



Educação & Realidade

ISSN: 0100-3143

ISSN: 2175-6236

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Faculdade de Educação

Alcanfor, Lucilene Rezende; Basso, Jorge Garcia  
Infância, Identidade Étnica e Conhecimentos de Matriz Africana na Escola<sup>1</sup>  
Educação & Realidade, vol. 44, núm. 2, e88363, 2019  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Faculdade de Educação

DOI: 10.1590/2175-623688363

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=317265188008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://redalyc.org)

UFPA [redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc  
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

SEÇÃO TEMÁTICA:  
INFÂNCIAS E EDUCAÇÃO DAS  
RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS



## Infância, Identidade Étnica e Conhecimentos de Matriz Africana na Escola

Lucilene Rezende Alcanfor<sup>i</sup>  
Jorge Garcia Basso<sup>ii</sup>

<sup>i</sup>Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção/CE – Brasil

<sup>ii</sup>Universidade de São Paulo (USP), São Paulo/SP – Brasil

**RESUMO – Infância, Identidade Étnica e Conhecimentos de Matriz Africana na Escola<sup>1</sup>.** Este artigo analisa a produção literária infantil e juvenil do escritor Reginaldo Prandi, que aborda a mitologia iorubá e a cultura iorubá-descendente no Brasil, com o propósito de apresentar suas possibilidades de uso como literatura e material didático na escola. Com base na seleção de seis obras do autor, procura-se situar esta produção no conjunto dos seus escritos, com vistas a examinar as representações de infância e criança expressas nessas narrativas. O ensaio articula temas como identidade étnica, diáspora africana, educação antirracista e decolonial, como contribuição à reflexão sobre a importância das culturas africanas e afrodescendentes na Educação Básica.

Palavras-chave: Infância. Literatura Infantil e Juvenil. Educação Decolonial.

**ABSTRACT – Childhood, Ethnic Identity and Knowledge of African Matrix in School.** This article analyzes the children's and youth literary production of the writer Reginaldo Prandi, who addresses the Yoruba mythology and the Yoruba-descendant culture in Brazil, with the purpose of introducing its possibilities of use as literature and didactic material in the school. Based on the selection of six titles of the author, it seeks to situate this production in all his writings, in order to examine the representations of childhood and children expressed in these narratives. The essay articulates topics such as ethnic identity, African diaspora, anti-racist and decolonial education, as a contribution to reflection on the importance of African and Afro-descendant cultures in K-12 Education.

Keywords: Childhood. Children's and Youth Literature. Decolonial Education.

## Introdução

Este artigo apresenta uma análise da produção literária do escritor Reginaldo Prandi destinada às crianças e jovens, que aborda a mitologia iorubá e a cosmovisão iorubá-descendente<sup>2</sup> no Brasil, com o propósito de explorar suas potencialidades como literatura, bem como suas possibilidades de uso como material didático na escola, motivada pelas mudanças curriculares propostas pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008 (Brasil, 2003; 2008), que determinaram o ensino de história da África, das culturas afro-brasileiras e indígenas no ensino básico. O ensaio resulta de um conjunto de reflexões advindas das nossas experiências como docentes do projeto de extensão intitulado *A Literatura Infantil e Juvenil no Ensino das Culturas Afro-Brasileiras e Indígenas*, desenvolvido na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Uma iniciativa que se realizou ao longo do ano 2018, centrada no desenvolvimento de cursos e atividades pedagógicas dirigidas aos alunos dos cursos de licenciatura em Pedagogia, Letras e História, bem como aos professores e gestores das redes municipais e estaduais de ensino da região do Maciço do Baturité – CE. A proposta buscou auxiliar educadores e graduandos na formação e troca de experiências quanto ao uso da literatura infantil na escola, com vistas à elaboração e ao desenvolvimento de sequências didáticas voltadas à valorização das culturas afro-brasileiras e indígenas na Educação Básica, numa perspectiva intercultural, interdisciplinar e decolonial.

A produção literária infantil e juvenil de Reginaldo Prandi (2001a; 2002; 2003; 2004; 2007; 2017) dedicada à mitologia iorubá integrou o acervo de obras escolhidas pelo projeto, a serem estudadas como material didático destinado ao ensino de história da África e das culturas afro-brasileiras na Educação Básica. Com base na seleção de quatro de suas obras infantis: *Os príncipes do destino* (2001), *Ifá, o adivinho* (2002), *Xangô, o Trovão* (2003), *Oxumarê, o arco-íris* (2004), onde o autor apresenta um amplo mosaico de mitos iorubanos adaptados para crianças, além de dois de seus romances infantojuvenis: *Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo* (2007) e *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás* (2017), que tematizam a cosmovisão iorubá-descendente no Brasil.

Nos limites deste artigo, procuramos situar esta produção no conjunto dos seus escritos, com o objetivo de analisar as representações sobre infância e criança expressas nessas narrativas. A perspectiva de análise empreendida aqui encontra-se ancorada nas propostas metodológicas de autores como Hampâté Bâ (2003; 2010) e Vansina (2010), que apontam os mitos africanos como textos orais significativos para a compreensão das lógicas internas e dos modos de pensar dessas sociedades. Articulados ao conceito de experiência de Walter Benjamin (1996), para detalhar aspectos ligados aos sentidos da cultura infantil das sociedades africanas, compreendendo a brincadeira como experiência cultural. Servimo-nos, também, das contribuições dos estudos no âmbito da Sociologia da Infância, de Anete Abramowicz, Diana Levcovitz e Tatiane Rodrigues (2009), também de Anete Abramowicz e

Fabiana Oliveira (2012) e Sônia Kramer (2007), que ressaltam as singularidades dos sentidos de infância e criança nos mais diversos ambientes socioculturais, sempre perpassados por aspectos relativos a classe social, gênero e raça.

## Um Colecionador de Mitos

O sociólogo e escritor Reginaldo Prandi é paulista de Potirendaba, interior de São Paulo. Radicou-se na Capital do estado em 1964, para estudar Medicina Veterinária na Universidade de São Paulo (USP). Trocou a graduação na área pelo curso de Sociologia, uma opção que foi decisiva para sua carreira como pesquisador e docente na mesma instituição. Sua pesquisa de mestrado foi defendida em 1974, doutorando-se em 1977. Ambos os títulos foram obtidos junto ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), no qual ingressou como professor em 1976, onde acabou se tornando docente-livre em 1989, com a tese sobre a formação dos candomblés em São Paulo.

Aposentou-se em 2005, porém, continuou vinculado ao mesmo departamento como professor sênior, orientando pesquisas no plano de pós-graduação. No decurso de sua carreira acadêmica atuou também no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), sendo um dos fundadores da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), e professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Em junho de 2018, recebeu o título de Professor Emérito da Universidade de São Paulo.

