

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
CURSO DE PSICOLOGIA**

**Caroline Rosa da Silva**

**FICÇÃO ESPECULATIVA AFROFUTURISTA:  
VIAS PARA UMA IMAGINAÇÃO RADICAL**

**PORTO ALEGRE**

**2023**

**Caroline Rosa da Silva**

**FICÇÃO ESPECULATIVA AFROFUTURISTA:  
VIAS PARA UMA IMAGINAÇÃO RADICAL**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do grau em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo Soares Damico

**PORTO ALEGRE**

**2023**

Nome: Caroline Rosa da Silva

Título: Ficção especulativa afrofuturista: vias para uma imaginação radical

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do grau em Psicologia.

Orientador: José Geraldo Soares Damico

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

---

Orientador - Prof. Dr. José Geraldo Soares Damico

---

Mestra Taismin da Motta Ohnmacht – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## AGRADECIMENTOS

Durante minhas próprias escavações digitais me deparei com Aza Njeri falando sobre a filosofia Bakongo que entende o existir como a trajetória do Sol. Os Bakongo compreendem o *Ntu*, ou em perspectiva iorubana o *Asé*, como a força vital que há em tudo e que se expressa em unidade à natureza. Dessa forma entende-se o *mntu* (o ser, a energia de *ntu* no indivíduo) como um Sol vivo. Todos nascemos com um Sol interno que deve ser cuidado para estar em plena potência. É nesse sentido que a filosofia Bakongo pensa o acendimento do Sol da humanidade que há no outro, nutrindo-o para o livre caminhar pela vida.

Gostaria de deixar meus agradecimentos a algumas pessoas que acenderam ainda mais o meu sol durante esse percurso acadêmico, sem as quais eu não teria chegado da mesma forma até aqui.

Primeiramente à matriarca da família, minha avó Eli, que esbanja vitalidade e sempre prezou pelo nosso desenvolvimento nos estudos;

À minha mãe, Silvia Regina, que me encorajou para não desistir quando faltava tão pouco;

Ao meu pai, Alexandre, que sempre me apoiou carinhosamente pelos caminhos que decidi trilhar;

À minha irmã Cristina, que em meio a tantas trocas solares se fez também local de acolhimento;

Ao meu companheiro de vida Thalles, que muitas vezes foi abraço apertado para que eu pudesse respirar, me incentivando e acreditando no meu potencial mais do que eu algumas vezes;

Ao meu orientador professor Damico que durante suas aulas me convocou ao pensar e ao questionar, movimentos que foram raios de sol para o amanhecer desse trabalho.

Um agradecimento também a Silvia Edith, minha psicóloga, que me ajudou a segurar essa marimba, bem como aos encontros e desencontros com colegas e amigos que a graduação me proporcionou.

*“Eu sou Semente da Terra. Qualquer pessoa pode ser. Um dia acho que seremos muitos. E acho que teremos que espalhar nossas sementes cada vez mais longe desse lugar moribundo.”*

*A Parábola do Semeador  
(Octavia E. Butler)*

## Resumo

O presente trabalho tem como objetivo investigar os possíveis diálogos entre a mitopoética afrofuturista e a psicologia de abordagem sobretudo psicanalítica. Baseando-se em estudos afrocêntricos, nos conceitos de alienação e duplo narcisismo em Fanon articulados com a linguagem afrofuturista busco abordar como o movimento se apresenta na literatura através da escolha de um conto do gênero. Sem a presunção de verdades absolutas e de determinações emparedadoras, questiono quais seriam os meios para uma imaginação radical e de que forma ela pode ser articulada com um saber prático psi. Encaminho, dessa forma, a construção de um comum entre os campos para refletir de que modo eles se fazem suporte para os indivíduos na elaboração de novos discursos de si, para si.

**Palavras-chave:** afrofuturismo; maafa; psicologia decolonial; imaginação radical;

## SUMÁRIO

1. ESCOLHA DO TEMA E INTRODUÇÃO.....	8
2. MAAFA: Holocausto e distopia negra.....	11
3. Abdução, (alien)ação e desalienação: tornando-se um ser de ação.....	15
4. AFROFUTURISMO: Território simbólico-imaginário de construção de futuro.....	21
4.1 Afrofuturismo no Brasil .....	23
4.2 Vias para uma imaginação radical: contra a colonização do futuro .....	27
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	30
REFERÊNCIAS .....	31
ANEXOS.....	33

## 1. ESCOLHA DO TEMA E INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto do meu interesse em narrativas especulativas e uma ponta em cultura *nerd* norte-americana e japonesa. Por questões de acesso como ter internet de qualidade em meados dos anos 2000, 2010, a “nerdiandade” não era uma cultura muito difundida no Brasil, principalmente entre pessoas negras. O que eu acessava eram mundos ficcionais cheios de tecnologia, aventura, fantasia... Lugares em que figuras parecidas comigo não estavam. Quando estavam eram representações do negro em curtas e rápidas aparições ou escanteados na cena, mero suporte recursal no cenário ou ainda reforçando diversos estereótipos racistas. Ironicamente em mundos ficcionais onde tudo era possível, eu não era possível.

Pessoalmente me custou um bocado mais de imaginação para me ver adentrando a universidade, ainda que minha irmã tivesse feito o mesmo percurso anteriormente. Tendo estudado no Instituto de Educação, instituição de ensino público localizada ao lado do campus centro da UFRGS, passei a maior parte do ensino fundamental e ensino médio vendo muitos estudantes andando em direção a universidade, conversando na parada sobre seus cursos e cadeiras ou pedindo dinheiro na sinaleira em frente ao meu colégio nos dias de trote. Mas a figura de quem ia, vinha e passava pelos ritos universitários era diferente e isso me causava estranhamento, sentia a flor da pele, porém não reconhecia que residia na epiderme o fator diferencial. O Programa de Ações Afirmativas da UFRGS, as cotas, entra em vigor quatro anos antes da minha inscrição para o vestibular, advento que fomentou o meu espírito na tentativa de entrar para esse outro mundo que seria capaz de me abrir caminhos para acessar um amanhã de sucesso. Durante esse percurso que não foi fácil e muitas vezes solitário por conta da jornada que é passar pela graduação e trabalhar ao mesmo tempo, por vezes pensei que esse lugar não era para mim. Este trabalho fala também, portanto, do meu próprio devir como estudante negra e sujeita que acompanhou o tensionamento de conceitos, com os quais a psicanálise ainda opera, pelos movimentos estudantis e negras/os na academia que os questionavam dentro de uma realidade de acordo com as dinâmicas raciais que se apresentam como sintoma da nossa sociedade, bem como Lélia Gonzales nos diz: o racismo é a neurose cultural brasileira.

Falo então do meu próprio caminho para encontrar uma psicologia que fizesse sentido para mim, e aqui ela se encontra na encruzilhada com a mitopoética afrofuturista, conceito que trago como exercício de criação de um território simbólico em que novas perspectivas no



entorno da experiência negra podem se construir sem necessariamente estar em relação à cultura ocidental que tenta secularmente apagar ou invisibilizar a presença do que não estiver de acordo com seu projeto civilizatório.

Foi durante a pandemia que os imaginários ferviam especulando se esse seria o fim do mundo, o recomeço ou tudo voltaria ao “normal” enquanto milhares de mortes eram noticiadas diariamente. Sentimos e ainda nos vemos enlutados por todas as vidas perdidas. Em meio a ondas de solidariedade humana seletivas, a população negra vê sua comunidade sendo deixada para sucumbir à doença ao mesmo tempo em que lida com a crescente violência do Estado direcionada aos nossos corpos. Panelaços e pauladas, COVID-19 e sufocamento policial, presos em casa e presos em instituições penais. Não deu para comprar o papel higiênico! Não deu para comprar a comida... Para o negro a distopia chegou antes.

