


## AFROFUTURISMO COMO ALTERNATIVA PARA A CONSTRUÇÃO DE OUTROS CURRÍCULOS DE LAZER

Recebido em: 11/10/2021

Aprovado em: 12/11/2021

Licença: 

*Edmilson Forte Miranda Júnior<sup>1</sup>*  
Universidade de Aveiro (UA)  
Aveiro – Portugal

**RESUMO:** O presente trabalho representa o cruzamento dos Estudos Culturais com os Estudos do Currículo e do Lazer. Nesse cruzo, discutem-se estratégias de formação curricular e subjetivação no mundo pós-colonial, a partir da relação entre os conceitos de des-locamento e entre-lugares de Stuart Hall e Homi Bhabha. A noção de currículo, segundo Marlucy Paraíso, articulada com a diáspora dos povos africanos, na leitura de Paul Gilroy, pavimentam o estudo que propõe uma aproximação entre experiências pessoais descritas por Hall, Ebony Thomas e o autor deste artigo, para perceber o Afrofuturismo como uma alternativa para a construção de formas de currículo para o Lazer, as quais, ao invés de aprisionar, reativem forças, comprometendo-se com as relações étnico-raciais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Afrofuturismo. Atividades de lazer. Processos de subjetivação.

### AFROFUTURISM AS AN ALTERNATIVE FOR THE CONSTRUCTION OF OTHER LEISURE CURRICULA

**ABSTRACT:** The present study represents the cross between Cultural Studies and Curricular and Leisure Studies. At this intersection, strategies for curriculum formation and subjectivity in the postcolonial world are discussed, based on the relationship between the concepts of dis-placement and inter-places of Stuart Hall and Homi Bhabha. The notion of curriculum, according to Marlucy Paraíso, articulated with the diaspora of African people, in the reading of Paul Gilroy, opens the path for the study that proposes an approximation between the personal experiences described by Hall, Ebony Thomas and the author of this article, to perceive Afrofuturism as an alternative for the construction of forms of curriculum for the leisure, which, instead of imprisoning, reactivate forces, committing themselves to ethnic-racial relationships.

**KEYWORDS:** Afrofuturism. Leisure activities. Subjectivation processes.

<sup>1</sup> Mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará. Doutorando em Estudos Culturais pelo Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. Vinculado ao Projeto: Indústrias de Cultura e Cultura de Massas pelo Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro. Vinculado ao Laboratório de Pesquisa em Corpo, Comunicação e Arte - LICCA, pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Ceará.

A intenção desse artigo é perceber o Afrofuturismo e seus produtos como textos culturais, a partir dos quais é possível construir novas formas de currículo, e de Lazer. Guiado pela perspectiva afrofuturista, propõe-se pensar formas curriculares voltadas para o lazer e entretenimento que, ao invés de aprisionar, reativem forças, no sentido de um compromisso com as relações étnico-raciais e as demais questões identitárias que constituem “a problemática da diferença” (PARAÍSO, 2015, p. 50), na qual vivemos hoje, profundamente inseridos. Aponta-se mais um caminho para “livrar um currículo da subordinação às formas” (PARAÍSO, 2015, p. 50). Para tanto, parto da compreensão de que o texto cultural é uma prática de significação produtiva diretamente envolvida com as relações de poder, que gera condutas e orienta processos de subjetivação (PARAÍSO, 2010). Sendo assim, proponho pensar possibilidades de “liberação das forças de um currículo” a partir da investigação dos efeitos que artefatos culturais – pautados por discursos hegemônicos – tiveram nos meus próprios processos de subjetivação e como, na perspectiva afrofuturista, esses discursos assumem uma outra forma, contra-hegemônica.

Por Afrofuturismo, refiro-me ao movimento cultural transnacional e transdisciplinar, cuja agenda política visa reescrever a história do passado e imaginar um futuro positivo para os afrodescendentes (ELIA, 2014, p. 84). O termo é cunhado nos Estados Unidos (DERY, 1994) e se espalha como uma cultura de resistência, abrangendo diferentes gêneros e mídias, ficções especulativas criadas por autores afrodiáspóricos e africanos que, por quase duzentos anos, dramatizam a questão racial, inventando um futuro brilhante para negros em um mundo com expressivas mudanças científicas e sociais (YASZEK, 2013, p. 1). Interpreto o Afrofuturismo como uma expressão do pensamento decolonial discutido por Mignolo e Walsh (2018), que questiona epistemologias formadoras da “matriz (colonial) criada por uma minoria da

espécie humana” e que “rege a vida da maioria da espécie humana”<sup>2</sup> (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 114)<sup>3</sup>. Desconstroem-se visões estabelecidas e constroem-se novas, contra-hegemônicas.

Quanto ao termo “processos de subjetivação”, me refiro a um dos “principais projetos do estruturalismo” (HALL, 2003, p. 177), como explica Stuart Hall quando desenvolve sobre “o descentramento do sujeito” para discutir os “Aparelhos ideológicos de estado” presentes na obra de Althusser. Segundo Hall, “Esse ‘sujeito’ não pode ser confundido com o indivíduo historicamente vivido. É uma categoria, a posição em que o sujeito – o eu das afirmativas ideológicas – é constituído. Os próprios discursos ideológicos nos constituem enquanto sujeitos para o discurso” (HALL, 2003, p. 177).

Este texto está, portanto, alinhado com a percepção de Marlucy Paraíso (2010) quando considera que: artefatos culturais – como a literatura, o cinema ou as histórias em quadrinhos etc. – também são máquinas de ensinar e que, por esse motivo, possuem e praticam um currículo que deve ser analisado e problematizado para contribuir com a compreensão de seus efeitos sobre a formação dos que lidam com esses próprios artefatos, e dos profissionais que lidam com a educação e o lazer.

Percebe-se então que: tanto no currículo quanto no lazer, Cultura é também uma prática de significação e, enquanto tal, orienta, conduz e transforma determinados grupos produzindo diferentes subjetivações, de acordo com as práticas e vivências que os indivíduos nesses grupos experimentam. As experiências que pude experimentar em minha formação identitária, serão comparadas com os depoimentos de Stuart Hall (2003) e Ebony Thomas (2019) no sentido de articular como artefatos culturais – literatura, cinema, televisão etc. – ajudaram a compor nossos processos de subjetivação.

---

<sup>2</sup> No original: *The matrix (colonial) created by a minority of the human species rules the life of the majority of the human species* (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 114).

<sup>3</sup> Todas as traduções do inglês são minhas. E o texto original será indicado em notas de rodapé.

Embora distintos, permanecem em nossas histórias pessoais a “dupla-consciência” (DU BOIS, 2016), sentimento comum aos que sofreram os efeitos provocados pela diáspora dos povos africanos racializados e a sua influência na construção de narrativas coloniais atualizadas no contexto pós-colonial contemporâneo.