Em sua extensa produção, encontramos 37 publicações, distribuídas entre os estudos sociológicos, a ficção policial e a literatura infantil/juvenil. Como pesquisador, concentrou suas investigações no campo da Sociologia das Religiões, com ênfase nas tradições religiosas de matriz africana no Brasil. Da sua importante escrita ensaística, destacamos: *Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova* (Prandi, 1991), estudo no qual analisa a formação das casas de candomblés na região metropolitana da cidade de São Paulo; *Mitologia dos orixás* (2001), um compêndio da mitologia iorubá, resultante de um extenso trabalho de dez anos de pesquisa, onde conjugou um vasto levantamento bibliográfico sobre mitos iorubanos dispersos em estudos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, além de extensa experiência de pesquisa de campo, em que conseguiu recolher 42 histórias míticas. No total, a obra reúne 301 mitos – dos quais 106 são originários da África, 126 do Brasil e 69 de Cuba. O livro é considerado a maior e mais detalhada edição sobre mitos africanos e afro-americanos já publicado em edição única; *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira* (2005), uma análise sociológica do candomblé, que investiga a formação e a permanente transformação dessa religião de matriz africana no Brasil; *Caminhos de Odú* (1999), edição organizada pelo autor, com base na transcrição de um manuscrito de 1928, de Agenor Miranda Rocha, um respeitado oluô<sup>3</sup> da tradição nagô-kêtu baiana<sup>4</sup>. A obra é considerada a mais rica fonte primária bra-

sileira de mitos iorubás. Também publicou o romance policial *Morte nos búzios* (Prandi, 2006), que inaugura sua produção nesse gênero literário.

Agenor Miranda Rocha (1907-2004) foi professor de Literatura e Língua Portuguesa no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, nas décadas de 1930 a 1960, e um importante adivinho da família de santo nagô baiana. Conforme apontam alguns estudos afro-brasileiros<sup>5</sup>, a Casa Branca do Engenho Velho foi a primeira casa de candomblé nagô-kêtu no Brasil, fundada na Bahia por africanos escravizados libertos e seus descendentes por volta de 1830. É a comunidade-matriz de onde posteriormente se originaram outras duas comunidades de candomblé da mesma linhagem: o Terreiro do Gantois (1849) e o Axé Opô Afonjá (1910), que juntas formaram as três mais antigas casas de candomblé da tradição nagô, à qual pertenceu Agenor Miranda Rocha<sup>6</sup>.

*Caminhos de Odu* (1999) é um caderno de anotações escrito em 1928, que se refere aos ensinamentos por ele recebidos de sua mãe de santo Eugênia Ana dos Santos<sup>7</sup>. Em 1997, Agenor Miranda Rocha presenteou uma cópia do seu caderno ao sociólogo Reginaldo Prandi. A ideia de publicá-lo foi imediata e o Professor Agenor, não somente concordou como se prontificou a participar do trabalho de edição de sua obra. Prandi diz que “[...] o texto reproduz fielmente o manuscrito original, com sua linguagem simples e saborosa”, destacando ainda que o Professor Agenor sempre dizia que buscou escrevê-lo “[...] da maneira como o antigo nagô falava” (apud Rocha, 2009, p. 15).

Em *Os príncipes do destino* (2001), a primeira obra do autor destinada ao público infantil, Prandi (2001b, p. 113) afirma que “[...] este livro é para as crianças, mas a homenagem é para um homem de 93 anos de idade, Agenor Miranda Rocha, talvez o último remanescente vivo dos príncipes do destino”. Reginaldo Prandi, em parte da sua produção ensaística e literária, dedicou-se a traduzir pela escrita o saber ancestral negro africano, historicamente desprestigiado e subalternizado pelo saber eurocêntrico ocidental. Nela é flagrante o interesse do autor em registrar os mitos e interpretar as práticas culturais do legado cultural iorubá no Brasil, contribuindo de maneira significativa para a preservação da memória desses conhecimentos.

## A Tradução Literária da Mitologia Iorubá

O trabalho minucioso do sociólogo fez nascer o literato da mitologia iorubá. Sua trajetória como pesquisador e ensaísta fundamentaram a tradução literária empreendida pelo autor. Em seu livro *Os príncipes do destino* (2001), bem como na sua trilogia: *Ifá, o adivinho* (2002), *Xangô, o Trovão* (2003) e *Oxumarê, o arco-íris* (2004), Prandi cria uma literatura dirigida ao público infantil, que guarda fidelidade com os enredos e a formato narrativo que encontramos nos textos canônicos dos mitos iorubanos, recolhidos por ele em seus estudos etnográficos.

Em *Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo* (2007), o autor assume uma estrutura narrativa mais longa, que se aproxima do romance infantojuvenil, para contar a história de Adetutu, uma jovem

africana, que foi aprisionada por caçadores de escravos e transportada para o Brasil em um navio negreiro. No início da narrativa, a personagem adormece e sonha com a criação do mundo pelos orixás e, no decurso da trama, ela torce para *Oxalá* realizar a sua missão, ganha a cumplicidade de *Exu*, vibra com a atuação de *Xangô* e se emociona com *Iemanjá*. A partir das histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os africanos escravizados, o texto leva o leitor a dimensionar a profundidade do trânsito atlântico das culturas africanas em diásporas e sua importância na formação cultural brasileira, além de descortinar aspectos relevantes do complexo civilizatório iorubá.

Na sua obra mais recente, *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás* (2017), Prandi descreve as aventuras de uma menina igualmente nascida na África, que foi levada para o Brasil para ser escrava, no entanto, a personagem desde o início da narrativa, descobre-se em um lugar estranho, habitado apenas pelos orixás e espíritos que aguardavam o momento de seu renascimento. Ela não possuía nenhuma lembrança de sua família, nem de seu nome, apenas chorava por se sentir sozinha e sem saber a quem pedir socorro. Por isso, ganhou o nome Aimó, que na língua dos iorubás significa *a menina que ninguém sabe quem é*. Tudo o que ela quer é retornar ao seu mundo de origem, porém para tornar isso possível, Aimó inicia uma longa jornada através dos tempos mitológicos, acompanhada por *Exu* e *Ifá*, experimentando muitas aventuras com os orixás. Só assim ela pôde adquirir o conhecimento necessário para fazer uma escolha que lhe permitiu, enfim, voltar para casa<sup>8</sup>.

