

Cosmogorama bakongo e brujo-chamanismo como alternativas críticas a modernidade eurocentrada na América Latina¹

Bakongo cosmogram and brujo-chamanismo as critical alternatives to a eurocentrated modernity in Latin America

Rogério Mendes

Biodata: Professor associado responsável pelas disciplinas de Literaturas e Culturas Hispânicas do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN/FELCS) e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE/PPGL). É líder do grupo de pesquisas Outras Literaturas Hispânicas (UFRN/CNPq).

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

Contato: rogerio.mendes.coelho@ufrn.br
Brasil

Recebido em: 12 de julho de 2023

Aceito em: 27 de julho de 2023

- 1 O texto “Cosmogorama bakongo e brujo-chamanismo como alternativas críticas a modernidade eurocentrada na América Latina” é resultado, e parte integrante, da tese de doutorado “Pedagogias da cimarronaje: a contribuição das cosmogonias e cosmovisões africanas e afrodescendentes para a crítica literária e literaturas (afro) latino-americanas”, defendida em setembro de 2019, com orientação de Alfredo Cordiviola e Amarino Queiroz no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE-PPGL). O trabalho foi premiado como melhor tese de doutorado em 2020 pela Associação Brasileira de Hispanistas (ABH) e publicado digitalmente em língua portuguesa em 2022. Atualmente o Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (Peru) e Latinoamericana Editores (Peru) com apoio da Revista de Crítica Literária Latinoamericana (Peru; EUA) preparam a versão do estudo em castelhano intitulado *Pedagogía del Cimarronaje. Literatura, Cultura, Afrodescendencia* com previsão de lançamento em 2024.

PALAVRAS-CHAVE:

Cosmogonia dos Povos Originários; Cosmogonia Africana; Estudos Culturais Latino-Americano; Literatura Hispano-Americana; Crítica Literária.

KEYWORDS: Cosmogony of Original Peoples. African Cosmogony. Latin American Cultural Studies. Hispano-American Literature. Literary criticism.

Resumo: Ao apresentar como operam e sistematizam-se as cosmogonias e as cosmovisões originárias e africanas no continente americano, pretende-se dispor de sensibilidades capazes de articular o pensamento ancestral como alternativa crítica à Modernidade Eurocentrada. A partir dos conceitos de *cimarronaje* (Mendes, 2019) *brujo-chamanismo* (Busso, 2011), o estudo apresenta a ideia de resistência ancestral como eixo que fundamenta o pensamento crítico a partir da redefinição entre humanidade e natureza, ao mesmo tempo em que firmaria marcos teóricos genuínos e criticidade orgânica em acordo com a experiência histórica. O objetivo seria o de promover impulsos para o desenvolvimento de projetos críticos (éticos) e criativos (estéticos) baseados na relevância dos povos originários e afrodescendentes no processo de formação das sociedades latino-americanas. Espera-se, com isso, contribuir para ajustes e avanços de uma historiografia e crítica literária latino-americana comprometida com os fundamentos de sua representatividade histórica e com a educação.

Abstract: By presenting how the original and African cosmogonies and cosmovisions operate and are systematized on the American continent, it is intended to have sensibilities capable of articulating ancestral thought as a critical alternative to Eurocentric Modernity. From the concept *cimarronaje* (Mendes, 2019) *brujo-chamanismo* (Busso, 2011) the study presents the idea of ancestral resistance as axes that underlie critical thinking from the redefinition between humanity and nature at the same time that it would establish genuine theoretical frameworks and criticality organic in accord with historical experience. The objective would be to promote impulses for the development of critical (ethical) and creative (aesthetic) projects based on the relevance of indigenous peoples and Afro-descendants in the formation process of Latin American societies. It is expected, with this, to contribute to adjustments and advances of a Historiography and Latin American Literary Criticism committed to the fundamentals of its historical representativeness and Education.

O fascínio e os conflitos sobre a ancestralidade das relações entre o Homem e a Natureza na América Hispânica encontram-se tematizados em algumas obras importantes da Literatura. Pode-se observá-los em *El hablador* (1987), romance do escritor peruano Mario Vargas Llosa, e em *Os passos perdidos* (1953), do cubano Alejo Carpentier. Em *El hablador*, a partir da exposição de quadros em Florença, o etnólogo Saul, protagonista da narrativa, passa a interessar-se por suas ancestralidades indígenas e chega à conclusão de que as culturas originárias não deveriam ser *modernizadas* nem estudadas, e sim mantidas tal como se apresentam. O texto ganha força à medida que Saul aprofunda o interesse pela cultura *Machinguenga* a ponto de tornar-se, a partir da imersão na cultura e suas tradições, um contador de histórias, no propósito de manter vivas as memórias e educação daquele povo.

Em semelhante alinhamento temático, o escritor cubano Alejo Carpentier, no romance *Os passos perdidos*, conta a história de um musicólogo sem nome que, ao peregrinar pela Amazônia em busca e pesquisa de instrumentos musicais para compor acervo de um museu norte-americano, a partir de diálogos com os mais variáveis personagens e sob as mais diversas circunstâncias, passa a refletir sobre a História da América Latina, da ancestralidade de *Abya Yala* sob o fascínio pelas culturas originárias. A narrativa atinge o ápice quando, após o musicólogo presenciar um ritual fúnebre ancestral, ouve o canto de um *Chamán*. A experiência faz com ele pense que havia testemunhado o sentido e os indícios da real sonoridade que fundamentaria o conceito e sentido da música. Assim, para ele, por trás da cosmogonia latino-americana, haveria muitos mistérios e sabedorias desconhecidos que

poderiam revelar a cosmovisão genuína do espaço que hoje se reconhecem como América Latina. Note-se que ao longo do processo de formação da Literatura Latino-Americana poucos foram os romances e narrativas que se dispuseram a elucidar um projeto estético que representasse espaços e fissuras originárias. Intento importante nos séculos XX e XXI pelas ausências originárias, suas cosmogonias e cosmovisões, relevante para a compreensão não apenas estética da cultura latino-americana.

Note-se que, de certa forma, tanto o musicólogo sem nome quanto o etnólogo Saul percorrem trajetórias semelhantes nas narrativas: de indivíduos distanciados tornam-se cúmplices dos saberes ancestrais e críticos dos valores modernos, que ainda comprometem a integridade das cosmogonias primordiais, que então passam a compreender. Nesse sentido, é importante notar nas narrativas, em seus dilemas e conflitos, a atuação da ideia da *cimarronaje*.² A rebeldia, observada em originários e afrodescendentes que,

2 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 a animais que, porventura, também escapassem das agruras da escravidão. A sua prática, a *cimarronaje*, consagrou-se a partir da fuga dos escravizados para exercerem a liberdade e suas práticas em espaços que, por toda a América Latina, assumiram diversos nomes. 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. No presente estudo os *Cimarrones*, e sua prática, a *Cimarronaje*, assumem um caráter de resistência não tão somente pela fuga, mas por apresentarem fundamentos que estruturam bases éticas e culturais autônomas na articulação de conceitos, letramentos e epistemes afrocentrados com vistas em inclusões e criticidade nos séculos XX e XXI.

historicamente, se rebelaram em fugas e confrontos contra colonizadores para a preservação de seus valores e liberdade, também é observada na Literatura, em personagens que refletem sobre suas origens violadas pelos rigores e violência da ocupação da Modernidade no Novo Mundo. Curiosamente, e não por acaso, as figuras de um originário e um afrodescendente são aquelas representadas por Mario Vargas Llosa e Alejo Carpentier, respectivamente, que, em seus projetos literários, se apresentam como questionadores dos princípios e dos efeitos da Modernidade sobre o Sul Global, pelo espírito crítico e a resistência da *cimarronaje* presentes nos personagens.