Não recordo exatamente quando meus caminhos cruzaram com o afrofuturismo, mas acredito que tenha sido em meados de 2018 com o filme *Pantera Negra* mesmo. A produção hollywoodiana baseada nos quadrinhos e sua reprodução para o grande público causou impacto na forma que a população enxerga o protagonismo negro. Apesar disso, é possível localizar algumas produções e discussões no Brasil de/sobre o gênero afrofuturista nas artes, música e no audiovisual, ainda que poucos. Então, diante do desafio de material escasso e tentando ir um pouco além das mídias introdutórias ao tema, procurei traçar canais de diálogo entre as ficções especulativas afrofuturistas com o que se tem pensado acerca dos impactos do racismo na subjetividade e produção de uma psicologia preta aliada ao devir revolucionário da obra tão atual quanto necessária de Frantz Fanon, aliados aos estudos afrocêntricos.

Em primeiro plano trago o fenômeno da Maafa como proposta por Marimba Ani, bem como a metáfora de descarilamento de Wade Nobles, que se apresentam como desvios do eixo histórico civilizatório africano a partir da escravização de seus povos primeiramente pelos árabes, mas que toma proporções muito maiores com o imperialismo europeu, suas seguidas invasões colonizadoras e o tráfico transatlântico que resultou no surgimento forçado das afrodiásporas. A maafa multissecular continua a se expressar nas diversas formas de genocídio e exclusão dos sujeitos que tiveram sua diferença marcada pela pele. Por conta disso, trago esses conceitos em perspectiva afrocêntrica e de giro epistemológico, para trabalhar o desenlace cultural como projeto de dominação subjetiva e assim reforçar o elo entre a afrodiáspora brasileira em reconexão ao continente africano.

Nesse escrito trago o Branco e o Negro como signos que se sustentam no laço discursivo em torno do corpo, na diferença epidérmica construída pelos imaginários de quem primeiramente se autodeterminou branco, que assumem valores nos enunciados de maior ou

menor valia a depender de quem e para quem se fala. Usufruindo da linguagem afrofuturista articulo com Fanon para pensar a operação de (alien)ação indicando que tanto o branco quanto o negro estão alienados. Contudo, desse processo, emerge um duplo narcisismo.

Posteriormente apresento o afrofuturismo como um movimento estético, cultural e político que surge nas décadas de 1950 e 1960, que traziam visões de futuro de autoria e centralidade negra. Ele se baseia em elementos da ficção científica, ficção histórica, fantasia, tecnologia, realismo mágico e na afrocentricidade para criar narrativas que imaginam o futuro da diáspora africana e sua relação com o mundo.

Neste trabalho serão discutidos os pontos em que o afrofuturismo e a psicologia psicanalítica dialogam. A partir da indicação de obras afrofuturistas que trazem os principais aspectos do gênero e das ficções especulativas negras, bem como trago o conto *Naquele Tempo*, que integra a *Antologia Afrofuturismo "O Futuro é Nosso" 3º volume*, para explorar as formas como essas narrativas abrem possibilidades para que as pessoas negras construam um discurso sobre si, para si, formando uma identidade positiva e afirmativa mais de acordo com seu próprio esquema corporal. Estratégia que surge do deslocamento do lugar de Outridade, atribuído ao sujeito negro, para emergir como um Eu que também se aparta da leitura brancocêntrica e constrói suas próprias trajetórias, subjetividades e estética. Busquei na psicologia as ferramentas que pavimentariam vias para uma imaginação radical passando pelo deslocamento do desejo alienado do sujeito para um ser de ação criadora de mundos.

Com isso, pretendo demonstrar que o afrofuturismo não é apenas uma forma de arte ou entretenimento que encontra seus fins preenchendo lacunas de representatividade, mas também uma ferramenta importante para a criação de narrativas de autoria e agência negras que interessam ao fortalecimento da autoestima e da identidade enraizadora para os sujeitos. Além disso, busca-se discutir como a psicologia pode utilizar tanto a ótica afrofuturista quanto o movimento de recontar-se na prática clínica como proposta de desalienação, fio condutor para um ser acional sobre seu próprio futuro.

## 2. MAAFA: Holocausto e distopia negra

*Mas, povo de minha raça, não se esqueça, Maafa, quando velas invasoras singram o oceano, em fimbrias do solo africano insuflam conflitos, instauram sangrentos ritos e, algo sem precedente surge no livro da humanidade, a escravidão negra.*

*É carregado de angústia e dor que retorno a esse instante, mas sou Griot, um tambor, do Criador, ordenança, trago-vos isso, à lembrança para que nunca mais, a tal semelhança, algo nos acometa.*

*G.R.C.S Vai-Vai – Samba-Enredo 2019 – O Quilombo do Futuro*

O fenômeno da escravização dos povos africanos se desenvolveu de forma singular e sem comparativos em relação a outros sistemas de escravidão. A combinação de alguns fatores criou uma circunstância histórica particular em que um novo padrão de poder emergia. A destruição da identidade dos africanos começou na homogeneização de suas culturas condensando suas singularidades sob signo “negro”. Um malabarismo do real de perspectiva dicotômica estabelece uma hierarquia epidérmica em que o branco é visto como bom, ideal, e o negro o mal, ruim. A partir de uma dinâmica de valorização a Europa torna necessário destruir ou assimilar – branquear ou desaparecer – com o que é “ruim”, enquanto o que é “bom” ascende à supremacia.

No artigo de jornal publicado em 1981, *Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African-American Spirituality* [Deixe o Círculo Intacto: As Implicações da Espiritualidade Afro-Americana], a intelectual Marimba Ani, ainda como Dona Richards, faz uso de expressões majoritariamente de origem banto para pensar, através de uma cadeia de significados de cosmovisão africana, o fenômeno do colonialismo do corpo e da mente que os povos africanos foram submetidos. Segundo a autora, como resposta vigorosa às tentativas de desenlace cultural (sobretudo articuladas pela via da religião), foram a força e a profundidade da espiritualidade e humanismo africanos que permitiram a sobrevivência dos afro-americanos como uma entidade cultural distinta na Nova Europa (RICHARDS, 1981, p. 248. Tradução própria). Assim, a importância de destacar os laços, as similaridades virtuosas, que nos identificariam como africanas e africanos, se apresenta como ruptura a alienação assimiladora à cultura europeia. Esta última que se ocupou por séculos em saquear, destruir e negar sistematicamente as contribuições das populações e comunidades não brancas na História.

“Como nós somos africanos?” perguntamos. Não sabemos onde procurar por continuidade. Nós sabemos que não é suficiente apontar para Gullah nas Ilhas do Mar<sup>1</sup> como evidência. Estes exemplos não nos convencem, pois são atípicos. Onde nós, pessoas negras na América do Norte especialmente, procuramos por semelhanças? Sem nos conhecer, não sabemos reconhecer manifestações de nossa herança. (Ibidem, p. 248. Tradução própria)

Dialogando com as irônicas contradições que a irracionalidade do racismo promove na experiência e na forma de elaboração do lugar do negro na sociedade norte-americana, a autora levanta os seguintes questionamentos:

Os afro-americanos, na vivência dele ou dela, representam a encarnação do confronto de duas visões de mundo divergentes: um ethos espiritual que herda uma visão de mundo sagrada e cósmica forçada a se ajustar a uma sociedade materialista em circunstâncias desumanas. Devemos levantar novamente a questão do que acontece quando o ethos espiritual das pessoas de origem africana é aprisionado, ferido, abusado, estuprado e explorado por uma sociedade opressiva e materialista cuja cultura busca dominá-los. Eles perdem a integridade? Seu ethos e visão de mundo se tornam distorcidos de modo que não são mais reconhecidos como africanos? Eles, de fato, se *tornam* europeus? Ou é possível que um legado de poderosas concepções metafísicas lhes dê a capacidade de se revitalizar apesar do grande sofrimento e da devastação iminente? É possível que suas almas sejam continuamente reabastecidas por *Ntu* - a força vital universal? (Ibidem, p. 256. Tradução própria)

Trago à baila, em momento oportuno, uma possível crítica quanto à postura essencializadora e de homogeneização que a própria autora direciona ao continente europeu e africano inclusive. No entanto nos ateremos às políticas e visões hegemônicas de cada continente, a partir de materiais, como visto escassos e de acesso limitado, acerca das culturas africanas.

