



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CULTURA E SOCIEDADE

WILFRIED GBEDO

NÙDÒWÁ, REINVENÇÕES E AFRODEVIRES:
Escrevivências, interseccionalidades e exuzilhadas triangulares
de um corpo negro no mundo.

#trajetoriasafrodiasporicas França, Brasil, Benin.

SALVADOR

2021

WILFRIED GBEDO

NÙDÒWÁ, REINVENÇÕES E AFRODEVIRES:

Escrevivências, interseccionalidades e exuzilhadas triangulares
de um corpo negro no mundo.

#trajetoriasafrodiasporicas França, Brasil, Benin.

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar
de Pós-graduação em Cultura e Sociedade,
Instituto de Humanidades, Artes e Ciências,
Universidade Federal da Bahia, como requisito
para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marilda de Santana
Silva

Coorientador: Prof. Dr. Henrique Freitas

SALVADOR

2021

Gbedo, Wilfried.

Nùdòwá, reinvenções e afrodevires: escrituras, interseccionalidades e exuzilhadas triangulares de um corpo negro no mundo. #trajetoriasafrodiasporicas França, Brasil, Benin / Wilfried Gbedo. – 2021. 252 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Marilda de Santana Silva.

Coorientador: Prof. Dr. Henrique Freitas.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2021.

1. Diáspora africana. 2. Relações raciais. 3. Negros - Identidade social. 4. Negros - Identidade racial. 5. Negros - Narrativas pessoais. 6. Racismo. I. Silva, Marilda de Santana. II. Freitas, Henrique. III. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. IV. Título.

CDD - 305.896
CDU - 323:14



ATA DA REUNIÃO DA DEFESA ORAL DA TESE DE FIDEL WILFRIED THIERRY GBEDO TESE Nº _____
INTITULADA "NÛDÒWÁ, REINVENÇÕES E AFRODEVIRES: Escrevivências, interseccionalidades e exuzilhadas triangulares de um corpo negro no mundo. #trajetóriasafrodiaspóricas França, Brasil, Benin."

Aos quatorze (14) dias do mês de setembro do ano dois mil e vinte e um, por meio de webconferência, foi instalada a Banca Examinadora da Defesa da tese intitulada: "NÛDÒWÁ, REINVENÇÕES E AFRODEVIRES: Escrevivências, interseccionalidades e exuzilhadas triangulares de um corpo negro no mundo. #trajetóriasafrodiaspóricas França, Brasil, Benin.". Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos Professores Drs.: **Profa. Dra. Marilda de Santana Silva** – Orientadora e **Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos** – Coorientador, pelos Examinadores Externos **Prof (a). Dr(a). Cleber Rodrigo Braga de Oliveira e Prof(a). Dr(a). Tiganá Santana Neves Santos**; e o Examinador Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: **Prof. Dr. José Roberto Severino**. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, foi dado o prazo de trinta minutos para que o Doutorando fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que cada membro da Banca realizasse a arguição. Para a arguição, primeiro falou o **Prof (a). Dr(a). Tiganá Santana Neves Santos**; e **Prof. Dr. Cleber Rodrigo Braga de Oliveira** - Examinadores Externos, seguidos pelo **Prof. Dr. Prof. Dr. José Roberto Severino** - Examinador Interno. Por fim falou coorientador o **Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos**. Depois que os membros da Banca se pronunciaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o Doutorando fizesse sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a tese de FIDEL WILFRIED THIERRY GBEDO como aprovada. Nada mais havendo a tratar, eu, **Profa. Dra. Marilda de Santana Silva**, orientadora, lavrei a presente Ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pela Doutoranda. Salvador, 14 de setembro de 2021.

Prof(a). Dr(a) Marilda de Santana Silva

Prof(a). Dr(a). José Henrique de Freitas Santos



Universidade Federal da Bahia

Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos



Instituto de Humanidades, Artes e Ciências
Professor Milton Santos • UFBA | 10 Anos

Prof(a). Dr(a). Tiganá Santana Neves Santos

Prof(a). Dr(a). Cleber Rodrigo Braga de Oliveira

Prof(a). Dr(a). José Roberto Severino

Doutorando(a) Fidel Wilfried Thierry Gbedo



Às pessoas que pisaram esse chão antes de mim.
Às entidades espirituais e aos mundos invisíveis que andam comigo.
À todas as mulheres negras.
Aos meus irmãos e às minhas irmãs africanos/as.
À nossas trajetórias afrodiaspóricas.
À música que salvou minha vida tantas vezes.
À noite, a dança e a percussividade dos corpos.
À todos meus encontros, mesmo efêmeros, meus amores e amizades.
Aos caderninhos e aos lápices que me acompanham há tantos anos.
Ao poder inspirador e sem limite das artes.

À Théodora Adjoi AHOUANGASSI, minha mãe, minha grande amiga.

À moi, 'le gamin qui voulait voler au-delà de la mer'¹

¹ 'O menino que queria voar além do mar' é uma das escrituras visuais compondo o projeto artístico do Autor, chamado 'Affects Afro-Atlantiques'. Disponível em <https://www.instagram.com/p/CPid5ZUF6hY/>. Último acesso em Julho de 2021.

AGRADECIMENTOS

Nunca na minha vida, pensei que chegaria um dia no qual teria de me confrontar ao difícil exercício de estilo consistindo em formalizar os agradecimentos de uma Tese de Doutorado. Ele simboliza um momento bem específico do processo de pesquisa, de reflexão e de criação, e bem que localizado nas primeiras páginas, ele pontua o momento de entregar uma produção formalizada, uma vez exposta toda a arquitetura gráfica e intelectual do texto. No meu caso, foi um processo acadêmico de cinco anos, sem contabilizar a germinação real do projeto na minha trajetória.

Nunca imaginei chegar a este ponto crucial porque durante um determinado tempo da minha vida, ser Doutor nem era uma possibilidade para mim. Com sutileza e sem fazer barulho, a vida manda sinais para quebrar os falsos ritmos do cotidiano e das designações sociais. Então, em primeiro lugar, agradeço aos silêncios da minha existência quem guardaram secretamente esta realização que me enche de orgulho de mim porque consegui seguir os fluxos destes sinais até me desafiar a escrever esta tese em português, coisa que nunca fiz nem em francês e menos em inglês que dominava inicialmente mais.

Sei que não conquistei tudo isto sozinho e sei que meu corpo é o receptáculo dessas diversas energias articuladas por mim, em plena consciência da potência da nossa ancestralidade forjada na história da humanidade e na trajetória incrível da minha família biológica. Expor esta tese hoje foi possível por conta da educação que recebi, pelos valores de liberdade e de confiança que minha mãe, Théodora Adjoi Ahouangassi, nos transmitiu com um amor incondicional. Maman, mon amour pour toi dépasse les limites de ce monde. Merci pour notre incroyable complicité. J'apprends tous les jours de tes luttes, de ton courage et de ta force².

Agradeço à toda família Gbedo, especialmente à Marlyse, Georgette e Christophe por acreditar em mim. Seyenam, amo a mulher que se tornou e nossa dupla criativa. Coisas maravilhosas nos aguardam pela frente. Serge, te amo tanto, meu irmão. Jean-baptiste e Lydie, minhas viagens no Benin não teriam sido possíveis sem a porta que vocês deixaram aberta para mim inúmeras vezes. Obrigado mesmo!

² Mamãe, meu amor por você vai além deste mundo. Obrigado por nossa incrível cumplicidade. Aprendo todos os dias com suas lutas, sua coragem e sua força.

À meu pai, Laurent Coovi Gbedo pelas trocas sobre sua aventura migratória e de reinvenção corajosa do Benin ao Benin. Do meu jeito, dei continuidade a ela e este trabalho foi mais uma vez, uma tentativa de me aproximar de você. Que o tempo espiralar possa fazer sua obra de paz entre nós...

À família Ahouangassi, Tia Justine, iria em qualquer lugar do universo para dar umas risadas com a senhora! Tio Marcel, você uma enciclopédia cultural viva do Benin. Gildas, valeu pela força.

Chantal Gbedjinou, seu amor por nossas tradições culturais do Benin é contagioso. Agradeço pela transmissão e por ter participado ativamente do meu renascimento.

À família Alapini, Tio Félicien, seu carinho por mim desde a infância encheu positivamente meu coração a cada de nossas conversas. Cindy, você broca!

À todos/as meus sobrinhos/as, ainda bebês, crianças, adolescentes ou jovens-adultos/as, acreditem em vocês, em nossas referências africanas, na potência da diáspora africana. Sejam livres de ser quem vocês sejam ou quiserem ser. Errar é permitido e não existe nenhum limite para atingir nossos sonhos.

À Marilda de Santana por ter aceito me orientar e Henrique Freitas por ter aceito o desafio de co-orientar minha pesquisa. O resultado final tem essa cara por conta da confiança que me deram, entendendo que meus silêncios e meu tempo eram pesquisa. O trabalho em dobro, suas indicações de leitura, suas provocações e nossos encontros online durante esse período pandêmico foram fundamentais para a realização de meu trabalho. Professora Denise Carrascosa, obrigado por ter me apresentado ao Henrique. Esta rede de afeto quilombola na Universidade Federal da Bahia tem todo meu respeito.

À minha família estendida composta por diversos/as amigos/as provenientes de horizontes múltiplos. À todos/as, nossas encruzilhadas enriqueceram meu trabalho e minha pessoa.

No Brasil, agradeço à Liu Pinheiro, Marcelo de Troi, Daniel Dos Santos que costumo chamar de Ghost/Shadow Orientadores. Mônica Barbosa, Malaika Kempf Braga, Alan Felix, Tatiana Trad, Gelton Cruz e Clélia Dionisio, Luciano Velame, Stina Sia, Laurette Perrin, Emilio Mwana, Renato Carneiro, Ítala Herta, Vilma Reis, Clebson Soares, Uran Rodrigues, Rodrigo França, Salomé Kempf Braga, Dona Barbara Kempf, Elizia Alcântara, Marconi Costa, Okwei Odili, Coletivo do filme 'Avesso', 'Bloco Holograma', Alexandra Baldeh Loras e todos/as os/as colegas e Professores do Programa Pós-Cultura.

Na França, à Michel Diarra, Rani Kessai e suas irmãs, Meavis Ramanaidou, Nelly Loko, Penda Diouf, Lionel e Fabiane Amable, Maonghe e Sikoti Mbaitjongue, Alessandro Vlerick (na Bélgica, na verdade), Ines Trabelsi, Sami Braham, Ines Mombouli, Sebastien Akakpovi e Jennifer Sheahan.

No Benin: Kami Oba, Kevin Gbaguidi, Manassé Awo Affouda, Judicael Dehou (na Alemanha, na verdade), Olivier.

Juntos/as formamos uma família mágica e nossa história é simplesmente maravilhosa!

Marie Orfinger, obrigado ter-me falado da existência do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências (IHAC) da Universidade Federal da Bahia e ter me incentivado a candidatar no Programa de Doutorado. Agradeço à Secretária pelo apoio cotidiano e sua Coordenação.

À Professor Raphaël Komla (Lomé, Togo) e ao Professor Doutor Léon Kakanou (Cotonou, Benin) pela intermediação com o Professor Doutor Ephrem Houalakoue (Cotonou, Benin) que me deu todo o suporte na tradução do Resumo da Tese em língua fon.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que financiou minha pesquisa.

À Banca do Exame de Qualificação composta pelos Professores Doutores Cleber Braga, Beto Severino e Tiganá Santana pelas contribuições necessárias à finalização da tese.

À Doutora Élise Philippakis do Serviço de Oftalmologia do Hospital Lariboisière em Paris está junto comigo na luta pela sua estabilização de minha ferramenta de trabalho, a visão.

Enfim, agradeço à todos/as as outras pessoas que encontrei nesse processo de pesquisa, na França, no Brasil ou no Benin e que não constam nessa lista não exaustiva. Sintam-se abraçados/as também!

'Estou prestes a empreender a viagem. E esta é uma viagem, para dizer a verdade, que eu sempre soube que teria que fazer, mas esperava, talvez, certamente esperava, não ter que fazer tão cedo. Estou dizendo que uma viagem se chama assim porque não se pode saber o que se vai descobrir na viagem, o que se vai fazer com o que se encontra, ou o que se vai encontrar, o que se vai fazer com você'³.

³ 30 de Junho de 1979. Carta do Autor James Baldwin à seu Editor, Jay Acton (Agência SPARTAN) que inspirou o filme documentário "I am not your Negro" do Diretor haitiano Raul Peck. Transcrição e tradução do Autor.

GBEDO, Wilfried. *Nùdòwá, reinvenções e afrodevires: Escrevivências, interseccionalidades e exuzilhadas triangulares de um corpo negro no mundo. #trajetoriasafrodiasporicas* França, Brasil, Benin. 2021.

Orientadora: Marilda de Santana Silva. Coorientador: Henrique Freitas. 252 f. Tese (Doutorado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia.

RESUMO

Esta tese é o resultado de reflexões em torno dos deslocamentos e do movimento em corpos negros na diáspora, pelo fato histórico da dispersão africana no mundo provocada pela invenção da noção de raças, a desumanização e o sequestro de milhões de homens e mulheres do Continente africano deportados/as pelo Caribe, pelas Américas do norte e do sul. Desde a implementação desse projeto patológico da colonização europeia e branca, esse movimento nunca parou, apesar das tentativas múltiplas e repetidas de epistemicídios em corpos não-brancos. Além da única dimensão geográfica, importante nos entendimentos da ideia de deslocamento, a reflexão se embasa também na perspectiva emocional do tempo negro do próprio autor enquanto *'corpoexperiência'* negra afrodiaspórica, capaz de produzir conhecimento intelectual a ser defendida inclusive no âmbito de instituições de poder como são a Universidade reprodutora de violências estruturais características da *'branquitude'*. À partir da trajetória migratória de sua família do Benin para a França, que chama de *'turmÉRICA'*, o pesquisador, um homem negro nascido na França há 41 anos, e imigrante no Brasil em Salvador da Bahia há mais de 10 anos, aciona tecnologias de pesquisa como a *'escrevivência'* de Conceição Evaristo considerando-as tal uma *'assemblage'* epistemológica potente para refletir sobre os contornos e os efeitos da racialização negra em corpos semelhantes ao seu, tal como a violência do racismo estrutural em sociedades ocidentais. A experiência da viagem e sua parte de acasos junto com as histórias de vida de outras pessoas, às quais, todas, encruzilharam seus passos tornaram-se acontecimentos importantes para analisar esse *'corpo negro no mundo'*. Nessa conversa íntima na primeira pessoa, o autor busca abrir uma discussão para que as pessoas negras, independentemente de gênero, sexualidades, espiritualidades, classe se ofereçam o direito de gozar sua(s) *'nùdòwá(s)'*⁴ ou seja possam acionar *'(re)invenções'*, *'afrodevires'* e *'reexistências'* para se extirpar da construção social hermética da *'raça'*.

Palavras-chave: Escrevivência. Racismo. Raça. Branquitude. Diáspora. Corpo negro. Reexistência.

⁴ Em língua *'Fon'*, *'Fongbe'* ou *'fõngbè'* do Benin, a palavra *'nùdòwá'* significa invenção.

RÉSUMÉ

Cette thèse est le résultat de réflexions autour du déplacement et du mouvement des corps noirs dans la diaspora, en raison du fait historique de la dispersion africaine dans le monde causée par l'invention de la notion de races, la déshumanisation et la séquestration de millions d'hommes et de femmes du Continent africain déporté.e.s vers les Caraïbes, l'Amérique du Nord et du Sud. Depuis la mise en place de ce projet pathologique de la colonisation européenne et blanche, ce mouvement n'a jamais cessé, malgré les tentatives multiples et répétées d'épistémicides sur des corps non blancs. Outre l'unique dimension géographique, importante à la compréhension de l'idée de déplacement, la réflexion se fonde également sur une perspective émotionnelle du *'temps noir'* de l'auteur en tant que *'corpoexpérience'* noire afrodiasporique, capable de produire des connaissances intellectuelles pouvant être défendues au sein d'Institutions de pouvoir telles que l'Université, reproductrice de violences structurelles caractéristiques de la *'blanchité'*. À partir de la trajectoire migratoire de sa famille du Bénin vers la France, qu'il qualifie de *'turméRICHE/RIQUE'*, le chercheur, un homme noir né en France il y a 41 ans, et immigré au Brésil, à Salvador da Bahia depuis une dizaine d'années, actionne des technologies de recherche telles que *'l'escrevivência'* (jonction du verbe 'écrire' et du substantif 'vécu' en portugais) de Conceição Evaristo comme un puissant assemblage épistémologique permettant de réfléchir aux contours et aux effets de la racialisation noire sur des corps similaires au sien, tout comme la violence du racisme structurel dans les sociétés occidentales. L'expérience du voyage et son lot de hasards, ainsi que les histoires de vie d'autres personnes, qui, ont tou.te.s, croisé ses pas, sont devenus des événements importants pour analyser ce *'corps noir dans le monde'*. Dans cette conversation intime à la première personne, l'auteur cherche à ouvrir une discussion pour que les personnes noires, indépendamment de leur genre, sexualités, spiritualité, classe sociale, s'offrent le droit de jouir de leur(s) *'núdòwá(s)'*⁵, c'est-à-dire de déclencher *'(ré)inventions'*, *'devenirs-afros'* et *'réexistences'* pour s'extirper de la construction sociale hermétique de la *'race'*.

Mots-clés: Escrevivência. Racisme. Race. Blanchité. Diaspora. Corps noir. Réexistence.

⁵ En langue *'Fon'*, *'Fongbe'* ou *'fɔngbè'* du Bénin, le mot *'núdòwá'* signifie invention.

XOƐSINXWENA

Nudobiba elɔ nyi nu bo tɔnsin tamɛgbigba do nu e kan tɛnsisɛ gbɛtɔ agba wiwi lɛ tɔn gbɔn togudo e. Tɛnsisɛ yetonɔ nyi nu bo xwedo tan e kan gbɛtɔ mɛwi lɛ gbakpe gbɛ ɔ mɛ e. Nu na ci mɔ ɔ, anyu sin sinmɛ e e donwa e nyi nu bo hɛnnugble do sunnu kpo nyɔnu kpo livi mɔkpan wu. Sunnu kpo nyɔnu kpo enɛ nyi gbɛtɔ mɛwi bɔ e kpla gbɔn kalayibu kpo amelika kpo. Sin hweenu titomɛ mɔhun tɔn ɔ, e wanu bi co ɔ, e kpoɔo dakoxo gbɛtɔ anyu e ma nyi wewe a lɛ wu wɛ. E zɛ akpaxwe e kan ayikungban e ji ye gosin e bo ka nyi nu taji ɔo nukunmɔjɛ tɛnsisɛ ɔ wu ɔ, tamɛgbigba ɔesu ka kan hwenu e nyi mɛwiwi lɛ tɔn e, nyɔwa mɛwi lɛ kpo kun e tɔnsin ye mɛ lɛ e kpo nyi nu bo na na nunywen bɔ e na jɛhun do ji tɔn ɔo titomɛ e ɔogbe ɔi kplɔnyijinu alavo ee sixu lɛvo nunyanya e agbasa wewe nyinyi xle lɛ gɔn. Bɛsin fi e hwendo ɔ gosin ɔo Benɛɛ ɔyi flase tomɛ bɔ e yloɔo 'turmérICHE/RIQUE' e ɔ, nudobato ɔ nyi sunnu e e ji ɔo flanse tomɛ xwe 41 ɔie bɔ e yi saxwe do Brezilu, ɔo Salvador da Baxya sin xwe wo ɔoun ɔie e. E nɔ zan alyannu e nyi nudobiba ɔi 'escrevivência' e nyi cica nuwlanwlan kpo nu e gbomɛ e kpo do ɔɔtigɛ gbɛ mɛ. E nyi Conceição Evaristo sin nuxokple taji bo nɔ zɔn bɔ e nɔ lintamɛ nu e kan agbasa e ci wiwi ɔoun lɛ kpo daka e nu mɔhunkɔ xo ɔo yovoto lɛ mɛ e wu. Nyɔwa e ɔo tomɛyiyi mɛ lɛ e, nusogbedonunu kpo tan e kan gbɛ e nyi gbɛtɔ ɔe lɛ tɔn nɛ lɛ bi nu taji e e na gbejekpɔn ɔo agbasa gbɛtɔ mɛwi tɔn wa e ɔo gbɛ ɔ mɛ. Xodido enɛ e e so gbɛtɔ xodoto nukɔn do ɔo e mɛ ɔ, nuno ɔ ba bo na hunnu sin xo nu bonu gbɛtɔ mɛwi lɛ ɔo mɛ e ye nyi e mɛvo ɔ, nu e kan xodido yetɔn e, nudido yetɔn, ha e mɛ yeɔe e ɔo acɛ bo na ɔu nudowa yetɔn sin gbɛ. Nu lɛvo dowa, lɛvo mɛwikunkan nyi, gbɛtɔ lɛvo nyi bo do tɔntan sin agbasa sin to ɔe ɔo nukun ɔe e mɛ.

Xogo taji: 'Escrevivência'. Nu e kan agba sin sinmɛ e. Agbasa sin sinmɛ. Wewe nyinyi. Nu e kan mɛwi kunkan e. Agbasa wiwi. Lɛvo tiin.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Águas minhas: Um dois inúmeros lagos de Lognes	2
Figura 2 - Festival Afropunk Paris	7
Figura 3 - Ilustração “Escrevivência” da Artista Goya Lopes	14
Figura 4 - O Artista Kiddy Smile, <i>uma ‘Marianne’</i> 2020 francesa	34
Figura 5 - Panoramas da periferias francesas	34
Figura 6 - Capa do Disco ‘Um corpo no mundo’ da Cantora baiana Luedji Luna	35
Figura 7 - Pai, Mãe, Avó (visitando a França pela primeira vez), Tio Félicien, Tia Lydie (à direita)	45
Figura 8 - Simbologia da jarra furada	49
Figura 9 - A batalha de Kotonou	50
Figura 10 - Christiana Lartey, a atual representante do Povo Tabom	52
Figura 11 - Moedas de francos CFA no meu campo-vivência no Benin em 2019	62
Figura 12 - Minha avó paterna, Pascaline Noudehou. Uma Comerciante de Bohicon, de viagem na França	64
Figura 13 - Feira de Dantokpa, Cotonou, Benin	64-65
Figura 14 - Entrevista de meu pai, Laurent Coovi Gbedo na sua casa em Glo-Djigbé	75
Figura 15 - Minha mãe, Théodora Adjoi Ahouangassi, na sua festa de boas-vindas alguns dias depois de sua chegada na França	78
Figura 16 - The National Memorial African Bookstore	90
Figura 17 - O nascimento de Vênus	100
Figura 18 - Marcha do Empoderamento Crespo em Salvador	104-105
Figura 19 - Propaganda para cosméticos de branqueamento e Campanha de saúde pública contra a despigmentação da pele em outdoors de Cotonou no Benin	107
Figura 20 - Gleicy Ellen teixeira, Deusa de ébano do Ilê Aiyê 2020 na Saída do Bloco de carnaval de Salvador	110
Figura 21 - Eu, dirigindo meus irmão e primo/minha irmã e prima num espetáculo para uma festa familiar	117
Figura 22 - Primeiras páginas do manuscrito ‘ <i>A Glória de nossos pais ou Foto de família</i> ’	119
Figura 23 - Minha família materna em Cotonou no Benin	154
Figura 24 - Em companhia da Pesquisadora Eugénie Dossa Quenum e estudantes da UFBA	157
Figura 25 - Projeto fotográfico ‘Limitless Africa’	163
Figura 26 - Defacement, Jean-Michel Basquiat , 1983	187
Figura 27 - Retrato de Zyed Benna e Bouna Traoré, dois adolescentes mortos num confronto policial	212
Figura 28 - Assa Traoré	224
Figura 29 - Foto oficial da seleção francesa de futebol pelo Mundial 2018 na Rússia - Les Bleus	227

Figura 30 - Marcha pela Verdade para Adama Traoré em Paris, Junho de 2020	230
Figura 31 - Entre Uidá e Salvador, a imensidade do mar	243
Figura 32 - Memorial da porta do não retorno em Uidá no Benin	244
Figura 33 - Entidade Vodun Dan 'Aïdo Houèdo' do Artista plástico beninense, Cyprien Tokoudagba	247

SUMÁRIO

1. MOVIMENTO INTRODUTÓRIO	1
1.1. NOSSA RODA ANCESTRAL: O QUE EXISTIU ANTES DE MIM, O PRESENTE E O FUTURO QUE RE-INVENTAREMOS	1
1.2. EXUZILHANDO NA ESCRIVÊNCIA PELA CONSTRUÇÃO DE UMA METODOLÓGICA DA PESQUISA	11
2. MOVIMENTO 1 - UM CORPO NEGRO NO MUNDO: ESCRIVÊNCIAS DA FAMÍLIA GBEDO DO BENIN AO BRASIL	35
2.1. RAÍZES BENINENSES: DANDO UMA VOLTA PELA ANCESTRALIDADE DE MINHA FAMÍLIA	35
2.2. MIGRAR É PRECISO, A FRANÇA COMO PRIMEIRO PORTO FAMILIAR	74
2.3. DA FRANÇA AO BRASIL, LUGAR DE MINHAS ‘NÙDÒWÁ(S)’ E REIDENTIFICAÇÕES	97
2.4. ESCRIVER-SE, EXUZILHAR-SE E CONTAR-SE PARA DESCOLONIZAR ESSE CORPO NEGRO NÃO É SÓ NO MUNDO. “ELE É O MUNDO”	144
2.5. UM CORPO NEGRO NO MUNDO DAS INTERSECCIONALIDADES DE RAÇA, DE GÊNERO E DE SEXUALIDADES	158
3. MOVIMENTO 2 - DESLOCAMENTOS REFLEXIVOS DE FORA PARA DENTRO: SER NEGRO E FRANCÊS NO CONTEXTO DA FRANÇA	185
3.1. “MARCHEMOS! MARCHEMOS! QUE UM SANGUE IMPURO, AGUE O NOSSO ARADO”	185
3.2. A PRODUÇÃO E A BANALIZAÇÃO DO DISCURSO RACISTA NO CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL DA FRANÇA	207
3.2.1. 2005, UM ANO CHAVE: “OS VERMES” E “O KARCHER”	209
3.2.2. 2007, O DISCURSO DE DAKAR	213
3.2.3. RACISMO DE ESTADO, VIOLÊNCIA POLICIAL, NECROPOLÍTICA E CORPOS NEGROS	218
4. CONCLU-INDO EM MOVIMENTO(S)...	231
REFERÊNCIAS	248

PREÂMBULO

Ao longo de sua escrita, minha tese foi acompanhada pelas sonoridades que me cercaram, às vezes pelas brincadeiras de crianças saindo da escola no bairro de Agla em Cotonou, pelos tambores de um terreiro de Candomblé em Salvador, pelo apelo à oração de uma mesquita ou mesmo pelo cantos dos passarinhos.

