oriundos de diferentes regiões, gerações e trajetórias religiosas participam da constituição de um mosaico estético e discursivo dinâmico, no qual se entrecruzam narrativas de resistência, celebração, denúncia e reinvenção simbólica. Tal diversidade configura-se como um dos principais trunfos da literatura afro-brasileira, na medida em que favorece o diálogo entre distintas formas de expressão e potencializa o alcance crítico, político e poético das temáticas mobilizadas.

A crítica contemporânea, ao privilegiar o discurso, a perspectiva, a tematização e o horizonte de recepção, permite abarcar tanto autores autodeclarados negros quanto aqueles que, mesmo não sendo fenotipicamente negros, assumem um ponto de vista negro em sua produção literária. Em consonância com os pressupostos de Duarte (2014), presumo que essa elasticidade conceitual é fundamental para compreender a literatura afro-brasileira como expressão de um lugar discursivo construído pela visão de mundo historicamente identificada à trajetória vivida por africanos escravizados e seus descendentes.

No entanto, a história da literatura afro-brasileira é marcada por tensões e disputas em torno da representação da religiosidade negra. O apagamento da presença negra no corpus da literatura nacional não se restringe à ausência de autores e personagens, mas inclui, de modo incisivo, a marginalização das experiências religiosas afro-brasileiras enquanto entes de representação. Luiz Silva (2010, p.40) enfatiza que a literatura negro-brasileira nasce na e da população negra formada fora da África, de sua experiência no Brasil, e que a singularidade dessa produção reside justamente na luta participativa nos destinos da nação, não se

prestando ao reducionismo contribucionista que a subordina a uma pretensa brancura. O que há de manifestação reivindicatória apoia-se, sobretudo, na palavra “negro”.

É nesse contexto de reivindicação, resistência e reescrita do cânone que também se insere a Literatura Afrorreligiosa Brasileira. Ao tematizar o sagrado, o rito, a ancestralidade e a experiência religiosa de matriz africana, essa vertente não somente reproduz os indicadores da literatura afro-brasileira, mas os reconfigura a partir de uma perspectiva estética, filosófica e política singular.

No campo da literatura afrorreligiosa, esses indicadores textuais se expandem e se aprofundam. O ponto de vista autoral é atravessado por uma cosmovisão animista, que se expressa na tematização do sagrado, do rito, da ancestralidade e da experiência religiosa como elementos estruturantes da narrativa. Não se trata apenas de assumir uma perspectiva identificada à história e à cultura negra, mas de incorporar uma lógica anímica que orienta a construção do texto, conferindo-lhe densidade simbólica e performática.

A autoria, nesse contexto, ultrapassa a questão racial e incorpora a dimensão religiosa: mais do que pertencer a uma religião afro-brasileira, o autor assimila o fazer religioso e a cosmovisão africana, com seus aspectos anímicos, que orientam as práticas ritualísticas e conferem ao sujeito ou personagem a possibilidade de transformação de seu destino e de sua comunidade.

A temática da literatura afrorreligiosa não se limita às experiências religiosas, mas abarca também o racismo, a resistência, as questões de gênero e a luta por reconhecimento. As narrativas dessa vertente literária são marcadas por uma pluralidade de temas, que vão do enfrentamento ao racismo religioso à celebração da ancestralidade, passando pela denúncia das violências históricas e pela afirmação de identidades plurais.

A linguagem é, por sua vez, perpassada pela oralidade, pela performance, pela musicalidade e pelo uso de vocabulário de origem africana. Nesse sentido, podemos falar de uma estética que recupera a tradição oral, os pontos cantados, os *orikis*, as rezas, as cantigas e os mitos, conferindo à narrativa uma dimensão performática e ritualística que a distingue no interior do campo literário brasileiro. Musicalidade, corporeidade e oralidade não são apenas recursos estilísticos, mas fundamentos epistemológicos que estruturam o texto e o inscrevem em uma tradição de resistência e reinvenção.

Na literatura afrorreligiosa brasileira, a paisagem adquire papel central, extrapolando a função de mero cenário para tornar-se espaço simbólico e afetivo. Elementos como terreiro, rios, matas e encruzilhadas são investidos de significados ancestrais e espirituais, funcionando como pontos de convergência entre memória, rito e identidade. Conforme argumentam Duarte (2014), Sodré (2019) e Collot (2013), o espaço literário, nesse contexto, é território de disputa, reinvenção e circulação de energias, articulando o sagrado e o cotidiano em uma tessitura única que desafia dicotomias tradicionais.