Percorrendo suas narrativas, nos aproximamos dos orixás – os deuses do panteão iorubá, e podemos acompanhar as histórias de *Olorum*, o senhor supremo e criador dos orixás, a quem delegou a criação e o governo do *aiê*, o mundo dos homens. Conhecemos também o *orun* – o céu dos orixás, de onde essas divindades controlam a vida e os acontecimentos entre os humanos. O conjunto dessas histórias míticas ensina que, desde os fenômenos naturais mais simples às atividades humanas mais complexas, tudo tem a interferência direta do orixá ou de vários deles.

Nesse sentido, destaca-se um traço que é fundamental para nos aproximarmos da cosmovisão iorubá, caracterizada pela relação permanente entre o mundo dos vivos e dos orixás, numa dinâmica constante entre homens e deuses. São as divindades que revelam tudo o que se pretende saber e receitam por intermédio dos seus sacerdotes<sup>9</sup>.

Com base nessas histórias míticas, vai-se desvelando um pouco da lógica interna desse complexo civilizatório, bem como dos conhecimentos e práticas que compõem este *saber de Ifá*, o deus do oráculo, do conhecimento e da adivinhação. Ele é um dos muitos deuses que habitam o *orun* e que vivem interferindo na vida dos homens. *Ifá*, o adivinho, representa a sabedoria para o aconselhamento, é a divindade que sabe sempre a melhor fórmula para que cada um de nós evite os ataques da doença e da morte, por meio dos seus sacerdotes, os *oluôs*.

As histórias de *Ifá* mostram-nos personagens míticos, como *Exu*, o deus mensageiro e guardião das encruzilhadas; *Oxalá*, o deus da cria-

ção e o orixá que criou o homem; *Oxóssi*, o deus da caça e o orixá da fartura; *Ogum*, o deus da guerra, do ferro, metalurgia e tecnologia; *Xangô*, o deus do trovão e da Justiça; *Obá*, a deusa do rio e uma das esposas de *Xangô*; *Iansã ou Oiá*, a deusa dos raios, ventos e tempestades, além de esposa de *Xangô* que o acompanha na guerra; *Oxum*, a deusa da água doce, do ouro, fertilidade e amor; senhora da vaidade, que foi a esposa favorita de *Xangô*. Contam-nos sobre a natureza e as aventuras dos orixás, revelando seus poderes e fraquezas. São mitos que o Brasil herdou da África, como assinala Prandi (2001b p. 113), “[...] já não são simples histórias de um povo africano que vivia do outro lado do oceano, são histórias afro-brasileiras, são histórias brasileiras”.

Segundo a tradição dos povos iorubás, os *odus* formam um *corpus* mitológico composto de 16 príncipes negros, que têm como ofício colecionar e contar histórias. Em África, os *odus* são histórias míticas em formato de poemas recitados de cor pelo babalaô. Em Cuba, os sacerdotes de *Ifá* mantêm os mitos dos *odus* escritos em cadernos que conservam em segredo (pataquis). No Brasil, os poemas foram esquecidos, contudo os *odus* conservaram seus nomes e dos orixás que fazem parte das narrativas e presságios de cada um deles. Esse *corpus* literário oral de mitos iorubanos, constitui a base do pensamento e da cosmovisão iorubá e iorubá-descendente no Brasil.

Na África e em Cuba, o oráculo é prerrogativa dos babalaôs, e, no Brasil, onde os babalaôs se extinguíram, dos pais e mães de santo. Aqui, pouco a pouco a adivinhação praticada no candomblé no jogo de búzios foi sendo simplificada e o corpo de mitos foi sendo desligado da prática divinatória, preservando-se, contudo, os nomes dos *odus*, as previsões e os ebós ou oferendas propiciatórias, além do nome dos orixás que eram os protagonistas das histórias originais da cada odu. O próprio Orunmilá foi sendo esquecido, passando Exu a ocupar o papel central na prática oracular do jogo de búzios (Prandi, 2001a p. 18-19).

Os mitos de *Ifá* encontram-se organizados em 16 capítulos, cada um subdividido em 16 partes, que compõem um conjunto de 256 histórias compreendendo todas as possibilidades dos destinos humanos, alegorizadas nessas narrativas que necessitam ser memorizadas e interpretadas pelos babalaôs. Não podemos esquecer de que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo, da cultura dos povos de língua iorubá no Continente Africano.

Para essa tradição, a ideia de tempo não é linear, mas cíclica e expressa pela repetição e o retorno emblemático de um passado mítico. Assim, os acontecimentos narrados pelos mitos servem como alegorias para interpretar o presente e orientar o futuro, como narrativas que funcionam como modelos das experiências humanas. Em *Mitologia dos orixás*, Prandi destaca o fato de que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome *Orunmilá*, também conhecido como *Ifá*, que o transmitiu aos seus seguidores, os babalaôs. “Para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no



passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular” (Prandi, 2001a, p. 18).

Nas práticas divinatórias de matriz africana, o babalaô precisa descobrir em qual dos capítulos encontra-se a história que fala dos problemas do seu consulente. Isto porque, acredita-se que as soluções dos problemas estão na interpretação exata do mito. Assim, o sacerdote joga os 16 búzios, ou outros instrumentos de adivinhação, para que estes lhe indiquem qual é o *odu* e, dentro deste, qual é o mito que procura. Acredita-se que *Exu* seja o mensageiro responsável pela comunicação entre o babalaô e *Ifá*, pois ele é quem dá a resposta e se incumbem do transporte das oferendas ao mundo dos orixás. “Essa arte da adivinhação sobrevive na África, entre os iorubás seguidores da religião tradicional dos orixás e na América, entre os participantes do candomblé brasileiro e da santeria cubana” (Prandi, 2001a, p. 18).

Para o historiador Jan Vansina (2010, p. 158), os mitos africanos são textos orais que devem ser escutados e decorados, “[...] digeridos internamente, como um poema, e cuidadosamente examinados, para que se possa aprender seus muitos significados”. O método proposto recomenda um ritmo lento e meticuloso para o estudo dos textos, para conseguirmos nos embrenhar em suas representações coletivas. O *corpus* mitológico da tradição oral iorubana representa também a memória coletiva de uma sociedade ou de uma comunidade, que ganha significâncias e sentidos por meio dessas narrativas. O autor aponta que é preciso “[...] iniciar-se primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições” (Vansina, 2010, p. 158).

Nessa direção, vale lembrar as palavras do crítico literário e filósofo judeu alemão Walter Benjamin (1996, p. 198), ao afirmar que a “[...] experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores e entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”.

