

Pedagogias da *Cimarronaje*. A contribuição das cosmogonias e cosmovisões africanas e afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro) Latino-Americanas

Rogério Mendes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: Observam-se mínimos os espaços e reconhecimentos das contribuições africanas e afrodescendentes no processo de formação das Literaturas e Crítica Literária Latino-Americanas. Atribui-se ao fato a predominância dos referentes civilizacionais eurocêtricos na América Latina em virtude das relações coloniais no continente. Por esta razão, o presente artigo busca valorizar cosmogonias e cosmovisões africanas no continente latino-americano como base para desenvolvimento de sensibilidades para a melhor compreensão da cultura e produção literária afrodescendente na América Latina. A partir do conceito *cimarronaje*, o estudo apresenta a ideia de resistência intelectual como eixo que se fundamenta em saberes ancestrais e epistemologias em cruzo que definem a natureza de distinção e autonomia da cosmogonia e cosmovisão afrodescendente. O presente estudo releva a articulação de saberes africanos e afro-latino-americanos, e suas respectivas peculiaridades, capitaneadas pelos *cimarrones* reconhecidos como intelectuais orgânicos. O presente trabalho de pesquisa arregimenta e enaltece os fundamentos intelectuais afrodescendentes, em seus projetos críticos e criativos, na figura dos *cimarrones* em seus próprios lugares de fala.

Palavras-chave: literatura afrodescendente; crítica literária; cultura latino-americana

Abstract: The spaces and acknowledgement given to African and Afrodescendant contributions in the process of Latin-American Literature and Literary Criticism are minimal. This is due to the prevalence of the Eurocentric civilizational references found in Latin America that stem from the continent's colonial relations. Therefore, this paper aims to validate African cosmogonies and cosmovisions in the Latin-American continent as a foundation to develop sensitivities that will better qualify the understanding of Afrodescendant culture and literary production in Latin America. Through the concept of *cimarronaje*, the study introduces the idea of intellectual resistance as an axis fundamented on ancestral knowledge and the crossover of epistemologies that define the distinctive nature and autonomy of Afrodescendant cosmogony and cosmovision. This study also reveals the articulation of African and Afro-Latin-American knowledge and their respective singularities, commanded by the *cimarrones* recognized as organic intellectuals. This research regiments and validates Afrodescendant intellectual fundaments in their critical and creative projects, stemming from the *cimarrones* in their own grounds.

Keywords: afrodescendant literature; literary criticism, Latin-American culture.

Origem e fundamentos da *Cimarronaje*

A palavra *cimarrón* foi utilizada em parte da América colonial espanhola para referir-se, como recorda a pesquisadora Denise de Almeida Silva (2016), não somente aos animais que, ao fugirem das fazendas, retornavam ao seu estado selvagem, mas, também, aos índios e negros que, individual ou coletivamente, rebelavam-se, quando escravizados, contra os senhores proprietários

de leis, terras e gentes. A rebeldia foi um recurso tão dramático quanto legítimo, através do qual o escravizado expressou rechaço à ordem social estabelecida utilizando a fuga para garantir liberdade e expressão. O *status* de “propriedade foragida” quase sempre foi compreendido como afronta e/ou resistência à Empresa Colonial, consagrando autonomia aos *cimarrones* ao mesmo tempo que passaram a (con)viver em áreas recônditas para protegerem-se das várias formas de violência.

A designação *cimarrón* para os negros fugitivos variava a partir dos *locus* de enunciação. Na Venezuela, por exemplo, eram chamados de *cumbes*; no Peru e Colômbia, *palenques*; no atual Suriname, antiga Guiana Holandesa, *bush negroes*; na Jamaica, Caribe inglês e sul dos Estados Unidos, *marrons*, enquanto que, no Caribe espanhol, principalmente, Cuba e Porto Rico, *cimarrones*, de acordo com o estudo do pesquisador Flávio dos Santos Gomes (2015). No Brasil, os agrupamentos *cimarrones* ficaram conhecidos como Mocambos e, posteriormente, Quilombos. Segundo Abdias do Nascimento, no livro *Quilombolismo* (2002), a palavra Mocambo, que provém do *kimbundu* e *kicongo*, línguas da África Central, originalmente chamava-se *mukambu*, e significava pau de feira. Pau de feira era um tipo de suporte com forquilha utilizado para erguer choupanas nos acampamentos nômades africanos em tempos de guerra, principalmente no século XVII. Com o fortalecimento das movimentações dos escravizados, as acomodações denominadas *mukambus* transformaram-se em acampamentos que, de acordo com a etimologia yorubana, corresponde ao termo *Kilombo* ou Quilombo. Dito isso, *Kilombo* ou *Cimarronaje*, com o passar do tempo, foram reconhecidos como núcleos que se formavam no intuito de agregar e institucionalizar “clandestinamente” valores e indivíduos escravizados cujos interesses voltavam-se para o fortalecimento das diversas formas de sobrevivência e dignidade. Passou o tempo e hoje atribui-se aos termos um sentido de legitimidade da resistência às adversidades.

Ao longo do processo de formação das sociedades da América Latina, a *Cimarronaje* fez com que o negro permanecesse, junto com suas histórias e tradições, isolado em espaços abstrusos e periféricos. Assim, de maneira gradual, o africano distanciou-se da condição de estrangeiro e passou a integrar uma nova realidade como cidadão comum ainda que marginalizado e, com isso, o sentido de resistência assumiu outras nuances ao reivindicar isonomia e outras legitimidades,

socialmente mais participativas, distantes da fuga e isolamento. Desse modo, para o desenvolvimento do presente estudo, o conceito de *Cimarronaje* deixa de estar relacionado aos negros que resistem porque fogem para referir-se aos negros que resistem porque pensam.

