
**(RE)PENSANDO TERRA, CORPO E TEMPO: ALGUMAS
FERRAMENTAS ANALÍTICAS ANTI-BRANQUIDADE**

**(RE) THINKING LAND, BODY AND TIME: SOME ANTI-WHITE
ANALYTICAL TOOLS**

**(RE) PENSAR LA TIERRA, EL CUERPO Y EL TIEMPO: ALGUNAS
HERRAMIENTAS ANALÍTICAS ANTI BLANQUEDAD**

Stella Zagatto Paterniani¹

RESUMO:

Este artigo apresenta algumas ferramentas analíticas para uma produção anti-branquidade, a partir de três eixos de reflexão: terra, corpo e tempo. No que diz respeito à terra, argumenta acerca da importância de considerar processos de remoção como banimento racial. Apresenta a ontologia combativa como concepção de corpo anti-branquidade. Por fim, apresenta o afrofuturismo como perspectiva de tempo confluyente que reconhece a transfluência, nos termos de Bispo (2015).

Palavras-chave: Epistemologias anticoloniais. Antonio Bispo. Archie Mafeje. Afrofuturismo. Branquitude.

ABSTRACT:

This article aims to present some analytical tools towards an anti-whiteness production from three axes of thought: land, body and time. Concerning land, it argues for the importance of considering dispossession as racial banishment. It presents the combative ontology as an anti-whiteness body acknowledgment. Last, it presents afrofuturism as a confluyente temporality that acknowledges transfluence, in terms of Bispo (2015).

Keywords: Anticolonial epistemologies. Antonio Bispo. Archie Mafeje. Afrofuturism. Whiteness.

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. E-mail: stella.paterniani@gmail.com. Este artigo é fruto de pesquisa financiada pelo CNPq e pela CAPES.

RESUMEN:

Este artículo presenta algunas herramientas analíticas para una producción anti-blanquedad, basadas en tres ejes de reflexión: tierra, cuerpo y tiempo. Con respecto a la tierra, argumenta sobre la importancia de considerar remociones como prohibiciones raciales. Presenta la ontología combativa como un concepto de cuerpo anti-blanquedad. Finalmente, presenta el afrofuturismo como una perspectiva de tiempo confluyente que reconoce la transfluencia, en términos de Bispo (2015).

Palavras-clave: Epistemologias anticoloniales. Antonio Bispo. Archie Mafeje. Afrofuturismo. Blanquitud.

INTRODUÇÃO

A *plantation* é um elemento a partir do qual é possível estabelecer diálogos transatlânticos combinando três elementos: terra, corpo e tempo². Sylvia Wynter (2000; 2006), filósofa jamaicana, atenta a como a herança da *plantation* nos impediu de realizar plenamente a emancipação humana, uma vez que esse sistema se baseava na destituição de humanidade de alguns humanos: os indígenas e negros escravizados, tornados coisa, propriedade, modo de produção. Na *plantation*, sob o regime político da escravidão, o escravo torna-se meio de produção. Tornado meio de produção, seu corpo é deformado: confundido com a enxada, com a terra, o arado, o balde. Sua espinha dorsal sustenta a sociedade escravocrata e, ao mesmo tempo, é por ela quebrada, como escreveu Abdias do Nascimento:

Sem o escravo a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca. Tanto nas plantações de cana-de-açúcar e café e na mineração, quanto nas cidades, o africano incorporava as mãos e os pés das classes dirigentes que não se autodegradavam em ocupações vis como aquelas do trabalho braçal. (NASCIMENTO, 1978: 49- 50)

Grada Kilomba (2019), intelectual e artista criada em São Tomé e Príncipe, nos fala sobre os ecos da *plantation* nas constituições psíquicas. Antonádia Borges (2020) reflete sobre a composição-*plantation* de nossos modos de conhecer e ensinar. Essas considerações a partir

² Este artigo sumariza alguns argumentos apresentados em minha tese de doutorado (PATERNIANI, 2019).
Revista Educação e Ciências Sociais, Salvador, v.3, n.5, 2020.

da *plantation* vinculam, necessariamente, corpo, terra e modo de conceber o tempo. São algumas considerações sobre modos de conhecer, conceber e compor terra, corpo e tempo que este artigo reúne, com o objetivo de apresentar algumas ferramentas analíticas anti-branquidade.