Depois desse rápido percurso pela produção sociológica e literária de Prandi, selecionamos três histórias do seu premiado livro, *Ifá, o adivinho* (2002)<sup>10</sup>, e um conjunto de sete mitos iorubás tradicionais referentes aos deuses meninos *Ibejis*, que se encontram reunidos em *Mitologia dos Orixás* (2001)<sup>11</sup>, com o objetivo de destacar aspectos referentes às representações sobre infância e criança nestas narrativas.

## A Proposta de Análise Lenta e Meticulosa

A opção por selecionar esse conjunto de textos se fez pela possibilidade que este recorte nos oferece para verticalizar um pouco mais a análise dos mitos iorubás tradicionais e das narrativas infantis propostas por Reginaldo Prandi em sua trilogia dirigida ao público infantil. Com amparo no método proposto por Vansina (2010), optamos por uma descrição lenta e meticulosa dessas narrativas, em busca dos modos de pensar sobre a criança e a infância na cultura tradicional iorubá, e ioru-



bá-descendentes no Brasil, pois os mitos e as histórias analisadas aqui pretendem iluminar singularidades relativas às relações que as crianças devem manter entre si e com o mundo.

Os mitos iorubanos tradicionais, assim como as narrativas infantis de Prandi, muitas vezes, não denotam significados explícitos, mas escondem sempre representações e sentidos que necessitam ser analisados. Os mitos transcendem o seu conteúdo manifesto, literal e expresso. Mais do que isto, expressam sempre um valor e uma eficácia na vida social, que guardam uma mensagem ou um ensinamento cifrado e difuso, reveladores de aspectos do funcionamento das lógicas internas do sistema de pensamento de que essas narrativas são portadoras.

A mitologia iorubá tradicional não é composta apenas pelos mitos dos orixás pois, há uma enorme variedade de mitos iorubás protagonizados por homens comuns, animais e elementos da natureza, além dos incontáveis provérbios, oriquis<sup>12</sup> e encantamentos que completam o vasto patrimônio cultural iorubá e iorubá-descendente (Prandi, 2001a).

Os mitos de *Ibejis* são significativos para nos aproximar das representações de criança e de infância na cultura iorubá e iorubá-descendente no Brasil. Nessas narrativas, os *Ibejis* são os deuses meninos e gêmeos, que representam a criança como um ser brincante, astuto, criativo e travesso, ao passo que a infância está identificada com o tempo do brincar, das descobertas e invenções oníricas.

Analisando os textos selecionados, podemos observar aspectos particulares do modelo civilizatório e do funcionamento dessa sociedade iorubá tradicional, um conjunto de enredos e personagens por demais representativos para a nossa compreensão do universo infantil iorubá em seu contexto cultural específico.

No mito, *Os Ibejis brincam e põem fogo na casa*, é marcante a ideia da criança associada à brincadeira e à travessura. A história apresenta *Egbé* como mãe orgulhosa dos meninos gêmeos, porém, ela vivia em sobressalto, pois as crianças eram muito travessas e gostavam de brincar com fogo. “Os gêmeos traquinas traziam o fogo para casa e o fogo incendiava o lar de *Egbé*. Sua casa estava, assim, sempre em reparo, sempre refeita das cinzas, nunca completada inteiramente, pois com nova brincadeira, novo incêndio” (Prandi, 2001a, p. 373).

*Egbé* é um orixá considerado uma espécie de *egungum*<sup>13</sup> feminino, cultuado por mulheres em Ibadã – terceira maior cidade da atual Nigéria. A divindade está ligada aos problemas de saúde das crianças e, a cana-de-açúcar é seu atributo predileto. Na língua dos povos iorubás, a palavra *egbé* representa comunidade, fazenda, associação. Para as tradições religiosas do candomblé nagô-kêtu no Brasil, o termo está associado à noção de comunidade-terreiro ou casa de candomblé, também como emoção profunda, afetuosidade ou coração.

Em *Os ibejis são transformados numa estatueta*, a narrativa mítica conta a história dos dois meninos gêmeos como filhos de *Iemanjá*, que passavam o dia a brincar e que *Orunmilá* transformou os gêmeos traquinas em estátuas de madeira, para ficarem sempre juntos como

“[...] dois gêmeos-meninos brincando eternamente” (Prandi, 2001a, p. 369). A ideia da criança como um ser brincante e astuto está no mito iorubá tradicional, *Os ibejis enganam a morte*. Em seu livro *Ifá, o adivinho* (2002), Prandi reconta a história com o título *Os gêmeos que fizeram a morte dançar*. A narrativa conta que na velha aldeia de *Ifá*, tudo transcorria normalmente, quando, um dia a Morte resolveu concentrar ali sua colheita. “Tudo começou a dar errado. As lavouras ficaram inférteis, as fontes e correntes de água secaram, o gado e tudo o que era bicho de criação definharam” (Prandi, 2002, p. 26).

A morte já desfrutava do seu grande banquete, fazendo luto em todas as casas. Foi quando os meninos gêmeos pegaram o seu tambor mágico, instrumento que tocavam como ninguém, e saíram à procura da morte. Acharam-na numa estrada próxima e os *Ibejis*, então, arquitetaram um plano para deter *Icu*, a morte. Separaram-se e um deles foi por uma das trilhas perigosas onde *Icu* havia armado várias de suas armadilhas. O outro seguiu o irmão escondido na mata. “O ibeji que ia pela trilha ia tocando seu pequeno tambor. Tocava com tanto gosto e maestria que a Morte ficou maravilhada, não quis que ele morresse e o avisou da armadilha. *Icu* se pôs a dançar inebriadamente, enfeitada pelo som do tambor do menino” (Prandi, 2001a, p. 376).

Quando o irmão que tocava se cansava, o outro assumia o ritmo frenético do tambor, sem que *Icu* percebesse. Assim, os irmãos se alternavam continuamente e a música nunca parava. A Morte dançava sem fazer uma pausa sequer, pois não conseguia parar de dançar ao ritmo irresistível do tambor. “*Icu* já estava esgotada e pediu ao menino que parasse a música por instantes, para que ela pudesse descansar. *Icu* implorava, queria descansar um pouco. *Icu* já não aguentava mais dançar seu tétrico bailado” (Prandi, 2001a, p. 376). Foi quando os gêmeos lhe propuseram um pacto. A música pararia, somente se a Morte se comprometesse a desfazer e recolher todas as suas armadilhas.

*Icu* não tinha escolha, rendeu-se. Os gêmeos venceram. Foi assim que os *Ibejis* salvaram os homens e ganharam fama de muito poderosos, porque nenhum outro orixá conseguiu ganhar aquela peleja com a Morte. Os *Ibejis* são poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar (Prandi, 2001a, p. 376- 377).