Cada ruído tem a condição de se movimentar e de se converter em ritmo e em variação musical, a música que sempre foi importante na minha vida.

Desde sempre, preciso do silêncio para estudar, ler ou escrever. Pelo mais inédito que seja, a escrita desta tese se fez na sua quase integralidade em música. Obviamente, meu trabalho não contempla toda a história rica de trajetórias humanas onde o ritmo ocupa um espaço tecnológico preponderante. O ritmo viajou com os homens e as mulheres africanos escravizados para criar, ressignificar e reinventar bases sagradas.

Se você, enquanto leitor ou leitora aceitar a ideia, meu trabalho tem a proposta performativa de ser movido de A à Z pela música. Além da leitura visual movida pelos meus deslocamentos 'escrivividos' neste texto, estendi minha pesquisa numa outra pesquisa, ela sonora para acompanhar o desenrolar do texto. São músicas citadas cronologicamente ou não na tese tal como músicas de afeto, históricas ou memoriais que contam também essa trajetória afrodiaspórica. A playlist é voluntariamente longa e se adequa à temporalidade negra, milenar e infinita, sem limites.

Sei que a proposta pode ser perturbadora porque cada um/a de nós tem seu tempo, seu jeito. Sintam-se perfeitamente à vontade para apertar o botão play, pausa, de passar, de voltar para uma música na playlist ou no seu silêncio relativo e ouvi-la depois.

Segue o link da playlist [Nùdówá - #trajetoriasafrodiasporicas França, Brasil, Benin](#) feita pela plataforma online 'Spotify'.

A tese é então suturada entre grafia, sons e imagens compondo uma assemblagem iniciática decolonial. ManiFESTA! disponível pelo link [Filme ManiFESTA!](#) é o tempo fílmico da tese que foi apresentado como performance visual na minha defesa pública de tese no dia 14 de setembro de 2021 pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia.

Boa viagem.

1. MOVIMENTO INTRODUTÓRIO

1.1. NOSSA RODA: O QUE EXISTIU ANTES DE MIM, O PRESENTE E O FUTURO QUE RE-INVENTAREMOS

Meu caminho para alcançar com muita precisão a definição do tema da pesquisa foi marcado por várias dúvidas e repercussões dos processos traumáticos que abordarei mais adiante, característicos da construção subjetiva de corpos não hegemônicos. Enquanto Instituição representativa de poder, a Universidade reproduz mecanismos que freiam o desenvolvimento equilibrado de pesquisas acadêmicas não feitas por pessoas brancas perpetuando a violência de sistemas opressivos.

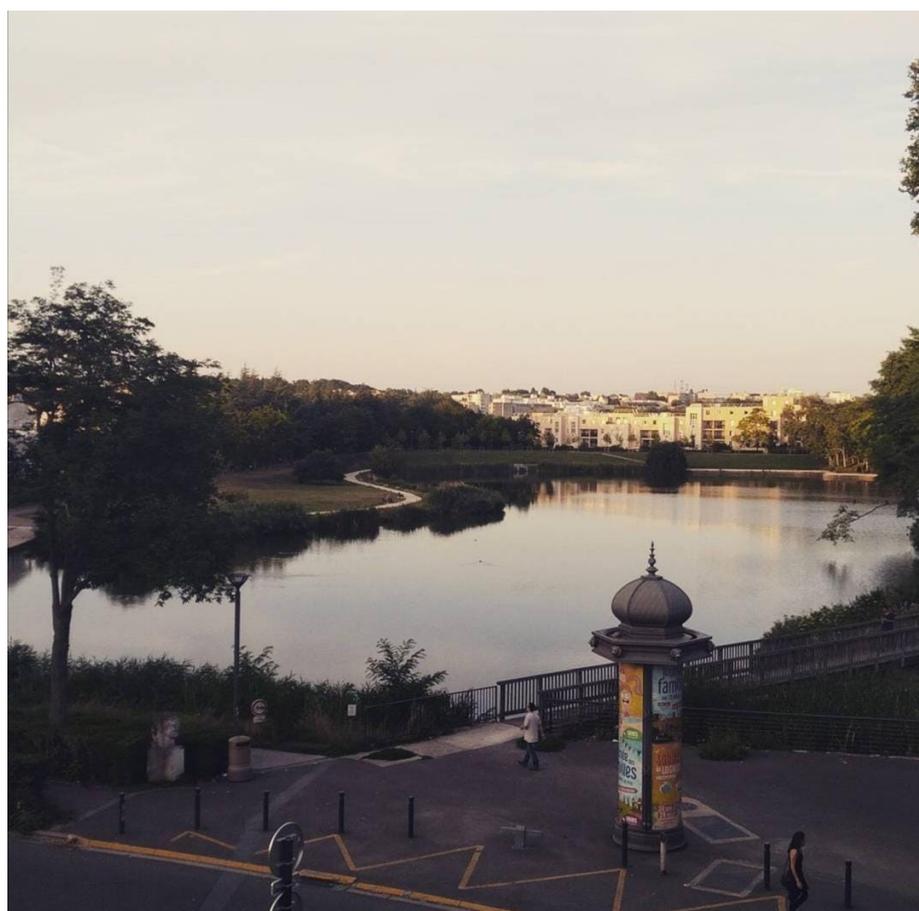
Em 2016, antes de apresentar meu projeto de pesquisa ao programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA), escrevi um anteprojeto focado no movimento cultural *'#afropunk'* que catalisa na sua essência as mesmas inquietações sobre o ser negro hoje no mundo. A escrita desse projeto se fez ao longo dos meses, depois de mais um retorno de uma viagem em Cotonou no Benin em agosto de 2015. Na época, após uns cinco anos de circulação bastante intensa no Brasil, com altos e baixos numa imersão cultural a 360 graus.

Na realidade, me encontrava num momento de saúde mental que consigo, hoje, qualificar de fraco. Era um momento onde sentia que o Brasil não queria mais de mim, de meu corpo. Não conseguia me encontrar nem pessoalmente que seja no plano das minhas relações afetivas, amorosas ou sexuais. Nem profissionalmente, após diversas tentativas para montar ou me inserir em diversos projetos.

Vivia naquele mesmo sentimento de grande vazio e de imensa decepção comigo, estava presente fisicamente mas ao mesmo tempo invisível. Era a forma que me observava e precisava de um outro estímulo ou era literalmente morrer, mais uma vez. Decidi morrer simbolicamente e participar desse projeto de viagem familiar no Benin. Pela primeira vez, minha viagem para a terra dos meus, teria como ponto de partida, Salvador da Bahia. Me preparei durante meses para poder arcar com os recursos financeiros necessários para operar uma viagem de refluxo no sentido oposto ao de meus antepassados. Lembro que essa ideia de viagem estendida a

toda minha família, descendente da trajetória migratória de meu pai na França e que vou me propondo adentrar mais adiante foi o fruto de mais uma grande reunião familiar organizada no apartamento familiar na França, em Lognes, na periferia de Paris. Este apartamento era o segundo onde vivemos nessa cidade linda cercada de natureza e de lagos que sempre amei fotografar. Não sei quantos lagos conta essa localidade, mas de memória, sempre moramos perto de um.

Figura 1 - Águas minhas: Um dois inúmeros lagos de Lognes



Fonte: Fotografia do Autor. 2020

As águas, perto de mim, salgadas ou doces, sempre conseguiram acalmar meu temperamento de fogo. Alíás, no decorrer de um debate como sempre acontecia, feliz, barulhento, encorpado, surgiu essa ideia na qual embarcaria minha pequena família da França, minha mãe Théodora, nós, os/as filhos/as de meu pai, Clotaire e sua esposa Graziella (branca francesa de ascendência italiana); Darius e sua esposa Nathalie (branca e de ascendência francesa); Georgette (morando no

Canadá) e Fitzroy, seu namorado da época (negro, canadense de ascendência Cubano-jamaicana); Mathurin e sua esposa Christina (negra francesa com ascendência da Martinica e do Guadalupe); Marlyse e (seu esposo, Ulysse, negro com ascendência do Benin e do Togo); Christophe e sua namorada Jennifer (branca, irlandesa); Seyenam e Florian seu namorado (branco, francês); Serge e eu (sem namorado/a, sem esposo/a, solteiro), meu tio Félicien (irmão de meu pai) sua esposa, Evelyne e seus/suas filhos/as (Hermione (e seu esposo Alexandre, branco franco-espanhol); Ribé; Cindy; Raphaël) e minha tia Lydie (irmã de meu pai), seu marido Francis e filhos/as (Johanna; Charles-Édouard; Lăetitia; Pierre-Henri; Marc-Alexandre). No total, e contando todos meus sobrinhos da época (Mélissa; Yohann; Clément; Loukas; Noah; Elliot; Sam; Lénaïs; Mathis; Alicia; Ruben (meu afilhado), Esteban, Marvin), cerca de quarenta e cinco pessoas dessa mesma família se destinavam a fazer juntos essa viagem de reconexão beninense para alguns, de descoberta para outros/as. Essa viagem aconteceu, porém, os transtornos da vida, a falta de organização no prazo proposto, os deslocamentos ou a situação financeira de uns, as vontades, ou melhor, as desvantagens de outros/as, os desentendimentos impediram a realização do projeto com todo mundo. Nosso clã diaspórico, fragmentado, agregado de supostos/as aliados/as totalizando levemente mais da metade do grupo perfeito inicial se encontrou em Cotonou em Agosto de 2015.

A viagem carregava diversas esperanças no sentido de termos a tremenda oportunidade, pela primeira vez, de viver juntos a experiência da África. Ao meu ver, falhou numericamente mas teve a grande potência de despertar mais reflexões sobre a noção de diáspora dentro de minha própria família onde, apesar de uma educação beninense carregava outros movimentos. Fomos visitar a terra familiar de Uidá, juntos/as, fomos tomar banho de mar, andamos pelas ruas mas confesso que a própria explosão familiar já existente não permitiu ir além do que imaginava em termos de reconexão ancestral do grupo. Vivi minhas reconexões como sempre as vivia desde as primeiras viagens no Benin que fiz na minha infância. Tudo que vivemos restou em filigrana e com gosto de inacabado, bem distante da fervura que demonstrávamos nas reuniões familiares de idealização e preparo à viagem. Lembro mais dos desentendimentos que das risadas, mas poderemos dizer que esse grande sonho do retorno coletivo existiu.

De volta ao Brasil, confrontando esse enfrentamento, entendi também a profundidade doentia do projeto capitalista do Ocidente secular planejando a destruição macabra de minha própria célula nuclear familiar. Se tivesse conseguido atingir nossa consciência ancestral simultânea, esse lugar de *'letramentos de reexistência'* (SOUZA, 2009) devia aprofundar minha busca por ela, essa contação de resistência e existência para entender melhor os mecanismos se elaborando para aniquilar nossos corpos e existências, em tantos casos de forma precoce e enfim exaltar as reexistência negras. Para Ana Lúcia Silva Souza que trouxe uma ampla discussão sobre o *'hip-hop'* como agenciamento de letramento de reexistências, reexistir é se permitir pensar visões de mundo diante desse projeto de negação de vozes, de expressividades, de visibilidade e de poder partindo de quem somos, de nossa historicidade, de nossas histórias de vida. Reexistir é lutar pelo projeto de vida possibilitando a perpetuação de outras/novas reexistências, convocando o corpo físico e mental.

Escolhi esse tema justamente por me questionar sobre a voz desse corpo meu que parecia semelhante a tantos outros corpos negros, dos membros de minha família, de certos/as amigos/as, e dos/as desconhecidos/as cruzando meu caminho.

O movimento cultural Afropunk, pela realização de festivais internacionais apresenta um protagonismo negro afirmado através da expressão artística, distante das reivindicações políticas encontradas em partidos convencionais em busca de votos. O que me interessava era fundamentalmente a urgência visceral da auto-afirmação em termos de produção de subjetividades e de narrativas negras.

Em si, estabeleci uma relação entre minha própria busca pessoal e esses outros deslocamentos individuais e então coletivos que pareciam constituir um caminho lógico para muitas pessoas negras pelo mundo. De primeira, me parecia que esse movimento carregava algo de cunho iniciático e ritualístico intimamente ligado aos corpos negros. Precisava mergulhar nesse questionamento e o projeto de doutorado focado no Afropunk nasceu dessa forma.

A etimologia AfroPunk é relativamente recente, pois ela tem 16 anos e o neologismo inventado por James Spooner, Diretor do filme "Afropunk, The 'Rock n Roll Nigger' Experience", um documentário de 66 minutos que explora a questão identitária negra no contexto da cena musical punk-rock norte americana. Nascido

numa família Américo-caribenha e criado no sul da Califórnia, James Spooner foi um adolescente afrodescendente fascinado pela estética punk-rock tradicionalmente encarnada pela juventude branca.

Aos 14 anos, mudou-se para Nova Iorque com a família e ocorreu um grande choque na sua vida. Descobriu que nessa megalópole tinham outros jovens negros gostando também desse mesmo gênero musical, coisa rara na pequena comunidade de seu Interior, o que fazia dele uma personagem anacrônica, fora do que se podia esperar de um jovem negro. Ele firmou seu gosto por esse gênero adotando seus códigos (roupas, alisamento do cabelo, etc...) e rodando a cena alternativa de Nova Iorque de shows em shows.

Aos 21 anos, novo choque, viajou pela primeira vez no Caribe, na ilha de Santa Lúcia para conhecer seu pai. Foi um mergulho importante nas culturas negras herdadas pelo legado da escravidão e uma reconexão com sua própria 'negritude'. Criado por uma mãe branca, se via pela primeira vez de sua vida como homem negro no sentido político da 'Negritude'⁶. De volta para os EUA, tirou a máscara embranquecida e iniciou a realização do documentário entrevistando "punkeiros" negros, de todos os gêneros e sexualidades, viajando no país inteiro. O resultado estreou nas telas em 2003 e apareceu com uma verdadeira bomba pelo formato não normativo do documentário (escolhas estéticas, informações inéditas reveladas sobre uma juventude negra pouco conhecida, etc).

No filme, ele conseguiu traçar a ligação entre o punk e a juventude negra assim como a relação que liga Jimi Hendrix ou Chuck Berry aos cantos 'negro-spirituals' a partir dos gritos raivosos desses cantores negros. A ascendência do rock e do blues não podia mais deixar nenhuma dúvida quando atribua-se a invenção do Rock'n roll a um artista como Elvis Presley desapropriando as músicas os frutos de processos históricos por grande parte ligados às condições de reexistência das pessoas africanas escravizadas.

Com o tempo, os contornos do movimento #afropunk de Spooner operou uma mutação profunda. Nos dias de hoje, o movimento alcançou um impacto maior, mais

⁶ A terminologia 'Negritude' usada com a letra 'n maiúscula' se refere ao movimento político na sua dimensão histórica iniciada na França, no início dos anos 1930, pelas irmãs Paulette e Jeanne Nardal. A palavra negritude escrita com a letra 'n minúscula' diz respeito ao campo discursivo multidisciplinar dos estudos culturais.

globalizado pela criação de um festival de sucesso do mesmo nome que reúne a cada ano em Nova Iorque, cem mil pessoas, em sua grande maioria negras.

O festival ganhou destaque internacional pelo seu deslocamento nas cidades de Paris, Londres, Atlanta e Joanesburgo.

Antes da pandemia do COVID-19, o Festival planejava inaugurar sua primeira edição no Brasil na cidade de Salvador⁷ em novembro de 2020. Na crise sanitária, como a maioria dos festivais internacionais, a produção executiva do festival cancelou suas edições parisienses de Julho de 2020 e de 2021, resta saber se a edição soteropolitana vai conseguir sobreviver ao que já era considerado como uma nova vitrine internacional forte para Afropunk e altamente esperada pela juventude negra no Brasil. O Festival se tornou “the ultimate place to be⁸” e a comunidade #afropunk, uma grande influenciadora social. Hiperconectada, seus seguidores exaltam o rompimento de modelos estereotipados do ser negro. Para #afropunk, ser negro é uma experiência que temos em comum mas que não limita às estéticas, ao gênero, as sexualidades, à idade, às deficiências, à religião.

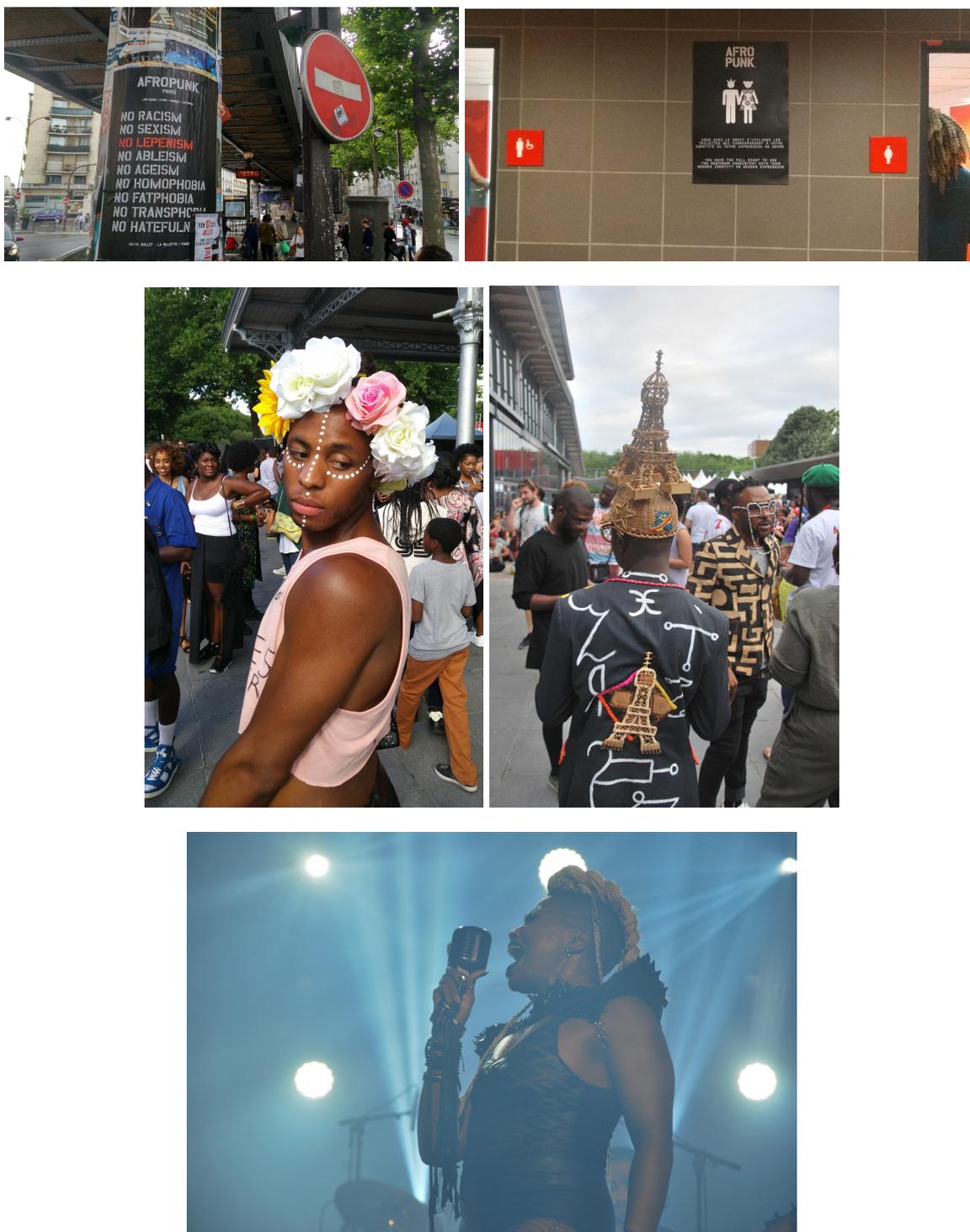
Nesse sentido, a localização do festival na cidade de Salvador é particularmente interessante, pois configura a posição da metrópole como o Centro das culturas negras latino americanas no mundo. Já gozava dessa reputação enquanto capital cultural do Brasil mas numa economia capitalista, poderíamos pensar que uma cidade como São Paulo que possui uma população afrodescendente importante usufruiria dessa exclusividade. De qualquer forma, por ser a cidade mais negra fora da África, Salvador já produzia manifestações culturais negras importantes na história da difusão cultural do país. Bem que seja encarnado por um protagonismo branco na produção quanto nos palcos e trios elétricos com as Rainhas do Axé Music (Ivete Sangalo, Daniela Mercury, Claudia Leitte, etc...), o carnaval de Salvador pode ser visto com uma representante dessa cultura negra desapropriada. Ao contrário, #afropunk assume esse posicionamento onde *‘the*

⁷ <https://afropunk.com/festival/brasil/bahia/>

⁸ ‘O lugar onde tem de estar’. Tradução do Autor.

*blacker it is, the better it is*⁹, #afropunk tal resposta de empoderamento e resistência cultural negra ancorado na sua atualidade.

Figura 2 - Festival Afropunk Paris



Fonte: Fotografias do Autor. Julho de 2017

⁹ *'Quanto mais for preto, quanto melhor for'*. Tradução do Autor.

Ainda em Salvador, esses últimos anos, observamos a emergência de diversos outros movimentos negros diretamente inspirados pela ressurgência do #afropunk, em especial focado nas questões LGBTQI+¹⁰ como a House of Afrobapho e seu ‘voguing’¹¹ ou a festa ‘Batekoo’ e seus corpos pretos livres.

Assim, Salvador se projeta como um dos epicentros das culturas periféricas negras em um locus próprio de existência nova que se desloca da própria produção de Mãe África fantasiada. Novas vozes baianas na música como a da cantora Luedji Luna, releituras da percussão e da guitarra do Axé Music ou do Pagode baiano com as bandas ‘Afrocidade’ ou ‘ÀTTØØXXÁ’, cruzamento de olhares afrodiaspóricos com o filme ‘Avesso’¹² que co-dirigi em 2016 num coletivo de cineastas na Capital baiana são fluxos desse movimento.

Da redação do anteprojeto à pesquisa de campo desse trabalho me dei conta que o movimento #afropunk era somente um rastro heterotópico que vale ser entendido como um elemento de um conjunto de outros elementos de reexistência negra. E dentro desse feixe, encontra-se meu corpo, talvez, esquecido por um bom tempo. Um corpo que precisou se oferecer um tempo necessário para conseguir entender sua direção no mundo, a necessidade de pensar suas próprias ‘nùdòwá(s)’ de linguagem ou releituras de mundos.

Portanto, o deslocamento textual desse trabalho parte de meu corpo de homem negro segue a mesma lógica que minhas andanças memoriais, físicas e emocionais. Um corpo que encontrava-se justamente em Salvador da Bahia, no Brasil, em 2016, quando se materializou a reflexão em torno de propulsar meu lugar de fala na academia.