Por esse motivo, nessa modalidade literária, a paisagem não apenas ambienta a narrativa, mas a estrutura, funcionando como eixo de travessia e de reencantamento. É, ao mesmo tempo, chão e horizonte, memória e projeto, corpo e território de reexistência. Assim, a paisagem se torna fundamento epistemológico e estético, articulando o sagrado, o rito e a ancestralidade em uma tessitura única, que distingue essa vertente no interior do campo literário brasileiro.

No que concerne ao público da literatura afrorreligiosa, embora tenha como horizonte inicial a comunidade de terreiro, não se restringe a ela. A literatura, enquanto arte, se destina a

todos, indistintamente, mas o horizonte de recepção é marcado pela busca de reconhecimento, de afirmação identitária e de resistência ao apagamento histórico e simbólico.

A conexão entre literatura afro-brasileira e literatura afrorreligiosa, portanto, não é apenas de filiação, mas de diálogo crítico, de expansão e de reinvenção de possibilidades estéticas, políticas e epistemológicas. Ao tematizar o sagrado, o rito, a ancestralidade, a paisagem e a experiência religiosa de matriz africana, a literatura afrorreligiosa brasileira inscreve no horizonte da arte a pluralidade de experiências, saberes e sensibilidades que compõem o Brasil, afirmando-se como proposta estética e não proselitista, como gesto de resistência e de reencantamento do mundo.

Omo-Oba: uma narrativa afrorreligiosa brasileira

A obra infantojuvenil *Omo-Oba*: histórias de princesas (2009), de Kiusam de Oliveira, revisita mitologias africanas ao centrar-se em Orixás femininas como Oyá, Oxum, Iemanjá, Olocum, Ajê Xalugá e Oduduá. O texto destaca-se por uma abordagem que valoriza o protagonismo feminino e a complexidade das divindades do Candomblé, utilizando suas trajetórias para abordar questões existenciais e culturais relevantes.

Nesse sentido, é importante que se frise que cada uma dessas divindades está intrinsecamente relacionada à natureza. Um dos contos da obra que recebe o título de “Iemanjá e o poder do mundo” traz uma das versões da criação do mundo segundo a cosmovisão nagô e explicita que a origem da vida não partiu, como pontua Oliveira (2021), de uma fonte criadora única – como se apregoa nas mitologias euro-ocidentais – e de que somente o princípio da diversidade é capaz de gerar movimentos capazes de criar e integrar seres divinos, humanos e entes naturais. Tomemos, pois, nota desse conto:

Iemanjá era uma linda princesa menina que vivia sozinha do *òrun*, no céu. Não tinha com quem brincar, não tinha com quem conversar e não tinha com quem se alimentar. Vivia sozinha entre vapores, labaredas de fogo e rochas. Olodumare-Olofin olhava para ela e não gostava do que via: a solidão da princesinha Iemanjá. Certo dia, Olodumare pensou: “Vou dar um presente à princesa Iemanjá para que ela não se sinta tão só”.

Estendeu as mãos sobre a barriguinha da princesa e ela começou a aumentar.

— O que está acontecendo comigo, Olodumare?

Ele respondeu:

— Não fale nada, apenas abra a boca.

Quando a princesa Iemanjá abriu a boca, saíram dela milhares de estrelinhas. Eram estrelinhas de todos os tamanhos. Estrelinhas que brilhavam mais e estrelinhas que brilhavam menos.

Não durou muito e a alegria de Iemanjá acabou, porque as estrelinhas nasceram e foram todas embora rapidamente para o *òrun*, para o céu mais distante ainda de Iemanjá. Olodumare não desistiu: estendeu novamente as mãos sobre sua barriguinha da princesa e ela começou a aumentar. Iemanjá, desta vez, já sabia que nada deveria falar.

Quando a princesa Iemanjá abriu a boca, saíram dela milhares de nuvenzinhas. Eram nuvenzinhas de todos os tamanhos. Nuvenzinhas que foram fofinhas nuvenzinhas que eram fofonas.

Não durou muito e a alegria de lemanjá acabou, porque as nuvenzinhas nasceram e foram todas embora rapidamente para o *òrun*, para o céu mais distante ainda de lemanjá.

Olodumare pensou: “Preciso ser mais firme e mudar esta paisagem local”.