Seguindo, a autora nos apresenta a expressão *Maafa*, ou Holocausto Africano, para se referir ao fenômeno de colonização, sequestro, cárcere, escravização, travessia, marginalização, extermínio físico e subjetivo que recai sobre a população negra. As circunstâncias de desumanização advindas desse fenômeno, em que a Europa desenvolveu mecanismos de opressão visando “destruir os valores africanos, sua autoimagem e autoconceito” (Ibidem, p. 258. Tradução própria). A Nova Europa define o que era bom e valoroso (branco) e o que seria ruim e sem valor (negro) através de sua “bio-lógica”<sup>2</sup> epidérmica que reforça sua suposta supremacia.

---

<sup>1</sup> Referência ao povo gullah e sua cultura em diáspora. Os gullah, também chamados de geechees dentro da comunidade, formam uma população que vive nas Ilhas do Mar e na região costeira dos estados norte-americanos da Carolina do Norte, Carolina do Sul, Geórgia e nordeste da Flórida. A autora menciona a atipicidade desse exemplo, pois a língua e a cultura gullah preservaram uma significativa influência africana como resultado de seu histórico isolamento geográfico e a relação da comunidade com sua história e identidade.

<sup>2</sup> “A concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social.” (OYEWUMI, 2021, p. 16)

A maafa, do *kiswahili*<sup>3</sup>, significa “desastre” ou “grande infortúnio”. Aqui se pode entender o uso de “desastre” não como um acidente, um acontecimento fortuito, mas um desastre produzido pelo europeu em sua busca imperialista por dominação e recursos.

Aimée Cesáire explicita a desonestidade da Europa ao propagandear a legitimidade de suas ações colonizadoras como benéficas ao progresso material do continente africano. Ainda que o continente passasse pela reorganização que ele nomeia de europeização, ninguém sabe em qual estágio do desenvolvimento material esses mesmos países estariam sem a intervenção europeia, pois sua interferência distorceu esse movimento de europeização que já estava em andamento (CESÁIRE, 2020, p. 27). A única prova que temos é que “elas [as atrocidades do colonialismo] provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado” (Ibidem, p. 23).

Wade Nobles nos apresenta por sua vez, em complemento a compreensão de maafa, sua metáfora em que a trajetória da história dos povos africanos é pensada como um trem sobre trilhos que, a partir do advento da escravidão, sai de seu curso resultando no grande descarrilamento de seu eixo civilizatório:

A metáfora do descarrilamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência humana continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. (NOBLES, 2009, p. 284)

Tanto os africanos do continente quanto em diáspora no ocidente resistem às mesmas dinâmicas de desumanização e extermínio decorrentes da maafa, cada qual com a singularidade de cada território. Na experiência de trajetória descarrilada da afrodiáspora brasileira, a conceito de Maafa, além de aparecer em 2018 no lançamento do samba-enredo “O Quilombo do Futuro” da escola Vai-Vai de São Paulo, tem surgido em alguns trabalhos de estudiosos negros dentro dos estudos afrocêntricos<sup>4</sup>. Destaco as contribuições de Aza Njeri que trabalha com o conceito de Estado de Maafa (NJERI, 2020) enfatizando a continuidade da presença do genocídio físico, psíquico, social e epistêmico endereçado à população afro-brasileira e, a partir disso, ela nos convoca a pensar estratégias de luta afroreferenciadas e recarriladoras:

---

<sup>3</sup> Kiswahili, swahili ou suaíli/suaíle: língua banta com o maior número de falantes. É um dos idiomas oficiais de vários países localizados na África Oriental, como a Tanzânia, Quênia e Ruanda, bem como é uma das línguas oficiais de trabalho da União Africana.

<sup>4</sup> “A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar [...] a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p.93)

Estado de Maafa é o nome que se dá a condição de experiência da Maafa, isto é, as diásporas africanas fundam-se no fenômeno de Maafa ao mesmo tempo em que são limitadas por ela, fazendo com que suas existências sejam experienciadas dentro do emparedador Estado de Maafa (Ibidem, p. 64).

Tem então como característica a negação da humanidade do sujeito negro, acompanhado de desprezo e do desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir (NOBLES, 2009, p. 281) gerando rupturas em sua forma de Ser e Estar no mundo. “A travessia transatlântica, foi, sobretudo, uma travessia ontológica, cuja fratura do Ser se faz presente num processo de quebras identitárias e de banzo<sup>5</sup> contínuo” (NJERI, 2020, p. 168). Estar na maafa é então viver uma distopia e ao mesmo tempo uma utopia: uma brancopia. Por brancopia entende-se a produção de um mundo negrófobo, de reiteração de espaços de poder excludentes.

Por brancopia entendo, seguindo a proposição de Jaime Alves (2020), a produção do mundo antinegro da branquidade. [...] A crítica à brancopia é tanto a crítica ontológica ao mundo antinegro como, mais especificamente, a crítica à cidade constituída no apagamento da história espacial negra e da práxis territorial negra [...] Essa brancopia se expressa tanto na produção acadêmica sobre as ocupações como no modo de ocupar a cidade. Na produção acadêmica, a brancopia se expressa por meio do não reconhecimento das relações sociais como racializadas e da matriz antinegra como aspecto fundante da formação das cidades brasileiras. (ALVES *apud* PATERNIANI, 2022)

No contexto da realidade brasileira, as respostas a essas fraturas psíquicas e ontológicas vieram principalmente por vias de uma “africanização”. Tanto Marimba Ani quanto Wade Nobles ressaltam a importância do surgimento e cultivo das expressões culturais derivadas dos grupos étnicos que foram trazidos do continente africano como alicerce para a sobrevivência da diáspora na maafa. As expressões culturais manifestaram-se na nossa linguagem, na nossa música, nossa dança, nossos padrões de pensamento, nosso riso, nosso caminhar, na nossa espiritualidade (RICHARDS, 1981, p. 259), ao que Aza Njeri conceitua Espólios de Maafa:

O caminho de sobrevivência e permanência diante do Estado de Maafa é nutrir-se de África e América Ladina para se apropriar, ressignificar e repetir as práticas genuinamente negras. De África lança-se mão do nosso legítimo Espólio de Maafa para nos alimentarmos dos ventos de lá e trazê-los em potência de Vida aqui. Da América Ladina alimenta-se das redes de afeto-partilha ancestral criadas desde o tempo mesoamericano (NJERI, 2020, p. 197)

Os quilombos, candomblé, capoeira, o asé, são alguns exemplos das heranças ancestrais de força e resiliência da cultura afrodiaspórica. Seria então nosso direito nutrirmos de práticas enraizadas que maximizam o nosso poder psíquico.

---

<sup>5</sup> Estado de banzo fala do sentimento de melancolia e de aversão à privação de liberdade praticada contra a população negra no Brasil nos anos de escravatura. Também tratado como sinônimo de depressão, essa profunda melancolia por vezes levava a morte.

### 3. Abdução, (alien)ação e desalienação: tornando-se um ser de ação

A mitopoética afrofuturista nos apresenta uma interessante metáfora entre colonialismo e apocalipse. Segundo Waldson Souza (2019), “o fim do mundo, para a população negra, veio séculos atrás quando a primeira nave alienígena chegou ao continente africano. Pessoas negras foram abduzidas por estranhos, levadas em navios enormes para terras desconhecidas”. Portanto, contrário ao exercício imaginativo das possibilidades que *ocasionariam* no fim do mundo, uma das principais concepções do afrofuturismo toma a própria experiência da população negra como uma ficção absurda do cotidiano: uma distopia do presente (FREITAS; MESSIAS, 2018, p. 8).

Sobreviventes da abdução colonialista no Novo Mundo, os sujeitos negros foram destituídos de sua narrativa, desenraizados de sua cultura, alvos de violência gratuita e desonra coletiva. O/A negro/a se descobre objeto, portanto socialmente morto e externo à dialética do Eu e do Outro.