¹⁰ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/Travestis/Transgêneros, Queer, Intersexuais, + (por mais, referente ao acolhimento de outras expressões de sexualidades).

¹¹ Movimento cultural nas comunidades LGBTQI+ que deu nome a uma dança Voguing. Dedicarei no movimento 3 do texto uma parte consequente abordando as especificidades desse movimento.

¹² Avesso conta uma noite e um dia na vida de Tereza (interpretada pela baiana Belle Nascimento), seus encontros amorosos e sua liberdade na expressão de sua corporalidade na cidade mais preta do Brasil. Marcado pelas estéticas do movimento Afropunk, o filme mostra um rosto momentâneo da noite eletrizantes da Capital Baiana em 2016. O filme é o resultado do processo criativo do Curso Livre de Cinema que fiz pela FACOM-UFBA. Trailer disponível em : [TEASER - Avesso on Vimeo](#). Último acesso em Outubro de 2020

Assim, a pesquisa tem por objetivo entender como as histórias de vida de pessoas provenientes de trajetórias afrodiáspóricas e em particular a minha, produzem conhecimento a partir de si e da experiência da “condição negra” (NDIAYE, 2008). Situando minha fala a partir de minha própria experiência de vida e dos deslocamentos de meu corpo, de minha mente e de minhas emoções no triângulo França, Brasil e Benin, minha pesquisa pretende também discutir a aparente necessidade dos corpos negros elaborarem mecanismos de reexistências culturais e artísticas para contar nossas existências em sociedades de hegemonia branca.

Na minha acepção, não podia-se entrever essa pesquisa sem tentar se extrair de esquemas opressores produzidos pela centralidade e padronização das epistemologias acadêmicas brancas clássicas. Assim, partindo de minha circulação periférica no mundo e localizando minha fala nessa margem fronteira dessa centralidade em questão, num entre-lugar, local propício “a elaboração de estratégias de subjetiv(AÇÃO) - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contest(AÇÃO), no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2013, P20). Minha pesquisa pretende ser decolonial e interseccional¹³ nos entendimentos de Kimberlé Crenshaw (2002) porque pela complexidade de nossos processos de migração e pela

¹³ Segundo o Historiador, Mestre em Cultura e Sociedade pelo IHAC-UFBA e Doutorando pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM-UFBA), “o conceito de interseccionalidade é aplicado aqui a partir de uma perspectiva analítica que dialoga com o pensamento de Kimberlé Crenshaw (2002), teórica e ativista estadunidense do Feminismo Interseccional. A interseccionalidade critica as divergências estabelecidas entre os processos de opressões e práticas de discriminações raciais, de gênero e sexualidade, que são desmembrados a partir da compreensão tradicional dos movimentos de ativismo e militância historicamente estabelecidos.

A perspectiva interseccional possibilita uma melhor problematização e compreensão dos fenômenos sociais, identificando como os signos de raça e gênero operam simultaneamente, complexificando as realidades e fazendo emergir as diferenças dentro das diferenças a partir dos marcadores sociais que estão socialmente sobrepostos. A interseccionalidade compreende um projeto político maior, que pretende interconectar outras categorias socioculturais que marcam os corpos e incidem nas relações de poder. Não há como problematizar a questão das masculinidades negras somente a partir de uma abordagem restritamente racial ou de gênero: as configurações e combinações entre tais signos no discurso colonial potencializaram o projeto de dominação e opressão dos homens negros.

Tratando-se de Estados Unidos, o signo da classe também opera de maneira significativa nos campos de forças, porém infelizmente não será acionado em profundidade neste texto. Apesar de o signo da raça estruturar o signo da classe, como argumenta Angela Davis (2016), é necessária uma maior investigação em relação às intersecções entre raça, gênero e classe”. (DOS SANTOS, 2017, P28)

multiplicidade das opressões atacando os corpos de mulheres e homens negros, diversas chaves de leitura se imbricam para entender o fato social que levou aqui dessa discussão para se aproximar de nossas subjetividades infinitas. Porque eu sou infinito, incompleto, em construção e em desconstrução ao mesmo tempo.

Operar uma ruptura com estilo de redação, a rigidez do formalismo de apresentação do texto acadêmico clássico de tradição eurocentrada, assumindo as ‘falhas’ de meu polimorfismo, de meu domínio do idioma português, do meu tempo acadêmico conectado no tempo longo do meu campo-vida e pelo qual me cobrava demasiado.

Eu vou andando pelo mundo como posso
E me refaço em cada passo dado
Eu faço o que devo, e acho
Não me encaixo em nada
Não me encaixo em nada (LUNA, 2016)¹⁴

‘Encaixar-se em nada’ e produzir um conhecimento de fora para dentro e de dentro para fora para que possa servir a minha comunidade proveniente de que Paul Gilroy descreve como ‘atlântico negro’ (2001) e respeitar os ‘corposeres’, os ‘corpocontinentes’, ‘os corposbiblioteca’ (FERREIRA, 2019, P118) que somos. Para Djamila Ribeiro:

Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos. (RIBEIRO, 2017, P48)

Nos contextos de constrangimento políticos e sociais que vivemos, essa postura me parece ser urgente para afirmar nossos corpos enquanto entidades políticas, dissonar com a produção histórica e hegemônica de epistemologias brancas e afirmar a poética de nosso lugar de fala em estruturas pouco definidas para nossas narrações. Desta forma esse meu corpo não interrompe uma voz tradicionalmente refreada, assim ela continua sendo a expressão viva do teatro

¹⁴ Música ‘Acalanto’ de Luedji Luna disponível em: [Luedji Luna - Acalanto | A COLORS SHOW](#). Produção musical: Sebastian Notini. Último acesso em Maio de 2020.

espácio-temporal de minhas vivências contribuindo para a compreensão do que é ser um corpo negro no mundo, hoje.

Vou mostrando como sou
E vou sendo como posso
Jogando meu corpo no mundo
Andando por todos os cantos
E pela lei natural dos encontros
Eu deixo e recebo um tanto
E passo aos olhos nus
Ou vestidos de lunetas
Passado, presente
Participo sendo o mistério do planeta (PIRES, GALVÃO, 1972)¹⁵

1.2. EXUZILHANDO NA ESCREVIVÊNCIA PELA CONSTRUÇÃO DE UMA METODOLÓGICA DA PESQUISA

Esta tese é um roteiro, o roteiro do filme que sonho realizar, uma constelação emocional que não segue nenhuma regra ensinada sobre como fazer uma pesquisa. Ele é o retrato do laboratório emocional da minha vida, uma restituição memorial da experiência do trânsito que me foi ofertado de viver até 2021 de forma costurada para formar um conjunto mil-folhas como eu sou. Usar um método e explicar a metodologia dele é uma tarefa difícil. Compreendo meu corpo negro como um conjunto não homogêneo, um patchwork, uma costura orquestrada a partir de uma sucessão de eventos laboratoriais e o uso do verbo costurar aqui é de propósito.

Essa costura sob medida complica a realização do trabalho concluindo um ciclo universitário que tem seu tempo? A resposta é sim, absolutamente. Propor uma metodologia de trabalho baseada na projeção de si, de suas vivências em tempo real, em particular da violência permanente a qual os corpos negros estão submetidos diariamente requer entender o caráter urgente e reacional desse trabalho. Compôs a tese como uma obra de arte em movimento, espiralar,

¹⁵ Música 'Mistério do planeta', faixa do disco 'Acabou Chorare' da banda Novos Baianos. Disponível em : [Novos Baianos - Mistério do Planeta](#).

Nota do autor: vivi um antes e um depois no Brasil quando conheci esse disco de verdade. Conhecia a música da minha época carioca, mas esse disco me ajudou a acessar a outros Brasil(s) via Bahia. 'Açê!'. Último Acesso em Outubro de 2020

certamente nunca acabada, pois o movimento e a criação, notadamente, artística é o que nos anima, nos caracteriza.

A escrevivência é o resultado de um processo longo e lento de reflexões, se nutre dos acontecimentos de meu real e da rede de afetações de meu corpo, das interações dele com seu meio tal como do impacto social de suas memórias ao encontro do/a outro/a que seja da ressonância de experiências semelhantes a de minha comunidade de afetos ou das próprias opressões dessa grande e diversa comunidade negra.

A escrita se tece a partir dessa necessidade de reapropriar a narrativa, romper com o nosso silenciamento ancestral interpretando existências, escolhi a minha narração dedicando um tempo significativo na primeira parte do texto emprestando o que a Autora brasileira do Estado de Minas de Gerais, Conceição Evaristo chama de 'escrevivência'. Evaristo re-investe o contar-se negro na primeira pessoa interseccionando memórias, poesias, sensibilidade. Em um documento manuscrito, Evaristo afirma:

Minha escrevivência vem do cotidiano dessa cidade que me acolhe há mais de vinte anos e das lembranças que ainda guardo de Minas. Vem dessa pele-memória. História passada, presente e futura que existe em mim? Vem de uma teimosa quase insana, de uma insistência que nos marra e que não nos deixa parecer, apesar de. Pois entre a dor, a dor e a dor é ali que reside a esperança. (...) Venho insistindo também em misturar literatura e vida nos cursos que fiz, o do bacharelado e licenciatura em português-Literatura na UFRJ e o de Mestrado em Literatura Brasileira na PUC/RJ. (EVARISTO, Sem data)¹⁶.

Abordar as histórias vividas, as trajetórias afrodiaspóricas familiares, aqui da minha, requereu operar uma viagem por parte não vivida de forma pessoal por mim, e recorrer ao resgate de memórias via outras pessoas. Na terceira edição de '*Becos da memória*', o livro da Conceição Evaristo (2018) que ajudou a entender seu conceito de escrevivência, a Autora insiste no fato de que sua

memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos de experiências que minha família e eu tínhamos vivido, um dia. Tenho dito que *Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. (EVARISTO, 2018, P10)

¹⁶ Disponível em: [Ocupação Conceição Evaristo - Escrevivência](#). Último acesso em setembro de 2020

Durante um tempo considerável do desenvolvimento dessa pesquisa, pensei em orientar a metodologia de meu trabalho na *'cartografia'* de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Bem que os Filósofos afirmam em *'Em Mil Platôs'* (1995), que

o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. [...] Um mapa é uma questão de performance (DELEUZE; GUATTARI, 1995, P22),

adotar a liberdade dada pela escrevivência da Conceição Evaristo, como construção metodológica afirmou a reivindicação de um tempo negro, singular no entendimento do experimento da condição negra. Ela vem enegrecer, rabiscar a proposta teórica dos Filósofos franceses e assim contemplar as infinidade das trajetórias afrodiasporicas.

Esse roteiro do tempo presente é multissensorial e expressa o que meus olhos vêem, o que meu nariz cheira, o que meus ouvidos ouvem, o que meu corpo toca. Aceita ser uma imbricação de formato livre para respirar a pessoa fragmentada que sou, Pesquisador, Artista, Ator de minha vida, o que que justifica a fluidez de minha escrita nas fronteiras de todas minhas subjetividades.

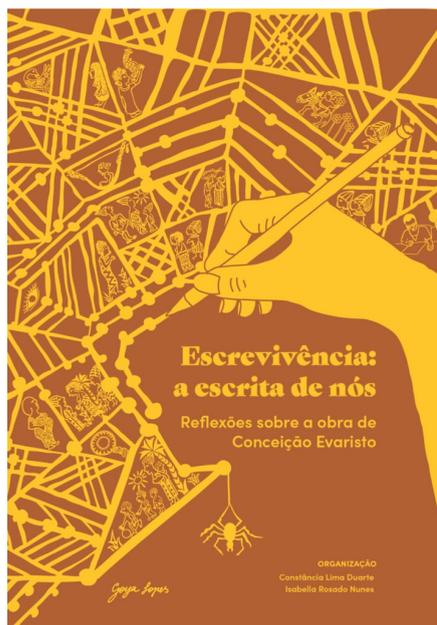
É conceito que sacode, que provoca, que motiva.
É a força pujante dos nossos ancestrais.
É memória escrita da vivência.
Palavra que despertou e voou alto.
Escrever a memória vivida é uma questão de escrevivência (Autor/a desconhecido/a)¹⁷

As ilustrações da publicação tal como a "habillage digital" da página youtube do seminário dedicado à discussão sobre o conceito de escrevivência da Conceição Evaristo são sublinhadas pelos pontinhos, assinatura gráfica da Designer visual baiana Goya Lopes. Eles me trazem uma reflexão precisa em torno do movimento de vir a ser, de que já foi escrito e do que resta a escrever por nós, à partir de nossa experiência vivida comum proveniente da dor histórica que a artista visual reverte a

¹⁷ Introdução oral do seminário *'A escrevivência de Conceição Evaristo'*, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gisQ0mWUvU0&fbclid=IwAR01ixle11TAo4XDqVMMf4bv30Fm8KP_KWV-M2ko1CulSx7w-CagA_MYt78U. Transcrição do Autor.

lógica da narrativa negativa para não dizer horrorosa de resgatamento humano que relaciona a afrodiaspora para o Continente africano.

Figura 3 - Ilustração “Escrevivência” da Artista Goya Lopes



Fonte: Google Images

Nessa obra de arte, o que chamou minha atenção no desenho da Goya Lopes são precisamente esses pontos de conexão, embora na arte tenha outros elementos e símbolos gráficos complexos remetendo às simbologias e cosmografias do Continente mãe. Os pontinhos da Goya Lopes são pontos de despartida interseccionais de escrevivências em andamento. Infinitos, eles simbolizam perfeitamente essa “turmerificação” de nossas experiências e vivências. Ao ver o desenho numa escala maior, fica ainda mais difícil encontrar o ponto inicial que deu começo à obra. O fio condutor da continuidade contada é eternamente inacabado como para vocalizar a ciclicidade espiralar do que estamos constantemente criando. Isso é uma materialização gráfica da escrevivência de Evaristo.

A impossibilidade de localizar o último ponto da obra deixa pensar que a junção de um ponto ao outro não depende apenas de nossa única vontade ou existência. A ideia turmérica¹⁸ para existir precisa reconhecer a existência dos/das

¹⁸ O açafão da terra (cúrcuma longa), chamado também de turmÉRICO, cúrcuma, açafão da Índia, raiz-de-sol, gengibre amarelo e açafão é uma planta da família do gengibre (Zingiberaceae), originária da Ásia que se encontra principalmente na Índia. Nas cozinhas do mundo, essa raiz é um

outros/as e as subjetividades de cada um/a. Deste fato, a escrevivência faz sentido a partir da experiência de si, porém vista numa experiência coletiva, uma escrita de nós para o mundo. Um mundo caracterizado pela travessia transatlântica e o fluxo de corpos humanos reais. Escrever é uma deriva do *'todo-mundo'* do Filósofo francês, martiniquês e caribenho, Edouard Glissant (1993) que implica a desconexão política da fala de corpos considerados como fora da noção de universalismo forjado com a base do colonialismo oriundo em torno de um sistema racializado onde a raça branca foi colocada como superior, onde os homens brancos se encontravam no topo da pirâmide social.

Extraídos da hegemonia da normalidade branca, e reforçados num lugar de abjeção, os corpos, então racializados negros, operam uma releitura de si no “todo mundo” e se escrevem considerando suas existência com os outros. Não é questão de reinventar um mundo onde o separatismo seria o leitmotiv para pessoas negras. Essas acusações nas discussões atuais tanto no Brasil quanto na França me parecem ser falaciosas, mas trata-se de afirmar a existência específica dos traços subjetivos que unem os pontinhos da Goya Lopes e retratando lugares de enunciação de corpos em diáspora, de corpos a margem.

Assim, a escrevivência possibilita a reconfiguração da travessia histórica afirmando que vidas negras importam, que não existe um só mundo uniformizado, padrão às estéticas colocando como bonitas as mulher loiras de cabelo liso em capa de revista Marie-Claire e os galãs de olho azuis nas novelas das nove na Rede Globo de Televisão. Escrever histórias nas margens negras é se autorizar a transgredir o óbvio do sistema branquitude que permite diálogos absurdos em horário de grande escuta no mesmo canal. Praticar as escrevivências é se autorizar a afirmar a nossa humanidade de forma inegociável. É preciso perturbar e transgredir essa lógica, e nessa dimensão, o conceito de escrevivência da Conceição Evaristo vem produzir um novo discurso e então combater a reprodução

tempero que também pode ser usado como remédio de naturopatia. A presente tese usa o radical *'turmeri'* como declinação da palavra *'turmeric'*, outro substantivo dado à raiz asiática, como elemento de texturização das relações sociais como base epistemológica não brancocidental. Numa dimensão literária, *'turmerizar-se'* propõe um diálogo afetivo com o conceito de *'rizoma'* do filósofo caribenho Edouard Glissant. O espaço *'turmÉRICO'* sugere um lugar de reparação de falhas e de suturas pela criação de afetos infinitos a partir da experiência social não branca.

compulsiva de narrativas hegemônicas, mesmo por sujeitos subalternizados e de fato silenciados.

Assim, cada corpo racializado como não branco, tocado por algum episódio colonizador na sua trajetória histórica pessoal pode contribuir com sua escrita a constituição de uma escrita memorial coletiva. Na concepção de Conceição Evaristo, a escrevivência encontra em corpos negros a rica nutrição e a profusa ressonância necessárias para relatar e na criar modos literários silenciados e metodologias para narrar histórias metodicamente apagadas ao longo da construção da branquitude. Enquanto mulher negra, Conceição Evaristo sofreu diversas opressões cruzando marcadores sociais como a raça, o gênero e a classe.

Se na sua elaboração, a escrevivência contemplava as necessidades de narração de mulheres negras, a escrevivência se escreveu para se tornar uma ferramenta aberta, uma voz potente para romper com a práticas discursivas branco-hegemonicas além das únicas pautas feministas. A partir de questões vivenciais de mulheres negras, Conceição Evaristo oferece hoje uma metodologia relativamente livre que pode ser usada por todos e todas as pessoas silenciadas. É obviamente um dos motivos que justificam meu uso dessa forma de se contar a primeira pessoa criando ao longo de minha escrita, na base de elementos autobiográficos que alimentam a ciência de nós, através das nossas histórias e trajetórias. A escrevivência, por potencializar e protagonizar a escrita de si, com experiências pretas, a primeira pessoa, revela-se ser um instrumento metodológico decolonial, pois rompe com o distanciamento objetivo pregado na academia. Para viver, a escrevivência aceita os deslocamentos da objetificação de si e obviamente acolhe nossas intersecções subjetivas.

É preciso entender o acolhimento da escrevivência como a possibilidade de elaborar uma metodologia de trabalho *'indo fazendo'* para contemplar na sua infinita germinação, os caminhos turméricos, no conforto do afeto dessa ferramenta potente. A escrevivência vai se moldando pelos contornos de nossos corpos, como declarou a Conceição Evaristo apresentando seus elementos conceituais no Seminário online *'A escrevivência de Conceição Evaristo'*, durante o caos pandêmico de 2020.

Quando eu lia a poesia na dissertação, eu via um texto em que havia um sujeito lírico, normalmente em texto em primeira pessoa, mas era impossível

ler esse texto pensando num sujeito falando de uma realidade única. (...) Automaticamente aquele texto sempre me levava para um sujeito coletivo. É para um sujeito coletivo também que falava de sua vivência era muito explícito. (...) Comecei a fazer um jogo de palavras em que o sujeito da história se via e se escrevia até chegar em escrevivência. realmente, o conceito extrapola os limite da literatura e acho que esse termo ao extrapolar os limites da literatura, de certa forma também, você pode fazer uma leitura de como que a literatura ou como a ficção é um desejo de reescrever a vida. A ficção nasce da gente na medida que a gente conhece a vida, conhece a realidade e tem vontade até de criar uma outra realidade. Cada morte que a gente denuncia é um clamor de vida. (...) Esse termo vai sendo teorizado a partir da prática. Ele não nasce como teoria, ele nasce ligado a uma escrita ligada a vida e vai ampliando cada vez mais. É um termo que vai sendo conceituado também no coletivo. Isso é muito importante , eu posso dizer que uso esse termo, parto desse termo mas ele vai ganhando espaço e entendimento. Eu não vou cunhando esse termo sozinha. Esse termo é cunhado dentro do coletivo na medida que as pessoas vão se apropriando e quando Vitor, um menino de educação infantil (...) disse (que escrevivência) é escrita de nós, isso me emociona tanto tanto porque a escrevivência escorrega, ela desliza dessa escrita de si, dessa escrita egoísta, dessa ego-escrita. (...) Ao falar de si, ela fala de nós (EVARISTO, 2020)¹⁹.

Numa história marcada na pele das pessoas negras, as cicatrizes no epiderme, os membros machucados e os sentidos alterados impedem não parar um pouco nessa pesquisa pela percepção do corpo. Esse corpo que hoje produz performances não pode fugir da produção contínua que herdou. Assim, o corpo deve ser também visto como o receptáculo, o catalisador de experimentações performáticas que integram suas memórias nos processos criativos e então participam à elaboração de produção de conhecimento. O deslocamento constante discutido nesse trabalho não poderia existir sem a noção de corpo, sua ressonância pessoal e a forma que ela se propõe ecoar para enriquecer um uníssonos de vozes negras atuais, pregando a reapropriação de sua narrativa.

A escrita circular e tridimensional, um dia em Salvador, outro em Paris ou em Cotonou responde ao caráter urgente e performático de usar os acontecimentos como elementos vividos por meu corpo. A temporalidade vivida em cada espaço do universo afrodiásporico encontrou-se necessária para ativar as memórias e acionar chaves para de leituras a noção de ancestralidade, esqueleta da escrevivência. Consegui perceber de forma nítida em uma noite de lua está descendente, deve ser a expressão consagrada.

¹⁹ Seminário “A escrevivência de Conceição Evaristo”. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=gjsQ0mWUvU0&fbclid=IwAR01ixle11TAo4XDqVMMf4bv30Fm8KP_KWV-M2ko1CulSx7w-CagA_MYt78U. Último acesso em Março de 2021.

Em Março de 2021, ainda em plena pandemia de Covid-19, estava sozinho no apartamento que ocupava havia quase três meses em Cotonou e nesta noite após-lua cheia e fui chamado pelo barulho onipresente dos tambores pela janela da sala. A batida dos tambores tem essa coisa que não consigo bem explicar, um apelo, uma força de ressonância quando bate nos meus ouvidos. Percebi isso desde as primeiras viagens que fiz no Benin. O mesmo fenômeno acontecia em Salvador da mesma coisa ocorria em Cotonou ou em outras cidades do Benin, quando, do nada e de forma bem comum, começava a soar o som dos tambores. A batida desta noite tinha umas sonoridades bem específicas e no início, quando começou uma hora antes, até pensei que vinha da Igreja localizada a umas quadras da casa, igreja acostumada a tocar ritmos tradicionais do Benin.

Mas quando ouvi o coração de mulheres entoando um refrão que só se canta nos cultos vodun, entendi que era outra coisa. Mas os segredos da noite me deixaram um pouco confuso, antes de decidir dar um rolê por minhas ruas, em um lado que nunca usei de noite. Me vesti de um agbada azul e preto (um dos diversos trajes tradicionais do Benin), liguei para um amigo, só para avisar que ia pra rua, que os tambores estavam me chamando e que minha curiosidade não me deixava em paz. Saí. E como os ventos gostam de brincar com a gente, nós, seres humanos, costumamos cair na brincadeira a maioria das vezes, especificamente quando o relógio mostra meia noite e vinte-sete minutos.

Pelo vazio da rua, o som era tão limpo que as vibrações pareciam ser muito próximo de casa, o que não era o caso. Adentrava ruas e esquinas sem saber realmente onde ia, cruzei grupos aglomerados conversando no escuro da noite, namorades despreocupados por minha andança que fingia ser segura e que não era realmente. É preciso dizer que na cultura Fon, a noite é a fonte de diversos segredos e tenho certeza que se tivesse ligado minha mãe em Paris, ou minha prima morando a 15 minutos de zemidjan (mototáxi) de minha casa, elas teriam tido uma resposta objetiva : “Fique em casa!”, mas escutei o que o coração e a curiosidade disseram.

Após essa caminhada de 500 metros mais ou menos, cheguei em frente do que parecia ser uma cerimônia a um/a defunt/a, pela foto da pessoa na entrada da casa. De longe, vi muita gente aglomerada, poucas pessoas com máscaras, soltei a minha e coloquei no rosto. Assim que coloquei a máscara, na hora que cheguei na

entrada do local onde acontecia essa festa de atabaques, vi se desenhar aos poucos uma silhueta andante em minha direção.

Reconheci na hora os passos decididos de um '*Egun*', uma entidade espiritual representando os/as defuntos em certas famílias no Benin, se apresentando na minha frente. Nunca tinha participado de festas com saída de Eguns de noite e confesso que me assustei um pouco com todas as lendas que a gente ouve desde sempre os/as concernando. Tomei isso como um sinal, um respeito a ter com os/defuntos celebrados/as nesta noite e voltei para casa da mesma forma que cheguei, talvez com um passo um pouco mais determinado para ter certeza de não me encontrar frente a frente com essa entidade cheia de segredos.

