

AUTONOMIA E EPISTEME DO PENSAMENTO CRÍTICO AFRODESCENDENTE: APONTAMENTOS PARA A HISTORIOGRAFIA E CRÍTICA LITERÁRIA LATINO-AMERICANA

Rogério Mendes

Resumo: O presente artigo discute a ausência das contribuições afrodescendentes para o processo de formação da literatura hispano-americana pela historiografia e crítica literária e curricularização escolar. Atribui-se ao fato a predominância dos referentes civilizacionais eurocêntricos na América Latina em virtude das relações coloniais no continente. Ao apresentar como operam e sistematizam-se as cosmogonias e as cosmovisões africanas no continente americano, pretende-se dispor de sensibilidades para melhor entender e articular, através da História, Antropologia e Filosofia, a crítica e a compreensão da produção literária afrodescendente na América Latina. Reflexo no propósito que releva a motivação das Epistemologias do Sul, ao aproximar os fundamentos tradicionais e sapienciais que aproximam África e América, bem como reflexões do Coletivo Decolonial, no propósito de (re)pensar os desdobramentos históricos, políticos e sociais da relação entre a Modernidade e Colonialidade para a América Latina, de dentro do que propôs o conceito “Cidade Letrada” (RAMA, 2015) o estudo destaca importância e centralidade do patrimônio ancestral e produção crítica da epistemologia afrodescendente genuína e independente – como Afrorealismo (DUNCAN, 2006); “Pedagogia da Cimarronaje” (MENDES, 2019); Pedagogia das Encruzilhadas (RUFINO, 2018), “Inscritura” (QUEIROZ, 2007) etc. – no intuito de melhor visibilizar a contribuição e compreensão cultural e intelectual africana e afrodescendente no processo de formação do pensamento fundamental e crítico latino-americano.

Palavras-chave: Literatura hispano-americana. Afrodescendência. Pensamento crítico.

Abstract: This paper discusses the absence of Afrodescendent contributions to the formation process of Hispanic American literature by historiography and literary criticism and school curriculum. The predominance of Eurocentric civilizational referents in Latin America

is attributed to this fact due to colonial relations on the continent. By presenting how African cosmogonies and cosmovisions are operated and systematized in the American continent, it is intended to possess sensibilities to better understand and articulate, through History, Anthropology and Philosophy, the criticism and the understanding of Afrodescendent literary production in Latin America. Reflection on the purpose that highlights the motivation of the Epistemologies of the South, by approaching the traditional and sapiential foundations that bring Africa and America together, as well as reflections of the Decolonial Collective, with the purpose of (re)thinking the historical, political and social developments of the relationship between Modernity and Coloniality for Latin America, within the scope of the concept of “Cidade Letrada” (RAMA, 1985), the study points out the importance and centrality of ancestral heritage and critical production of genuine and independent Afrodescendent epistemology – such as Afro-realism (DUNCAN, 2006); “Pedagogia da Cimarronaje” (MENDES, 2019); Pedagogia das Encruzilhadas (RUFINO, 2018), “Inscritura” (QUEIROZ, 2007), etc. – in order to better visualize the African and Afrodescendent cultural and intellectual contribution and understanding in the process of formation of Latin America fundamental and critical thinking.

Keywords: Hispanic American literature. Afrodescendence. Critical thinking.

Introdução

Seria estranho pensar uma historiografia da literatura latino-americana a partir da ausência das contribuições éticas e estéticas dos africanos e afrodescendentes. Como se elas não existissem ou tivessem pouca relevância. Não reconhecer a importância dessas contribuições significaria minimizar legados que tornaram possível a história cultural, social e literária latino-americana. O destaque ao híbrido, ao sincrético e ao mestiço na articulação de projetos críticos e criativos que buscaram validar uma *intelligentsia*

que respaldou o que poderia ser compreendido como uma espécie de “Humanismo Latino-Americano” ainda é, talvez, um dos esforços mais significativos para a consolidação de um pensamento crítico em sintonia com valores históricos e culturais genuínos na região. No entanto, é importante compreender os valores e a autonomia dos saberes africanos e afrodescendentes no escopo da percepção e rigor dos estudos culturais e literários independentes e comprometidos com autonomia crítica latino-americana. Seria contraditório afirmar um “Humanismo Latino-Americano” desprovido das suas várias Humanidades.

Observa-se nos manuais de historiografia e crítica literária latino-americana a predominância estrutural das humanidades *criollas* e neles, eventualmente, se reconhecem mínimas as contribuições dos povos africanos e afrodescendentes e, quando presentes, não se constata com o aprofundamento adequado. Quase sempre as análises crítico-estruturais das literaturas afrodescendentes partem de referências ocidentais que, desde a invenção do universalismo, vigoram absolutas, “suficientes” e inquestionáveis. Apesar de eloquentes e capazes tanto de elucidar quanto de confundir os fundamentos retóricos e epistemológicos que estruturam os manuais em que estão

ausentes, as contribuições africanas e afrodescendentes parecem não apresentar para os especialistas a importância a ponto de justificar integração ao que se consagra *Historiografia e Crítica Literária*. É instrutivo observar que muitos desses manuais, em que as referencialidades afrodescendentes encontram-se ausentes, foram responsáveis por educar alunos, professores, historiadores e críticos da literatura que, não por acaso, permanecem alheios ao reconhecimento dos valores afrodiaspóricos para os saberes humanísticos da América Latina.

Não é surpreendente perceber que entre um número considerável de possíveis indícios capazes de explicar a dificuldade de (re)conhecimento das contribuições culturais africanas e afrodescendentes a escrita assumiu destaque e elucidação. Explica-se: a escrita assumiu papel decisivo ao mediar as relações metropolitanas e espaços coloniais latino-americanos desde o século XV, marco da Modernidade no continente. A ocupação desses espaços pelos ordenamentos militares, religiosos e burocráticos viabilizou-se pela escrita e o que ela representou como poder. Dos equívocos das arbitrariedades presentes nas textualidades e ações dos navegadores, conquistadores e evangelizadores na América Latina às diretrizes legalistas

dos burocratas *criollos*, que estruturaram o que o crítico literário uruguaio Angel Rama chamou de “A Cidade Letrada” (RAMA, 2015, p. 37), a escrita fixou éticas e estéticas outras usurpando o que antes se reconhecia autônomo e genuíno em Abya Yala. A permanência e evolução de um sistema de códigos e letramentos ocidentais que multiplicou a atuação de agenciamentos de valores pragmáticos e simbólicos nas colônias, com o auxílio de articulações políticas institucionalizadas favoreceu a criação e manutenção de paradigmas que se tornaram motivos educacionais em linguagens que até os dias de hoje atualizam-se e mantêm-se como marcos civilizatórios referenciais.