Aimé Césaire (1978), filósofo e poeta da Martinica, em seu *Discurso sobre o Colonialismo*, afirma que a Europa é indefensável porque estão os europeus em choque com o Holocausto da Segunda Guerra mas não em choque com as atrocidades cometidas pela própria Europa, ou pelos europeus em territórios no continente africano. O argumento de Césaire é que a colonização é incompatível com a civilização e que o humanismo eurocêntrico é, na verdade, um pseudo-humanismo, porque exclui alguns corpos da humanidade.

Os corpos destituídos de humanidade são, historicamente, os corpos não-brancos. A desumanização aparece desde as deformações físicas nos corpos dos escravos, como mostram as pesquisas com documentos de Abreu (2014) e Amantino (2007). Formava-se, assim, uma categoria desumanizada cujo um dos modos de se esquadrihar e estabilizar era descrevendo os sinais que traziam em seus corpos: “cicatriz no braço esquerdo”; “ferida no ombro esquerdo”; “perna esquerda para dentro”; “perna quebrada”; “lombinho sobre o olho esquerdo”; “cicatriz por tiro na face direita”; “beijo partido por coice de cavalo” dentre outras (cf. Abreu, 2014: 19-20).

O discurso de Césaire nos fala da prática política do colonialismo e também do modo de produção de conhecimento colonial: um conhecimento de dominação, para escrutínio, de estabilização, de destruição de outros modos de produção de conhecimento que não o ocidental branco moderno. Um sistema baseado no epistemicídio, como conceitua Suely Carneiro (2005). Podemos definir epistemicídio como não só a destruição ou a extinção de um modo de produção de conhecimento, mas também como uma operação da branquidade em subalternizar, marginalizar, ou ilegalizar práticas sociais. Isso quer dizer que as práticas sociais subalternizadas são as de grupos tornados outros pela branquidade, tornados homogêneos sob a nomeação colonial³.

³ Opto pelo uso do termo branquidade para enfatizar a dimensão da produção de conhecimento orientada pelo racismo, que envolve a obliteração de regimes de produção de conhecimento que não os da branquitude por meio da produção de Outros para escrutínio, subalternização, aniquilação, com ênfase para a branquidade do Estado (Paterniani, 2016). Também opto pelo termo branquidade para aproximá-lo da ideia de colonialidade. Maria Aparecida Bento (2002) e Lia Vainer Schucman (2012) dedicam-se a pesquisar e formular acerca da branquitude como processo de subjetivação do sujeito branco, “um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial” (Schucman, 2012:102). Desse modo, poderíamos dizer que a branquidade,

A branquidade como modo de produção de conhecimento parte das categorias brancas para explicar o mundo: universaliza uma experiência específica. O corpo branco é tomado como a regra, o universal, o corpo não-racializado. Como se o corpo branco fosse incolor. De acordo com a branquidade, o corpo racializado é apenas o corpo não-branco, o corpo negro, o corpo indígena. Um dos modos de funcionamento da branquidade como modo de organizar o mundo é fazendo proliferar categorias brancas. Autoproduzindo-se como norma e apontando o diferente como desigual, à maneira do pensamento evolucionista, etnocêntrico, eurocêntrico, que marca o início da consolidação da antropologia como disciplina.

1. CRÍTICA DA BRANQUIDADE NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO⁴

No Brasil, um dos primeiros nomes a pensar as relações sociais no Brasil foi o de Nina Rodrigues, que acabou emprestando seu nome a uma escola de pensamento, do final do século XIX, que se vincula ao evolucionismo e ao determinismo biológico. Para essa escola, o que eles identificavam como mestiçagem, de maneira bastante depreciativa, era uma ameaça à suposta civilidade que estaria no horizonte da construção da nação e da perpetuação da sociedade brasileira. Essa orientação epistemológica ganhava corpo politicamente nas recomendações de políticas higienistas (CORRÊA, 1998). Para avançarmos como sociedade seria preciso embranquecer a nação e evitar a todo custo a miscigenação, pois a presença da raça negra seria o elemento degenerador do brasileiro.