Isso implica no investimento de análises e prospecções voltadas para o desenvolvimento dos projetos críticos e criativos das contribuições africanas em seu próprio letramento na América Latina. A relevância do trabalho intelectual dos negros está relacionada às reflexões e projetos humanísticos produzidos pelos próprios negros que dispensariam as mediações dos que desconhecem, ou não reconhecem, total ou parcialmente, a relevância de suas contribuições na diáspora. Daí sugere-se (re) pensar as perspectivas, critérios e formas pelos quais construímos os referências da formação humanística da Crítica e Historiografia Literária na América Latina em diversas perspectivas sobre o que é ético, técnico e poético de forma a incluir, e não excluir, por exemplo, a natureza e o percurso dos saberes e diálogos dos africanos com as hispanidades.

Isso poderia (re) significar o aprofundamento e a (re) qualificação de debates que antes restringiam-se como legítimos tão somente a partir da referencialidade-matriz de domínio da cultura espanhola que, por sua vez, reiterava o fortalecimento e prevalência política de suas tradições nas Colônias. Tradições essas que se comprometeram em afirmar uma plataforma administrativa na América que primou pela unidade civilizacional metropolitana, desconsiderando as particularidades de outros elementos étnicos e culturais envolvidos na Empresa Colonial. Acreditava-se serem os espanhóis universais quando, na verdade, eram, assim como os indígenas, orientais além dos africanos, que contribuíram para o desenvolvimento do processo de formação das sociedades americanas, particulares. Não possuiriam esses “outros” suas próprias Cosmogonias e Cosmovisões? Não possuiriam

eles seus patrimônios e projetos intelectuais que se desenvolveriam e complexificariam ao longo de um pouco mais de quinhentos anos de convívio intercultural? Eis aqui o fundamento conceitual do Pensamento Liminar que aproxima e ao mesmo tempo distancia culturas que traduzem a noção complexa de um espaço situado entre a Modernidade e a Colonialidade.

Daí a necessidade de ressignificar mediações e epistemologias não contempladas na configuração do desenvolvimento da Cultura e Literatura latino-americana. De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula de Meneses (2010), a revisão de epistemologias modernas apresenta-se como desafio teórico para dar legibilidade a um mundo que, apesar de diverso, ainda possui dificuldades em articular-se como tal. Trata-se de um desafio ético na medida que se observa o silenciamento de ancestralidades não ocidentais 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. Uma perspectiva que não se apresenta como novidade mas se (re)atualiza na medida que persistem o desequilíbrio e as diversas violências e desigualdades que afetam a atuação e legado que compõem a variabilidade da natureza do pensamento mestiço latino-americano. Desse modo, admitir com naturalidade a aproximação com o continente africano significaria também admitir a emergência de uma produção acadêmica interessada no fortalecimento de um diálogo Sul-Sul, entre América e África. O reconhecimento das aproximações políticas, estéticas e culturais entre os dois espaços, latino-americano e africano, teria como eixo a oportunidade de (re)pensar as formas de assimilação de epistemologias que orientam, definem, medeiam e localizam os afrodescendentes em seus vários espaços e projetos com maior autonomia. A crescente produção intelectual afrodescendente, que reflete tanto sobre a ancestralidade original africana quanto sobre o seu desdobramento

a posteriori, vislumbra o ajuste de equívocos de posições contraditoriamente sustentadas por apelos de projetos geopolíticos que se pretendem homogeneizantes e encontram resistência no princípio e legado *cimarrón*.

Literatura Afro-hispano-americana. O Cimarron como Intelectual e Personagem Orgânico

A pesquisadora chilena Elena Oliva, no artigo *Intelectuales Afrodescendientes: apuntes para una Genealogía en América Latina* (2017), lembra que, no início dos anos 90, a partir das repercussões do Quinto Centenário, oportunizou-se o debate sobre a necessidade de maior reconhecimento e visibilidade a respeito do que foi pensado como *tercera raíz* e os projetos intelectuais dos afrodescendentes para a recente contemporaneidade. A preocupação em valorizar os contributos dos afrodescendentes no continente latino-americano, além da perspectiva econômica, abriu a possibilidade para pensar experiências interdisciplinares vinculadas ao desconhecimento da História, Sociologia e Antropologia sob a ótica africana, que, ao lado das contribuições ocidentais e indígenas, consolidaram a base das raízes culturais que tornaram possível a América Latina como Cultura e Civilização de fato. É importante ressaltar que o movimento que busca maior visibilidade em relação à Cultura Afrodescendente na América Latina ainda nos dias de hoje encontra dificuldades para viabilizar-se. Entretanto esse movimento precisa ser visto não como “alternativa” que se materializa nos oportunismos, principalmente, acadêmicos como novidade, sem sê-lo, mas, sobretudo, como compreensão e (re)conhecimento de seus Princípios, Valores e História para uma Cultura Letrada Latino-Americana, à qual pertence e para a qual também articula legados.