Esse empenho constitui um sistema independente, abstrato e racionalizado, que articula autonomamente seus componentes, abastecendo-se na tradição interna do signo, de preferência em suas fontes clássicas. Como uma rede, ajusta-se à realidade para outorgar-lhe significação: em momentos, se diria que até simples existência. [...] Tais elementos ordenam o mundo físico, normatizam a vida da comunidade e se opõem à fragmentação e ao particularismo de qualquer invenção sensível. É uma rede produzida pela inteligência raciocinante que, através da mecanicidade das leis, institui a ordem. (RAMA, 2015, p. 45)

Na prática, tratou-se de um *modus operandi* que estabeleceu bases para a subalternização e controle

de culturas distintas e prevalência das Humanidades Metropolitanas ou o que a historiadora da literatura mexicana Jean Franco (2009, p. 7) chamou de “Colonização do Imaginário”. É importante ressaltar que antes do contexto colonial das Américas e África havia a cultura das oralidades, originárias e africanas, que se articulavam a partir de outras éticas e valores; mobilizavam outros afetos e relações e vivenciavam pedagogias fundamentadas em outras cosmogonias e cosmovisões. As imagens, imaginações e imaginários que configuravam sentidos e existência nesse contexto eram possíveis a partir do desconhecimento da escrita. O conhecimento ancestral de Abya Yala e Afrika não era cartesiano, logocêntrico ou articulador de ambições políticas universalistas. Não era a escrita que dava sentido ao mundo, porque naquele mundo de antes a comunicação apenas era possível a partir da oralidade como mediação de inteligência, como a que se refere o Hampate Bá, em “A Tradição Vida” (2010).

Quando se ressalta a cosmogonia/cosmovisão afro-indígena como alternativa crítica à Modernidade Eurocentrada faz-se também menção ao que o sociólogo colombiano Santiago Castro-Gómez, no livro *La Hybris de Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*

(2005) chama de “ruptura planetária”; sobre o modo como era compreendida a Natureza e deixou de sê-lo. Se antes de 1492 predominava uma visão orgânica do mundo, em que a Natureza, o Homem e o Conhecimento formavam parte de um todo inter-relacionado, com a formação do sistema-mundo capitalista essa visão orgânica começou a ser comprometida em razão dos avanços de um liberalismo racionalista presente nas colônias africanas, asiáticas e latino-americanas. A emergência do antropocentrismo e o encanto das conquistas científicas e territoriais fizeram com que, pouco a pouco, Natureza e Homem viessem a ser duas categorias ontológicas distintas e a função do conhecimento passasse a relacionar-se, ou confundir-se, com o desejo de controle racional e apropriação de todas as coisas, como também reconhece o antropólogo mexicano Enrique Leff, no livro *Racionalidade Ambiental. A Reapropriação Social da Natureza* (2006). Principalmente após a difusão e repercussão dos paradigmas cartesianos, consolidou-se o distanciamento entre sujeito (indivíduo) e objeto (natureza) como forma de controle do conhecimento para que assim se articulassem normativas e registros formais sobre a ideia do conhecimento em favor de uma referencialidade (euro)cêntrica e política. Uma base que se perfez como metodologia e contribuiu, de maneira significativa, para a ideia do “conhecimento

verdadeiro” (episteme). E esse mesmo conhecimento não poderia realizar-se de outro modo senão por meio do *cogito* (racionalidade ocidental) e difusão de epistemologias (escrita) em tratados que compartilharam o universalismo racionalista que se distanciava das contribuições espirituais e/ou “pragmático-subjetivas” que não se apresentassem como antropocêntricas. Esse método seria a demonstração do alcance e poder da racionalidade ocidental, mas que se distinguia das outras racionalidades, e que, ao distinguir-se, preconizava subalternizações. Este seria um dos momentos em que se consagraria o antropocentrismo que legitima e sustenta as bases da Modernidade ao mesmo tempo em que legitima e sustenta as bases da subalternização de culturas como práxis da Colonialidade. No entanto, seria oportuno (re)considerar que poderia haver outras sistemáticas e operacionalidades distintas no que se refere a saberes e racionalidades que foram tanto ignorados quanto negados nesse processo. Não seria absurdo pensar ou relativizar a ideia de antropocentrismo em detrimento de antropocentrismos, haja vista haver naquele momento a certificação de outras civilizações que operacionalizam outros tipos de saberes, como os indígenas, africanos e asiáticos, por exemplo, com suas próprias racionalidades e sistemas. Algo que fica evidente nas palavras oportunas de Castro-Gómez, quando afirma

que: “La ciencia y los embajadores de la Ilustración instituy en criterios de distinción de otros modos de vida y otros modos de conocer para controlar, integrar y modernizar lo que se distingue” (2005, p. 145). As considerações do colombiano, que se alinham à perspectiva do Coletivo Descolonial, são importantes porque esclarecem alguns dos problemas centrais da relação entre Modernidade e Colonialidade, que são a referencialidade, difusão e legitimação dos saberes a partir da perspectiva eurocêntrica e epistemológica. Na prática, a imposição dessas metodologias ainda promove violência em relação aos patrimônios ancestrais de culturas outras que não possuem em sua base a articulação de um letramento que na efetivação das pautas coloniais foi definitivo como assentamento da “Cidade Letrada”, segundo Rama (2015). Algo que perdura até os dias atuais, por exemplo, no modelo que não prevê ampla participação social isonômica e reconhecimento de patrimônios de povos diversos que constituem as diversidades civilizacionais latino-americana e suas representações, como a Literatura e seus modos de compreendê-la como as Historiografias e Críticas Literárias. Assim, dessa forma, se marca o que se distingue entre Ocidentes e Orientes: a escrita como referência de domínio político e cultural em contínua expansão.