Batendo palmas com força, provocou uma rachadura numa rocha e dela começou a sair muita água. A água cortava a rocha com violência e ocupava diversos espaços. A água jorrava para todos os cantos.

Assim, criaram-se rios, lagos, mares e oceanos. Sem contar a porção de terras que água não conseguiu ocupar.

— Que *odara*! Que bonito! — murmurou a princesa lemanjá. — É lá que eu quero morar.

Olodumare pegou nas mãos da princesinha lemanjá e a levou para um lindo local entre a areia e onde as ondas já chegavam enfraquecidas com suas espumas brancas.

— **Aqui, minha princesinha, será a sua morada. Para que não fique sozinha, estou lhe dando ofertando saudáveis algas marinhas, diversas estrelinhas do mar, madrepérolas sem-fim para que enfeitem seus cabelos e seu corpo; inúmeras conchas de todos os tipos, os mais puros corais, fios de prata para tecer sua nova roupa, enfim, tudo do que você precisa. Cuide bem deste seu tesouro – disse Olodumare.**

Como presente final, Olodumare estendeu novamente as mãos sobre a barriguinha da princesa lemanjá e ela começou a aumentar. Quando lemanjá abriu a boca, saíram diversos seres protetores, os orixás, com a incumbência de povoa-rem o planeta Terra.

Nasceram Ossaim, Oxóssi, Ogum, Xangô, Obaluaiê e os Ibejis. Assim, a princesinha lemanjá não ficaria mais só.

Todos os novos parentes da princesa lemanjá, felizes por dela terem saído, fizeram uma grande roda, dizendo:

— Princesinha lemanjá, a Rainha do Mar. Princesinha lemanjá, a rainha do nosso ori, da nossa cabeça. Odô, Iyá! (Oliveira, 2009, p. 26-29, grifo próprio)

Ainda que seu trabalho seja destinado para o público infantojuvenil, Oliveira (2009) não se exime de constituir um conto a partir de uma concepção anímica que se apresenta no bojo das comunidades de terreiro, sobretudo, nas de Candomblé de nação Ketu. Dentro de uma lógica cartesiana de entendimento de mundo, é bem verdade que a criação do universo e de todos os seus seres – inclusive os espirituais, não seria possível. Nesse viés, é importante, aqui, observar de que forma e em que medida o mito atribui, à paisagem, um caráter mítico. Ora, se de acordo com o conto as estrelas, as nuvens, as águas e a terra nascem da barriga de uma divindade, logo elas assumem uma dimensão espiritual, sacralizada. Não obstante, é válido lembrar que os demais Orixás presentes na narrativa estão intrinsecamente vinculados à natureza e possui domínio de determinadas esferas naturais, conforme aponta a literatura especializada (Oliveira, 2021; Prandi, 2001). É dessa maneira que Ossaim é a divindade responsável pelas folhas; Oxóssi, aquele que domina as matas e o domínio das caças; Ogum é a divindade do ferro e de todos os instrumentos de trabalho de sua comunidade; Obaluayê, o senhor da terra e da cura; e lemanjá, principalmente, a senhora das águas e de todas as cabeças humanas.

Não há nenhum dissenso quanto ao fato de o conto em tela ser um objeto esteticamente elaborado, com todos os atributos que o permitem ser classificado enquanto texto literário. Seus atributos não o afastam, entretanto, da concepção anímica presente na tradição oral do povo iorubá, da qual a autora se valeu para a escrita da obra. E isso é importante na medida em que, por meio da literatura, uma concepção de mundo alternativa é ofertada a

muitos leitores, os quais mesmos não vinculados às comunidades de terreiro, poderão estabelecer uma relação diferente com o meio ambiente, já que essa e as demais narrativas presentes na publicação de Oliveira (2009) corroboram uma visão ecosófica. É a partir dos mitos e dos (re)contos que se consolida e se difunde a paisagem da natureza compreendida pelo povo de santo: as águas, os rios, as matas, as pedreiras deixam de ser meros sistemas ecológicos para se tornarem um espaço percebido com devoção e singular respeito por aqueles que possuem o entendimento de que “força e fé, a *nginya*, o *nganga*, constituem momento de uma forma de relacionamento com o real que supõe uma visão global, uma cosmovisão, por sua vez articulada com as marcas tradicionais de um dado território, no qual se associam os ambientes físico e humano” (Sodré, 2019, p. 94).

