

Estado da publicação: Não informado pelo autor submissor

ENCONTROS DE VOZES AFRICANAS, AFRO-BRASILEIRAS E AFRO-COLOMBIANAS PELA ARTE DE NARRAR

Josiley Francisco de Souza

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.5909>

Submetido em: 2024-04-24

Postado em: 2024-05-06 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

ARTIGO

**ENCONTROS DE VOZES AFRICANAS, AFRO-BRASILEIRAS E AFRO-COLOMBIANAS
PELA ARTE DE NARRAR**

JOSILEY FRANCISCO DE SOUZA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9999-5372>

<josiley8@yahoo.com.br>

Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, Brasil.

RESUMO: A arte de contar histórias por intermédio da linguagem oral sempre fez parte da vida humana e, por muito tempo, foi uma atividade essencial de muitos grupos humanos para garantir a manutenção de memórias e saberes transmitidos no tecido das narrativas. Já há algum tempo, a transmissão de saberes e memórias ganhou novas formas, linguagens, instrumentos e recursos. Mesmo com inúmeros avanços nas formas de comunicação ao longo da história humana, a linguagem oral mantém sua importância fundamental na construção de conhecimentos e nas práticas sociais cotidianas de interação, e o trabalho com a oralidade e com a arte de contar histórias na escola pode contribuir também para a visibilização de culturas, memórias e vozes muitas vezes silenciadas, oprimidas e mantidas à margem da cultura grafocêntrica. Observa-se que as narrativas orais configuram uma arte sempre movente, inscrita em intensos trânsitos de histórias por tempos e lugares diversos. Em territórios latino-americanos, essa arte revela um intrincado entrecruzamento de expressões culturais em que podemos descobrir a forte presença de vozes afrodescendentes. Um exemplo são as histórias em que um animal pequeno, geralmente representado pelo coelho, supera animais maiores e fisicamente mais fortes em disputas e conflitos, sempre no uso da astúcia e da sabedoria. Essas histórias estão muito presentes nas tradições orais de Brasil e Colômbia, países de maior população negra na América Latina e que possuem em seu patrimônio cultural variadas contribuições negro-africanas.

Palavras-chave: Brasil; Colômbia; contos orais afrodescendentes; memória; personagem coelho.

**MEETINGS OF AFRICAN, AFRO-BRAZILIAN AND AFRO-COLOMBIAN VOICES THROUGH THE ART
OF NARRATING**

ABSTRACT: The art of oral storytelling has always been part of human life and, for a long time, it was an essential activity of many human groups to ensure the maintenance of memories and knowledge transmitted through narratives. For some time now, the transmission of knowledge and memories has taken on new forms, languages, instruments and resources. Even with numerous advances in the means of communication throughout human history, oral language maintains its fundamental importance in the construction of knowledge and in everyday social interaction practices. Working with orality and the art of storytelling in schools can also help give visibility to cultures, memories and voices often silenced, oppressed and kept on the margins of a graphocentric culture. Oral narratives are an ever-moving art, inscribed in an intense network of stories through different times and places. In Latin America, this art reveals an intricate intertwining of cultural expressions with a strong presence of Afro-descendant voices. An example is the series of stories in which a small animal, usually represented by the rabbit, overcomes larger and physically stronger animals in disputes and conflicts, always using cunning and wisdom. These stories are frequent in the oral traditions of Brazil and Colombia, countries with the largest black population in Latin America and with a strong and varied African-based cultural heritage.

Keywords: Brazil; Colombia; oral tales of African origin; memory; rabbit character.

**ENCUENTROS DE VOCES AFRICANAS, AFROBRASILEÑAS Y AFROCOLOMBIANAS A TRAVÉS DEL
ARTE DE NARRAR**

RESUMEN: El arte de contar historias a través del lenguaje oral siempre ha sido parte de la vida humana y, durante mucho tiempo, fue una actividad fundamental de muchos grupos humanos para asegurar el mantenimiento de memorias y saberes transmitidos en el tejido de las narrativas. Desde hace algún tiempo, la transmisión de saberes y memorias adquiere nuevas formas, lenguajes, instrumentos y recursos. Mismo con los numerosos avances en las formas de comunicación a lo largo de la historia de la humanidad, el lenguaje oral mantiene su importancia fundamental en la construcción del conocimiento y en las prácticas de interacción social cotidiana, y el trabajo con la oralidad y el arte de contar historias en la escuela puede contribuir también a la visibilidad de las culturas, memorias y voces a menudo silenciadas, oprimidas y mantenidas al margen de la cultura grafocéntrica. Se observa que las narrativas orales configuran un arte en constante movimiento, inscrito en intensos tránsitos de historias por diferentes tiempos y lugares. En territorios latinoamericanos, este arte revela un intrincado entrelazamiento de expresiones culturales en el que podemos descubrir la fuerte presencia de voces afrodescendientes. Un ejemplo son las historias en las que un animal pequeño, generalmente representado por el conejo, vence a animales más grandes y físicamente más fuertes en disputas y conflictos, siempre con astucia y sabiduría. Estos relatos están muy presentes en las tradiciones orales de Brasil y Colombia, países con la mayor población negra de América Latina y que tienen en su patrimonio cultural variadas contribuciones negro-africanas.

Palabras llave: Brasil; Colombia; cuentos orales afrodescendientes; memoria; personaje conejo.

INTRODUÇÃO

A presença da oralidade como uma prática discursiva a ser trabalhada na escola não é uma novidade na educação brasileira. A linguagem oral como objeto de ensino já aparece, por exemplo, no currículo do Colégio Pedro II, criado em 1837 no Rio de Janeiro, e que, como observa Magda Soares (2004, p. 163), foi por décadas no Brasil modelo para o ensino secundário, hoje ensino médio. Por intermédio da pesquisa de doutorado de Marcia de Paula Gregorio Razzini (2000), por exemplo, que focalizou o período de 1838 a 1971, investigando programas de ensino do Colégio Pedro II, documentos oficiais e materiais didáticos utilizados por professores que atuaram nessa instituição, observa-se a presença de diferentes atividades envolvendo a linguagem oral, como recitação, declamações, exercícios de exposição oral, reprodução oral livre de textos literários, exercícios de dicção.

Nos *Parâmetros Curriculares Nacionais* (PCN's), lançados em 1997, a oralidade se fez presente como um dos eixos básicos para o trabalho com a língua portuguesa na educação escolar. Neste documento, “os conteúdos de Língua Portuguesa articulam-se em torno de dois eixos básicos: o uso da língua oral e escrita, e a reflexão sobre a língua e a linguagem” (BRASIL, 1997, p. 33). Mais recentemente, na *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC), cuja versão final foi homologada em 2017, a oralidade também é apresentada como um eixo para o ensino da língua portuguesa, ao lado da leitura, da produção de textos e da análise linguística. Integram o eixo da oralidade práticas de linguagem que envolvem a oralização dos discursos, a fala e a escuta. Desse modo, a oralidade pode se configurar como o centro das atividades ou como o meio pelo qual ocorrem as interações e a construção do conhecimento.

Embora tenhamos esta presença da oralidade já desde a fase inicial de constituição da disciplina língua portuguesa no Brasil, ainda há lacunas acerca do texto oral como objeto de ensino. Luiz Antônio Marcuschi (2020), por exemplo, observa que embora cada vez mais seja reconhecida a importância da oralidade no ensino da língua, de modo geral, há ainda uma centralidade no trabalho com a escrita na escola, em que é dedicada pouca atenção ao trabalho com gêneros discursivos orais. Situação semelhante é observada por Bernard Schunewly e Joaquim Dolz (2011), ao desenvolverem reflexões

sobre o ensino da língua a partir do contexto da Suíça. Esses autores observam que ainda que a linguagem oral esteja bastante presente nas salas de aula, seja nas interações informais ou mesmo em situações mais formais (debates, exposições, seminários...), o oral não está bem compreendido como objeto autônomo. Os autores observam uma configuração da oralidade numa relação de dependência com a escrita, e também destacam o estabelecimento de hierarquias e dicotomias entre oralidade e escrita, em que há, muitas vezes, um julgamento de produções orais em função da escrita (SCHUNEUWLY; DOLZ, 2011, p. 133-139).

É importante observar que o trabalho com a oralidade, além de contribuir para uma perspectiva de ensino da língua portuguesa que privilegia o desenvolvimento de habilidades discursivas, com enfoque nos usos da língua em diversas situações de interação social, também pode trazer contribuições para a visibilização de expressões poéticas de grupos historicamente silenciados e marginalizados. Na escola, essas expressões muitas vezes ainda enfrentam as consequências de perspectivas que estabelecem uma relação dicotômica e hierarquizada entre oralidade e escrita. Sob perspectivas de dicotomias e hierarquias, a própria literatura frequentemente se configura como expressão apenas da escrita, com a desconsideração de expressões poéticas além do escrito, por exemplo, aquelas manifestadas por intermédio da voz. Paul Zumthor (1997, p. 25), por exemplo, chama a atenção para a existência de uma concepção de literatura como instituição, em que prevalecem um sistema de “valores especializados, etnocêntricos e culturalmente imperialistas”.

Desse modo, o trabalho com a oralidade, com enfoque em expressões poéticas da voz, pode contribuir, por exemplo, para a efetivação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que estabelecem a obrigatoriedade do ensino de histórias e culturas afro-brasileiras e indígenas na educação básica, e que se constituem como marcos jurídicos importantes para o reconhecimento da importância cultural, social e histórica desses povos para o Brasil. As tradições orais, e aqui especificamente as narrativas orais que apresentam animais como personagens, podem revelar apagamentos e presenças desconhecidas. A escuta atenta dessas vozes pode nos contar muito sobre nossa própria história.

A FORÇA DA ASTÚCIA

Tradições orais de diferentes lugares e culturas apresentam histórias em que animais pequenos conseguem, por intermédio da esperteza e da sabedoria, superar animais fisicamente mais fortes em conflitos e desafios. De onde vêm essas histórias de um tempo em que os bichos falavam? Seria possível identificar as vozes que primeiro inscreveram essas narrativas numa transmissão tecida de boca a ouvido?