Observa-se, por exemplo, que a orientação teórica e metodológica tradicional da Crítica Literária não disponibiliza a instrumentalização necessária para articular as particularidades que muitas vezes envolvem as ambições e

projetos dos intelectuais afrodescendentes. Isso porque a compreensão de tais obras reivindicaria conhecimentos prévios específicos sobre aspectos culturais relegados à segunda e terceira ordem de importância por uma matriz civilizacional à revelia instaurada por uma ideia de Tradição que se institucionalizou como referencial, absoluta e exemplar à medida que subalternizou manifestações distintas e autênticas e, de toda forma, válidas. Daí gerou-se a tradição de relegar distanciamento às cosmogonias e cosmovisões que ainda nos dias de hoje fundamentam visões de mundo essenciais na articulação de sensibilidades e linguagens que se apresentam como patrimônios humanos indelévels e promovem as mais diversas formas de Literatura. O resultado é que as análises das produções literárias africanas, afro-latino-americanas e indígenas são estudadas a partir de critérios e valores análogos às perspectivas de alcance que legitimam uma Tradição distante desses e outros referenciais autênticos. O que se estranha nesse movimento é que essas outras Tradições se fundamentam como partícipes de uma conjuntura que se reconhece híbrida e onde todos os atores historicamente envolvidos, sejam eles indígenas, africanos ou europeus, são responsáveis pelo resultado do que se compreende como América Latina.

Pode-se citar como exemplo referencial o livro *Memórias de um Cimarrón* (1986), do cubano Miguel Barnet. O livro estrutura-se como narrativa a partir de uma entrevista do *cimarrón* Esteban Montejo ao antropólogo Miguel Barnet. Muitos dos leitores críticos contestam a validade e importância da obra pelo fato de não haver indícios que comprovem a existência do ex-escravizado ainda que o livro seja, também, resultado das intervenções da elucubração criativa, de natureza científica ou ficcional, mas de toda forma válida pela liberdade da autoria. É possível que Esteban Montejo tenha existido assim como também é possível que ele jamais tenha vivido como se apresenta o personagem. A discussão poderia encerrar-se a partir da confirmação de qualquer

uma das hipóteses, mas desde que fossem também confirmadas as razões de um projeto alinhado aos critérios da verossimilhança ancestral pretendida pelo autor. Esteban Montejo poderia ou não existir, mas desde que ficasse claro que a cosmogonia africana não opera a partir do que podem captar ou supor apenas os sentidos platônicos ou da apreensão de epistemologias especuladoras parciais. O sentido de existir para um afrodescendente com as características de Montejo estaria além dos rigores apriorísticos de uma apreensão política quando em verdade poderia estar mais próxima de mobilidades espirituais.

Para os críticos literários tradicionais trata-se tão somente de um livro que se constitui a partir das memórias de um suposto escravizado, o protagonista Esteban Montejo, que narra as experiências de sua participação na Guerra da Independência de Cuba. Entretanto, a importância da obra de Barnet não se limita, como insistem os críticos mais desavisados, a referendar a relevância de uma voz inaudita no processo de formação da sociedade moderna cubana. Talvez não seja apenas isso. Observa-se, ainda, que os críticos ressaltam como maior destaque a interdisciplinaridade da obra, que articula a ficção, a Antropologia e a História. Há, de fato, o reconhecimento da dificuldade em compreender e situar a obra dentro de sua intencionalidade. Talvez, por essa razão, a autenticidade que ainda permeia a obra esteja situada nos limites da denominação genérica “Pós-Boom”.

No entanto, uma das ideias fundamentais na compreensão e reconhecimento da narrativa consiste na identificação do espaço onde se escondia e habitava o *cimarrón* Esteban Montejo. Para compreender a narrativa, seria preciso também compreender o significado metafísico do “Monte”. Para o leitor comum, o Monte, nas condições descritas pelo narrador, nada mais seria do que o lugar onde se escondia o sobrevivente narrador escravizado.

No entanto, o “Monte”, esse espaço narrativo, também opera como um dos protagonistas da obra. É possível que o romance escrito por Miguel Barnet tenha articulado um entendimento mais amplo na obra e não apenas voltado para os limites orgânicos e estruturais da narrativa ficcional. Não seria absurdo notar que o comprometimento do autor estivesse relacionado à ideia que move uma das maiores contribuições africanas para a Literatura e Cultura (afro-)latino-americanas: a ancestralidade. A pesquisadora cubana Lydia Cabrera, no livro *El Monte* (1993: 17), esclarece:

Persite en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del Monte. En los Montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divindades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos. El negro que se adentra en la manigua, que penetra de lleno en “un corazón de monte”, no duda del contacto directo que establece con fuerzas sobrenaturales que allí, en sus propios dominios, lo fodean: cualquier espacio del Monte, por la presencia invisible o a veces visible de dioses y espíritus, se considera sagrado. “El Monte es sagrado” porque en él residen, “viven”, las divindades. “Los santos están más en el Monte que en cielo”. Engendrador de la vida, “somos hijos del monte porque la vida empezó allí; los santos nacen del Monte y nuestra religión también nace del Monte – me dice mi viejo yerbero Sandoval, descendiente de egwddós. Todo se encuentra en el Monte – los fundamentos del Cosmo, y todo hay que pedirselo al Monte, que nos da todo” (En estas explicaciones y otras semejantes – “La vida salió del Monte, somos hijos del Monte” etcetera – para ellos, el Monte equivale a Tierra en el concepto de Madre Universal, fuente de vida. “Tierra y Monte son lo mismo. Allí están los Orishas Eleggua, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó, Allágguna. Y los Egguns – los muertos, Eléko, Ikus, Ibbayés... [...]