De tal modo, estou pessoalmente relacionado com os objetivos desta investigação, pois, o meu percurso acadêmico e profissional, assim como os meus processos de subjetivação, oferece-me uma contextualização adequada para a investigação de artefatos culturais carregados de crítica sobre a questão racial, com as especificidades que o Afrofuturismo apresenta. A trajetória que exponho a seguir procura explicar esta contextualização.

### **Sobre a Sensação de Des-locamento**

Ao entrar em contato com os autores e ideias dos Estudos Culturais, me deparei com a perspectiva de análise que viria a fundamentar este trabalho: como artefatos culturais são atravessados por relações de poder. Essa abordagem – especialmente a descrita no trabalho de Stuart Hall (2003) – me impactou e provocou também um incômodo pessoal. Ao ler Hall (2003), me senti também lido pelo autor, e por suas ideias.

Em *Da Diáspora: identidades e mediações culturais* (2003), Hall identifica a história colonial e pós-colonial se reciclando nos discursos públicos contemporâneos. O eurocentrismo, ainda vivo, atuando nos pressupostos e discursos da mídia e da cultura de massa. Refiro-me, em específico, a como o autor explica a cultura: uma produção, um processo em constante mutação que para ser observado exige uma postura atenta à sua fluidez (HALL, 2003). Hall explica a relação intrínseca entre a cultura e os processos de subjetivação quando afirma que, de forma paradoxal, nossas identidades

estão “sempre em processo de formação cultural”, assim, a cultura não se trata de uma questão ontológica, “de ser, mas de se tornar” (HALL, 2003, p. 44).

Esse entendimento a respeito da fluidez dos processos culturais e sua ligação com as subjetividades me fizeram perceber e assumir esses mesmos processos em minha trajetória curricular. Entendi que reconhecer minha negritude me inseriu no campo dos Estudos Culturais, processo que deflagra meu interesse pelo Afrofuturismo e pelas culturas de resistência, temas ligados à formação da minha identidade, e que me ajudaram a compreender a sensação de “des-locamento” (HALL, 2003, p. 27), o conceito que me transporta do lugar de observador para o de sujeito implicado no processo de investigação.

A sensação de des-locamento é o sentimento familiar do qual trata Hall ao trazer a noção de “*unheimlichkeit*” – o sentimento de desconforto e insegurança presente quando “não estamos em casa”, segundo a leitura que Hall faz de Heidegger (HALL, 2003, p. 27). Todos estamos passíveis de sermos tomados por essa sensação. Esse des-locamento, posto com o “*hífen*” de forma intencional, fala sobre ser posto fora de lugar, ou o sentir-se deslocado diante de uma sociedade que não reconhece e não apresenta espaços para quem não atende a imagem previamente concebida pelo discurso eurocêntrico.

*Unheimlichkeit*, foi utilizado por Heidegger na obra *Sein und Zeit* (1927) para trabalhar a contraposição entre o familiar e a estranheza. A palavra se repete no estudo da noção de estranho, desenvolvido por Sigmund Freud em texto homônimo (1919), mas é empregada para “desenvolver o significado da ambivalência entre o familiar e o estranho” (OSSWALD, 2018, p. 80). Heidegger emprega *unheimlichkeit* (estranhamento) para descrever a experiência de sentir-se *unheimlich* (estranho), uma experiência angustiante de *nicht-zuhause-sein* (não-estar-em-casa). Isso para dizer que

“Heidegger (1927/1997) acredita que, para apropriar-se de si mesmo, é necessário renunciar o familiar” (OSSWALD, 2018, p. 77). Essa sensação de experimentar o estranhamento de *não-estar-em-casa* é própria da experiência dos povos em diáspora, e Hall utiliza para demonstrar – com profundidade e clareza – um sentimento com o qual também me identifico e, por extensão, se identificam aqueles que reconhecem a sensação de sentir-se o outro de si mesmo.

Com o conceito de dupla-consciência o sociólogo, historiador e ativista W.E.B. Du Bois (2016) demonstra sua leitura sobre a experiência diaspórica. Os negros – e outros grupos não-brancos subalternizados – representam o outro sobre o qual a ideia hegemônica de humanidade constrói sua noção de eu. Em outras palavras, o homem branco moderno tem como referência para formação de sua subjetividade uma série de referências que estabelecem como “o outro” todos os que não são brancos, e isso foi estabelecido a partir da colonização como fundamento para os modernos processos de subjetivação.

Sendo assim, o negro se depara como uma referência básica que tem ele mesmo como aquilo que não deveria ser, o que implica numa violência a sua subjetividade, contra a qual uma produção de dupla-consciência acaba por ser o resultado. É a experiência de alienação e estranhamento produzida sob os efeitos de um mundo pós-colonial. Como explica Du Bois quando descreve a “dupla consciência” (2016, p. 8):

É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentimento de sempre olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a alma pela fita de um mundo que o observa com divertido desprezo e piedade. Alguém já sentiu essa dualidade: – um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, duas tentativas não reconciliadas; dois ideais em guerra em um corpo sombrio, cuja força obstinada por si só evita que ela seja despedaçada<sup>4</sup> (DU BOIS, 2016, p. 8).

---

<sup>4</sup> No original: It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.

Quando Hall tenta responder “o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural” (HALL, 2003, p. 28), ele discute como no senso comum presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento e impressa geneticamente nos indivíduos. Algo que Hall questiona e elabora diante das consequências provocadas pelas diásporas. Com esse pensamento ele demonstra como “cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor” (HALL, 2003, p. 28). O autor refere-se ao fato de que, com a colonização, descendentes de povos sequestrados de sua terra natal construíram para si uma narrativa partilhada na qual o retorno às origens seria algo capaz de redimir o sofrimento que vivenciaram. Esse entendimento, para Hall, tornou-se parte do “recém-construído senso coletivo do eu” desses povos (HALL, 2003, p. 28) e é a base para uma narrativa profundamente marcada pela sensação de estar fora de lugar, des-locado. Nesse sentido, as identidades são atravessadas pelas relações de poder e construídas pela diferença e disjuntura no processo de disseminação diaspórica desses povos durante a colonização (HALL, 2003).

No ensaio do filósofo Charles Taylor *The Politics of Recognition* (1994), vemos como a identidade não é uma posição fixa, mas sim algo que convoca o olhar dos outros, necessitando de seu reconhecimento para que se construa. Ao tratar dos modos de expressão pelos quais nos definimos, o autor nos permite expandir seu raciocínio na percepção de que as fontes para a formação da identidade estão fora de nós, isto é, necessitamos de contatos significativos com outras pessoas para formar nossos próprios significados. “As pessoas não adquirem por conta própria as linguagens necessárias para a autodefinição. Em vez disso, somos apresentados a elas por meio da interação com outras pessoas que são importantes para nós”<sup>5</sup> (TAYLOR, 1994, p. 32). O que, por sua vez, concorda com a postura de Hall a respeito da formação das identidades culturais,

---

<sup>5</sup> No original: People do not acquire the languages needed for self-definition on their own. Rather, we are introduced to them through interaction with others who matter to us.

pois indica o contato com outros povos como algo que implica na formação dessas identidades.