Essas narrativas, além de nos aproximar das concepções de criança e infância na cultura iorubá tradicional, também nos fornecem informações sobre determinados aspectos do funcionamento da sociedade iorubá, assim como nos deixam pistas relativas ao complexo civilizatório iorubá e iorubá-descendente no Brasil. Por meio da análise desse conjunto de mitos, podemos entrever aspectos significativos que se relacionam com a centralidade da vida comunitária no interior da cultura iorubá, que influenciou simbolicamente no Brasil a formação das comunidades-terreiro nagô-kêtu. O candomblé nagô, como elaboração histórica tipicamente atlântica, buscou reproduzir simbolicamente a antiga família iorubá, numa instituição de base religiosa, na qual cada um dos seus membros, como componentes de uma família tradicional,

ocupam um lugar bem definido na hierarquia da sua estrutura organizacional, isto é, nos distintos níveis de poder. Acima de todos estão a mãe ou o pai de santo, que são o sumo sacerdote e máxima sacerdotisa de sua comunidade. Abaixo estão os filhos de santo, e os filhos da mesma mãe ou pai de santo que se consideram irmãos de santo. Cada qual tem seus parentes colaterais, tios e tias de santo, sobrinhos, e assim sucessivamente, que acabaram por se consolidar numa instituição familiar de base religiosa criada na Bahia, no século XIX, por africanos escravizados, libertos e seus descendentes.

A comunidade funciona como um núcleo aglutinador de transmissão de conhecimentos. Ela veicula e recria, permanentemente, por meio de suas atividades internas e externas, uma gramática particular, que compreende uma conformação hierárquica, uma mitologia, uma cosmologia, uma epistemologia complexa de princípios éticos e estéticos concretizados em suas práticas litúrgicas. Constitui um conjunto detalhado de normas e tabus que, de acordo com os costumes daquela comunidade-escola, acredita-se que tudo deve ser aprendido *com paciência e amizade recíproca*, um *pensamento sutil*, que possui “[...] uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia” (Bastide, 2001, p. 24-25)<sup>14</sup>.

A extensa família de santo do candomblé nagô funciona como uma comunidade de conhecimento – uma escola. A geração mais velha representa a memória viva da tradição e dos costumes, portadora do saber e força motriz da circulação e da manutenção do seu patrimônio cultural. Por meio de uma rede de relações interpessoais, a comunidade transcende o espaço físico do terreiro, fazendo circular conhecimentos no contato direto entre as gerações, “[...] de boca a ouvido, de mestre a discípulo” (Hampâté- Bâ, 2010, p. 167).

Nessa comunidade, cabe ressaltar a centralidade das mulheres como genitoras e zeladoras da infância, alegoricamente representadas na literatura de Prandi pelos enredos da deusa *Euá*, a misteriosa. Na história *A fonte que deu de beber aos filhos gêmeos*, encontramos os *Ibejis* como filhos gêmeos de *Euá*, que acompanhavam a mãe ao mercado, ao rio para lavar a roupa e à roça cultivar o inhame, pois ela não tinha com quem deixar os filhos. “Onde ela passava, o povo dizia: Lá vai Euá com os seus filhinhos gêmeos” (Prandi, 2002, p. 17).

Um dia *Euá* saiu para buscar lenha na mata, com a qual fazia fogo para cozinhar. Tomou os filhos pelas mãos, e, com a ajuda dos meninos gêmeos, fez uma trouxa de galhos e gravetos bem sequinhos. Haviam demorado demais na coleta e seus meninos já reclamavam de fome. Disse *Euá* às crianças: “[...] vamos para casa e já, já vamos comer um inhame assado bem gostoso. Os meninos sentiram a boca salivar” (Prandi, 2002, p. 17). Assim, seguiam os três quando *Euá* percebeu que tinham se perdido. Ela procurava, tomava uma trilha, outra, mas não conseguia achar o caminho de casa e os meninos não aguentavam mais de sede. Os gêmeos choravam, já não tinham forças para caminhar. A mulher estava desesperada, precisava aplacar a sede dos meninos. Olhou para o céu e então implorou a *Olorum*, o Ser Supremo, que não deixasse os seus filhos morrerem. *Olorum* se compadeceu daquela pobre mãe:

Euá estava sentada no chão, com as pernas abertas e os braços estendidos, amparando, de cada lado do corpo, um dos meninos. Então as mãos e os braços de Euá foi se transmutando em água, transformado numa fonte que brotava do chão. De repente, a água jorrava fresca, cristalina, pura (Prandi, 2002, p. 18).

Os *Ibejis* se salvaram, mataram a sede e ganharam força. A fonte continuou a jorrar e produziu uma corrente de água que invadiu a mata, se transformando num rio. Os gêmeos conseguiram voltar à sua aldeia e lá contaram a história da mãe-fonte, da mãe-rio.

E aquele rio desde então corre em solo africano e até hoje é chamado de Euá, o rio Euá. Foi assim que Euá, a Misteriosa, se transformou num rio. Euá é agora orixá do rio que tem seu nome. Euá é o orixá das fontes. Euá, a Misteriosa, a que não teme a Morte (Prandi, 2002, p. 18).

Pela análise deste conjunto de mitos iorubanos tradicionais e das histórias recontadas por Prandi, podemos perceber a infância como “[...] uma experiência que pode, ou não, atravessar os adultos, da mesma forma que pode, ou não, atravessar as crianças” (Abramowicz; Levcovitz; Rodrigues, 2009, p. 180). Nesse sentido, torna-se fundamental o reconhecimento da pluralidade da infância numa perspectiva epistêmica que reconheça a diversidade na unidade. A criança não é entendida com base numa concepção uniforme de infância, universal e fora da história (Diop, 1964), mas como um sujeito que se constitui no interior das experiências específicas de um certo contexto social, histórico e cultural, que “[...] não está vinculada unicamente à faixa etária, à cronologia, a uma etapa psicológica ou a uma temporalidade linear, cumulativa e gradativa, mas ao acontecimento, à arte, ao inusitado, ao intempestivo”, como uma espécie de “des-idade” (Abramowicz; Levcovitz; Rodrigues, 2009, p. 180).

Para Kramer (2007, p. 15), “[...] a infância, mais que estágio, é categoria da história: existe uma história humana porque o homem tem história”. As crianças são sujeitos sociais e históricos, marcados pelas diversidades sociais e detentores de direitos, que produzem culturas e nelas são produzidas, carregam marcas específicas das suas infâncias desde o seu acesso à imaginação e à fantasia, à criação artística e às brincadeiras, entendidas como experiências próprias de cada cultura.