Para a compreensão do que significa o Monte seria preciso saber, por exemplo, que a Religiosidade fundamenta os aspectos cotidianos dos povos de origem africana e também o que se compreende como a Filosofia, a História, a Sociologia, a Antropologia de maneira holística para esses povos. Para os

africanos os conceitos do que se compreende como Humano, Natureza e Espiritualidade são integrados, indissociáveis e fomentam consciência, razão e intelectualidade. Uma perspectiva que surpreende o senso crítico, e dos críticos comuns, cujos valores interpretativos possuem relações com os fundamentos humanísticos ocidentais. Daí a recepção crítica da obra recorrer como garantia a critérios familiares e consensuais, portanto, parciais, legitimadores distantes de um legado africano, o que acaba por omitir possibilidades outras de reconhecimento do valor artístico e cultural do texto em detrimento a assegurar domínios de concílios interpretativos que obstaculizam as vias que tornam possíveis a visibilidade do diverso.

Outro exemplo que poderia ser mencionado em relação à recepção do imaginário africano na Literatura Afro-Hispano-Americana está no livro *No Reino deste Mundo* (2009), de outro cubano, o escritor e ensaísta Alejo Carpentier. Mackandal, um dos protagonistas da novela, um *Cimarrón* que também habitou as Montanhas (Monte), tinha o poder de transformar-se em insetos, peixes e aves e este dado “surpreendente” enquadrou-se tão somente do ponto de vista estético ao que se configurou como “Realismo Maravilhoso”. No entanto, vale ressaltar, que a estética da “realidade maravilhosa” fundamenta-se a partir do contributo do realismo anímico que permeia o cotidiano da cultura africana onde a religiosidade que integra Ser Humano, Natureza e Espiritualidade também fundamenta a Razão que transcende o sentido e a lógica do Humanismo Ocidental disseminado como Educação. Mackandal, dentro da Religiosidade Africana, era um iniciado e, portanto, apto em alguns níveis a exercer os poderes sobrenaturais. Na obra Carpentier confirma: “O maneta Mackandal, ogã do ritual Radá, investido de poderes extraordinários, porque vários deuses tinham baixado nele, era o Senhor do Veneno [...]” (Carpentier, 2009: 33).

Todos sabiam que a iguana verde, a mariposa noturna, o cão desconhecido, o alcatraz inverossímil não eram senão simples disfarces.

Dotado do poder de transforma-se em animal de cascos, em ave, peixe ou inseto, Mackandal visitava continuamente as fazendas da planície para vigiar seus fiéis e saber se ainda confiavam em sua volta. De metamorfose em metamorfose, o maneta estava em toda parte, tendo recuperado sua integridade corpórea ao vestir trajes de animais. Com asas em um dia, com guelras em outro, galopando ou rastejando, apoderara-se do curso dos rios subterrâneos, das cavernas da costa, das copas das árvores, e reinava já sobre a ilha inteira. Agora seus poderes eram limitados. Tanto podia cobrir uma água quanto descansar no frescor de uma cisterna, pousar nos ramos leves de uma acácia ou entrar pelo buraco de uma fechadura. Os cães não latiam para ele; mudava de sombra conforme lhe conviesse. Por obra sua, uma negra pariu um menino com cara de javali. De noite costumava aparecer pelos caminhos na pele de um cabrito negro com brasas nos chifres. Um dia daria o sinal para o grande levante, e os Senhores de Lá, encabeçados por *Damballah*, pelo Amo dos Caminhos e por Ogum dos Ferros, trariam o raio e o trovão para desencadear o ciclone que completaria a obra dos homens. (Carpentier, 2009: 36-37).

Para o pesquisador Silvo Ruiz Paradiso, no artigo *Religiosidade na Literatura Africana: a Estética do Realismo Animista* (2015: 7):

No mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contêm todas essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras. Toda narrativa de Tutuola e Soyinka, por exemplo, é sedimentada no imaginário yourubá, e sua estética aparelhada nos òrikís de òrisás e nos poemas de *Ifá*, em que podemos perceber zoomorfização, transmutações, idas e vindas ao mundo dos mortos e contato com deuses e espíritos. São relatos que, apesar de se aproximarem do realismo fantástico e do maravilhoso, fazem de suas literaturas [não necessariamente, apenas, uma alternativa estética de compreensão e instrumentalização mas uma forma distinta de entender e exercer as condições de vida que não se limitam e dependem da intuição e/ou operacionalidade dos sentidos de modo a configurarem mais cotidianos do que propriamente lendas.]

O que pode ser compreendido por algumas culturas como sobrenatural, fantástico ou maravilhoso pode também ser para outras culturas manifestação natural de uma vida e meditação em curso, ainda que não

compreendida e ignorada pelos seus distantes, como também atesta o professor e pesquisador costa-riquenho Quince Duncan no artigo *El Afrorealismo: Una Dimensión Nueva de la Literatura Latinoamericana* (2006).