É curioso, e importante, observar o quanto as bases de desenvolvimento da “Cidade Letrada” definiram as diretrizes do processo de formação das sociedades latino-americanas. Das impressões dos navegadores, às arbitrariedades dos conquistadores e passando pelas impertinências da evangelização e administração colonial o pragmatismo na transferência e estabilidade dos valores, políticos e imaginários europeus foram instaurados e perpetuados pela escrita e firmaram a construção de uma História outra no espaço que passou a ser chamado de América. Não foi possível as culturas originárias contarem suas versões dessa História porque a validade e acesso à História requeriam o conhecimento duto em idiomas específicos e domínio de escritas. Após quase cinco séculos os povos originários e afrodescendentes, a partir de políticas públicas e outras oportunidades solidárias de inclusão aprenderam o idioma colonizador e adentraram à Cidade Letrada. Passaram a ocupar e conduzir espaços políticos, formativos, editoriais, virtuais e afetivos além de apresentar a versão de uma História que não havia sido contada. Se durante séculos não foi possível ouvir e reconhecer a pertinência das vozes originárias e afrodescendentes pela Cidade Letrada nos tempos atuais o mundo é diferente. É possível não apenas ouvir e reconhecer a pertinência dessas vozes, mas dar a elas

protagonismos para contar e propor a História e o Mundo de outra maneira. Daí a importância de rever os referenciais comuns de historiografias diversas, inclusive, a literária cuja complexidade de relatos e narrativas também podem educar pelo desconhecimento, ignorância ou omissão não apenas da relevância dos afrodescendentes, originários e outros aqui não elencados. É preciso dar ao mundo a justa história de suas inteligências. O que se observa no campo das letras, no que se oferece ao saber, espaço e episteme é que o lugar privilegiado da escrita no contexto colonial latino-americano relaciona-se ao triunfo da política sobre a diferença e agora apresenta-se importante saber o que pensa a diferença sobre a política que as afasta do mundo e outras pessoas.

A questão sempre se apresentou complexa. Como contar a história das nações latino-americanas a partir da presença, e/ou da ausência, dos afrodescendentes? Saberiam os críticos e historiadores da literatura admitir, não apenas a inclusão, mas as devidas contribuições dos legados afrodiaspóricos nas Américas com a mesma responsabilidade a que fora dispensada aos legados *criollos*? Como se sabe, a escrita e seus arquivos; o mercado editorial, a curricularização da Educação e os interesses mais restritos das políticas públicas estiveram distantes, excetuando eventuais oportunismos,

das manifestações culturais dos “outros” latino-americanos ao longo da História e, dessa forma, consolidaram relações hierárquicas, e outros distanciamentos, pela noção mínima, política e parcial de *intelligentsia* e civilidade que consolidaram privilégios à casta dos letrados e indiferença aos que não eram considerados da mesma maneira. *Intelligentsia* e civilidade que desumanizaram a ideia de um mundo diverso em detrimento de um mundo cêntrico. Método que se apresentou fundacional nas “origens” da civilização latino-americana e permaneceu irredutível ao longo de seus dilemas como se envergonhasse das diferenças que nega e constitui-se.

Nação, conceito desconhecido ou obsoleto para os periféricos, realiza-se pela admissão e orgulho histórico de suas origens e desenvolvimento civilizacional. No caso da América Latina, espaço diverso, o esforço para compreender a alteridade radicalmente estrutural como patrimônio histórico é o que define, relega e paralisa a América Latina em seus binômios fundacionais como origem e, ao que muitas vezes se sugere, destino. Negar as agruras do passado colonial em defesa da prevalência de valores e imaginários utópicos distantes, que tornaram o passado colonial também um presente (im)possível, significa afirmar condição que

supõe a permanência dos racismos. A Historiografia Literária é uma oportunidade para se discutir o processo de formação das várias Literaturas em consonância com o processo de formação das sociedades a que pertencem. Ouvir, entender e visibilizar as diversas vozes literárias significa operacionalizar isonomia e Democracia e tornar possível uma Educação de qualidade comprometida e responsável com valores e direitos, de fato, humanos. Um movimento que sugere sensibilidades mais particulares que universais para pensar a complexidade de problemas estruturais e, quiçá, a continuidades das Utopias agora, redimensionadas, por outras maneiras de pensar o mundo. Para que essa ideia torne-se possível é preciso que também seja possível o desenvolvimento de uma “Pedagogia da Escuta”. Há muitas maneiras de compreender a América Latina como espaço e processo de desenvolvimento civilizacional. Entre as várias possibilidades o reconhecimento dos saberes da afrodescendência, sem dúvida, é uma delas. No entanto, seria preciso também, a partir do pressuposto da indissociabilidade que relaciona a Literatura e Cultura, uma ideia que não se limita ao estético, mas que também compreende o ético ao relevar tradições que fundamentam ações capazes de admitir outras formas de conceber o mundo e, dentre elas, a percepção de que há, inclusive, várias afrodescendências

dentro do que compreendemos como Hispanismo que, por sua vez, também se apresenta vários.

Em seu artigo *Liberdades Literárias. A Autoridade dos Autores Afrodescendentes*, a professora Doris Sommer (2018, p. 380) afirma que os estudos literários afrodescendentes apresentam uma linha subestimada dentro do que se concebe estético. Alega que os estudos literários tradicionais saíram de moda em razão de estarem vinculados a princípios formalistas relacionados a uma compreensão de literatura marcada etnicamente por uma ideologia conservadora que restringiu o entendimento disciplinar da Literatura a princípios fundamentados na Arte pela Arte. Segundo Sommer (2018) esta razão ajuda a compreender os motivos dos Estudos Culturais evitarem os círculos de elite preferindo atuar nas esferas das culturas e artes populares e preterindo, assim, a Estética em detrimento da Etnografia, Sociologia e História. Segundo a professora e investigadora estadunidense a perspectiva dos Estudos Culturais apresenta irreverência apreciada como função da Cultura Popular sem expandir as fronteiras artísticas. Para a professora isso privilegiou leituras temáticas – identificação de hierarquias sociais, continuidades de crença, de um legado persistente de desigualdade, discriminação racial

e de gênero e exploração econômica – mais do que uma atenção às liberdades artísticas.

Todas essas abordagens são urgentes e bem-vindas para um campo em construção, mas a análise literária tem um valor adicional específico a oferecer, que é apresentar as manobras extraordinariamente complexas e sutis feitas por artistas afrodescendentes que transformam condições materiais e políticas intimidadoras no estofado de triunfos criativos. Essas vitórias deveriam contar para a reivindicação de território cultural conquistado, mesmo quando os próprios artistas se tornam mártires. Muito embora temas fundamentais (de herança africana, escravidão e suas sequelas na codificação de cor e nas identidades que se entrecruzam às tramas nacionais e transnacionais) forneçam alicerce compartilhado para que construções literárias e experiências históricas (junto com narrativas e interpretações compartilhadas que geram) preparem as condições para a escrita criativa, prefiro sublinhar a arte. Porque a arte é sempre nova e irreverente; esses são os efeitos que a caracterizam. É o ato de escrever literatura que o fardo da experiência se transforma na ignição da criatividade. O trabalho dos escritores depende de arrebatá-la e desvirtuá-la uma medida de liberdade de modo a transformar o material existente em uma outra coisa. Escritores não aceitam simplesmente o mundo como ele é e foi; eles intervêm como um quê de novidade que abre estruturas de sentimento e pensamento. Artistas, nesse sentido, não são vítimas, mas sujeitos no

sentido pleno de colaboradores do mundo enquanto obra em construção. (SOMMER, 2018, p. 380-81)