Hall discute em específico sobre os povos do Caribe, mas suas palavras podem ser estendidas a outras diásporas, em especial as que envolveram os povos africanos e ajudaram a formar identidades culturais no que Gilroy chama de “Atlântico negro” (GILROY, 2001). Por sermos culturalmente identificados de acordo com nossa ascendência, ser negro – seja o nascido na América Latina ou em qualquer outro lugar do mundo – é ser identificado como pertencente a uma ideia de África, ideia que nem sempre corresponde a uma noção empírica. Portanto, existe aí uma noção pré-concebida sobre África, ainda que ela tenha significados distintos para diferentes grupos.

Nesse sentido, a Cultura pode ser entendida como uma produção, “depende de um conhecimento da tradição (...) e de um conjunto efetivo de genealogias” (HALL, 2003, p. 44). A forma como lidamos com essa produção incorre na construção política e social do que é entendido como raça (HALL, 2003, p. 69). Essa construção é sustentada pelas mídias enquanto reprodutores de um discurso hegemônico.

Ao entender produtos das mídias como ferramentas utilizadas na prática do lazer é possível destacar o lugar que a cultura ocupa como definidora do que é ou não aceito como positivo ou adequado para o conteúdo e a disseminação desses produtos. Assim, a cultura exerce um peso epistemológico que orienta a organização das atividades de lazer, atuando inclusive nas linguagens e posturas usadas por instituições, grupos e indivíduos que promovam as práticas de lazer ou que as pratique (PARAÍSO, 2010). Desse modo, uma leitura do currículo ou atividade de lazer como texto cultural, pode ajudar a compreender os efeitos que determinadas práticas curriculares e de lazer tem sobre os corpos de indivíduos submetidos à suas ações. Estabeleço a partir dessa noção, uma relação direta entre os currículos e práticas de lazer com as quais desenvolvi meus



processos de subjetivação e, a partir dos quais pude experimentar os efeitos históricos das narrativas coloniais que se atualizaram e ainda se atualizam nos discursos pós-coloniais contemporâneos. Discursos que tiveram significativo efeito nas minhas vivências.

Durante minha formação, não me reconheci nas representações midiáticas e busquei me adaptar ao padrão vigente, procurando esse reconhecimento. Mas a quem interessa um indivíduo em dúvida sobre o modo como se reconhece? A própria questão já indica uma violência contra a subjetividade. O branco se pergunta sobre ser branco? Nesse sentido não há confusão, dúvida, descrença ou desequilíbrio. Parece-me que o indivíduo branco, cisgênero e em classe social privilegiada, não questiona esse aspecto específico de seu processo de subjetivação, esse questionamento cabe ao sujeito pardo, aquele que historicamente foi afastado dos processos de racialização e só mais recentemente é reaproximado de sua afrodescendência.

Como afirma Maria Aparecida Silva Bento em *Branqueamento e branquitude no Brasil*: “A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro” (BENTO, 2002, p. 26). Como se não fizesse sentido que o grupo de pessoas brancas nessa sociedade fosse visto como uma parcela racializada da população e coubesse apenas à parcela negra desse povo ser estudada, dissecada e problematizada – o que também se estende para outros grupos não-brancos. Trata-se, em certa medida, daquilo que, em 1938, Mario de Andrade descrevia como uma “superstição de cor”, a “superstição primária e analfabeta de que a cor branca simboliza o Bem e a raça simboliza o Mal” (ANDRADE, 2021, p. 226). Bento aprofunda-se na questão e percebe que, na construção dessa “superstição da cor preta”,

encontra-se o exercício de poder de um grupo privilegiado sobre outro grupo subalternizado.

Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social (BENTO, 2002, p. 25).

Nesse sentido, Bento explica que, quando se discute sobre as desigualdades raciais no Brasil, existe um foco direcionado aos negros e um silêncio a respeito dos brancos, situação que a autora chama de pacto, “um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil.” (BENTO, 2002, p. 26). Bento entende que é preciso também estudar, dissecar e problematizar a parcela branca da população para entender sua contribuição na permanência das desigualdades raciais no país. Focalizar também no grupo de pessoas brancas é discutir o privilégio, parte inerente das relações desiguais de poder entre brancos, negros e demais grupos subalternizados da sociedade brasileira (BENTO, 2002).

Ademais, a “apropriação simbólica” da qual fala Bento também pode funcionar como parte de uma estratégia de gestão política, a partir da construção de uma determinada narrativa, como a narrativa criada sobre o papel do sujeito pardo na sociedade brasileira. Isto se explica em *A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo* (2018), dos pesquisadores Weschenfelder e Linhares da Silva. O texto problematiza o lugar que a cor/raça parda ocupou nos processos históricos da dinâmica étnico-racial brasileira e seus efeitos nos processos de subjetivação do sujeito negro no país. Trata-se da produção de uma subjetividade indefinida, sobre à qual me referi acima quando apresentei a questão: a quem interessa um indivíduo em dúvida sobre o modo como se reconhece? Segundo os

autores, isso serviu a uma política de gestão e se deu durante a construção da ideia de nação brasileira. O sujeito pardo serviu para “enaltecer a mestiçagem como identidade nacional, resultando na crença da democracia racial”, em contrapartida, desde a rearticulação dos movimentos negros na década de 1970, esse mito da democracia racial tem sido desconstruído, com “o deslocamento da categoria cor/raça parda, que agora em conjunto com os autodeclarados pretos, passa a ser nomeada como população negra” (WESCHENFELDER; LINHARES DA SILVA, 2018, p. 312).

Assim, os pesquisadores indicam um deslocamento nos usos do termo pardo durante o que identificam como uma mudança de ênfase do dispositivo de mestiçagem para o dispositivo de negritude<sup>6</sup>. O que coincide com minha própria experiência, a de um sujeito negro que só recentemente foi capaz de se reconhecer como tal.

O texto também discute como a categoria parda no Brasil contribuiu “para a produção de subjetividades nos sujeitos afrodescendentes” justamente pelo seu caráter indefinido, “cambiante e politicamente interessante para diferentes finalidades” (WESCHENFELDER; LINHARES DA SILVA, 2018, p. 311). Nesse sentido, a ideia de democracia racial, instituída pelo estado brasileiro como discurso oficial a partir dos anos 1930, funcionou “como o efeito de estratégias de governo biopolítico que efetivamente moldaram a narrativa político-cultural da nação” (WESCHENFELDER; LINHARES DA SILVA, 2018, p. 318–319). A partir dessa “narrativa político-cultural”, construiu-se o conjunto de pensamentos com os quais tive contato durante minha formação, o que me faz hoje perceber que, por ser pardo, sou um exemplo do que os

---

<sup>6</sup> O termo dispositivo diz respeito ao conceito de Foucault: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 1998, p. 244). Mas é Agamben quem ajuda a entender seus efeitos quando explica que “o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina do governo” (AGAMBEN, 2009, p. 46). Nesse sentido, artefatos culturais também funcionam como ferramentas da máquina e contribuem para formação dos discursos que atravessaram meus processos de subjetivação.

autores entendem como o resultado do processo de “dessubjetivação de sujeitos negros” (WESCHENFELDER; LINHARES DA SILVA, 2018, p. 320). O sujeito pardo foi posto fora de lugar, na indefinição que constituiu a produção de subjetividades dos afrodescendentes, com os quais hoje me identifico.