Nesse sentido, a existência do escravo seria primordialmente marcada não pela alienação e exploração (que marcam o sofrimento de um sujeito social), mas por sua qualidade de ser acumulado e por sua fungibilidade (que marcam as características de um objeto social) — ou seja, não por uma relação de trabalho, mas por uma relação de propriedade. O escravo está de início e sempre socialmente morto. (FREITAS; MESSIAS, 2018, p. 12)

Sucessivamente, a linguagem do gênero ficcional afrofuturista me abriu espaço para pensar na partição da palavra “alienação” em “alien” e “ação”, remetendo a uma ação alienígena, estrangeira, de alienação como um braço do projeto colonial da branquitude. A alienação pode ser vista tanto como uma instância da subjetividade quanto uma forma de organizar o mundo. Por sua vez, o colonialismo objetivamente é uma forma de exploração econômica que submete o outro povo aos desejos e necessidades alienígenas (externas). Seu desdobramento no Brasil se deu através da exploração de corpos negros e, posteriormente, em discursos e práticas eugenistas de branqueamento como tentativa de assimilar a população negra em até três gerações<sup>6</sup>, bem como o apagamento de suas contribuições históricas. Na frustração dessa tentativa de assimilação do real a presença negra, criam-se espaços de segregação. A segregação por sua vez institui os de dentro e os de fora, quem têm direitos e quem não os consegue acessar, culminando nas necropolíticas.

---

<sup>6</sup> A pintura de Modesto Brocos, *A Redenção de Cam*, é uma representação da política de branqueamento no Brasil.

Retomo a questão levantada por Marimba Ani de que se, inundado pela visão de mundo europeia, o negro deixa de ser reconhecido como de fora e torna-se de fato europeu. Encontro pistas da resposta em Frantz Fanon, que vindo de uma família de classe média, nascido e criado na Martinica sob colonização francesa, cresce entendendo que é um francês. Choca-se ao descobrir que para os brancos franceses ele não ocupa o mesmo lugar no laço social, pois seu status de cidadão é negado na sua cor da pele. Esse estranhamento deu vazão para seus escritos acerca da alienação em torno do conceito de uma humanidade baseada em referências eurocêntricas ao que ele anuncia logo no início de sua obra: o negro não é um homem. Dessa forma, evidencia os processos de alienação tanto em brancos quanto negros, operando também com a ideia de um duplo narcisismo. Esse último processo, por sua vez, ao contrário de uma leitura pela teoria tradicional, opera de forma assimétrica e distinta (DAMICO; OHNMACHT; SOUZA, 2021, p. 161), considerando que é o branco quem define a identidade negra como oposto de menos valia do que ele considera ser branco, ocupando assim o lugar de superioridade.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon nos diz que “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado.*” (FANON, 2008, p. 90). Essa ficção colonial do real parte de uma necessidade de catarse europeia, em que a violência das metrópoles (a pulsão de morte) foi jogada nas colônias. O negro, fechado em sua negrura, serve de bode-expiatório para as fantasias brancas relacionadas à sexualidade e violência, o que deve ser negado em ordem da manutenção de uma consciência moral do colonizador.

Permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: - inicialmente econômico; - em seguida pela inferiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (Ibidem, p. 28).

A perda da referência enraizadora, o apagamento histórico material e subjetivo, a retirada da singularidade e a inferiorização epidérmica, impossibilita ao negro de habitar a zona do não ser. Enquanto isso o branco, tomando o lugar de humano universal, mostra-se alienado em sua brancura que não o permite admitir o “lado negro” em si. Fanon nos fala “por um lado de negros alienados (mistificados) e por outro de brancos não menos alienados (mistificadores e mistificados)” (Ibidem, p. 43). Dessa forma, para o branco, se lhe é possível evitar a presença ansiogênica do negro, experimenta a alienação na readequação do seu sistema de crenças para tornar-se mais coerente com a aceitação do racismo. Assim, na ausência de um catalisador, o branco se exime de questionar sua definição de ser branco contestando a justificação do racismo. (BENTO, 2002).



O negro como signo só o é porque o branco assim o determinou. Constrói-se discursos de valores hierárquicos que tomam a branquitude como ponto de referência da qual todos os Outros raciais são igualmente construídos, mas como divergentes e inferiores. Para o branco, o negro é o Outro/a, um antagonista do eu, um não-eu. Um terceiro na dialética do Eu e do Outro. Enquanto “para o negro a alteridade não é o outro negro, é o branco” (FANON, 2008, p. 93). Consequentemente, percebe-se um desejo inconsciente, a partir de um duplo processo narcísico, do negro de “ser” branco. O desejo está alienado para o negro, pois parte de uma demanda exterior projetada no outro. Mais além veremos que para ambos a operação narcísica se engendra de duas formas diferentes e desiguais.

No contato do olhar do branco com o corpo negro, violentado em sua singularidade e alvo de agressões cotidianas, há o desmoronamento do esquema corporal que dá lugar a um esquema epidérmico racial. Afetado pelo racismo que constrói essa identidade relacional, o sujeito negro busca os significantes atribuídos espontaneamente ao branco.

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas. (Ibidem, p. 104)

Há pouco tempo encontrei um senhor negro que vendia livros pela cidade. Paramos para conversar e ele falava em desabafo, bem como devidamente indignado, sobre a falta de recepção ao tentar vender seus produtos. Dizia que ao chamar a atenção de um grupo, todos se assustavam com a sua aproximação e sua presença era rapidamente repelida. “Parece até que o negro é um E.T.”, me disse ele. Ao que tomo a liberdade de trazer a continuação por Fanon: “Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (Ibidem, p. 108). O olhar, constitutivo no estádio do espelho proposto por Lacan, retorna também de várias outras formas. Do racismo na infância que começa no olhar dos pais desejando que o bebê fosse branco, ao olhar perturbador dos racismos cotidianos que invadem e colonizam o território do corpo negro.

Para o branco o processo narcísico se caracteriza pela ideia de um ser em relação de exploração perante a natureza e os animais, o ser humano civilizado, moralmente ideal e bondoso, operando como centralidade nos traços da branquitude. Já para o negro seria uma forma de defesa do ego: “o narcisismo projetado pela branquitude invade o modo de ser-negro-no-mundo” (DAMICO; OHNMACHT; SOUZA, 2021, p. 166) invalidando qualquer

forma de leitura dos sujeitos fora de categorias ontológicas consideradas universais e, portanto, válidas.

O duplo narcisismo é antes uma equação que põe em relação lugares assimétricos e processos distintos. Os processos são distintos uma vez que o narcisismo branco é ativo, por ser ele que cria a polaridade e hierarquiza, enquanto o narcisismo negro seria reativo, pois corresponde a reação, completando a polaridade. (Ibidem, p. 171)

É na busca pelo desejo de reconhecimento alienado ao “Eu” simbolizado pela Nação (Ibidem, p. 168) que o negro assimila e introjeta um Ideal de Eu, ou Ideal de Ego, não condizente com seu esquema corporal. Em sua tese *Significações do Corpo Negro*, Isildinha Baptista Nogueira parte do pressuposto do corpo como unidade significativa e, como o inconsciente organiza, a partir do discurso, seus significantes, o sujeito negro criaria uma relação persecutória com seu corpo visto a partir do discurso cunhado no laço social racista, pois “o sujeito negro que incorpora o Ideal de Ego branco sofre constantemente com uma representação corporal intrusiva” (NOGUEIRA, 1998, p. 95).

A confusão entre o real e o imaginário de não viver o real do seu próprio corpo, este último sendo negado para abrigar um ideal de brancura “despersonaliza e transforma o sujeito em um autômato: o sujeito se paralisa e se coloca à mercê da vontade do outro” (NOGUEIRA, 1998, p. 95). Assim, retomando a linguagem afrofuturista, alguns estudiosos afirmam que os negros foram os primeiros robôs, também conhecidos popularmente como autômatos. Imagens dos anos 50 (ver anexo 1) ilustravam o futuro colocando o robô no mesmo *locus* no discurso que os sujeitos escravizados ocupavam. Seria assim a representação simbólica de poder da branquitude, dentro de uma relação mestre-servo, contextualizado em uma imagem de futuro. A primeira aparição que se tem notícia da palavra robô se dá em 1920 na peça de teatro chamada *R.U.R.: Robôs Universais de Rossum*, do escritor tcheco Karel Čapek. Originária da palavra tcheca “robota”, significa “trabalho forçado”, sinônimo para trabalho escravo.