É preciso, no entanto, compreender, antes, que os estudos culturais e literários afrodescendentes na América Latina não se iniciam nem se encerram a partir do que define e restringe o que compreendemos como Literatura, como escrita, “arte da palavra”. A expressividade africana/afrodescendente na América Latina segue sua dinâmica e evolução à revelia dos cânones ocidentais; não se apresenta a reboque do que reconhecemos como estética ainda que se admita e reivindique a importância de ser/estar visibilizada na Historiografia Literária, porque se trata de um reconhecimento que também define o seu espaço por direito e responsabilidade. Mais: integra uma conjuntura dentro das humanidades latino-americanas que se apresenta importante como conhecimento e Educação. No entanto, é importante que se saiba, que a expressividade africana/afrodescendente apresenta-se multimodal e a escrita sugere-se como uma das formas, recente, de sua expressividade, mas não a única. A Modernidade credenciou-se ao mundo com o trunfo da articulação e difusão da cultura escrita. A definição de Si e do Outro, pelos modernos, a partir das suas imagens e semelhanças, na descoberta de Outros Mundos Possíveis

contribuiu para a homogeneização política e cultural do mundo por valores que institucionalizamos e estabilizamos universais, mas essa compreensão não pode ser absoluta. O fluxo de desenvolvimento civilizacional dos nativos africanos e *abyalenses* foi comprometido pela irrupção arbitrária e subversiva da escrita que ao longo de quase 400 anos silenciou os afrodescendentes. A retomada de valores e expressividade originais dos afrodescendentes é, portanto, necessária como reconstrução de patrimônios e memórias civilizacionais e eles podem diferir do que já se estabelece como saberes éticos e estéticos. Por que não? Trata-se de um desafio ético na medida em que se observa o silenciamento de ancestralidades por condutas politicamente questionáveis que até os dias de hoje esvaziam, gradativamente, a noção do particular em detrimento de vias que uniformizam o entendimento do diverso.

Os traumas civilizacionais experienciados ao longo da História são importantes porque podem converter-se em marcos teóricos relevantes e contribuem para o amadurecimento de indivíduos e sociedades. Da mesma forma que reconstruir as humanidades após as grandes guerras e holocausto foi importante para a Europa no século XX pensar o trauma da colonização para a América Latina e a

África seria igualmente importante. Quem, se não os latino-americanos e africanos, poderiam fazê-lo? Para o que se acredita e define como Estudos Culturais Latino-Americanos a ética não está desvinculada da estética. A consistência de uma experiência estética relaciona-se à consistência de uma experiência ética genuína que não deveria ser questionada por fundamentos e experiências políticas e distantes. As colônias tornaram-se franquias, simulacros de suas metrópoles o que, naturalmente, comprometeram o desenvolvimento da autonomia do pensamento crítico e artístico que deveria orientar a humanidade dos subalternizados na configuração de um pensamento crítico genuíno. Elaborar sensibilidades críticas, suas próprias epistemologias, visibilizá-las, integrá-las é importante para fundamentar autonomias de pensamento revisor e propositivo. Por essa razão o lugar do afrodescendente, de fato, não poder ser o da vitimização. De fato, os escritores, como afirma a pesquisadora Sommer (2018), possuem liberdades artísticas importantes e que não podem ser desperdiçadas porque assumem a superação do mundo. No entanto, é preciso que a consciência do artista não se vincule antes à adesão de valores que contribuem para uma compreensão absoluta e parcial de mundo cujos valores e tradições, em sua distinção, se relativizam ou nega-se como História que se distanciam de suas próprias origens

e foram responsáveis pelo silenciamento de culturas alheias à escrita e nem por isso inferiores.

Há, na literatura afro-latino-americana, escritores que se ocupam tão somente do estético e alinham a representação de suas éticas ao que se define tão somente ao estético. Porém, há demandas de escritas que priorizam e alinham-se, prioritariamente, a vínculos éticos, ancestrais, e descolam-se da estabilidade das relações catalográficas e enciclopédicas dos manuais críticos e historiográficos mais elitizados ao mesmo tempo em que se apresentam próximos do que se compreende como Cultura Popular. No entanto, coincidência ou não, a Cultura Popular ainda permanece distante dos interesses elitizados das Letras. Uma lástima porque nela encontram-se respostas e outras narrativas necessárias à compreensão das cosmogonias e cosmovisões africanas e seus legados como linguagem. Ao invés de instituir, previamente, os parâmetros e critérios de adequação e reconhecimento de legitimidades culturais e literárias, pensar o que se poderia considerar uma “Pedagogia da Escuta” seria importante. Por que não ouvir os afrodescendentes em seus lugares de expressão? Por que não estudar suas cosmogonias e cosmovisões admiti-los segundo eles mesmos? Por que não ouvir os pretos e as

pretas sobre como operam suas narrativas? Admitir outras formas de linguagem e pensamento no intuito elucidar estéticas ainda não compreendidas poderia ser um método responsável e generoso para as humanidades latino-americanas e afrodescendentes.

A América Latina, destacando-se o Brasil, talvez, em virtude da proximidade com o continente africano tornou-se um dos espaços onde as tradições africanas encontram-se mais assentadas e ressignificadas em razão da resistência dos que se reconhecem como *cimarrones*. O *cimarrón* e sua prática, a *cimarronaje*, como fundamento de representação da intelectualidade afrodescendente na América Latina a partir de expressividades críticas e culturais através da Literatura apresenta-se como importante representação conceitual do espaço e sujeito afrodescendente. A palavra *cimarrón* é um termo hispânico que foi utilizado em parte da América Latina pelos senhores de escravos, oligarcas em tempos coloniais, para referirem-se aos escravizados que fugiam de suas propriedades. O termo referia-se não somente aos afrodescendentes nos espaços escravistas coloniais latino-americanos, mas, também, aos povos originários de *Abya Yala* escravizados e animais que, porventura, também escapassem das agruras da escravidão.