Desse modo, estive imerso nesse imaginário construído para que não me reconhecesse como parte das histórias com as quais cresci. Ou seja, aquilo que de algum modo construiu para mim as referências que formaram parte importante de minha subjetividade, ao mesmo tempo, me manteve apartado – des-locado – do que considerei meu lugar no mundo. Sentia, portanto, os resultados da experiência diaspórica: a angústia de *nicht-zuhause-sein* (não-estar-em-casa) (OSSWALD, 2018). Ciente dessas reflexões, me vi diante de ideias capazes de responder ao incômodo de considerar-me em dúvida quanto ao meu lugar em sociedade. Se, inicialmente, não me percebia negro, hoje, decidi que não sou branco. Estou inserido, de acordo com a cultura eurocêntrica, dentro do “lugar de negro” (HALL, 2003, p. 18-19). Questionar o papel dos artefatos culturais com os quais estive envolvido na representação desse lugar foi o caminho manifesto em minhas intenções de investigação quando me deparei com essas reflexões. Nesse processo de descoberta, produzi uma aproximação com o Afrofuturismo.

### **Afrofuturismo e o Des-locamento**

O termo Afrofuturismo aparece pela primeira vez no texto do norte-americano Mark Dery, *Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose* (1994). O trabalho analisa obras de estudiosos e artistas negros entusiastas da ficção científica, que davam nova vida às discussões sobre arte e crítica social com narrativas calcadas em conceitos científicos e tecnológicos dos anos 80 e 90 (WOMACK, 2013). Dery entrevistou o aclamado escritor de ficção científica e

semiótico Samuel R. Delany, o crítico cultural Greg Tate e a professora de Estudos Africanos e História Tricia Rose, buscando tratar desse movimento que identificava, inicialmente, na literatura *pulp* de ficção científica. Segundo explica Ytasha Womack (2013) no livro *Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture*

O Afrofuturismo é uma interseção de imaginação, tecnologia, futuro e libertação. (...) Seja através da literatura, artes visuais, música ou movimentos sociais de base, os afrofuturistas redefinem a cultura e as noções de negritude para hoje e para o futuro. Tanto uma estética artística quanto um referencial para a teoria crítica, o Afrofuturismo combina elementos de ficção científica, ficção histórica, ficção especulativa, fantasia, Afrocentricidade e realismo mágico com crenças não ocidentais. Em alguns casos, é uma total revisão do passado e especulações sobre o futuro repleto de críticas culturais<sup>7</sup> (WOMACK, 2013, p. 9).

O Afrofuturismo atua de acordo com as perspectivas pós-coloniais, as quais emergem dos discursos das “minorias” e “intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos” (BHABHA, 1998, p. 239). Hall (2003) observa que no pós-colonial são produzidas releituras da colonização, atualizando as grandes narrativas imperiais do passado. Essas releituras acabam por manter discursos coloniais – como aqueles sobre o papel social do negro – mas esses discursos atuam nas práticas e na imaginação de maneira “descentrada, diaspórica ou ‘global’” (HALL, 2003, p. 102). Ainda reproduzimos esses discursos, mantendo seu aspecto hierarquizante, como no caso da “narrativa político-cultural” produzida a respeito da população parda no Brasil (WESCHENFELDER; LINHARES DA SILVA, 2018, p. 318–319).

No Brasil a chegada do Afrofuturismo se dá no contato com produções acadêmicas e do próprio movimento artístico vindas principalmente dos Estados

---

<sup>7</sup> No original: Afrofuturism is an intersection of imagination, technology, the future, and liberation. (...) Whether through literature, visual arts, music, or grassroots organizing, Afrofuturists redefine culture and notions of blackness for today and the future. Both an artistic aesthetic and a framework for critical theory, Afrofuturism combines elements of science fiction, historical fiction, speculative fiction, fantasy, Afrocentricity, and magic realism with non-Western beliefs. In some cases, it’s a total reenvisioning of the past and speculation about the future rife with cultural critiques (WOMACK, 2013, p. 9).

Unidos. Obras musicais e literárias alimentam uma geração que acessa o conteúdo hoje principalmente por meio das redes sociais on-line. Dentre os estudos que se destacam na academia brasileira, a linha do Afrocentrismo abre espaço para as perspectivas apresentadas pelo Afrofuturismo e também pelo Afropessimismo. Ambos promovem um dialogismo quando se aproximam da ideia de utopia e distopia. É essa a perspectiva proposta no texto *O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente*, de Kênia Freitas e José Messias (2018). Ao analisar produções audiovisuais os pesquisadores percebem a potência que a distopia tem perante a situação do negro no mundo moderno/colonial. Algo que se destaca nas produções do cinema afrofuturista brasileiro. Como esclarecem,

Partindo dessa premissa, da distopia como elemento intrínseco da experiência negra contemporânea, o otimismo de um futuro utópico que atravessa parte do pensamento afrofuturista (em Womack e Yaszek, por exemplo) não nos parece dar conta de pensar uma considerável parte das narrativas de ficção especulativa negra (que abordam a vivência negra diaspórica pós escravidão como uma distopia pós-apocalíptica no passado, no presente e no futuro). E, por isso, nos parece necessário tensionar essa perspectiva positiva com o pensamento crítico afropessimista (FREITAS; MESSIAS, 2018, p. 412).

Essa necessidade de um tensionamento que a investigação de Freitas e Messias provoca assume um caráter diferente na dissertação de mestrado do pesquisador Waldson Gomes de Souza (2019), *Afrofuturismo: o futuro ancestral na literatura brasileira contemporânea*. Sua perspectiva focada na literatura me permite observar o caminho que construiu: partindo do conceito de ficção especulativa em direção à representação e representatividade negra. Seu objetivo foi usar esses elementos para abordar o conceito de Afrofuturismo focado na análise de três romances afrofuturistas brasileiros: “*Ritos de passagem* (2014), de Fábio Kabral; *Brasil 2408* (2016-2017), de Lu Ain-Zaila; e *Cidade de Deus Z* (2015), de Julio Peclý” (SOUZA, 2019, p. 60). Destaco na conclusão de Souza (2019) a sua leitura do Afrofuturismo como um movimento artístico que constrói uma noção de “futuro ancestral”, visto que se

relaciona com aspectos que vão além das obras produzidas, e que falam sobre uma experiência partilhada que transcende o tempo. Segundo explica, esse termo “Futuro Ancestral” descreve “uma imagem que quebra as noções lineares estabelecidas entre passado, presente e futuro” (SOUZA, 2019, p. 93). Isto é, está no âmago do Afrofuturismo o desafio às narrativas coloniais atualizadas no contemporâneo.