Observa-se, dessa forma, que há um movimento cada vez mais promissor à medida que surgem novas formas de interpretação e mediação da diversidade dos povos periféricos em prol do protagonismo do que poderia resultar como pensamento e expressão genuínos. Uma perspectiva que agrega fundamentos críticos e criativos e que dependeriam do (re) conhecimento e valorização de seus próprios projetos intelectuais. Um desses exemplos é a obra que se apresenta com o sugestivo título *Qué significa pensar desde América Latina?*, do filósofo e sociólogo indo-boliviano Juan José Bautista Segales (2014). Tal autor propõe a retomada da perspectiva transmoderna (Dussel, 1995) centrada no processo de construção de um pensamento crítico, original e integrativo latino-americano que se aproxima do que motiva especificamente a busca dos intelectuais afro-hispano-americanos: uma “Ética da Libertação”. Ética esta, com base nas premissas que desenvolve, por exemplo, Walter Mignolo (2003) e Nelson Maldonado-Torres (2013, 2015), que compreendem como entrave a adoção na América Latina de uma Filosofia Moderna Ocidental que, ao longo do tempo, contribuiu para a desvalorização das origens e estruturas formais dos pensamentos que configurariam as origens e particularidades do povo latino-americano. A pretensa ideia do projeto iluminista de universalidade que conformou uma noção (parcial) de racionalidade compreende como consolidação de um sistema de pensamento que difundiu uma ordem cultural que aperfeiçoou mecanismos de dominação subjetiva dos povos, instaurando em nativos e escravizados ideias hierarquizantes civilizacionais e, com isso, contribuiu para o aumento da desigualdade, pobreza, exclusão e racismo dentro de um sistema-mundo distante da realidade dos povos latinos e, que, com

base na subserviência histórica, permite-nos observar que não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade (Lander, 2000). Desse modo, é possível localizar e pensar a origem dos problemas que ocasionaram a inviabilidade e reconhecimento da autonomia e contributo dos povos periféricos como os indígenas e africanos no continente até os dias de hoje.

A legitimidade da posição dos intelectuais negros latino-americanos e, mais especificamente, hispano-americanos, situa-se na condição de problematizarem-se como categoria *sine qua non* de análise específica. Apresentar-se-iam como sujeitos cientes de suas descendências e desse lugar enunciativo, ao elaborarem discursos, projetos e epistemologias reflexivas sobre os espaços aos quais pertencem, entre África e América Latina, cumpririam, assim, a função de apresentar dispositivos de reflexão e reação individual e coletiva desprendidos de uma ordem de domínio político referencial que se pretendeu única e soberana. Ao autodescreverem-se, assumiriam, desse modo, uma posição crítica e política no espaço público, ainda que ocupando espaços e posições marginalizadas, mas de todo modo atentos a respeito da coerência em autodescreverem-se e distantes de mediações valorativas exógenas. Ao fazê-lo, ficaria mais evidente o equívoco na compreensão sobre o entendimento homogêneo que se costuma conceber à diversidade do espaço africano e latino-americano frente ao que se apresenta como o projeto da Universalidade. Há várias Áfricas dentro da concepção una do continente africano, assim como há várias Américas dentro da concepção una do continente americano. Em cada projeto (auto)interpretativo de cada intelectual africano ou afro-latino-americano, há uma demanda específica de ajuste sobre suas respectivas histórias, realidades e formas de pensar. Pensares estes que se desdobram sobre suas condições étnicas que se complexificam em razão de ainda não terem

a devida visibilidade, de maneira específica, por exemplo, na fortuna da crítica literária latino-americana. Basta observar, no espaço de reconhecimento nos manuais de crítica e historiografia dedicados ao processo de formação social e literária latino-americana, a ausência dos contributos africanos e afro-latino-americanos, e também dos indígenas, como cultura e estética. Não possuiriam esses povos sua própria Cosmogonia e Cosmovisão? Não resultaria da Cosmovisão e Cosmogonia dos povos a articulação de seus projetos de consciência e soberania diversos?

Ainda que haja esforços significativos de representação, é preciso mencionar a complexidade na própria maneira como se reconhecem e contribuem os afrodescendentes ao longo do tempo na América Latina. Não se pode sugerir a unidade de um projeto intelectual comum, mas vários em suas especificidades. Nesse sentido, a pesquisadora Oliva (2017) adverte que, a partir do século XX, a título de exemplo, muitos intelectuais afro-hispano-americanos assumiram diversas posições sobre suas naturezas étnicas que repercutiram em seus respectivos projetos críticos e criativos. Na América Espanhola, Nicolás Guillén (Cuba) e Adalberto Ortíz (Equador) identificavam-se como mulatos por resultarem da mescla entre negros e brancos; Manuel Zapata de Olivella (Colômbia) e Nicomedes Santa Cruz (Peru) reconheciam-se como negros, assim como Isabelo Zenón (Porto Rico) e Nancy Morejón (Cuba). Fernando Ortíz (Cuba) introduziu o termo “afrocubano” e especificou a perspectiva para regionalizar a condição de seus estudos e projetos. Isso posto, revela-se o mosaico de possibilidades de consciências identitárias que revelam posicionamentos que não deixam de reconhecer um passado diaspórico comum e, ao mesmo tempo, aponta para trajetórias específicas que se multiplicam e se complexificam da África para a América Latina. Na prática, o posicionamento de cada intelectual afro-hispano-americano sobre

si orienta o entendimento sobre o percurso e diversidade que cada intelectual negro empreendeu em seus projetos, tanto críticos quanto criativos, de maneira individual e coletiva, sincrônica e diacronicamente. Isso também reafirma processos multiconstitutivos que compõem o mosaico da contribuição africana na América de Língua Espanhola, ao mesmo tempo que contribui com as formas que deveriam orientar os críticos que se aventuram em compreender as contribuições africanas no continente americano e seus desdobramentos, tanto como estética quanto como ideias. Trata-se de posições que não podem apresentar-se sinônimas, porque mobilizam discursos e sentidos de enunciação nem diferentes nem isolados, pois são conceitos subordinados a processos específicos de elucidação – aspectos históricos, literários e religiosos, por exemplo.