As crianças não formam uma comunidade isolada, pois fazem parte de um grupo social, nascido no interior de uma classe, de uma etnia, onde os costumes, valores, hábitos, práticas sociais e experiências interferem em suas ações e significados que lhes são dados. (Kramer, 2007). Mesmo considerando os fatores de homogeneidade entre as crianças como grupo com características etárias semelhantes, são os fatores de heterogeneidade que devem ser considerados (classe social, gênero, etnia, raça, religião etc.). Deste modo os distintos espaços estruturais diferenciam as crianças.

A função social da criança que encontramos nos mitos iorubanos e nas histórias recontadas por Prandi está intimamente ligada à noção

de comunidade e não à ideia de indivíduo. O sujeito, nesse contexto, existe em função da sociedade, pois, na cultura iorubá, como em outras culturas africanas, “[...] ser criança, jovem, adulto ou velho, é mais ocupar uma posição no espaço social e institucional que manifestar um estado dado de maturação”. (Ezémbe apud Abramowicz; Oliveira, 2012, p. 57) Depois de perscrutar nuances relativas aos modos de pensar, a criança e a infância na cultura tradicional iorubá, e iorubá-descendentes no Brasil, componentes das narrativas estudadas, buscaremos discutir aspectos pertinentes às perspectivas e possibilidades do uso dessa literatura na escola.

### **Qual a Importância dessa Literatura na Escola?**

Quinze anos após a promulgação da lei 10.639/2003 (Brasil, 2003), que regulamentou a obrigatoriedade do ensino de História da África e das Culturas Afro-Brasileiras nas escolas de nível fundamental e médio, o tema continua a oferecer muita resistência no espaço escolar e a lei permanece distante de ser plenamente aplicada. O assunto envolve aspectos complexos e centrais da elaboração da nacionalidade e da identidade brasileira, relacionadas às maneiras como as heranças africanas e escravistas deixaram suas marcas. Decorridos mais de uma década e meia, muitos dos argumentos alegados pelos educadores e gestores educacionais, relativos à falta de formação dos professores e da ausência de material didático de qualidade para o trabalho pedagógico, em nossa avaliação, não são mais aceitáveis como justificativa da precariedade do trabalho docente, em assumir uma postura mais avançada perante a pluralidade étnica e cultural brasileira, com vistas à superação do racismo epistêmico no cotidiano escolar.

A produção literária infantojuvenil de Reginaldo Prandi, analisada aqui, é um exemplo do esforço de vários autores para disseminar o conhecimento produzido na esfera acadêmica sobre a história africana e as culturas afro-brasileiras, o que constituiu uma experiência bem-sucedida de tradução literária e didática para o trabalho pedagógico com crianças e jovens na Educação Básica. Suas obras apresentam ao jovem leitor brasileiro, as divindades iorubanas, os orixás, como personagens literários em suas tramas narrativas. O material não é o único, nem se configura numa produção isolada, muito pelo contrário, faz parte de uma extensa produção que vem se desenvolvendo largamente e com eficiência nos últimos anos, alavancada pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008 (Brasil, 2003; 2008).

A utilização desse tipo de literatura na escola justifica-se numa perspectiva decolonial e não eurocêntrica de currículo e de escola, definida como uma ação política intransigente na defesa do direito à memória e à História dos povos e culturas subalternizadas no processo histórico moderno. O que exige, cada vez mais, uma reconfiguração dos conteúdos e práticas, bem como do aparato conceitual que orienta esse novo desenho curricular, marcado pela valorização da diversidade e do combate ao preconceito racial e epistêmico.

Uma noção central dessa perspectiva refere-se à percepção de um postulado desenvolvido por um grupo de intelectuais latino-americanistas<sup>15</sup> sobre o colonialismo europeu nas Américas, África e Ásia, como um processo histórico em que “[...] o pensamento europeu consolidou as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo para a produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente” (Mignolo, 2005, p. 75).

Apesar de o colonialismo tradicional, entretanto, ter-se encerrado formalmente, as estruturas subjetivas, os imaginários e a colonização epistemológica persistiram e se encontram ainda intensamente arraigadas nas sociedades colonizadas. Segundo o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007), a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, relacionado à maneira como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si por meio do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar de o colonialismo preceder a colonialidade, esta sobrevive ao colonialismo.

Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

Na mesma direção, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) propõe o conceito de colonialidade do poder como uma categoria que faz alusão ao domínio do imaginário do outro, ou a sua ocidentalização. Esta subalternização de grupos humanos não europeus e suas culturas criou o que estes autores denominam de uma colonialidade do saber, compreendida como a repressão de outras modalidades de conhecimento não europeias, reduzindo, assim, o legado cultural e histórico dos povos indígenas e africanos à categoria de primitivos e irracionais. Para Ramón Grosfoguel (2007, p. 35), o pensamento europeu jamais admitiu “[...] nenhuma outra epistemologia como espaço de produção de pensamento crítico nem científico”, disseminando assim uma espécie de *racismo epistêmico*. Teríamos, de um lado, a história da modernidade europeia e, de outro, a história silenciada da colonialidade europeia. Enquanto a primeira é uma história da autoafirmação da lógica e da celebração dos emblemas epistêmicos europeus, a segunda é a história da negação e da rejeição de modalidades diferentes de racionalidade e de história dos povos e culturas colonizados.

Para esses autores, é urgente começarmos a pensar desde as ruínas, das experiências e margens criadas pela colonialidade do poder, sobretudo para começarmos a reconhecer conhecimentos outros em um horizonte epistemológico construído com base na análise e percepção de formas de ser, pensar e conhecer que se diferenciam do paradigma europeu (Mignolo, 2003). Este ponto de vista reclama a afirmação do direito à História das culturas africanas em diáspora, bem como dos

afrodescendentes e indígenas da América Latina, priorizando, assim, uma perspectiva sobre enfoques epistemológicos e subjetividades subalternizadas e excluídas no processo histórico moderno. A proposta se diferencia da crítica pós-moderna, muitas vezes apenas referenciada no pensamento ocidental. O reconhecimento e a percepção de outros modos de ser, pensar e conhecer são fundamentais para a análise das experiências históricas marcadas pela colonialidade.

Esse conjunto de conceitos e noções, destacados aqui, nos auxiliam na constituição, do que Walter Dignolo (2003) chama de um pensamento-outro como *decolonialidade* expressa na diferença colonial, isto é, num reordenamento da geopolítica do conhecimento em duas direções: a crítica da subalternização na perspectiva dos conhecimentos invisibilizados e a emergência de um pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica, constituído com base nas experiências e categorias suprimidas pelo ocidentalismo e pelo eurocentrismo.