Na tradição oral, observa-se que é tarefa bastante difícil aventurar-se pela busca do texto autêntico, original, primeiro de uma narrativa que apresenta diferentes variantes. Como observa Paul Zumthor (1997, p. 264), as expressões poéticas da tradição oral são moventes, caracterizadas por um intenso dinamismo, em que o texto está em constante movimento e adquire uma forma sempre instável. Paul Zumthor (1997) caracteriza as poéticas orais como uma arte da “movência”, destacando a instabilidade radical que se faz presente nos textos transmitidos oralmente. Inscrito de uma performance a outra, o texto oral está em constante transformação, tecido sempre de modo dinâmico, conforme a perspectiva presente no conhecido ditado popular: “quem conta um conto aumenta um ponto”.

É importante mencionarmos importantes pesquisas que se dedicaram a investigar as origens do conto oral, como os trabalhos do russo Vladimir Propp. O autor de *Morfologia do conto maravilhoso* e *As*

raízes históricas do conto maravilhoso, publicados pela primeira vez, respectivamente, em 1928 e 1946, além de pesquisar sobre os componentes básicos do enredo de contos populares, a partir de um *corpus* de mais de 400 contos orais russos, também apontou uma vinculação entre o surgimento de contos orais e práticas rituais de comunidades humanas primitivas. Mesmo diante da importância de pesquisas como as de Vladimir Propp, dedicadas a investigar as origens de contos orais, a transmissão movente que permeia as expressões poéticas orais dificulta empreender a busca por histórias primordiais, a fim de descobrir origens de um determinado conto oral que apresenta variantes em diferentes culturas e lugares do mundo.

Encontramos temas, personagens, enredos... semelhantes em diferentes culturas e territórios. O tema mencionado anteriormente, por exemplo, acerca do personagem que vence o inimigo mais forte no uso da sabedoria e da esperteza, pode ser encontrado em diferentes lugares do mundo. Na tradição oral espanhola, por exemplo, encontramos o personagem Pedro de Urdemales, conhecido também como Pedro el Malo, Pedro Animal ou Pedro Malasartes, personagem que aparece também em histórias que se contam em terras latino-americanas. Ao modo de Pedro Malasartes, também encontramos João Grilo, talvez aportado no Brasil por intermédio de uma nau portuguesa, presente na tradição oral especialmente da região do nordeste brasileiro, que ganhou fama na literatura escrita e no cinema, especialmente por intermédio da obra de Ariano Suassuna. Na Alemanha e nos Países Baixos, existem histórias de personagens tradicionais que também superam inimigos no uso da inteligência, como Tyl Eulenspiegel; na Europa Ocidental, encontramos Hershele, conhecido como o judeu trapaceiro; e ainda os personagens Djuba e Goha no mundo árabe (BARRADAS; RODRÍGUEZ-BELLO, 2006, p. 72). Além destes, é possível mencionar também Nasrudin, personagem de várias histórias identificadas com a tradição islâmica Sufi, e que aparece em narrativas transmitidas em diferentes regiões do mundo, como Europa, e também, por exemplo, em publicações da literatura infantil no Brasil.

É interessante observar que os personagens que apresentam a característica de sabedoria e esperteza diante da força e da brutalidade identificam-se com o arquétipo do *trickster*, estudado por Jung – presente em muitas histórias sob a figura do embusteiro, ardiloso, astuto. Segundo Jung (1969), os personagens caracterizados pelo arquétipo do *trickster* apresentam-se muitas vezes como o transformador, pois perturbam regras e padrões, e promovem transformações em estruturas estabelecidas.

Observamos que investigações que se dedicam aos contos orais conduzem a uma intrincada rede de narrativas em que se entrecruzam vozes de diferentes culturas e regiões, sempre em movimentos e transformações constantes. Nessa rede movente de narrativas orais, ainda que o caminho que leve à possível origem de determinadas histórias se faça difícil de ser trilhado, o estudo de narrativas também permite identificar relações transtextuais e diálogos transculturais,¹ que colocam em contato distintos lugares socioculturais e geográficos.

Quando dirigimos o olhar para a América Latina, percebemos expressões inscritas em uma tessitura polifônica,² marcada por variadas relações transculturais de diferentes vozes indígenas, africanas e europeias. Por intermédio de variados eventos de transculturação, contos orais revelam diálogos que

¹ O conceito de *transculturação* é apresentado a partir dos estudos de Fernando Ortiz (1983) sobre a cultura cubana. Esse conceito, cunhado pelo antropólogo cubano no âmbito da antropologia, e, posteriormente, transposto para o campo da literatura por Ángel Rama (2001), indica um processo no qual há o encontro de culturas e tanto a cultura que tenta se impor, como a receptora passam por modificações e se transformam mutuamente.

² O conceito de *polifonia* foi desenvolvido por Mikhail Bakhtin (1981) no estudo da obra de Dostoiévski, e consiste no encontro de diferentes vozes sociais em um discurso. O filósofo russo definiu Dostoiévski como o criador do chamado “romance polifônico”, entendido como um texto em que diversas vozes ideológicas, mesmo que contraditórias, coexistem em igualdade com a voz do narrador, que não se constitui no texto de modo autoritário.

colocam em contato vozes americanas e africanas, contatos que historicamente marcam a própria constituição do território latino-americano. Em meio a esses diálogos entre vozes americanas e africanas, encontramos as histórias do personagem coelho em situações em que, conforme já se destacou, fazendo uso da esperteza e da inteligência, supera animais fisicamente mais fortes. Histórias do personagem coelho são encontradas com frequência, por exemplo, em Angola e Moçambique, países africanos que congregam povos do grupo etnolinguístico banto,³ cujas expressões linguístico-culturais estão presentes nas culturas latino-americanas; e no Brasil e na Colômbia, países americanos que têm uma forte presença de expressões culturais afrodescendentes em suas histórias.⁴

BRASIL E COLÔMBIA: VOZES AFRODESCENDENTES

Brasil e Colômbia são os dois países de maior população negra na América Latina, que têm em suas expressões culturais forte presença afrodescendente, que integra a culinária, a música, a dança, a língua, suas histórias.

Segundo o último Censo Demográfico realizado no Brasil em 2010, 50,7% da população são afrodescendentes, somando-se pessoas que se autodeclararam pretas (7,6%) e pardas (43,1%). De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua realizada em 2016, pelo IBGE, houve um crescimento nesses números. Pretos (8,2%) e pardos (46,7%) passaram a totalizar 54,9% da população. Desse modo, o Brasil possui atualmente a maior população negra da América Latina.

A Colômbia possui a segunda maior população negra da América Latina. Segundo dados do censo realizado em 2018 pelo Departamento Administrativo Nacional de Estatística, a população negra da Colômbia totaliza 2.982.224 de pessoas, o equivalente a 6,18% da população do país, cujo total é de 48.258.494 de pessoas. Contudo, este número é contestado por organizações ligadas a movimentos afro-colombianos, especialmente o PCN (Processo de Comunidades Negras). Tais organizações projetam um índice demográfico de 26% para a população negra. Diante desse contexto, organizações afro-colombianas têm desenvolvido ações que visam promover uma valoração positiva que contribua para a auto-identificação negra (RODRÍGUES, 2013).

A região colombiana com maior presença de negros é o Pacífico Colombiano. Essa região, com uma área de 71 mil km², está localizada no litoral do país banhado pelo Oceano Pacífico. O Pacífico Colombiano faz limite, ao norte, com o Panamá; no noroeste faz limite com a região do Caribe; a leste limita-se com a cordilheira Ocidental que o separa da região andina; ao sul faz limite com o Equador; e a oeste é banhado pelo Oceano Pacífico. O Pacífico Colombiano é formado pelo departamento de Chocó, em sua totalidade, e por áreas costeiras dos departamentos de Valle del Cauca, Cauca e Nariño. Segundo dados do Censo de 2018, nessa região, especialmente nos departamentos de Chocó, Nariño e Valle del Cauca, existem municípios que apresentam uma porcentagem superior a 80% de pessoas que se

³ As línguas banto compreendem uma família de 300 línguas faladas na região africana subsaariana. As línguas do grupo banto são apontadas por pesquisadores como as línguas de presença mais significativa nos contatos estabelecidos entre língua portuguesa e línguas africanas no Brasil. Dentre as línguas banto, pesquisas apontam três como aquelas que tiveram maior número de falantes no Brasil: quimbundo, umbundo e quicongo (ver por ex.: BONVINI, 2008; CASTRO, 1983, 1995, 1997, 2001, 2009; PÉTTER, 1998, 2001, 2007, 2008, 2009; QUEIROZ, 1998).

⁴ Este texto é resultado de pesquisa de pós-doutorado, realizada na Colômbia, sob supervisão da Prof^a Graciela Maglia, entre agosto de 2018 e julho de 2019, no Instituto Caro y Cuervo – centro de estudos em literatura, filologia e linguística da língua castelhana e das línguas nativas da Colômbia. Esta pesquisa gerou um *corpus* de 110 contos orais que apresentam o personagem coelho (*Tío Conejo*) como tema central, localizados em publicações colombianas que registraram contos orais.

autodeclararam como afrodescendentes, como, por exemplo, os municípios de Quibdó, Tumaco e Buenaventura (DANE, 2019).

No período da colonização espanhola e do trabalho escravo, o Pacífico Colombiano contou com forte presença de negros africanos, que para lá foram levados para trabalharem especialmente na mineração, sobretudo na mineração de ouro. Os negros eram levados até o porto de Cartagena das Índias, que foi um dos mais importantes portos comerciais durante o período colonial espanhol nas Américas, utilizado para escoar ouro e prata aos portos da Espanha. Durante o período colonial, Cartagena também foi um dos maiores centros do comércio de negros escravizados vindos da África. Ao lado de Veracruz, no México, era a única cidade oficialmente autorizada pela Coroa Espanhola a realizar o comércio de escravizados nas Américas. De Cartagena das Índias, no litoral do Oceano Atlântico, os escravizados eram transportados pelo Rio Magdalena para o interior do país, de onde eram enviados para as minas da costa do Pacífico (RESTREPO, p. 1998).