A dominação social opera como um laboratório cultural para a imaginação das ideias acerca do robô. É justamente o escravizado transformado em coisa que é fonte de significados para a concepção sobre o robô. Dentro da própria etimologia da palavra, evidencia-se a força de definição da branquitude, ou de alguém que entre a dialética hegeliana senhor e escravo, têm o privilégio de ocupar a posição do senhor. Logo, a branquitude, a desumanização e a dominação do *outro* são fatores que, de forma consciente ou não, estão bastantes presentes na cultura tecnológica, ao ponto de nos fornecer narrativas como as ilustradas na revista *Mechanix Illustrated* do ano de 1965. (BENJAMIN *apud* LIMA, 2021, p. 95)

Subitamente, tomados de consciência de si, os robôs arquitetam uma revolta típica dos enredos de ficção científica. O medo ansiogênico da ruptura do robô com seu lugar de serventia se reascende no desenvolvimento de inteligências artificiais à semelhança do

emergente ChatGPT que já soma notícias como “qual o maior temor do criador do ChatGPT quanto à possível dominação mundial?”. Esse mesmo medo de possíveis revoltas de quem “deve servir” se relaciona também ao crescimento da tensão racial principalmente nas afrodiásporas.

Os significantes em excesso impedem ao sujeito que acesse a zona do não ser, “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008, p. 26). A descida aos infernos da desidentificação, ali onde há uma humanidade, não é um benefício acessível para a maioria dos sujeitos negros. Podemos dizer que a prática psicanalítica é um recurso para evidenciar a alienação em nossos desejos, levando a desalienação, a possível separação desse desejo da demanda.

Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de *escolher* a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais. (FANON, 2008, p. 95)

A medida de aproximação entre o Ego atual e o Ideal de Ego representa a dimensão de harmonia interna do indivíduo. Para Neusa Santos Souza, a dissonância identificatória inscrita no sujeito converte-se em uma ferida narcísica, ao mesmo tempo em que autora propõe caminhos para a construção de uma identidade negra.

O negro que elege o branco como Ideal de Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História. (SOUZA, 1983, p. 43)

Uma verdadeira desalienação implica, sobretudo, na destruição do imaginário do negro e do branco que imperam no real, conduzindo os sujeitos a ação libertadora e criadora de novos mundos. Quando se trata do futuro, aliado a ciência e tecnologia, Abdias Nascimento em *O Quilombismo* indica que a assistência “tecnológica e científica estará apta a tomar os rumos da libertação somente quando os valores capitalistas que regem e regulam seus mecanismos não forem utilizados para deter o desenvolvimento da consciência dos povos e da independência nacional” (NASCIMENTO, 2019, p. 98). Dessa forma, compreendo também Achille Mbembe quando ele nos diz que o devir do mundo é negro. No entanto, não no sentido genésico, mas no sentido de dominação pelas tecnologias emergentes que reforçam visões de mundo e de poder excludentes, tudo oculto na concepção da

neutralidade dessas mesmas tecnologias a partir de sua razão matemática. No desrespeito às diferenças, os primeiros eliminados seriam os que, já marcados pela diferença epidérmica, são atingidos antes por necropolíticas. Após, serão erradicados os demais corpos dissidentes, na medida em que as tecnologias de propósito bélico e de dominação do corpo e espaço nos alcançarão antes das tecnologias pensadas para um real devir aliado à preservação da diferença e da vida essencialmente humana.

#### 4. AFROFUTURISMO: Território simbólico-imaginário de construção de futuro

*Comecei a escrever sobre poder porque era algo que eu tinha muito pouco.*

*Octavia Butler*

O aumento do interesse no afrofuturismo nas últimas décadas fala muito sobre a intenção de localizar as produções e discursos da população negra ao se projetar em narrativas tanto de futuro como de passado. A expressão afrofuturismo em si surge no início década de 90 partindo de uma crítica à cena cultural literária nos EUA questionando a escassez de autores afro-americanos na ficção científica e suas preocupações e imaginários quanto aos avanços da tecnocultura. Junto a essa crítica veio à questão: como pavimentar caminhos futuros para uma população, em específico a afrodiaspórica, que teve sistematicamente seu passado apagado pela escravidão? (FREITAS; MESSIAS, 2018)

As narrativas de ficção afrofuturistas compõem um movimento multifacetado que busca manifestar na literatura, arte, música e no cinema, a experiência e imaginário de autoria e agência negra, utilizando elementos de ficção científica, fantasia e tecnologia. Tem como base teórica a afrocentricidade e incorpora elementos da ancestralidade e cultura negras, constituindo-se como território simbólico para criar novas formas de pensar sobre o passado, o presente e o futuro neste ou em outros mundos. Diferente do futurismo da vanguarda italiana do início do século XX, o qual fez uma breve passagem no contexto brasileiro, que buscava uma ruptura com o passado – algo primitivo a ser superado - seguindo uma lógica linear de progresso, o afrofuturismo se aproxima do passado ancestral para sankofar<sup>7</sup> o amanhã.

Entre os anos 1908 e 1920, W.E.B. DuBois escreveu seus próprios contos de ficção especulativa como “O Cometa” de 1920, em que narra a relação de Jim Davis (homem negro) e Julia (mulher branca) como os últimos sobreviventes de Nova York após a queda de um cometa que libera gases tóxicos matando todos os demais. O conto apocalíptico não é

---

<sup>7</sup> Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental [...] Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto identidade e redefinição. (FIOCRUZ, 2018). Ver anexo 3.

classificado como afrofuturista, porém precedeu imaginários das relações raciais nas ficções científicas.

O músico jazzista Sun Ra é apontado como pioneiro da estética que veio a ser endereçada como afrofuturística. E em 1974, interpretando a si mesmo junto de sua “Arkestra”, estrela o filme *Space is The Place* [Espaço é o Lugar]. Na produção, é notável a influência de Kemet (antigo Egito) em cena. Sun Ra disputa com Overseer em um jogo de cartas do fim do mundo o destino da população negra. Enquanto Overseer acredita que o futuro do negro está condenado, Sun Ra tenta recrutar essas pessoas para habitar o espaço, uma vez que *Space is the Place*. Ele então utiliza a música como instrumento capaz de guiar a população negra para domiciliar outro planeta. Planeta esse que representa simbolicamente um território palmarino em que o exercício da autonomia e singularidade estão fora das amarras significantes construídas pela branquitude. O músico apresenta-se então como um mito, pois isso que os negros são. O mito, um discurso sobre algo ou alguém que por fim escamoteia o real, tem tanto o poder de desvalorizar quanto ser um “guia” para uma situação ideal.

Sucessivamente, formulamos uma elaboração inicial de caminhos para um afrofuturo com o filme *The Last Angel of History* (1996) [O Último Anjo da História] Um híbrido de documentário e narrativa ficcional dirigido por John Akomfrah, que acompanha o Ladrão de Dados, um personagem poético de um futuro incerto descrito como desajustado e marginal. Seu objetivo é, através de escavações arqueológicas na história e cultura negra, fragmento a fragmento, encontrar o código que precisa desvendar para acessar seu futuro.

Ao longo dos anos, as definições e redefinições de Afrofuturismo foram se alterando a fim de ampliar o pensamento - que estaria voltado para a produção afro-norte-americana - para abarcar experiências negras pluriversais que integram as afrodiásporas e as obras africanas continentais. Uma das importantes referências na definição da essência do afrofuturismo, Ytasha Womack caracteriza o movimento como “uma interseção de imaginação, tecnologia, futuro e libertação” (WOMACK, 2013, p. 9) e segue:

Seja pela literatura, artes visuais, música, ou organização popular, afrofuturistas redefinem cultura e as noções de negritude para o hoje e para o futuro. Tanto uma estética artística quanto estrutura para uma teoria crítica, o Afrofuturismo combina elementos de ficção científica, ficção histórica, ficção especulativa, fantasia, Afrocentricidade e realismo mágico a partir de crenças não ocidentais. Em alguns casos, é uma reelaboração total do passado e especulação sobre o futuro repleto de críticas culturais. (Ibidem, pág. 9)

A centralidade nas perspectivas e também autorias negras é a principal chave nas obras do gênero. Personalidades como Sun Ra, George Clinton, Octavia E. Butler, Samuel R.