Além da originalidade e do pioneirismo da obra de Prandi, no panorama da produção literária brasileira destinada ao público infantil, o que nos parece mais relevante na produção aqui analisada é a perspectiva decolonial e não eurocêntrica da sua abordagem da mitologia iorubá, abrindo possibilidades novas de exploração de temas referentes às culturas afro-brasileiras, historicamente estigmatizadas no currículo e na cultura escolar.

## **Considerações Finais**

O esforço analítico empreendido neste ensaio, através do conjunto das narrativas selecionadas, procurou abordar as potencialidades da produção literária infantojuvenil do escritor Reginaldo Prandi, como material didático para o trabalho pedagógico na Educação Básica. O ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras, no ambiente escolar, não podem mais permanecer divorciados de uma perspectiva decolonial de ensino, que reconheça, tanto nos seus currículos como nas práticas internas do cotidiano escolar, as múltiplas identidades obscurecidas por uma identidade nacional, pretensamente homogênea e exclusiva.

Em nossas escolas, os conhecimentos a respeito das culturas afro-diaspóricas ainda permanecem, em certa medida, marginalizados ou estigmatizados. A escola marcada pela multiplicidade étnico-cultural faz da educação um desafio como prática e teoria, envolvendo distintos sujeitos, agentes, agências e instituições, pois é cada vez mais urgente a constituição de uma ordem social baseada na igualdade e no respeito às diferenças, para o enfrentamento do preconceito racial e epistêmico vigente na sociedade, que as políticas educacionais afirmativas nos propuseram a fazer há mais de uma década.

O acesso aos conhecimentos a respeito da História da África e das Culturas Afro-Brasileiras auxilia-nos no entendimento das razões históricas e ideológicas do preconceito racial e epistêmico para a sua superação. Como herdeiros de uma escola que historicamente sempre



privilegiou conteúdos eurocêtricos, vivemos hoje a urgência de rever conteúdos e temas formativos em nossos bancos escolares, no trabalho com História, Geografia, Artes, Literatura, Filosofia, Matemática e Música.

Não podemos prosseguir com o ensino somente de padrões de conhecimento relativos apenas a uma matriz epistêmica e formativa, no caso, a europeia, insistindo em desconsiderar culturas subalternizadas e invisibilizadas no processo histórico da Modernidade. É preciso que estejamos convencidos da relevância desses saberes nas escolas para que possamos convencer nossos alunos sobre a sua importância epistêmica e sua função formativa.

Nesse sentido, a obra infantojuvenil de Reginaldo Prandi se oferece como uma trilha didática de extraordinário valor literário e pedagógico no Ensino Básico, na direção dos desafios que as atuais diretrizes curriculares brasileiras nos impõem. Nela a mitologia iorubá negro-africana se mostra com toda a sua riqueza de possibilidades formativas equivalente a qualquer outro conjunto mitológico de matriz europeia. Percorrendo os textos recriados por Prandi, encontramos heróis e personagens negros como protagonistas das histórias, visibilizando conhecimentos e valorizando identidades historicamente subalternizadas.

Sua literatura se apresenta como um tributo contra o preconceito religioso, que também é preconceito racial e epistêmico, oferecendo perspectivas para o trabalho interdisciplinar na escola, evidenciando elementos das influências africanas na língua portuguesa do Brasil, bem com a importância da oralidade e da mitologia como obras literárias. Permite, ainda, desvelar características estéticas negras do nosso cotidiano, assim como trabalhar aspectos das práticas de adivinhação de matriz africana referentes às formas de pensamento e a cosmovisão afro-brasileira, revelando assim, a cultura iorubá como um complexo cultural de fundamental importância para a constituição de um currículo antirracista e decolonial, como alicerce de uma cultura escolar democrática e não eurocêntrica.

Recebido em 22 de novembro de 2018  
Aprovado em 21 de março de 2019

## Notas

- 1 Este artigo integra a seção temática, Infâncias e Educação das Relações Étnico-Raciais, organizada por Renato Nogueira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), Míghian Danae Ferreira Nunes (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira), Luciana Pires Alves (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Nancy Lamenza Sholl da Silva (Universidade Federal Fluminense).
- 2 A expressão faz alusão aos povos de língua iorubá – provenientes da região sul-ocidental da atual Nigéria e sul-oriental da República do Benim – os quais, desde as primeiras décadas do século XIX, já constituíam uma etnia demograficamente relevante entre a população africana no Brasil e, especialmente,

na Bahia. A identidade étnica não está compreendida aqui, apenas como um conglomerado de sinais fixos (origem, parentesco biológico, língua, religião etc.), mas como um processo histórico, dinâmico, em que esses sinais são selecionados e reelaborados em relação de contraste com outros grupos de identidade étnica de matriz africana.

- 3 Oluô – O dono do segredo, o sacerdote, o adivinho; aquele que possui o conhecimento para interpretar o oráculo de Ifá ou o jogo de búzios. Significa literalmente *pai do segredo*, mas também a palavra poderia ser traduzida por senhor do conhecimento, porque é seu dever aprender, preservar e transmitir o vasto conhecimento oral que dá ao seu povo o significado e o sentido do mundo, da vida, dos deuses e dos homens (Prandi, 2005).
- 4 Nagô-Kêtu – O termo refere-se, especialmente, ao rito nagô-kêtu ou simplesmente nagô, importante nação de candomblé no Brasil. A expressão refere-se aos povos de língua iorubá.
- 5 Entre outros estudos ver: Bastide (1971; 2001), Lima (2003; 2010), Rodrigues (2006), Santos (2008) Silveira (2006), Verger (1981; 1987; 2012).
- 6 Sobre a trajetória de Agenor Miranda Rocha, consultar Sodré e Lima (1996), Rebouças Filho (1998) e Basso (2016).
- 7 Eugênia Ana dos Santos (1869-1938), ialorixá responsável pela iniciação de Agenor Miranda Rocha na Bahia em 1912. Mãe Aninha, como era conhecida, nasceu em Salvador, em 13 de julho de 1869, na freguesia de Santo Antônio, além do Carmo. Era filha de Sérgio dos Santos e Lucinda Maria da Conceição, um casal de africanos descendentes da nação Grúnci, uma etnia que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e do sul do antigo Alto-Volta, atual Burkina-Faso. A sacerdotisa era destacada liderança negra da Bahia e fundadora do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro no final do século XIX e na Bahia (1910). Foi eternizada nas páginas literárias de *Capitães da Areia*, de Jorge Amado, como Don'Aninha – mãe de santo protetora de Pedro Bala e seus companheiros (Basso, 2016).
- 8 Essa produção literária foi amplamente reconhecida e premiada por seu valor científico e cultural, recebendo da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), o prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição à preservação da memória cultural brasileira, bem como da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ), com *Ifá, o Adivinho* (2002), o prêmio de Melhor Livro de Reconto. *Aimó* (2017) é uma obra de ficção ganhadora do prêmio Cátedra 10 da UNESCO.
- 9 Sobre o tema da permanente relação entre os homens e suas divindades nas culturas africanas consultar: Sweet (2007) e Thornton (2004; 2012).
- 10 Os contos selecionados da obra são: *O adivinho que escapou da morte* (primeira história); *A fonte que deu de beber aos filhos gêmeos* (terceira história); e, por fim, *Os gêmeos que fizeram a morte dançar* (quinta história). O livro reúne dez histórias baseadas nos mitos da tradição oral iorubá, acompanhados de um texto final com o título: *Como os orixás vieram para o Brasil* e, mais um texto, que funciona como uma espécie de glossário ilustrado: *Quem são os nossos personagens, os orixás*, que se encontra no final do livro e descreve as características das 20 divindades iorubanas mais conhecidas e cultuadas no Brasil.
- 11 As histórias míticas encontram-se em Prandi (2001a), relacionadas nesta sequência: 1. Os Ibejis nascem de Oiá e são criados por Oxum; 2. Os Ibejis são transformados numa estatueta; 3. Os Ibejis brigam por causa do terceiro

