

Cultura e mitologia yorubá para jovens leitores: *Aimó*, de Reginaldo Prandi

André Luís Mourão de Uzêda¹

RESUMO

Apresentamos leitura crítica do romance juvenil *Aimó, uma viagem pelo mundo dos orixás*, de Reginaldo Prandi, ressaltando a pertinência da obra para a formação do jovem leitor literário em perspectiva decolonial, antirracista e com positiva referência para as culturas e religiosidades negras de matriz africana. Enfatizando a cultura e a mitologia de origem Yorubá em diáspora no Brasil, analisamos o romance ressaltando três aspectos elaborados na obra: I. a reatualização do tempo mítico na religiosidade Yorubá; II. a representação no romance do sistema mítico-cultural do povo nagô; e III. a sua reinvenção em diáspora do Culto de Ifá no Candomblé brasileiro. Na última parte, discutimos a potência do trabalho com o romance em sala de aula para uma educação emancipatória, decolonial e antirracista na Educação Básica.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura e mitologia Yorubá; Formação literária decolonial e antirracista; Literatura juvenil afro-brasileira.

¹ Doutorando em Letras (Ciência da Literatura) pela UFRJ, docente do Colégio de Aplicação da UFRJ. E-mail: andrezeda@ufrj.br.

Para Arthur José Baptista.
Modupué, ègbón okùnrin mi!

1. UMA INTRODUÇÃO ASSUMIDAMENTE POSICIONADA

O presente trabalho consiste em uma leitura crítica do romance *Aimó: uma viagem pelo mundo dos Orixás*, de Reginaldo Prandi, como parte de nossa pesquisa sobre produções da literatura brasileira voltadas para o jovem público leitor visando a uma educação literária crítica e emancipatória. Integrando o grupo de pesquisa Literatura e Educação Literária desde 2016, interessa a este pesquisador da literatura infantil e juvenil centrar-se, particularmente, sobre produções literárias que assumem em seu discurso uma perspectiva decolonial, especialmente aquelas que abordem as culturas afro-brasileira e ameríndia, objetivando, assim, dar visibilidade a uma formação leitora eminentemente de caráter antirracista.

Considerando os currículos dos cursos de Licenciatura em Letras, em que se valoriza predominantemente o estudo do cânone de tradição europeia, necessário se faz questionar qual o lugar a ser ocupado pela literatura de origem africana e afrodiáspórica para a formação dos professores que atuarão na Educação Básica. Mais do que isso, é urgente pensar quais abordagens precisam ser adotadas por futuros docentes na luta diária contra o racismo sistêmico e estrutural entranhado em nossa sociedade e, conseqüentemente, presente no cotidiano escolar. Sendo inegável a importância de uma formação leitora crítica do mundo e a força do discurso literário como agente de transformação da realidade circundante, é necessário adotar em nossos currículos de Literatura, tanto na Educação Básica quanto no Ensino Superior, obras que contribuam para um projeto de sociedade diferente deste que nos está posto: racista, elitista e excludente.

Nesse sentido, parece-nos fundamental trazer para os currículos escolares outra realidade, de positiva referência e representatividade da cultura negra, tanto em África como em diáspora, indo na contramão das políticas de Estado que, desde a colonização até o tempo presente, exterminam o povo negro e indígena de nosso país. Para esse debate, portanto, colocamos em evidência o romance de Reginaldo Prandi como valioso aparato de mediação, diálogo e aproximação do jovem público leitor com a história da população negra e parda do país, fraturada e apagada dos compêndios da história oficial da nação.

Em seu romance, o autor apresenta uma parte dessa história. Representa em discurso literário os aspectos mítico-culturais da tradição Yorubá, bem como suas possíveis releituras em diáspora, inspirando-se nas narrativas míticas de tradição oral do povo Yorubá para conduzir um enredo paralelo que as entrelace em diálogo com a história dos povos africanos forçosamente exilados de seu continente pelo regime escravagista, reelaborando os sentidos de suas manifestações culturais e religiosas no Brasil do século XIX. Desvelar essa história consiste necessariamente em um esforço de reparação, em declarada

atitude decolonial. Significa assumir a responsabilidade de se garantir o direito a todos os brasileiros afrodescendentes de terem contato com a história de seus ancestrais violentados e silenciados durante o processo de escravização na experiência da colonização brasileira. Trilhamos, assim, na direção apontada por Rufino (2019) em pôr em prática uma “pedagogia das encruzilhadas”, aquela que se vislumbra como possibilidade do “encruze” – ou, nas palavras do autor, “como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo” (RUFINO, 2019, p. 13).

É também seguindo na direção apontada pelo autor que assumimos aqui os sentidos de decolonialidade, descolonialidade e contra-colonialidade como parte de um mesmo processo, no qual persiste uma ação utópica, política e pedagógica voltada para a transgressão dos catastróficos efeitos da colonialidade. Significa assumir postura proativa em defesa das vivências, saberes e epistemologias dos povos originários afro-pindorâmicos politeístas espalhados em todo o território nacional, como tantos mestres e mestras de ofícios. O caso de Antônio Bispo dos Santos, o Negro Bispo, é exemplar da permanência desses saberes. Com apenas Ensino Fundamental completo, o mestre fez parte da primeira geração de sua família a ter acesso à cultura letrada e hoje traduz para a linguagem escrita as sabedorias e vivências de seu povo em atitude declaradamente contra colonial. Em seu segundo livro publicado, *Colonização, quilombos* (2019), relata o enfrentamento dos povos tradicionais contra um projeto de epistemicídio, no qual se mostra a “tentativa de desmantelamento e de substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitidos oralmente de geração a geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita” (SANTOS, 2019, p. 38).

Sob o signo da pedagogia das encruzilhadas discutida por Rufino, reconhecem-se todos esses saberes epistêmicos como legítimos e, portanto, necessários de se incorporar ao currículo escolar. Por isso, trilhar pelo caminho da decolonialidade exige-nos toda uma radicalidade no sentido de remontar os “seres/saberes em prol de outro projeto mundo” e em “prática permanente de transformação social na vida comum” (RUFINO, 2019, p. 11). Significa, nessa pedagogia de encruzes, reinventar-se ao modo dos saberes que, cruzados na esfera do tempo, foram reelaborados em diáspora.

Antes de adentrar, especificamente, essa outra esfera do tempo reelaborada pela literatura de Prandi, alguns aspectos introdutórios para circunstanciar a leitura que propomos de sua obra nos parecem necessários para serem pontuados. Primeiramente, mister se faz situar o debate entre mitologia e religiosidade. O racismo religioso está dado, em nossa sociedade, como uma realidade concreta. O espantoso número divulgado pelo jornal *Brasil 247* não nos deixa desmentir esse fato: apenas no estado do Rio de Janeiro, só entre janeiro e agosto deste ano, já houve o registro de 150 ataques a terreiros de

umbanda e candomblé². Também no campo educacional essa é uma realidade presente, como são categóricos os resultados da pesquisa devinte anos empreendida por Stela Caputo (2012), expondo casos concretos de racismo religioso sofridos por alunos de rede pública na Baixada Fluminense. Não nos espanta, portanto, a postura reativa por parte de estudantes e de seus familiares frente à proposta de leitura de livros que abordem a temática afrodescendente, em especial da cultura mítico-sagrada Yorubá, a partir da qual foram reelaboradas em diáspora no Brasil, entre outras, as religiões do Candomblé e da Umbanda.