Os *cimarrones*, em sua maioria, possuíam origem africana. Recorriam à fuga não apenas para tornarem-se livres, mas, também, para exercerem, em sua inteireza, os valores cosmogônicos que os definiam como indivíduos e cultura. A partir da percepção subalterna relacionada aos humanos africanos, afrodescendentes e originários, observou-se que eles possuíam um patrimônio cultural que apenas poderia ser exercido a partir da liberdade ocasionada pela fuga. Desse modo, vislumbrou-se, aqui, a oportunidade de subverter a natureza do entendimento subalterno aplicado ao termo pejorativizado *cimarrón*. A compreensão articulada no presente estudo passou a ser fundamentada e empreendida nos *cimarrones* livres não porque fugiam, mas, sobretudo, porque também vivenciavam e reconheciam a importância de suas heranças culturais, pois, na oportunidade da fuga, puderam (res)significar e articular, em liberdade, cosmogonias e cosmovisões, articulações de sabedorias ancestrais, que se desdobraram aos dias atuais como saberes definidores de existência. O *cimarrón*, portanto, apresenta-se como oportunidade de percepção e reconhecimento ao valorizar saberes ancestrais no intuito de dispensar mediações e tradutibilidades exógenas sobre seus valores e história. O *cimarrón* é a representação das tradições intelectuais da afrodescendência exercidas pela liberdade de representação

de si como indivíduo e coletividade. É na valorização dos desdobramentos dessa liberdade, de fato, que se ocasionaram as contribuições culturais afrodescendentes, ainda que à revelia dos letramentos institucionalizados por uma Cidade Letrada, colonial, marcada pela distinção e hierarquização de valores políticos instaurados que segregavam e violentavam as diferenças culturais. Denominam-se, aqui, dessa maneira, portanto, como *cimarronaje* as ações e práticas humanas afrodescendentes interessadas na autonomia, liberdade e reconhecimento de seus valores disseminados pelo que se reconhece como “Pedagogias da Cimarronaje” (MENDES, 2019). A ideia das Pedagogias da *Cimarronaje* concentra-se na maneira como se organizaram e difundiram os saberes afrodescendentes ao longo do processo de formação das sociedades latino-americanas. Pode-se dizer que os *cimarrones* são responsáveis por viabilizar tradições africanas não apenas em linguagens independentes, mas disponibilizá-las como outras dinâmicas culturais e percepções de mundo. De certa forma, os *cimarrones* transformaram os traumas e valores da experiência afrodiaspórica em marcos teóricos que contribuem para o enriquecimento de uma tradição de pensamento crítico que gerações anteriores de intelectuais importantes latino-americanos não foram capazes de observar com a devida relação. Os *cimarrones* apresentam-

se como representantes de um legado de resistência que atravessa séculos por meio de seus descendentes. São indivíduos comuns, indistintos, que possuem maneiras próprias de articularem religiosidade, História, Filosofia e Antropologia. Podem ser poetas, pesquisadores, professores, personagens de ficção, lendas, ialorixás/babalorixás, benzedeiros, curandeiros, enfim, quaisquer que se propõem a manter vivo o assentamento de uma visão de mundo afrodescendente que se diferencia de normatizações políticas e culturais socialmente deflagradas à revelia dos próprios afrodescendentes.

A partir da análise da obra poética do cubano Nicolás Guillén, o crítico literário costarricense Quince Duncan lança, a partir do conceito de *Aforrealismo*, princípios que poderiam servir de base para o desenvolvimento do que poderia ser reconhecido como uma poética Afro-Latino-Americana. No artigo *El Aforrealismo: Una Nueva Dimensión de la Literatura Latinoamericana* (2006), não necessariamente um manifesto, mas articulação propositiva em resposta à provocação se seria possível uma literatura “afro” no contexto hispano-americano que, até meados dos anos 70, interessou-se tão somente pelas referencialidades dos padrões da cultura e poesia clássica espanhola e

ignorou o processo de formação cultural e poético local. A motivação no texto desenvolve-se a partir de contrapontos entre a tradição cultural africana/afrodescendente e tradições ocidentais, cosmogonias e cosmovisões, que configuraria uma representação, e representatividade, mais equilibrados no que diz respeito ao estatuto da diversidade das literaturas hispano-americanas.

O poeta cubano Nicolás Guillén, que não utilizava de referentes tradicionais do hispanismo peninsular, mostrou que seria possível não apenas outros deuses, outros ritmos, outra estética, mas, sobretudo, outras maneiras viver o mundo a partir das ancestralidades que definiam a si e ao povo afro-cubano. Uma humanidade mais particular do que universal. Tanto Guillén quanto Duncan sugeriram a importância das particularidades expressivas independentes e originárias. Uma poética que não evocava mitos greco-latinos nem folclorismos; que não era literatura negrista, nem reproduzia os valores do pensamento da negritude. Para Duncan, era uma expressão que realizava uma subversão africanizante de outro idioma, “[...] recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye y referencias a deidades como Yemanyá y a la incorporación de elementos del criollo

costeño” (2006, p. 2). Duncan apresenta algumas das razões e dados que constituem a História, a Espiritualidade, a Filosofia, a Linguagem, o Ritmo, a Antropologia segundo a vivência dos povos africanos que passaram habitar a *Abya Yala*. Uma ideia que não poderia constar no imaginário civilizacional hispano-americano como acessória e, sim, medular na medida em que se reconciliaria com a herança cultural arrebatada ao mesmo tempo que contribuiria para afirmar, de maneira justa e equilibrada, o estatuto de uma, agora, América Latina, diversa e transcultural.

Portanto, o *Afrofrealismo* não se apresenta como conceito que sugere critérios, normas ou cartilha a serem seguidos e aplicados como guia prático, retórico e tão somente estético com a finalidade de ajustar e tornar uma historiografia e crítica literária latino-americana mais inclusiva, equilibrada e responsável. A preocupação de Duncan é demonstrar que num mundo civilizado e possível, compreendido de muitas maneiras, constitui-se de muitas tradições. Por isso, considerar argumentos para pensar uma historiografia e crítica literária responsável significaria pensar considerar as essencialidades de outras tradições. A complexidade torna-se ainda maior quando todos esses questionamentos são feitos a partir da América Latina, quando a África se multiplica e transforma-se de maneira contínua. O exercício generoso

e humano de empatia que propõe Duncan é colocar-se no lugar do Outro para estabelecer e firmar uma poética da relação, no sentido que propôs Edouard Glissant (2021), a partir do Nós. Desse modo, o *Afrorrealismo* de Duncan compreendeu que seria importante: 1) a reivindicação da memória simbólica africana; 2) a reestruturação informada da memória histórica da diáspora africana; 3) a reafirmação do conceito de comunidade ancestral; 4) a adoção de uma perspectiva crítica intracêntrica e 5) a busca e proclamação da identidade afro na Cultura Latino-Americana. Para Duncan (2006), o exercício solidário de olhar o mundo com a perspectiva do outro, principalmente, os africanos/afrodescendentes que não costumam ser ouvidos contribui para revisar valores e epistemologias disseminadas desde os tempos coloniais pelos europeus – por meio do eurocentrismo, da eurofilia e da etnofobia – que interferiam de maneira negativa no processo de formação social e cultural hispano-americana por meio do processo de formação literária que corresponderia também ao processo de desenvolvimento das sociedades latino-americanas. No entanto, o exercício solidário a que parece referir-se Duncan não se relaciona à suposição de ideias e sentimentos dos Outros ou, ainda, à revelia, apresentar-se procurador do Outro e, sim, ouvi-lo para pensar a organização e participação de todos.