O ponto de vista autoral, nessas produções, reflete uma perspectiva de mundo que se ancora na experiência histórica e cultural afro-brasileira, conforme propõe Duarte (2014). No contexto da literatura afrorreligiosa, essa perspectiva é atravessada por uma cosmovisão animista, reelaborada pelas práticas e vivências das comunidades de terreiro, conferindo à narrativa uma densidade simbólica e uma lógica própria de construção do real. Assim, o fazer religioso das comunidades de terreiro não pode passar incólume ao olhar do autor, que deverá traduzi-lo no arranjo de seu texto ficcional, recuperando, dessa forma, aspectos anímicos importantes, como o fenômeno da incorporação/transe, a manipulação da magia, a presença de objetos sacralizados, a interferência das entidades e divindades no plano terreno (presença do “invisível”), a realização de oferendas e ebós como possibilidade de alterar o destino do sujeito/personagem. Na narrativa em apreço, a magia é um recurso anímico utilizado pelos próprios Orixás.

Considerando, pois, que *Omo-Oba* é um reconto africano, é possível observar que na narrativa “Oxum e seu mistério” – que também apresenta uma gama de divindades enquanto personagens, vale frisar – a senhora das águas doces faz uso de magia para resolver um problema existente na comunidade: Ogum, Orixá responsável pela fabricação de ferramentas de ferro e utensílios agrícolas, havia desaparecido e, “com o tempo, os objetos que só Ogum sabia fazer começaram a fazer falta na cidade e as pessoas já não tinham mais instrumentos para plantar e colher. Assim, todas as pessoas começaram a passar fome” (Oliveira, 2009, p.18). Para resolução do problema, Oxum encontra no mel a possibilidade magística de contornar o problema presente em sua comunidade:

Quando a princesa Oxum avistou a cabana de Ogum, fingindo não ter visto nada, começou a dançar com a graça das águas calmas, delicada... suave... num vaivém. Dos movimentos que seu corpinho de princesa fazia, um perfume delicioso exalava e este perfume chegou à cabana de Ogum.

— Que perfume delicioso é este?— perguntou-se o menino Ogum.

E saiu para ver de onde vinha o perfume. Eis que viu sua querida Oxum dançando lindamente com o vento. Mas Oxum fazia de conta que não estava vendo seu amigo Ogum.

Conforme Oxum dançava para Ogum, que já estava escondido entre os arbustos, cada vez mais ela se aproximava dele. **Quando Oxum estava bem pertinho dele, já hipnotizado por tanta graça e beleza, viu uma colmeia de abelhas e disse:**

— Abelhas, abelhinhas. Derramem seu mel em minhas mãos para que eu possa adoçar o coração de um menino que precisa voltar para seus afazeres na cidade. As abelhas, encantadas com a beleza de Oxum e com a delicadeza com que havia feito o pedido, abriram uma fenda na colmeia e o mel começou a escorrer

nas mãos de Oxum. O mel brilhante como o ouro que escorria nas mãos de Oxum era passado na boca do menino Ogum, que estava adorando toda a doçura. Oxum cantava:

— Tome o mel, meu amigo, mas venha para a cidade comigo.

Todos os amigos do menino Ogum, crianças e adultos, começaram a aplaudir o seu retorno; assim, os utensílios voltariam a ser feitos e Ogum reassumiria suas funções de ferreiro (Oliveira, 2009, p. 21-22, grifo próprio).

Como é observável no fragmento acima, mesmo uma narrativa infantojuvenil não se exime de apresentar, ao leitor, um dos traços importantes da cosmovisão africana: a magia. Ora, o mel utilizado é um elemento natural manipulado por Oxum para atenuar e adoçar a situação com Ogum, convencendo-o a voltar para a cidade e retomar suas funções. Mais uma vez, a manipulação de alimentos é recuperada por uma autora que, imersa na cultura de matriz africana, do Candomblé, não apenas conhece os mitos dos Orixás, como, pela mesma via, tem conhecimento da função energética de cada um dos alimentos. Ao trazer esse aspecto magístico para o discurso ficcional, rompe-se, naturalmente, com a ideia de que a magia é algo sombrio ou negativo e oferece-se, a um interlocutor que se encontra em plena fase de formação ideológica, a possibilidade de acessar a cultura afro-brasileira a partir de um ponto de vista diferente do que a tradição literária brasileira tem demonstrado.