Há que se desmistificar, portanto, a falsa ideia de doutrinação religiosa quando se propõe trazer para o currículo escolar como leitura paradidática nas aulas de Literatura e Língua Portuguesa a cultura e a mitologia de tradição africana. Cumprindo com os pressupostos estabelecidos pela lei 10.639/2003, que dispõe sobre a obrigatoriedade do ensino da História e da cultura afro-brasileira, o que se propõe ao adotar um livro como o de Reginaldo Prandi é trazer para a ordem do dia o referido direito ao conhecimento da história e da cultura negada aos afrodescendentes em contexto curricular e educacional desde cedo para as crianças e jovens em formação como ato contra colonial – definida pelo mestre Antônio Bispo dos Santos como “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2019, p. 35).

Por outro lado, não se pode negar o fato de que, embora lidas na perspectiva cultural, literária e mitológica, essas representações simbólicas perduram, ainda hoje, no campo do sagrado para uma significativa parcela da população brasileira – tal como a cultura hebraica para o judaísmo, ou a cultura cristã para católicos e protestantes, por exemplo. Portanto, ler essas obras em sala de aula é, também, admitir respeitá-las como possibilidade de manifestação espiritual e religiosa para quem nelas acredita. Exige, no mais profundo grau, o necessário exercício da alteridade em tempos de radical intolerância.

Não podemos, ainda, restringir nossas advertências aos leitores leigos. Também a crítica literária especializada está suscetível à prática do racismo estrutural, mascarado pelo hábito colonizado da leitura impregnada pela tradição ocidental de origem europeia. No que se refere especificamente ao nosso estudo, salienta-se o fato de que em narrativas de tradição oral, como o caso das presentes em *Aimó*, exprime-se um efeito de animismo que o filósofo sul-africano Harry Garuba distingue como “uma designação mais abrangente para um modo de consciência religiosa” (GARUBA, 2012, p. 239). Tal animismo, por sua vez, não deve ser confundido com a tradição ficcional do insólito, do fantástico ou do maravilhoso na literatura de matriz ocidental, como

² Para mais, ver “Preconceito de fé. A escalada do racismo religioso no Rio”, disponível em: <https://www.brasil247.com/oasis/preconceito-de-fe-a-escalada-do-racismo-religioso-no-rio>. Acesso 5 set. 2019.

alguns críticos literários insistem em categorizá-lo. Ou, pior ainda, como magia ou fetichismo, como pode parecer aos leitores literários em geral. Antes, consiste no

[...] quase refutamento total a uma face não localizada, não incorporada e não física de deuses e espíritos. O animismo é muitas vezes visto como a crença em objetos, como pedras, árvores ou rios pela simples razão de que deuses e espíritos animistas são localizados e incorporados em objetos: os objetos são a manifestação material e física dos deuses e espíritos. [...] Dentro do mundo fenomenológico, a natureza e seus objetos são dotados de uma vida espiritual tanto simultânea quanto coextensiva com suas propriedades naturais. (GARUBA, 2012, p. 239-240)

As narrativas mitológicas de tradição Yorubá figuram e protagonizam os Orixás, entidades sobrenaturais que encarnam forças da natureza dentro do sistema Nagô, conforme explica Juana Elbein dos Santos (2012). Entender sua simbologia mítica pela via do realismo animista nos auxilia a interpretar a representação artística ficcional proposta por Prandi de modo mais consonântico e em franco respeito ao culto ainda hoje praticado pelos devotos do candomblé e da religião de Ifá no Brasil e em África, respectivamente, a esses Entes sagrados. A perspectiva mítica para empreender tal leitura deve, da mesma forma, respeitar a experiência dessas sociedades que a vivenciam na esfera da religiosidade e de tal modo como verdade indubitável. Significa, portanto, admiti-las como “sistemas religiosos”, conforme Stefania Capone (2018, p. 41): “códigos de estruturação do mundo e da sociedade que estão ativos na mente de seus adeptos, isto é, como sistemas de significação” (CAPONE, 2018, p. 41). Por esse motivo, ao concebermos tais manifestações pela via da mitologia, entendemo-las no sentido postulado por Mircea Eliade (2000) como “mito vivo” – enquanto um fenômeno cultural que dá significação e valor à existência humana. Tal experiência, quando reatualizada em rituais litúrgicos, resgata, no tempo presente, as memórias ancestrais dos tempos primordiais e originários. Sob tal ótica, o mito não é entendido como uma inverdade “supersticiosa” ou “esotérica” seguida por sociedades “primitivas”, mas uma condição humana que garante a continuidade da ordem natural das coisas e por esse motivo essencial para assegurar a manutenção da existência.

Assim, é preciso salientar que o próprio autor se dedica a essa consonância no seu projeto literário. Sociólogo e pesquisador da cultura Nagô-Yorubá no Brasil, o professor emérito da Universidade de São Paulo Reginaldo Prandi é uma autoridade nas áreas da Antropologia e da Etnologia. Em *Mitologia dos Orixás* (2005), uma obra de referência obrigatória nos estudos afro-brasileiros, Prandi reuniu ao longo de mais de uma década 301 narrativas da mitologia Yorubá, sendo a mais completa coleção de mitos dessa cultura. Além do trabalho de pesquisador, Prandi enveredou-se pela escrita literária com a publicação do romance policial *Morte nos búzios* (2006), editado pela Companhia das Letras. Dedicado à literatura infantil, lançou *Ifá, o adivinho* (2002), *Xangô, o trovão* (2003), *Oxumarê, o arco-íris* (2004), todos pela mesma editora, e *Os príncipes do destino* (2001), pela Cosac Naify. Já voltado ao público juvenil, publicou

ainda *Contos e lendas afro-brasileiros – a criação do mundo* (2007), também pela Companhia. *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás*, lançado dez anos após este último, foi publicado pelo selo “Seguinte”, segmento juvenil da Companhia das Letras, e traz ilustrações de Rimon Guimarães. Sua maturidade literária vem se consolidando ao longo dos anos e hoje é reconhecidamente um dos autores mais influentes da cultura afro-brasileira para crianças, jovens e adultos.

Tendo colocado em pauta o debate de fundo que envolve a análise proposta, em linhas gerais, nosso exercício exegético iniciará tecendo algumas considerações sobre o sentido de tempo mítico e sua reatualização no presente, conforme postulado por Eliade (2000) em diálogo com a tradição mítica Yorubá. Esse sentido importa-nos fundamentalmente para a compreensão da forma de composição literária adotada pela narrativa de Prandi no romance, incorporando esteticamente a visão de mundo cosmogônica e cultural da sociedade Yorubá, conforme demonstraremos na primeira parte do artigo. Na segunda, apresentamos em linhas gerais um pouco da simbologia da cultura e da mitologia Yorubá e suas representações no romance de Prandi, atentando à sua cosmovisão dual e o papel ocupado pelas divindades Orixás na sua forma de concepção de mundo, especialmente ao orixá Exu. Para tanto, recorreremos aos estudos de Verger (2012), Santos (2012), Sodré (2017), Siqueira (1998) e do próprio Prandi (2001a; 2001b) nas áreas da Antropologia cultural, da Etnologia e da Filosofia. Em seguida, na terceira seção, localizamos historicamente o contexto de ressignificação dessa tradição em diáspora no Brasil em paralelo com as formas de apresentação da temática no romance de Prandi, explicitando as atualizações diaspóricas do Culto de Ifá no Candomblé brasileiro conforme apresentadas na obra, dialogando, mais pontualmente, com o trabalho de Capone (2018). Na quarta e última parte, pontuamos o debate da pertinência da obra para a educação literária dos jovens leitores na perspectiva da emancipação do sujeito e da formação antirracista na Educação Básica, em diálogo com as contribuições das pesquisas de Caputo (2012).