Os Eguns não saem sem motivo. Ao contrário de festas mais populares como aquelas que podem ocorrer de dia, podemos afirmar que, de noite, as coisas são mais sérias. Por não ser iniciado no culto Egun, por desconhecer os códigos consagrados e me encontrar sozinho em plena noite, senti uma insegurança grande ganhar meu corpo. Não irei dizer que o medo me ganhou inteiramente, porque seria reforçar todas as tentativas de diabolização de cultos ancestrais africanos, mas senti que aquele espaço, naquele momento, não era simplesmente meu lugar.

Estou relatando isso para reforçar a ideia de que no Benin, como no Brasil, a ancestralidade na qual as pessoas acreditam mostre-se realmente presente no cotidiano das pessoas negras, apesar de todas as violências que sofreram e sofrem ainda por conta dela. Por que motivo essa ancestralidade é importante na compreensão das nossas trajetórias e nas *nùdòwá*(s) buscadas por essas mesmas pessoas? As respostas residem na visão de mundo e na crítica política que deve ser feita a hegemonia de sistemas que continuam produzindo violências.

A ancestralidade, em uma acepção filosófica africana representa a base do devir-afro de seu povo e sua continuidade em '*afro-rizomas*' (FREITAS, RISO, 2013) permitindo acreditar em uma pluralidade de possibilidades, numa perspectiva extraída da única lente da branquitude. Para o Professor Doutor José Henrique de Freitas Santos e o Mestre Ricardo Riso, ambos especialistas em literaturas e culturas africanas, afrobrasileiras e afrodiáspóricas,

o termo afro que rasura a acepção de rizoma, acompanha a resignificação da diáspora, no sentido de Hall (2011) e Gilroy (2012), procurando construir

espaços simbólicos não necessariamente mapeados, mas que se colocam criticamente contra uma colonialidade do poder e do saber que reduz o texto literário a todos os perigosos centramentos que anulam a diversidade. (SANTOS, RISO, 2013, P12).

Enquanto escrevia essas linhas, me parecia que a batida ganhava cada vez mais em intensidade, imaginando, lá, os corpos dançando, o suor perlado neles, entidades espirituais adentrando corpos, os levando em experiências transcendentais que devem ser vistas, na cosmovisão Fon, como outras formas de enxergar o tempo e o espaço, outras formas de conceber nossa existência enquanto seres vivos partes do mundo do vivo. Meu encontro com esse guardião da cultura ancestral beninense fala também da cultura do secreto que existe em torno dessas entidades espirituais específicas que se encontram na cultura Fon ou Iorubá.

Pelo povo Fon, os/as mortos/as nunca morrem realmente e a concepção ocidental da morte como ponto final e definitivo sem real comunicação com os/as vivos/as faz pouco sentido. *‘Nada, assim, que possa corresponder à ideia europeia de ‘magia primitiva’* (SODRÉ, 2017, P147). A morte carnal é momentânea e designa uma pausa física que tem sua continuidade espiritual no mundo invisível.

A permeabilidade corporal dos/das seres humanos/as permite o acolhimento de entidades místicas quando as condições da comunicação são reunidas e em determinados momentos, retornos e manifestações físicas desses/as defuntos/as acontecem dentro de pessoas vivas e iniciadas na terra. É o caso de rituais ou festas populares envolvendo a saída de Eguns. Sobre essas incorporações, Muniz Sodré nos lembra que

no interior da configuração simbólica dos nagôs, o corpo humano é permeável a mundo histórico e cosmo mítico, exibindo ritualisticamente esta sua singularidade. A divisão estrutural entre consciente e inconsciente que, na modernidade ocidental, define o psiquismo do sujeito, não é o mesmo que essa abertura originária para outros mundos possíveis ou imagináveis, para a modulação de uma situação existencial a outra, ou seja, da existência propriamente humana para a experiência de contato com a divindade ou com o ancestral. Tal é o significado do transe místico: princípios cosmológicos e ancestrais, origem e morte reencontram-se simbolicamente na experiência de deslocamento ritualístico dos corpos num espaço. A expressão corporal é estimulada e solicitada pelo grupo, o que facilita a liberação dos ritmos pulsionais-somáticos e permite a mediação de conflitos psíquicos tanto individuais como grupais. Por outro lado, a encarnação de um princípio cosmológico enseja a que se circunscrevam as relações com um “além” do natural humano. (SODRÉ, 2017, P168)

Uma quantidade limitada de pessoas, também iniciadas podem ter uma leitura completa do que ocorre nesses rituais Egun, pois os olhos de cada um/a estão na incapacidade de ver e de compreender o conjunto gramatical do ritual. As demonstrações são ao mesmo tempo espirituais e extremamente performáticas.

Do ponto de vista estético, cada detalhe tem sua importância, as cores, os materiais usados, os acessórios. Cada elemento associado a percussão, a dança, aos cantos são linguagem e mensagens entregues publicamente e secretamente aos iniciados/as dispersos/as na multidão. O idioma ritual usado é o lorubá e é preciso dominá-lo para que as portas do culto estejam abertas.

Então, no Benin, e observa-se também em territórios diaspóricos como é o caso no exemplo do candomblé brasileiro, o segredo opera como uma tecnologia de resistência cultural. Esses rituais de conexão viajaram com “o acontecimento antitético à desterritorialização exercida pelo Ocidente contra a África, responsável pela destruição de estruturas socioeconômicas e pela dessacralização de formas originais de vida” (SODRÉ, 2017, P125) de milhões de africanos/as. Nessas translocações triangulares minhas, não cheguei a ver cultos de Eguns no Brasil, mas me foi dito em diversos momentos que podem ser observados na região Nordeste do país, mais especificamente na Ilha de Itaparica, localizada a poucos quilômetros de Salvador da Bahia²⁰. Sem o uso dessa tecnologia de saberes ancestrais, isso apenas seria uma evocação memorial imprecisa.

Preciso declamar aqui o quanto amo o Benin por isso, pelo que, apesar do seu trauma, esse país ofereceu ao mundo. O Benin é um presente pela humanidade. Ter minhas raízes ancestrais, afro-rizomar minha criatividade e *‘turmerizar’* minhas reinvenções a partir daqui, sejam, talvez, uns de meus maiores orgulhos.

Ainda para Muniz Sodré,

a tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo etc.) historicamente apresentada como um pensamento socioético que reflete as

²⁰ Fundado em 1980, o terreiro Ilê Asipá pelo Mestre Didi (1917-2013) é uma das raras casas da linhagem lorubá Alapini, cultuando o ‘Babá Egun’ (Egun) no Estado da Bahia, mais especificamente na Ilha de Itaparica.

estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais (SODRÉ, 2017, P152).

É essa junção de planos, visíveis e invisíveis que dá início a ideia de ancestralidade. A ancestralidade se nutre sim dos passos do passado, mas ela não pode se limitar à única nostalgia do que já existiu e deve ser vista como um conjunto de elementos dinâmicos, que parte da experiência dos/das que já morreram, da comunicação que permanece ativa com eles no presente e da contribuição epistemológica dos/as vivos/as para tecer afrofuturos. Desta forma, o fenômeno Afropunk que deu nascimento a esse projeto de pesquisa é uma resposta ultra-dinâmica a produção de histórias, de narrativas emancipatórias se fundamentando a partir da noção de ancestralidade. Para Eduardo Oliveira, Filósofo e Professor da Universidade Federal da Bahia, na atualidade, situando sua fala no *'território brasileiro africanizado'* (OLIVEIRA, 2009, P3), a

ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. (OLIVEIRA, 2009, P3-4)

A morte e então a vida ocupam um lugar determinante para compreensão da ideia de ancestralidade. Artistas como a artista visual afrobrasileira Fabiana Ex-Souza²¹, Doutoranda em Artes pela Universidade Paris VIII, corpo negro viajante e também deslocado, jogado no mundo, leva uma reflexão contemporânea interessante sobre isso. Na sua performance *'Plusieurs manteaux to Bispo'*²² @_exsouza explora reconciliações possíveis. A partir do famoso manto do Artista brasileiro, Arthur Bispo do Rosário, Fabiane Ex-Souza convoca coletivamente nosso

²¹ Fabiana Ex-Souza é Artista visual e Pesquisadora Doutoranda em Estética da arte pela Université Paris 8 na França. Possui uma pesquisa importante sobre o Manto de Bispo do Rosário. Busca estabelecer uma ligação real com os desafios de sua existência, a artista-pesquisadora se tornou Ex-Souza reivindicando a morte de sua origem apagada e questionado, pelo mesmo tempo, esse peso cotidiano de usar um nome herdado pelos opressores de seus ancestrais no Brasil, durante a escravidão. Sua arte busca estratégias de representação institucionais de artistas negros/as.

²² Performance 'Plusieurs Manteaux to Bispo' da Artista Fabiana Ex Souza que registrei em Paris, no Centro Cultural Beaubourg disponível em : <https://www.instagram.com/tv/B2Wual0ld1d/>. Último acesso em Abril de 2021.

corpo, nossa escuta, nosso pensamento, nossas trajetórias pessoais e de comunidades para dialogar com os/as ancestrais. Originalmente, o manto do Bispo do Rosário é um objeto ritual que confeccionou com materiais brutos de recuperação para preparar ativamente sua passagem no mundo do invisível no dia de sua morte.

Quando ela veio, uma história diferente se desenhou constringendo o destino espiritual dos dois protagonistas dessa história. Bispo do Rosário foi enterrado sozinho, sem seu manto, chave de conexão entre o mundo dos/as vivos/as e a ancestralidade de seus/suas mortos/as. Desde então, o manto roda os museus do mundo inteiro sem preocupação nenhuma pelo projeto inicial do artista.

Para Ex-Souza, o manto, desconectado de sua função de mantimento ancestral, se transformou em um objeto fantasma como todos que abundam nos museus. Essa reflexão dela se insere numa reflexão mais global sobre a volta de determinados objetos rituais roubados no período das descolonizações na década de 1960, objetos que constituem hoje boa parte do acervo de instituições museais europeias como o Museu du Quai Branly em Paris, por exemplo. Ex-Souza propõe aqui uma reconexão necessária entre os/as mortos/as e os/as vivos/as criticando o poder da colonialidade e a colonialidade do poder, ciclos ocidentais infernais vendo perturbar as pazes possíveis e necessárias.

Ao observar o trabalho da Artista, o que me chamou atenção foi sua ligação ao sensível, ao respeito dos/as defuntos/as e a ideia de segredo, querida a ancestralidade beninense e afrodiáspórica materializando o que “em comum”. As estruturação circular do manto de Ex-Souza, as guarnições, as subcoberturas de sua composição remetem ao culto dos Eguns, as voltas que deu na performance, lembram as voltas dos guardiães da noite, os ‘Zangbeto’. No entanto, ao questionar a Artista, ela me revelou desconhecer esses dois cultos ancestrais do atual Benin, o que permite refletir sobre os deslocamentos afrodiáspóricos evocados no presente trabalho. A investigação íntima da Fabiana Ex-Souza acontece nesse espaço-tempo, do entre-dois, de *l’antre-lieu*, esse lugar-palavra que nem consigo traduzir em língua portuguesa, mas, que representa um espaço difícil de acesso, um lugar constituído de diversas asperidades onde tudo não está dito e onde é preciso de bastante escuta para observar humanidades historicamente negadas.

Deste modo,

o existir parte do humano, mas deve expandir-se para o extra-humano, muitas vezes, sendo o extra-humano anterioridade geratriz do humano. Pode, assim, vir antes, ainda que por meio do humano, todo um fio de memória a se reportar à “categoria analítica” (OLIVEIRA, 2017) da ancestralidade (SANTANA, 2019, P155).

Em uma visão filosófica Fon, Nagô, e africana em geral, o corpo transcende a única função motriz e física ainda para o Filósofo, Professor e Doutor em letras, Tiganá Santana, “toda essa comunicação memorial ressoa e faz ressoar” (2019, P156) e ele reforça a convocação a ancestralidade acionando o pensamento do Pensador congolês Zamenga B quem afirmou que

o corpo inteiro é emissor e receptor. O que somos, nossos gestos, nossa vibração afetam nosso ambiente e atuam como ondas na água, no oceano. Os choques das nossas vibrações, isto é, nossos gestos, falas, transmitem-se a longas distâncias, ainda mais, por serem munidos de uma potência energética. As técnicas e energias modernas só servem para aumentar as naturais dispostas em nosso corpo. (B., 1996, P19) (TIGANA, 1996, P156)

A pesquisa ambiciona explorar sem nenhuma hierarquização, sem julgamento de valor as fontes e as formas de produção de intelectuais sem entrar no jogo da ‘alta e baixa cultura’. De forma prepotente a produção acadêmica sempre considerou o livro textual como a única referência teórica a ser usada para embasar uma tese. Não acredito que a escrita deva se limitar a essa única fonte teórica e assumo expor meu trabalho a outros/as percussividades e saberes para explicitar as fenomenologias de nossas trajetórias afrodiaspóricas. Assim, além de uma revisão bibliográfica, a música, o documentário e o videoclipe são linguagens que ocuparão um lugar importante nesse roteiro-performance traduzindo materialmente minha pesquisa. Como em todo filme, a trilha sonora ocupa um espaço importante na sua construção narrativa deixando a esse elemento preponderante das obras cinematográficas o papel de personagem em si, de forma a proporcionar uma dimensão dinâmica ao meu roteiro-pesquisa entendendo as letras das músicas como fonte teóricas mas não só.

Elas devem também ser entendidas como componentes performáticas características dos processos de resistência negra e de reexistência subjetiva expressas por nossos corpos, as reinvenções possíveis e ilimitadas que declamamos tais poesias, rap, slam ou breakdance em praças públicas; grafites em paredes de centros urbanos cinzas. Tomamos, transformamos essa substância como se fosse uma matéria prima para a resignificarmos em algo que decidimos/precisamos recriar. Acredito que sempre fizemos aquilo, da invenção do acarajé, esse bolinho recheado sagrado na Bahia ou popularização do Hip Hop na década de 80. É por exemplo nesse tom ativo que o Rapper afro-estadunidense Nas, no refrão da música *'I can'*²³, incentiva *'yokpovu lè'*²⁴ de sua comunidade negra, periférica, a ocupar todos os espaços que julguem bom investir.

I know I can
Be what I wanna be
If I work hard at it
I'll be where I wanna be
I know I can (I know I can)
Be what I wanna be (be what I wanna be)
If I work hard at it (If I work hard it)
I'll be where I wanna be (I'll be where I wanna be) (NAS, 2002)

Esta chamada negra é uma das inúmeras que estão constantemente feitas na diáspora negro africana para perturbar o estabelecido e retomar sua narrativa. Desta forma, o primeiro passo escolhido para se aproximar do entendimento da condição negra de nossos corpos no mundo, é iniciar pelo meu, o que vem justificar uma escrita na primeira pessoa, passando obviamente do 'Je' francês, parte de onde eu falo, viajando memorialmente ou se deslocando pelo 'nyɛ' beninense, e re-transcrito em 'Eu' português, novo elemento desse lugar enunciativo afrodiaspórico, língua difícil de escrever, para um francófono como eu, e também porque enquanto instrumento de poder, o português, idioma colonial quanto o francês, carrega uma característica dupla; violência e lindeza.

²³ Música *'I can'* interpretada pelo rapper estadunidense Nas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RvVfgvHucRY> - Último acesso em Agosto de 2020

Eu sei que posso, Ser o que eu quero ser, Se eu trabalhar duro para isso, Eu estarei onde quero estar, Eu sei que posso (eu sei que posso), Ser o que eu quero ser (ser o que eu quero ser), Se eu trabalhar duro nisso (Se eu trabalhar duro nisso), Estarei onde quero estar (estarei onde quero estar)

²⁴ *'Yokpovu lè'* significa 'as crianças' em língua Fongbe.

Demorei para dominar essa escrita, sua apropriação, mas tratando de mergulhar na narração de minha própria constituição, porque adotar uma postura de distanciamento de minha própria pessoa? Essa injunção acadêmica legendária sem a qual seria impossível ter o ângulo necessário para analisar nossos, não menos legendários objetos de pesquisa. Minha lente opera a partir de mim e sobre mim, assim o uso da primeira pessoa se justifica porque “Eu sou a minha própria embarcação, sou minha própria sorte” (LUNA, 2016)²⁵. Não se trata apenas de uma ousadia ou de uma tomada de risco, o Eu é uma *‘reintegração de posse’* como diria Érica Malunguinho²⁶, um empoderamento discursivo implícito. Visto no prisma do contexto francês da questão racial que abordarei mais adiante no trabalho, assumir esse uma escrita na primeira pessoa é uma forma de combater a negação do debate racial francês. Para mim como para Maboula Soumahoro, ambos filhos/as dessa diáspora africana nascida e crescida na França, escrever na primeira pessoa é assumir uma escrita de maneira auto-derrogativa que passa pela

oposição ao silêncio ensurdecido e à negação tóxica. Isso é alcançado através do uso assumido do pronome "Eu". Defendo, portanto, uma forma de solipsismo sem complexos. Assim, considero que meu ser, com suas sensações e sentimentos, constitui a única realidade existente da qual tenho certeza. Meu ser, minha vivência, minhas experiências constituem o fundamento de minha legitimidade e de minha autoridade. Não há ninguém que possa falar por mim. (SOUMAHORO, 2020, P79)

Nessa dinâmica, os normalmente, tradicionais capítulos dessa reflexão escrita são, aqui, chamados de movimentos, para reforçar a vontade decolonial de meu trabalho de romper com certos automatismos monolíticos inscritos no mármore branco da academia de Paris à Salvador e sublinhar o que caracteriza esta palavra, a possibilidade das ideias, das coisas poderem mudar de posição no espaço e no

²⁵ Música *‘Um corpo no mundo’* escrita e interpretada por Luedji Luna, composta por Sebastian Notini. Disponível em : [Luedji Luna - Um Corpo no Mundo](#) - Último acesso em Setembro de 2020, Letra disponível em : [Um Corpo no Mundo - Luedji Luna](#) - Último acesso em Setembro de 2020.

²⁶ Erica Malunguinho é uma militante feminista negra, ativista trans, primeira Deputada Estadual trans negra eleita na ALESP (Assembleia Legislativa de São Paulo). Em 2016, criou o Aparelha Luzia, um *quilombo* urbano dedicado às artes e culturas negras, e se define como “uma instalação político-estética, uma zona de afeto, uma eco-zona das inteligências negras”. Usou essa expressão como lema durante a última campanha pela deputação estadual de São Paulo. Fonte: La Gaîté lyrique-Paris. Disponível em [La Gaîté Lyrique | Trans Black Resistance](#). Tradução do Autor. Último acesso em setembro de 2020.

tempo. Não é à toa que ouvimos e usamos a expressão de movimento negro em diferentes dimensões de nosso cotidiano que abraça os campos culturais ou políticos. O movimento é o que nos caracteriza, remetendo nossas translações e deslocamentos numa dimensão ancestral e espiritual. Minha própria ascendência beninense ecoa no fato do meu corpo encontrar-se na Bahia num não acaso feliz.

Nas mitologias africanas e em especial, nas religiões brasileiras de matriz africana como o Candomblé²⁷, uma figura potente simboliza esse dito movimento, 'Exú', chamado de 'Legba' pelos 'Fons' do Benin, ou 'Eleguá' em Cuba, é o mensageiro dos/das Orixás e o responsável pela abertura dos caminhos, pela interligação do visível e do invisível. Exu é comunicação. Laroyê!²⁸ De todo modo, o que explica a presença dessa entidade espiritual nos três espaços transoceânicos só tem uma explicação, o movimento gerado pelas trajetórias afrodiáspóricas (RICAS) de pessoas negras escravizadas. Nos rituais sagrados do Candomblé, nada pode ser feito sem convocar esse/a orixá, sem que oferendas lhe-sejam dedicadas, mesmo que a invocação esteja direcionada para uma outra divindade. Minha tese aborda o que Leda Maria Martins chama de encruzilhada e na sua concepção, a

noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos preceitos inter e trans culturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos. (MARTINS, 2003, p.69)

Ainda para Leda Maria Martins, '*Exu figura como veículo instaurador da própria narração*' (MARTINS, 1997, P23). Tal um outro incentivo, o da Deusa Elza

²⁷ Falando das exuzilhadas culturais entre a África e o Brasil, o Doutor em artes cênicas, Tássio Ferreira, afirma que "a invenção do candomblé é a prova mais consistente de registro de influência direta dos Bantu. Alguns pesquisadores apontam a palavra candomblé como uma adaptação de uma expressão kikoongo, 'Ka Nzo Ndombe': Ka é um prefixo utilizado para o diminutivo, Nzó quer dizer casa, ndombe reunião de pessoas negras, teríamos como significado aproximado um espaço pequeno que reúne pessoas negras, ou ainda, pequena casa que reúne negros/as. No processo de transmutação natural das línguas, no nosso abrasileiramento teríamos "candomblé" utilizado pelas três nações que sobreviveram à diáspora: Ketu (iorubás), Djeje (daomeanos) e Angola (como representatividade dos povos Bantu). Não só o conceito inicial é marca principal de legado dos Bantu no aspecto religioso. A palavra nsaba (folha) é amplamente utilizada pelas três nações, incluindo aqui a Umbanda (em alguma medida), digo isto porque a folha é uma condição para que os cultos afro-brasileiros aconteçam." (FERREIRA, 2019, P60)

²⁸ Saudação ao Orixá Exu em língua lorubá.

Soares, levo “*Exu nas escolas, Exu nas escolas, Exu nas escolas, Exu nas escolas!*” (EDGAR; DINUCCI, 2018), repetindo esse refrão como um mantra na intenção de acentuar minha presença na realidade de minha vida como a vivo. A academia faz parte dela e não teria porque não me incluir mais nesse espaço. De toda sua flamboyance, fica difícil não ser seduzido pela potência estética, política da divindade Exu, pelo significado explícito de resistência aos pensamentos hegemônicos, pela sua irreverência que muitas vezes me caracteriza também. A Autora mineira, Cidinha da Silva, falando de seu livro ‘*Um Exu em Nova York*’ descreve seu trabalho como

um dínamo porque é um livro que essencialmente trabalha com movimento, movimento da linguagem, da vida, o movimento das personagens para criação das histórias, e essa dinamização do mundo é uma característica essencial do Exú. (DA SILVA, 2019)²⁹

Logo, saúdo aqui todas as mulheres e foram muitas nas Universidades da vida, acadêmicas ou não, que abriram com suas palavras e suas vozes os caminhos para facilitar meu entendimento da noção de movimento, elemento decisivo no meu trabalho. Emprestando o neologismo verbal ‘*exuzilhar*’ da Cidinha da Silva (2019), quero ressignificar a tradicional escrita acadêmica enquanto corpo imutável para pensar nossas encruzilhadas a partir de minha experiência de diáspora da África e do movimento de suas melodias, afinal Exu é um Orixá que ama a festa, a música, a vida.

Tive a grande oportunidade de conhecer pessoalmente a Conceição Evaristo em Paris num evento de trocas em torno do lançamento de seus livros traduzidos em língua francesa e a reencontrei em Salvador, tal como também conheci a Doutora Cidinha da Silva, nesse lugar de altas ‘*exuzilhadas*’, de encontros negros onde operam magias e ‘*nùdòwá*’(s). Pela cultura negra ser “uma cultura das encruzilhadas” (MARTINS, 1997, P26), entendo a intimidade que Cidinha da Silva tece com seu neologismo *exuzilhar*, ele mesmo necessário na potência *escrevivências*.

²⁹ Entrevista da Autora Cidinha da Silva no programa No Estante da TV Cultura. Disponível em : [Na Estante: "Um Exu em Nova York" de Cidinha da Silva ganha prêmio](#) - Acesso em Agosto de 2020

Desta maneira, o primeiro movimento que apresento aqui e agora é um 'roteiro' imagético afrodiaspórico, uma escrevivência localizada na temporalidade de minha própria família desde 1973, ano que meu pai decidiu entrar num labirinto espiralar, embarcando com ele uma série de pessoas, engendrando filhos/as, destinos, exuzilhadas e histórias de vida até 2021, ano em que meu corpo físico encontra-se em Salvador da Bahia no Brasil, como se essa conexão Benin-Brasil fosse um acaso, como se ela não fosse ancestral, espiritual. Como se essa volta nos passos de meus ancestrais não significasse nada. Sei hoje que, pelo contrário, a continuação dessa tradição é o caminho que devo seguir. Na argumentação de Stuart Hall, as reinvenções culturais da diáspora operam porque dependem do conjunto de uma genealogia da tradição acoplada ao movimento do tempo em curso. Para ele, não se trata de

uma "arqueologia". A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz e nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, P44).