É a mesma miscigenação que, em reação ao higienismo ostensivo presente na escola de Nina Rodrigues, é semanticamente ressignificada e exaltada na obra de Gilberto Freyre (1936), no elogio do que o autor chama de mestiçagem, especialmente no elogio da figura do mulato: filho do senhor de escravos com a escrava. Essa exaltação do mulato é notável especialmente no seu livro *Sobrados e mucambos*, e buscava endossava um projeto político-intelectual de construção de sentimento de identidade nacional via a ideia de “democracia racial”.

enquanto modo de funcionamento, envolve a obliteração de regimes de produção de conhecimento que não aqueles operados pela branquitude.

⁴ Este item é uma versão resumida de alguns argumentos que trouxe Paterniani (2016).

Revista Educação e Ciências Sociais, Salvador, v.3, n.5, 2020.

O termo “democracia racial” aparece pela primeira vez na literatura acadêmica na “Introdução” de Charles Wagley (1952) ao primeiro volume de uma série de estudos sobre relações raciais no Brasil, financiados pela UNESCO (Guimarães, 2001). Gilberto Freyre, embora não tenha feito uso da expressão, é um dos principais defensores da ideia de “democracia racial” *avant la lettre*: sua estratégia de exaltação da miscigenação e da mulatice é ela mesma, uma estratégia de branquidade e um elogio à branquidade, como já argumentei em Paterniani (2016).

Desde os estudos de Gilberto Freyre no início dos anos 30, seguidos pelos de Donald Pierson nos anos 40, até pelo menos os anos 70, a antropologia e a sociologia, de um modo geral, reafirmaram (e tranquilizaram) “tanto aos brasileiros quanto ao resto do mundo o caráter relativamente harmônico de nosso padrão de relações raciais” (Guimarães, 1995: 26).

Mas mesmo assim, ao longo dos anos 1950, 1960 e 1970, movimentos e intelectuais negros já reivindicavam e reconheciam tanto a importância de uma análise social que reconhecesse o racismo e se engajasse no antirracismo quanto a branquidade no pensamento social brasileiro. O Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944, é a principal organização negra do período que intervém nesse sentido no debate político. Já em 1950, aconteceu o I Congresso do Negro Brasileiro, tendo como mesa inaugural uma fala de Abdias do Nascimento, um dos fundadores do TEN, que afirmou:

Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos e formação étnica complexa conforme é o nosso caso (Nascimento, 1950: 67).

Denunciando, portanto, a convivência da antropologia e da sociologia com o tal mito da democracia racial.

A mudança na tônica da sociologia e da antropologia acerca do caráter de nossas relações raciais toma fôlego nos anos 1970, quando o Movimento Negro Unificado (MNU) é oficialmente fundado, com um ato histórico em São Paulo, em 1978, e com a publicação de *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979), de Carlos Hasenbalg, recebido com

entusiasmo pelo MNU. Na obra, Hasenbalg nega a existência de uma democracia racial no Brasil e afirma a existência do racismo não como resíduo da ordem escravocrata, mas, sim, resultado de desigualdades entre brancos e não-brancos. Essas desigualdades raciais seriam refundadas e reafirmadas no modo de produção capitalista.