2. A MANIFESTAÇÃO DO TEMPO MÍTICO REATUALIZADO EM AIMÓ

Aimó está em um lugar sem cores, sem luzes e sem os prazeres do Aiyê, a terra. Esqueceu-se de quem é – ou de quem foi? – e chora. “Orucó mi ni Aimó!” – “Meu nome é Aimó!” –, repete incessantemente a “menina esquecida”, tradução literal de seu nome. Apartada de sua terra natal forçosamente, a garota escravizada foi vendida pelo tráfico negreiro e, servindo a seus senhores no Brasil, pegou tifo e morreu sem ter sua memória velada pelos seus familiares, o que lhe garantiria dar continuidade ao ciclo da vida. Agora vaga sem destino pelo Orum, o firmamento. Seu choro é tanto que acaba por perturbar o sono do grande deus Olorum, criador de todo o universo, que, incomodado, destina sua legião de orixás para que a menina encontre uma ayabá – uma mãe, orixá feminina – para sua cabeça e possa, assim, retornar ao mundo com uma nova identidade, em uma nova família.

Em linhas gerais, o enredo de *Aimó*, apresentado desse modo, parece-nos claro e linear. Essa, contudo, não é a fórmula adotada na narrativa do romance. Entre muitas idas e vindas, o tempo narrativo é entrecruzado por temporalidades e ambientações distintas, que não respeitam a linearidade temporal com a qual a cultura ocidental está familiarizada. A todo tempo, o enredo abre espaço para outras narrativas, os Odus, que resgatam as memórias dos grandes ancestrais do povo Yorubá, os Orixás. Orquestrando tantas memórias está Ifá, o oráculo, que tudo sabe e tudo lembra, conduzindo a menina a reviver os vários mitos da sua cultura ancestral.

A estética adotada por Reginaldo Prandi na elaboração do romance destaca-se pela originalidade ao incorporar essa tradição oracular, tão cara à cultura Nagô, à estrutura do romance. Os 16 capítulos da obra representam os 16 principais Odus do jogo de Ifá – isto é, as 16 grandes narrativas reveladas pelo cair do opelê, instrumento sacro utilizado pelos sacerdotes de Orunmilá para revelar as profecias determinadas pelo destino traçado pelo indivíduo na terra, no Aiyê. Em *Mitologia dos Orixás*, Prandi explica que Orunmilá ou Ifá “é o conhecedor do destino dos homens, o que detém o saber do oráculo, o que ensina como resolver toda sorte de problema e aflição. Os sacerdotes de Orunmilá na África, os babalaôs, [...] usam seus mistérios para resolver problemas e curar pessoas” (PRANDI, 2001b, p. 23). Também no prefácio à segunda edição de *Lendas africanas dos Orixás*, de Pierre Fatumbi Verger, o antropólogo chama atenção para a importância de, já na abertura da reunião das narrativas, constar a declaração “Um babalaô me contou” (VERGER, 2019, p. 13), com ela demarcando a centralidade da tradição oral para essa cultura, por meio da qual se exprime uma “concepção de acumulação e transmissão do saber na sociedade africana tradicional” (PRANDI, 2019, p. 11). Nesse sentido, a figura ocupada pelo Babalaô é central, uma vez que é por seu intermédio que se transmitem “todas as histórias que explicam o mundo, ditam as regras que organizam a sociedade e orientam a conduta de cada ser humano em todos os momentos de sua vida, os bons e os maus” (PRANDI, 2019, p. 11). Ainda sobre a frase, o autor salienta:

“Um babalaô me contou” resume em poucas palavras que o conteúdo deste livro foi transmitido oralmente de geração a geração, de tempos imemoriais até os dias de hoje, quando finalmente foi escrito, como igualmente aconteceu tantas vezes na história mundial. (PRANDI, 2019, p. 11)

A tradição oracular do culto de Ifá, como ressaltado por Prandi, é portanto um conhecimento que nos evoca aos *tempos imemoriais*. É por meio do oráculo que se estabelece a comunicação direta entre os entes divinos do Orum com os humanos no Aiyê. Como um jogo de análise combinatória, a depender da posição com que as sementes do opelê (ou cauris, no caso do jogo de búzios) caem sobre o opon-Ifá (a tábua sagrada utilizada para marcar os signos dos Odus), se abertas ou fechadas, corresponde a uma grande narrativa que, pela tradição, equivale à situação vivida pelo consulente do jogo de Ifá. Agenor Miranda Rocha esclarece que “[t]anto o jogo de búzios como o do *opelê-Ifá* baseiam-se num sistema matemático, em que se estabelecem 256 combinações resultantes da multiplicação dos 16 Odus usados no jogo de

búzios por 16” (ROCHA, 1999, p. 25). Desse modo, a cada capítulo/Odu, Aimó vivencia as mais diferentes experiências *dentro* das grandes narrativas míticas de tradição oral.

Nesse movimento, Prandi dialoga com o sentido de “tempo mítico” elaborado por Mircea Eliade (2000). No tratamento aqui proposto, retomando o sentido de “mito vivo” a que nos referimos anteriormente, a experiência mítica é uma forma de reatualizar o tempo originário e primitivo no tempo presente:

O tempo mítico das origens é um tempo “forte”, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados [...]. [A]o “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável. (ELIADE, 2000, p. 21)

A experiência de viver *dentro* do mito é constantemente atualizada no enredo de fundo de *Aimó*. Assim, estamos diante de uma narrativa polifônica, em que uma trama basilar – a busca de Aimó por uma mãe para ser dona de sua cabeça – é entremeada por outras narrativas, os Odus, que, por sua vez, são vividos “de dentro” pela protagonista. Demarcando graficamente as narrativas, os Odus apresentam-se em versos destacados em negrito. A passagem a seguir ilustra bem esse aspecto:

A voz de Ifá se fez ouvir. Estava sentada ao lado dos dois viajantes, que não estranharam o repentino surgimento do adivinho. Naquele mundo maluco, era um tal de ir e vir e estar ao mesmo tempo em lugares diferentes que Aimó nem queria pensar nisso.

– Pegue um acaçá para mim também, Aimó, e eu lhe conto a história de que Exu falou – disse o adivinho.

Depois de comer o acaçá devagar, como se estivesse rememorando o que contaria a seguir, e lambendo os dedos, ele contou:

**Muito antigamente, numa época de guerra,
Oloú, o rei de Oú, chegou com seu exército à beira de um rio. [...]**

O que Aimó presenciou é contado até os dias de hoje pelos adivinhos que mantêm viva a profissão de Ifá, os tais babalaôs.