Em meio a inúmeras presenças afrodescendentes na Colômbia, um exemplo que podemos destacar é a língua crioula *palenquera*, formada do encontro entre língua espanhola e a língua banto quicongo, falada em San Basilio de Palenque.⁵ Esta vila, com cerca de 3.500 habitantes, localizada a cerca de 50 km de Cartagena, no litoral banhado pelo Atlântico, foi formada no século XV por negros de origem banto em fuga da escravidão, vindos principalmente de Cartagena. Em San Basilio de Palenque, considerada a primeira comunidade negra a constituir-se livre na América, desenvolveu-se o crioulo palenquero, única língua crioula da América Latina, formada do encontro entre língua espanhola e línguas africanas do grupo banto, especialmente o kicongo (MAGLIA; MONINO, 2015). Em 2005, San Basilio de Palenque foi declarado pela Unesco como *Patrimônio Intangível da Humanidade*, devido a características únicas em sua história, formação, cultura e língua.

Além de San Basilio de Palenque, o antropólogo colombiano Eduardo Restrepo destaca outra importante comunidade afro-colombiana: o Palenque de El Castigo, localizado no extremo sul do Pacífico Colombiano, formado em meados do século XVIII por negros que fugiram das minas de ouro de Barbacoas e Iscuandé (RESTREPO, 1998).

Assim, em territórios brasileiros e colombianos marcados pela forte presença afrodescendente, compilações de contos orais publicadas em livro revelam um patrimônio cultural inscrito entre históricos diálogos com territórios africanos – aqui toma-se especialmente Angola e Moçambique. Desse patrimônio, emerge uma rede de histórias do personagem coelho em que se descobre o encontro de ressonâncias⁶ entre vozes americanas e africanas.

ANGOLA, BRASIL, COLÔMBIA, MOÇAMBIQUE: COELHO, CONEJO, CANDIMBA⁷

As histórias de animais, embora não sejam exclusivas de tradições orais de territórios africanos – já que é possível encontrar narrativas de animais em diferentes culturas, como, por exemplo,

⁵ *Palenque* é o nome dado às comunidades que se constituíram na Colômbia formadas por negros que fugiam da escravidão, a exemplo do termo *quilombo* no Brasil.

⁶ O conceito *ressonância* é utilizado por Mikhail Bakhtin (1981) para designar o efeito que é provocado pela multiplicidade de sentidos no encontro de enunciados no fluxo da rede de comunicação verbal. Segundo Bakhtin (1981), um discurso não se constrói a não ser pelo atravessamento de uma variedade de outros discursos, quando as palavras já são habitadas por outras ressonâncias.

⁷ Neste subtítulo, optou-se por apresentar o termo coelho em três línguas diferentes. Além, do português, utilizou-se o termo *conejo*, do espanhol, e *candimba*, da língua banto quimbundo. O quimbundo é falado, por exemplo, em Angola e Moçambique, e aparece na nomeação do coelho em publicações que registraram contos orais nesses países.

as *Fábulas de Esopo*, na Grécia Antiga, ou as fábulas de La Fontaine, na França –, apresentam-se como tema recorrente em contos orais registrados em territórios africanos; aqui, conforme já se informou, tomamos publicações de Angola e Moçambique.

Observa-se que diferentes autores têm chamado a atenção para histórias africanas com a presença de animais personificados. O pesquisador moçambicano Lourenço Joaquim da Costa Rosário, que na década de 1980 realizou pesquisa sobre narrativas orais no Vale do Zambeze, em Moçambique – publicada em 1989, no livro *A narrativa africana de expressão oral* –, observa que o coelho é o herói mais frequente na região, também em situações em que o animal pequeno, pela astúcia e esperteza, derrota animais maiores, apresentados como estúpidos ou brutos (ROSÁRIO, 1989, p. 112).

O pesquisador brasileiro Luís da Câmara Cascudo (1984, p. 147) também observou a forte presença de narrativas de animais no continente africano, sobretudo, aquelas em que animais pequenos, fazendo uso da astúcia, da inteligência e da esperteza, superam em desafios animais maiores e fisicamente mais fortes. No livro, *Made in África*, o pesquisador dedicou um capítulo, intitulado “A pata do coelho”, às histórias do personagem coelho, destacando-o como um dos importantes heróis de contos orais transmitidos “nas margens do Índico e do Atlântico” (CASCUDO, 2002, p. 142). O pesquisador afirma ter ouvido histórias de coelho em Moçambique e Angola, no alto do Zambeze e nas fronteiras de Katanga (CASCUDO, 2002, p. 142). Câmara Cascudo (2002) também destaca a presença de histórias de coelho em compilações de contos orais realizadas por europeus, como Leo Frobenius e Héli Chatelain.

O alemão Leo Frobenius registrou histórias do coelho na foz do Níger, na primeira metade do século XX. Em suas expedições à África, Frobenius recolheu um grande número de narrativas orais que, segundo informa Alberto da Costa e Silva (2010), foram publicadas ao longo de sua vasta obra, que totaliza 60 livros e vários artigos. Um dos livros de Frobenius é *African genesis – folk tales and myths of Africa* (Nova Iorque, 1937), traduzido para o português por Dinah de Abreu Azevedo e publicado no Brasil pelas editoras Landy e Martin Claret de São Paulo, sob o título *A gênese africana: contos, mitos e lendas da África*.

Já o suíço Héli Chatelain é responsável pela publicação de *Contos populares de Angola: cinquenta contos em quimbundo coligidos e anotados*, livro pioneiro em Angola dedicado aos contos orais, publicado pela primeira vez em 1894, em Nova Iorque, pela American Folk-lore Society. Essa publicação bilíngue, que apresenta os contos em inglês e na língua banto quimbundo, traz 14 histórias do personagem coelho.

Outro pesquisador suíço que registrou contos orais é Henri Junod. Em sua pesquisa realizada no sul de Moçambique e publicada pela primeira vez em 1911, sob o título *Life of a South African Tribe*, ele também destaca a presença do coelho. Essa publicação de Junod, organizada em dois volumes, traduzida para o português com o título *Usos e costumes bantu*, apresenta em mais de mil páginas estudos sobre a cultura tradicional do povo tsonga, falante da língua banto chitsonga, que habita o sul de Moçambique. Nesse estudo, foram incluídos registros de textos de tradição oral em verso e prosa.

No volume 2, intitulado *Vida mental*, Junod dedicou a segunda parte à literatura e à arte do povo tsonga, em que apresenta um estudo sobre a tradição oral. O pesquisador suíço propõe uma classificação dos contos orais em seis grupos, tendo como base a ação dos personagens. Ele propõe que o primeiro grupo seja constituído pelas narrativas de animais, aquelas que, segundo o pesquisador, seriam as mais recorrentes na tradição oral do povo tsonga. Nesse grupo, o pesquisador destaca a presença das histórias do coelho, inclusive com a inclusão de registros de algumas narrativas, em que esse personagem, sempre fazendo uso da astúcia e da inteligência, consegue superar animais maiores em situações de conflitos e desafios (JUNOD, 1936, p. 191).

Ainda podemos mencionar aqui mais três pesquisadores europeus que chamam a atenção para a presença de histórias do personagem coelho em tradições orais africanas. A primeira é Alice Werner, que nasceu na Itália, viveu a maior parte de sua vida na Inglaterra, e que foi professora da língua banto suaíli. Alice Werner publicou em 1933 o livro *Myths and legends of the Bantu*, em que aborda narrativas orais da cultura banto. O capítulo 17 é dedicado ao personagem coelho.

Já Italo Calvino (1998), na apresentação da edição italiana do livro *African folktales*, que reúne contos da tradição oral africana selecionados por Paul Radin, chama a atenção para a presença de histórias de animais nessa tradição, destacando o personagem coelho, ao lado de outros animais, como a aranha Anansi e a tartaruga.

A pesquisadora irlandesa Ruth Finnegan também destaca a presença do personagem coelho em territórios africanos. Em *Oral Literature in Africa* (2012, p. 335), Ruth Finnegan observa que narrativas orais com a presença do personagem coelho são recorrentes especialmente entre os povos bantu.

Em territórios latino-americanos, de forte presença afrodescendente, é possível descobrir histórias do personagem coelho que colocam em diálogo vozes brasileiras, colombianas, angolanas e moçambicanas. Aqui, tomaremos algumas histórias registradas no Brasil, na Colômbia, em Angola e em Moçambique, que apresentam ressonâncias e contatos, oriundas de pesquisas realizadas por mim que investigaram publicações de contos orais.

Um primeiro exemplo são histórias que trazem o evento de uma armadilha representada por um boneco de cera. Nesse conjunto de narrativas, o coelho, por diferentes motivos, é preso em uma armadilha feita com o uso de um boneco de cera. O boneco de cera atrai a atenção do coelho, o coelho toca o boneco e ali fica grudado. Uma vez preso, o coelho consegue escapar da armadilha enganando um animal frequentemente mais forte.

Em terras brasileiras, encontramos uma variante dessa história registrada por Otávio da Costa Eduardo, no Maranhão, em 1944: “O coelho e a onça são pretendentes à mão da girafa”. Nesta história, coelho e onça disputam o casamento com a girafa. Após impedir o casamento da onça com a girafa, o coelho foge. A onça oferece recompensa para quem pegar o coelho. O jabuti então utiliza a estratégia do boneco de cera e captura o coelho. Posteriormente, o coelho consegue fugir, enganando a onça. O coelho diz à onça que se for solto lhe dará um boi. O coelho é solto, mas deixa a onça sem a recompensa prometida.

E a Onça pegô a maginá que jeito que pegava Coeio. Aí a Onça começô oferecendo dinheiro pra todos bicho que pegasse Coeio. Aí nenhum pegava Coeio e Jabotí disse pra Onça:

– Se tu pagá bem, eu pego Coeio.

Aí a Onça disse:

– Pois se tu pegá Coeio, Jabotí, eu te pago bem pago.

Aí Jabotí foi pa boca dum poço onde Coeio enchia água todos os dia.

[...]

Aí o Jabotí subiu com o Coeio. Aí Coeio disse:

– Eh, Camarada Onça, eu não me importo de tu me comê, mas meu compadre, tenha pena de mim, eu tenho meus filhinho.