A *Cimarronaje*, portanto, aqui, apresenta-se como conceito amplo e não necessariamente restrito que representa as bases de cosmogonia e cosmovisão afros em curso na América Latina. Os *Cimarrones* apresentam-se como representantes de um legado de resistência que atravessa séculos por meio de seus descendentes. São pessoas comuns que reivindicam a legitimidade de exercerem e compartilharem suas cosmogonias e cosmovisões. São indivíduos comuns, indistintos, que possuem maneiras próprias de articularem Religiosidade, História, Filosofia e transcendências. 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 que se diferencia de normatizações políticas e culturais socialmente deflagradas à revelia. Os *Cimarrones* ajudam-nos a perceber que o reconhecimento de legados que imortalizam ideias e narrativas não é privilégio de alguns ou de meros protagonistas eleitos por formalidades político-seletivas em contar a história do mundo. De alguma forma procuram deixar claro que há outras histórias e narradores que tornam possíveis, inclusive,

outras histórias sobre outros mundos que as configurações de uma imagem difundida de maneira convencional e pretensamente única de mundo desconhecem. A prevalência e o perigo iminente de uma História que zela por valores e possibilidades únicas de Civilização são, talvez, a maior das violências sobre os povos que não desistem de suas memórias porque são as suas próprias memórias.

Dessa forma, fica evidente que uma das formas de manter vivas as memórias africanas é cultivar e reverenciar a ancestralidade imemorial que as antecede. Ancestralidade, para os afrodescendentes, pode ser compreendida como a articulação de uma espécie de metafísica mnemônica que transforma em linguagem dilemas complexos, como a morte e os ciclos vitais; as relações entre entes e formas visíveis e invisíveis; a constituição do cosmo e das pessoas, onde as substâncias material e espiritual estariam indissociáveis como História e Poesia. A *Cimarronaje* apresenta-se como a articulação/representação de capacidades enunciativas de modo a oferecer traduzibilidades que contribuem para refletir sobre a (re)construção de linguagens e espaços, incluindo-se o crítico no imaginário das culturas em que se integra como desenvolvimento. Os *Cimarrones* são mediadores combativos, providos de inteligência e saberes ancestrais, com o objetivo de articular a sobrevivência material e subjetiva de um povo. De certa forma, assemelham-se a *Griots*.

Griot é um termo de origem franco-africana, criado na época colonial para designar narradores, cantores, cronistas e genealogistas que, pela tradição oral, transmitiam a história de personagens, famílias e ensinamentos relevantes no intuito de manterem vivas as tradições africanas. Em outras palavras, os *Griots* são espécies de educadores tradicionais que, pela experiência vivencial, criam seus métodos de repasse de ensinamentos de acordo com as pertinências

e permanências da cultura ancestral africana. No entanto, com o advento das diásporas, não se deve ignorar que os *Griots* como ideia perpetuaram-se em outras circunstâncias e denominações. Uma dessas aqui aplica-se ao compromisso e atuação dos *Cimarrones* em suas diversas formas de articulação de ideias no mundo até os dias de hoje.

Pedagogias Cimarrona, Pedagogia das Encruzilhadas

Um dos exemplos que se pode considerar é o que apresenta o pedagogo carioca Luiz Rufino por meio do que concebeu como “Pedagogia das Encruzilhadas” (2018). Sua perspectiva concentra-se no Orixá Exu, princípio da gênese da cultura espiritual iorubana¹, transposto e ressignificado nos (in)fluxos da diáspora africana. Apresenta-se, segundo Rufino (2018), 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, ainda que por meio dos seus sincretismos, como terreiros ou Ilês, que são umas das formas mais representativas da *Cimarronaje* e que na América Latina assumem diversas formas, metodologias e denominações – Vodou, Santería, Candomblé, Umbanda etc. Funcionam como centros de formação tanto espiritual quanto 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 predominante.

É na emergência de perspectivas que confrontem e rasurem o monologismo moderno ocidental que reivindico e oriento-me, a partir de outras bases de conhecimento. Essas outras formas emergem mobilizadas pelas pautas por justiça cognitiva/social e pelo combate ao colonialismo/racismo epistemológico. Exu enquanto um signo colonial mira as transformações radicais. É nesse sentido que eu invoco como potência que mobiliza a travessia de outros caminhos e a credibilização de outras possibilidades de relação e invenção de mundo [...] (Rufino, 2018: 1).

Conta-se ainda hoje nos terreiros e outros centros de *Cimarronaje*, como lembra Rufino (2018), que, em tempo imemoriais, 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 à segunda cabaça, retirando o pó mágico referente à 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 em uma e outra cabaça, tornando-o Senhor da Terceira Cabaça, o que na prática significaria o advento da imprevisibilidade de uma terceira via.

1 A história de Exu, segundo Reginaldo Prandi, no livro *Mitologia dos Orixás* (2000), inicia-se num tempo em que o Orixá era desprovido de posses. Não possuía riquezas, não possuía fazendas, artes ou rios. Exu, filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi, era desprovido de ofício e assim vivia sem paradeiro a vagar pelo mundo. Frequentava a casa de Oxalá, Orixá mais velho, e observava-o fabricando humanos todos os dias. Muitos visitavam e levavam presentes a Oxalá, mas com ele ficavam pouco e nada aprendiam. De tanto ir à casa do decano e observá-lo fabricando mãos, pés, olhos e bocas de homens e mulheres, aprendeu o trabalho sem nada perguntar. Até que um dia Oxalá pediu para que Exu fosse à encruzilhada, por onde passavam os que iriam até sua casa, para não deixar entrar os que nada trouxessem para Ele. Isso porque Oxalá não queria perder tempo com visitas. Como Exu tinha aprendido o trabalho, poderia ajudá-lo recolhendo os *ebós* oferecidos ao Velho Orixá. Isso feito, Oxalá decidiu recompensar seu ajudante e ordenou a todos que lhe trouxessem algo que deveriam também oferecer algo para Exu, que passou, com seu *ogó*, poderoso porrete, a afastar as indesejáveis presenças. De tanto trabalhar na encruzilhada, ali fez sua casa e tornou-se rico e respeitável Orixá.