Sobre a *Pedagogia das Encruzilhadas* pode-se dizer que a perspectiva concentra-se no Orixá Exu, princípio da gênese da cultura espiritual iorubana, transposto e ressignificado nos (in)fluxos da diáspora africana no Brasil e América Latina. Apresenta-se, segundo Luiz Rufino (2018), em seu livro *Pedagogia das Encruzilhadas*, como representação simbólica de ação crítica e epistemológica focada na permanência e representação da cultura africana na América Latina.

Exu está presente nos vários centros de manutenção e difusão autênticos da cultura africana, no Brasil conhecidos como terreiros ou Ilês, e que na América Latina assumem diversas formas, metodologias e denominações segundo a Religião correspondente – Vodun, Santería, Candomblé, Umbanda, etc. Funcionam como centros de desenvolvimento espiritual e intelectual para todos aqueles, não apenas afrodescendentes, que almejam aprender e aprofundar conhecimentos sobre a origem e desenvolvimento da cultura afro e que desafiam o desalinhamento das bases não inclusivas da cultura ocidental predominante que se alicerça na ética cristã.

Conta-se nos terreiros que Exu recebeu a incumbência de escolher uma entre duas cabaças. Na primeira cabaça, havia pó mágico que se ligava a um polo negativo no universo, enquanto a segunda continha pó mágico que se relacionava

a um polo positivo no universo. No dilema entre escolher uma das cabaças, Exu surpreendeu escolhendo uma terceira cabaça vazia. Exu, então, retirou o pó mágico referente aos elementos negativos da primeira cabaça e despejou na cabaça vazia. Em seguida, repetiu o procedimento em relação a segunda cabaça, retirando o pó mágico referente a positividade e despejou na terceira cabaça. Exu chacoalhou os conteúdos das duas cabaças para, em seguida, soprá-los no universo. A mistura espalhou-se por todos os cantos e tornou-se impossível separar o conteúdo das partes antes separadas tornando-se Senhor da Terceira Cabaça, o que na prática significaria o advento da não-previsibilidade; não-linearidade. Para Rufino (2018), o mito refere-se aos domínios e ambivalências; dúvidas; transformações. Seria no vazio das incertezas que Exu atuaria ao apontar os caminhos, e dessa forma é dele que emana a energia propulsora para a construção do dinamismo, da comunicação e interações. O Orixá representa a expressão emancipatória de qualquer linguagem em todo e qualquer espaço. Exu apresenta-se, portanto, como operador do que se (re)cria a partir das (des)construções e (des)ordens, o não linear, e dessa forma emerge e atenta como instância simbólica do inconformismo, da rebeldia e da transgressão: sentimentos que identificamos, aqui, como impulsionadores dos projetos

críticos e criativos dos afrodescendentes sobre si, sua origem e cultura, que muitas vezes são relegados à margem e recriminação. Apresenta-se como princípio que transforma, modifica e viabiliza o processo criativo da inteligência, tanto no plano material quanto espiritual/subjetivo, que sustenta os projetos intelectuais dos negros na defesa de si, do que representam e significam como existência. Trata-se de um signo que se vincula à tradução e à comunicação que decifra o sistema-mundo em suas dúvidas e coragem para estruturar os caminhos da sobrevivência. Exu apresenta-se como princípio cosmogônico que rege a ordem e noções que compõem e estruturam as dinâmicas do universo e realidade. Por sua metafísica, rege os desígnios da Cultura e Razão africana/afrodescendente, ao mesmo tempo em que desafia os valores cartesianos e materiais vigentes que estruturam a razão ocidental. Do ponto de vista da articulação crítica, a *Pedagogia das Encruzilhadas* apresenta-se alinhada ao que Walter D. Mignolo (2003; 2010) cunhou como “Desobediência Epistêmica”, resultado das experiências e subjetividades formadas a partir da coexistência e conflitos que acompanham o crescimento do Ocidente na desvalorização que a perspectiva moderna impôs a outras línguas, culturas, religiões, economias e formas de organização social. Estaria articulada aos princípios que corroboram a Colonialidade

do Poder, Ser e Saber por apontar as consequências e justificar as razões da resistência periférica que a ideia de universalidade gerou ao não reconhecer as particularidades que desfavoreceriam a harmonia homogênea que a ação política de domínio da Modernidade planejou.

O historiador Luiz Antonio Simas, coautor de outro livro escrito com Rufino, intitulado *Fogo no Mato. A Ciência Encantada das Macumbas* (2018) complementa, quando questionado sobre qual seria a fronteira entre um possível encantamento da ciência pela via do sagrado africanista e um uso meramente fetichista desses saberes:

Uma ideia fundante é a da encruzilhada, do cruzo, do encontro. Na encruzilhada, os saberes canônicos também moram. Você dialoga com os saberes canônicos o tempo todo. O que propomos é a rasura, a contaminação pertinente em se tratando de produção de conhecimento, sobretudo nas Américas. A produção de conhecimento em espaço de trânsito e reinvenção e mundo [...]. Impressiona como o quadro teórico varia pouco. Mesmo com bibliografia contundente parece que se fechou um modelo. No livro, o (Walter) Benjamin encontra o Caboclo da Pedra Preta. O Caboclo não 'dá um pau' no Benjamin, e, sim, estabelece diálogo com ele. Do ponto de vista da aplicabilidade, é preciso reconhecer que esses saberes são capazes de produzir dinamicamente um arcabouço conceitual para que possamos dialogar com eles, porque a prática é crucial

pra nós. A ideia de uma ‘ciência encantada’ está inserida no debate ontológico em relação à noção do que é humano e das categorias que o Ocidente opera, como, por exemplo, entre Natureza e Cultura. (NASCIMENTO, 2019, p. 9)

Para Rufino, a metáfora da Encruzilhada e a possibilidade de seus vários caminhos fragilizam a linearidade dos cursos civilizacionais únicos, uma vez que suas “[...] esquinas e entroncamentos ressaltam as fronteiras como zonas interseccionais, onde múltiplos saberes se atravessam, coexistem e pluralizam as experiências e respectivas práticas de saber” (2018, p. 5). Respaldo que encontra reforço no artigo *Filosofia e Conhecimento Indígena: uma Perspectiva Africana*, publicado pelo professor de Filosofia Dismas A. Masolo na compilação organizada pelo professor Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses *Epistemologias do Sul* (2010) quando sugere que a ideia de conflito de racionalidades pode, também em realidade, conformar-se como desconforto de perspectivas monorracionais, pois indica que os sujeitos sobrevivem, cruzam, traduzem e ressignificam diferentes modos de racionalidades, o que resulta quase sempre em trama intercultural, pluriépistêmica e polirracionalista. Cruzamentos esses que tecem inúmeras outras encruzilhadas. Oferecer resistências

a essas possibilidades pode significar a manutenção da via da intolerância que gera e mantém a política que discrimina, explora e assassina negros e negras.