Através de incursões discursivas, flashbacks experimentais de meu corpo, de contextualizações históricas, essa parte busca introduzir o que poderia ser um corpo negro no mundo, o meu, *'um corpo, um ser, um corpo só'* (LUNA, 2016), como existem vários recompondo, roteirizando a trajetória familiar de minha família tendo como ponto de partida e de continuidade meu 'corpoexperiência' que decido ser o locus laboratorial fazendo mais sentido. Conceição Evaristo afirma que

as histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade, é ali que explode a invenção. Nesse sentido venho afirmando: nada que está narrado em Becos da memória é verdade, nada que está narrado em Becos da memória é mentira. Ali busquei escrever a ficção como se estivesse escrevendo a realidade vivida, a verdade. Na base, no fundamento da narrativa de Becos está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever Becos foi perseguir uma escrevivência. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha. (EVARISTO, 2018, P10)

Disse que esse trabalho era um sonho de filme, documental, experimental, sem dúvida nenhuma. Desta forma, o relato histórico e autobiográfico da trajetória de minha família do Danxomè³⁰ (Daomé) para a França, da França pro Benin para alguns ou pro Brasil no meu caso abre a tese para contar, a partir de uma unidade singular o conceito de diáspora e das trajetórias afrodiaspóricas em questão.

Etimologicamente, a terminologia '*Diáspora*' vem do verbo grego, '*diaspeirô*', historicamente usado para designar a dispersão do povo Judeu levado para Babilônia em -587 antes J.C após a destruição de Jerusalém. Hoje as fronteiras da denominação se estenderam para definir uma população dada que transita de um lugar de origem inicial definido e que se desloca pela ação de um movimento concêntrico em diferentes lugares do mundo.

Segundo Maboula Soumahoro (2020), existe um conjunto de elementos indissociáveis para identificar um povo em diáspora. Esta será a definição para que esteja entendida a noção de 'trajetória afrodiaspórica' nessa pesquisa.

Os 4 elementos do conjunto diaspórico são :

- Uma experiência traumática levando ao abandono contra sua vontade da terra original. Assim a diáspora negro africana remete a dispersão de mulheres e de homens pela implementação metódica de sequestro de corpos e de memórias, do tráfico transatlântico à partir do século XVI. Outros elementos como a deportação, o perigo generalizado, as guerras ou os eventos climáticos, podem servir de embasamento traumático para iniciar o processo de diáspora.

- A população dispersa (a) encontra-se espalhada em 2 lugares (b e c) ao mínimo. Pode ser mais de que dois, mas dois é um mínimo.

- O lugar de chegada da população dispersa se encontra em uma sociedade onde uma ou diversas opressões (discriminações, segregações, etc...) agem enquanto perturbadora da tranquilidade física ou emocional dos sujeitos em diáspora.

³⁰ Em língua Fon "Danxomè" significa literalmente "a barriga da serpente". "Dan" pela serpente "Xomè" pela barriga. Uma outra lenda remonta ao século XVIII e atribui o nome "Dahomè" ao rei Dah, sacrificado por um General da cidade de Canna após uma batalha de expansão vitoriosa. Prometeu esse sacrifício se conseguisse pegar esse território. Colocou a primeira pedra do Palácio na barriga do massacrado Dah. O Dahomey, Danxomè ou Daomé (em português) corresponde ao atual Benin.

- Das opressões nasce a manutenção de laços culturais da população em diáspora na terra de acolhimento e com a terra de origem que aquela esteja real ou fantasiada na ideia do retorno, um dia, na terra africana. Essa denominação ganhou força pelo surgimento dos estudos africanos desenvolvidos nos EUA na década de 1960, também reforçado pela perspectiva panafricanista ao sair das independências africanas, do movimento da Negritude na França, impulsionado até os dias atuais. Logo, a noção de diáspora se refere a uma escala de tempo longa que engloba a noção de migração desenhando um tempo considerável, porém mais breve sem tirar pertinência do processo de migração na dinâmica de diáspora.

Stuart Hall ao dissertar sobre o conceito de diáspora o projeta em uma ideia do presente mas igualmente do futuro. Nele, localiza as condições de seu próprio futuro abraçando *'processos mais amplos'* (HALL, 2003, P47)

que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da "diáspora", que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. Isso pode parecer a princípio igual mas, na verdade, é muito diferente do velho "internacionalismo" do modernismo europeu. (HALL, 2003, P47)

Redimensionar a noção de modernidade erguida pela Europa branca ao longo de séculos torna-se uma essência em nossa pele, em nossos corpos descendentes de trajetórias afro-diaspóricas. Deste modo, a proposta abordada no segundo movimento vai se amarrar em torno dessa noção de corpo negro afrodiaspórico, não branco e interessar-me pela forma que toma o racismo, no contexto francês, nesse ponto intermediário de minha dimensão triangular. Como o ódio veiculado pelos discursos racistas e pela violência institucional afetam nossos corpos negros?

Usando referências marcantes e acontecimentos datados/as, ao meu ver sequenciados/as na historicidade do racismo à francesa, pretendo dar uma foco reflexivo sobre o que seria ser esse corpo negro e francês. Em 2020, a França é geograficamente presente em quase todos os Continentes e é uma das maiores potências marítimas globais nos entendimentos dos índices de desenvolvimento baseado no sistema capitalista proveniente da dita modernidade. Os processos de dominação colonial justificam amplamente essa presença estratégica em todos os

espaços marítimos do mundo nos dias de hoje, assim segurando suas riquezas provenientes de fontes variadas, coisa que poucas pessoas questionam realmente.

Partindo dos movimentos operados, particularmente na África desde a implementação do Império Colonial no final do século XIX, prosseguido pelos processos de descolonizações na década de 1960, a dispersão dinâmica na qual se insere minha trajetória de família abordada no amplo movimento 1 terá pertinência para pensar uma sociedade que repercuta mecanismos de opressão violentos herdados da própria história da construção desse país e de um romance nacional batido no princípio de um universalismo hiper-reivindicado pela República francesa e impossibilitando o debate sobre raça no hexágono³¹.

Nesse movimento 2, também usarei o mesmo mecanismo de observação-relato-análise à partir de histórias de vida particulares desse corpo coletivo negro, impactado de forma estrutural, sistêmica e sistemática. Discutirei o impacto que teve e ainda tem na experiência individual de pessoas não brancas.

Pensadores como o brasileiro Abdias do Nascimento na sua tese afirmando a tecelagem histórica de um *'genocídio do negro brasileiro'* em curso no Brasil (1978) e como o camaronês Achille Mbembe dando continuidade a essa reflexão pelo seu conceito de *'necropolítica'* (2006) em pessoas negras permitem acionar uma lente analítica interessante pela compreensão desse ódio generalizado.

Mas, como as reexistências negras, em movimento perpetuo, elas se organizam em revoluções sem interrupção, de modo espiralar para gritar que nossas corporalidades não são anacronismos, pelo contrário, dinamizam a criação artística. A tradução do que chamamos hoje nas redes sociais e na academia, de empoderamento de vozes negras subalternizadas vem enriquecer de forma sem precedente a busca pela Justiça social e a luta política permanente. Toda uma geração, principalmente, jovem não hesita se extrair de lugares enclausuradores onde os determinismos sociais são legião. Todavia, como a baiana Larissa Luz pode gritar nos palcos do Brasil inteiro ao vestir a pele da Cantora Elza Soares, "a carne

³¹ O hexágono representa a forma geométrica da geografia francesa. Assim, é muito comum chamar a França de hexágono.

mais barata do mercado era a carne negra. Agora não é mais”³². Reinterpretando um dos hinos marcantes de sucesso da música popular brasileira, a baiana, figura proeminente da cena afro-futurista³³ de Salvador, a primeira baiana devendo participar do Festival afropunk de Paris em 2020 afirma de tal maneira que calar as vozes de pessoas negras era algo não mais negociável. No Musical *‘Elza’*, cercada de outras cantoras poderosas, ela apoia sua fala gritante a partir do local da tradição de luta histórica nas artes negras.

Diversos acontecimentos semelhantes se observam na atualidade no Brasil como na França e as periferias agem com lugar de acontecimento, na margem do pensamento central e extrativista eurocêntrico, transformando essas margens em novos centros de pensamentos dissidentes e não hegemônicos. Evocações dessa subalternidade no contexto da França periférica ocorrem em criações artísticas como o clipe *‘Let A Bitch Know’*³⁴ do artista francês *‘negro, bicha e filho de imigrantes’*. Essa forma interjetiva pela qual o Dj-Produtor Kiddy Smile se auto-nomeia demonstra as intersecções subjetivas múltiplas do corpo negro, suas performatividades na dissidência e que as invenções e/ou reinvenções, são a materialização de afrodevires turméricos não negociáveis. Estudar as trajetórias afrodiaspóricas permitem dar um foco em trajetórias historicamente dissimuladas e

³² “A carne” é uma música composta pelo Cantor carioca Seu Jorge. Disponível em [Elza Soares conta a história por trás da música A Carne](#) - Último acesso em Setembro de 2020.

³³ Afrofuturismo “é um movimento que abrange diversas narrativas de ficção especulativa – aquela que se propõe a especular sobre o futuro ou o passado -, sempre da perspectiva negra, tanto africana quanto diaspórica”, [resume Kênia Freitas](#), Comunicadora e Curadora da mostra Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica, que aconteceu na Caixa Cultural, em São Paulo, há três anos. Ela explica que o Afrofuturismo é “amplo e abrangente”, e engloba música, [quadrinhos](#), [cinema](#), moda, artes plásticas e [literatura](#).” Fonte Revista Cult disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/afrofuturismo-tecnologia-ancestralidade/> - último acesso em Setembro de 2020. O termo afrofuturismo foi cunhado por Mark Dery em 1994 para se referir a essas histórias. Fonte disponível em: <http://www.pretaenerd.com.br/2018/08/o-que-e-afrofuturismo.html> - Último acesso em Setembro de 2020. O Afrofuturismo surgiu na década de 60, em paralelo a efervescência da cultura Beatnik, que, por sinal, era forte entusiasta de ritmos afro-americanos. Um dos pioneiros do movimento afrofuturista foi o compositor de jazz, poeta e “filósofo cósmico”, Sun Ra. Fonte : <https://www.geledes.org.br/dossie-afrofuturismo-saiba-mais-sobre-o-movimento-cultural/> - Último acesso em Setembro de 2020.

³⁴ Clipe disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=blwRLWnP_p8. Último acesso em Outubro de 2020

erguer discursos mais completos contra uma visão de mundo unitária e lisa e o do famoso ‘perigo de uma única história’ (ADICHIE, 2009)³⁵.

Figura 4 - O Artista Kiddy Smile, uma ‘Marianne’ 2020 francesa



Fonte: Print do Clipe ‘*Let a Bltch Know*’ do próprio artista disponível em <http://tinyurl.com/mbowk3v>.
Último acesso Outubro de 2020

Figura 5 - Panoramas da periferias francesas



Fonte: Print do Clipe ‘*Let a Bltch Know*’ do próprio artista disponível em <http://tinyurl.com/mbowk3v>.
Último acesso Outubro de 2020

³⁵ Palestra da Autora nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie, Escritora do best seller ‘*Americanah*’ que conta a trajetória afrodiaspórica de pessoas africanas principalmente provenientes da Nigéria nos Estados Unidos. O romance abordando pautas raciais, de gênero, políticas e de afetos são contadas pela lente da Ifemelu, uma mulher nigeriana no seu processo de ‘*nùdòwá*’. Disponível em: [Chimamanda Adichie - Os perigos de uma história única. LEGENDADO](#). Último acesso em novembro de 2020.

2. MOVIMENTO 1 - UM CORPO NEGRO NO MUNDO: ESCRIVIVÊNCIAS DA TRAJETÓRIA AFRODIASPÓRICA DA FAMÍLIA GBEDO DO BENIN AO BRASIL

2.1. RAÍZES BENINENSES: DANDO UMA VOLTA PELA ANCESTRALIDADE DE MINHA FAMÍLIA

Figura 6 - Capa do Disco 'Um corpo no mundo' da Cantora baiana Luedji Luna



Fonte: Aplicativo Spotify

Escuto incansavelmente a canção e o disco *'um corpo no mundo'*³⁶ da cantora baiana negra Luedji Luna, 33 anos, oferecendo uma poderosa reflexão teórica sobre temas que agitam e movem uma juventude negra, à qual me incluo desde o auge dos meus 41 anos. O paradoxo da música de Luedji Luna está no quadro referencial da sua pesquisa rítmica. Luedji extrai das raízes africanas do Brasil, do que resta dos sons percussivos trazidos pelos seus antepassados, pessoas muitas vezes reduzidas a uma função: a de escravo. Falando de seus antepassados, é inevitável

³⁶ 'Um corpo no mundo': Música da Luedji Luna. Disponível em: [Luedji Luna - Um Corpo no Mundo](#) - Último acesso em Setembro de 2020, Letra disponível em : [Um Corpo no Mundo - Luedji Luna - VAGALUME](#) - Último acesso em Setembro de 2020.

que eu fale dos meus, e ela como eu, sabemos muito bem que foram bem mais do que isso. Nossos antepassados nunca foram escravos/as, foram escravizados/as e pelo contrário de que nos foi ensinado e que continua alimentando a crenças globais, a história do povo negro não começou por esse episódio na história da humanidade, tristemente real, longo e, desumano idealizado nas cabeças europeias e brancas há 500 anos na benção da Igreja Cristã.

De que acontecimento nagô se trata? Em princípio, o acontecimento antitético à desterritorialização exercida pelo Ocidente contra a África, responsável pela destruição de estruturas socioeconômicas e pela dessacralização de formas originais de vida. Em termos concretamente historiográficos, o acontecimento da origem africana (imemorial), assim como da resistência (memorial) à sua violação, em consequência da escravidão transatlântica (a primeira a se basear em critérios exclusivamente raciais), portanto, da diáspora escrava, responsável pela migração de vários milhões de africanos para o território brasileiro ao longo de séculos: O Brasil foi comprovadamente o maior comprador de escravos das Américas, disseminando-os ao longo de todo o seu território nacional. (SODRÉ, 2017, P125)

O respeito por esta ancestralidade intervém aqui como um valor de refúgio que me acompanhará ao longo deste trabalho. Parece-me importante referir-me e voltar a ela como um ritornello ritual, pois creio que seja um elemento fundamental da resistência que permitiu aos africanos escravizados resistir durante quatro séculos, embora o projeto da morte fosse inescapável.

A violência foi gerada pela escravidão de pessoas não brancas por outras pessoas, elas brancas, tendo decretado este critério fenotípico como um marcador identitário único que colocava os corpos não brancos do lado dos dominados e os corpos brancos do lado da dominação opressiva.

‘Quem vai secar cada gota de suor e sangue, cada gota³⁷?’ (LUNA, 2017). O rasgamento e o esquecimento da primeira terra, os socos marcando para sempre a pele e o espírito, a cultura do estupro institucionalizada, as privações de todo tipo deveriam ter programado o fim de uma parte da humanidade como nos lembra *‘Mamãe’* Conceição Evaristo: "Eles combinaram de nos matar mas nós combinamos de não morrer" (EVARISTO, 2015).

³⁷ Música ‘Cabô’ composta e interpretada pela Cantora baiana Luedji Luna a dor de uma mulher negra cujo filho perdeu a vida devido a violência policial na cidade do Rio de Janeiro. A música foi inspirada em um ocorrido trágico na comunidade Costa Barros no Rio em 2015. Aquele dia, cinco jovens negros foram assassinados com 111 tiros. Disponível em: [Luedji Luna - Cabô](#).

O processo metodológico que Luedji usa é delicado e sutil, ela convoca os mais velhos com a percussão como os meus costumavam dialogar e ainda fazem com entidades da mitologia iorubá ou fon, o grupo étnico da minha linhagem familiar beninense. O Benin que conhecemos hoje, o ex-Daomé, é o leito africano em que se baseia em grande parte a imensa herança cultural afro-brasileira de hoje. Ao convocar essa ancestralidade, Luedji Luna ativa a conexão a noção de dispersão evocada antes, a cantora aceita de fato se incluir numa continuidade histórica ininterrupta, abraça essa diáspora, providencia sua trajetória herdeira da África numa *'baianidade nagô'* emanando pela musicalidade de sua voz, no cuidado nos arranjos de seu disco intitulado *'Um corpo no mundo'* e lançado em 2016. Assim, Luedji Luna adere ao *'Pensar Nagô'* de Muniz Sodré (2017) para quem,

esse paradigma corresponde a um complexo cultural – cujas origens remontam à Nigéria e a Benin (ex-Daomé) – que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbádo, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabé, Iaba, Anagô e Eyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jegum e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jeje. (SODRÉ, 2017, P122)

As palavras de Luedji dançam na música e têm um objetivo preciso, nos fazer dançar e também nos questionar coletivamente, sobre nossas heranças, nossas memórias, interações racializadas contemporâneas complexas, as frustrações de viver em um mundo civilizado com discursos e aspirações homogeneizados/as e padronizados, colocando o considerado como outro na exogeneidade e na alteridade do mundo. Invocar a ancestralidade enquanto mulher ou homem negro é aceitar a ideia de um diálogo com a dimensão do corpo.

Na concepção nagô, o corpo é configurado como um “objeto ativo”, tal como se definem os objetos compostos de um amálgama de elementos heteróclitos (animais, vegetais, minerais). Além de sujeito, o homem é objeto, no sentido de que partilha uma condição comum a animais, minerais e vegetais, assim como às divindades, investidas de idênticos elementos. O corpo possibilita ao homem pensar a matéria, admitindo-se “coisa” em relação com o meio ambiente e com os mortos. (SODRÉ, 2017, P162)

Por isso, Luedji nos lembra ao longo de *'um corpo no mundo'*, que os nossos corpos foram de fato jogados ao mundo e parecem ainda apelar a ancestralidade africana como elemento básico da reflexão permanente sobre a raça que muitos intelectuais, artistas, ativistas e *'artistas'* nos propõem. Luedji chama seu corpo

individual como parte de um corpo coletivo que temos em comum pensando nessa energia que nos une. No entendimento de Muniz Sodré,

a tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo etc.) historicamente apresentada como um pensamento socioético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais. (SODRÉ, 2017, P152)

Das beiras da Bahia de todos os Santos às rivas da Costa do Golfo de Benin, o fio nunca se rompeu, um rastro evidente hoje em dia dessa não ruptura é a prática do Candomblé no Brasil e particularmente na Bahia, religião afro-brasileira carregando espiritualidade e visões filosóficas de mundo específicas ritmando a sociedade africana. O candomblé se formou à partir da herança ancestral de diversos povos africanos incluindo as mulheres e os homens da minha etnia, os/as Fons onde

os orixás nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura. Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos. (SODRÉ, 2017, P124)

O candomblé lutou, resistiu às previsões de sua própria desintegração pela força dos povos escravizados ao ritmo do grande legado nas artes religiosas e profanas provenientes da África. O tambor, elemento central ritma tudo, dá a pulsação, chama Legba, guardião das proteções invisíveis quando for necessário ou faz sambar. A ligação ancestral do povo negro com a música

é central como manifestação radical do axé – se expressa esteticamente, ancorada no sensível como fundamento da Arkhé. Poderia ser redundante afirmar que uma filosofia da música só pode ser uma filosofia do sensível. Não é, todavia, uma redundância frisar que, no domínio do sensível, a musicalidade nagô encontra-se com toda e qualquer outra música. A potência do axé afina-se com a sua energia polissêmica, cujos elementos básicos (melodia, harmonia, ritmo, timbre, tessitura etc.) produzem matizes e matrizes de som, contempláveis pela imaginação e passíveis de absorção pelo corpo. As imagens sonoras são tanto auditivas quanto táteis. Numa dinâmica regida pelo axé, como é o caso da liturgia afro, a música é primordialmente vibratória, orientando-se pelas modalidades da execução

rítmica, do canto e da dança, em que a percussão é fundamental. (SODRÉ, 2017, P194-195)

A música *'Um corpo no mundo'* da Luedji Luna abre no batuque numa música que parece quase silenciosa com uma percussão que toca do início ao fim no mesmo ritmo sem parar. O grave de sua voz vem pontuar como uma afirmação do presente essa percussão lancinante que nos conecta a tradição africana e a ancestralidade. Já entrei em transe emocional de ouvir tanto essa música. A cantora conseguiu resumir o pensar negro em Muniz Sodré e nos confirma, então, a impossibilidade de ruptura semântica nas escrevivências que constituem as trajetórias afrodiaspóricas. Apesar de tudo, *'je suis ici, ainda que não queiram não, je suis ici agora'* (LUNA, 2016)³⁸ e essas palavras justapostas traduzem em si o trauma que nos faz pensar no porquê da voz dos corpos negros em sociedades ocidentais ou colonizadas.

A corporeidade é a condição própria do sensível, tal como na descrição de Boulaga, filósofo camaronês: "O sentir é a comunicação original com o mundo, é o ser no mundo como corpo vivo. O sentir é o modo de presença na totalidade simultânea das coisas e dos seres. O sentir é o corpo humano enquanto compreensão primordial do mundo. O homem não é si mesmo por derivação ou, progressivamente, por etapas. Ele é de vez ele mesmo, estando nele mesmo junto a coisas e a outros, na atualidade do mundo. O sentir é a correspondência a essa presença. Pelo sentir do corpo, o homem não está somente no mundo, mas este está nele. Ele é o mundo". (SODRÉ, 2017, P142)

Proponho aqui voltar a estas minhas raízes, usando os passos dos meus anciãos e ancestrais para tentar compreender como as narrativas pessoais são constitutivas de histórias mais globais e como a história da família GBEDO e a sua trajetória pode ser vista como uma das histórias singulares que compõem este mundo da diáspora africana negra disseminada pela Terra, um espaço imenso que deveríamos normalmente partilhar de forma suave e respeitosa.

Bem que aqui no Brasil todo mundo me chama de Wil, meu nome é Wilfried. Enfim, é assim que me chamam desde que sou criança. E a priori, não foi tão fácil assim ganhar esse nome porque meu nome verdadeiro, o que aparece na minha certidão de nascimento, é Fidel. Fidel Wilfried Thierry GBEDO, nascido em 26 de

³⁸ *'Eu estou aqui, ainda que não queiram não, eu estou aqui agora'*. Música *'Um corpo no mundo'* escrita e interpretada por Luedji Luna.

Dezembro de 1979 na cidade de Lagny-sur-Marne, no departamento de Seine-et-Marne, na periferia de Paris, cerca de 25 km de Paris, a Capital Francesa. Minha mãe, desde que ela se imagina como potencial futura mãe, sabe que seu primeiro filho se chamaria Wilfried. Ela realmente amava essa ideia e seria assim. No Benin pós-colonial, dar o nome inscrito no calendário era uma tradição que persistiu.

Historicamente, a cada dia calendário correspondia um nome de Santo ou de um martírio. Progressivamente, ao longo do tempo e das conquistas do Império colonial, o calendário chegou a ser usado como sistema padrão. De fato, o uso do calendário Gregoriano³⁹ se fez de forma colonizadora pelos europeus brancos, calcando o sistema de uma outra temporalidade e implementando o que existia na França ou na Itália, por exemplo. A África e obviamente no Daomé ainda Reino grande e potente localizado na costa atlântica do continente africano entrou constrangida numa era nova resistindo a diversas opressões, lutando até conquistar sua independência na década de sessenta. O majestoso Reino do Daomé tornou-se um país *'pequeno'* chamado Benin, preso entre a Nigéria gigante e o restrito Togo.

Na extensa reflexão do Filósofo trans espanhol Paul B Preciado sobre as questões de gênero na atualidade, a determinação do sexo biológico é a primeira etapa do processo de vida que delimita um quadro normativo no binarismo sexual do gênero que irá dizer se o sujeito é menino ou menina, se vai se tornar homem ou mulher colocando a partir dos primeiros instantes de vida na terra uma posição de poder ou de subalternidade em função de ser visto como homem ou mulher na sociedade. “Vemos ao mundo pela ritualização dessa discriminação política” (PRECIADO, 2019)⁴⁰ e pelo cerimonial da atribuição de um nome, que encontra-se também ser *'nome masculino'* ou *'nome feminino'* e ao qual atribui-se o sobrenome do pai. Quase me chamava *'Noël'* e acreditem-me quando digo que já odiava esse nome antes de nascer. Faço parte das pessoas acreditando na influência e no poder

³⁹ O calendário gregoriano é um calendário criado na Europa em 1582, por iniciativa do papa Gregório XIII, com o objetivo de corrigir os erros do anterior calendário vigente, o calendário juliano. O calendário gregoriano é o calendário mais usado no mundo atualmente.
Fonte : [Calendário Gregoriano: o que é, como surgiu e características](#)

⁴⁰ Encontro com Paul B Preciado dia 18 de Junho de 2019 em Paris que participei - Livraria Les Cahiers de Colette - Gravação áudio pelo Autor.

da nomeação nas suas vidas. Não como um determinismo congelado, porém, mais como o que poderia se aparentar a um traço de personalidade, uma originalidade, a vontade visível de expressar uma certa exclusividade, uma reflexão carinhosa para o ser a vir. Então, o mecanismo que consistiria em seguir uma regra de origem colonial não podia caber no espírito de grande liberdade que sempre segui até hoje. Mas volte algumas linhas para cima, olhe novamente e com muita atenção minha data de nascimento, 26 de dezembro. Por conta de um dia apenas, podia ganhar o nome de Noël, talvez 'Natalício' se estivesse nascido no Brasil. Ainda bem que meu pai, não gostava dessa tradição que, porém, respeitou de forma aleatória com toda sua descendência. Ao mergulhar nas longas conversas necessárias a escrita desse relato, minha mãe me revelou que igual a mim, não gostava desse nome e acho que nossa conexão celeste, solar e luminosa de hoje, nasceu naquele exato momento. Além de ser minha mãe, ela é minha grande amiga, brigamos muito, por besteiras, mas nossa cumplicidade é do tamanho do infinito do mundo. Foi antes de meu nascimento que conspiramos juntos/as para que me tornasse Wilfried e não Noël, um menino a priori conforme a afirmação política de meus pais, conforme ao que a sociedade espera de um ser com o pacote biológico '*adequado*' e sempre identifiquei meu corpo na identidade e na expressão de gênero masculina.