Destaco a contribuição de Clóvis Moura (1983), que chamou atenção para um duplo problema envolvendo os estudos sobre o negro, a escravidão e o trabalho no Brasil, até o início dos anos 1980. Primeiro, o autor critica as pesquisas sobre o negro que, em sua ampla maioria, faziam à época “levantamentos empíricos, quantitativos, os graus do preconceito racial, marginalização, prostituição e criminalidade existentes na comunidade negra” (Moura, 1983: 125). Esses estudos, segundo o autor, traçariam o negro como grupo a-histórico, não o reconhecendo como coletivo nem como capaz de resistência. O segundo problema é a produção marxista ortodoxa que enquadra “o problema do negro brasileiro como um simples problema de classes” (Moura, 1983: 125), temerosa de que uma abordagem que considere problemas específicos do negro brasileiro dividisse o proletariado. Essa abordagem teria tanto sub-dimensionado a escravidão como marca da estrutura social brasileira quanto denotaria a falta de imaginação sociológica dessa produção, ao reduzir a história do negro à escravidão e ao desconsiderar o sujeito social escravo e suas agências, obliteradas por análises do sistema social escravocrata, como aponta mais recentemente Mario Medeiros da Silva (2011).

2. FERRAMENTAS CONCEITUAIS ANTI-BRANQUIDADE

A antropóloga Gloria Anzaldúa, que se reivindica *chicana mestiza*, produzindo conhecimento na fronteira, escreve sobre o lugar da fronteira, de se produzir conhecimento (que ela chama de cultura) não sendo nem indígena nem branca, mas da fronteira, a partir de seu corpo, o corpo produzido pela invasão colonial no atual território mexicano: “E se ter uma casa me é negado, então vou ter que me levantar e reivindicar o meu espaço, fazendo uma nova cultura – uma cultura *mestiza* – com a minha própria madeira, meus próprios tijolos e argamassa e minha própria arquitetura feminista” (Anzaldúa, 1987: 22, tradução minha).

A seguir apresento um pouco de alguma arquitetura, alguns elementos para um arcabouço conceitual anti-branquidade. Trago um recorte enfoca algumas considerações sobre terra, corpo e tempo considerando a produção de intelectuais e ativistas negros e indígenas que partem da crítica da branquidade, isto é, que afirmam não estarem incluídos nessa humanidade sobre a qual, a partir da qual e para a qual se está produzindo conhecimento. Esses corpos Outros, no Brasil, tem sido historicamente expropriados e alvos de confiscações de suas elaborações e percepções de si.

Terra: acumulação primitiva como banimento racial

A partir de 1850, a terra, no Brasil, passa a ser comprada e vendida, isto é, passa a existir a possibilidade de adquirir o título de uma propriedade por meio de relação de compra e venda. Trata-se do estabelecido pela Lei de Terras, que José de Souza Martins (2013: 195) denomina de “nosso ténue equivalente da acumulação primitiva”. A geógrafa Ananya Roy (2017: A3) pergunta o que acontece com a lógica da posse de terra quando reconhecemos que a expropriação, ou a espoliação, é não apenas um processo de acumulação de capital⁵, mas também de banimento racial.

Até 1822, a terra, propriedade da Coroa, era cedida aos senhores de escravos e fazendeiros mediante uso e cuidado: precisava ser produtiva. Quem não fosse branco e não comprovasse possuir escravos estava excluído da concessão. Era o sistema de sesmarias.

Além das grandes áreas dos sesmeiros, como passaram a ser denominados os que recebiam as concessões das sesmarias no Brasil, havia os posseiros, aqueles a quem não eram permitidas as concessões, mas que lavravam a terra. Os posseiros abriam suas posses em espaços entre uma sesmaria ou outra, em sesmarias abandonadas, ou mesmo já cultivavam relações com a terra que não as orientadas pela *plantation*, pela monocultura, pela predação, antes da terra ser denominada e delimitada porção de terra e nela ser instaurada uma sesmaria.

⁵ Karl Marx ([1867] 1996), no capítulo 24 d'O Capital, intitulado “A chamada acumulação primitiva” argumenta como o processo de dissociação entre o trabalhador e os meios de produção é histórico. Marx descreve os processos históricos e violentos por meio dos quais o produtor rural foi expropriado, na Inglaterra do século XV e XVI, viu a transformação da sua terra produtiva em pasto, viu suas casas sendo arruinadas. Ou na Escócia, no século XIX, que viveu expropriações que transformaram a propriedade coletiva do clã em propriedade privada moderna.