- irmão; 4. Os Ibejis nascem como abicus mandados pelos macacos; 5. Os Ibejis brincam e põem fogo na casa; 6. Os Ibejis encontram água e salvam a cidade; 7. Os Ibejis enganam a morte.
- 12 Oriqui – Epíteto, frase de louvação que fala de atributos e atos heroicos de determinada pessoa, família ou orixá.
- 13 Egungum ou Egum – Antepassado, espírito de morto; alguns orixás são eguns divinizados.
- 14 Destacamos aqui, outro texto do pesquisador francês, no qual encontramos essa perspectiva de análise sugerida: Bastide (1981).
- 15 O grupo é composto por intelectuais de variadas procedências e inserções, que buscam estabelecer um projeto epistemológico, ético e político com base na análise crítica da modernidade ocidental e seus postulados históricos, sociológicos e filosóficos. Entre suas figuras centrais, encontramos o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo e teórico porto-riquenho Ramón Grosfoguel, a linguista estado-unidense, radicada no Equador, Catherine Walsh, o filósofo porto riquenho Nelson Maldonado-Torres e o antropólogo colombiano Arturo Escobar, entre outros. Cabe destacar que esse grupo mantém diálogos e atividades com o sociólogo estado-unidense Immanuel Wallerstein e o teórico e intelectual português Boaventura de Sousa Santos. Os estudos produzidos pelo grupo têm contribuído para a reflexão sobre temas como: multiculturalismo, interculturalidade e transdisciplinaridade, diversidade cultural e relações étnico-raciais no campo da Educação, sobretudo nos contextos atuais da América Latina.

## Referências

- ABRAMOWICZ, Anete; LEVCOVITZ, Diana; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. Infâncias em Educação Infantil. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 3, p. 179-197, set./dez. 2009.
- ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana de. As Relações Étnico-Raciais e a Sociologia da Infância no Brasil: alguns aportes. In: BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). **Educação Infantil, igualdade racial e diversidade**: aspectos políticos, jurídicos, conceituais. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), 2012. P. 47-64.
- BASSO, Jorge Garcia. **Agenor Miranda Rocha**: um professor entre dois mundos. 2016. 211 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. Le Prince d'Individuation (contribution à une philosophie africaine). In: DIETERLEN, Germaine. **La Notion de Personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981. P. 33-34.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional,

### Infância, Identidade Étnica e Conhecimentos de Matriz Africana na Escola

para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 10 jan. 2003.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, Brasília, 11 mar. 2008.

DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: the domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity**. Pareis: PresenceAfricaine, 1964.

GROSGOUEL, Ramón. Dilemas dos Estudos Étnicos Norte-Americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África (volume I): Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010. P. 167-212.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o Menino Fula**. Tradução: Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

KRAMER, Sonia. A Infância e sua Singularidade. In: BEAUCHAMP, Jeanete; PAGEL, Sandra Denise; NASCIMENTO, Aricélia Ribeiro do (Org.). **Ensino Fundamental de Nove Anos: orientações para a inclusão da criança de seis anos de idade**. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica, 2007.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo no Candomblé Jejes-Nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá**: nos pés do santo. Salvador: Corrupio, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **El Giro Decolonial**: reflexiones para uma diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. P. 127-167.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Globais, Projetos Locais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. A Colonialidade de Cabo a Rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. P. 71-103

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

PRANDI, Reginaldo. **Os Príncipes do Destino**: histórias da mitologia afro-brasileira. São Paulo: Cosac Naify, 2001b.

PRANDI, Reginaldo. **Ifá, o Adivinho**: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Xangô, o Trovão**: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Oxumarê, o Arco-Íris**: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. **Morte nos Búzios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Contos e Lendas Afro-Brasileiros**: a criação do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Aimó**: uma viagem pelo mundo dos orixás. São Paulo: Seguinte, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. P. 227-277

REBOUÇAS FILHO, Diógenes. **Pai Agenor**. Salvador: Corrupio, 1998.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagôs e a Morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Felipe. **Um Vento Sagrado**: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SWEET, James H. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John K. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2004.

THORNTON, John K. Religião e Vida cerimonial no Congo e Áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (Org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. P. 81-100

VANSINA, Jan. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. P. 138-166.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia, 1850**. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. **Fluxos e Refluxos do tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVIII a XIX**. Salvador: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o Culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos da África**. São Paulo: Edusp, 2012.

**Lucilene Rezende Alcanfor** é doutora em História da Educação pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (EHPS/PUC-SP). Docente efetiva da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), lotada no Instituto de Humanidades, na área de Pedagogia.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9844-1925>

E-mail: [lucilenealcanfor@unilab.edu.br](mailto:lucilenealcanfor@unilab.edu.br)

### Infância, Identidade Étnica e Conhecimentos de Matriz Africana na Escola

**Jorge Garcia Basso** é doutor em educação pelo programa de estudos pós-graduados em Educação: História, Política, Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (EHPS/PUC-SP), pós-doutorando no Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Docente e pesquisador no campo da História da Educação e das culturas de matriz africana no Brasil.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1027-1985>

E-mail: [garciabasso@gmail.com](mailto:garciabasso@gmail.com)

Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos de uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Disponível em: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>>.