Considerando, pois, da questão religiosa e sua vinculação à autoria, entendo, assim como Duarte (2014), ser esse um dado exterior ao texto. E sendo exterior – assim como o fator raça – deve o crítico se ater ao arranjo textual, ou seja, àquilo que o texto oferece enquanto possibilidade de uma representação afrorreligiosa que se plasma dentro de uma realidade concreta, em que os aspectos das religiões de matriz africana não sejam folclorizados ou tomados como meros panos de fundo a compor o quadro diegético. Em outras palavras, quero afirmar que, mais do que pertencer a uma religião afro-brasileira, deve o autor assimilar, com alguma segurança, o fazer religioso e, além disso, a cosmovisão africana com seus aspectos anímicos que orientam as práticas ritualísticas e conferem, ao sujeito/personagem, a possibilidade de alteração de seu destino ou do destino de sua comunidade.

A assimilação dessa cosmovisão é uma realidade para Kiusam de Oliveira, autora que assume abertamente uma identidade afrorreligiosa:

Sou ativista do Movimento Negro Unificado (MNU) e uma ebomi ('meu mais velho', 'pessoa que já cumpriu o período de iniciação') no Candomblé de Ketu.

Desde minha adolescência, aprendi a compartilhar informações e valores preciosos em prol do povo negro e da ancestralidade africana a fim de combater o racismo e desinformação (Oliveira, 2023, s/p, grifo próprio).

Seus conhecimentos acerca das mitologias dos orixás, bem como os fundamentos religiosos proporcionam, a ela, a possibilidade de traduzir a cultura candomblecista com mais agudeza. Ora, *Omo-Oba* (2009) as Orixás Oxum, Obá, Oiá (Iansã) foram, a exemplo, desenhadas com significativa profundidade: suas representações estão em plena consonância com as mitologias africanas onde estão ancoradas e as passagens que descrevem determinados ritos

também encontram sua coerência no bojo da prática religiosa das comunidades de terreiro de nação Ketu.

A literatura afrorreligiosa brasileira caracteriza-se por uma ampla gama de temas, que vão além da dimensão religiosa. Questões como racismo, territorialidade, identidade de gênero, diálogo inter-religioso e manifestações da cultura popular são recorrentes, demonstrando a inserção dessa cosmovisão em múltiplos campos da experiência social e cultural. Essa pluralidade temática reforça o caráter não monotemático da poética afrorreligiosa.

A ruptura com papéis idealizados do feminino emerge nos recontos de *Omo-Oba* (2009). As princesas negras, assentadas em valores ancestrais e espirituais, são representadas com humanidade plena. Oliveira entrelaça sagrado e cotidiano, propondo releitura das Yabás que rompe arquétipos tradicionais, evidenciando forças, vulnerabilidades e complexidades.

A obra reconta a história de seis princesas negras – Oiá, Oxum, Iemanjá, Olocum, Ajê Xalugá e Oduduá – Orixás do panteão iorubano. As narrativas desconstróem preconceitos contra religiões afro-brasileiras, reforçando sua relevância como práticas de resistência e identidade cultural. Stuart Hall (2006) observa que a identidade cultural é uma produção contínua, jamais completa, enquanto Oliveira (2009) ratifica o valor do sagrado feminino ancestral e sua correlação com a natureza.

A abordagem das Yabás em *Omo-Oba* também contribui para o fortalecimento da autoestima de crianças negras, ao oferecer modelos positivos de identidade e pertencimento. Ao apresentar personagens que enfrentam desafios, superam obstáculos e exercem liderança em suas comunidades, a obra estimula o reconhecimento do valor da ancestralidade e da força feminina. Esse aspecto é especialmente relevante no contexto escolar, onde a representatividade é um fator determinante para o desenvolvimento de uma educação antirracista e inclusiva.

As Yabás transcendem o imaginário das princesas ocidentais, associado a castelos e padrões eurocêntricos. Em sentido oposto, as personagens dialogam com ancestralidade negra e sagrado feminino. Exemplo: “Oxum era muito linda e perfumada, e todos os meninos e meninas desejavam ficar perto dela. Desde criança, Oxum tinha como atributos a beleza, a vaidade, o atrevimento, a genialidade, a determinação e a maternidade” (Oliveira, 2009, p. 17). Essa descrição rompe padrões hegemônicos, reconectando à fertilidade e ao cuidado, alinhando-se à defesa de Djamila Ribeiro sobre “reafirmar os lugares de protagonismo ocupados por mulheres negras ao longo da história” (Ribeiro, 2017, p. 54).