Com a independência do Brasil, em 1822, o Estado suspende a concessão das sesmarias. O período entre 1822 e 1850 ficou conhecido como a “fase áurea do posseiro”: um período de ampla e indiscriminada ocupação de terras. Esse período teria consolidado o latifúndio brasileiro, pois os pequenos posseiros foram sistematicamente expulsos das terras pelos grandes posseiros e pelos sesmeiros, que se tornariam, ambos, grandes proprietários rurais (Maricato, 1997).

A Lei de Terras oficializa a propriedade, dá título de propriedade aos sesmeiros e aos grandes posseiros. As outras terras vão a leilão. Quem pode dar lance num leilão em 1850? E quem são os posseiros cujas terras vão se tornar propriedade? E que acumulação primitiva é essa, isso é, que dissociação entre pessoa e terra é operada entre as pessoas que já foram despossuídas de suas terras na diáspora africana?

Para uma produção anti-branquidade, é fundamental entender como a Lei de Terras endossa a racialização na desigualdade de possibilidades para tornar-se proprietário de terra entre brancos e negros. Olhar para a Lei de Terras e o que se convencionou chamar como o período que consolida o latifúndio brasileiro como também um processo de banimento racial. Isto é, entender a Lei de Terras como expressão de branquidade, e como esse processo de consolidação do latifúndio é também um processo que evidencia a relação entre racismo e propriedade privada. Nas palavras de Cheryl Harris (1993), a branquidade como propriedade.

Os sesmeiros eram reconhecidos como brancos também porque senhores de escravos; os posseiros eram passíveis de embranquecimento ou de enegrecimento a depender de sua relação com a terra. O processo de expansão e regulamentação da posse da terra a partir da suspensão das sesmarias até a Lei de Terras é também um processo de racialização: ao posseiro tornado latifundiário, o embranquecimento; ao posseiro expropriado, o enegrecimento. Se considerada não só como acumulação primitiva, mas sob a chave do banimento racial, a Lei de Terras seria, assim, não apenas “o grande divisor da questão fundiária no país”, mas um grande elemento da atualização da questão racial no país: na medida em que consolida o latifúndio, reivindica o branqueamento da nação e nos mostra também o caráter relacional da racialização, isso é, como as relações sociais são racializadas, e como as relações sociais de produção são racializadas.

Corpo: ontologia combativa

Revista Educação e Ciências Sociais, Salvador, v.3, n.5, 2020.

Produções anti-branquidade nos trazem possibilidades anticoloniais de enunciar corpos historicamente desumanizados. É assim que Lélia González (1988), antropóloga brasileira, enuncia o corpo amefricano, a partir da ideia da diáspora e da continuidade entre África e América. Antonio Bispo, intelectual e ativista quilombola, propõe o corpo afropindorâmico (Bispo, 2015), a partir da expressão pindorama, que, em tupi-guarani, designa todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul (Bispo, 2015: 20, nota 2). Bispo identifica duas matrizes civilizatórias no Brasil: a matriz civilizatória colonial branca e a matriz civilizatória dos povos afropindorâmicos. Afropindorama, aqui, é outro modo de nomear o território, um modo de compreender os corpos e de estabelecer a política de raça e a política de terra de maneira contracolonial.

O que Bispo (2015) denomina de matriz civilizatória colonizadora e o que Kilomba (2019) denomina de ecos das memórias da *plantation* são expressões da branquidade como modo de produção de conhecimento, um modo de funcionamento racista que cria categorias de pessoas de maneira escalonada, hierarquizada. Esse modo de funcionamento sustenta discursos históricos que, por sua vez, sustentam a suposição de um padrão civilizatório superior arbitrário, como a modernização, o desenvolvimento, a civilização, a evangelização: narrativas que se propõem universais, totalizantes, e se realizam excluindo alguns corpos tornados Outros.