No livro *Pedagogias da Cimarronaje. A Contribuição das Cosmogonias e Cosmovisões Africanas e Afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro) Latino-americanas* (2019, p. 84), discute-se um processo que, segundo o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, no livro *La Hybris de Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada* (2005), reflete um alinhamento vinculado a uma *ruptura planetária* no modo como a Natureza era compreendida e passou a ser vivenciada a partir da práxis moderna no século XVI. Principalmente porque as cosmogonias originárias e africanas/afrodescendentes se fundamentavam a partir de preceitos orgânicos vinculados à experiência e à lógica ancestral da Natureza. Se antes de 1492 predominava uma visão orgânica do mundo, em que a Natureza, a Humanidade e o Conhecimento faziam parte de um todo inter-relacionado, com a formação do sistema-mundo capitalista e a expansão colonial da Europa, essa visão orgânica, ou quaisquer outras a ela relacionadas, começam a ser subalternizadas em detrimento dos avanços de um liberalismo racionalista

cada vez mais presente nas colônias. A emergência do antropocentrismo, o encanto das conquistas científicas e as ambições envolvendo as ocupações 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), na extensão dessa ideia na Pós-Modernidade. Principalmente após a difusão e repercussão dos paradigmas cartesianos, consolida-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* e da difusão de epistemologias em tratados que compartilharam o universalismo racionalista que se distanciava das contribuições espirituais e pragmáticas subjetivas que não se apresentassem como antropocêntricas. Esse método seria a demonstração do alcance e poder que poderia exercer a racionalidade ocidental, mas que se distinguiu das outras racionalidades e que, ao distinguir-se, preconizava subalternizações. Este seria um dos maiores 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 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, nesse caso, ao relevarem-se as multirreferencialidades constitutivas planetárias já conhecidas naquele momento pelas investidas da Expansão Marítimo-Comercial. 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. Desse modo, pode-se observar o nexo pertinente que se emprega como distinção no binômio Modernidade-Colonialidade e que resultaria, em muitos casos, na rebeldia e insubmissão do que, posteriormente, por parte dos índios e negros, aqui se fundamentou como Pedagogia da *Cimarronaje*. Algo que fica evidente nas palavras oportunas de Castro-Gómez, quando afirma que: “La ciencia y los embajadores de la Ilustración instituyen 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). Portanto, seria questionável relacionar a ideia de rebeldia aos *cimarrones* quando eles, na verdade, estariam apenas reivindicando vivenciar suas experiências e tradições. A ideia de *Cimarronaje* não se restringe a rebeldias histórica insurgentes dos afrodescendentes. Podem ser poetas, pesquisadores, professores, personagens de ficção, lendas, ialorixás/babaloixás, 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. Podemos

reconhecê-los em escravizados como Gaspar Yanga (1545), Cimarron Bayano (1555), Dandara dos Palmares (1654), Zumbi dos Palmares (1655); escritores como Lima Barreto (1881), Manuel Zapata Olivella (1920) e Conceição Evaristo; personagens de ficção como Mackandal, protagonista de *No reino deste mundo* (1949) e Esteban Montejo, de *Biografía de un cimarrón* (1986); músicos como Jorge Bem Jor, Moacir dos Santos, Mano Brown.

Observe-se o caso dos afrodescendentes. De acordo com o artigo “A visão africana em relação à natureza”, escrito pelo professor Luís Tomás Domingos (2011), a finalidade da existência do ser humano, segundo a Cosmovisão africana *Bantu*, estabelece-se influenciada pela Natureza. Tal premissa é absoluta e independente das vontades do próprio homem. Ao contrário das premissas que estruturaram o pensamento político da Modernidade, o protagonismo não esteve centrado no homem, pois, para a cosmovisão *Bantu*, o ser humano seria apenas uma parte que integraria a operacionalidade da Natureza como o Todo. Para os *Bantus*, a realidade apresenta-se como comunhão entre os seres e a ordem do meio Natural. Por isso, os pensamentos e esforços deveriam estar centrados na consolidação da harmonia e valores entre o dado Humano e a Natureza. A ideia do que pode ser compreendido como Deus ou Sagrado não se perfaz como idealização e contemplação concêntrica, mas, sim, multifacetada e manifesta, na Natureza. Esta portaria sabedoria e linguagem expressas em ciclos e fenômenos naturais, como percepção e conhecimento, que disponibilizariam o sentido prático de sobrevivência e equilíbrio material e espiritual dos humanos. À medida que o homem compreende e preserva essa relação, ele também compreende e preserva as

relações com o sagrado, empreendendo harmonias como finalidade, perspectiva que dispunha sentido à vida na busca incessante e permanente do conhecimento, sabedoria e diálogo com o Divino em infinitos mistérios a serem revelados e compartilhados indicando *continuum* e evolução:

Esta docilidade fraternal aos ritmos da natureza é um dos aspectos mais originais da Cultura Africana Bantu. Nesta atitude respeitosa para com a Natureza se encontra um conjunto de valores positivos fundamentais para a existência e equilíbrio africano: a confiança na Natureza infra-humana; a certeza pacífica de quem vivendo em harmonia como conselheira poderá usufruir das riquezas e repousar em seu ritmo; fecundidade espontânea sobre as produções técnicas e artificiais e a estima da humilde comunhão com a vida em profundo mistério a ser revelado. (Postioma, 1968, p. 29-30).

Diferentemente da compreensão iluminista, o conhecimento ancestral africano não é antropocêntrico, racionalista a partir do logocentrismo, seccionado, ou portador de pretensões políticas universalistas. A *universalidade* para a cultura africana é onde residem e respeitam-se as manifestações vitais. É lugar onde habitam e cooperam as vidas: não se limita apenas aos vivos, mas também considera os mortos; e as vidas vegetais e inanimadas que possuem funções e mistérios como conhecimentos a serem adquiridos em permanentes diálogos circunscritos pela sintonia ancestral e da Natureza. A soma de todos os dados que conformam a sabedoria e permanência dessa relação constitui energia que sustenta e equilibra valores e éticas como ideia do sagrado. Deus (*Nzambi*, *Olorum*, para os *Bantu* e *Iorubas*, respectivamente) resulta dessa força, e os espíritos, vivos e mortos, acessam parte dela que orienta a todos. Por essa razão, Domingos (2011) lembra que o *Munthu*,

ser humano, não está só e não pode acreditar-se dessa maneira, pois é e integra a ideia do Todo. O *Munthu* tem uma função importante e polivalente como amálgama, mediação que une dimensões dos fundamentos da consciência (Filosofia) e prática operacional (Religiosidade) da Natureza ao tornar *legível* a compreensão, maturidade e equilíbrio de Deus (Significado) e vida dos seres (Significantes) em permanente diálogo e evolução, mas isso não implica o protagonismo antropocêntrico.