Com isso em mente, percebo que as expressões afrofuturistas são atravessadas pela relação que existe entre o pós-colonial e a criação de mitos reivindicados pelo pensamento hegemônico como tradicionais. Isto é, se no tópico anterior foi possível perceber os efeitos da diáspora na construção de um modelo de identidade cultural, com a perspectiva afrofuturista é possível destacar a qualidade mítica dessa construção e sua potência transformadora.

Para Hall, a “(...) estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história seu significado é frequentemente transformado” (HALL, 2003, p. 29). O autor identifica a tradição como um cordão umbilical, ligando o futuro e o presente ao passado. “Possuir uma identidade cultural, nesse sentido, é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (HALL, 2003, p. 29). Essa ligação questiona a percepção do senso comum de uma tradição ligada a uma espécie de origem cultural a ser resgatada. Tal resgate de uma suposta “autenticidade” não é possível diante da percepção de um fluxo de acontecimentos, capazes de transformar constantemente o modo como indivíduos e grupos se organizam e se reconhecem.

Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história (HALL, 2003, p. 29).

Portanto, se a tradição é um mito ligando passado, presente e futuro, o Afrofuturismo é uma manifestação de modelos possíveis para a criação de novos mitos, capazes de responder a outros mitos, em diálogo constante, usando meios de comunicação – literatura, banda desenhada, cinema, televisão e as redes sociais – para realizar, pela ficção, um novo futuro para os negros. Apresentam-se as bases para a criação de alternativas ao imaginário vigente no pós-colonial (HALL, 2003, p. 29).

Paul Gilroy em *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência* (2001), utiliza o conceito de dupla consciência (DU BOIS, 2016) para revelar a atitude transgressora de narrativas alternativas à norma – como a afrofuturista. Essa transgressão encontra lugar no espaço entre discursos, se aproveitando do embate entre narrativas contraditórias ou antagônicas para estabelecer novas e provocadoras visões sobre a história colonial e pós-colonial.

Esforçar-se por ser ao mesmo tempo europeu e negro requer algumas formas específicas de dupla consciência. Ao dizer isto não pretendo sugerir que assumir uma ou ambas identidades inacabadas esvazie necessariamente os recursos subjetivos de um determinado indivíduo. Entretanto, onde os discursos racista, nacionalista ou etnicamente absolutista orquestram relações políticas de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas, ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política (GILROY, 2001, p. 33–34).

A dupla consciência coincide com a sensação de “des-locamento” descrita por Hall (2003, p. 27). O que, por sua vez, conecta-me com a experiência de ser um sujeito pardo colocado numa condição indefinida, e, mais recentemente, reconhecer-me como negro. É Greg Tate quem explica como essa condição, própria do negro em diáspora, coincide com as narrativas da Ficção Científica de onde vem o Afrofuturismo, são histórias que colocam “o humano em um ambiente alienígena e alienante”<sup>8</sup>, ou – como

---

<sup>8</sup> No original: the human into an alien and alienating environment



entende Mark Dery – trata-se do “posicionamento do sujeito, literalmente, como um estranho em uma terra estranha”<sup>9</sup> (DERY, 1994, p. 209–210).

É Kodwo Eshun quem expõe – a partir da formulação de Tate – que o Afrofuturismo vai além da busca por protagonismo negro nas narrativas de ficção, ou ainda, além da tentativa de corrigir a história imaginando futuros alternativos. Eshun constata a coincidência entre a existência negra e a ficção científica: “os sujeitos afrodiáspóricos vivem o distanciamento que os escritores de ficção científica imaginam” (ESHUN, 2003, p. 298). É inevitável comparar as narrativas fantásticas sobre violentas invasões alienígenas, seguidas de abduções e exploração de recursos com a experiência dos povos africanos cujos territórios foram invadidos e saqueados, e seu povo sequestrado, escravizado e racializado. A condição de alienação estrutural e psicológica que esses povos e seus descendentes experimentaram, e ainda experimentam, é a “dupla-consciência” (DU BOIS, 2016, p. 8). Mas, é na visão positiva do Afrofuturismo que se torna possível triplicar e até mesmo quadruplicar a “dupla consciência”, estimulando o despertar da consciência do negro sobre sua própria condição e “criando contextos que incentivam um processo de desalienação”<sup>10</sup> (ESHUN, 2003, p. 298).

Eshun me permite localizar o Afrofuturismo inserido dentro da perspectiva decolonial ao comparar uma fala de Toni Morrison com o pensamento de Nietzsche: “os sujeitos africanos que experimentaram captura, roubo, seqüestro, mutilação e escravidão foram os primeiros modernos”<sup>11</sup> (ESHUN, 2003, p. 288). A experiência afrodiáspórica de “falta de moradia, alienação, deslocamento e desumanização”<sup>12</sup> (ESHUN, 2003, p.

---

<sup>9</sup> No original: The Positioning of oneself, literally, as a stranger in a strange land.

<sup>10</sup> No original: The condition of alienation, understood in its most general sense, is a psychosocial inevitability that all Afrodiásporic art uses to its own advantage by creating contexts that encourage a process of disalienation.

<sup>11</sup> No original: African subjects that experienced capture, theft, abduction, mutilation, and slavery were the first moderns (ESHUN, 2003, p. 288).

<sup>12</sup> No original: existential homelessness, alienation, dislocation, and dehumanization (ESHUN, 2003, p. 288).

288) é justamente o que mais tarde Nietzsche definiria como a condição moderna por excelência. Trata-se dos traumas que moldaram a era contemporânea e que endossam a compreensão de Grosfoguel e Mignolo sobre a intrínseca relação entre modernidade e colonialidade (GROSFOGUEL, 2009; MIGNOLO, 2005).

É a mesma sensação que me coloca na brecha entre espaços cujos limites foram construídos por discursos – como os diferentes discursos que dizem o que é ser europeu e o que é ser negro –, um lugar de conflito. De algum modo isso me capacita a identificar o ato provocador e de resistência do qual fala Gilroy (2001, p. 33–34), que pode surgir das tentativas de ocupar os espaços entre identidades cujos discursos racistas tornaram mutuamente exclusivas.

Nesses espaços entre identidades, percebo o que Homi Bhabha (1998) descreve como “momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”; os “entre-lugares” onde são elaboradas as “estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 20). Segundo Bhabha é nos “entre-lugares” que se formam sujeitos, “nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)”. É onde também se formulam “estratégias de representação ou aquisição de poder [*empowerment*]” (BHABHA, 1998, p. 20). Trata-se da sensação de estar fora de lugar que experimentei e ainda experimento, relacionada ao contexto excepcional no qual a população parda do Brasil foi inserida, servindo à interesses políticos e contribuindo para a produção de subjetividades nos sujeitos afrodescendentes.

Nesse sentido, reafirma-se o fato de que processos de subjetivação se constroem em relação, a todo momento provocados pela diferença produzida nos discursos e

visível nas representações. Quando fui um jovem brasileiro de periferia submetido às imagens apresentadas nos meios de comunicação de massa, pude produzir partes significativas de minha subjetividade a partir dessas representações.