Delany, Afrika Bambaataa, Janelle Monáe são alguns exemplos na música e literatura. Além disso, os filmes Pantera Negra I e II e Beyoncé com o álbum *Black is King*, incorporaram o conceito no movimento de buscar fragmentos ancestrais na composição estética de suas produções aliando a elementos tecnológicos.

Em resumo, as narrativas afrofuturistas são uma forma de percorrer a experiência da população negra em um contexto futuro, valorizando suas culturas, ancestralidades e contribuições para a história da humanidade ou simplesmente uma possibilidade de viver singularidades em um território simbólico-imaginário. Assim, o movimento tem se manifestado em diferentes áreas da cultura, como forma de valorizar e respeitar a diversidade e imaginar um futuro mais inclusivo e justo. Em *Acessar o Afrofuturismo*, Anne Caroline Quiangala nos fala sobre sua trajetória de encontro e entrelaçamento do movimento com sua vida. Trazendo Angela Davis como exercício de questionamento do presente e imaginação radical que converge na arquitetura da possibilidade de um mundo sem prisões, ela conclui que “podemos criar tudo o que podermos imaginar. As *diferenças*, opressões, e instituições foram imaginadas e implementadas por humanos, e é desta mesma vocação para *moldar o real* que cumpriremos o Destino de implodir mentalidades e visualizar soluções para tudo o que ainda nos destrói” (QUIANGALA, 2020, pág. 13). Digo que compactuo com o pensamento de Quiangala que vê o afrofuturismo como um dispositivo de cura do indivíduo e da sociedade.

#### 4.1 Afrofuturismo no Brasil

e, em contexto brasileiro especificamente, Sertãopunk, Macumbapunk e Amazofuturismo, são alguns exemplos da pluralidade das ficções especulativas negras que se ramificam de acordo com as especificidades de cada território cultural, cada um atento às suas necessidades e as diferentes perspectivas que tanto os africanos continentais quanto a diáspora e seus descendentes vivenciam territorialmente. Cada narrativa pulsa memória, linguagem e imagens de heranças regionais, portadoras de sentimentos de pertença. Todos, no entanto, seguem partilhando do sonho de uma sociedade mais igualitária e livre das opressões.

Escolhi me debruçar sobre o que se tem produzido de ficção afrofuturista no contexto da afrodiáspora brasileira pela literatura, que já tem como tradição a crítica social por si só. Publicações e produções, além de mostras e estudos acadêmicos utilizando a ótica

afrofuturista tiveram um significativo aumento nas últimas décadas. Algumas obras foram produzidas no meio audiovisual como *Branco Sai, Preto Fica* (2014), *Quintal* (2015), *Chico* (2016) e *Marte Um* (2022). Na música brasileira se destacam artistas como Xênia França, Senzala High-Tech, Rincon Sapiência, Ellen Oléria e Jonatan Ferr, que tomo como referências.

Trago para exemplo um conto afrofuturista que faz parte da *Antologia Afrofuturismo “O Futuro é Nosso” 3º volume*. Organizado por Alan Avelino, Anderson Lima, Sabine Mendes e Kinaya, foi publicado em 2022 com a presença de vários autores negres de diferentes regiões do Brasil, trazendo um afrofuturismo mais descentralizado, e ainda assim nutrido pela essência de ubuntu na busca por novos fôlegos de vida unificantes e enraizadores.

Escolhi o conto *Naquele Tempo* de Marco Aurélio Correa por ser uma história que celebra os espólios de maafa da diáspora brasileira, bem como contém muitos aspectos já trazidos anteriormente que integram o afrofuturismo. A relação colonial com o olhar, aspecto determinante de existência e reconhecimento na sociedade colonial, representado aqui pelo cinema, trouxe minha atenção para esse conto. Ele começa como um roteiro de curta-metragem inacabado nos apresentando a personagem Rosa (menção a música de mesmo título do maestro, compositor e músico Pixinguinha), mulher negra na faixa dos trinta anos que se prepara para uma das viagens no tempo. A tecnologia temporal se efetiva pelo transporte para o passado através de películas de filmes antigos que permitem viajar para o exato momento que a cena foi filmada. Somente possível, contudo, em filmes de nitrato bem antigos que entram em combustão após seu uso. Na linha de pensamento futurista de rechaço ao passado e de apagamento histórico das presenças negras, poucas são as mídias remanescentes em boas condições e as que circulam exprimem as mesmas narrativas alienadoras de hegemonia branca.

Velhos gananciosos organizam este eterno retorno alienante justamente controlando o acesso que temos de nosso passado. A grande semelhança com o tempo de vocês é que estes mesquinhos, em sua grande maioria, são os mesmo brancos de sempre. (CORREA, 2022, pág. 12)

Localizada no começo do terceiro milênio, Rosa parece viver uma distopia. Recordar o passado já não é seguro, transfigurado em uma ação capturada por uma lógica mercantil e de soberba que se retroalimenta. Os donos dos negativos treinam viajantes do tempo, majoritariamente pessoas negras, já que se desconhecem os perigos de possíveis efeitos colaterais dessa tarefa. Esses viajantes, chamados então de furtadores do tempo, têm como



objetivo subtrair das cenas antiguidades que são acumuladas pelos “velhos gananciosos” e outras películas de filme viabilizando a próxima viagem.

Os furtadores de tempo se organizam em clãs e Rosa pertence ao clã Benguelê, nascida e criada para ser uma furtadora do tempo. Apesar de realizar constantes viagens através das películas do tempo, Rosa notava a ausência de imagens positivas de pessoas negras. Por vezes suas presenças eram notadas pelos cantos da tela, como que captadas por engano, de forma mal diagramada ou inclusive representadas por pessoas brancas com *blackface*. Ao receber um presente, herança de sua família biológica, contendo uma película muito bem conservada de filme com pessoas negras bem centralizadas na imagem, Rosa engaja-se na busca por mais dessas imagens junto de outros furtadores de tempo que se dedicam ao mesmo propósito: resgatar a presença negra em imagem e história.

Éramos como ladrões de ladrões, corsários do passado que tentavam escrever uma outra história usando o tempo como material criativo [...] Queríamos provar para o povo que desde que o mundo é mundo as mãos de pessoas negras estiveram envolvidas no que chamamos de civilização. [...] Só esperávamos ter um robusto material bem organizado em mãos para invadir a programação mundial e devolver ao povo o seu passado. Íamos repassar os filmes, produzir livros, tocar as músicas e escrever roteiros de novas histórias. (Ibidem, pág. 20)

Segundo a história oficial, o único cineasta negro na época seria Oscar Micheaux. Encontrar evidências e produções de autoria e protagonismo negros no Brasil do século XX - uma tarefa ainda mais árdua milênios depois - foi a forma que Rosa encontrou para acessar o passado que lhe foi interdito. E assim, em uma de suas viagens às gravações de Luiz de Barros – um dos pioneiros do cinema carioca-, ela se depara com uma senhora negra guardando para si um cinematógrafo quase obsoleto para a época. A senhora apresenta-se então como Oscarina e assume estar tentando fazer a gravação de um samba nos fundos da casa de uma Yaô<sup>8</sup>.

Rosa se vê intrigada pela figura de Oscarina, o que a tornaria possivelmente a primeira pessoa negra brasileira a gravar um filme. Assim, usando retalhos das películas de seus contratantes, o percurso de Rosa para encontrar novamente a senhora é cheio de tentativas. No entanto, ganha contorno quando ela decide usar a película que ganhou de herança de sua mãe e, adentrando o filme, ela se vê no meio de uma roda de músicos que tocam uma mistura de maxixe, choro e samba, com pessoas negras dançando, comendo e festejando. Ela estava então no quintal da Yaô, no terreiro de Mamãe Isabé, em meio a uma apresentação dos Oito

---

<sup>8</sup> Do iorubá *làyawó*, são as filhas e filhos de santo iniciados no candomblé. Também faz menção a música de mesmo título da autoria de Pixinguinha.

Batutas<sup>9</sup>. Logo menos a festa é interrompida por uma batida policial. Estes últimos, por sua vez, tentam destruir o registro de Oscarina colocando fogo nos negativos.