Sou o sétimo filho de uma grande irmandade de 20 irmãs e irmãos nascidos/as entre a África e a Europa. A metade mora lá, no Benin e a outra cá, na França. Que eu saiba, não existe nenhuma fotografia dessa irmandade toda, pois nunca conseguimos nos encontrar, todos e todas num espaço geográfico único, africano obviamente se a gente for considerar o racismo institucional francês, que recusa de forma quase sistemática os vistos aos/às africanos/as, e porque nosso irmão Jean-Claude já foi recebido pelo mundo invisível. Nós, ainda não.

Eu sou também o primeiro filho desta grande família a ter visto a luz nas terras da França na encruzilhada desta história familiar que corresponde à história da migração das antigas colônias francesas e da história da França. Devido a minha grande irmandade, no Ocidente, minha família responde a todos os estereótipos da ideia objetificada de uma família africana a qual não acredito se for somente de engavetá-la assim sem adentrar nas suas subjetividades. Seria reforçar o que esse mesmo homem branco fez de nós, os negros seres outros, inferiores. Somos

mulheres, homens, e crianças negros arrancados de continente africano que hoje tem 54 países e cuja história obrigou pela carne, o sofrimento, o sangue e a morte a se encontrar hoje em todas as partes do mundo.

Wilfried ainda era Fidel porque foi finalmente esse o nome que meu pai declarou oficialmente como meu primeiro nome, mas rapidamente minha mãe me chamou de Wilfried e foi assim que Fidel desapareceu sem portanto morrer. Todos me chamavam como minha mãe sempre quis e foi uma outra vitória para ela. Fidel reaparece de vez em quando na minha vida para coisas sempre sérias: renovação do meu passaporte, cirurgia emergencial no hospital, ou defesa de tese.

Além da caracterização do gênero ao qual responde a escolha do nome pelos pais em uma sociedade ocidental ou colonizada pelo Ocidente, o nome vem tal a afirmação de uma normatividade que responde aos mecanismos de controle ordenados por essas mesmas sociedades. Pensar no nome numa cultura africana sempre foi importante porque antes da colonização, o nome tradicionalmente fornecia informações sobre a linhagem familiar, recordando os detalhes da história pré-natal da criança recém-nascida.

As línguas africanas eram ricas o suficiente para criar nomes, para contar histórias pré natais que iriam acompanhar o devir dessas crianças em seres adultos. Algumas famílias respeitavam essa tradição, outras não. Nunca houve regularidade estrita na minha irmandade, meus pais escolhiam os nomes para nós sem seguir uma regra bem definida. Mas não é raro ver, por exemplo, mulheres que tiveram dificuldades em procriar encontrando-se grávidas e considerando que um impulso divino ou o dom de um Deus poderia ser a fonte dessa bênção. Não seria, portanto, impossível chamar o/a próprio/a filho/a de '*Seyenam*', o caso de minha irmã, que significa '*o dom de Destino*' em fon, uma das sessenta diferentes línguas beninenses, e onde nesse caso, não existe de diferenciação pelo gênero masculino ou feminino. Não é sempre o caso e não tem regra absoluta. Por exemplo, existe a possibilidade, nas famílias, de nomear suas crianças pelo nome do dia de nascimento. No meu caso, devia teoricamente me chamar de '*Koku/Kokou/Kokuvi/Kokouvi*'. Essa tradição se perpetua no Benin ou em diferentes outros países africanos como Nigéria, Togo, Costa do Marfim ou Gana onde '*Koku/Kokou/Kokuvi/Kokouvi*' seria '*Kweku*'.

O nome então dá luz a esta relação que existe antes e além da certidão de nascimento, ele fixa a intimidade que une os pais, a família, o clã, aos/às filhos/as numa relação que vai além do binarismo ou tripartismo europeu. No caso das pessoas escravizadas, a violência ia ainda mais longe, feita de forma orgânica na evangelização constrangida dos africanos durante todo o processo de colonização. pelo apagamento total do nome e do sobrenome, impossibilitando retrair qualquer herança ancestral, pertencimento étnico-cultural. O processo de desumanização passava pelo que chamo de *'nomecidio'*, uma prática sistêmica relacionada especificamente aos nomes africanos visando apagá-los para reforçar o *'epistemicídio'* colonial branco/ocidental descrito pela Professora Sueli Carneiro (2005) e antes dez anos antes pelo Professor Boaventura Santos Souza (1995). Sob seu olhar,

o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)." (SANTOS, 1995, P328).

Aliás, não se trata de um mero acaso se Malcolm X, figura da luta pelos direitos humanos nos Estados Unidos ganhou um sobrenome novo pela substituição do sobrenome de nascimento 'Little', atribuído por seus senhores brancos pelo "X", indo mais além alguns anos depois quando integrou a *'Nação do Islã'* e se apropriou do nome de *'Al-Hajj Malik Al-Shabazz'*.

Vladimir Miguel Rodrigues, no trabalho biográfico que dedicou à Malcolm X, cita Alex Haley, Biógrafo de Malcolm X para explicar toda a violência simbólica da perda de nome e as estratégias de resgate de si pela auto-nomeação ou pela legitimação comunitária. Assim, para Haley citando Malcolm X,

é claro que meu pedido de inscrição na Nação do Islã já tinha sido feito. Nessa ocasião, recebi de Chicago o meu nome 'X'. O 'X' de um muçulmano simbolizava o seu verdadeiro nome de família africano, que ele jamais

poderia conhecer. Para mim, o 'X' substituí o nome de senhor de escravos brancos 'Little', que algum demônio de olhos azuis impusera aos meus antepassados paternos. O 'X' significa que dali por diante eu seria sempre conhecido na Nação do Islã como Malcolm X. Muhammad ensinava que manteríamos esse 'X' até que o próprio Deus voltasse e nos desse um Santo Nome de Sua própria boca (AMX, p. 212) (RODRIGUES, 2013, P106).

Esse processo de resgate cultural se vê também na atualidade, que seja por exemplo no Brasil, pela moda atual nas comunidades afro-brasileiras nomear suas crianças com nomes que remetem diretamente a África. Apenas entre 2016 e 2020, no meu círculo de amizades baianas, nasceram os pequenos Kayodê, Dembwa, Dayô. Li as *Djamila*, *Kattíuscia*, *Njeri*, *Akotirene*, *Tiganá*⁴¹ e me acostumei a todas essas sonoridades vozes intelectuais do movimento no Brasil. A artista visual brasileira, Fabiana Ex-Souza, procede da mesma forma ao afirmar pela grafia de seu nome a recusa ideológica de seu nome colonial carregando toda a violência escravocrata dada a sua linhagem familiar mineira/afrobrasileira. Na diáspora africana da França, para não cortar o cordão umbilical com os países de origem, as famílias negras já adotavam a estratégia de nomes múltiplos, acoplando nome ocidental com nome tradicional africano. Foi o caso na minha família com alguns membros de minha irmandade que vestem um nome cristã e um nome Fon⁴² (Seyenam Solange Lucrèce / Serge Sehou / Jean-Baptiste Sedegbe). Em fon, Sehou significa : 'Por causa do destino', e Sedegbe : 'O destino falou'. Os três nomes carregam o prefixo 'Se' (o destino) desenhando a dimensão espiritual da escolha do nome. Sem contestação possível, afirmar o nome africano em contexto ocidental é fazer ato de resistência contra a imposição cultural assimilacionista a qual uma família como a minha foi submetida desde o primeiro passo em seu chão. É da trajetória desse corpo familiar coletivo que dedicarei as próximas linhas.

A estrutura familiar ocidental baseada no modelo Judeu-cristã 'Pai, Mãe, Criança(s)' nunca foi o modelo beninense ou de outros países da África que visitei nas diversas viagens no Benin como o Togo onde morava minha Tia Justine, a irmã

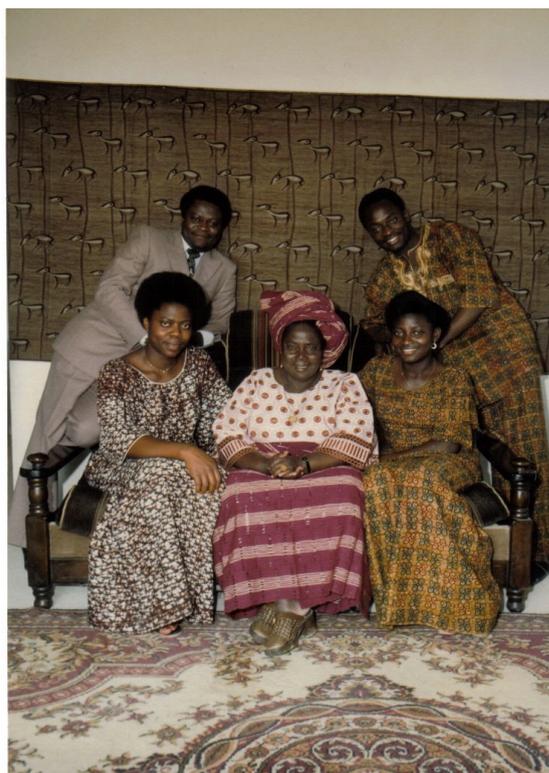
⁴¹ Djamila Ribeiro, Kattíuscia Ribeiro, Aza Njeri, Carla Akotirene e Tiganá Santana são pensadores pesquisando em torno de questões étnico-raciais e/ou de filosofia africana, de interseccionalidade e de luta pelos direitos humanos na atualidade. Todas têm nomes e/ou sobrenomes traduzindo essa noção de resgate de nomes de consonância africana apagados ao longo do processo colonial.

⁴² Uma das 20 etnias e línguas faladas no Benin. No Brasil, é mais conhecido pelo nome de "Jeje".

de minha mãe. Em vários países, devemos acrescentar os avós, às vezes as outras esposas do pai, os tios, primos, às vezes vizinhos e outras pessoas confiadas. A família africana seria, portanto, uma comunidade de pessoas que participam de perto ao cotidiano de um grupo de pessoas de interesses em comum tendo como resultado, famílias geralmente grandes, onde o único argumento do tamanho da irmandade não pode determinar o tamanho da família.

Eu entendi isso no coração da minha própria experiência familiar, uma estrutura bastante complexa que qualificaria de patriarcal no sentido que sua trajetória contemporânea se iniciou a partir de homens cuja figura específica de meu pai e do seu, meu avô e meu bisavô, porém uma estrutura matriarcal também regida pela influência de mulheres importantes e independentes que tomaram conta de cargos familiares chaves na nossa construção.

Figura 7 - Pai, Mãe, Avó (visitando a França pela primeira vez), Tio Félicien, Tia Lydie (à direita)



Fonte: Fotografia do acervo familiar. Em torno de 1980

No Benin, tradicionalmente, tudo não precisa ser revelado, tudo não se sabe também. Essa família cultivou a arte do não dito. Para saber das coisas, tem que ir

em busca e encontrar as informações na fonte. Foi o que fiz num primeiro momento, nas discussões com Théodora AHOANGASSI, minha mãe seguido pelas entrevistas na viagem de retorno na casa de meu pai na aldeia de '*Glo-Djigbé*' localizada na próxima periferia de Cotonou, a Capital econômica do Benin, para poder explorar a reinvenção do núcleo familiar como um processo em andamento contínuo que me levou até o Brasil. Entendi que para possibilitar uma nova experiência que seria minha ou nossa enquanto coletividade afrodiáspórica, seria preciso aceitá-la bruta como a recebi para entender sua própria reconstrução ou talvez destruição.

Sempre me perguntei porque não tinha ganhado nenhum de meus três nomes em um dos idiomas do Benin. Porém, sei que ganhar meu nome foi minha primeira luta e talvez o sinal de que a reinvenção seja possível e necessária. É disso que eu quero falar nesta reflexão que compartilho aqui voltando a algo precioso convocando a memória familiar que deveria iluminar o que resta hoje em nós das manifestações traumáticas diversas que contam a experiência comum afrodiáspórica de um povo. O povo negro da África espalhado pelo mundo.

Do mais profundo de minha memória, nunca estudei a história do continente africano, muito menos a de Daomé, de tal forma que fossem considerados como elementos essenciais da história mundial. Em outras palavras, quando falamos da África, temos a impressão de que o Continente, o berço da Humanidade, o lugar onde se encontram os primeiros sinais da existência humana, sempre foi privado de sua própria história antiga com seus próprios sistemas de organização social que fariam dela uma área de civilização de pleno direito antes das organizações da Grécia antiga e

“tomando frequentemente a “Idade Média” europeia como ponto de referência, os modos de produção, as relações sociais tanto quanto as instituições políticas não eram percebidos senão em referência ao passado da Europa” (M'BOW, 2010, P20).

Esta paralisação temporal produziu um silêncio histórico que deve ser criticado, já que, esquematicamente, teríamos passado deste consenso sobre o berço da humanidade para uma África dividida de um lado como '*África Branca*' e '*África Negra*', como confirma Amadou Mahtar M'bow (2010) ao aceitar escrever o

prefácio da “História Geral de África” organizada por Joseph Ki-Zerbo, dois elementos de linguagem e aceitos como verdades absolutas pela maioria das pessoas e nunca comentadas ou problematizadas. Entre os dois momentos citados, a experiência do tráfico humano e da colonização tiveram de qualquer forma, sua vez tanto que, parece óbvio pensar que este elemento produziu uma amnésia histórica generalizada.

Abordar este episódio da história é necessariamente narrar o indizível, observar-se suavemente num espelho e ser espectador do horror da desumanização de homens e mulheres reduzidos à expressão vetorial da força física organolépticamente necessária para manter o ritmo do esforço que lhes era exigido, desde as estratégias de fuga e resistência ao sequestro e ao cativeiro, desde os porões dos navios cujos africanos escravizados foram forçados a se deslocar pela força das armas, desde portos de embarque africanos como Uidá no Daomé, e sua *‘porta do não retorno’* até portos de deportação do outro lado do Atlântico, como Salvador da Bahia. É citado um primeiro caminho, uma rota denotando a loucura humana do projeto capitalista, delineando os contornos de uma humanidade dando ordens e uma não-humanidade executando-as.

Este projeto necessariamente traumático começou no século XVI, algumas décadas depois da chegada dos portugueses pela primeira vez na costa do Benin atual em 1486. A negociação acontecia entre os portugueses e as populações locais, assim,

o tráfico negreiro constituiu o centro da atividade europeia do século XVI ao XVIII. A região aqui estudada constituiu, então, um dos principais mercados de escravos da costa da África Ocidental. Certos Estados, como o reino do Daomé, deveram grande parte de sua formação e de seu crescimento a este comércio. O desenvolvimento dos outros Estados, do delta do Níger aos Camarões, foi influenciado pelos benefícios daí retirados. (ALAGOA, 2010, P421).

Cedo na história, a África foi o território de muitos encontros e trocas entre os povos. O Continente desenvolvia suas relações internas entre diferentes grupos étnicos e externas com outros impérios e reinos, mas a partir do século XVI e do encontro com o ‘homem branco europeu cristã’, a África se tornou o palco de uma grande agitação ideológica, colocando o negro no coração de um sistema em que

ele nunca mais seria considerado igual ao branco. Seriam então considerados como uma matéria-prima viva, uma força motriz podendo alimentar projetos de criação de riqueza para os instigadores do projeto capitalista.

O tráfico humano nasceu e, com ele, o roubo, o estupro e o expurgo de homens, mulheres e crianças de um continente de incrível riqueza cultural, *‘uma terra abençoada por Deus e bonita por natureza’*⁴³ (MENEZES, 1969). Entre o século XVI e XIX mais de 12,5 milhões de pessoas foram escravizadas, alimentando um fluxo humano contínuo de homens e mulheres da África para a América do Norte, América Central, o Caribe, e o Brasil. Os/as historiadores/as estimam o número de pessoas que não chegaram vivos nesses destinos a 2,5 milhões de pessoas. Esse tráfico modificou estruturalmente o devir da terra dos Bantus, Iorubás, ou do grupo étnico Fon do Benin ao qual minha família pertence⁴⁴.

Até então, o Reino do Daomé tinha construído uma estrutura organizacional e administrativa que podia ser comparada ao regime de monarquia absoluta *‘conhecido na França de Henrique IV a Luís XVI’* (OBENGA, 2010, P73) conferindo poderes centralizados a um Rei, sendo a execução deste poder descentralizada em territórios anexos a Chefes locais. É desta forma que o atual Benin assegurou o seu desenvolvimento demográfico e seu poder pela implementação de

um processo de conquista e aculturação-assimilação entre os povos aparentados e vizinhos (Fon, Mahi, Alada, Savi, Juda, etc.). O “reino” torna-se, a partir daí, um Estado pluriétnico, estruturado e centralizado graças a uma forte organização administrativa e militar, e também a uma economia dirigida e dinâmica. (OBENGA, 2010, P74).

O Reino foi delimitado pelo esboço de uma forte administração organizada como um verdadeiro *‘Estado-nação’* até as premissas da colonização (OBENGA, 2010, P74) e a intensificação do comércio de pessoas escravizadas nesta parte da costa atlântica.

O período dos séculos XVI e XVIII tornou-se a idade de ouro deste comércio europeu. Segundo o historiador nigeriano Ebiegberi Joe Alagoa, “o aumento do

⁴³ Música *‘País tropical’*, interpretada por Jorge Ben. Vídeo disponível em: [Jorge Ben - País Tropical](#). Último acesso em julho de 2018

⁴⁴ O site Slate criou uma animação interativa virtual mostrando os fluxos operados durante a escravidão transatlântica entre os séculos XVI e XIX, disponível em: [Animated interactive of the history of the Atlantic slave trade](#). Último acesso em Julho de 2021.

tráfico local levou a transformações sociais e políticas dentro das próprias comunidades” (ALAGOA, 2010, P485). Alagoa se refere aqui ao despovoamento crônico de estados e reinos como Daomé, que se desenvolveu sobre o conhecido princípio da jarra furada para reter a água necessária às atividades coletivas. É porque cada pessoa oferece seu dedo para tapar um dos buracos da jarra que a água pode ser conservada para o uso de todos/as.

Figura 8 - Simbologia da jarra furada



Fonte:

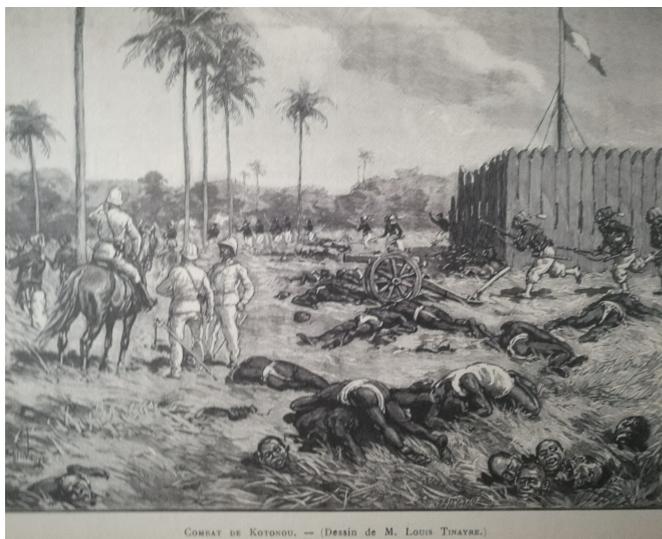
(1) Arte representando a jarra furada pelo Artista plástico beninense, Cyprien Tokoudagba.

(2 e 3) Escultura do artista beninense SKO representando a simbologia da jarra furada numa praça de Uidá no Benin. foto do Autor - Acervo particular - Junho de 2008

Este símbolo da jarra furada representa o projeto político-social do Reino do Daomé da época, a permanência de um *'Estado absoluto'* (ALAGOA, 2010, P488), o que vem novamente contradizer a ideia de que a organização administrativa, social e política dos territórios africanos seria o fruto de uma missão civilizadora europeia.

A ideia desta re-contextualização histórica, é re-situar o clima de tensão que os europeus opuseram aos Daomeanos.

Figura 9 - A batalha de Kotonou, 4 de Março de 1890



Fonte: Acervo da Fundação Zinsou - Exposição “COTONOUS História de uma cidade sem história”⁴⁵

Certas teorias, às quais me oponho, tentam afirmar a figura das pessoas negras deixando os/as africanos/as numa postura de passividade essencializante, sujeitando-os/as a um determinismo de malemolência inata. É genuinamente o avesso do povo Fon e dos outros grupos étnicos escravizados/as na África, aos quais também saúdo neste trabalho, a resistência que souberam colocar e que de certa forma, me permite propor esta reflexão hoje. Venho portanto desta linha de homens e mulheres. Uma linha de combatentes, uma linha proveniente de psicologias complexas erodidas pelo movimento que sempre fez avançar a humanidade.

O surgimento do Daomé (Danxome) como reino independente, aproximadamente em 1820, e as suas frequentes incursões no país iorubá, ao longo de todo o século XIX, até a conquista francesa em 1892, também são consequências diretas do desaparecimento do antigo império de Oyo. (ASIWAJU, 2010, P824)

⁴⁵ A Fundação Zinsou foi inaugurada em 2005 na cidade de Cotonou no Benin e desde o lançamento de suas atividades teve por objetivo a divulgação de arte contemporânea africana no Benin. Foi uma das primeiras fundações a exigir da França a volta para África das obras e objetos sagrados espoliados durante o período colonial.

Ao longo deste período, o Reino de Daomé continuou a desenvolver-se através de várias medidas :

- A estabilidade administrativa e política proveniente de uma forte monarquia centralizada.
- O prosseguimento das atividades relacionadas com o comércio de africanos escravizados.
- Uma política de expansão territorial, particularmente no país iorubá.

Estes dois últimos pontos devem ser entendidos como não ultrapassados na reestruturação demográfica mundial e no surgimento de um intenso movimento de migração forçada. A expansão territorial permitiu ao Reino Fon estabelecer suas posições geoestratégicas, anexar novos grupos populacionais que alimentariam diretamente o tráfego humano transatlântico. Foi assim que os primeiros movimentos migratórios de Fon na sub-região entre o rio Mono (hoje fronteira natural entre Benin e Togo) e o rio Níger se materializaram de uma forma factual e importante. Como ressalta A.I. Asiwaju,

estas migrações forçadas acentuaram a interpenetração e o amálgama dos diferentes grupos e subgrupos étnicos, além de terem provocado o desenvolvimento de novos estabelecimentos no seio da região, simultâneo a um afluxo de escravos e, por conseguinte, a um aumento da população de origem africana no Novo-Mundo, especialmente no Estado da Bahia, no Brasil. Esta chegada massiva de escravos ao continente americano, originários da zona Mono-Níger, desempenharia um importante papel na modernização desta região. (ASIWAJU, 2010, P835)

Os movimentos abolicionistas iniciados pelos britânicos já em 1807 para o tráfico de escravos e que se intensificaram contra a escravidão em 1833 forçaram Daomé a parar gradualmente suas atividades de tráfico, depois de 1888 quando o Brasil (o último) aboliu a escravidão. O Daomé então foi e operou uma transferência da produção para a atividade agrícola "legítima", desenvolvendo seu comércio de óleo de palma e "contratando" uma força de trabalho local composta de prisioneiros da expansão do Reino que não a abandonariam mais para ir para o novo mundo. Ainda segundo A.I Asiwaju:

a própria política abolicionista é uma consequência da expansão da economia-mundo capitalista; é indubitável que a abolição da escravidão tenha precipitado o processo de transformação das estruturas de produção na África Ocidental (ASIWAJU, 2010, P36)

Um novo movimento migratório, diretamente ligado a essa política abolicionista, que está se espalhando pelo mundo com o retorno a Daomé dos afro-brasileiros libertados da escravidão, terá como consequência direta o desenvolvimento de uma nova caracterização das trocas entre os dois mundos.