Diferente de Hall, que desde sua época de escola se interessou pela política (HALL, 2003, p. 388), meu movimento foi em outra direção. Meu interesse foi pelo imaginário. O imaginário, no meu processo, revela-se também como uma forma de fazer política, deslocado, digamos, dos discursos considerados mais classicamente políticos. Ainda assim, minha história tem algumas nuances que se aproximam – ao menos em parte – do modo como Hall descreve sua ascendência (HALL, 2003, p. 387–388). Ele consegue explicar como entende aspectos sensíveis da cultura em sua própria vivência. Minha intenção aqui é usar o mesmo movimento para demonstrar meu próprio des-locamento.

Hall é filho de um pai de pele mais escura com uma mãe de pele clara e foi o pequeno “*coolie*”<sup>13</sup> em sua casa. Não poderia ser chamado de negro, pois isso seria absurdo para a família na época. Algo semelhante acontecia onde vivi minha infância, no bairro da Barra do Ceará em Fortaleza, capital do estado do Ceará no Brasil. Fui, até a idade adulta, poupado da pecha de negro, ainda que hoje, observando em retrospecto, consiga perceber que fui o filho de pele mais escura, que, talvez graças a um grande interesse pela ficção – e longe das questões abertamente políticas –, jamais percebeu, durante mais de 20 anos, qualquer observação específica a respeito de minha própria pele vinda daqueles com que convivi. Para todos os efeitos, naquele ambiente, eu não

---

<sup>13</sup> Segundo explica Stuart Hall: “Eu era o membro mais escuro da minha família. A história que sempre foi contada em minha família como uma piada, era de que, quando nasci, minha irmã, que era muito mais clara que eu, olhou dentro do berço e disse: ‘De onde vocês tiraram esse bebê ‘coolie’?’ Ora, coolie é a palavra depreciativa na Jamaica que designava um indiano pobre, considerado o mais humilde entre os humildes. Assim, ela não diria ‘de onde vocês tiraram esse bebê negro?’, já que naquele ambiente era impensável que ela pudesse ter um irmão negro. Mas ela notou, sim, que eu era de uma cor diferente da sua. Isto é muito comum nas famílias de cor da classe média jamaicana, porque elas são o produto de relações entre os escravos africanos e os senhores de escravos europeus, e os filhos então nascem com tons de pele diferentes” (HALL, 2003, p. 386). Esse relato dialoga diretamente com minha experiência pessoal e me ajuda a perceber a natureza sutil e também muito comum do modo como cresci no Brasil.

era negro. Isso simplesmente não dizia respeito aos discursos presentes na comunidade onde fui criado.

O modo como me interessei pela ficção fantástica das bandas desenhadas, às quais um menino tinha acesso no Brasil dos anos 80 e 90, me manteve alheio aos discursos políticos de emancipação presentes no período do início da redemocratização. Bem como a educação limitada pelo currículo escolar no Brasil, ainda marcado pela recém-saída da ditadura militar brasileira. Os professores eram profissionais em início de carreira que se limitavam ao essencial no trabalho com os alunos. Embora alguns se dedicassem a incentivar a imaginação dos estudantes, o que, por sua vez, se encontrava com um interesse já latente em mim. Minhas aulas preferidas eram as de história, principalmente porque via ali um pouco de espionagem (guerra fria), de heróis bárbaros (mundo antigo), e de ficção científica com conceitos *cyberpunks* (história da revolução industrial e da era moderna). O modo como as *pulp fictions* norte americanas e as *penny dreadfuls* inglesas traduziram essa história, influenciando os autores das bandas desenhadas<sup>14</sup> que chegaram até mim, foram um catalisador do encanto pela imaginação presente nas histórias descritas nos livros didáticos. Isso estava presente nas minhas brincadeiras, simulando batalhas entre heróis e vilões – dentro do contexto das grandes guerras e dramas –, que via representadas de maneira fantástica nas bandas desenhadas e filmes para TV.

No entanto, algo não se encaixava muito bem na minha experiência com essas histórias. Parecia não haver espaço para a minha realidade naquilo que lia. Não existiam pessoas com meu tom de pele, as ruas e as cidades não se pareciam com as que conhecia, sequer o clima era semelhante. Inspiro-me inicialmente na experiência de Hall

---

<sup>14</sup> Como é o caso das histórias de guerra e espionagem em Cannon de Wallace Wood (1970), o Spirit (1940) de Will Eisner ou dos europeus Sergio Bonelli com Dylan Dog (1986) e a trilogia Nikopol de Enki Bilal (1980); para citar alguns exemplos mais emblemáticos e que influenciaram histórias das editoras norte-americanas Marvel e DC, as primeiras as quais tive acesso.

para descrever meus próprios processos, mas outro exemplo recente é o da autora Ebony Elizabeth Thomas (2019), que em *The Dark Fantastic: Race and the Imagination from Harry Potter to The Hunger Games* investiga como a vida de crianças e adolescentes negros é afetada por sua representação em histórias apresentadas em livros, filmes, quadrinhos e no ambiente online. Sua postura crítica considera como essas representações de histórias continuam a moldar não apenas a vida desses jovens hoje, mas se eles estarão dispostos a procurar livros – ou as outras mídias associadas – no futuro, quando não se encontrarem representados no que leem.<sup>15</sup> Para realizar a tarefa ela escolhe explorar o que chama de *Dark Fantastic*, mas inicia o texto partilhando suas motivações. Ela revela que, por ser uma jovem mulher negra que não se via representada no que lia, sonhava com suas próprias histórias fantásticas localizadas no lugar mais mágico que conhecia na altura – o Brasil, mais precisamente na Bahia. Ali ela julgava existir uma “Afrotopia sem racismo”<sup>16</sup>, uma realidade na qual “a perda cultural e o trauma da escravatura tinham sido muito menos graves do que nos Estados Unidos, e que os brasileiros de ascendência africana tinham retido mais das memórias de nossa pátria-mãe” (THOMAS, 2019, p. 16).<sup>17</sup> Somente ao entrar em contato com um antropólogo brasileiro a autora pôde perceber que sua visão de um Brasil exótico e utópico demonstrava uma imagem racista controlada pelo pensamento dominante. Nesse sentido, Thomas me faz perceber a importância do aspecto político presente na literatura e como a sua imaginação literária, assim como a minha própria, foi segregada,

---

<sup>15</sup> No original: how kids and teens of color are affected by their representation in books, movies, comics, and online. Nor have previous studies of popular culture critically considered how those story representations shape not only the lives of young people today but whether they will want to pick up the next book, or the other media associated with it, tomorrow. One way we can begin this important conversation is by exploring the dark fantastic (THOMAS, 2019, p. 7).

<sup>16</sup> No original: racism- free Afrotopia (THOMAS, 2019, p. 16).