Articulações isoladas e protagonistas para a Cosmogonia Africana *Bantu* não são possíveis, porque não se concebem as relações vitais fora da perspectiva solidária e cooperativa. A *Kalunga*, Cosmograma *Bakongo*, seria uma espécie de representação do funcionamento de como poderia operar a sistematização que torna possível o diálogo entre as partes, o tempo e o espaço, integrando-os como Unos. Não como protagonista, mas relevante, uma vez que o *Munthu* teria a missão de operacionalizar a transmissão de conhecimentos às gerações posteriores pela mediação (con)sagrada das vozes e corpos. Os *Munthu* tornam vivas e possíveis as canções que louvam; as orações que devotam e agradecem; os mitos que explicam; os ritos e rituais que celebram e tornam possíveis a compreensão que *pulsa* como realidade:

Bazimus, os espíritos, explicam o destino do homem; o homem é centro que amalgama essa ontologia; animais, vegetais e fenômenos naturais e objetos sem vida biológica constituem o ambiente onde o homem vive, se aprisiona, extrai os meios de existência e, se for necessário, estabelece relações místicas com ele. [...] É uma relação de solidariedade na qual não pode haver ruptura ou destruição. E se acontecer o contrário, causa desequilíbrio do próprio homem, da natureza, enfim, de todo o Universo. Destruir ou remover essas

sustentações significa também destruir toda a existência incluindo a do Criador. (Domingos, 2011, p. 4).

Veja-se a representação do Cosmograma *Bakongo*, para compreendermos como repercute na vivência ética a cosmovisão africana/afrodescendente.

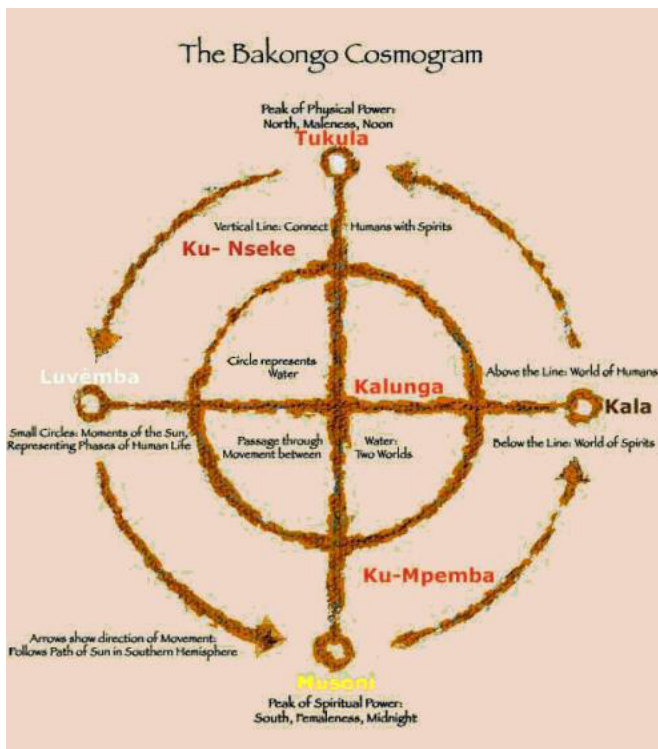


Figura 1 - Gráfico da cosmogonia bakongo

Fonte: Spirito Santo (2011).

Acima, ilustrada, observa-se a representação do cosmograma milenar da cultura *Bantu Bakongo*. Os *Bantus* sistematizaram o modo de compreender

e interpretar o mundo e a vida segundo as constatações de suas experiências. Isso também significa dizer que a sabedoria cosmogônica *Bantu Bakongo* acompanhou os povos na trajetória de suas diásporas e permanece latente nos diversos projetos estéticos, políticos e culturais que se sucederam nas jornadas transatlânticas. No entanto, é preciso identificar as especificidades desses valores para que não se cometa o equívoco de compreendê-los vinculados à luz de sensibilidades distantes não relacionadas à sua natureza originária. Isso implicaria a violação e alteração de saberes legítimos como patrimônio cultural imanente. A principal razão de sua escolha como exemplo vincula-se à metáfora das encruzilhadas como forma de operar a orientação crítica tanto das culturas afro-hispano-americanas quanto do reconhecimento da razão espiritual como fundamento-cruzo que se posiciona criticamente ao exclusivismo do letramento-lógica da razão ocidental que pretensiosamente se universaliza como única e absoluta.

Para Espírito Santo (2011), o cosmograma da cultura *Bantu Bakongo*, *Kalunga*, curiosa e coincidentemente representada por uma cruz, possui razão e explicação genuínas. A linha horizontal expressa no gráfico representa o meio líquido que divide o mundo físico e espiritual; o mundo dos vivos e dos mortos; os africanos negros vivos estariam situados acima da linha divisória. A linha horizontal significa a realidade da vida cotidiana e sua expansão. Abaixo da mesma linha, estariam situados os brancos. Os brancos aqui mencionados não seriam a representação étnica dos ocidentais, mas, sim, uma representação da coloração dos corpos na condição de morte e, também, a multiplicidade de espíritos da natureza povoando a esfera do

invisível sob a terra. O eixo horizontal representa o nascer e pôr do sol, assim como o nascimento e morte dos humanos – a cosmovisão *Bantu Bakongo* representa a vida como ciclos. O eixo vertical liga o ponto culminante do mesmo sol, a luz para o mundo dos vivos e mortos, e permite a conexão entre os dois níveis de existência, numa espécie de relação e entendimento simbiótico, *uno*, sucessivo, da vida e da morte de maneira intermitente. Na convergência entre o mundo dos vivos e dos mortos, situam-se, também, a compreensão e o desenvolvimento dos saberes de experiência vivencial que articulam conduta ética e auxílio para a solução dos problemas tanto filosóficos quanto terrenos, como doenças e outros infortúnios. Os diálogos entre as dimensões das existências dimensionais, horizontal e vertical seriam possíveis a partir de ritos mediados por um sábio iniciado nos quais se evocariam os espíritos antepassados para que orientassem os viventes nas suas dúvidas e questionamentos. Os vivos e os mortos se distinguiriam, assim, apenas pela materialização do corpo. A cruz, para o pensamento *Bantu*, apresenta a representação da vida como apreensível ciclo contínuo do tempo, tal como opera para nós o movimento de rotação ou translação solar.