Enunciar esses corpos dessas maneiras contracoloniais é exercer a contracolonialidade do saber, a antibranquidade, reconhecendo a produção de ontologias combativas. Ontologia combativa é uma contribuição conceitual de Archie Mafeje, intelectual e ativista que nasceu e morreu no lugar que hoje conhecemos como África do Sul. Em Borges et al (2015), encontramos uma apresentação das ideias de Mafeje ao público brasileiro que enfatiza sua contribuição acerca da ontologia combativa:

Ao considerar que “os africanos” passaram a existir por indicação e atribuição dos governos coloniais, a partir de uma taxonomia que simplesmente lhes negava qualquer tipo de agência, Mafeje propõe a negação da negação: negar que aos africanos seja negada a agência (Borges et al, 2015).

Mafeje parte de uma ontologia atribuída pelo colonizador para ressignificá-la em sua síntese analítica: o conceito de ontologia combativa. A ontologia combativa se opõe a uma ideia de ontologia estável, propõe um ser-no-mundo não acabado. Trata-se de uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas. A combatividade é o caráter fundamental que diferencia a ontologização proposta por Mafeje (2008) da ontologia performada pelos agentes coloniais. Esse ser-no-mundo em combate se reconhece e se reivindica como tal, ao tornar seus predicados autoatribuídos, e não frutos de uma classificação que lhe é exterior e imposta de forma assimétrica. É um estar-no-mundo em combate e a partir da histórica negação de si e de outorgas de caráter exterior a si, como as nomenclaturas acusatórias das quais fala Frantz Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*.

Essas enunciações contracoloniais e combativas dos corpos os reconhecem como insurgentes contra o modo estatal de criação de categorias. Esses corpos que podem ser enunciados como corpos negros, amefricanos, afropindoramicos, *mestizos* se fazem em combate com a necropolítica, outro conceito que pode compor a caixa de ferramentas para construir os alicerces de uma casa anti-branquidade.

Achille Mbembe (2003), filósofo camaronês, propõe o conceito de necropolítica para tratar da gestão da morte, racializando o dispositivo da biopolítica: quem pode morrer, como se deve produzir a morte e o que deve ser feito com esse corpo. Jaime Alves (2014) incorpora a ideia de necropolítica para falar da São Paulo contemporânea, sob a governança racializada, expressa fundamentalmente na persistência de homicídios policiais de corpos negros jovens; na marginalização econômica da população negra; e no encarceramento em massa dessa mesma população. A governança racializada que propõe Alves (2014) tem como um de seus operadores fundamentais a branquidade do Estado.

Tempo: afrofuturismo

Uma orientação epistemológica anti-branquidade passa por rejeitar o monopólio branco sobre o futuro. Mbembe (2017) também chama atenção para um elemento que caracterizaria a relação senhor-escravo: o monopólio que o senhor acreditava ter sobre o futuro. Frantz Fanon (2008) afirma que o que ele chama de desalienação dos pretos nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. A recusa a estar preso no presente, à tirania

do presente, ao presentismo. A recusa em aceitar a realidade como definitiva implica imaginar um futuro onde o genocídio não ocorreu. E há um nome para isso: afrofuturismo.

O termo afrofuturismo é cunhado por Mark Dery (1994), para caracterizar criações artísticas que exploram futuros possíveis para pessoas negras por meio da ficção especulativa, isto é, que abordem temáticas e preocupações afro-americanas no contexto do avanço das tecnologias computacionais e da cibercultura, no final dos anos 1980 e 1990. Tomo emprestado o termo do mundo das artes, respaldada pela reivindicação de intelectuais, artistas e ativistas de que, via ficção científica, pode-se imaginar o mundo para além da miséria do presentismo, como diz Walidah Imarisha (2015), escritora norte-americana:

Toda articulação política é ficção científica. Quando falamos sobre um mundo sem prisões; um mundo sem violência policial; um mundo onde todo mundo tem comida, roupas, abrigo, educação de qualidade; um mundo livre da supremacia branca, patriarcado, capitalismo, heterossexismo; estamos falando sobre um mundo que não existe atualmente. E sonhá-lo coletivamente significa que podemos começar a trabalhar para fazê-lo existir. (...) Sabemos que não lutamos contra um sistema de opressão unidirecional – nós estamos lutando contra um sistema branco supremacista hétero-patriarcal e capitalista (bell hooks está certa) – então nossa resposta deve ser abrangente e englobante de tudo. Como Audre Lorde disse, ‘não há luta unidirecional porque não vivemos vidas unidirecionais’. Devemos reimaginar tudo desde o início. (Imarisha, 2015: 3; 7).