Outro exemplo: Ajê Xalugá, além de coragem e determinação, detém poderes ligados às águas, capaz de “fazer cada onda brilhar a partir de sua espuma”. Seu descontentamento com restrições – “ela era responsável por apenas uma parte do oceano e não se contentava com isso” (Oliveira, 2009, p. 36) – reflete questões sobre autonomia feminina. O diálogo com bell hooks é evidente: o patriarcado constitui-se uma estrutura que regula e limita o poder feminino (hooks, 2000). As punições impostas à Ajê expõem tensões entre autoridade e liberdade.

O protagonismo da natureza contrasta com o universo materialista das princesas ocidentais. A vinculação com o meio reafirma que os Orixás são energias vivas. Oxum, por exemplo, deixa suas águas para buscar Ogum: “Senhores, eu quero ir à floresta tentar trazer meu amigo Ogum de volta para cidade” (Oliveira, 2009, p. 19). Esse movimento reafirma o papel do feminino negro na mediação de conflitos e cuidado coletivo. Assim, Oliveira oferece, em

Omo-Oba (2009), uma releitura potente das Yabás, deslocando-se do imaginário eurocêntrico para propor figuras de empoderamento, ancestralidade e resistência.

A oralidade, marcada pela musicalidade e pelo uso de vocábulos de origem africana, é uma característica da literatura afrerreligiosa brasileira. Como observa Duarte (2014, p. 38), a presença de um vocabulário oriundo de práticas linguísticas africanas, adaptado ao contexto brasileiro, torna-se um dos principais sinais da afro-brasilidade. As narrativas de Kiusam de Oliveira mobilizam aspectos linguísticos vinculados à oralidade, com vocabulário permeado por termos africanos, sobretudo do iorubá. A autora busca interpor um discurso descomprometido “com os contratos de fala dominantes” (Duarte, 2014, p. 40). Essa escolha decorre, inclusive, de sua prática religiosa em um terreiro de tradição Ketu, o que explica o uso de palavras como *adê*, *eukerê*, *órun*, *ordara*, *ori*, que reafirmam a identidade afro-brasileira e a memória ancestral.

O emprego desse léxico valoriza a cultura afrorreligiosa, pois tais termos são comuns nos espaços de terreiro. Tal prática é relevante por três razões: (i) amplia, para o público infantojuvenil, a percepção da diversidade linguística além das línguas ensinadas nas escolas; (ii) reafirma identidade afrorreligiosa, gerando pertencimento e fortalecendo a autoestima; (iii) contribui para a formação de leitores antirracistas, uma vez que, situadas em contexto ficcional, essas palavras desconstroem significados negativos atribuídos à cultura do povo de santo.

À guisa de conclusão: a quem se destina a literatura afrorreligiosa brasileira?

A despeito de sua origem vinculada às comunidades de terreiro, a literatura afrorreligiosa Brasileira se propõe a dialogar com um público amplo e diverso. Tal como a literatura afro-brasileira, que pressupõe um horizonte de recepção afrodescendente (Duarte, 2014, p. 41), a vertente afrorreligiosa busca ampliar a representatividade e promover o reconhecimento de experiências historicamente marginalizadas, sem restringir-se a um nicho específico.

Todavia, não se pode atribuir exclusividade a esse público. Obras afrorreligiosas, enquanto arte, devem dialogar com experiências humanas amplas, atravessando contextos sociais, culturais e religiosos distintos. A leitura não exige iniciação nos ritos, mas predisposição para apreender outras formas de compreender a vida, respeitando diferenças e complexidades. Ademais, todo escritor almeja alcançar o maior número de leitores, e os contornos religiosos não devem constituir obstáculo interpretativo. Narrativas com linguagem e temáticas afrorreligiosas permanecem acessíveis a leitores externos a esse universo. Exemplo disso é *Torto arado* (Vieira Junior, 2021), que, inspirado no Jarê, vendeu mais de um milhão de exemplares e foi traduzido para 24 idiomas, evidenciando que obras com base em experiências particulares podem romper fronteiras culturais.