Fu-Kiau (1998) reafirma que o mundo natural para o povo *Bantu* é a ligação e propósito do processo de construção e manutenção da vida e do viver; do material e espiritual, como expressão da unidade vital, existencial, cooperativa que ele chama *dingo dingo dia môyo ye zinga*. Aproxima-se, primordialmente, do conceito *Ubuntu*, que exprime a consciência da relação entre o indivíduo e sua comunidade expressa na máxima do humanismo

popular africano: *É o que somos porque somos uma parte disso*. A Natureza representa, assim, a base essencial de compreensão da coexistência e convívio:

Aos olhos do povo Africano, especialmente aqueles em contato com os ensinamentos das antigas escolas Africanas, a Terra, nosso planeta, é *futu dia n'kisi diakânga Kalûnga um diâmbu dia môyo* - um sachet (pacote) de essências/remédios amarrados por *Kalûnga* com intenção de vida na Terra. Esse *futu* ou *funda* contém cada coisa que a vida precisa para sua sobrevivência: essências/remédios (**n'kisi/bilongo**), comida (**madia**), bebida (**ndwînu**). (Fu-Kiau, 1998, p. 1).

E dessa forma apresenta-se como sagrado e espiritual, *Nkingu Kibeni Wangudi Wa Kinenga um biobio*, a chave e princípio de equilíbrio em tudo e que se reconhece em todas as coisas que nos cercam. Não por acaso, a atenção e admiração às montanhas, vales, vento e céu, e as mudanças dos ciclos naturais como manifestações do patrimônio sagrado. Daí a compreensão pelos africanos de que a Natureza é como *Bibliotecas*.

[...] ir para dentro da floresta é entrar numa das mais ricas e bem documentadas bibliotecas vivas na Terra. Em seu leito e abaixo vivem centenas e centenas de criaturas, grandes e pequenas, visíveis e invisíveis, fracas e poderosas, amigáveis e hostis, conhecidas e desconhecidas. Em seu interior correm, serpenteando, rios dentro dos quais nadam multidões de peixes. E acima de suas folhagens podem-se ouvir sons e melodias de todos os tipos. Todas essas “coisas”, dentro da floresta, constituem assuntos de aprendizagens para *Mûntu*, das quais ele coleta dados que ele pode “engavetar” em sua memória para uso futuro. Esse é o processo de construir conhecimento – *nzailu*. (Fu-Kiau, 1998, p. 2).

A floresta, uma das representações naturais sagradas, é o lugar de iniciação e atendimento das demandas. Princípio, meio e fim da consciência, onde o

Munthu confirma-se parte do Todo. Não por acaso, as inquices iorubanas dos Orixás, entidades sobrenaturais representadas como forças da natureza, emanadas por *Olorum*, guiam as consciências dos seres vivos e protegem as atividades na manutenção das famílias, aldeias e cidades, tal como sucede com os *Nkinsi* para os *Bantu*. A Natureza é uma dádiva que compartilha de maneira generosa o conhecimento como sabedoria, cujos mistérios deveriam ser sabidos e compartilhados. É a partir da relação do *Munthu* com o meio natural que se entendem e formam os valores de personalidade e caráter. O *Munthu* não é mau ou bom: ele possui, segundo a sua consciência, o que ele quiser ser. Logo, as atribuições e usos do conhecimento sobre os mistérios são livres, cabendo a cada um o uso de suas atribuições e responsabilidades. No entanto, a premissa sagrada, tanto para os *Bantu* quanto para outros povos como os Iorubas, destaca que o propósito da vida consiste na responsabilidade do propósito da harmonia e equilíbrio das relações, como ressalta Cabrera, no capítulo quarto do livro *El Monte*, intitulado “El Tesoro Mágico y Medicinal de Osain y Tata Nfindo”:

Continuamente los oiremos repetir, al dictarnos los nombres y propiedades de tantas yerbas – “animosas” – y árboles sobornales que se desplazaran para satisfacer nuestros deseos, si sabemos ejercitar la acción mágica adecuada, que todas, en su mayoría, son eficaces para producir el mejor o el más desastroso efecto. Los orishas, los mpúngus, los santos, los espíritus que las influncian, ya lo sabemos, no son esencialmente ni buenos o malos. Se prestan a todo, a lo bueno y a lo malo. En última instancia, el bien y el mal son una misma cosa. Igual que la naturaleza: “La brisa es buena, refresca, ¿pero el ciclón? Y los dos son aire” (1993, p. 149).

Trata-se de pensar e viver, dessa forma, uma relação-encruzilhada ou o que o pesquisador costa-riquenho Quince Duncan (2006) chamou de *Afrorrealismo*. As encruzilhadas aqui, tal como sua aceção consensual de significado, relacionam-se a um campo de possibilidades que, se vinculado à sua natureza ancestral e simbólica, é capaz de assumir relevâncias que poderiam ser pertinentes para uma melhor compreensão das cosmogonias negro-africanas, pois os encruzos das encruzilhadas também são afirmados como espaços que possibilitaram transcendências que operaram diálogos e ressignificações críticas dos espaços culturais estruturados pela Modernidade, (re)situando a África em perspectiva importante relevada. Portanto, pensar as encruzilhadas como princípio que articula a trajetória dos caminhos históricos africanos ajuda-nos a perceber as limitações que operam na fortuna crítica dos valores retóricos e epistêmicos ocidentais, como ética, forma e educação, pois questionam os desdobramentos do pensamento eurocêntrico que não admite outras razões que não se alinhem às suas bases. Uma prova seria o episódio colonial da semelhança dos signos das cruzes *Bantu* e cristã. Para os ocidentais, não poderia haver representações de existência cosmogônicas distintas. A representação da cruz cristã foi operada de maneira estratégica como dado e prevalência de valor cultural único. A normatização dos valores e representações cristãos apresenta-se como contrassenso porque o mundo tal como conhecemos compõe-se de cosmogonias plurais que prefiguram cosmovisões diversas, configuradas de maneira legítima pela liberdade de pensamento e existência. Logo, as representações culturais diversas, como a *Bantu*, por essa razão, não poderiam traduzir-se ou associarem-se às lógicas

de uma tipologia referencial unívoca e distante porque os valores inerentes e estruturadores não se apresentaram convergentes.

O professor e pesquisador Amarino Oliveria de Queiroz, em sua tese *As Inscrituras do Verbo: Dizibilidades Performativas da Palavra Poética Africana* (2007), reitera a relação entre espiritualidade e Natureza. Lembra que no Brasil, segundo a tradição iorubana do Candomblé, mais especificamente das nações *keto e jeje*, Iroco é considerado um Orixá fitomorfo que habita a árvore conhecida como gameleira e raramente manifesta-se. Trata-se de um Orixá que governa o Tempo e o Espaço e cobra o cumprimento cármico ao determinar o início e fim das coisas. Era também venerado entre os Incas e os Maias como o Senhor do Início e do Fim e no panteão grego e romano está vinculado ao Deus *Chronos*, apesar de o *status* não se relacionar com o Orixá vinculado ao *Ori* e feitorias. Na África o Iroco é também árvore nomeada de mesmo nome. Segundo a crença iorubana, *Iroko* é morada de espíritos infantis conhecidos como *abikus*. Uma outra aproximação possível, agora dentro da perspectiva cosmogônica *Tupi*, que estaria representada na figura dos espíritos travessos, seriam os sacis que vivem nas florestas. O professor Queiroz ainda lembra que, nas Américas, mais especificamente em Cuba, a *Iroko* recebe o nome de *Ceiba*, apresenta-se consagrada ao Orixá Xangô pela *Santería* e também é cultuada entre os povos pré-colombianos:

Ressalte-se que este vegetal também foi amplamente reverenciado por vários povos pré-colombianos na condição de árvore sagrada, com a prática de variados ritos celebrados sob a sua copa. Entre os maias, por exemplo, a ceiba figurava a própria representação do mundo: as folhas e galhos como o céu, o tronco como a terra e as raízes como as profundezas subterrâneas,

ou seja, o inframundo. Esta tradição é mantida pelos seus descendentes até os nossos dias, chegando mesmo a ser igualmente decretada árvore nacional na Guatemala. Não é demais lembrar que muitos dos próprios códices, livros produzidos por algumas das civilizações pré-colombianas foram confeccionados a partir da casca de certas árvores, como a já mencionada vuh. Conclui-se, portanto, que o encontro verificado entre as tradições de origem africana e pré-colombiana nas Américas e no Caribe, tendo a figura das árvores como espaço ritualístico, de convivência social, de decisões políticas e de preservação da memória, além de fonte produtora de raízes, folhas, flores, frutos e matéria-prima necessária para a construção civil, a carpintaria, a navegação ou a obtenção do papel e do fogo repercutiu naturalmente sobre a expressão cultural, artística e literária de seus povos. (Queiroz, 2007, p. 121).

Vale ressaltar, ainda, que *Ceiba* (1978) é o título de livro da poeta, prosadora, cantora e pintora hispano-africana Raquel Ilombe, pseudônimo utilizado por Raquel del Pozo Epita. Ceiba é uma árvore que está presente tanto nas Américas quanto na África Ocidental e Ásia. A popularidade e relevância da ceiba está representada na bandeira nacional da Guiné-Equatorial e na presença dos contos orais das narrativas tradicionais. Árvore-símbolo de países como Porto Rico e Guiné Equatorial, a figura da ceiba (paineira, sumaúma no Brasil; poilão na Guiné-Bissau; oká em São Tomé e Príncipe; ya'axché entre os povos maias do México) constitui importante referência para alguns escritores da África e das Américas e funciona como intersecção entre os espaços. A guinéu-equatoriana Raquel Ilombe evocou textualmente em seu primeiro livro de poemas a árvore tal com as antigas sociedades bantas se reuniam para o compartilhamento dos saberes tradicionais.

Em perspectiva semelhante, o pesquisador argentino Hugo Busso, em seu livro *Crítica a la Modernidad Eurocentrada: en búsqueda de múltiples alternativas decoloniales* (2011), apresenta a ideia do personagem-conceitual *Brujo-Chamán*, como oportuna metáfora crítica das relações que poderiam (re)estabelecer-se a partir da relação entre Natureza, Cultura e Espiritualidade a partir dos originários. A ideia de Busso apresenta-se como alternativa crítica aos avanços da filosofia política moderna que destituiu de importância os paradigmas e trajetórias ancestrais que se desenvolveram na América Latina desde *Abya Yala*.³ O estudo de Busso articula perspectivas empíricas e as

3 Para Carlos Walter Porto-Gonçalves, responsável pelo verbete no livro *Latino-Americana. Enciclopédia Contemporânea da América Latina* (2006), *Abya Yala* na língua do povo Kuna significa *Terra madura*, *Terra Viva* ou *Terra em Florescimento* e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien, e vivendo atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). *Abya Yala* vem sendo usada como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waktseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência. Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – *Tawantinsuyu*, *Anauhuac*, *Pindorama* – a expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento. Embora alguns intelectuais, como o sociólogo catalão-boliviano Xavier Albó, já houvessem utilizado a expressão *Abya Yala* como contraponto à designação consagrada de América, a primeira vez que a expressão foi explicitamente usada com esse sentido político foi na *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada em Quito em 2004. Note-se que na *I Cumbre*, realizada no México no ano 2000, a expressão *Abya Yala* ainda não fora invocada, como se pode ler na *Declaración de Teotihuacán*, quando se apresentam como “*los Pueblos Indígenas de América reafirmamos nuestros principios de espiritualidad comunitaria y el inalienable derecho a la Autodeterminación como Pueblos Originarios de este continente*”. *Abya Yala* configura-se, portanto, como parte de um processo de construção político-identitária em que as práticas discursivas cumprem um papel relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do *movimiento indígena*, cada vez mais movimento dos

reconhece como importantes no processo de reconhecimento crítico da América Latina. Centra-se no esforço de contrapor-se a determinismos modernos que deslegitimam a experiência ancestral e solidária dos Humanos com a Natureza. O *Brujo-Chamán* apresenta-se, então, como personagem conceitual, alternativa dialética para contrapor-se às perspectivas que deslegitimam culturas patrimoniais cosmogônicas e seus representantes. A seguir, Busso apresenta o ponto de partida das bases de quando iniciou suas reflexões:

Conocí a un chamán amazónico de Colombia en Holanda. Me di cuenta, sin que lo dijera él mismo, que tenía potencialmente estrategias cognitivas no dogmáticas para ayudarme a salir del juego que me aprisiona y condena a ver siempre lo mismo. Este “analfabeto” amazónico me enseñó tanto o más que los eruditos e interesantes filósofos de la Sorbona. Descubrí la idea del “doble” de la magia como recurso heurístico. Me interesó por ser un personaje absolutamente de los bordes, sospechado tanto por las jerarquías religiosas oficiales como por las jerarquías políticas y autoridades del saber oficial, académico, de los últimos siglos. Ellos mismos son, sin tener manual ni dogmas, investigadores y personas diferentes. Pero no hay resabios de nostalgias desfasadas, inadecuadas, es decir, realizar un personaje fuera de contexto. No tendría ningún sentido. Sólo me interesa como personaje conceptual para hablar de ese otro lado, ya que no puedo criticar lo mismo que estoy usando para describir el mundo. Es un recurso este personaje para ensayar como salir afuera de mí mismo, abrir mi punto ciego, salirme de las constricciones institucionales académicas, y experimentar. Poesía, filosofía y ciencia en un mismo saco, sin lugar/espacio privilegiado, sin que nadie sea “el ojo de Dios”, que todo lo ve objetivamente sin ser visto. Ubicuidad creativa e incierta, polifonía de un concierto móvil con múltiples melodías y ritmos de un carnaval del que desconozco el final. (Busso, 2012, p. 1).

povos originários. A compreensão da riqueza dos povos que aqui vivem há milhares de anos e do papel que tiveram e têm na constituição do sistema-mundo tem alimentado a construção desse processo político-identitário.