Os/as meus/minhas irmãos e irmãs diretos/as (filhos/as da 6ª união de meu pai), descendentes da família Monteiro, escravizados e libertos que constituíram a comunidade dos *'agudás'* no seu regresso a Uidá no Benin, são a prova irrefutável deste movimento humano, da tradição de migração específica dos Fons e me arrisco a afirmar, da trajetória afrodiaspórica que estou perpetuando uma deslocalização física na direção oposta, da França para o Brasil, o Benin sempre numa altura peculiar observando os dois pontos do triângulo que forma com eles. A pesquisa me levou a dar novas voltas triangulares e pude observar o quanto essa mobilidade que operou ao fim da escravidão. No Gana, quase vizinho do Benin, que tive a oportunidade de visitar, busquei identificar rastros desses movimentos de retorno e conheci a comunidade Tabom (ou Tabom People) em Jamestown, um bairro popular da Capital Acra, estabelecido num lugar de deportação de ganeses. Igual aos Agudás do Benim, recriaram suas comunidades numa dinâmica de reinvenção necessária, acrescentando a suas memórias, gestos e práticas afro-brasileiras. Em ambas comunidades, todo ano, o retorno é celebrado em festivais culturais. Insisto nesse acontecimento entre os dois territórios para significar a fluidez cultural que rebate o discurso identitário inscrito com uma grande fixidez nos processos históricos.

Figura 10 - Christiana Lartey, a atual representante do Povo Tabom



Fonte: Fotografia do Autor na Casa do Brasil, em Acra, Gana. Abril de 2019

Pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, “o que chamamos de identidade não é essencial. Afinal, somos apenas passageiros. O mundo que habitamos começou muito antes de nós e vai continuar muito tempo depois de nós⁴⁶” (2016).

A identidade, que já é um ponto de várias convergências, determina um dos pontos cardeais iniciais importantes para a autocompreensão de si, resultante do encontro biológico de seres envolvidos numa comunidade que herdou um contexto histórico, social e político, um sistema educativo e administrativo, elementos que formam a base da sua cultura, que iniciará a malha das nossas identidades, por vezes múltiplas, interseccionais e complexas.

São outros além de nós que sempre nos abrem à vida. Devemos-lhes não apenas nosso nascimento, mas também a língua, as instituições fundamentais, os vários legados e riquezas intangíveis, incalculáveis e não reembolsáveis, dos quais não somos os principais autores. (MBEMBE, 2017)⁴⁷

Não tive a possibilidade de evocar muito o retorno histórico dessa parte de minha família. Não fui criado com essa parte da irmandade, fruto da união *‘poliamargosa’* de meu pai com as diversas mulheres de sua vida sentimental, um mix entre poligamia; poliamor e relações livres; múltiplas; paralelas; às vezes dissimuladas, o que não se encaixa totalmente no conceito do entendimento de minha amiga Mônica Barbosa, Pesquisadora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Autora do livro *‘Poliamor e Relações Livres - Do amor à militância contra a monogamia compulsória’*,

a poligamia se refere a um regime de conjugalidade quando o poliamor pode ter conjugalidade ou não necessariamente. Pode ser vivido com relações amorosas que não necessariamente vão formar uma família. A outra distinção, que é bem importante, é sobre a questão da igualdade - que o poliamor tente se diferenciar da poligamia - A ideia do poliamor é todo mundo podendo se relacionar com todo mundo quando a poligamia sendo

⁴⁶ “Le monde que nous habitons a commencé longtemps avant nous et continuera longtemps après nous. Tradução do Autor. Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2016/06/01/achille-mbembe-la-france-peine-a-entrer-dans-le-monde-qui-vient_1456698?fbclid=IwAR0gEVfL0y651vbXLHW1UQj5HCmvOEGyNYnCEHM36ViRtF2ECPIXeNrzXXM. Último acesso em Outubro de 2020

⁴⁷ Artigo concedido para o Jornal francês ‘Le Monde’. Disponível em: « [L'identité n'est pas essentielle, nous sommes tous des passants](#) ». Último acesso em Outubro de 2020.

um homem ou uma mulher se relacionando com um ou diversas outras pessoas.⁴⁸ (BARBOSA, 2020, Conversa telefônica)

Tive recurso ao neologismo '*poliamargoza*' extraído de minha imaginação para abordar aqui duas coisas, antes adentrar, mais adiante e com maiores elementos na trajetória familiar. Primeiramente para dizer aqui que retrazar a genealogia emocional e afrodiaspóricas foi o fruto de uma forte introspecção onde tive que mexer com uma série de detalhes íntimos, às vezes dolorosos para poder falar aqui de processos de construção, reconstrução e desconstrução identitária provenientes de nossos percursos afrodiaspóricos.

As relações múltiplas de meu pai não seguiu o tempo todo e de forma linear a tradição polígama africana que permite ao homem, uniões simultâneas com diversas mulheres à condição sine qua non que o homem que se assume polígama deva ser identificado como tal aos olhos da sociedade e da comunidade tal como estar em capacidade financeira de poder sustentar toda sua constelação familiar. Trata-se de um modelo de relacionamento amoroso que coloca o homem em posição teoricamente superior na lente ocidental, pois ele tem o direito a uniões múltiplas quando as mulheres não podem protagonizar essa mesma centralidade com diversos homens. Na prática, não significa que as mulheres estejam posicionadas no lugar de inferioridade, bem pelo contrário. A ancestralidade que abordei no movimento introdutório reforça a ideia de corpo coletivo enquanto a soma das subjetividades que formam o grupo, a comunidade onde todos/as tem seu lugar de fala, sua importância, independente do gênero. Mais uma vez não se trata de prender os corpos em papéis definitivos. Meu pai não conseguiu sustentar o sistema que fundou, se aproximou dele, sim performando uma família polígama, mas nunca realmente deu certo. Também, não tento aqui desculpar o sofrimento que tive na infância pela solidão de minha mãe, pela ausência de um pai, dividido entre diferentes sistemas, suas mentiras e sua falta de responsabilidade emocional com todas suas mulheres mas quero contrapor a dificuldade das pessoas negras expressarem seus sentimentos e terem direito ao afetos enquanto lutaram contra o próprio genocídio durante séculos de opressão colonial. A denegação dessa

⁴⁸ Transcrição da conversa telefônica do 13 de setembro de 2020 com a Pesquisadora em Ciências Sociais, Mônica Barbosa.

construção afetiva humana por meus pais não pode ser vista de forma distanciada dos questionamentos identitários descendentes específicos em nossas trajetórias. Todas as esposas/mulheres de meu pai que tive a oportunidade de conhecer são a reencarnação das *'Minon'* do Daomé, esse exército *'Fongbe'*⁴⁹ composto exclusivamente por mulheres rebatizadas *'Amazonas do Benin'*, como se mais precisasse se referir em permanência a modernidade grego-romana branca para se orgulhar do poder do povo africano. Essa tropa feminina de elite e de combate existiu até o final do século XIX e assustava todos seus adversários lutando e resistindo de toda sua força contra o poder colonial francês. Apesar das dificuldades, todas assumiram a criação de seus/suas filhos/as, às vezes criando seus filhos/as junto com outros/as. A consciência revolucionária da história em curso nunca foi tão distante.

A partir dessa ideia, o segundo ponto é, portanto, considerar a identidade como uma base parte de uma dinâmica de repetição cujo resultado nunca é realmente conhecido. Através deste processo de pensamento, Mbembe estende o conceito de *'crioulização'* querido a Edouard Glissant (1990), propondo uma saída para uma visão hermética da noção de identidade. Desta complexa relação de transmissão do que já existe para o que vai ser criado, Glissant fala de políticas da *'relação'* (1990), um elemento dinâmico de junção que permite curar os maus de que uma parte da humanidade foi vítima. Levanta-se, portanto, a questão da superação da experiência traumática da escravidão pelos/as homens e mulheres negros/as africanos/as.

Edouard Glissant é a síntese dessa complexidade identitária. Os três substantivos que uso para definir o poeta tem sua importância. A Obra de Glissant tem uma ligação íntima com o arquipélago caribenho onde nasceu, assim traduzindo a relação histórica da França colonial com sua presença territorial atual em tantos mares do mundo. Se existem franceses e francesas no Caribe hoje é porque um dia existiu colonização. É também o que justifica a ideia que possa existir franceses/as negros/as, ideia que parece incompatível com o modo de pensar racista de uma parte da população francesa. Recorrer a Edouard Glissant para falar da solubilidade das identidades é interessante porque a profusão da sua obra literária nos convida a

⁴⁹ Do grupo étnico Fon

cruzar nosso olhar com diversos pensadores que o influenciaram e dialogaram com ele. Autores pilares como Gilles Deleuze, Felix Guattari, Frantz Fanon os inspirando ou outros como Stuart Hall se apoiando na crioulização rizomática para convergir com essa noção infixável da identidade e pensar nossa extração da pista sem saída da noção de raça. Para ele, acionar a poética do imaginário permite interligar todos seus mundos sem opor limite nenhum à expansão dessas subjetividades.

Chegar a consciência de pertencer a esse *'todo-mundo'* (1990) que Glissant define como um conjunto de experiências interconectadas nos leva a entender o trânsito no mundo. Ir além do perpétuo binarismo das raças, ir além do branco e do negro e pensar no depois, no que deve inevitavelmente sobrar além dessa invenção e reconsiderar as fronteiras de outra forma de que sempre as imaginamos, fronteiras geográficas e as do nosso pensamento. Glissant propõe a ideia de mundialidade, *'mondialité'*, em oposição a mundialização, *'mondialisation'* (1997) na sua representação a mais feroz do modelo capitalista, o mesmo que nos nega o direito a amar. A poética da relação, a descoberta real de si, integra essa dimensão quando a mundialização seria equivalente a *'McDonaldização'* do globo (HALL, 1997, P3) onde nossos destinos, enquanto seres no mundo são inseparáveis. Queiramos ou não, sem nos transformar totalmente, propomos crescer ao contato do outro, numa relação recíproca e distante da noção de universalidade na medida que o universal pode dissimular umas realidades difíceis de ouvir. O racismo é sem dúvida uma dessas realidades que cria os conflitos maiores na contemporaneidade. Daí buscar respeitar nossas subjetividades pode ser entendido como fundamental para vivermos juntos.

Nossa existência seria então submissa em permanência a essa crioulização se moldando com o fluxo histórico de pessoas associado a novos movimentos migratórios, a velocidade da difusão de informações, a emergência tecnológica e a importância das redes ditas sociais participando da definição desses novos imaginários. Glissant empresta a Gilles Deleuze e Félix Guattari a noção de rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1995, P31) para convergir a noção móvel e não essencial de Mbembe. A partir de uma raiz inicial, resultante de várias fusões preliminares, essa mesma raiz irá se ramificar num feixe de diversas outras influências para contribuir com o nascimento de raízes renovadas e múltiplas. Esse fenômeno que

observamos na natureza conduz a criação ilimitada e pouco previsível de novos conjuntos possíveis. Na acepção de Deleuze e Guattari,

o rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria (n+1). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções moveáveis. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído (n-1). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza (DELEUZE, GUATTARI, 1995, P31).

Em 2004, Kabengele Munanga retratou a historiografia que levou a construir as noções de raças justificando como a partir da cor da pele (branca, amarela, negra) os homens foram classificados e hierarquizados em função de necessidades e de objetivos de dominação europeia. Assim foi inventado o outro, como ser desprovido de sentimentos e de consciência, um outro físico, um outro força de trabalho, perfeito para fins de produtividade e de lucro justificando o nascimento do capitalismo para favorecer o enriquecimento exógeno do Continente Europeu.

Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram a conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem (MUNANGA, 2004, P5-6).

É interessante observar o diálogo estabelecido entre todos esses autores e a tese de Glissant, todas voltando ao *'delírio da modernidade'* (MBEMBE, 2013, P10-11) corroborado pela abordagem de Munanga para quem o deslocamento que faz parte de forma quase endocrinológica. O todo-mundo torna lógico a passagem de um território por outro. Munanga ainda estudante em ciências sociais e cultura no Zaire conseguiu se deslocar com uma bolsa de estudos na Bélgica, colonizador do

seu país. Como não imaginar a influência do confronto dessa nova realidade nas conceptualizações intelectuais do pensador?

O mundo, as fronteiras apesar das racionalidade administrativa se reduzem, se redefinem. Da Bélgica, Munanga se estabeleceu no Brasil onde conduziu sua pesquisa e uma carreira de Docente se tornando, a partir dele mesmo, um especialista internacionalmente reconhecido em relações étnico-raciais e do negro no Brasil. Vários pesquisadores seguiram a mesma trajetória em espaços e temporalidades, paralela ou diferentes, pensando em Gayatri C. Spivak (da Índia > EUA); de Achille Mbembe (Camarões > França > EUA > África do sul); Alain Mabanckou (Congo > França > EUA); Edward Said apesar de ter nascido norte-americano na Palestina (Palestina > EUA); Felwine Sarr (Senegal > França > Senegal > EUA); Souleymane Bachir Diagne (Senegal > França > Senegal > EUA); Maboula Soumahoro (França > EUA > França); Mame Fatou Niang (Senegal > França > EUA); Silvio Almeida (Brasil > EUA); etc... Achille Mbembe afirma que a

Europa tem pensado o mundo com margens e essas margens se tornam o centro. Essas margens não estão mais margens, não estão mais periferias, o que faz re-sequenciar o contemporâneo no tempo lento do mundo (MBEMBE, 2013).

ou seja para se pensar seu corpo negro hoje e viver sua própria mundialidade, o conceito de lugar de origem se distancia da centralidade europeia, delestada da carga dos complexos de ontem.

Poetizar nossos imaginários e o mundo convida a se desamarrar da hegemonia da construção europeia tomando em conta o fato de entender seu próprio histórico, suas trajetórias, no meu caso, afrodiaspóricas através da influência do tráfico transatlântico de pessoas transformando essa impulsão no movimento intrínseco da palavra criouliização (CRIOULIZ-AÇÃO) numa analogia interessante ao pensamento de Frantz Fanon na sua descolonização (DES-COLONIZ-AÇÃO). Trata-se de poetizar de verdade, nossas existências como ação/ato da resistência.

Vou exigir do homem branco de hoje que se responsabilize pelos negreiros do século XVII? Vou tentar por todos os meios fazer nascer a Culpabilidade nas almas? A dor moral diante da densidade do Passado? Sou preto, e toneladas de grilhões, tempestades de pancada, torrentes de escarro escorrem pelas minhas costas. Mas não tenho o direito de me deixar paralisar. Não tenho o direito de admitir a mínima parcela de ser na minha existência. Não tenho o direito de me deixar atolar nas determinações do

passado. Não sou escravo da Escravidão que desumanizou meus pais.
(FANON, 2008, P190)

Se a identidade for fixada no tempo como um determinismo inquebrável, como posso explicar que o meu pai tenha decidido naquele dia, em 1973, embarcar numa viagem épica que o levaria da sua pequena cidade de Bohicon no Benin a Paris na França, uma viagem que, por sua vez, engendraria uma série de outras migrações que fortaleceriam esta ideia de migração familiar como constituinte obrigatório das nossas identidades e que me concerne mais do que nunca hoje.

Durante minhas entrevistas gravadas e filmadas, meu pai me confirmou que a principal motivação para essa mudança de vida era a busca por segurança e prosperidade para a família que ele havia acabado de começar a encontrar com suas duas primeiras esposas. Isto questiona obviamente os limites de um modelo imposto aos países africanos, o do capitalismo, que a priori constrangeu a migração, uma vez que a sua essência baseada nas relações de poder favorece uns e desfavorece outros. Em *'Afrotopia'* (2016), o economista e filósofo senegalês Felwine Sarr, propõe precisamente uma reflexão sobre as possíveis utopias da África, situando o seu discurso a partir de uma enunciação de e pelo continente africano, Sarr vem criticar a narrativa ocidental do continente que mantém a ideia de que

mais do que uma falta de imagem, é a de um pensamento e de uma produção de suas próprias metáforas do futuro que o continente africano sofre. A ausência de uma teleonomia autônoma e endógena, resultante de sua própria reflexão sobre seu presente, seu destino e os futuros que se auto-providência. (SARR, 2016, P12)⁵⁰.

E se esta perspectiva de progresso definida segundo a epistemologia ocidental não pudesse ser aplicada à África e, por extensão, à sua diáspora? Ainda em *Afrotopia*, Sarr afirma que

ao inscrever a marcha das sociedades africanas em uma teleologia com pretensões universais, estas categorias, hegemônicas em sua pretensão de qualificar e descrever as dinâmicas sociais, negaram a própria criatividade destas sociedades, bem como sua capacidade de produzir metáforas de seus possíveis futuros. Estes conceitos tropeçaram na complexidade cultural,

⁵⁰ Plus que d'un déficit d'image, c'est de celui d'une pensée et d'une production de ses propres métaphores du futur que souffre le continent africain. L'absence d'une téléonomie autonome et endogène, résultant d'une réflexion propre sur son présent, son destin et sur les futurs qu'il se donne. Tradução do Autor.

social, política e econômica das sociedades africanas, porque, fundamentalmente, eles emprestam sua grade de leitura a outros universos mitológicos. (SARR, 2016, P17)⁵¹.

Por isso decidi começar o meu trabalho com um retorno necessário a África para explorar o que resta do que não vivi no meu corpo, na minha carne, mas o que alimenta uma reflexão diária em mim. Vou explorar esta questão abordando a viagem do meu pai à Europa, que estabelece na história do século XX um momento histórico contínuo da imposição do sistema capitalista iniciado no século XVI, que colocou o corpo negro como uma variável de ajustamento, modificável à vontade, intercambiável a qualquer momento na grande crueldade da sua desumanização que conhecemos. Também fixa meu nascimento como a primeira cepa desta família beninense concebida e nascida em França.

Nessa época, cerca de quinze anos depois dos movimentos independentistas que conquistaram a maioria dos países africanos da sub-região ocidental colonizados por países europeus, o Benin pela França e tendo obtido a sua independência em 01 de Agosto de 1960.

Os sonhos de independência e de sair de um estrangulamento colonial tinham deixado muita esperança às populações que pensavam que estas "libertações" administrativas seriam verdadeiras libertações para que estas ex-colónias calouras pudessem recuperar uma soberania completa perdida durante vários séculos. Infelizmente, este não foi o caso e os vestígios da administração francesa, da educação, das leis, do código contábil ou mesmo da organização dos serviços públicos, tudo foi certa medida modelado sobre os vestígios do modelo da França.

Meu pai, Laurent Coovi Gbedo, nasceu em 8 de julho de 1947, dois anos após o fim da Segunda Guerra em solo europeu. Coovi porque ele nasceu um dia de segunda-feira e porque significa isso. Ele passou uma infância bastante feliz criado primeiro pela sua mãe, Pascaline Noudehou, uma poderosa empresária com quem aprendeu os rudimentos do comércio até a adolescência, vendendo para ela, cesta

⁵¹ "en inscrivant la marche des sociétés africaines dans une téléologie aux prétentions universelles, ces catégories, hégémoniques par leur prétention à qualifier et à décrire les dynamiques sociales, ont nié la créativité propre de ces sociétés ainsi que leur capacité à produire les métaphores de leurs possibles futurs. Ces concepts ont buté sur la complexité culturelle, sociale, politique et économique des sociétés africaines, car empruntant fondamentalement leur grille de lecture à d'autres univers mythologiques". Tradução do Autor.

na cabeça, comida cozinhada pelos mercados (Akassa, peixe ou carne na brasa, etc...) enquanto prosseguia os seus estudos no Colégio de Educação Geral de Bohicon onde obteve o seu 'BEPC', Diploma concluindo o primeiro ciclo colegial, uma verdadeira porta de acesso aos concursos de primeiro nível na função pública e que assegurava uma relativa segurança financeira num Benin pós-colonial. Meu pai tinha acabado de passar num concurso para ingressar no cargo de Agente do Serviço Público do Ministério do Tesouro (entidade administrativa local do Ministério da Economia e das Finanças).

Órfão de seu pai desde os três anos de idade, outras figuras principalmente femininas, sua mãe e suas tias garantiram sua educação. Ele desenvolveu uma relação especial com Paul Dagba, um tio materno que se encarregará em parte da sua educação e se tornará, segundo ele, "seu pai por substituição", um homem beninense de classe média, Empresário na região de Uidá.

Os governos pós-independência são responsáveis pela gestão dos recursos, instituições e condições que encontraram. Era de sua responsabilidade transformá-los. A maioria deles falhou ao fazer escolhas econômicas e políticas fracas, alguns ao saquear a riqueza de seus países em benefício de seus clãs, muitos anos úteis foram perdidos na construção de uma base sólida de nações prósperas. Eles não são, entretanto, responsáveis pelas condições iniciais que lhes foram legadas pela história e pela dinâmica sem princípios das trajetórias sociais que herdaram.⁵² (Sarr, 2016, P58)

Meu pai recebia um salário de apenas 17.000 francos CFA (Francos das Colônias Francesas de África = actualmente 26 euros / 160 reais), e apesar da relativa segurança oferecida por este emprego na função pública, as suas perspectivas de evolução eram limitadas num país tão pequeno e recentemente independente. A moeda colonial, um vestígio do domínio francesa, mudou de nome alguns anos depois numa necessidade de camuflagem, com uma roupagem pós-colonial e tornar-se-ia o Franco da Comunidade/Cooperação Financeira

⁵² Les gouvernants post indépendances sont responsables de la gestion des ressources, des institutions et des conditions qu'ils ont trouvées. Il leur incombait de transformer ces dernières. La plupart d'entre eux ont échoué en opérant de mauvais choix économiques et politiques, certains en pillant les richesses de leurs pays au profit de leur clan, beaucoup d'années utiles ont été perdues dans l'établissement de fondements solides de nations prospères. Ils ne sont cependant pas comptables des conditions initiales qui leur furent léguées par l'histoire, ainsi que des dynamiques peu vertueuses inscrites dans les trajectoires sociétales dont ils héritèrent. Tradução do Autor.

Africana, que encontravam-se numa zona ou numa outra do espaço de 14 países da Comunidade Africana (zona UEMOA⁵³ ou zona CEMAC⁵⁴) onde a moeda estava utilizada em, para remover a impressão de continuidade imersiva da França nas soberanias africanas. A moeda ainda em vigor hoje encontra-se extremamente controversa pois os mecanismos financeiros que a regem têm a sua matriz analítica e decisória na França através do Banco Central francês.

O Franco CFA é de facto uma moeda de discórdia. Isto coloca obviamente um problema simbólico e prático nas relações de poder estabelecidas por esta moeda, que foi oficialmente posta em circulação no final da Segunda Guerra Mundial pelo Acordo de Bretton Woods em 26 de Dezembro de 1945. Quase 75 anos depois, esta relação pós-colonial de dominação é amplamente contestada, primeiro em solo africano em particular pelos muitos movimentos panafricanistas que organizam marchas e manifestações políticas expondo um certo número de contra-argumentos para o estabelecimento de uma moeda única africana para todos os países da zona CFA.

Figura 11 - Moedas de francos CFA no meu campo-vivência no Benin em 2019



Fonte: Acervo particular. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BuMgk5zA8Sg/>

⁵³ Criada em 10 de janeiro de 1994 em Dakar, a União Económica e Monetária da África Ocidental (UEMOA) tem como principal objetivo a construção de um espaço económico harmonizado e integrado na África Ocidental, dentro do qual seja assegurada a livre circulação de pessoas, capitais, bens, serviços e fatores de produção, bem como o efetivo gozo do direito de exercício e estabelecimento das profissões e de residência dos cidadãos em todo o território comunitário.

Oito Estados costeiros e sahelianos, ligados pelo uso de uma moeda comum, Franco CFA e beneficiando-se de tradições culturais comuns, compõem a UEMOA: Benin, Burkina, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, Mali, Níger, Senegal e Togo. A UEMOA cobre uma área de 3.506.126 km² e tem uma população de 123,6 milhões de habitantes. Fonte : [Union Economique et Monétaire Ouest Africaine | Huit pays, un destin commun](#) - Tradução do Autor.

⁵⁴ Criada em 16 de março de 1994, Comunidade Económica e Monetária da África Central (CEMAC) tem o objetivo de alcançar a integração económica dos países-membros pelo uso de uma moeda comum, o Franco CFA em um mercado comum autorizando a livre circulação de pessoas, de bens e de capitais. Os países compondo a CEMAC são: Camarões, Gabão, Guiné Equatorial, Congo, República Centro-Africana e o Chade.

Durante esta viagem-campo-vida ao Benin, tive a oportunidade de cobrir uma manifestação organizada por um movimento político radical debatendo esta questão. Parece-me importante fazer observar um tempo de parada espaço-temporal e abordá-la como um dos importantes marcadores deste destino africano ancorado no seu espaço geográfico soberano, porém controlado por outros.