– Mas, Coeio, porque tu fez isso comigo?

– Não, Comadre Onça, eu fiz isso foi caçoando. Eu te faço um agrado pra você bem feito, bom.

Aí Onça pregutô pra êle:

– Que é que tu me dá?

– Eu te dô um boi que tem ali no campo (COSTA EDUARDO, 1944, p. 41).

Essa história foi publicada pelo antropólogo Otávio da Costa Eduardo, em *Aspectos do folclore de uma comunidade rural*, trabalho que foi premiado no 2º Concurso de Monografias sobre o Folclore

Nacional, instituído em 1945 pela Discoteca Pública Municipal de São Paulo, na gestão de Mário de Andrade. Em virtude desse prêmio, esse trabalho foi publicado pela primeira e única vez no número 144 da *Revista do Arquivo Municipal*, de novembro-dezembro de 1951 (QUEIROZ; ALMEIDA, 2004, p. 54).

É importante destacar que a pesquisa de Otávio da Costa Eduardo foi realizada em Santo Antônio dos Pretos, uma pequena comunidade rural, atualmente reconhecida como quilombola, à época com uma população de 150 pessoas, constituída, em sua maioria, de negros que conviveram com a escravidão e seus descendentes, situada no município de Codó, no Maranhão.

Otávio da Costa Eduardo registrou onze narrativas de animais. Dentre essas onze histórias, em oito aparece o coelho como personagem que, fazendo uso de perspicácia e inteligência, consegue superar animais maiores em conflitos e desafios.

Em território colombiano, uma variante em que também ocorre o evento do boneco de cera é “El conejo, el sapo y el tigre”, publicada em 1983 por Nina de Friedemann e Carlos Patiño Rosseli, em *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Cabe destacar que este é um importante estudo colombiano dedicado ao Palenque de San Basilio, que, como se observou anteriormente, é uma comunidade afro-colombiana de grande importância nas Américas, que reúne falantes do palenquero, língua crioula que surgiu do encontro entre a língua banto quicongo e o espanhol.

Na história “El conejo, el sapo y el tigre”, o coelho rouba a plantaço do tigre e este utiliza a estratégia do boneco de cera para prendê-lo e se vingar; nesta narrativa o tigre utiliza uma boneca de cera que o coelho acredita ser apenas uma *muchacha*. Depois de preso, o tigre pede ao sapo para vigiar o coelho. Mas o sapo é enganado e o coelho consegue fugir.

El tigre hizo una roza; entonces el conejo hizo otra rocita. Entonces la rocita del conejo era una rocita chiquitica que no alcanzaba ni para comer un día; y la roza del tigre era grandísima. Entonces el tigre tenía de todo: tenía yuka, patilla, maíz; de todo tenía el tigre ahí. Entonces, cuando el tigre se descuidaba, el conejo llegaba con la zorra a robar maíz ahí, patilla, melón, de todo.

Entonces el tigre se dio cuenta de que el conejo estaba robándole sus yucas y su maíz. Entonces el tigre puso una muchacha ahí. Cuando el conejo fue, encontró el rancho del tigre bien organizado (FRIEDEMANN; ROSSELI, 1983, p. 224).

Outra variante dessa história na Colômbia é “El casamiento de Tío Tigre”, publicada por Rogerio Velásquez, em 1959, no artigo “Cuentos de la raza negra”, na *Revista Colombiana de Folclor*. Importante informar que Rogerio Velásquez é reconhecido como o primeiro etnólogo negro colombiano, um dos pioneiros a publicar trabalhos que abordam a afrodescendência no campo da antropologia colombiana. A obra de Rogerio Velásquez desenvolve-se especialmente a partir de pesquisas históricas e etnográficas que abordam processos sociais e históricos do departamento de Chocó, que, conforme se informou anteriormente, é uma região do Pacífico Colombiano habitada majoritariamente pela população negra.

Em “El casamiento de Tío Tigre”, registrada por Rogerio Velásquez na década de 1950, o coelho rouba a plantaço de uma galinha. A galinha então utiliza a estratégia do boneco de cera para prender o coelho. Ele fica preso, mas engana o tigre, dizendo que está ali porque será obrigado a se casar com a filha de um rei. O tigre, desejando casar-se com a filha do rei, ocupa o lugar do coelho. O coelho, então, foge mais uma vez.

Al decir de las malas lenguas, Conejo mantenía jorro al caserío con sus robos y hurtos permanentes. Como se las daba de filipichín y no se conservaba en el trabajo, se había convertido

en un unión de tantos que abundaban en el pueblo. Con el fin de brecarlo y cogerle la maturranga, los perjudicados idearon cazarlo con un muñeco de brea. Allí caería (VELÁSQUEZ, 1950, p. 81.).

Ainda outra ocorrência de variante desta história em território colombiano é “Tío Conejo y el muñeco de cera”, registrada por Javier Tafur González, publicada em *El protagonista en la narrativa popular: orígenes africanos de Tío Conejo*. Esta história foi registrada por Javier Tafur González no município de Dagua, também conhecido como “La Puerta Del Pacífico”, localizado no departamento Valle del Cauca, a cerca de 70 km de Buenaventura, porto marítimo mais importante da Colômbia localizado na costa do Oceano Pacífico. O pesquisador Javier Tafur González tem em sua obra abordagens que se dedicam especialmente a narrativas orais afro-colombianas. Nesta variante, o coelho rouba hortaliças na plantação de uma velha. A velha resolve então utilizar a estratégia do boneco de cera para capturar o animal que pratica o roubo. O coelho fica preso ao boneco de cera e, enquanto a velha o deixa preso para aquecer água para punir aquele que rouba suas hortaliças, o coelho consegue escapar. O coelho diz ao lobo que está ali porque irá ganhar galinhas gordas. O lobo então acredita que irá ganhar galinhas, ocupa o lugar do coelho e é punido em seu lugar.

Seguindo as trilhas das histórias do coelho, encontramos uma narrativa envolvendo o evento do boneco de cera recolhida em Angola: “O leopardo, o macaco e a lebre”. Esta narrativa foi registrada pelo suíço Héli Chatelain, publicada em seu livro *Contos populares de Angola: cinquenta contos em quimbundo coligidos e anotados*, que, conforme se destacou aqui, é uma publicação pioneira em Angola dedicada aos contos orais.

Na história registrada por Héli Chatelain, o coelho e o macaco roubam a plantação de um leopardo. Quando o roubo é descoberto, o leopardo, orientado por um feiticeiro, faz bonecas em árvores, próximas à plantação, envolvidas em visgo de madeira para prender o coelho e o macaco. Após presos, o leopardo os leva para casa para cozinhá-los. Ambos fogem enganando a leoparda.

Mais uma vez vou falar do leopardo. Havendo ameaça de fome nas suas terras, ele próprio plantou o muzondo para comer quando estivesse maduro. Quando isso aconteceu reparou que lhe tinham roubado uma grande parte e perguntou: “Quem furtaria o meu muzondo.” Escondeu-se para espreitar e avistou o macaco e a lebre. Indignado, falou ao primeiro:
 – Então, meu neto, vens aqui furtar o meu muzondo?
 E à lebre:
 – Também tu, minha neta, queres imitar o macaco e o acompanhastes no furto?
 Resolveu consultar um feiticeiro:
 – Quero um feitiço para apanhar o macaco e a lebre que me roubam continuamente (CHATELAIN, 1964, p. 358).

Nesse conjunto de narrativas envolvendo o evento do boneco de cera, é interessante observar o fenômeno da movência que permeia as expressões poéticas da tradição oral, conforme destacou Paul Zumthor (1997). Quando analisamos a imagem do boneco de cera, são revelados diálogos e ressonâncias que fazem emergir o intenso dinamismo que se faz presente na tessitura em que se inscrevem as narrativas orais. João da Silva Campos, por exemplo, registrou na Bahia “O macaco e a negrinha de cera”, narrativa publicada no livro *O folk-lore no Brasil*, em 1928. Nessa história, o macaco é o personagem que se torna vítima da armadilha do boneco de cera (MAGALHÃES, 1960, p. 196-198).

Esse conto registrado por João da Silva Campos também foi publicado por Luís da Câmara Cascudo, em *Contos tradicionais do Brasil*, em 1946. Em nota referente a essa narrativa, o pesquisador potiguar aborda a ocorrência do recurso do boneco de cera como armadilha em histórias registradas em

diferentes regiões do mundo. Câmara Cascudo informa que o Prof. Aurélio M. Espinosa, da Universidade de Stanford, nos Estados Unidos, reuniu 311 variantes desse conto na Índia; Lituânia; Espanha; América Espanhola; em Cabo Verde; no Brasil; nas Pequenas Antilhas; na Guiana Holandesa; com os indígenas do Rio Orenoco, na América do Norte; nas Filipinas; na África; na Ilha Maurício e nas Antilhas Inglesas. Para o Prof. Aurélio Espinosa, esse recurso do boneco de cera nas narrativas teria uma origem oriental (CASCUDO, 1984, p. 210).

Desse modo, observa-se que as narrativas de tradição oral são inscritas em uma intrincada rede de polifonias e relações transculturais. Conforme se destacou anteriormente, nessa rede tecida sob diálogos e contatos variadas, torna-se difícil determinar origens e procedências de contos orais. Contudo, esta mesma rede que impossibilita traçar origens de um conto oral, ao congregar vozes de matizes variadas em sua tessitura, também permite descobrir diálogos e ressonâncias de expressões culturais fundamentais no território latino-americano. Tal fenômeno pode ser observado na própria história “O macaco e a negrinha de cera”, registrada por João da Silva Campos, na Bahia. Embora a narrativa se transforme, e se ausente o personagem coelho, vozes afro-brasileiras não se ausentam do próprio livro *O folk-lore no Brasil* que registrou esta história.