Aimó viu, ouviu e sentiu tudo acontecendo bem à sua frente. (PRANDI, 2017, p. 47; grifo do autor)

Como se nota, mais do que mera expectadora, a menina vivencia o tempo mitológico tal como discutido por Eliade, ou seja, atualizado em sua presença. A experiência resgata um saber mítico que lhe é intrínseco, como próprio da experiência humana – daí a narrativa salientar a sensação de Aimó “como se estivesse rememorando” o presenciado – ou, como prefere o filósofo, reintegrando-se ao tempo mítico originário. O essencial do pensamento mítico consiste na concepção do “eterno retorno” discutida por Eliade – uma visão cíclica da vida cósmica e humana que garante a reatualização do tempo mítico no próprio tempo presente. Tal concepção reside no cerne da cosmogonia ancestral dos Yorubás, para quem o tempo é circular. Por esse motivo, é mencionada pelo narrador a visão de mundo de Aimó, incomodada com o “tal

de ir e vir e estar ao mesmo tempo em lugares diferentes” citado no trecho transcrito anteriormente. Ifá, enfim, é a materialização dessa cosmovisão:

– [...] Ifá é um contador de histórias [...]. Só sabe dizer para os interessados, se eles pagarem bem, o que já aconteceu, o que está acontecendo e o que acontecerá com eles. Descobre qual história está se repetindo. Porque tudo o que acontece já aconteceu antes; na vida tudo é sempre igual, uma chatice. (PRANDI, 2017, p. 38-39)

Na experiência litúrgica de tradição Nagô, a memória ancestral se expressa, dentre outras formas, no fenômeno da incorporação pelo iniciado do orixá ancestral para o qual sua cabeça foi feita, isso é, seu “orixá de cabeça”. Como explica Pierre Verger, nesse processo os descendentes iniciados “tornam-se o ancestral que soube estabelecer um laço de interdependência com a força da natureza e fazem com que essa aliança seja válida novamente, reatualizando a presença momentânea do homem diante de uma força permanente.” (VERGER, 2012, p. 39). A memória ancestral, incutida no sujeito desde sua origem, é revivida também no estado de “omontun”, estágio de inconsciência vivido pelo noviço durante o rito de iniciação, depois do qual a memória ancestral emerge de sua inconsciência:

No período que separa o dia da ressurreição do dia em que o noviço recebe um novo nome, ele parece ter perdido a razão, está mergulhado em um estado de embotamento e de atonia mental. De tudo esqueceu, não sabe mais falar e só se exprime através de sons inarticulados. Nesse estado o noviço é denominado *omontun*, criança nova. É nesse estado, em um espírito despojado de toda lembrança anterior, que lhe serão inculcados os ritmos particulares do Orixa, suas cantigas, suas danças e todo o comportamento do deus. Estabelece-se uma estreita relação entre todos esses elementos, e da mesma forma que um pedaço da *madeleine* de Marcel Proust, molhado no chá, bastava fazer ressurgir nele o “tempo perdido” com grande precisão, o mesmo acontece quando, mais tarde, o noviço voltará a seu estado normal [...]. (VERGER, 2012, p. 82)

A experiência iniciática é retratada em passagem final do romance. Nela, Aimó, de volta ao Aiyê, é encarnada em Renato, jovem trabalhador do mercado municipal de São Paulo. A memória ancestral do tempo mítico ressurgida no personagem no ato da incorporação é representada da seguinte forma:

Nesse exato momento Renato sentiu tudo escurecer e o chão se abrir a seus pés. Pensou que fosse um desmaio, ou talvez a morte. Não se sentia mais dono de seu corpo. Ao longe, muito longe, ele ouvia, misturados aos repiques dos atabaques, sons de aplausos e vozes que gritavam e repetiam:

– Epa Babá! Epa, epa! (PRANDI, 2017, p. 179).

O estágio de inconsciência é a reatualização do tempo mítico, que permite, conforme explica Eliade, viver uma experiência verdadeiramente religiosa, a qual “se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana” (ELIADE, 2000, p. 22). Durante a experiência do transe em que se encontra Renato/Aimó, ele evoca, ainda nas palavras do filósofo, “a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver

no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial” (ELIADE, 2000, p. 22). Aimó, portanto, transita justamente nesse *entre tempos*.

3. AIMÓ E AS FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DA CULTURA, MITOLOGIA E COSMOVISÃO YORUBÁ

Tendo nos dedicado ao tempo mítico e suas formas de apresentação no romance, passamos agora a detalhar um pouco mais a forma de elaboração e de entendimento na obra de como esse tempo primordial é compreendido pela concepção filosófico-cultural da tradição Yorubá. De acordo com Juana Elbein dos Santos (2012), a cosmovisão dos Yorubás é fundamentalmente centrada em uma concepção dual da realidade. A divisão entre o Aiyê – a terra – e o Orum – mundo ultra-humano – demarca essa perspectiva de forma bastante clara: para tudo que há no Aiyê encontra-se uma projeção dupla equivalente no Orum, de modo que corpo e espírito são correspondentes um do outro em cada plano da existência, respectivamente. A própria constituição humana divide-se em dois elementos complementares: o corpo físico (àpéré) e a cabeça (ori). O ori é a parte mais importante do corpo humano. Nele está gravado o destino traçado da pessoa e é ele que determinará o orixá a ser adorado pelo indivíduo. Esse é o grande desafio da menina Aimó, egum (espírito) errante entre o Aiyê e o Orum em busca de uma orixá para ser mãe e dona de sua cabeça, de modo que, assim, possa voltar a viver encarnada no plano físico e terreno.

Olorum, como mencionamos, é o grande senhor do Orum, criador do universo e pai de todos os Orixás. Olorum, após ter criado o mundo, recolheu-se para seu eterno descanso – até, no enredo do romance, ter sido importunado, como dito, pelo choro de Aimó. É um personagem de grande importância para o desenrolar dos fatos na narrativa, definindo o destino que será dado à menina esquecida. Apesar de toda a respeitabilidade que lhe é prestada pela cultura Yorubá, Prandi constrói seu personagem conferindo-lhe uma divertida dissimulação, sempre revelada por Exu:

– Meu pai sabe de tudo, mas faz que não sabe. Para não magoar meu irmão sabe-tudo [Ifá], que é quem deve saber das coisas. Etiqueta, divisão de trabalho, cada um com sua missão. Ele distribuiu seus poderes entre nós, entende? (PRANDI, 2019, p. 17)

Mais adiante, lemos:

– Agora vamos cuidar dessa menina que ousou me acordar, fazendo eu me sentir como um bebê que fez xixi na cama. Depois você me conta tudo sobre esse tal de Brasil – disse Olorum.

Exu não deixou passar em branco a gafe do pai e comentou reservadamente com a menina:

– Não falei? Ele sabe de tudo. Até o nome daquilo que ele diz não saber que existe. (PRANDI, 2017, p. 21)

Também já pontuamos o papel central ocupado nessa cosmogonia pelas entidades mítico-sagradas dos Orixás, antepassados divinizados que encarnam forças da natureza para regulá-las na terra (Cf. SIQUEIRA, 1998, p. 44). Embora habitem o mundo ultra-humano, o Orum – apresentado na

narrativa como “um lugar nada agradável para quem já experimentou tudo de bom que a Terra tem para oferecer” (PRANDI, 2017, p. 12) –, com alguma frequência visitam o plano terreno, o Aiyé, “para comer, dançar e se divertir com os habitantes locais” (PRANDI, 2017, p. 12). Como vimos, nos cultos sagrados da cultura Yorubá, “a fim de se dar a reconhecer, [em] contato com o ser humano, os Orixás se incorporam em pessoas por eles escolhidas” (SIQUEIRA, 1998, p. 44), de modo que a eles são oferecidos, pelos adeptos dessa religiosidade, diversas oferendas no intuito de “compartilha[r] o fruto de seu trabalho com a divindade” (SIQUEIRA, 1998, p. 45). Esse hábito é mencionado em diversos momentos da narrativa, como forma de culto e respeito aos Orixás:

Enfiaram-se sob a cachoeira. A água estava muito fria. Eles gritaram, riram, brincaram. Depois se estenderam na grama para secar. Exu mastigava um talo de capim. Voltou-se para Aimó e ordenou:

– Pegue um acaçá no saco e ponha ali na margem. Pagamento a Oxum. (PRANDI, 2017, p. 47)

A busca incessante por uma ayabá (divindade feminina) para ser a orixá-mãe de Aimó durante a saga empreendida pela protagonista também nos diz muito sobre essa cultura. Renato Nogueira salienta o importante aspecto matrifocal da sociedade Yorubá, em que o protagonismo feminino é de grande relevância para a estrutura social da vida em comunidade. “Na etnia, a articulação da família é protagonizada pela mulher, e não pelo homem, ao contrário das sociedades patriarcais. [...] E é a mulher mais velha da família que toma as decisões e define a dinâmica doméstica” (NOGUEIRA, 2017, p. 63-64). Por isso, a cabeça de Aimó ser disputada por poderosas ayabás, como Yemanjá, Oxum, Oiá, Obá, Ewá e Nanã, nos revela a força do matriarcado em detrimento dos orixás masculinos, que não são cogitados como opções à menina esquecida. Importante salientar que o aspecto matrifocal perdura mesmo na reatualização dessa cultura em diáspora, como explicita Siqueira (Cf. 1998, p. 423-425), sendo essencial a presença das mulheres na estrutura e dinâmica dos terreiros de candomblé, em que ocupam funções primordiais: “Entre as fundadoras dos primeiros Terreiros de Candomblé de origem Yorubá, na Bahia, estão mulheres africanas. Nos Terreiros de hoje, elas são Yalorixás, Iyakékérês, Ekédís e filhas-de-santo, Egbômes, Iyawôs e as Abiãs.” (SIQUEIRA, 1998, p. 424)

Já nos debruçamos sobre o caráter oracular orquestrador dessa cultura. Nada se faz sem se consultar o oráculo de Ifá e sem oferecer os sacrifícios para garantir o bom axé – a poder vital que sustenta todo o sistema sagrado, “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (SANTOS, 2012, p. 40). Embora Ifá seja o grande porta-voz das histórias míticas apresentadas a Aimó, a experiência do eterno retorno e da vivência do tempo mítico jamais seria possível sem que outra figura fundamental viabilizasse a abertura de seus caminhos: Exu, o orixá do movimento. É ele quem conduz e guia a garota entre tantas histórias míticas em busca da orixá-mãe que será dona de sua cabeça. Antes de iniciar viagem, Ifá lhe adverte:

– Exu vai acompanhá-la, mas ele não faz nada sem receber pagamento. De vez em quando dê um agrado a ele. Exu adora

comida e bebida. Mas seja dura; ele costuma trapacear e se diverte criando confusão. Procure descobrir as verdadeiras intenções por trás de seu comportamento aparentemente desordeiro e inadequado, e descobrirá o quanto Exu é odara, absolutamente positivo, e como ele pode ajudar nas situações mais difíceis. Boa sorte. (PRANDI, 2017, p. 33)

O trecho apresenta, de maneira concisa, muito do que representa a figura de Exu para a cultura Nagô-Yorubá. Historicamente distorcido, associado pela visão de mundo judaico-cristã com o demônio (aspecto a ser explorado mais adiante), Exu é, na realidade, o grande fluxo das coisas, sem o qual tudo no mundo estaria estagnado. Seu aspecto transformador é fundamental para garantir a reatualização constante do tempo mítico. Em artigo acadêmico, Prandi esclarece a potência de Exu:

Como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredos para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite. [...] Exu trabalha para todos, não faz distinção entre aqueles a quem deve prestar serviço por imposição de seu cargo, o que inclui todas as divindades, mais os antepassados e os humanos. [...] Mas talvez o que o distinga de todos os outros deuses é seu caráter de transformador: Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é pois de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu. (PRANDI, 2001a, p. 50)

Como Orixá mensageiro, Exu é responsável por transmitir as mensagens e oferendas do Aiyê para o Orum. Por esse motivo, é sempre o primeiro a recebê-las dos sacrifícios aos Entes divinos – do contrário, nada se modifica. Daí a menção de Ifá a Aimó sobre o fato de que Exu “não faz nada sem receber pagamento”. Assim, em diversas passagens do romance encontramos Exu sendo reverenciado com oferendas e, claro, comendo:

- Lá vem orixá – resmungou a menina, procurando a oferenda na bagunça da matalotagem. – Quer um também? – perguntou a Exu, sem se voltar pra ele.
- Sempre. Exu come antes de qualquer orixá. (PRANDI, 2017, p. 47)

Em outro ponto, lemos:

Seguiram em silêncio e depois de algum tempo encontraram no caminho um grupo de mulheres que se dirigiam ao mercado da cidade mais próxima para vender os produtos da família. Carregavam na cabeça sacos de obis, tabuleiros de acarajés e acaçás, cestas de frutas e cabaças de azeite. [...] Exu quis experimentar de tudo um pouco e adorou quando as mulheres disseram que não precisava pagar nada, era presente. Elas reconheceram o mensageiro pelo chapéu de duas cores e pela impertinência com que tentava bolinar as mais bonitas. (PRANDI, 2017, p. 35)

Como mencionamos anteriormente, a oferenda, ou ebó, é um aspecto muito importante para essa cultura. É por meio dela que todo o processo segue seu fluxo dinâmico e é justamente pela figura de Exu, que transita pelos dois

mundos, que se possibilita o transportar das ofertas entre os dois planos existenciais. A esse propósito, Santos (2012) esclarece que

toda dinâmica do sistema *Nagô* está centrada em torno do *ẹbọ*, da oferenda. O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *àşę*, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èşù* [...] é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício. (SANTOS, 2012, p. 181)

Em *Pensar nagô*, Muniz Sodré dedica-se a formular o conhecimento ancestral dos Yorubás entendendo-o enquanto forma e processo filosófico – estratégia que visa, sobretudo, à descolonização do pensamento. Em seu projeto, enfatiza o aspecto de “intermediário” que caracteriza Exu, seja entre o homem e as divindades, seja entre o homem e as coisas, ou entre o homem e o tempo. O famoso provérbio transcrito por Pierre Verger, “Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje!” (VERGER, 2019, p. 17), é mote para a reflexão de Sodré sobre o importante princípio dinâmico conferido ao orixá para o pensamento filosófico Nagô, chamando atenção para o fato de que

[...] a pedra atirada *está no meio* de uma ação que faz o presente transitar para o passado. [...] Exu, sendo ao mesmo tempo ancestral e descendente, mobiliza a partir do agora o poente e o nascente para se inserir em cada momento do processo de existência individualizada de cada ser. [...] [C]omo princípio dinâmico – em última análise, o princípio da comunicação – Exu transita sem obstáculos entre todos os entes da organização simbólica nagô. (SODRÉ, 2017, p. 187)

Viabilizando a reatualização do tempo mítico, Exu materializa-se em diferentes temporalidades e espaços durante a narrativa, repentinamente aparecendo da mesma forma com que desaparece, estando em diferentes lugares concomitantemente (ou em lugar nenhum), o que muitas vezes leva à protagonista a confundir-se com o orixá. Carregando-a para cima e para baixo, transportando-a de uma história a outra, Aimó reclama com Exu: “Difícil de entender. Quando saímos de um lugar, já não sei mais aonde vamos parar. O ontem, o hoje e o amanhã não seguem uma ordem, um entra no lugar do outro.” (PRANDI, 2017, p. 99)

4. A REATUALIZAÇÃO DA CULTURA YORUBÁ NO BRASIL: RESSIGNIFICAÇÕES EM DIÁSPORA

A experiência traumática da escravidão de africanos provenientes da costa ocidental da África, correspondente à região da Nigéria, Benin e Togo, trouxe para o outro lado do Atlântico, na transição do século XVIII para o século XIX, os chamados povos Yorubás, os últimos a se estabelecerem no Brasil, aqui também identificados como “nagôs” (Cf. SANTOS, 2012, p. 27) – e com eles, trouxeram a sua religião e sua cultura. Não encontrando as mesmas condições de sua terra de origem, não estando mais entre os seus pares, e, sobretudo,

tendo suas manifestações religiosas proibidas de serem praticadas em solo brasileiro, o Culto de Ifá precisou reinventar-se em diáspora. Enquanto em África o orixá era repassado hereditariamente de geração a geração de acordo com seu lugar de nascimento, o exílio forçado rompeu com essa linhagem, impondo a necessidade de sua ressignificação e reatualização.