O comprometimento do *Brujo-Chamán* estaria, então, interessado em destacar experiências que favoreceriam não apenas uma particular visão de mundo, mas, sobretudo, uma (re)construção de mundo comprometida com valores patrimoniais em deterioração. Para o *Brujo-Chamán*, o direito de exercer os valores patrimoniais cosmogônicos ante o avanço de políticas universalistas de homogeneização cultural significaria, também, além da promoção de fundamentos críticos de resistência, uma espécie de *cura* e consciência de valores orgânicos ante a relativização de valores essenciais outros como premissa, inclusive, democrática. O estudo de Busso tem a importante contribuição de atualizar a importância da relação entre o Homem e a Natureza como crítica ao Mundo Moderno que objetifica, mercantiliza como produto, o patrimônio das culturas ancestrais:

Que nos ayude a hablar y pensar ese otro lado imposible. Es ensayar/incluir idealmente la práctica chamánica y la acción política presente, poniendo en relación la praxis política, la comunicación y la sanación. El rol del brujo-chamán es hacer buenas las almas y liberarlas de los malos muertos, que están todavía entre nosotros: el paradigma moderno con raíces coloniales, depredadoras, sustento del productivismo desarrollista del capitalismo. Como arquetipo que puede servir de guía a las generaciones actuales y comprometidas con el cuidado de lo viviente, es incitar a explorar formas y situaciones de asociaciones creativas, no centralizadas ni jerárquicas entre mundos paralelos e interdependientes. Formas que entusiasmen las experimentaciones dentro de un contexto general de descomposición y degradación del sistema del mundo capitalista, que deben protegernos de la barbarie que viene, como todo aquello que niegue alternativas al modelo imperante, depredador e individualista, exigiendo siempre más re-producción de lo mismo. Por esto es que la dimensión terapéutica e iniciática del brujo-chamán es sanar, negociar activamente con los “espíritus” desde el respeto y la justicia de intercambios discretos, con juegos ganar-ganar. Son permitidos los estados alterados de

conciencia, como el éxtasis, el trance, las visiones, las posesiones. Todo lo que nos ayude a evolucionar espiritualmente, entre tantas posibilidades de experiencias personales y grupales. El objetivo es producir cambios en sí mismo y en los otros, para hacer evolucionar la forma dual que posibilite la fuga decolonial del sistema de disciplina y manipulación. (Busso, 2012, p. 1).

Os *Brujo-Chamanes* apresentam-se como *cimarrones* na medida em que viabilizam princípios que tornam possíveis fundamentos que estruturam e (re)ativam o processo criativo da inteligência ancestral, tanto no plano material quanto espiritual como transcendência. Para Busso, estamos em processo de mudança paradigmática envolvendo pensamentos e lógicas civilizatórias e essa poderia ser uma oportunidade de descentramento do imaginário antropto-etno-logo-cêntrico que poderia repensar controles políticos e culturais absolutos. Os *Brujos-Chamanes* inter-relacionam *bios* e espírito. A unidade rizomática associa novos ou possíveis paradigmas como educação do espírito que se educa com o espírito, numa espécie de duplo, guiado por ancestralidades plasmadas como experiência e diálogo transcendente que problematizariam o limiar entre corpo e espírito em uma espécie de universo entrópico em expansão. Ou seja, contrapõe-se como vário ante o restritivo. O propósito de relocar ideias sobre a perspectiva não significa reconsiderá-las, mas, sim, reapresentá-las para que não sejam esquecidas como alternativa de legitimá-las. Não se trata de

[...] copias descontextualizadas ni de falsas nostalgias de un mundo que ya se fue. Se trata más bien de saber que si miramos el mundo y nos lo representamos en un espejo trizado de multiplex pedazos, cambiar de pedazo para reflejar una parte y un modo alternativo (analogismo, animismo) no es negar el precedente. Sino más sumar, conectar, hacer redes y conjunciones (rizomas)

en la medida de lo posible, superando las incompatibilidades, en síntesis, una mirada más abarcativa de la totalidad *Otra* [...]. (Busso, 2011, p. 397).

A conexão entre os entes material e espiritual, nessa perspectiva, pode ser compreendida como uma espécie de adoção voluntária por parte das entidades espirituais cuja proximidade configuraria um elo, uma intersecção, entre o plano sensorial e o extrassensorial, na medida em que também se desenvolveria a experiência do vivente em sua jornada terrestre. Trata-se de uma tutoria fundamentada no livre-arbítrio, na responsabilidade ética e vital de quem vive e na observação espiritual que orienta a trajetória do indivíduo em tênue e constante relação fraternal. Um vínculo, apriorístico, que se mantém em fluxo e conformidade, segundo o desenvolvimento dos méritos e virtudes das partes envolvidas.

Pode-se compreender que a conexão entre as partes opera a partir dos fundamentos que estruturam a perspectiva cosmogônica originária ao integrar Natureza (Espaço/Tempo), Homem (Sujeito) e Espiritualidade (Metafísica) como uma *Antropologia do Encantamento*. Desse modo, observa-se que as tradições religiosas de matriz afro e indígena sugerem um *religare* independente e não alinhado às diretrizes espirituais empreendidas pelo Ocidente. Não haveria, portanto, em tese, segundo suas vivências, motivos plausíveis para o não reconhecimento, pois resultam de experiências e percepções, legados empíricos seculares, milenares que, assim como qualquer outra Tradição Cosmogônica, também foram capazes de estruturar éticas e reflexões que humanizaram e espiritualizaram civilizações. Desenvolveram emoções,

linguagens e práticas como quaisquer outros patrimônios culturais que, por essa razão, deveriam ter seus valores e efeitos preservados e reconhecidos ainda que se diferenciem de tradições que se perpetuam como modelo hegemônico e enfrentem dificuldades para estabelecerem-se em relações pacíficas com a diferença.

Na tradição pré-hispânica mesoamericana, por exemplo, observa-se que o indivíduo, no dia de seu nascimento, estabelecia uma relação com algum animal ou força da natureza representada no calendário mesoamericano. Para os *náhuas* esse calendário denominava-se *tonalpohualli*, para os maias, *tzolkin*, e, para ambos, poderia ser traduzido como algo que estaria próximo de *cuenta de los días y los destinos*. Para os *náhuas*, cada dia do calendário possuía uma carga energética que se vinculava diretamente ao cosmos e, dessa forma, definiria a força, a personalidade e a expressão vital que acompanharia o indivíduo do dia de seu nascimento à sua morte e poderia ser metaforizada por um animal ou manifestação atmosférica correspondente ou similar. A relação proporcionaria troca de conhecimentos desprovidos de limites e questionamentos que (des)mitificam as dimensões que unem e distanciam, relativizam, os vínculos entre a vida e a morte.