Na época de publicação desse livro, a Livraria Quaresma encarregou Basílio de Magalhães da escrita de uma apresentação das narrativas recolhidas por João da Silva Campos. Então, conforme observou a pesquisadora Sônia Queiroz, Basílio de Magalhães “fez melhor do que a encomenda: produziu um extenso panorama dos estudos da cultura popular brasileira, e acabou por merecer o lugar de autor do livro, que é editado, então, não mais como uma seleta de contos, mas, sim, como um estudo sobre *O folk-lore no Brasil*” (QUEIROZ; ALMEIDA, 2004, p. 46). A coletânea, que segue este estudo, reúne 75 contos, todos recolhidos por João da Silva Campos na região do Recôncavo Baiano, e mais seis contos recolhidos, segundo o pesquisador, no extremo norte do Brasil. A presença afrodescendente nesses contos foi tema de trabalho publicado por Yeda Pessoa de Castro no final da década de 1970.

Em abril de 1978, Yeda Pessoa de Castro, pesquisadora do Centro de Estudos Afro-Orientais, da Universidade Federal da Bahia, dedica à coletânea uma conferência, proferida no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, em Salvador. O texto da conferência é publicado em separata, sob o título *Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos*. Segundo Yeda Pessoa de Castro, estudiosa dos contatos linguísticos entre África e Brasil, “os 75 contos da coletânea de Silva Campos são quase todos eles de ‘feição afro-brasileira’, (...) como de ‘feição afro-brasileira’ era o seu coletaneador”. A influência africana nestes contos, continua a pesquisadora, “evidencia-se tanto nos seus aspectos temático-formais como linguísticos” (QUEIROZ; ALMEIDA, 2004, p. 47).

Assim, ainda que aconteçam transformações na narrativa – o protagonista que demonstra esperteza não é o coelho, mas o macaco –, e que o próprio evento do boneco de cera aponte para diferentes diálogos transculturais, permanecem na narrativa ressonâncias afro-brasileiras.

Outro conjunto de histórias que revela novas ressonâncias, encontros e diálogos entre vozes africanas e afrodescendentes latino-americanas apresenta o evento em que o coelho mata os filhotes de um animal fisicamente mais forte – onça, leão ou tigre – e faz com que este animal então coma os próprios filhos.

Encontramos registros de variantes africanas dessa história em Angola e Moçambique. Em Angola, temos os seguintes registros: “A lenda do lebre rancoroso” (*África selvagem – folclore dos negros do grupo bantu*, 1935), publicada por Maria Archer, escritora portuguesa que viveu em Angola, Moçambique e Guiné entre as décadas de 1910 e 1930; “A onça e suas crias” (*Paisagem africana (uma tribo angolana e seu*

fabulário), 1973), publicada por José Francisco Valente, missionário nascido na França, ordenado padre em Portugal, que viveu 43 anos em Angola, a partir da década de 1930; “O leão e o coelho” (*Folclore angolano: cinquenta contos quicicos*, 1973), publicada por Adriano Correia Barbosa, missionário português que viveu em Angola.

Em Moçambique, há os seguintes registros: “O coelho e a leoa” (*Contos Moçambicanos*, 1980), publicada pelo Instituto Nacional do Livro e do Disco de Moçambique; “A história do elefante e do coelho” (*Estórias de reconciliação*, 1994), publicada por Ana Elisa Santana Afonso, escritora moçambicana, autora de *Eu mulher em Moçambique*; e “O coelho e os macacos” (*Contos africanos*, 2001), publicada pelo professor, pesquisador e escritor moçambicano Lourenço do Rosário.

No Brasil, encontramos dois registros de variantes dessa história. A primeira é “O bicho folharal”, publicada por Juvenal Tavares, em *Serões da Mãe Preta*, em 1897. Esta é uma das primeiras publicações brasileiras dedicadas aos contos orais. O livro reúne 22 contos de tradição oral que, segundo o autor, foram narrados para crianças por mulheres negras contadoras de histórias. É interessante observar que a mulher negra contadora de histórias é, no Brasil, uma espécie de ícone do contador de histórias afro-brasileiro, presente, por exemplo, na literatura escrita por intermédio de personagens como a velha Totonha, na obra de José Lins do Rego. Leonardo Arroyo, por exemplo, autor de publicações dedicadas ao público infantil e um dos autores pioneiros no Brasil da crítica literária de obras destinadas ao público infantil, já destacava em 1968, em *Literatura infantil brasileira*, a presença importante do “akpalô, diali, ologbo ou griot”, por intermédio das mães pretas, nas páginas de memórias de alguns romancistas. De acordo com o autor, a contadora de histórias negra, convivendo na infância dos escritores, mais tarde influenciaria a técnica de narração de seus textos permeados por elementos da arte oral de narrar. Importante destacar que a mulher negra, mesmo convivendo nesse contexto de imposição de opressões e marginalizações, ainda assim deixa descobrir a potência de sua voz manifestada por intermédio da arte de narrar. Leonardo Arroyo (1968, p. 55-56) observa que essas contadoras de histórias se fazem presentes na obra de escritores como José Lins do Rego, José Américo de Almeida, Jorge Amado, Franklin Távora, Mário de Andrade, Eugênia Sereno, Simões Lopes Neto, Guimarães Rosa, José Cândido de Carvalho, Monteiro Lobato, “para ficarmos em poucos nomes”.

Retornando às histórias em que o coelho mata os filhos de um animal fisicamente mais forte e faz com que este animal coma os próprios filhos, a segunda variante registrada no Brasil é “A onça enganada pelo coelho come os próprios filhos”, registrada por Otávio da Costa Eduardo, em uma comunidade quilombola do Maranhão.

Na Colômbia, localizamos seis variantes dessa história. Três dessas variantes (“El Tío Conejo y El Tío Tigre”, “El Tío Conejo y la Tía Tigra”, “El conejo y el tigre”) foram registradas por Baudilio Revelo Hurtado, pesquisador colombiano afrodescendente, que tem se dedicado ao registro de expressões poéticas afro-colombianas, especialmente da região do Pacífico Colombiano. As três narrativas aqui apresentadas foram publicadas em *Cuentos para dormir a Isabella: tradición oral afropacífica colombiana*, livro publicado em dois volumes. O primeiro volume integra a *Biblioteca de Literatura Afrocolombiana*, uma coleção que reúne dezoito publicações que trazem novelas, contos, textos poéticos, ensaios e textos orais representativos da literatura afro-colombiana, lançada em 2010, pelo Ministério da Cultura da Colômbia, em comemoração aos 200 anos da independência do país. O segundo volume foi publicado em 2018, pela Universidad Libre de Bogotá.

Outra variante colombiana é “Tío Tigre con Tío Conejo”, *Relatos de mar y selva*, lançado em 1993. Este livro foi publicado a partir de parceria entre Alfredo Vanín e as contadoras de histórias afro-

colombianas Juana Ângulo e Carlina Andrade. No livro, Alfredo Vanín assume a função de compilador das histórias narradas por Juana Ângulo e Carlina Andrade. As contadoras são de Guapi, município do departamento de Cauca, no litoral do Pacífico Colombiano. Alfredo Vanín é um importante poeta afro-colombiano, que nasceu na região do Pacífico Colombiano, e que, além de poemas, tem publicado coletâneas de contos orais recolhidos no Pacífico Colombiano, além de livros dedicados a reflexões sobre a cultura afro-colombiana, como *La vertiente afropacífica de la tradición oral: géneros y catalogación* (1994), em parceria Alvaro Pedrosa e Nancy Motta, e *Las culturas fluviales del encantamiento* (2017).

Outra variante colombiana é “Conejo y la Tía Tigra”, publicada por Rogerio Velásquez, cuja obra já foi mencionada neste texto. Esta variante foi publicada no artigo “Leyendas y cuentos de raza negra: leyendas del alto y bajo Chocó”, na *Revista Colombiana de Folclor*, em 1959.

E a sexta variante é “Tío Conejo”, publicada por Javier Tafur González, em *La función reguladora del lenguaje em la narrativa popular*, outro pesquisador também já mencionado neste texto.

Como já destacado, o elemento central de conexão entre essas narrativas é o fato de o coelho, motivado por diferentes motivos, matar os filhos de um animal fisicamente mais forte e prepará-lo como comida para a própria mãe.

Observa-se que na dispersão geográfica que acompanha a transmissão dos contos orais, as narrativas são recontadas e adquirem em seu trânsito matizes dos lugares onde são contadas. À medida que o texto oral é transmitido em uma comunidade, ele muitas vezes sofre modificações em seu interior, e assim se remodela a fim de que possa sobreviver em novos contextos (ZUMTHOR, 1997, p. 26). Considerando-se o trânsito de narrativas em que se percebe o contato entre vozes africanas e afrodescendentes em territórios latino-americanos, percebe-se que ressonâncias são mantidas entre as narrativas em meio a transformações que fazem com que as histórias ganhem matizes de terras onde são contadas.

Tal fenômeno pode ser observado quando tomamos os animais que representam os opositores do coelho nas variantes aqui apresentadas. No Brasil, a onça é o animal fisicamente mais forte que é enganado pelo coelho nas variantes publicadas por Juvenal Tavares e Otávio da Costa Eduardo. A onça se configura como um animal representativo da fauna brasileira e se faz presente na mitologia de diferentes povos indígenas.⁸ Desse modo, observa-se que a onça, que também é personagem, por exemplo, de inúmeras histórias de caçadores, tem uma importante presença simbólica na memória que se transmite em terras brasileiras.

Quando observamos variantes registradas em território colombiano, surge outro felino como opositor do coelho: o tigre. Cabe destacar que dentre as várias histórias de coelho encontradas em publicações de contos orais colombianos, o tigre é o animal mais frequente em histórias em que o coelho supera animais fisicamente mais fortes; embora sejam encontradas histórias em que os opositores do coelho são representados por outros animais, como o leão, a raposa ou o jacaré.

É interessante observar que na fauna da Colômbia destaca-se o jaguar (*panthera onca*), que vive nas regiões da Amazônia, Orinoquia, Chocó e Caribe. Este felino, que é o maior da América Latina – terceiro maior felino do mundo, menor apenas que o tigre e o leão –, é também conhecido em território colombiano como “tigre, tigre”, e entre os povos indígenas, assim como a onça no Brasil, é um animal de forte representação totêmica.⁹

⁸ Sobre a presença da onça na mitologia de povos indígenas no Brasil, ver, por exemplo: VIVEIROS DE CASTRO, 2002; SÜSSEKIND, 2014.