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 da *Cimarronaje* e também dos projetos críticos e criativos dos afrodescendentes sobre si, sua origem e cultura, que muitas vezes são relegados à margem e recriminação. Tanto Exu quanto os *Cimarrones* estão relacionados a princípios de mobilidade tal qual o da diáspora. Apresentam-se como princípios que transformam, modificam e viabilizam 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, ao mesmo tempo 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. Principalmente aqui consideramos que ocupação e estratégias coloniais não se dão apenas através de espaços vinculados à ideia de territorialidade, mas também pelos espaços subjetivos, a exemplo do termo “Colonização do Imaginário”, cunhado pela crítica literária Jean Franco (2009). Mais: a ocupação e estratégia coloniais apresentam-se dinâmicas a partir da necessidade de reinventarem-se para continuarem afirmando domínios subjetivos no intuito de manter saciados vínculos e interesses. Nesse sentido que Rufino (2018) torna pertinente o conceito “Pedagogia da Encruzilhadas” como resistência formal e alternativa de conhecimento e resistência afros nas Américas como *Cimarronaje* ao dispensar mediações de intérpretes distantes. E ainda: destaca-se que Rufino (2018) apresenta a consciência de que apenas a disposição em criar mecanismos conceituais de resistência não bastaria. Seria preciso, também, incluir novas linguagens que redefiniram, ou melhor, especificassem a relação entre significado e significante, do imaginário que se buscasse reconhecido, de modo a enriquecer, caracterizar e definir a ideia como independente e autêntica para legitimar, de fato, a “desobediência” como sinônimo de liberdade intelectual, a exemplo da expressão que cunhou: “traquinagens exusíacas” (Rufino, 2018: 3):

Essas traquinagens são os golpes, sucateios, amarrações, saberes de fresta, mandingas e outras múltiplas formas de fazer que praticam caminhos por encruzilhadas, dimensionando horizontes pluriepistêmicos e polirraciais. Ressalto que a opção descolonial é epistêmica. Assim, as traquinagens sugerem a prática de giros e deslocamentos das produções fundamentadas nas lógicas ocidentais e nos seus acúmulos [...] (Rufino, 2018: 3, grifos nossos).

Em entrevista ao Suplemento Pernambuco, intitulada *Sobre olhar um terreiro para enxergar o país*, concedida ao jornalista e mestrando em Antropologia (UFRJ) Leonardo Nascimento, na ocasião do lançamento do livro de ensaios *Em Fogo no Mato: a Ciência Encantada das Macumbas* (2018), sobre cultura popular afro-indo-descendente no Brasil, Rufino, que dividiu com o professor e historiador Luiz Antonio Simas o livro, parece orientar de maneira pontual as bases de compreensão da resistência e embasamento intelectual da ideia. Perguntado como seria habitar o mundo a partir da perspectiva das encruzilhadas, respondeu:

Uma das grandes invenções desse lado de cá do Atlântico é a capacidade da ginga. A grande potência da encruzilhada é a do caminho pautado na imprevisibilidade, no inacabamento e na possibilidade. A encruzilhada talvez seja a grande astúcia, a grande capacidade de vencer a demanda soprada pelo projeto moderno Ocidental enquanto projeto totalitário, assentado numa obsessão cartesiana, que não sabe relacionar-se com algum tipo de imprevisibilidade. A encruzilhada traz um manancial político e filosófico para pensar o que esse mundo já produziu e o que ainda tem em potência para se produzir [...] (Rufino em entrevista a Nascimento, 2018: 9).

O historiador Luiz Antonio Simas, coautor do livro, complementa, quando questionado sobre qual seria a fronteira entre um possível encantamento da ciência pela via do sagrado 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. (Simas em entrevista a Nascimento, 2018: 9).

Seria importante considerar a intersecção entre os dois e mais outras incontáveis perspectivas como intersecção cultural. 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 (Rufino, 2018: 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, pluriepistêmica e polirracionalista. Oferecer resistências a essas possibilidades pode significar a manutenção da via da intolerância que gera racismo.

A diáspora na América resultou não apenas em deslocamento compulsório do negro. Impôs, também, seu isolamento posterior à medida que determinou a eles modos de vida alternativos, quando a Modernidade tomava formas mais claras em sua atuação na América Latina. Na prática, impossibilitou o cruzamento de ideias entre os povos, promovendo a coexistência e desigualdades por meio de hierarquizações valorativas arbitrárias do ponto de vista cultural. As alternativas marcadas seriam resistir ou consentir. O resultado é que as relações inter/transculturais que passaram a existir, principalmente do ponto de vista epistemológico onde se difundiram modelos e

razões exemplares, nem sempre se articularam com veemência no direito à legitimidade e isonomia das diferenças indistintamente. Tal perspectiva sempre partiu de uma pauta vinculada aos projetos intelectuais de povos subalternizados. Com as gradativas e cada vez mais crescentes visibilidade e consistência dos projetos intelectuais periféricos, ganham força o equilíbrio, a necessidade de isonomia, a legitimação de povos e a racionalidade, até então não reconhecidos.