A representação desse ente não humano que acompanharia o ente humano, denominado *nahualli*, teria a obrigação de proteger, assistir e orientar o desenvolvimento moral e espiritual do rebento ao longo da vida. Essa representação, quase sempre concretizada por meio de um animal, seria a metáfora do espírito humano em vida e de seu desdobramento, numa espécie de duplo, que na linguagem *náhua* seria denominado *tonal*, ou seja,

a capacidade de operacionalizar existência entre dois mundos. O indivíduo e o *nahualli* dividiriam, assim, um mesmo caráter e seriam duas partes que se tornariam *una*, de modo que, se a bem-aventurança ou a má sorte do destino atingisse uma das partes, repercutiria na outra. Os *nanahualtin*, plural de *nahualli*, apresentam-se como coessências dos humanos que correspondem a aspectos, valores, sentimentos marginais. Por essa razão, dada a grande variedade de caracteres humanos, havia, proporcionalmente, uma grande variedade de espécies-*nahualli* que os acompanhavam. Ainda que, em sua maioria, se apresentassem de maneiras zoomorfas, há incidências de *nanahualtin* que se apresentam como vegetais, fenômenos meteorológicos, minerais, antropomorfos e inexplicáveis formas monstruosas que poderiam configurar-se fortes ou frágeis; benevolentes ou malevolentes, a depender do perfil da personalidade humana que acompanhava no *tonal*, podendo, também, acompanhar, além de vivos, mortos, deuses e coletividades – haja vista muitas dessas *nanahualtin* representarem e protegerem povoados e cidades da região mesoamericana. A pesquisadora salvadorenha Karla Marina López Martínez Carné, em seu trabalho monográfico intitulado *El Nahualsimo en la Narrativa Oral del Municipio Nahuizalco*, esclarece que, se um indivíduo nascesse, por exemplo, em um dia *conejo*, coelho, “[...] *tochtli*, vigésimo signo del calendario ritual de 260 dias, su destino se vería rodeado de malos presagios; si nacía zopilote gozaría de larga vida; si nacía en un día perro tendría inclinaciones lujuriosas” (2006, p. 11).

Segundo Philippe Descola, no livro *Par-Delà Nature et Culture* (2005 *apud* Gonzalez, 2010, p. 183-199), a relação que vincula o nahualismo ao

que o Ocidente convencionou chamar animismo parte do pressuposto de que os humanos e os ancestrais, pela relação que estabelecem extrassensorialmente, apesar de naturezas e plasmas distintos, desenvolvem pela proximidade relações culturais simbióticas – linguagem, reconhecimentos, sensações etc. – uma espécie de *antropofagia espiritual* que evoluiria na medida e grau em que também se desenvolvessem, cooperativamente, como cruzos. Enquanto os indivíduos *vivos* ocupam povoados, campos e cidades, os *nahualli* encontram-se presentes em espaços naturais, etéreos, como montanhas sagradas, céu ou inframundo, sob a proteção de deidades divinas ou não. A relação que se estabelece é intrínseca, imanente, porém, ao anoitecer, a fronteira que divide a esfera indefinível e a superfície terrestre torna-se tênue ou difusa e, quando isso acontece, os *nahualli* transitam, livres e manifestos, entre a superfície e o inframundo, o que faz com que a interação entre humanos e *nanahualtin*, e entre os próprios *nanahualtin*, torne-se mais sensível. Nesse momento,

[...] los dioses y los muertos adquieren formas no-humanas, particulares a la esfera nocturna, para desplazarse por el espacio terrestre y entremezclarse con los seres mundanos. Así la noche es un mundo en el que los seres procedentes de diversos espacios pueden encontrarse e interactuar. Dado que el período nocturno es un tiempo de inversiones, en las que las cosas no son necesariamente lo que aparentan, los hombres comunes se ven incapaces de interpretar correctamente sus sueños, ellos “no se acuerdan”, “no ven con claridad”, y, sobre todo, no son capaces de controlar las acciones de sus coesencias”. (Gonzalez, 2010, p. 2).

O pesquisador e antropólogo Roberto Martínez González (2010, p. 2) ainda ressalta que existem indivíduos, denominados *hombres-nahualli*,

dotados de uma capacidade extrassensorial de controlar as ações de suas coessências durante o período da noite. Isso, na prática, significaria comunicar-se com divindades e mortos e interferir sobre outros indivíduos ou *nanahualtín*, o que em situações *normais* não aconteceria em razão de ser exceção o indivíduo dotado dessa sensibilidade. São considerados *brujos* os que possuem o poder de capturar, matar os *nanahualtín* de seus inimigos para provocar-lhes enfermidades ou morte, da mesma forma que poderiam curar ou resgatar os *nanahualtín* feridos, banidos ou mortos no inframundo, a fim de garantir-lhes restauo e bem-estar. Nota-se, com isso, a ambivalência suscetível às intenções que os movem.

Benjamín Palomo, no livro *Hablan los Nahuales: Mito y Testimonio* (1998), situaria o nahualismo como prática religiosa que deveria ser empreendida pelos iniciados, pelo discernimento ou maturidade em reconhecer consciência e benefício da ordem espiritual em relação à necessidade de lidar com valores e o Tempo. Maturidade e discernimento esses que exigiriam, para a iniciação, insônia, ingestão de substâncias alucinógenas extraídas de plantas, meditação e uso de música, dança, rituais e sacrifícios de animais como oferenda aos deuses, invocação, diálogo e harmonia, sintonia e integração com a Natureza como metafísica do Todo. Isso definiria a cosmovisão dos povos indígenas mesoamericanos ao mesmo tempo em que também definiria uma forma de situar o homem como parte integrante da Natureza e sujeito às suas diversas influências que integrariam esse mesmo Todo. Isso, de certa forma, se apresenta tal qual uma forma de Xamanismo, como pode ser observado em Busso:

[...] un sistema simbólico-mágico-religioso que funda sus raíces en la visión del mundo y la experiencia religiosa de un Pueblo, donde se conjuga con la praxis que llevan a cabo hombres y mujeres poseedores del don. El chamán nace con el don que le confiere la facultad de adivinación y sanación. Domina las técnicas del éxtasis, a través de los sueños y diferentes formas de trance – estados no ordinarios de conciencia – se introduce y otra dimensión de la realidad, el otro mundo, donde conoce las respuestas a las interrogantes que sus interlocutores le formulan sobre la vida, la enfermedad, el infortunio y la muerte. Está facultado para comunicarse con las divinidades, los espíritus de la naturaleza y los muertos, fungiendo de mediador entre éstos y quienes solicitan su intervención, cumpliendo de esta forma con su misión como argonauta del mundo invisible, sanador, advino, clarividente, psicopompo, terapeuta del alma, guía espiritual del equilibrio vital y cósmico. (2011, p. 34).