<sup>17</sup> No original: It was thought that in Salvador the cultural loss and trauma of slavery had been far less severe than it had been in the United States, and that Brazilians of African descent had retained more of their memories from our Motherland (THOMAS, 2019, p. 16).

nos colocando em um lugar à parte, “des-locados” para um “entre-lugar” (BHABHA, 1998; HALL, 2003).

Hoje, percebo nos discursos sobre representatividade e “lugar de fala”, explicados por Djamila Ribeiro (2017) o “*status* oscilante” (RIBEIRO, 2017, p. 24) e inconstante que a minha condição e a de autores como Hall e Thomas representam e como isso me incomodava sem que eu soubesse, ao menos não conscientemente. A condição cambiante e indefinida de ser pardo me atingia. Contudo, essas experiências me permitiram estar sensível para a questão da diáspora, “longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada” (HALL, 2003, p. 393). Diante dessa realidade reconhecer-me como negro não fazia sentido. Afinal, eu não tive acesso às referências nas quais pudesse me reconhecer. Nesse conflito, estive em sintonia com o estranhamento (*unheimlichkeit*) e com a falta que o não-estar-em-casa (*nicht-zuhause-sein*) produz (OSSWALD, 2018, p. 77). A mesma falta que identifico nas narrativas afrofuturistas, porque sua busca por protagonismo e representatividade de algum modo também tenta preencher esse espaço.

O Afrofuturismo surge nesses “entre-lugares”, dentro de uma “identidade cultural” que – a partir dos meios de comunicação e das artes –, nos últimos anos, evidencia uma transformação na estrutura narrativa dos mitos a respeito da imagem do povo negro (BHABHA, 1998, p. 20; HALL, 2003, p. 29). É possível perceber a proposta de mudança no protagonismo das personagens – sua representatividade – e no modo como também vem mudando os temas relacionados ao que se entende por elementos da cultura relacionada aos negros. Portanto, o Afrofuturismo se caracteriza como um movimento que participa do que Gilroy identifica como o *Atlântico Negro*, isto é, “as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas

não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória” (GILROY, 2001, p. 35).

Kobena Mercer descreve esse caráter crítico da cultura diaspórica em sua investigação sobre os cineastas negros na Grã-Bretanha dos anos 1980-1990, mas, era na época, algo que aparecia em narrativas geralmente calcadas numa estética realista.

Uma pesquisa superficial do trabalho de cineastas negros na Grã-Bretanha revelará a preponderância de uma estética realista em ambos os gêneros, documentário e narrativo. Essa ênfase insistente no real deve ser entendida como o modo predominante no qual o filme independente preto desempenha uma função crítica ao fornecer um contra-discurso contra as versões da realidade produzidas por vozes e discursos dominantes no cinema e na mídia britânicos<sup>18</sup> (MERCER, 1994, p. 56–57).

Esse *contra-discurso*, embora apareça de forma diferente, também está presente na fantasia afrofuturista. E se coloca numa postura revolucionária, ao ser capaz de apresentar algo que vai além de versões alternativas para a realidade no presente, buscando alternativas no futuro. Portanto, percebo que o que a investigação de Mercer observou sobre os Cineastas negros na Grã-Bretanha (MERCER, 1994, p. 56–57) foi um dos passos na construção do discurso presente nas narrativas sobre os povos negros. O Afrofuturismo seria um “passo adiante”. A crítica no Afrofuturismo assume um outro lugar, reconhecendo também na ficção fantástica um espaço de resistência e propondo a criação de narrativas decoloniais, que desafiam o pensamento hegemônico.

Embora reconheça o alerta de Mercer sobre o “fardo da representação” (MERCER, 1990) e como os discursos de artistas negros não necessariamente precisam ter um postura combativa ou estar diretamente atrelados a uma postura de resistência ou panfletária em suas produções, essa condição é inevitável numa sociedade que – mesmo com as trocas e hibridismos presentes no pós-colonialismo – ainda produz

---

<sup>18</sup> No original: A cursory survey of the work of black filmmakers in Britain will reveal the preponderance of a realist aesthetic across both documentary and narrative genres. This insistent emphasis on the real must be understood as the prevailing mode in which black independent film has performed a critical function in providing a counter discourse against those versions of reality produced by dominant voices and discourses in British film and media (MERCER, 1994, p. 56–57).

desigualdades. Diante dessa realidade podemos perceber um novo alcance dessa resistência no Afrofuturismo, que se estende para várias das mídias onde se apresenta a estética do movimento. Talvez esse passo rumo ao futuro seja também um passo adiante na criação de narrativas contra o discurso dominante e vigente da atualidade. Seria como se inicialmente fosse preciso afirmar, por meio de representações realistas, a situação subalternizada do povo negro para, em seguida, começar a reivindicar outros espaços, inclusive espaços utópicos, lugares que nas histórias de fantasia eram quase exclusivamente ocupados por temas e narrativas eurocêntricas.

As produções afrofuturistas colocam no centro de suas narrativas os efeitos históricos provocados pela diáspora africana. Fazem parte do que Gilroy toma como a “luta para tomar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno” (GILROY, 2001, p. 40). Essa luta está no âmago do movimento afrofuturista, mesmo antes do termo ter sido criado. De acordo com Womack (2013) as raízes da estética começaram décadas antes com artistas como a lenda do jazz de vanguarda Sun Ra, o pioneiro do funk George Clinton e a autora de ficção científica Octavia Butler que foram “redescobertos e reformulados pelos afrofuturistas como agentes de mudança social<sup>19</sup>” (WOMACK, 2013, p. 17). Todos carregavam em suas narrativas musicais e literárias o protagonismo de personagens negras, situações próprias de subjetividades em diáspora e uma forte relação com temas da “cibercultura, ciência moderna, tecnologia e cultura pop de ficção científica<sup>20</sup>” (WOMACK, 2013, p. 17). Portanto, reafirma-se que a estética afrofuturista se apresenta como um exemplo em sintonia com a sensação de des-locamento, isso porque os contextos nos quais surge são produzidos

---

<sup>19</sup> No original: rediscovered and reframed by Afrofuturists as social change agentes (WOMACK, 2013, p. 17).

<sup>20</sup> No original: cyberculture, modern science, technology, and sci-fi pop culture (WOMACK, 2013, p. 17).



nas brechas criadas pelo conflito entre a necessidade de ver-se representado e as imagens vigentes. Nesse “entre-lugar” onde são formadas “estratégias de subjetivação” é que me senti o *unheimlich* (estranho), porque não correspondia àquela imagem apresentada pelo discurso no qual me via inserido enquanto crescia (BHABHA, 1998, p. 20; HALL, 2003).

É a partir dessa experiência que assumo: o Afrofuturismo reúne um prolífico conjunto de expressões estéticas capazes de jogar com a sensação de des-locamento, projetando alternativas de futuro para os descendentes dos povos negros que viveram as diásporas do período colonial.