Stefania Capone, em *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil* (2018), discute o processo de reafricanização no sistema religioso acionado nos cultos de matriz africana em nosso país. De acordo com a autora, tal fato consiste na reinterpretação dos ritos em busca por “africanismos”, isto é, traços culturais que em alguma medida resgatam uma “tradição” e linhagem de origem africana. Dialogando com Birman (1980 apud 2018), a autora pontua que tais cultos foram analisados em função dos “elementos que não podem ser explicados como fatos sociais que pertencem a esta sociedade [no caso, a brasileira], porque na verdade são externos a ela, já que tiveram a África como origem” (BIRMAN, 1980 apud CAPONE, 2018, p. 39).

A discussão empreendida por Capone em seu estudo interessa-nos na medida em que desmistifica a intencionalidade por detrás do discurso de uma “tradição”. Esta serviu como instrumento político de legitimação e hegemonia de determinados cultos de matriz africana no Brasil, ditos mais “puros”, em detrimento de outros, lidos como “degenerados” porque reatualizados na experiência da diáspora e, portanto, mais distantes da verdadeira prática originariamente “africana”. Curiosamente, segundo a pesquisadora, as sobrevivências culturais da “tradição” não se encontravam mais na memória coletiva dos participantes das religiões afro-brasileiras, mas eram advindas especialmente do trabalho de pesquisa etnográfica e científica empreendido por pesquisadores antropólogos no trânsito diaspórico África-Brasil-Caribe. Cita, especialmente, a contribuição dos valerosos trabalhos de Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos, os quais possibilitaram, por meio de seus escritos, reaproximar as “sobrevivências culturais” (Cf. CAPONE, 2018, p. 40) persistentes na prática do culto em diáspora das ainda praticadas no continente africano. Em suas palavras, a “África – ao menos sua imagem construída no Brasil – torna-se, então, fonte de legitimação dos cultos, em que os discursos dos iniciados e dos antropólogos coincidem em busca de uma África reinventada” (CAPONE, 2018, p. 40).

As pesquisas empreendidas pelo antropólogo Reginaldo Prandi, em alguma medida, dão prosseguimento na atualidade à linhagem dos primeiros trabalhos de etnografia mencionados por Capone na busca e interpretação pela “preservação de uma metafísica africana no candomblé” (CAPONE, 2018, p. 40). Evidentemente, não nos compete, para o presente trabalho, uma análise qualificada de suas pesquisas na área das Ciências Sociais. Antes, nossa proposta aqui segue na direção de considerar a amplitude do alcance da sua produção intelectual por meio do discurso literário. Ao propor o exercício da ficção, em especial daquela voltada para o público infanto-juvenil, chama nossa atenção o fato de que o autor expande seu projeto para dar acesso a novos leitores, não especializados, à presença africana ainda latente em nossa cultura, como elaborado no seu romance *Aimó*.

Nele, Prandi explicita as adaptações necessárias para essa nova experiência mítica, reatualizada e revestida de nova roupagem ritual, em razão da inevitável vivência da diáspora africana pela escravidão. Essa se evidencia logo no início da obra, quando Aimó ainda se encontra perdida no Orum, enquanto Ifá, reunido com Olorum e os orixás, tenta encontrar uma solução para o caso:

– Como todos sabem, ela precisa de um orixá como ancestral. Precisa ter seu deus pessoal. Sem isso não pode renascer [...]. Mas para se ter um orixá é preciso ter uma família, porque o orixá é herança que passa de pai para filho. [...] O fato é que se alguém não conhece sua família biológica, não pode saber qual de nós é seu orixá. Um problema aparentemente insolúvel para nosso povo que vive na nova nação. Mas eles deram um jeito e cada um tem seu orixá, sim. [...] Uma vez que desconhecem o orixá que deveriam cultuar por herança de família, herança de sangue, cada um tem um orixá adotado por indicação dos sacerdotes. No final, todos os orixás continuam tendo seus filhos, que se reúnem em novas famílias. (PRANDI, 2017, p. 27-28)

Assim, está posto logo na abertura do romance o fato de que no Brasil, pela experiência da diáspora, o candomblé encontrou formas de adaptação para preservar a religiosidade dos Yorubás em torno de uma grande “casa comum”, o *terreiro*, em que uma nova família se constituiu – entre pais, mães, irmãos, irmãs, filhos e filhas de santo. Segundo Juana Elbein dos Santos, “foi através da prática contínua de sua religião que o Nàgô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais” (SANTOS, 2012, p. 32), materializando-se nos “terreiros” essas comunidades que extrapolam os limites físicos para o espaço da sacralidade e da espiritualidade. “Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no ‘terreiro’” (SANTOS, 2012, p. 33).

Em *Aimó*, o terreiro, tão estigmatizado pelo senso comum, e mesmo depreciado pelo racismo religioso, é positivamente referenciado. Como espaço que abriga a menina esquecida retornada ao Aiyê, agora incorporada em Renato, significa a possibilidade de uma nova família e espaço de positiva sociabilidade (vivência muitas vezes negada para muitos jovens negros no Brasil, saliente-se): “Para ele, era tudo novidade, muito trabalho e muito a aprender, mas o terreiro significava, igualmente, novos amigos e irmãos, um lugar para se divertir também, e até namorar. [...] Renato logo foi querido e aceito por todos [...]” (PRANDI, 2017, p. 176-177)

Sobre o aspecto de sociabilidade positivamente referenciada no âmbito do terreiro, Maria de Lourdes Siqueira enfatiza a importância da integração ocupada por este espaço na vida dos adeptos da religião para a constituição do orgulho de ser “afro-brasileiro” (Cf. SIQUEIRA, 1998). Para a pesquisadora, que assume seu lugar de fala também como integrante iniciada no candomblé,

Na medida em que o “povo de santo” recria a organização social inspirada em valores africanos no Terreiro, através da “Família de Santo”, e que as “filhas(os)-de-santo” adquirem, mediante o rito de

preparação, um lugar em uma comunidade que lhes oferece dignidade e reconhecimento, acredita-se que neste processo existe um forte componente de identidade cultural coletiva, reconhecendo-se que haja muito por analisar de como é possível incorporar e desenvolver uma consciência mais dinâmica do uso dessa herança e desse pertencimento. (SIQUEIRA, 1998, p. 414)