O argumento de Imarisha remonta ao reconhecimento da imaginação das

gentes Pretas escravizadas, a quem foi dito que seria ‘irrealista’ imaginar um dia em que elas não seriam chamadas propriedade. Essas pessoas Pretas recusaram a confinar seus sonhos ao realismo, e em vez disso elas nos sonharam. Assim elas curvaram a realidade, reformularam o mundo, para criar-nos (Imarisha, 2015: 8).

Afrofuturismo é esse movimento de recriar o passado, transformar o presente e projetar um novo futuro através da ótica negra. Kênia Freitas e José Messias (2018) ressaltam a “relação contínua dos regimes temporais [como] uma constante nas definições do afrofuturismo, assim como uma perspectiva de construção de um futuro negro utópico (ou ao menos, positivo)” (Freitas e Messias, 2018: 408). Antonio Bispo também se pergunta: “onde começam e terminam o passado e o presente e onde começa o futuro?” (Bispo, 2015: 19).

Mbembe (2017) também afirma um duplo semelhante de criação e morte, e a coetaneidade dos tempos, que ele atribui ao dualismo da negritude:

(...) há, também, um dualismo manifesto na negritude. Em uma reversão espetacular, ela se torna o símbolo de um desejo consciente de vida, uma força que brota, vigorosa e plástica, plenamente comprometida com o ato de criação e capaz de viver em meio a diferentes temporalidades e várias histórias coetaneamente. (Mbembe, 2017: 6-7, tradução minha⁶)

Trata-se, assim, de produzir passado, presente e futuro, ou seja, fazer história e fazer mundo de modo a reconhecer a violência colonial mas não entendê-la como definitiva e, sobretudo, não reduzir a vida negra a essa experiência de sofrimento e usurpação. A perspectiva afrofuturista não nega a violência colonial; nem tampouco parte dele para propor um futuro utópico onde essa violência não seja mais replicada ou atualizada. A perspectiva afrofuturista engendra o reconhecimento da colonialidade, isto é, da violência colonial como existente para além do tempo cronológico das administrações coloniais, e se engaja na produção de um passado, presente e futuro que reconheça esses elementos históricos mas que, no entanto, se recuse a reduzir a história a tais elementos. A perspectiva afrofuturista opera, assim, na coetaneidade dos tempos da *plantation* e da ontologia combativa do corpo afropindorâmico (Bispo, 2015) ou amefricano (González, 1988).

O que aqui chamo de coetaneidade de tempos no afrofuturismo pode ser orientada pelos dois princípios observados em Antônio Bispo (2015): o da confluência e o da transfluência. Nas palavras do autor:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas.
Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta (Bispo, 2015: 89).

Após anunciar essas leis, Bispo registra um diálogo entre um Yanomami e um repórter:

- Você acredita que o mundo vai acabar?

⁶No original: “(...) there is also a manifest dualism to Blackness. In a spectacular reversal, it becomes the symbol of a conscious desire for life, a force springing forth, buoyant and plastic, fully engaged in the act of creation and capable of living in the midst of several times and several histories at once”.

- Acredito que tudo que começou um dia se acaba, inclusive o mundo. Porém, o mundo não vai acabar nem quando, nem do jeito que você está me perguntando.
- Como e quando então o mundo vai se acabar?
- O mundo vai se acabando aos poucos, por espécie, então o mundo acaba sempre. E quem vai acabar com as espécies são os brancos, vão acabar inclusive com os Yanomami, até ficarem só eles, os brancos. E aí então eles vão se autodestruir. O mundo até pode continuar, mas acabou-se para as espécies do tempo dos brancos. (Bispo, 2015: 90)

Assim, poderíamos dizer que o afrofuturismo opera sob a perspectiva confluyente – de ontologias combativas – que reconhece a transfluência como operadora na organização das cidades sob a herança colonial, isto é, a herança de um mundo que acaba sempre.