É possível que a *Cimarronaje*, à medida que seja compreendida como sentido atual, apresente-se como assentamento dos traumas e (res)signifique a oportunidade de pensar relações equilibradas entre as diferenças. A palavra assentamento, para a religiosidade africana, está atrelada ao significado de “chão sagrado” nos centros dos terreiros onde são plantados e praticados os encantamentos que vigoram e ressignificam a vida, que estabelecem e potencializam os vínculos entre os tempos presentes e ancestrais.

Desenvolver e ampliar a ideia de *Cimarronaje* como instrumento crítico de inclusão afrodescendente nas Humanidades, em particular nos estudos envolvendo a crítica e historiografia hispano-americana, implica em aproximação com outros conceitos importantes e definidos como a “Afrocentricidade” (Nascimento, 2009). Ambas partem de um processo de conscientização multidisciplinar envolvendo as configurações históricas, políticas e econômicas, por exemplo, de um povo que durante muito tempo viveu, e ainda vive, à margem da Educação, da Arte, da Ciência, da Comunicação e da Tecnologia, tal como definidas pelo desenvolvimento e hegemonia eurocêntrica. O propósito de ambos visa centralizar, a partir dos projetos críticos e criativos de demandas específicas,

(re)organizar dissidências e isolamento no intuito de abrir uma nova etapa no capítulo da libertação das mentes afrodescendentes, de forma a mantê-las vivas e cientes dentro de sua própria história como fundamento crítico e de emancipação.

O intuito que se desenvolve no presente estudo acredita que, ao apresentar as bases de um pensamento intelectual afrodescendente, contribuir-se-á para que os mesmos articulem suas próprias sensibilidades e o modo como podem, ou como já contribuíram, para o desenvolvimento científico e espiritual das culturas em que estão até os dias de hoje presentes. Acredita-se que expor paradigmas genuínos de maneira integral, desprovidos de mediações de agentes culturais outros, seria um avanço significativo, já que resulta de uma matriz cultural e histórica particular que não foi integrada a contento no conjunto que se reconhece como racionalmente válido, consistente por diretrizes que podem ser politicamente questionáveis e demonstráveis à medida que são oportunizadas.

Reconhecer e dialogar com princípios e valores de cosmogonias e cosmovisões específicas a partir de racionalidades e epistemologias eurocêntricas não é, como ao longo do tempo aparentou, inocente exercício de validade acadêmica. Principalmente, quando se sustenta consensualmente entre os povos supostamente civilizados que se deve ter autonomia para desenvolver a consciência de si e a liberdade de validar idiossincrasias experienciadas como valores reconhecidos. A importância desse movimento relaciona-se ao agenciamento de perspectivas e práticas que possibilitem aos africanos atuarem como sujeitos e reconhecerem-se a partir de sua própria imagem cultural.

Bibliografía

- Barnet, Miguel (1986). *Memórias de um cimarron: Testemunho*. Trad. Beatriz A. Cannabrava. Editora Marco Zero.
- Cabrera, Lydia (1993). *El Monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Carpentier, Alejo (2009). *O reino deste mundo*. Trad. Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes.
- Duncan, Quince (2006). “El Afrorrealismo: una nueva dimensión de la literatura latinoamericana”. Habana: La Jiribilla, 2006. Disponível em: http://www.lajiribilla.cu/2006/n272_07/272_06.html
- Dussel, Enrique (1995). *Filosofia da libertação. Crítica à ideologia da exclusão*. Tradução: George I. Maissiat. São Paulo: Paulus.
- Gomes, Flavio dos Santos (2015). *Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.
- Masolo, Dismas A (2010). “Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana”. Santos, Sousa Boaventura de; Meneses, Maria Paula de. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Mignolo, Walter (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nascimento, Abdias (2002). *O Quilombismo*. 2 ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: O.R. Editora, 2002. Disponível em: www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm
- Lander, Edgardo (Org.) (2000). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. perspectivas latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO (Colección Sur Sur), 2000.
- Oliva, Elena (2017). “Intelectuales afrodescendientes. Apuntes para una genealogía en América Latina”. *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, n. 27, p. 1-12, jul-dez. 2017. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308004>
- Paradiso, Silvio Ruiz (2015). “Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista”. *Revista Estação Literária*, revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UEL, Londrina, n.13, p. 268-281, jan. 2015.
- Rufino, Luiz (2018). “Pegagogia das encruzilhadas”. *Revista Periferia*, Rio de Janeiro v. 10, n. 1, p. 71-88, jan-jun. 2018. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504/24540>
- Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula de (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Segales, Juan José Bautista (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Silva, Denise Almeida. “Quilombolismo/Maroonage”. Revisões da Escravidão e o Ideal Libertário na Literatura Negra Contemporânea das Américas. In: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA COMPARADA (ABRALIC), 15., 2016, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: UERJ, 2016, p. 6538-6546.
- Simas, Luiz Antonio & RUFINO, Luiz (2018a). *Fogo No Mato: A Ciência Encantadas das Macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018a.
- _____ (2018b) “Sobre olhar um terreiro para enxergar um país”. *Suplemento Pernambuco, Recife*, n. 148, p. 9, Companhia Editora de Pernambuco (Cepe), jun. 2018b.
- _____ (2019). “Por una ‘Epistemología Macumbera’ y una reivindicación de los saberes subalternizados”. *Revista Diversa*, Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Entrevista. 2019.