A mensagem que fica a propósito da nova vida em diáspora no discurso do romance é clara: não nos esqueçamos do crime contra a humanidade que significou em nossa história a prática da escravidão. Em memória dos ancestrais que nos viabilizaram a existência pela resistência, façamos da experiência diaspórica a reinvenção como signo de luta e empoderamento. Resgatando o aspecto de “inventividade” acessado quando consideramos uma pedagogia das encruzilhadas (Cf. RUFINO, 2019), o terreiro se mostra, hoje, como signo do *quilombo* na contemporaneidade, símbolo de luta e resistência. Assumir-se integrante “do povo de santo”, portanto, significa um modo de “sobrepôr-se às determinações da vida cotidiana, marcada por sistemas de opressão, aos quais os africanos escravizados e livres sempre responderam com uma enorme capacidade de invenção e realização” (SIQUEIRA, 1998, p. 414-415). E, como lembra a narrativa, devemos seguir na certeza de estarmos sempre bem acompanhados para testemunhar a marca de uma possível nova história:

– Em sua nova vida, uma sacerdotisa ou um sacerdote dos orixás saberá reconhecer sua escolha feita no Orum antes do novo nascimento. Depois, omó mi, minha criança, trate de viver a vida da melhor maneira para ser feliz. Se você conseguir, terei uma nova história para contar a quem estiver na sua situação, a história de Aimó em busca da vida. (PRANDI, 2017, p. 30)

5. EDUCAÇÃO LITERÁRIA EMANCIPATÓRIA, DECOLONIAL E ANTIRRACISTA

Ao longo de mais de vinte anos, Stela Guedes Caputo dedicou-se ao trabalho de pesquisa junto a crianças educadas em terreiros de candomblé do Rio de Janeiro e sua relação com a escola básica. Em linhas gerais, o resultado de sua pesquisa escancara o racismo religioso sofrido por estudantes que desde muito cedo sofreram literalmente na pele a dor do preconceito por sua cor e pela religião de seus ancestrais africanos dentro do ambiente escolar (Cf. CAPUTO, 2012). O racismo religioso, de acordo com os dados de sua pesquisa, manifesta-se institucionalmente na escola em muitas formas de discriminação às religiões de matriz africana – que variam desde o silenciamento até a injúria e a ofensa. Como consequência, contribui-se “[...] ainda mais para aumentar a dificuldade de identificação positiva de alunos(as) negros(as) com a escola” (CAPUTO, 2012, p. 208). No âmbito de um projeto educacional para a promoção da justiça e das igualdades sociais – no que pese a efetiva garantia dos direitos humanos ao assegurar educação pública, gratuita e de qualidade a todos, sem distinção por raça, credo e condição social –, a educação literária deve comprometer-se com a formação de jovens emancipados, em sentido freiriano, posto que voltado para a autonomia e

liberdade (Cf. FREIRE, 2009), e engajar-se na luta pela formação decolonial, antirracista e laica dos sujeitos.

Dialogando com Candau e Moreira (Cf. 2003 apud 2012, p. 255-256), Caputo denuncia o caráter monocultural arraigado na educação escolar, contribuindo o próprio sistema educacional para uma construção de visão homogênea da sociedade. Escancara ainda a violência sofrida por diversas crianças dentro da escola pela presença de um ensino religioso que “silencia alunos(as) de candomblé e de umbanda e joga para muito longe, por exemplo, a perspectiva de ‘justiça curricular’ [...]” (CAPUTO, 2012, p. 270).

Trazendo essa discussão para o campo da formação literária, colocamos em debate a importância da seleção de repertório leitor que contemple outras perspectivas de mundo que não as mesmas já garantidas pelo discurso hegemônico e estabelecido pelo *status quo*. Em geral, o ensino de literatura na educação básica restringe-se a leituras canônicas, em sua grande maioria de autoria masculina, europeia e branca, as quais se centram sobre universos distantes das realidades de muitos dos estudantes, em especial os de escola pública oriundos de regiões periféricas dos centros urbanos brasileiros.

Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás vem na contramão dessa lógica. Garante o princípio da laicidade na educação, posto que democratiza o acesso a diferentes culturas religiosas – cultura essa proveniente de vozes historicamente silenciadas na sociedade brasileira –, revelando em linguagem acessível ao jovem público leitor o conhecimento mítico ancestral dos povos Yorubás. Como já discutimos, o acesso a tal sabedoria é direito que não deve ser negado aos estudantes, jovens leitores em formação – especialmente os negros e periféricos, tantas vezes marginalizados pela sociedade, que frequentemente não se veem representados naquilo que leem, nem tampouco aspectos representativos da história e da cultura de seus ancestrais. Nesse sentido, a leitura de *Aimó* resgata o orgulho de pertencimento que promove a almejada emancipação e visão de mundo crítica do sujeito leitor, desmistificando muitos dos preconceitos estabelecidos sobre a religião do candomblé.

Tendo exposto o debate, passamos agora a ilustrar com algumas passagens da obra a contribuição de *Aimó* para uma educação literária emancipatória, decolonial e antirracista. A respeito dos terreiros de candomblé, tantas vezes estigmatizados por termos como “macumba”, alvos de racismo religioso em situações de depreciação como muitas vezes noticiado na mídia, o narrador enaltece-os como um lugar despido de preconceitos:

No terreiro cada um podia ser o que era, sem ter que se esconder e se envergonhar de suas origens, condições de vida, meio de sobrevivência e, acima de tudo, inclinações e preferências. Nada de disfarces, cada um devia se comportar em harmonia com o que herdava de seu orixá, o que incluía virtudes e defeitos. Um lugar quase fora do mundo. Talvez fora do mundo. (PRANDI, 2017, p. 176-177)

Exu, orixá tão distorcido pela visão de mundo judaico-cristã, confundido com o demônio do cristianismo, é representado de maneira positiva, companheiro de Aimó, sempre disposto a ajudá-la nos momentos pelos quais passa por dificuldades. Sua associação ao diabo é explicada por Prandi em texto científico, no qual afirma que

Quando a religião dos orixás, originalmente politeísta, veio a ser praticada no Brasil do século XIX por negros que eram ao mesmo tempo católicos, todo o sistema cristão de pensar o mundo em termos do bem e do mal deu um novo formato à religião africana, no qual um novo papel esperava por Exu. (PRANDI, 2001a, p. 51)

Essa visão é desfeita pelo próprio orixá no romance, reportando-se a Aimó:

– Você pode me chamar de Exu, Eleguá, Elegbara, Bará... E do outro lado da grande água há quem me chame de Diabo, Demônio, Capeta, que são nomes estrangeiros de que eu não gosto nem um pouco. Soam mal, não soam? Eta lugarzinho para ter gente ignorante. Ah, desculpe, agô – Exu se tocou da gafe –, evidentemente não me referia a você, que viveu lá. (PRANDI, 2017, p. 99)

Não poderíamos deixar de citar, por fim, que no contexto de uma formação para a decolonialidade, o mais valoroso trabalho de Prandi consiste na denúncia do crime da escravização sofrido pelos povos africanos que tiveram negado o direito de velar pela memória e cultuar seus ancestrais. Aimó encarna o grande pavor da crença dos Yorubás de verem-se eguns errantes, isso é, os espíritos que não tiveram seus ritos fúnebres realizados no ato de sua morte nem sua memória velada, sem os quais não se garante a manutenção do sistema cíclico da vida dentro dos preceitos em que acreditavam e estando fadados a vagarem a ermo pelo além. A agonia da personagem é expressa em triste passagem, mas que toca o leitor e o mobiliza para a inconformidade com a violência sofrida, potência que só o discurso poético e literário é capaz de promover:

Um arrepio atingiu o corpo de Aimó como uma chibatada. Do fundo de suas esquecidas lembranças voltou-lhe à mente o dia em que, deitada em uma esteira gasta sobre o chão de terra nua, em uma casa estranha, cercada de uma gente desconhecida, sentiu o ar deixar seus pulmões pela última vez e foi tomada por uma sensação de ausência que paralisou o pouco sinal de vida que ainda lhe restava: o tremor provocado pela febre alta. Sentiu de novo a mesma vertigem que a atingira no momento de suprema angústia e solidão do último suspiro, quando a mais poderosa das ventanias a levou para longe do seu leito de morte. Para muito longe. (PRANDI, 1917, p. 22)

6. MAIS QUE CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA CONVOCATÓRIA

Ao término do romance, Reginaldo Prandi sinaliza em nota do autor:

Convém enfatizar que este não é um livro religioso. A intenção aqui foi trazer ao leitor elementos culturais da mitologia afro-brasileira,

patrimônio que o Brasil herdou da África e que ajudou a preservar e enriquecer, transformando-o em fonte permanente de criação cultural, artística e filosófica de caráter secular, isto é, sem preocupações ou propósitos metafísicos ou religiosos. (PRANDI, 2017, p. 181)

Seguida da nota, apresentam-se glossário, breve compêndio informativo sobre os orixás e o sistema oracular de Ifá, explicitando ainda os Odus do oráculo, seus respectivos orixás e predileções em um esquema bastante didático, agregador de ainda maiores dados sobre aspectos da cultura Yorubá aos seus leitores. Atente-se, contudo, ao fato de que, para além de situar o jovem leitor com algumas informações que o ajudam a aprofundar o tema e aguçar sua curiosidade, a nota do autor deixa escapar uma precaução. Considerando o caráter infanto-juvenil da obra, publicada pelo selo específico da editora para esse segmento, é esperado que o livro seja indicado como leitura paradidática nas escolas, seja distribuído em bibliotecas escolares e até, quem sabe, venha a ser adotado por programas governamentais de fomento ao livro, como o PNLD Literário, por exemplo, por meio dos quais alcançaria estudantes de diversas escolas públicas pelo país (embora *Aimó* não tenha sido contemplado para o ano de 2020, conforme lista divulgada pela editora Companhia das Letras³).

Essa expectativa, ao passo em que é muito bem recebida – uma vez que contribuirá com o avanço e a promoção da leitura do romance por muitos estudantes que serão tocados pela obra na perspectiva decolonial e antirracista, cumprindo com seu papel emancipatório em acordo com o discutido até o momento –, por sua vez enfrenta grandes barreiras. Vivemos tempos em que a censura ao livro se expressa de maneira bastante preocupante. Basta citar como exemplo o recente caso de arbitrariedade no mandato de busca e apreensão de livros com temática LGBTQI+ pela prefeitura do Rio de Janeiro na Bienal do Livro de 2019⁴. Também infeliz foi a declaração da Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damares Alves, em inflamado discurso contra livros da literatura infanto-juvenil do universo lendário e folclórico europeu, africano e brasileiro distribuídos em escolas públicas do Estado de São Paulo⁵. Ou ainda recordar o ocorrido ao livro infantil *Enquanto o sono não vem*, de José Mario Brant, distribuído e indicado pelo PNAIC 2014, o Programa Nacional de Alfabetização na Idade Certa, que foi

³ Entre as dezoito obras aprovadas pelo PNLD 2020 do grupo editorial Companhia das Letras, apenas duas são de origem africana, a saber: *A menina sem palavra*, do moçambicano Mia Couto, e *O menino negro*, do guineano Camara Laye. Ressalte-se que nenhuma obra de autoria afro-brasileira da editora foi aprovada pelo edital. Outro título de Reginaldo Prandi, *Minha querida assombração*, foi aprovado. No entanto, este não aborda a temática da cultura afrodiáspórica. Confira as demais aprovadas em: <https://www.companhiadasletras.com.br/pnld2020/>.

⁴ Para mais, ver: “Marcelo Crivella manda censurar HQ dos Vingadores na Bienal do Livro, no Rio”. In: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/09/marcelo-crivella-manda-censurar-gibis-dos-vingadores-na-bienal-do-livro-no-rio.shtml>.

⁵ Veja mais em: “Damares inspira caça a bruxas e seres mágicos na literatura infantil”. In: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/07/bruxas-gnomos-e-seres-magicos-de-livros-infantis-entram-na-mira-de-religiosos.shtml>.

recolhido de escolas municipais pelo MEC⁶ por trazer “A triste história de Eredegalda”, conto do folclore popular brasileiro que remonta ao final do século XIX, o qual aborda a luta da filha para não se casar com o próprio pai – mas erroneamente lido como indutor ao incesto.

Em tempos em que o conservadorismo moralista adentra as escolas, especialmente esbravejado pelo discurso dos defensores do PL Escola com Mordaça, a nota de Prandi assume o tom de prevenção ao alertar que essa história não deve ser confundida como uma obra de cunho religioso doutrinário ou dogmático. Infelizmente, o raso discurso de “doutrinação” acaba sendo muitas vezes adotado pelo senso comum como argumento, incitado pelos reacionaristas, remetendo-se ao princípio da laicidade na educação (em sentido torpemente desfigurado), mas que na prática vela o racismo religioso sofrido pela cultura e a vivência afro-brasileira cotidianamente – seja nos terreiros de candomblé e umbanda, seja nas encruzilhadas da vida.

O presente estudo, embora breve, teve como propósito desmistificar essa distorcida visão tão presente no senso comum, apresentando as potencialidades da obra de Reginaldo Prandi para uma formação literária em perspectiva decolonial e antirracista. Esperamos, chegando agora ao final desse artigo, termos alcançado nosso objetivo. Nesse sentido, essas considerações finais conclamam educadores e educadoras à luta e à resistência frente a um projeto de nação que se configura, dia após dia, mais racista, reacionário, elitista, excludente e, conseqüentemente, maior promovedor de desigualdade social. Sigamos firmes na defesa por um projeto de educação antirracista, decolonial, democrático, laico e socialmente referenciado, formando jovens críticos e transformadores da nossa realidade de mundo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei 10.639/2003**. Dispõe sobre a obrigatoriedade do ensino da História e da cultura afro-brasileira. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 06 set. 2019.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

GARUBA, H. Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. **Nonada Letras em Revista**, Porto Alegre, v. 2,

⁶ Também ver: “Educadores criticam recolhimento de livro polêmico pelo MEC”. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/educadores-criticam-recolhimento-de-livro-polemico-pelo-mec-21454199>>.

n. 19, ano 15, out. 2012, p. 235-256. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=512451673021>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

NOGUEIRA, R. **Mulheres e deusas**: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018.

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

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, v. 50, p. 46-63, jun-ago. 2001a. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

_____. Um babalô me mostrou. In: VERGER, P. F. **Lendas africanas dos Orixás**. 2 ed. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2019.

ROCHA, A. M. **Caminhos de Odu**: os Odus do jogo de búzios com seus caminhos, ebós, mitos e significados escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998. Org. Reginaldo Prandi. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Agô, 2019.

SANTOS, J. E. dos. **Os Nàgô e a morte**: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SIQUEIRA, M. de L. **Agô Agô Lonan**: mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé da Bahia. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

VERGER, P. F. **Lendas africanas dos Orixás**. 2 ed. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2019.

_____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EdUSP, 2012.