⁹ Ver: FRIEDEMANN; AROCHA, 1989.

Já nas variantes registradas em Angola e Moçambique, prevalece a figura do leão, felino que faz parte da fauna africana e cuja força o faz ser representado muitas vezes como o rei dos animais. Apenas em uma variante aqui apresentada, “A onça e suas crias”, registrada em Angola, o opositor do coelho é a onça.

Assim, as histórias se movem e se transformam, agregam elementos do território onde são contadas, e mantêm inúmeras ressonâncias. Outro elemento de conexão entre esse conjunto de histórias é o disfarce de folhas do coelho. O coelho, desejando esconder-se de outros animais, se lambuzava em alguma substância pegajosa, como o mel, e isso faz com que seu corpo fique coberto de folhas. O coelho então não é reconhecido pelos outros animais.

QUADRO 1: Comparação de três variantes de uma narrativa.

O bicho folharal	El Tío Conejo y el Tío Tigre	Tío Tigre con Tío Conejo
(TAVARES, Juvenal. <i>Serões da Mãe Preta</i> . 2. ed. Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/ Secretaria de estado da Cultura, 1990.)	(HURTADO, Baudilio Revelo. <i>Cuentos para dormir a Isabella</i> : tradición oral afropacífica colombiana. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, v. 1.)	(VANÍN, Alfredo; ÂNGULO, Juana; ANDRADE, Carlina. <i>Relatos de mar y selva</i> . Bogotá: Colcultura, 1993.)
<p>Fingiu-se morto e deitou-se no meio de uma estrada.</p> <p>É no tempo em que passa um carroceiro com sua carroça carregada de garrações de mel.</p> <p>– Pobre bichinho! disse ele avistando o Coelho. Que malvadeza. Para que haviam de matar um animalzinho tão galantel!...</p> <p>E dizendo isto, colocou o Coelho no meio dos garrações de mel. Era o que queria o Coelho. Tratou logo de quebrar um dos garrações e envolveu-se no mel; depois saltou da carroça. O carroceiro, vendo o mel entornado, exasperou-se e vociferou contra o ingrato animal.</p> <p>O Coelho, entretanto, assim enlambuzado, foi espojar-se em folhas secas, que facilmente aderiram ao seu corpo, devido ao mel.</p> <p>Coberto assim de folhas, tratou logo de ir ao bebedouro.</p> <p>Depois de cumprimentar respeitosamente a Onça, pôs-se a beber</p> <p>A Onça, notando que tanta água ele bebia, disse-lhe:</p> <p>– Ó bicho folharel, por que tanta água beberás? O Coelho, porém, nada respondeu e continuou a beber.</p> <p>Ela tornou:</p> <p>– Ó bicho folharal, tão grande sede terás, que toda a água acabarás?</p> <p>Então ele, tomando um grande fôlego, respondeu-lhe:</p> <p>– Nunca mais água bebi, desde que nessa costa bati. E pôs-se a correr até agora.</p>	<p>Un buen día la tigre ha recomendado a todos los animales que si sabían del conejo, pero nadie le daba razón, y programó una fiesta, que fueran a pregonar en toda la selva que había una fiesta para todos los animales. Ella era para ver si conseguía a conejo pa’ vengarse. El día anunciado van pasando los animales. ¿Cómo se llama? León. ¿Cómo te llamas? Tigre. Así iban desfilando y les iban preguntando el nombre a todos los animales y Tío Conejo, como es diablo, se jue a un palo de sande, lo cortó. Como ese echa leche, se llenó todo el cuerpo y se ha revolcado en todas las hojas que había por ahí, pa’ pasar y que no lo reconocieran. Va a la fila. ¿Cómo te llamas? Me llamo culebra. ¿Cómo te llamas? Me llamo piande.</p> <p>Cuando llega Tío Conejo. ¿Cómo te llamas? Me llamo hojarasquín del monte. Eso no se ha oído. Lo iban a coger y ha salido Tío Conejo, corre, corre, corre y se le jueron saliendo las hojas, llegó a una casa y se instaló. En ella vivía la Tía Tigre pasando trabajos con esos siete tigrecitos y buscando comía y no encontraba, y no encontraba con quién dejar a los pequeñitos, y Tía Tigre dijo: ay sobrino, yo estaba con venganza con usted por la muerte de su Tío Tigre, pero ya no tengo más venganza. ¿Usted me puede cuidar a sus primos hasta que yo venga de trabajar? Sí tía, yo se los cuido.</p>	<p>– Sobrino Conejo, pero pásame pues mis hijitos pa dales de comé.</p> <p>– ¡Tía Tigra! ¿Y qué le voy a pasá si usté ya todos se los comió!</p> <p>Y bijís se tiró. Y sale el Conejo adelante y la Tigra trás. Y corre, corre, corre. ¡Caramba!</p> <p>– ¿Y qué es lo que yo voy a hacé?</p> <p>Y llegó y rum se le metió en una cueva. Se perdió Conejo.</p> <p>– ¿Cómo hago pa cogé a Conejo? ¡Ese maldito del Conejo me hizo comé todos mis hijitos! ¿Ay yo qué es que voy a hacé? Ahora yo voy a hacé una cosa. Voy a hacé un desfile de todos los animales del monte.</p> <p>Así que llegó y hizo un desfile, sacó a todos los animales y los puso a desfilan. Que desfilaran todos los animales del monte. Así es que se pusieron a desfilan. Conejo se vistió de Hojarasquín del monte.</p> <p>Y van desfilando, ¡Ehh, viva! Ahí va el Tigre, ahí va el Pinguí, ahí va el Tatabro, ahí va el Venao, ahí va la Pava, y ahí viene Hojarasquín del monte.</p>

É interessante observar que na variante brasileira, este disfarce do coelho dá título à história: o bicho folharal. Nessa narrativa, o coelho, após matar os filhotes da onça e os preparar como comida para a própria mãe, é procurado pela onça que quer se vingar. Então a onça organiza uma festa para pegar o coelho. O coelho utiliza o disfarce do bicho folharal para ir à festa e não ser reconhecido pela onça.

Na variante colombiana “El Tío Conejo y el Tío Tigre”, publicada por Baudilio Revelo Hurtado, o tigre também organiza uma festa para pegar o coelho e assim se vingar da morte dos filhos. O coelho então faz uso do disfarce, utilizando a seiva de uma árvore e folhas para ir à festa sem ser descoberto. Em outra narrativa colombiana, “Tío Tigre con Tío Conejo”, publicada por Alfredo Vanín, Juana Ângulo e Carlina Andrade, o tigre organiza um desfile para o qual convoca todos os animais, a fim de pegar o coelho e se vingar da morte dos filhos. Então, o coelho também utiliza o disfarce com folhas.

É interessante observar que, nas variantes colombianas, o coelho, ao usar o disfarce com folhas, apresenta-se como *Hojarasquín del Monte*. Hojarasquín del Monte é um ser mítico da tradição colombiana que, assim como o Curupira no Brasil, desempenha a função de proteção de árvores e animais. Ele vive nas matas, especialmente nas regiões montanhosas da Colômbia, e é descrito como um ser que possui todo o corpo coberto de folhas e galhos. Muitas vezes, o Hojarasquín del Monte é confundido com uma árvore e assim assusta, especialmente, madeireiros e caçadores. Conta-se que Hojarasquín del Monte morre quando há desmatamento ou destruição das matas. Na forma de um tronco seco, permanece oculto até que a floresta ressurgir.

Novamente, observa-se mais um exemplo de transformações nas narrativas em seu movimento de transmissão e dispersão geográfica. Conforme abordamos com relação ao animal que representa o opositor do coelho, aqui também se percebem transformações que fazem com que as narrativas adquiram matizes locais e se integrem à memória transmitida em um contexto geográfico e cultural. Se no Brasil temos a nomeação do coelho disfarçado como “bicho folharal”, em território colombiano o disfarce do coelho integrou-se a suas expressões culturais e se transformou em um disfarce de um ser mítico de terras colombianas.

Observa-se que a imagem do coelho com o disfarce de folhas configura-se como um novo elemento de um conjunto de histórias registradas tanto em publicações colombianas quanto brasileiras. Nas pesquisas realizadas até o momento, não foram localizadas narrativas registradas em território africano com a presença do disfarce com folhas.

No Brasil, encontramos as seguintes narrativas com a presença do coelho utilizando esse disfarce: “As orelhas do coelho” (*Contos populares brasileiros: Bahia*, 2001, de Doralice F. Xavier Alcoforado; Maria del Rosário Suárez Albán); “A onça e a afilhada” (registrada por João da Silva Campos e publicada em *O Folclore no Brasil*, 1928, por Basílio Magalhães); “O cuei’ isperto e a onça besta” e “A história do cuelho” (registradas, respectivamente, em Minas Novas/MG e Turmalina/MG, integram o acervo do Projeto “Quem Conta um Conto Aumenta um Ponto”, da Faculdade de Letras da UFMG); “Reunião da bicharada” (publicada em *O livro de violeta*, 1944, por João Lúcio); “O coelho e o onço” (publicada em *Histórias que a Cecília contava*, 2008, de Maria Cecília Jesus e Maria das Dores Alves); e “A onça, o macaco e o coelho” (publicada em *Folclore de Januária*, 1970, de Joaquim Ribeiro).