Na época colonial, de acordo com a hagiografia dos Santos, seguindo a tradição dos calendários *náhuas*, as representações da Historiografia dos Santos Católicos assumiram representações *antímicas* e fenômenos atmosféricos na Mesoamérica. Para evitar as práticas de culto pelos *náhuas*, os espanhóis publicaram, segundo Carné (2006), em 1679, por meio da figura do bispo Juan Ortega Montañez, o que posteriormente foi confirmado na figura do frei Andrés de la Nava y Quevedo, a ordem para que as igrejas das dioceses da Guatemala recolhessem as imagens de São Miguel, São Jerônimo e São João Evangelista e outros santos e santas que tivessem os demônios, no caso, animais (*nanahulatín*) nos pés, para que não fossem feitas as analogias e cultos. Também foram proibidos nomes próprios seguidos de animais no batismo para evitar o que poderia ser considerado uma espécie de sincretismo *reverso*:

Siguiendo los señalados por el Arzobispo Cortés y Larraz, la costumbre indígena de bautizar a los niños con nombres de animales favorecía también la creencia en el nahualismo. Según sus idiomas son los nombres de varios animales y quieren decir: Pedro del Caballo, Juan del Venado, Antonio del Perro. Con estos a los animales que significan en sus sobrenombres, los llaman sus nahuales y quieren decir sus protectores, a quienes se encomiendan e invocan sus necesidades. (Carné, 2006, p. 17)

Legitimar, compreender e pensar a cosmogonia mesoamericana *nahualli* significa não apenas investir na possibilidade de articulação de epistemologias sobre o que define a América Latina como ideia e patrimônio humano. Significa, também, integrar as partes isoladas, destituídas que a constituem e apresentar contraponto às fissuras e insuficiências da absoluta e hegemônica racionalidade arbitrária Ocidental como política expansionista que parcialmente transcende as alternativas e mistérios do que concebe a Natureza e a Natureza Humana como *una*. Admitir apenas a Razão que confere domínio e obstrução da Liberdade, não apenas de expressão, mas, sobretudo, de sentir e compreender o mundo é, não apenas historicamente, uma violência à própria Racionalidade, Liberdade e Humanismo que se apregoam.

A pretensa linearidade de saberes empreendidos como universais, tal qual sugere Busso, contribui para a subalternização e o desaparecimento de inúmeros outros saberes, entre eles, os negro-africanos. O que, segundo as disposições do professor e filósofo Eduardo Oliveira, no artigo “Filosofia do encantamento” (2003), do ponto de vista cultural, configuraria uma perda do *Encantamento*, pois a subtração ou exclusão dos princípios essenciais de culturas significaria a perda da oportunidade de entender os significados

mágicos que integram os mistérios e significados que se desconhecem sobre o ser humano. Significaria abdicar das possibilidades de (re)criação, resignificação do ente e sua existência (Oliveira, 2003), numa espécie de *poiésis* que não se escreve, mas que se vivencia e se resignifica *per se*, pois é desse encantamento que se promove a Filosofia Africana que integra a sabedoria de todas as coisas não, necessariamente como um sentimento que se pensa antes, de acordo com as premissas literárias. A poesia para as culturas africanas, e também para as indígenas, estaria nas relações empreendidas espontaneamente entre o homem e a natureza, nas quais se articulam cultura e saber como saber em construção:

O Olhar encantado não cria o mundo das coisas. O mundo coisas é o já dado. O Olhar encantando re-cria o mundo. É uma matriz de diversidade dos mundos. Ele não inventa uma ficção. Ele constrói mundos. É que cada olhar constrói seu mundo. Mas isso não é aleatório. Isso não se dá no nada. Dá-se no interior da forma cultural. O encantamento é uma atitude diante do mundo. É uma das formas culturais, e talvez uma das mais importantes, dos descendentes de africanos e indígenas. (Oliveira, 2003, p. 5).

Ao longo dos últimos cinco séculos os valores preconizados pela Modernidade alimentou 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 cêtricos, 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 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, complementaridade para dar vazão ao que aqui se compreende como “Pedagogia da Escuta”, além da noção e consistência de uma ideia de Humanidade mais ampla integrada à unidade natural como (in)estabilidade (e) crítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Busso, Hugo. *Crítica a la Modernidad Eurocentrada*. Em *Búsqueda de Múltiples Alternativas Decoloniales*. Madrid: Editorial Académica Española, 2011.
- Busso, Hugo. Hay que ir más allá del paradigma moderno. *Café Latino*, Tarragona, 10 jul. 2012. Disponível em: <<https://www.ecoticias.com/sostenibilidad/68081/Hugo-Busso-alla-paradigma-moderno>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- Cabrera, Lydia. *El Monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1993.
- Carné, Karla Marina Lopes Martinez. *El Nahualismo en la Narrativa Oral del Municipio de Nahuizalco*. Trabalho monográfico para obtenção ao grau de Licenciada em Letras. Universidad de El Salvador. San Salvador, 2016.
- Carpentier, Alejo. *Os Passos Perdidos*. Trad. Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Castro-Gómez, Santiago. *Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza y Ilustración em Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Descola, Phillippe. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- Domingos, Luis Tomas. “A Visão Africana em Relação à Natureza”. ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTORIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH – Questões Teórico-metodológicas no Estudo das Religiões e Religiosidades, 3.. Anais... In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v, III, n.9, Maringá: jan. 2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/html>>. Acesso em 23 de setembro de 2018.

- Duncan, Quince. “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>. Acesso em: 6 out. 2014.
- Fu-Kiau, Kimbwandende Kia Bunseki. “A Visão Bântu Kôngo da Sacralidade do Mundo Natural”. Tradução para uso didático de PINTO, Valdina O. Salvador, mar. 1998. ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMONIO BANTU – ABANTU – COMUNIDADES ORGANIZADAS DA DIÁSPORA AFRICANA – Rede KÔDYA. Salvador: 2018. Disponível em: <<https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>>. Acesso em: 28 mar 2018.
- Gomes, Flavio dos Santos. *Mocambos e Quilombos*. Uma História do Campesinato Negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- Gonzalez, Roberto Martíñez. “La Animalidad Compartida”. In: *Revista Espanhola de Antropología Americana*, Madri, 2010, v. 40, n. 2, p. 256-263, ISSN: 0556-6533.
- Ilombe, Raquel. *Ceiba*. Madrid: D. L., 1978.
- Leff, Enrique. *Racionalidade Ambiental: A Reapropriação Social da Natureza*. Trad. Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- Llosa, Mario Vargas. *El Hablador*. Lima: Editorial, 2008.
- Mendes, Rogerio. *Pedagogia da Cimarronaje*. A Contribuição das Cosmogonias e Cosmovisões Africanas e Afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro-) Latino-Americanas. Tese de Doutorado. PPGL/UFPE, Recife: 2019.
- Oliveira, Eduardo David. Filosofia do Encantamento. En: *Revista Trans*, 7, 2003, p. 5-7.
- Oliveira, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo de Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
- Palomo, Benjamín. *Hablan los Nahuales*. Mito y Testimonio. São Salvador: UCA, 1998.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. Abya Yala. In: SADER, Emir. *Latino-Americana*. Enciclopédia Contemporânea da América Latina. São Paulo: Boitempo, 2006. Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>>. Acessado em: 5 de maio de 2017.

Postioma, Adalberto. *Filosofia Africana*. Luanda: Seminário de Luanda, 1968.

Queiroz, Amarino Oliveira de. *As Inscrituras do Verbo*. Dizibilidades Performáticas da Palavra Poética Africana. Tese de Doutorado. PPGL/UFPE, Recife: 2007.

Spirito Santo, Augusto. “Menos Foucault e Mais Fu-Kial:” Filosofia Bacongo para Iniciantes. Rio de Janeiro: mar. 2011. Disponível em: <<https://spiritosanto.wordpress.com/2017/06/06/menos-foucault-mais-fu-kiau-filosofia-bakongo-para-iniciantes/>>. Acesso em: 28 mar. 2019.