Referências bibliográficas

- ABREU, Tenner Inauhiny de. Marcas da escravidão: condições físicas e saúde dos trabalhadores escravos nos anúncios de fuga nos Periódicos na Província do Amazonas. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, ano 14, n. 1, pp. 6-22 jan-jun 2014.
- ALVES, Jaime. From necropolis to blackpolis: necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. *Antipode*, vol. 46, n. 2, 2014.
- AMANTINO, Márcia. As condições físicas e de saúde dos escravos fugitivos anunciados no Jornal do Commercio (RJ) em 1850. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 4, pp.1377-1399, out-dez 2007.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In: I. Carone e M. A. S. Bento (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BISPO, Antonio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/ UnB/ INCT/ CNPq/ MCTI, 2015.
- BORGES, Antonádia. *Very Rural Background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada Educação Superior*. *Revista de Antropologia*. vol. 63 (3) – Set-Dez/ 2020.
- BORGES, A.; COSTA, A. C.; COUTO, G.; CIRNE, M.; LIMA, N.; VIANA, T.; PATERNIANI, S.. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Sociedade e Estado* (UnB. Impresso), v. 30, 2015.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. [1955] *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Liv. Sá da Costa Ed., 1978.
Revista Educação e Ciências Sociais, Salvador, v.3, n.5, 2020.

- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Edusf, 1998.
- DERY, Mark. *Black to the future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose*. 1994.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo – as distopias do presente. *Imagofagia – Revista de la Asociación de Estudios de Cine y Audiovisual*, vol. 17, 2018.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro/Brasília: J. Olympio/INL, [1936] 1977.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Anais do 25o Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, vol. 43, nov 1995.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, vol. 92/93, pp. 69-82, jan-jun 1988.
- HARRIS, Cheryl. Whiteness as Property. *Harvard Law Review*, vol. 106, n. 8, 1993.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- IMARISHA, Walidah. *Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a justiça*. Trad. de jota mombaça. São Paulo: Oficina Imaginação Política/ Fundação Bienal de São Paulo, 2015.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. *Codesria Bulletin*, n. 3-4, 2008.
- MARICATO, Ermínia. *Habitação e cidade*. São Paulo: Atual Editora, 1997.
- MARTINS, José de Souza. [1978] *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2013.
- MARX, Karl. [1867] A chamada acumulação primitiva. *O capital. Crítica da economia política*, vol. I. São Paulo: Edição Nova Cultural, 1996.
- MBEMBE, Achille. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press, 2017.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, vol. 15, n. 1, pp. 11-40, 2003.
- MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Abdias do. Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, em *Revista Educação e Ciências Sociais*, Salvador, v.3, n.5, 2020.

26/08/1950, *Quilombo*, Rio de Janeiro, ano II, no 10, jun-jul 1950.

PATERNIANI, Stella. *São Paulo cidade negra: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília: Brasília, 2019.

PATERNIANI, Stella. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Online). v. 31, n. 91, 2016.

ROY, Ananya. Dis/possessive collectivism: Property and personhood at city's end. *Geoforum*, vol. 80, pp. A1–A11, 2017.

SCHUCMAN, Lia. *Entre o 'encardido', o 'branco' e o 'branquíssimo': raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2011.

WAGLEY, Charles. Introduction. In: WAGLEY, Charles (org.). *Race and Class in Rural Brazil*, Nova York: Columbia University Press, 1952

WYNTER, Sylvia. The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter (por David Scott). *small axe* 8, setembro 2000, pp. 119-207.

WYNTER, Sylvia. On How We Mistook The Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre – Black Studies Toward the Human Project. In: Gordon, L. e Gordon, J (orgs.). *Not Only the Master's Tools – African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2006.