Vendo a história se consumir na minha frente tento apagar as labaredas com os sapatos, mas sem sucesso. De reflexo meto a mão no fogo numa tira ainda apagada, o enfió na caixinha protetora e a entrego para nossa cineasta pioneira. (Ibidem, p. 32)

Retornando ao seu tempo e tendo recuperado esse fragmento de memória, Rosa começa a escrever um roteiro sobre a história de sua vida. Com isso ela espera reescrever a história do futuro de seu tempo. Ou seja, Rosa sai da posição de objeto para se tornar sujeito de sua própria história engajando em um resgate coletivo de uma memória histórica que rompe com as narrativas coloniais. Narrativas essas de apagamento, de invisibilização.

No conto, vejo que as pontas das tiras que eram devoradas serviam de passagens e, desviando dos caminhos típicos para encontrar os objetos de satisfação de seus contratantes, Rosa procura essa figura negra que lhe dará pistas para se localizar especularmente no eixo histórico civilizatório. Fragmentos para encontrar o código a ser decifrado assim como a missão do Ladrão de Dados do filme *The Last Angel of History*. Penso que esses retornos temporais a cenas antigas fazem tensão e nos levam a indagar quem mais está nesse cenário, uma troca de foco do olhar para os demais corpos transitando ou imprimidos pelo olhar colonial de alguma forma nas imagens.

Na distribuição colonial do olhar, existe sempre um desejo de objectivação ou de supressão, um desejo incestuoso, assim como um desejo de posse ou, até, de violação. Mas o olhar colonial tem também por função ser o véu que esconde esta verdade. O poder na colônia consiste portanto fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não se faz questão de ver. E se é certo que “o mundo é isto que vemos”, podemos então dizer que, na colônia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda. (MBEMBE, 2014, p. 193).

As personagens invisibilizadas e/ou mal diagramadas estão encerradas nas *fantasias* brancas do que ela deveria ser (KILOMBA, 2009) ou onde deveria estar. Rosa barra a imagem da branquitude para buscar, naquele mesmo cenário, o que não foi admitido na história. A personagem faz um furo na cena e adentra o espaço procurando, nesse rasgo, o que

---

<sup>9</sup> Oito Batutas foi um conjunto musical brasileiro criado em 1919 no Rio de Janeiro e formado por Pixinguinha na flauta, Donga e Raul Palmieri no violão, Nelson Alves no cavaquinho, China no canto, violão e piano, José Alves no bandolim e ganzá e Luis de Oliveira na bandola e reco-reco. O repertório do conjunto incluía choros, maxixes, canções sertanejas, batuques e cateretê.

restou escamoteado. Em particular no contexto de formação histórica brasileira em que a presença negra foi e segue sendo negada.

A possibilidade de se voltar para o passado com novos olhos me remete ao movimento de sankofa e é capaz de articular a reorganização da memória e da linguagem, dos símbolos e da imagem. A cisão do passado não evoca um desejo de ser, mas a afirmação do que se é.

No mais, articulando a cena de resgate da película em chamas com os estudos sobre maafa de Aza Njeri, relaciono ao último trecho transcrito do conto com o que a autora nos diz em que “revirando as brasas do nosso infortúnio, inalamos a fumaça do ontem e sentimos a quentura dos ecos ancestrais sussurrantes de nosso Espólio de Maafa” (NJERI, 2020, p. 68). O afrofuturismo, portanto, ao mesmo tempo em que faz essa ruptura com o passado idealizadamente africano ao afirmar que ele já não existe – metáfora da abdução e fim do mundo – o movimento evoca na ancestralidade, que também foi semente na afrodiáspora, o poder mito-simbólico capaz de criar relações com imagens para além da representatividade. Através da ficção, criam-se territórios simbólicos férteis ao imaginário, nutridos do espírito africano, como uma ferramenta que opera em potência inversa ao genocídio. Seja ele material, subjetivo ou epistêmico.

#### **4.2 Vias para uma imaginação radical: contra a colonização do futuro**

*Se nós vivemos em uma situação em que a imagem do mundo é ela própria colonizada, então fica difícil percebermos a nós mesmos a não ser que lutemos para descolonizar esta imagem*

*Ngugi wa Thiong’o*

O exercício imaginativo implicado no afrofuturismo vai de encontro com o sonhar ancestral de sobrevivência e recusa da distopia na maafa. Reconhece-se a imaginação radical de nossos ancestrais que nos sonharam, seus descendentes, em um mundo livre.

Penso que em sua obra, Frantz Fanon também discute a importância da imaginação radical no contexto da luta anticolonialista. É no processo de questionar e desalienar-se das demandas da branquitude que se abrem caminhos para um pensamento outro na busca pelo direito à diferença. O afrofuturismo, por sua vez, ao mesmo tempo em que é um gênero literário, nos oferece uma lente de abordagem crítica que permite reivindicar o passado e presente negros a fim de especular acerca de outros futuros. Dessa forma, a formação coletiva

de novas imagens, construídas em território simbólico epistêmico, pode propiciar a formação de mitos outros que nos encaminhem para um enlace social de devir revolucionário.

No capítulo *Imaginação Radical e Produção de Futuros*, encontro um interessante diálogo sobre produção de conhecimento que destaco o seguinte trecho:

Qual imaginação não é radical, principalmente quando a gente fala de futuro, de nós, dos nossos corpos, quando os nossos corpos provocam um pensar... O que é mais radical do que imaginar um futuro pra gente, diante de um contexto de política de morte? O que pode ser mais radical do que isso? (PIRAJIRA; GONÇALVES; LOPES, 2022, p. 176)

Nathalia Grilo em seu ensaio *Imaginação Radical Negra: Um Manifesto Desassossego*, nos fala da práxis de “rememorar futuros passados, com o intuito de reconstruir outros mundos possíveis a partir de uma iminente ruptura pós-apocalíptica”. Ela implica que na imaginação radical estaria a matriz disruptiva às práticas hegemônicas de exclusão e extermínio de corpos negros. “Ela [a imaginação radical] nasce a partir de um estado de maravilhamento que nos diz a todo instante: a resposta negra é incessantemente inventiva, coletiva e sensível”. Resposta essa que fala do que se produz a partir da maafa, seus espólios, sopros de vida transatlânticos que se desenvolvem em tecnologias não só de sobrevivência, mas de ruptura, de movimentação de imaginários e significantes, de produção de poesia. “Mas persegue um sentido original de rearranjo, próprio para este instante histórico, escavando vestígios de uma potente criatividade, a fim de reaver a genitura da experiência negra superabundante”. Necessita-se então dessa força motriz que se instala como uma Estética do Desassossego.

E quais seriam as vias para acessar a imaginação radical?

Segundo Neuza Santos Souza, ainda em sua introdução, “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1983, p. 17). O que uma análise produz é uma narrativa. No ato de se contar, o sujeito retoma sua cadeia significativa, seu mito, reconstruindo sua fantasia em transferência. Ou seja, a organização da memória em/e da linguagem se engendra na potência de performar o corpo em um fora. Um instrumento em que cada indivíduo pode reconstruir um mito pessoal que ao longo de uma análise reescreve sua história, reedita, ressignifica sua memória. O real, como estrutura ficcional que habita as brechas entre o simbólico e o imaginário, assim como o inconsciente na linguagem fundante pode ser incansavelmente reinventado.

No caminho para a desalienação, a força motriz da imaginação radical pode se apresentar como ferramenta disruptiva das imagens estacionárias de si. Abre passagem para a construção de uma narrativa implicada que pretende acessar as vias de reconhecimento da alienação do seu desejo ao Outro, em que se evidencia o lugar do narcisismo na configuração

da cadeia significativa do sujeito. Movimentar essa cadeia no discurso opera com uma desidentificação com o desejo alienado de reconhecimento por esse Outro para o reconhecimento de seu desejo. Conceber um discurso sobre si é a possibilidade de assumir um lugar ativo na sua narrativa, passar pelo lugar de não ser, um *espaço* negro de infinitas possibilidades.

Um pensar afrofuturista, conseqüentemente, implica também na mudança perspectiva que envolve a afrocentricidade das mitologias africanas e do que surge na história negra afrobrasileira para pensar em produções contrahegemonicas que indicam horizontes descolonizados, bem como pensou Abdias Nascimento.