O professor e pesquisador Amarino Queiroz (2007) apresenta estudo dos desdobramentos dos saberes “afro-inscriturais” a partir das relações tangíveis entre corpo e oralidade implicadas como expressões performáticas nas Américas. Síntese que se firma e atualiza múltiplas e sucessivas tradições culturais tendo-se como base a matriz africana. É importante reiterar que o conceito de *Inscritura* fundamenta-se na compreensão central e basilar do corpo e da oralidade nas expressões das culturas africanas e afrodescendentes.

Para Queiroz a oralidade é auxiliada por diversas marcas expressivas que delineiam performances que potencializam o que ele chamou de “teatro total” ou a via onde se reconhecem as “dizibilidades” das poéticas e saberes ancestrais africanos. As dinâmicas das expressões transculturalizadas de origem africana na América Latina descrita e analisada por Queiroz (2007) são de extrema importância para se pensar a centralidade do logocentrismo ocidental em relação à expressividade das linguagens e manifestações artísticas diversas. Ocorre que essa perspectiva obstrui a fluência e reconhecimentos da

estrutura de culturas e letramentos africanos baseados na legitimidade das tradições orais. Em outras palavras: as cosmogonias e cosmovisões ocidentais, por razões históricas e políticas, constituem pedagogias universalistas que obstruem o reconhecimento da diversidade, o que acaba por comprometer outras cosmovisões e cosmogonias como expressividade no planeta. O perspectivismo híbrido do conceito de *Inscritura* (QUEIROZ, 2007), pautado no reconhecimento e disposições concêntricas da tradição clássica e popular da oralidade africana tal como o fora usado pelos *griots* (oratura), e o auxílio das possibilidades expressivas e performáticas do corpo (oralitura) não podem ser desconsiderados por possuírem postura extralinguística que está além do alcance das disposições limítrofes do logocentrismo ocidental como expressão. Principalmente por pautarem-se acréscimos, auxílio e não exclusão, a outras possibilidades expressivas, como a escrita, de acordo com o próprio Queiroz (2007, p. 112), ao considerar a “‘inscritura’ performance da palavra cuja dizibilidade em ‘palavra’ se suplementa na performance do corpo convertendo-o em suporte sígnico para a celebração do texto”. As considerações de Queiroz descrevem dinâmicas culturais que relacionam o diálogo entre o antigo e o contemporâneo no uso interdisciplinar entre Literatura e Antropologia.

Ressalta, para isso, como exemplo, o processo criativo de manifestações afro-descendentes como a poesia *dub*, a poesia-son e o *rap*. Apresenta essas manifestações como demonstrações inventivas e (res)significativas envolvendo a performance concêntrica da oralidade como legado e herança ancestral da cultura africana.

O *dub* se formata a partir do reprocessamento rítmico do *reggae* por meio de reinterpretações condicionadas a efeitos e mixagens de estúdio que imprimiriam movimento sonoro genuíno sujeito aos tempos e expressividades da conformidade das ênfases e mensagens da palavra, como voz e performance de acordo com as circunstâncias da declamação – o que poderia incluir gritos, ruídos, silêncios e investidas percussivas pela voz:

A realização de efeitos percussivos com a voz é também um velho costume caribenho, conhecido nas Antilhas Francesas por *boulagyel* e, em Cuba, por *descarga*. Sua origem estaria na proibição e confisco dos tambores por parte dos antigos senhores coloniais, a fim de evitar as danças e cultos religiosos dos escravos. Estes hábitos culturais, no entanto, jamais deixariam de existir, substituídos que foram por uma cada vez mais sofisticada técnica de percussão vocal. Tal habilidade serviria também, como se viu aqui, de suporte criativo durante o recital *dub*. (QUEIROZ, 2007, p. 125)

Outro exemplo destacado diz respeito à *poesía-son*, do jornalista e poeta afro-cubano Nicolás Guillén, que fundiu a oralidade e temas da poesia popular e a música tradicional, *son*, cubanos. O crítico literário peruano Jose Miguel de Oviedo (2001, p. 440 apud QUEIROZ, 2007, p. 125), sobre a construção poética *son*, no livro referencial *Motivos de Son e Songoro Cosongo*, do poeta Nicolás Guillén, diz que sua poesia define-se, *a priori*, a partir de estruturas reconhecíveis da performance oral, de origem afro-hispana, em esquemas rítmicos, e não necessariamente metrificadas, divididos em partes distintas e complementares: recitativos, quando se expõe o tema central seguido de um comentário ou conclusão, “montuno”, que se repetiria numa espécie de refrão de intencionalidade irônica, crítica e/ou sonora sobre a relação de pessoas comuns e situações e/ou comportamentos do cotidiano cubano.

Surgido em cuba em meados do século XVII, o *son* é uma espécie de célula ou matriz cultural caracterizada pela combinação entre música, dança e poesia de tradição oral que se desdobrou em diversas outras manifestações da cultura nas Américas, influenciando diretamente a lírica de autores como Guillén [...]. (QUEIROZ, 2007, p. 126)

Por fim, ao contrário do que muitos possam pensar, o *rap* possui relação com a América Latina em sua formatação,

pois surge associado ao movimento *hip-hop*, que, pela aproximação da dissidência hispânica e caribenha nos Estados Unidos, torna-se prática comum entre os jovens afros, hispano-estadunidenses e brancos marginalizados, companheiros de periferia. O grafite, inclusive, relê os códices e os muralismos mexicanos, reprocessados nas ruas; o *break* assimila os movimentos corpóreos de celebração africana pela relação afrodiaspórica, ressignificando a violência urbana e o trauma da Guerra do Vietnã e, por essa razão, Queiroz (2007, p. 126) exemplifica a substancialidade do corpo das dinâmicas das ressignificações culturais pela oralidade e apresenta o *rap* como relevante manifestação e legado da *Inscritura* e expressividade como letramento afrodescendente. O *rhythm and poetry* toma forma nos Estados Unidos na década de setenta a partir da experiência *toaster* jamaicana, recitativos rítmicos de voz que imprimiam sonoridade e significados, críticos e espirituosos, em cima de bases produzidas pelos DJ. Pode-se dizer que a prática *rapper* possui influência direta do modo como operavam os *griots*. Isso porque os *rappers* não se limitam à enunciação crítico-discursiva, já que também se operam outras modalidades expressivas como a dança e o grafite, integrados à cultura *hip-hop* e, dessa forma, configuram ou atualizam a ideia de “teatro total” ou a *Inscritura* proposta pelo próprio

Queiroz (2007), que, ao mesmo tempo, marca o perfil da expressividade genuína e movente, ancestral, africana que se atualiza e reatualiza de maneira nem sempre perceptível no cotidiano. Queiroz (2007) demonstra, com isso, que a compreensão das manifestações ancestrais africanas não se configura estanque e apresenta-se dinâmica na medida em que dialoga com outras culturas sem deixar, com isso, de preservar essencialidades e funções expressivas que se naturalizam com as marcas e os marcos do Tempo.