### **Considerações para a Construção de Outros Currículos de Lazer**

Percebo essa mudança na imagem que se faz do negro como parte de uma espécie de levante dos subalternizados, a resistência que coincide com o discurso afrofuturista. Há na proposta de realocação do papel do negro uma “força subversiva” (MERCER, 1994, p. 63) que, pelo menos desde o final do século XX, tem aos poucos construído as bases para a presença crítica que o Afrofuturismo tem hoje conseguido junto aos meios de comunicação de massa. Por isso, compreendo a estética afrofuturista como possibilidade de questionamento e deslocamento de significados, conceitos, ideias, práticas e sentimentos disseminados nos currículos das práticas de lazer. De acordo com Paraíso (2010), tanto no currículo como no lazer, a cultura pode ser compreendida como uma prática de significação em que diferentes grupos produzem e são produzidos, transformam e são transformados, governam e são governados.

As práticas que perpassam nossa cultura produziram barreiras para que seja possível construir identidades negras positivadas, diante dos discursos hegemônicos dominantes de valorização da branquitude. Dessa forma, os currículos das práticas de

lazer, engendradas dentro de uma sociedade que tem o racismo em sua estrutura, produzem e reproduzem a discriminação e a falsa democracia racial brasileira. É nesse sentido que os Estudos Culturais se utilizam da compreensão de cultura como um discurso político e pedagógico capaz de questionar as formas de subordinação que criam desigualdades entre os grupos, assim como buscam desafiar os limites institucionais e ideológicos que mascaram suas próprias relações de poder. O currículo, como construção cultural, é o resultado de um embate em que saberes e práticas medem forças, investindo na produção de tipos particulares de sujeitos e identidades sociais (SILVA, 2021).

Nesses embates, enquanto as práticas curriculares fazem seus investimentos para controlar a diferença, para reduzir as diversidades a uma identidade comum, o currículo está sempre passível de negociações, resistências, vazamentos e bifurcações (PARAÍSO, 2010). Assim, se os currículos e as práticas de lazer, como textos culturais, têm a potência de produzir rotinas, aprisionar forças, dividir e desestimular, por outro lado, eles promovem encontros, conexões capazes de reativar forças, ativar devires e produzir estímulos diversos (PARAÍSO, 2015).

A proposta do Afrofuturismo é proporcionar o encontro das pessoas negras com outras narrativas, outros futuros, outras formas de afetar e serem afetadas. Nesse sentido, busco apoio na compreensão de Silva (2021) para a proposição de currículos-encontros, currículos que propiciem encontros diversos, com diferentes potências, entre diferentes atores e experiências. Para que esses encontros sejam possíveis, é necessário abrir espaço para a afirmação positiva da criatividade e da vontade. “Para recusar e criticar o que somos, devemos, ao menos num sentido mínimo, ter descoberto o que somos ou como somos constituídos e ter imaginado e inventado que novos tipos de

sujeito poderíamos ser” (DEACON; PARKER, 2002, p. 107). É justamente nesse jogo da diferença que um currículo do lazer pode ser produtivo.

Dessa forma, uma estética afrofuturista do lazer propõe a composição de outros currículos para as bandas desenhadas, a televisão, a mídia, as redes sociais e os espaços públicos e privados de lazer. Uma estética afrofuturista do lazer pode contribuir para a produção de outras subjetividades para além da hegemônica, ligando-se às potencialidades de construção política de novos arranjos.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AIN-ZAILA, Lu. **(In)verdades**. Rio de Janeiro, 2016.

AIN-ZAILA, Lu. **(R)evolução**. Rio de Janeiro, 2017.

ANDRADE, M. A superstição da cor preta (1ª ed. 1938). **Revista Apotheke**, v. 7, n. 1, p. 225–229, 2021.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Eds.). **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 25–58.

BHABHA, H. K. **O local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

DEACON, R.; PARKER, B. Educação como sujeição e como recusa. *In*: SILVA, T. T. (Ed.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DERY, M. Black to the Future: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose. *In*: DERY, M. (Ed.). **Flame Wars: the discourse of cyberculture**. Durham: Duke University Press, 1994. p. 179–222.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. (1ª edição, 1903). Oxford: Oxford University Press, 2016.

ELIA, A. The Languages of Afrofuturism. **Lingue e Linguaggi**, v. 12, p. 83–96, 2014.

ESHUN, K. Further considerations of afrofuturism. **CR: The New Centennial Review**, v. 3, n. 2, p. 287–302, 2003.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. (1ª ed. 1979). 13.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FREITAS, K.; MESSIAS, J. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. **Imagofagia: Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual**, n. 17, p. 402–424, 2018.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2001.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Periferia**, v. 1, n. 2, p. 41–91, 26 Dez. 2009.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

KABRAL, Fábio. **Ritos de passagem**. São Paulo: Giostri, 2014.

MERCER, K. Black Art and the Burden of Representation. **Third Text**, v. 4, n. 10, p. 61–78, 1990.

MERCER, K. **Welcome to the Jungle**: new positions in black cultural studies. New York: Routledge, 1994.

MIGNOLO, W. D. A Colonialidade de cabo a rabo. *In*: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 33–49.

MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. E. **On Decoloniality**. Durham: Duke University Press, 2018.

OSSWALD, A. M. O familiar e o estranho. Uma aproximação aos estudos sobre o habitar: entre a fenomenologia e a psicanálise. **NUFEN**, v. 10, n. 3, p. 64–86, 2018.

PARAÍSO, M. A. Currículo e formação profissional em lazer. *In*: ISAYAMA, H. F. (Ed.). **Lazer em estudo**: currículo e formação profissional. Campinas: Papirus, 2010. p. 27–58.

PARAÍSO, M. A. Um currículo entre formas e forças. **Educação**, v. 38, n. 1, p. 49, 14 Abr. 2015.

PECLY, Julio. **Cidade de Deus Z**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2015.

RIBEIRO, D. **O que é Lugar de Fala?** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

SILVA, A. G. DA. **Lazer, animação sociocultural e educação profissional**: mapeamento de currículos encontros no Brasil e em Portugal. Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.

SOUZA, W. G. DE. **Afrofuturismo**: o futuro ancestral na literatura brasileira contemporânea. [s.l.] Universidade de Brasília, 2019.

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. *In*: GUTMANN, A. (Ed.). .

**Multiculturalism:** examining the politics of recognition. princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25–73.

THOMAS, E. E. **The Dark Fantastic:** race and the imagination from Harry Potter to The Hunger Games. New York: New York University Press, 2019.

WESCHENFELDER, V. I.; LINHARES DA SILVA, M. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. **Análise Social**, v. LIII, n. 227, p. 308–330, 1 Jun. 2018.

WOMACK, Y. L. **Afrofuturism:** the world of black sci-fi and fantasy culture. Chicago: Lawrence Hill Books, 2013.

YASZEK, L. Race in Science Fiction: the case of afrofuturism. **A Virtual Introduction to Science Fiction**, n. 180, p. 1–11, 2013.

**Endereço do Autor:**

Edmilson Forte Miranda Júnior  
Endereço eletrônico: [edmilson.miranda@ua.pt](mailto:edmilson.miranda@ua.pt)