Na Colômbia, a estratégia do disfarce com folhas aparece nas seguintes narrativas: “Tío Conejo bebe miel y come queso” (publicada em “El Tío Conejo y sus cuentos: Literatura de tradición oral de la Costa Atlántica”, *Huellas: Revista de la Universidad del Norte*, 1990, de María Clara Escobar e Orlando Pallares); “[Tío coelho foge durante a festa]” (publicada em *Manito manopla y otros cuentos populares de Tumaco*, 1997, de Amaira Ospina e Helmer Hernandez Rosales);¹⁰ “Hojarasquín del Monte” (publicada em *Cuentos de Tío Conejo: tradición oral patiana*, 2011, de, Bernardo Alexander Ibarra Perez); “El conejo y la

¹⁰ Esta história foi publicada sem a atribuição de um título. Assim, o título aqui apresentado foi atribuído por mim, em língua portuguesa, considerando-se o enredo da narrativa, a fim de que seja facilitada a apresentação da narrativa.

zorra” e “La zorra y el conejo” (publicada em *Cuentos para dormir a Isabella: tradición oral afropacífica colombiana*, 2018, de Baudilio Revelo Hurtado).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a perspectiva da movência nas expressões poéticas de tradição oral a partir de Paul Zumthor (1997), percebe-se que a instabilidade presente no texto transmitido oralmente aponta para uma dificuldade de existência de uma reiterabilidade nessa transmissão, e com isso, a ausência de uma estabilidade do texto. Com isso, a transmissão de expressões poéticas orais se desenvolve de forma sempre dinâmica, de modo distinto de uma transmissão feita, por exemplo, com o auxílio de tecnologias que possam fixar o texto. Contudo, conforme destacamos neste texto, em meio a essa transmissão marcada por movências, é possível descobrir permanências que fazem ecoar vozes e memórias afrodescendentes.

Cabe destacar que a própria cultura afrodescendente se desenvolve em meio a entrecruzamentos em territórios latino-americanos. Como destaca Leda Martins (2002), a cultura negra no Brasil, por exemplo, é “o lugar das encruzilhadas”, pois se desenvolve num tecido cultural em que se cruzam diferentes culturas e sistemas simbólicos africanos, europeus, indígenas e, mais recentemente, orientais. Nesse tecido, verificam-se trânsitos sistêmicos e epistêmicos, nem sempre de forma amistosa, entre “práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim” (Martins, 2002, p. 73).

Esse lugar de encruzilhadas pode ser observado também no Pacífico Colombiano, região de forte presença da cultura afrodescendente. Alfredo Vanín, por exemplo, chama a atenção para o encontro de culturas negras, indígenas e europeias, o que configura ali uma espécie de “mosaico cultural” (VANIN, 2017, p. 113).

Assim, embora aconteçam transformações, é possível verificar no tecido de narrativas ressonâncias e encontros de vozes africanas, afro-brasileiras e afro-colombianas. Outra possível ressonância de matizes africanas é o fato de os animais aparecerem sob a alcunha de *tío*. Embora se encontre esse tratamento também em histórias registradas no Brasil, percebe-se uma prevalência na Colômbia e em outros países da América hispânica. O pesquisador colombiano Alfredo Vanín considera que esta forma de tratamento representa uma herança de culturas africanas.¹¹ Diante de uma concepção de família ampliada nessas culturas, que não se restringe a um modelo pais e filhos, por exemplo, haveria no uso do termo *tío* mais um elemento afrodescendente.

Percebe-se que as narrativas do personagem coelho constituem uma rede de histórias que apontam para a forte presença de vozes afrodescendentes nas Américas, não se limitando a Brasil e Colômbia. Na Venezuela, por exemplo, observa-se a presença do personagem coelho, o Tío Conejo, desde obras pioneiras que se dedicaram ao registro de contos orais. Rafael Rivero Oramas, escritor que publicou obras destinadas ao público infantil a partir das tradições orais, apresenta o coelho como personagem central de livros, como *Tío Conejo detective* (1933) e *El mundo de tío Conejo, cuentos venezolanos para niños* (1972). O personagem coelho também aparece na obra de Antonio Arráiz, que, em 1945, publicou *Contos de Tío Tigre e Tío Conejo*. Esse personagem ainda aparece em *Carrera e el camino de Tío Conejo* (1970), de Pilar Almoina; e *Cuentos para meninos* (1971), de Luis Eduardo Egui. Em 1949, foi lançada a primeira

¹¹ A observação sobre o uso do termo *tío* foi feita por Alfredo Vanín durante conversa com o pesquisador, no segundo semestre de 2018, em Cali, na Colômbia.

edição da *Revista Tricolor*, publicação do Ministério da Educação da Venezuela destinada ao público infantil. A edição inaugural da *Revista Tricolor* é iniciada com uma história do personagem Tío Conejo (LEÓN, 2016). Élida León (2016) chama a atenção para o fato de que o personagem Tío Conejo configura-se na Venezuela como um ícone da literatura infantil e da *venezolanidad*. Em sua obra *La picardía del venezolano o el triunfo de Tío Conejo* (2008), Axel Capriles reflete sobre comportamentos sociais da população venezuelana, relacionando-os com situações presentes no ciclo de histórias desse personagem, além de chamar atenção para o vínculo das histórias desse personagem com tradições orais africanas.

Na Costa Rica, também encontramos o personagem coelho em obras pioneiras dedicadas ao registro de contos orais. Em 1920, Carmen Lyra, publicou *Los cuentos de mi tía Panchita*, cujo personagem central é o Tío Conejo. O personagem coelho também aparece em *Cuentos viejos*, de María Leal, publicado em 1923 (ROJAS, 2005).

Em Porto Rico, Julia Cristina Ortiz Lugo, no livro *De arañas, conejos y tortugas: presencia de África en la cuentística de tradición oral en Puerto Rico* (1995), dá destaque para as histórias do Tío Conejo naquele país, destacando-o como um personagem de histórias caracterizadas pela afrodescendência.

Nos Estados Unidos, encontramos *Uncle Remus: the folk-lore of the old plantation*, uma coleção de sete livros, publicada em 1881, por Joel Chandler Harris. Joel Chandler Harris compilou no livro narrativas orais registradas entre negros no sul dos Estados Unidos que trabalhavam especialmente nas plantações. No livro, Tio Remus é um personagem contador de histórias negro. Na coletânea, surge como personagem central nas narrativas o *Br'er Rabbit* (Irmão Coelho),¹² que sempre fazendo uso da esperteza consegue enfrentar situações complicadas. Aqui, novamente uma concepção ampliada de família, em que o coelho é considerado um *irmão*.

Durante realização da pesquisa mencionada na nota quatro, encontramos ainda histórias do coelho em outros países americanos, sempre vinculadas a contextos afrodescendentes, como Equador, Trinidad e Tobago, Guatemala, Haiti e México.¹³ Aqui, por se tratar de um artigo, não será possível explorar todas essas histórias, mas é importante observar, por exemplo, diferentes estudos que apontam para a afrodescendência nas Américas por intermédio dessas narrativas.

Torna-se, inclusive, interessante tomar este personagem como uma representação da própria voz historicamente silenciada do negro, que resiste nas narrativas. Graciela Maglia e Yves Moñino (2015, p. 187-188) chamam a atenção para o fato de que, sob a figura do arquétipo *trickster*, considerando-se a obra de Jung, o personagem coelho representaria uma estratégia de resistência dos próprios negros contra o opressor. Assim, o coelho instaura a imagem da força da esperteza e da astúcia, contra a força física. O coelho, no uso de sua perspicácia, pode superar as forças materiais do opressor, representado pela onça, tigre ou leão. Conforme destacam os pesquisadores Graciela Maglia e Yves Moñino (2015), no contexto das culturas afro-diaspóricas coloniais e pós-coloniais, o coelho pode representar o subalterno que elabora estratégias de resistência diante do discurso hegemônico.

Desse modo, em meio a transformações e movências, resistem vozes historicamente silenciadas nas Américas. Conforme se destacou ao longo deste texto, ainda que seja uma aventura com inúmeros obstáculos – talvez, impossível – encontrar origens de um conto oral, em meio à dinâmica

¹² *Br'er* é contração de *brother* (irmão).

¹³ Sobre coletâneas destes países com a presença do personagem coelho ver: BERMEJO DE CRESPO, (1984); FIGUEROA (1979); MORÁBITO (2017).

sempre movente desta tradição, descobrimos diferentes ecos afrodescendentes nessa arte de encruzilhadas, sempre configurada de modo multifacetado, marcada por inúmeras relações transculturais.

No tecido das narrativas, pelos registros do jogo do ouvir e do contar no Brasil e na Colômbia, dois países de maior população negra na América Latina, o trabalho com a oralidade, um eixo de ensino da língua muitas vezes negligenciado em nossas escolas, pode contribuir para revelar a força da afro-descendência em territórios americanos.

REFERÊNCIAS:

ALCOFORADO, Doralice F. Xavier; ALBÁN, Maria del Rosario Suárez. (Org.) *Contos populares brasileiros: Bahia*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2001.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

ARCHER, Maria. *África selvagem – folclore dos negros do grupo bantu*. Lisboa: Guimarães & Cia, 1935.

ARROYO, Leonardo. *Literatura infantil brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BARBOSA, Adriano Correia. *Folclore angolano: cinquenta contos quíocos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

BARRADAS, Isabel Teresa Rodríguez; RODRÍGUEZ-BELLO, Luisa Isabel. El mito del tramposo en el “El conuco de Tío Conejo” de Arturo Uslar Pietri. *Tópicos de Cultura: América Latina y el Caribe*, n. 1, Universidad Pedagógica Experimental Libertados, Caracas, jan. 2006, p. 67-88. Disponível em: <https://www.academia.edu/11147687/El_mito_del_tramposo>. Acesso em: 20 mar. 2019.

BERMEJO DE CRESPO, Esther. *Cuentos Populares negroafricanos*. Quito: [s/ed.], 1984.

BONVINI. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: FIORIN, Jorge Luiz; PETTER, Margarida (Org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC; Secretaria de Educação Básica, 2017.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs)*. Língua Portuguesa. Ensino Fundamental. Terceiro e quarto ciclos. Brasília: MEC/SEF, 1997.

CALVINO, Italo. *De fábula*. Trad. César Palma; Carlos Gardini. Madrid: Ediciones Siruela, 1998.

CAMPOS, João da Silva. Contos e fábulas populares da Bahia. In: MAGALHÃES, Basílio. *O Folclore no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1960.