É necessário enfatizar a importância da inserção dessas narrativas no contexto das bibliotecas públicas. Se, por um lado, a literatura pode atuar como mecanismo de legitimação de discursos racistas, por outro, constitui-se como potente dispositivo de formação crítica, capaz de fomentar práticas de reconhecimento da alteridade e de enfrentamento às múltiplas formas de intolerância que atravessam a sociedade brasileira, especialmente no

campo religioso (Nogueira, 2020). Conforme apontado no início deste artigo, a obra *Amoras*, de Emicida, foi vandalizada em uma instituição escolar de Salvador, com a inscrição de passagens bíblicas por uma responsável legal, em uma tentativa de afirmação de uma verdade religiosa exclusiva.

Tal episódio evidencia leituras reducionistas da obra, que não se configura como proselitista: ao mencionar Obatalá em condição de equivalência simbólica com outras figuras do panteão religioso, o texto constrói a experiência de uma menina negra que se articula com diferentes repertórios culturais, dialogando com referências históricas como Malcolm X, Zumbi dos Palmares e Martin Luther King Jr. Do mesmo modo, narrativas que incorporam Orixás, a exemplo de *Omo-Oba* (Oliveira, 2009), devem ser compreendidas como elaborações estéticas e simbólicas, e não como instrumentos doutrinários. Torna-se, assim, fundamental que famílias, educadores e estudantes reconheçam a Literatura Afrorreligiosa como produção artística, em perspectiva análoga às narrativas de matriz cristã que evocam a figura de Jesus sem que isso implique finalidade catequética.

A ampliação do acesso à literatura afrorreligiosa no espaço escolar exige a implementação de políticas públicas estruturantes, voltadas tanto à formação inicial e continuada de professores quanto à constituição de acervos bibliográficos diversificados e à promoção de debates sistemáticos sobre pluralidade religiosa e cultural. Torna-se imprescindível que gestores, educadores e famílias estejam preparados para lidar com as especificidades dessas narrativas, reconhecendo seu potencial formativo e seu papel estratégico na construção de uma sociedade mais justa, equânime e democrática. Nesse horizonte, o incentivo à leitura de obras afrorreligiosas pode contribuir significativamente para o desenvolvimento de competências interculturais, para o enfrentamento do preconceito e para a valorização da história, da memória e da cultura afro-brasileira.

Em síntese, a literatura afrorreligiosa brasileira não se configura como instrumento de doutrinação, mas como dispositivo estético-discursivo voltado à ampliação do horizonte hermenêutico do leitor. Seu propósito reside na promoção de um contato crítico e sensível com a diversidade cultural, histórica e simbólica das tradições afro-brasileiras, instaurando um espaço de interlocução que tensiona paradigmas hegemônicos e reafirma epistemologias plurais. A inserção dessas narrativas no contexto escolar deve ser compreendida como estratégia formativa indispensável à construção de competências interculturais e à consolidação de práticas pedagógicas antirracistas, contribuindo para a formação de sujeitos capazes de reconhecer e valorizar a alteridade. Trata-se, portanto, de uma literatura cuja vocação é universal, destinada a todos os leitores, independentemente de filiação religiosa, por seu caráter estético e por sua potência de democratização do conhecimento.

Referências

ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

COLLOT, Michel. *Poética e filosofia da paisagem*. Tradução de Ida Alves et al. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2013.

- COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- EMICIDA. *Amoras*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.
- DUARTE, Eduardo de Assis de. *Literatura afro-brasileira: 100 autores do século XVIII ao XXI*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOOKS, Bell. *Feminism is for Everybody*. Cambridge: South End Press, 2000.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.
- OLIVEIRA, Kiusam de; MARINHO, Josias. *Omo-Oba: histórias de princesas*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.
- OLIVEIRA, Kiusam. Um beabá para pequenos meditadores. *Revista Quatro cinco um*. São Paulo, 29 mar. 2023. Disponível em: <https://quatrocinco.um.com.br/entrevistas/literatura/literatura-infantojuvenil/um-beaba-para-pequenos-meditadores/>. Acesso em: 28 dez. 2025.
- PARADISO, Silvio Ruiz. As religiões tradicionais africanas e as literaturas africanas. *Revista África e Africanidades*, n. 36, nov. 2020a.
- PARADISO, Silvio Ruiz. O realismo animista e as literaturas africanas: gênese e percursos. *Revista Interfaces*, v. 11, n. 2, 2020b.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 177-193, 2004.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, James Rios de Oliveira. *Ebós nas paisagens literárias contemporâneas: a constituição de uma poética afrorreligiosa brasileira*. 2025. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.
- SILVA, Luiz. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira*. 3 ed. Rio de Janeiro Mauad X, 2019.
- VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2021.