A envergadura do nosso projeto exige uma revolução cultural permanente. E todos sabemos que uma revolução não pode consistir apenas na substituição de uma pessoa por outra, ou mesmo na troca de um sistema por outro. Ao contrário, uma revolução *cria* ambos: pessoas e sistemas. O sistema de valores é a espinha dorsal de todas as culturas. Os valores impregnam nosso espírito inaugurais: nisso consiste a mitopoesia de uma cultura. Imagens quintessenciadas da experiência, os mitos fundam a matriz reprodutora de nossas ações diárias. Eles incorporam os aspectos mais profundos, significativos e originais de nossa ontologia. (NASCIMENTO, 2019, p. 100)

Acredito que a psicologia é espaço de construção narrativa que tece laços entre um presente, passados e projeto de continuidade que seja capaz de propor alternativas a colonização do nosso futuro. Nesses tempos imagéticos, criar movimentos e práticas decoloniais de ruptura que transcendam as ordens do pensamento ocidental se apresenta como potência criadora de mundos.

Se as lógicas de exploração que resultaram no fim do mundo para os povos africanos criaram um mundo antinegro, Césaire nos convoca:

- Que é que você pode fazer?
- Começar!
- Começar o quê?
- A única coisa no mundo que vale a pena começar: o fim do mundo, porra!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O afrofuturismo encoraja a experimentação, imaginação e libertação ativa, movimentos que sofreram e sofrem até hoje tentativas de apagamento ou captura mercadológica incessante como forma de controle dessas potências que se articulam também com o sonhar. Ele borra as definições do que é o passado, presente e futuro, que se elaboram de forma cíclica ao contrário de uma linearidade presumida. Essa mesma ciclicidade pode ser observada nas dinâmicas de opressões que se reinventam, mas continuam essencialmente as mesmas.

Vimos que quando falamos de afrofuturismo, estamos lidando com uma mudança de perspectiva para o que Lu Ain-Zaila (2021) diz que se costuma chamar de agência africana em que há uma mudança de posicionamento social, cultural e psicológico. Segundo a escritora, há um resgate da pessoa negra que já não é mais o Outro do contexto ocidental, mas um Eu que precisa ser respeitado como tal.

De alguma forma espero ter conseguido elucidar como vejo a ficção especulativa afrofuturista sendo uma forma de leitura crítica do mundo, uma ferramenta de produção de vida e sonho direcionada à população negra a ser utilizada pensando um meio de direcionar o agir suleado pelo movimento de sankofa.

Formar a prática embebida em estudos decoloniais se mostra como horizonte de um afrofuturo. Ressaltando que a elaboração dos efeitos do racismo não parte do esquecimento do passado violento imposto ao corpo negro, tampouco de perpetuar a perspectiva de existência negra em relação à branca. Implica, portanto, em encontrar na ancestralidade seja dos escritores e escritoras que se debruçaram sobre as dinâmicas do racismo, fenômeno estrutural e estruturante no laço social brasileiro, mas também buscar novos horizontes para formar a minha prática.

## REFERÊNCIAS

- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith. Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-58.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p. Originalmente publicado em 1995.
- CORREA, Marco Aurélio. Naquele Tempo. In: AVELINO, Alan; LIMA, Anderson; MENDES, Sabine; KINAYA (org.). **Antologia Afrofuturismo**: o futuro é nosso. 3. ed. São Paulo: Kitembo, 2022. p. 9-33.
- DAMICO, José; OHNMACHT, Taismin; SOUZA, Tadeu de Paula. Antinarciso e o Devir Revolucionário de Frantz Fanon: diálogos entre psicanálise, política e racismo. In: DAVID, Emiliano de Camargo; ASSUAR, Gisele (org.). **A Psicanálise na Encruzilhada**: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil. São Paulo - Porto Alegre: Hucitec Editora, 2021. Cap. 8. p. 159-181.
- FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008. 194 p.
- FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. **Das Questões**, [S. l.], v. 6, n. 1, 2018. Disponível em: <http://www.asaeca.org/imagofagia/index.php/imagofagia/article/view/225>. Acesso em: 25 jan. 2023
- GRILO, Nathalia. **Imaginação Radical Negra**: um manifesto desassossego. Um Manifesto Desassossego. [N.I.]. Disponível em: <https://mjournal.online/Imaginacao-Radical-Negra-Um-Manifesto-Desassossego-por-Nathalia-Gril>. Acesso em: 31 mar. 2023.
- HISTÓRIA do Afrofuturismo, com Lu Ain Zaila. Direção de Mulheres de Luta. 2021. (4 min.), son., color. Disponível em: <https://youtu.be/UDMwllLGR5w>. Acesso em: 25 mar. 2023.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de Racismo Cotidiano Rio de Janeiro: Cobogó, 2019
- LIMA, Marcelo de Jesus. **Fim do mundo ou afrofuturo?**: um estudo sobre as contranarrativas do afrofuturismo e do afropessimismo. 2021. 201 f. Dissertação (Doutorado) - Curso de Estudos Culturais, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/3966>. Acesso em: 16 fev. 2023.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014. 306 p.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019. 390 p. Originalmente publicado em 1980.

NJERI, Aza. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, v. 36, p. 164-226, nov. 2020. Anual. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31895/19770>. Acesso em: 06 fev. 2023.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do Corpo Negro**. São Paulo: Universidade de São Paulo - Usp, 1998. 146 p. Tese de Doutorado em Psicologia.

OYÊWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 324 p.

PIRAJIRA, Thiago; GONÇALVES, Mariana; LOPES, Mário. Imaginação Radical e Produção de Futuros. In: MORAES, Andréa; TEA, Jackson; PIRAJIRA, Thiago (Orgs.). *Narrativas Diversas nas artes cênicas: volume II*. Porto Alegre: UFRGS, 2022. p. 162-191. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/250789>. Acesso em: 31 mar. de 2023.

QUIANGALA, Anne Caroline. **Acessar o afrofuturismo**. São Paulo: N-1, 2020

PATERNIANI, Stella Zagatto. Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas. **Revista de Antropologia**, [S.L.], v. 65, n. 2, p. 1-25, 11 nov. 2022. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197978>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/197978>. Acesso em: 24 fev. 2023.

RICHARDS, Dona. Let The Circle Be Unbroken: the implications of african-american spirituality. **Présence Africaine**. France, p. 247-292. 1º e 2º trimestres. 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24350836>. Acesso em: 24 fev. 2023.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 88 p.

SOUZA, Waldson Gomes de. **Afrofuturismo não é só sobre futuros utópicos, mas essas são as imagens que mais precisamos**. 2019. Disponível em: <http://gelbcunb.blogspot.com/2019/09/afrofuturismo-nao-e-so-sobre-futuros.html>. Acesso em: 12 mar. 2023.

SPACE is the Place. Direção de John Coney. Produção de Jim Newman. Música: Sun Ra. United States, 1974. (85 min.), son., color. Legendado.

THE Last Angel of History. Direção de John Akomfrah. Roteiro: Edward George. Uk: Black Audio Film Collective, 1996. (45 min.), son., color. Legendado.

WOMACK, Ytasha. **Afrofuturism**: the world of black sci-fi and fantasy culture. Illinois: Lawrence Hill Books, 2013. 187 p.



## ANEXOS

## Anexo 1

No canto esquerdo se lê: “Os robôs estão chegando! E quando chegarem, você comandará uma série de servos de botão”.

No canto direito: “Em 1863, Abe Lincoln libertou os escravos. Mas em 1965, a escravidão estará de volta! Todos nós teremos nossos próprios escravos novamente, mas dessa vez não encararemos uma Guerra Civil contra eles. A escravidão estará aqui para ficar. Não se assuste. Nós queremos dizer robôs ‘escravos’. Vamos dar uma olhada no futuro”.

*The robots are coming!  
When they do, you'll  
command a host of  
push-button servants.*

**You'll Own**

**I**N 1863, Abe Lincoln freed the slaves. But by 1965, slavery will be back! We'll all have personal slaves again, only this time we won't fight a Civil War over them. Slavery will be here to stay. Don't be alarmed. We mean robot "slaves." Let's take a peek into the future

**By O. O. Binder**

Robots will dress you, comb your hair and serve meals in a jiffy.

62

*Mechanix Illustrated*