CAPRILES, Axel. *La picardía del venezolano o el triunfo de Tío Conejo*. Caracas: Ediciones Tauro, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1984.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in África*. 4. ed. São Paulo: Global, 2002.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Contos populares da Bahia*: aspectos da obra de João da Silva Campos. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1978. [separata]

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, n. 14, p. 81-106, 1983.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Dimensão dos aportes africanos no Brasil*. *Afro-Ásia*, n. 16, 1995, p. 24-35. Disponível em: < <http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=67>>. Acesso em: 14 out. 2010.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Influência de línguas africanas no português do Brasil e níveis sócio-culturais de linguagem. *Educação*, Brasília, MEC, n. 6, p. 49-69, out./dez, 1997.

CASTRO, Yeda Pessoa de. O português do Brasil, uma intromissão nessa história. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa (Org.). *África – Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009. p. 175-183.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na Bahia*: um vocabulário afrobrasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CHATELAIN, Héli. *Contos populares de Angola*: cinquenta contos em quimbundo coligidos e anotados. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

COLÔMBIA. *Censo nacional de población y vivienda*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2019. Disponível em: < <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>>. Acesso em: 22 nov. 2019.

COSTA E SILVA, Alberto. Prefácio à edição brasileira. In: FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas. *A gênese africana*: contos, mitos e lendas da África. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Martin Claret, 2010. p. 11-15.

COSTA EDUARDO, Otávio da. Aspectos do folclore de uma comunidade rural. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. 18, n. 144. nov/dez 1951, p. 11-60.

DOLZ, Joaquim; SCHNEUEWLY, Bernard (Orgs.). *Gêneros orais e escritos na escola*. Trad. Roxane Rojo; Gláís Sales Cordeiro. 3. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

ESCOBAR, María Clara; PALLARES, Orlando. El Tío Conejo y sus cuentos: Literatura de tradición oral de la Costa Atlántica. *Huellas*: Revista de la Universidad del Norte, n. 29, p. 25-29, ago., 1990.

FIGUEROA, Celso A. Lara. Tío conejo y tío coyote en la literatura popular guatemalteca. *Boletín del Centro de Estudios Folklóricos*: La tradición popular, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, n. 25, 1979, p. 12-13.

FINNEGAN, Ruth. *Oral Literature in Africa*. Cambridge: Open Book Publishers, 2012.

FRIEDEMANN, Nina S. de; AROCHA, Jaime. *Hereditos del jaguar y la anaconda*. 2. ed. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1989.

FRIEDEMANN, Nina S. de; ROSSELI, Carlos Patiño. Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983.

GONZÁLEZ, Javier Tafur. *El protagonista en la narrativa popular: orígenes africanos de Tío Conejo*. Cali: Gobernación del Valle del Cauca - Gerencia Cultural, 1994.

HURTADO, Baudilio Revelo. *Cuentos para dormir a Isabella: tradición oral afropacífica colombiana*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, v. 1.

INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO E DO DISCO. *Contos Moçambicanos*. vol. 1. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1979.

INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO E DO DISCO. *Contos Moçambicanos*. vol. 2. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1980.

JESUS, Maria Cecília de; ALVES, Maria das Dores. *Histórias que a Cecília contava*. Organização de Maria Selma de Carvalho, José Murilo de Carvalho e Ana Emília de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969.

JUNOD, Henri A. *Mœurs et coutumes des bantous: l'aveugle d'une tribu sud-africaine*. Payot: Paris, 1936.

LEÓN, Élica. Vínculos entre la literatura infantil venezolana y la literatura infantil británica: exploración de temas y personajes. In: ESTEVES, Rita Jáimez; SEGOVIA, Thays Adrián (Orgs.). *Venezuela: efervescencia de vocês híbridas*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Lingüísticas y Literarias “Andrés Bello”, 2016.

LÚCIO, João. *O livro de violeta*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1944.

LUGO, Julia Cristina Ortiz. *De arañas, conejos y tortugas: presencia de Africa en la cuentística de tradición oral en Puerto Rico*. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1995.

MAGLIA, Graciela; MOÑINO, Yves. *Contarlo para vivir mejor/Kondalopa bibí mejó: oratura y oralitura de San Basilio de Palenque (Colombia)*. Bogotá: Pont. Univ. Javeriana, 2015.

MAGLIA, Graciela; MOÑINO, Yves. Oralitura de San Basilio de Palenque: temas europeos, africanos y criollos. *Cuadernos de literatura*, Pont. Univ. Javeriana, Bogotá, v. 19, n. 38, jul.-dez. 2015, p. 171-201. Disponível em: < https://www.academia.edu/14091210/Graciela_Maglia_e_Yves_Mo%C3%B1ino_Oralitura_de_San_Basilio_de_Palenque_temas_europeos_africanos_y_criollos >. Acesso em: 20 out. 2018.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e ensino de língua: uma questão pouco “falada”. In: DIONÍSIO, Angela Paiva; BEZERRA, Maria Auxiliadora (Orgs.). *Livro didático de português: múltiplos olhares*. Campina Grande: EDUEFCG, 2020.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVE'ITI, Graciela; ARBEX, Márcia (Orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002.

MORÁBITO, Fabio. *Cuentos populares mexicanos*. 2. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. In: _____. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales; La Habana, 1983.

OSPINA, Amaira; ROSALES, Helmer Hernandez. *Manito manopla y otros cuentos populares de Tumaco*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1997.

PEREZ, Bernardo Alexander Ibarra. *Cuentos de Tío Conejo: tradición oral patiana*. Popayan: Biblioteca Bicentenario - Gobernación del Cauca, 2011.

PETTER, Margarida. Línguas africanas no Brasil. *África – Revista do Centro de Estudos Africanos, USP*, São Paulo, n. 26-27, 2007, p. 63-89. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dl/gela/textos/L%2B%A1nguas%20Africanas-%20500-2.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2011.

PETTER, Margarida. Línguas especiais, línguas secretas: na África e no Brasil. *Revista da ANPOLL*, n. 4, p. 85-201, jan./jun. 1998.

PETTER, Margarida. Línguas negro-africanas: situação atual, na África e no Brasil. In: I ENCONTRO DE CENTROS DE ESTUDOS PORTUGUESES DO BRASIL, 1993, São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

PETTER, Margarida. O *continuum* afro-brasileiro do português. In: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa (Org.). *África – Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009. p. 159-173.

PETTER, Margarida. Uma hipótese explicativa do contato entre o português e as línguas africanas. *Papia*, Brasília, v. 1, 2008. p. 9-19.

PROPP, Vladimir. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. Trad. Rosemary Costhek Abílio; Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Trad. Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RADIN, Paul (Org.). *Fiabe africane*. Trad. Adriana Motti. 3. ed. Turim: Einaudi, 1994.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

RAZZINI, Marcia de Paula Gregorio. *O Espelho da Nação: a Antologia Nacional e o ensino de português e de literatura (1838-1971)*. 2000. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

RESTREPO, Eduardo. La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia. In: SOTOMAYOR, Maria Lucía (Org.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1998.

REVELO HURTADO, Baudilio. *Cuentos para dormir a Isabella: tradición oral afropacífica colombiana*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. v. 1.

REVELO HURTADO, Baudilio. *Cuentos para dormir a Isabella: tradición oral afropacífica colombiana*. Bogotá: Universidad Libre, 2018, v. 2.

RIBEIRO, Joaquim. *Folclore de Januária*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1970.
RODRÍGUES, Vera. Simbioses de um conflito: deslocamento e identidade negra na Colômbia, *Revista CS: Trayectorias afrodescendientes: tendencias y perspectivas*, n. 12, jul.-dez. 2013, p. 129-156, Universidade ICESI, Cali, Colombia Disponível em: <https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/issue/view/189>. Acesso em: 2 maio 2019.

ROJAS, Margarita. Una aventura literaria de Tio Conejo. *Letras (San José)*, Universidade Nacional da Costa Rica, n. 38, 2005, p. 167-188. Disponível em: <<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/letras/article/view/1678/1592>>. Acesso em: 23 out. 2018.
ROSÁRIO, Lourenço do. *Contos africanos*. Cacém: Texto, 2001.

ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa do. *A narrativa africana de expressão oral*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Luanda: Angolê, 1989.

SANTANA AFONSO, Ana Elisa (coord.). *Estórias de reconciliação*. Ilustração de Francisco Mandlate . Revisão Final de Ungulani Baka Khosa. Maputo: Comissão Nacional de Moçambique para a UNESCO; Associação dos Escritores Moçambicanos, 1994.

SOARES, Magda. Português na escola: história de uma disciplina curricular. BAGNO, Marcos (Org.). *Linguística da norma*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SOUZA, Josiley Francisco de. *Do canto da voz ao batuque da letra: a presença africana em narrativas orais inscritas no Brasil*. 2012. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

SÜSSEKIND, Felipe. *O rastro da onça: relações entre humanos e animais no Pantanal*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

TAVARES, Juvenal. *Serões da Mãe Preta*. 2. ed. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/ Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

UFMG. FALE. Projeto Quem Conta um Conto Aumenta um Ponto. *Narrativas orais no Vale do Jequitinhonha*: catálogo do acervo de fitas cassetes e videofitas; acervo de transcrições. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2004.

VALENTE, José Francisco. *Paisagem africana (uma tribo angolana e seu fabulário)*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

VANÍN, Alfredo. *Las culturas fluviales del encantamiento: memorias y presencias del Pacífico colombiano*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2017.

VANÍN, Alfredo; ÂNGULO, Juana; ANDRADE, Carlina. *Relatos de mar y selva*. Bogotá: Colcultura, 1993.

VANÍN, Alfredo; PEDROSA, Alvaro; MOTTA, Nancy. *La vertiente afropacífica de la tradición oral: géneros y catalogación*. Cali: Universidad del Valle, 1994.

VELÁSQUEZ, Rogerio. Leyendas y cuentos de raza negra. Leyendas del alto y bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*, v. 2, n. 3, p. 1-63, 1959; n. 4, p. 70-119, 1960. Disponível em: <<http://goo.gl/SF6Bg4>> Acesso em: 24 maio 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WERNER, Alice. *África: mitos y leyendas*. Trad. Cristina Borrego; Nicola J. Bogle; Maria Olmos. Madrid: Studio Editions; M. E. Editores, S. L., 1996.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec, 1997.

Declaração de conflito de interesse:

O autor declara que não há conflito de interesse.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.