Entre alguns dos tantos conceitos e teses *cimarronas* desenvolvidos nos últimos anos podemos ainda citar a *Filosofia da Ancestralidade* (OLIVEIRA, 2021); a *Literatura-Terreiro*, (FREITAS, 2016); a *Malungaje/Maroonage*, (BRANCHE, 2013); a *Pedagoginga*, (ROSA, 2013) como algumas demonstrações que existe autonomia, distinção e representação na *intelligentsia* afrodescendente na América Latina sem, no entanto, esforços suficientes para (re)conhecê-los e legitimá-los. São ideias que oferecem contribuições importantes para a compreensão ampla da diversidade latino-americana. Os destacados rigores e propósitos da Historiografia e Crítica Literária Latino-Americana como disciplinas poderiam e deveriam acompanhar com interesse e inclusão as Humanidades Afrodescendentes e considerá-

los tais como se apresentam a partir dos lugares de fala sem, com isso, sugerir ajustes para adequações a outros parâmetros e experiências menos genuínas.

A Literatura, a partir do que se compreende como narrativa, talvez, encontre nas sugestões das expressividades dos saberes afrodescendentes, que também apresentam-se como narrativa, oportunidade para ampliar a compreensão do que se reconhece como valores, éticos e estéticos, e converte-se História e Crítica disciplinar como Educação. Nathália Narváez, num dos textos de apresentação do livro *Filosofia Africana* (2021), de Severine Kòdjo-Granvaux, lembra que a Razão não deveria surpreender porque se encontra em todas as partes onde se encontra o ser humano. Logo, a compreensão da Razão não poderia ser exclusiva ou exclusivista, porque dessa maneira a aproximação com saberes poderia ser mais política que espontânea ou necessária. A Razão, segundo Narváez, é vária, caleidoscópica, múltipla, alimentada por encontros tais como os encontros das Encruzilhadas.

Ao longo dos últimos cinco séculos os valores preconizados pela Modernidade alimentaram a consciência e atuação cêntrica do Eu; na segunda metade do século XX a Crítica Cultural e Pós-colonial sugeriu pertinência e relevância na

inclusão do Outro nos projetos críticos e criativos cêntricos, hegemônicos e, nos dias atuais, talvez, seja importante considerar articulações críticas que protagonizem a responsabilidade da atuação do Nós. No entanto, para isso, é preciso perceber com a atenção os que não foram ouvidos e ouvi-los; entender suas formas de pensar e admiti-las não apenas como consulta e elucidação, mas, sobretudo, suplementaridade para dar vazão ao que aqui se compreende como “Pedagogia da Escuta” além da noção e consistência de uma ideia de Humanidade mais ampla.

Referências

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris de Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración em la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DUNCAN, Quince. *El Afrorrealismo: Una Nueva Dimensión de la Literatura Latinoamericana*. Habana: La Jiribilla, 2006. Disponible en: http://www.lajiribilla.cu/2006/n272_07/272_06.html. Acceso en: 6 out. 2014.

FRANCO, Jean. *Historia de la Literatura Hispanoamericana: a partir de la Independencia*. Tradução de Carlos Pujol. Barcelons: Editorial Ariel, 2009.

FREITAS, Henrique. *O Arco e a Arkhé. Ensaio Sobre Literatura e Cultura*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

GLISSANT, Edouard. *A Poética da Relação*. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

GUILLÉN, Nicolás. *Sóngoro Cosongo; Motivos de Son; West Indies Ltd; España, Poema en Cuatro Angustias y Una Esperanza*. Buenos Aires: Editora Losada, 1957.

HAMPATE BÁ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília, DF: Unesco, p. 167-212, 2010.

LEFF, Enrique. *Racionalidade Ambiental: A Reapropriação Social da Natureza*. Tradução de Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MASOLO, Dismas A. Filosofia e Conhecimento Indígena: uma Perspectiva Africana. In: SANTOS, Sousa Boaventura de; MENESES, Maria Paula de (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

MENDES, Rogerio. *Pedagogias da Cimarronaje*. As Contribuições das Cosmogonias e Cosmobições Africanas e Afrodescendentes para a Historiografia e Crítica Literária Latino-Americana. 2019. 238 f. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Limiar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência Epistêmica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Edicionesdel Signo, 2010.

NASCIMENTO, LEONARDO. Por una “Epistemología Macumbera” y una reivindicación de los saberes subalternizados. *Revista Diversa*, Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Entrevista. 2019. Disponible en: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-epistemologia-macumbera-y-una-reivindicacion-de-los-sabere>. Acceso en: 5 maio 2019.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da Ancestralidade*. Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Rio de Janeiro: Ape’ku, 2021.

QUEIROZ, Amarino Oliveira de. *As Inscrituras do Verbo: Dizibilidades Performáticas da Palavra Poética Africana*. 2007. 310 f. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

RAMA, Ángel. *As Cidades e as Letras*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2015.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

ROSA, Allan da. *Pedagogia, Autonomia e Mocambagem*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo No Mato: A Ciência Encantadas das Macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOMMER, Doris. Libertades Literarias. La Autoridad de los Autores Afrodescendientes. In: FUENTE, Alejandro de la; ANDREWS, George Reid. *Estudios Afrolatinoamericanos*. Una Introduccion. Buenos Aires; CLACSO; Massachusetts: Afro Latin American Research Institute (Harvard University), p. 381-413, 2018.

Rogério Mendes

Pós-doutor em Educação e Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia, 2021.

Doutor em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

Mestrado em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

Graduação em Letras – Português e Espanhol, 2004.

Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Professor da Universidade Federal de Pernambuco.

Participa dos grupos de estudos: (Líder) Outras Literaturas Hispânicas (UFRN); Estudos Coloniais Latino-Americanos (UFPE); SUTRA – Subalternidade, Transculturalidade e Perspectivas Decoloniais (UFPE); Instituto de Estudos Africanos (UFPE/PPGS/IEAf); Rede de Estudos Andinos (UFMG); Red de Africanistas de America Latina (Universidad Javeriana, Colombia).

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8043894118984595>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5296-7588>.

E-mail: rogerio.mendes.coelho@ufrn.br.