No seu ensaio, Sarr questiona noções fortes como o desenvolvimento, que se justapõe sistematicamente à questão da economia. Ele vê o desenvolvimento econômico como um “projeto cultural” que vem do Ocidente (SARR, 2016, P25).

Baseando a epistemologia do desenvolvimento nessas referências, inadequadas para a África, Sarr fala da imposição de um *‘ecomito que se tornou hegemônico’* (SARR, 2016, P25), o que ele também questiona fortemente porque essa busca pelo desenvolvimento não produz um modelo de sucesso total nem na Europa nem a fortiori na África. "A loucura do Ocidente moderno consiste em apresentar a sua razão como soberana" (SARR, 2016, P26) a estes 14 países africanos seria, portanto, uma prova concreta de que o controle colonial sobre eles não foi abandonado. Ele também pede que se dê um impulso ao respeito por uma "sociocultura" própria aos africanos (SARR, 2016, P24-25).

Meu pai e seu pequeno salário conheceu um ajuste 2 anos depois quando o novo Presidente Émile Derlin Zinsou tomou posse. De toda forma, os 35.000 FCA que ele conseguiu não seriam suficientes para tirá-lo de sua condição precária. O meu pai já era então o pai dos meus dois irmãos mais velhos, José e Clotaire, mas também o verdadeiro ou suposto esposo de duas mulheres com quem ele tinha acabado de ter estes dois filhos. Ele elaborou então uma estratégia para reverter essa condição, que seria a viagem para continuar seus estudos na França no campo da construção civil. A França exerceu com muita agilidade suas posições diplomáticas com o objetivo de manter ativos seus inúmeros interesses em África, embora oficialmente ausente dos processos de gestão pública local.

Para as famílias ricas, a tradição de enviar seus filhos para estudar na França ainda estava muito presente no Benin. Esta não era a condição social da família do meu pai, que tinha ficado órfão e criado principalmente por uma linha de mulheres, como falei mais cedo. Em particular, sua bisavó e sua avó paterna, ambas comerciantes como muitas mulheres, mas também as minhas tias-avó.

Figura 12 - Minha avó paterna, Pascaline Noudehou. Uma Comerciante de Bohicon, de viagem na França



Fonte: Fotografia do acervo Familiar. Em torno de 1980

Hoje, caminhando pela grande feira de Dantokpa em Cotonou, considerada como a maior feira da sub-região, ainda é normal ver que as milhares de barracas que podem ser encontradas num labirinto de becos são as de mulheres de gerações diversas. Nela, o espaço de atividades de vendas de produtos de uso diário é, na sua grande maioria, o das mulheres.

Figura 13 - Feira de Dantokpa, Cotonou, Benin



Fonte: Foto do Autor, 2006



Fonte: Fotografia do Autor, 2006



Fonte: Fotografia do Autor, 2019

Os mercados são lugares importantes de socialização onde os segredos são bem guardados, mas também onde se descobre tudo sobre tudo. Como filho único, meu pai foi mimado por sua avó, que, ao contrário do resto do mundo, não se mostrou desfavorável ao fato de ele já ser pai de dois meninos com 19 anos de idade. A sua mãe não aprovava particularmente esta situação, mas via-a como um acontecimento da vida que tinha de ser tratado com objetividade.

Estou a falar aqui de objectividade colocada num contexto africano que é a suposta antítese do conceito de modernidade ocidental. No Benin, ser pai e mãe cedo e ter muitos/as filhos/as não é particularmente um sinal de defeito como se poderia ver num contexto francês, por exemplo. As crianças nunca são realmente criadas em uma família onde prevalece o modelo duplo pai/mãe solteiro/filho e respondem ao conceito de família extensa (HITA, 2014). Este já era o caso durante a criação familiar do meu pai pela sua avó, sua mãe, suas tias e de seu Tio Paul. Mais tarde será o caso dos/das 20 filhos/as do meu pai, eu incluso, os da França e os do Benin como meu pai sempre gostou de dizer.

A partir desta observação familiar, obrigando meu pai a ter um pé na Europa e um pé na África, por causa da relação polí-conjugal que teve na França e no Benin, como não questionar hoje a influência que uma educação principal dada por minha mãe numa família beninense onde o lugar da figura paterna é tão preponderante.

Não carrego o da minha mãe, pois se herda o nome único do próprio pai. Na tradição beninense, a hereditariedade é obtida através do pai, as decisões familiares

são tomadas pelo clã paterna e, portanto, pertencem à família GBEDO, perpetuando assim a história deste nome. Ainda em 'Afrotopia', Sarr aciona o autor Oscar Bimwenyi-Kweshi e sugere a ideia de que “a tradição é o lugar onde os valores espirituais fundamentais que dão sentido à vida são configurados. É a âncora da dinâmica do futuro humano do homem africano” (SARR, 2016, P32)⁵⁵.

Acredito que para podermos pensar sobre as dinâmicas estruturais peculiares às características subjetivas do homem negro e do homem africano, temos que voltar àquela historicidade familiar muito específica que, na maioria dos casos, destaca a questão do movimento, da viagem, do exílio, da deportação, da migração. Este fato de transmutação geográfica, energética e espaço-temporal já está assumindo uma mutação dinâmica que, na minha opinião, é difícil de conter.

O fato colonial é o principal elemento analítico que pode ser usado para caracterizar o que Sarr chama de “momento” do “encontro com o outro” (SARR, 2016, P38). O movimento operado pelo meu pai, apesar de seus objetivos pessoais iniciais, apesar de seus desejos futuros, já ia modificar a estrutura dessa família a priori africana sem realmente ter um controle sobre seu futuro. Para ir mais longe, é necessário correlacionar esse fato da migração do meu pai com o quadro de pelo menos possibilidades institucionais e legislativas às quais os homens, principalmente africanos, mas também mulheres, tiveram acesso no coração dos anos 70, especialmente na França.

Meu pai, que deixou Benin por razões inicialmente econômicas, não chegou diretamente de Cotonou. Ele passou primeiro por vários países africanos antes de chegar em solo europeu. Eu diria até, que chegar ao território francês não era nem mesmo um objetivo em si mesmo. Acho que precisamos nos reconectar novamente com o que estava acontecendo na África naquele exato momento. Uma efervescência pós-independência tinha mergulhado as novas democracias africanas primeiro em grande esperança e depois, em termos posteriores, a cosmologia ocidental em grande angústia em termos de desenvolvimento econômico.

⁵⁵ La tradition est le lieu où se configurent les valeurs spirituelles fondamentales qui donnent sens à la vie. Elle est le point d'ancrage de la dynamique du devenir humain de l'homme africain. Tradução do autor.

De fato, tanto na África como no resto do mundo, o empreendimento colonial teve o efeito hegemônico de impor modelos em que o progresso era medido apenas em termos de escala econômica. Sarr também acredita que

esta transposição do mito ocidental do progresso teve como consequência uma desestruturação da personalidade básica dos grupos sociais africanos, das redes de solidariedade existentes, de seus sistemas de significações, mas sobretudo no confinamento das populações em um sistema de valores que não era o seu. (SARR, 2016, P25)⁵⁶

Embora tenha partido para assumir sua condição de '*Chefe da Família*' como um homem de 27 anos em 1973, então pai de 4 filhos, meu pai deixou sua prole e sua segunda esposa grávida de 3 meses de minha irmã Georgette, e seus pais mais velhos em busca de esperança e renovação. Seu principal objetivo era chegar à Guiné de Sekou Touré, o primeiro presidente do país após sua independência, em outubro de 1958. Na época, o Presidente propôs uma forte visão pan-africanista baseada no projeto de união política e filosófica africana com seu homólogo ganense Kwame Nkrumah, o primeiro presidente do país a sonhar com mais de um africano. A união dos Estados africanos foi um projeto de união política com foco regional. Os dois primeiros membros foram Guiné e Gana, aos quais se juntou Mali em 1960. Embora estivesse aberto a outros países africanos independentes, nenhum outro se juntaria a ele. É a mesma coisa neste período, um tempo na África em que outro modelo é possível, quando seria uma questão de desenvolver o potencial africano longe do estrangulamento colonial francês, que então parecia manter um estado de latência para outros países como o Benin.

Deve-se dizer que a relação entre a Guiné e seu ex-colonizador francês foi violentamente rompida. Enquanto a maioria das ex-colônias africanas havia concordado em formalizar o processo de independência a partir de 1960, a Guiné havia optado por implementar essa ruptura em 1958, o que causou um grande conflito diplomático no país. Todos os colonos e funcionários públicos franceses foram então imediatamente chamados a Paris, levando consigo artigos valiosos, equipamentos, arquivos, obras de arte, etc... As relações diplomáticas muito

⁵⁶ Cette transposition du mythe occidental du Progrès a eu pour conséquence une déstructuration de la personnalité de base des groupes sociaux africains, des réseaux de solidarité existants, de leurs systèmes de significations, mais surtout un enfermement des populations dans un système de valeurs qui n'était pas le leur. Tradução do Autor.

enfraquecidas e os acordos de cooperação económica entre a Guiné e a França foram anulados e imediatamente suspensos, o que mergulhou a Guiné em grandes dificuldades estruturais no final da colonização.

O plano de ataque de Touré será inicialmente baseado em uma política marxista que não necessariamente terá os efeitos esperados e principalmente a adesão dos operadores económicos do país. As repetidas tentativas de golpe, a intimidação da França e de alguns de seus aliados na sub-região justificam então o estabelecimento de uma sociedade repressiva e de controle permanente. Os fatos da instabilidade e da violência repetida relatados pelos amigos do meu pai que voltavam da Guiné resfriaram sua motivação e a de sua família, o que então o dissuadiu de se estabelecer em Conacri.

Além dessa dissuasão unanimemente expressa, foram os próprios planos de viagem do meu pai que sofreram com a falta de adesão e apoio. Isolado, com economias muito escassas, ele decidiu ir de qualquer forma, refinando sua ideia em seu canto sem dizer a ninguém. Meu pai desconsiderou todos os critérios emocionais e afetivos, especialmente em relação à mãe, e aproveitando a ausência dela durante as comemorações do Ano Novo de 1973, embarcou no que meu pai chama de “uma aventura”. A viagem o levou primeiro à maior cidade do norte do Benin, Parakou, a terra do povo Bariba, onde seu cunhado (irmão de sua esposa) vivia (o irmão de sua esposa dirigia o segundo posto de gasolina do pai adotivo de meu pai (seu tio), empresário na região de Uidá, e onde ele achava que poderia encontrar novas perspectivas para sua vida. Na história do meu pai, a mensagem era muito óbvia, não havia um plano para uma viagem definitiva. A ideia era ir onde as perspectivas de sucesso profissional e económico fossem mais prováveis. Vários de seus amigos estavam voltando da Costa do Marfim, Senegal e outros países para férias e insinuavam um estilo de vida completamente diferente:

A minha situação aqui não estava evoluindo. Se eu não me lançasse numa "aventura", olhando para outro lugar, não conseguiríamos nos extrair da miséria. Todos os meus amigos que voltaram de Abidjan, de todos os lugares, estavam bem, então eu vou tentar ter uma aventura também. Naquela época chamávamos de "aventura", íamos procurar trabalho em outros países onde havia mais trabalho e ganhávamos um pouco mais. E quando vínhamos de férias,

voltávamos com um pouco de dinheiro, bem vestidos, até se podia comprar um carro". (GBEDO, 2019)⁵⁷

Meu pai queria, portanto, deixar Bohicon por razões econômicas e para o bem-estar de sua família, sem querer fugir de uma África pós-independência que não estava indo tão bem. Minhas longas horas de conversa com ele me permitiram vislumbrar um verdadeiro amor pelo continente e pelo seu país, Benin. Ele tem um conhecimento muito grande do fato histórico de seu país, do contexto geopolítico dessa era pós-colonial, o que tende a me impressionar dado o acidente vascular cerebral que sofreu em 2015 e que diminuiu consideravelmente suas capacidades cognitivas.

Minha relação com meu pai sempre foi tensa e este acidente teve pelo menos um efeito benéfico entre nós, pois nos obrigou a nos aproximar. Essas entrevistas filmadas para ressuscitar a memória da família, para me questionar sobre essa trajetória familiar afrodiaspórica e para trazer elementos de conhecimento sobre esse período, sobre o destino de uma família beninense, africana no mundo, também parece interessar-lhe, embora ele tenha mostrado desde o início um fechamento facial, como sempre, mas que durou pouco tempo. O que o tranquilizou e que secretamente o deve ter feito realmente feliz é estar no centro das atenções e saber que este é um legado para o futuro e que ele terá a liberdade de contar a história de sua família à sua maneira.

A perda de seu pai, ainda criança, a ausência da figura paterna nos primeiros anos de sua vida, a onipresença de mulheres poderosas ao seu lado moldaram sua existência, mas muitas vezes são colocadas no coração dos arranjos emocionais em uma família onde meu pai estava na síndrome do único filho mimado pelas mulheres. A onipresença de suas esposas é provavelmente um dos pontos que forjaram a importância dessa centralidade masculina em suas relações com os outros, seja antes de tudo em suas interações amorosas e com seus próprios filhos.

As revoluções sexuais e movimentos sociais de maio de 1968 em Paris, Jimi Hendrix e seu '*National Anthem*⁵⁸' de agosto de 1969 no Festival Woodstock são

⁵⁷ Tradução da transcrição pelo Autor.

⁵⁸ Disponível em : [Jimi Hendrix The Star Spangled Banner American Anthem Live at Woodstock 1969](#). Último acesso em Novembro de 2020

conhecidos dos africanos, mas não soam da mesma forma na vida cotidiana delxs. A mistura se faz naturalmente com outros sons em voga na época, o "Highlife" ganense ou, mais tarde, os ritmos bruscos do "afrobeat" do nigeriano Fela Anikulapo Kuti. O Benin, isolado neste espaço rítmico, também participava da festa com seus próprios artistas, o *'Orquestre Polyrythmo de Cotonou'* na liderança. A rumba congoleza, estava na sua época de ouro. Franco, Tabu Ley Rochereau, Zaiko Langa Langa, para citar apenas alguns, revolucionou o setor musical e colocou as pistas de dança de toda a África de Dakar a Kinshasa na continuidade do Grand Kallé e sua canção emblemática "Indépendance Cha Cha"⁵⁹, o hino da independência do Congo em 1960.

No final, esta peça nunca envelheceu e nem sequer ouviu hoje, refere-se a um momento da história africana que está cheio desta esperança, desta vontade de vibrar uma nova África capaz de se reinventar na sua própria narração, apesar dos muitos apelos ao farol na França, aos quais o meu pai não tinha sucumbido inicialmente. Estamos também no auge de um desejo diaspórico de um renascimento pan-africano. Em Kinshasa, capital do Zaire, sob a presidência de Mobutu Sese Seko (atual República Democrática do Congo), está sendo preparada *'a luta do século'*⁶⁰, um mítico jogo de boxe opondo Muhammad Ali contra Georges Foreman em Kinshasa. Após 8 rodadas míticas, Muhammad Ali vence por KO. Nocaute político que ele também queria dar à América branca supremacista e racista porque não foi a primeira viagem à África para Muhammad Ali.

10 anos antes do Zaire, conheceu o Gana panafricanista de Kwame Nkrumah sonhando com uma África grande, independente e emancipada, depois, foi para Nigéria e Egito, onde o boxeador americano se reconectou com sua ascendência africana e o Islã ao qual se converteu. Essas figuras de reinvenção tiveram um impacto muito amplo em todo o continente africano, num momento de sua trajetória histórica, de fortes buscas por narrativas próprias, sustentadas pelo pensamento anti-colonial dos irmãos e irmãs da diáspora africana espalhados pelo mundo, particularmente nos EUA. Esta luta, que se tornou antológica para o mundo, é

⁵⁹ Disponível em : [Grand Kalle - Indépendance Cha Cha.mp4](#). Último acesso em Novembro de 2020

⁶⁰ Disponível em : [George Foreman vs Muhammad Ali - Oct. 30, 1974 - Entire fight - Rounds 1 - 8 & Interview](#) - Último acesso em Junho de 2019

sobretudo antológica para os africanos que se lembram do que estavam fazendo no momento da partida. Muhammad Ali se sente plenamente africano na época.

A aventura do meu pai seria africana, e esta africanidade dele, mesmo alguns anos depois, apesar da sua ausência física ao meu lado na Europa, é algo que ele, juntamente com a minha mãe, conseguiu influir profundamente meu trânsito, apesar de minha trajetória pessoal ser geograficamente fora do continente africano. Mas será que se pode ser africano se o corpo físico se separa desta terra matriz? Esse foi provavelmente o questionamento existencial de meu pai que estava ciente dele quando decidiu iniciar sua aventura?

Tenho a impressão de que ele nunca negará essa característica que é sua, o que o torna um sujeito cujo enunciado será sempre feito a partir deste lugar, do Benin e de seu núcleo familiar de Uidá, mesmo alguns anos depois quando se encontrar na França, o lugar do meu nascimento. Este mesmo enunciado que é tão importante nos debates atuais sobre processos de identidade e sua reivindicação nos espaços públicos e midiáticos de militância e luta. Veremos isso mais tarde no desenvolvimento desse trabalho, mas esse retorno aos traços familiares e, portanto, esse retorno a mim mesmo é um processo que acredito ser essencial na produção de conhecimento a partir do eu e na inserção do eu em uma dinâmica de movimento e reinvenção tão perturbadora nas sociedades ocidentais quando a questão da palavra falada diz respeito a pessoas com uma trajetória afrodiaspórica.

No entanto, para Felwine Sarr, “a África não tem ninguém para alcançar (...) sua única urgência é viver à altura de seu potencial. Ela deve completar sua descolonização através de um encontro frutífero consigo mesma” (SARR, 2016, postface).

Então, a reinvenção do meu pai começou no dia 6 de janeiro de 1973. O objetivo da viagem era ir e experimentar coisas novas em outro território onde a esperança parecia maior. Em caso de sucesso, o plano estava pronto, sua esposa e filhos se juntariam a ele onde quer que ele estivesse. Ele fez as malas para Parakou e foi um amargo fracasso, apesar de todas as buscas locais que não deram em nada. Tudo tinha ido muito rápido e ele tinha que reagir e tomar decisões rápidas, então ele decidiu ir para Niamey, a capital do Níger, onde a situação era ainda mais caótica do que em Benin.

O povo do Níger estava literalmente passando fome nas temperaturas sahelianas que meu pai não conseguia suportar. Na mesma precipitação que no norte do Benin, e porque a viagem parecia propícia a encontros, meu pai decidiu em menos de uma semana, em território nigeriano, pegar a estrada com camionistas de longa distância a caminho do Mali. Tinham-lhe dito que o país poderia precisar de trabalhadores e gestores treinados, que sua experiência e seu domínio da comunicação em francês seriam qualidades que seriam valorizadas para garantir-lhe um emprego mais estável.

Esta primeira experiência de reinvenção durou apenas três meses, o tempo de sua licença obtida no serviço público beninense. Com o amor de sua esposa no coração e no maior segredo, ele continuou esta aventura que só terminaria na realidade vários anos depois, desta vez em Mali.

É em Gao, cidade localizada no centro-leste do país, às margens do Rio Níger, que os caminhoneiros deixaram meu pai depois de vários dias e noites de muito trânsito com pouca água e poucos mantimentos trazidos do Benin (gari e akassa⁶¹) como o único alimento a ser consumido. Era estritamente proibido tocar as provisões alimentícias trazidas com ele, pois o futuro era incerto.

As estradas do Níger ou do Mali ao longo dos quilômetros desérticos que separavam as grandes áreas urbanas das cidades eram, na realidade, caminhos de terra descontínuos, com buracos e fendas que tinham que ser evitados ou contornados, já que a “missão civilizadora” colonial francesa tinha se concentrado nas metrópoles onde suas atividades comerciais e administrativas eram realizadas. Fora das capitais, a natureza recuperou seus direitos como que para nos lembrar constantemente da ordem normal das coisas, afinal de contas a África, sem essencializá-la, é percorrida de uma vegetação densa que além de ocupar um lugar importante no espaço que ocupam as crenças e as diversas cosmogonias do Continente, voltaremos a ela durante esta viagem.

⁶¹ Gari : farinha de mandioca de origem indígena do Brasil que se consome seca, ou hidratada, introduzida no Benin pela volta das pessoas libertadas da escravidão após sua abolição. Akassa : massa de milho embalada em folhas largas diversas como as de bananeiras ou de teca por exemplo. Vídeo do modo preparatório artesanal disponível em: <https://www.facebook.com/ase.queiroz.9/videos/1203889156625467>. Último acesso em junho de 2020

Nas palavras do meu pai, é no Mali que a vida dele vai mudar. Através dos caminhoneiros ele conheceu padres católicos que muito rapidamente lhe deram uma aula na pequena escola da missão cristã local a que pertenciam, assim que voltou do final de 1973 para substituir um professor desaparecido. Com um trabalho seguro, alimentado e alojado dentro da Igreja, meu pai se viu administrando uma vida que alguns veriam como sincrética e outros como esquizofrênica. Professor e professor de catecismo de dia, tornou-se DJ de noite. Ele fez isso durante os primeiros seis meses em solo maliense e então decidiu continuar sua aventura indo para Bamako, a capital, ao lado de uma comunidade religiosa de obediência pós-islâmica chamada '*Bahá'le*' (Bahá'í). Este grupo religioso, presente em vários países do mundo, tornou-se central na vida do meu pai, fazendo-o passar de uma religião para outra na mesma "esquizofrenia".

Nessa organização espiritual, existiam muitas solidariedades, que lhe permitiam construir uma rede além da questão religiosa, uma rede que seria indispensável para sua qualidade de exílio fora de sua terra natal.

Em 1974, um nome é onipresente no Continente, tocavam-se os discos do nigeriano Fela Kuti que, através de sua música, protestava contra o poder vigente na Nigéria e a onipresença do Ocidente nas soberanias africanas. Assumindo suas posições filosóficas, espirituais e políticas, Fela, um panafricanista convicto desde seu retorno de Los Angeles nos EUA onde participou na linha de frente do movimento de direitos civis de Martin Luther King e Malcolm X. Defensor da emancipação do continente onde nasceu, ele rapidamente se tornou um dissidente político aos olhos do governo nigeriano, fazendo de sua música um veículo de protesto forte. Meu pai também não escapou à tendência Fela Anikulapo Kuti.

Neste período, o cubano Carlos Moore, em exílio político, se encontrou no continente africano. Abordo aqui a questão contextual político-cultural da África para significar que de forma óbvia ou induzida, consciente ou inconsciente, meu pai testemunhou uma época de grandes movimentos no Continente.

Alguns anos antes da aventura do meu pai, Carlos Moore fugiu de Cuba com a ajuda secreta de Sékou Touré e Kwame Nkrumah, co-presidentes da Guiné, de seu refúgio em Conakry após o golpe de Estado do qual Nkrumah foi vítima em Gana em 1966. Carlos Moore fugiu do regime comunista de Fidel Castro, no qual já

não acreditava mais, depois de testemunhar um racismo sofisticado, repetido e implacável contra os negros, o que lhe valeu, por tê-lo denunciado com convicção, o encarceramento nas prisões de Havana com a única perspectiva de morte.

Em uma entrevista concedida à rádio francesa France Inter⁶², Moore explica as condições em que conseguiu sair do hospital onde estava recebendo tratamento para uma lesão a fim de escapar e pedir asilo político na embaixada guineense, recusada uma primeira vez e concedida na segunda tentativa apenas porque conseguiu passar por um subterfúgio de obtenção de bolsa de estudos. Essa época já era propício a um grande fluxo diaspórico em direção da africana, particularmente os/as ativistas políticos/as ameaçados/as ou não, pensadores de uma África unificada com sua diáspora. Grandes figuras do feminismo negro como a Música Nina Simone ou a Poeta Maya Angelou optaram viver uma aventura africana nessa época para repensar o campo político das lutas panafricanistas fazendo seu retorno efetivo ao continente.

2.2. MIGRAR É PRECISO, A FRANÇA COMO PRIMEIRO PORTO FAMILIAR

Em 1974, a “ex-colonialista” França, onipresente na África, apesar dos processos de independência, era presidida por um novo Chefe de Estado, Valéry Giscard d'Estaing, que queria se distanciar do Gaullismo⁶³, propondo várias reformas destinadas a regular a imigração para a França, promovendo o acesso ao território francês para atender à forte necessidade de mão de obra para apoiar o crescimento do país, particularmente o crescimento industrial. Após um ano de experiência maliense, meu pai ouviu falar da possibilidade de ir a Paris.

Todas as suas economias roubadas por um ‘*mais velho*’ beninense em quem confiou para guardar seu dinheiro, não pensou muito tempo e pegou a oportunidade de prosseguir sua dita ‘*aventura*’, apenas pensando que uma tal situação, de repente

⁶² Entrevista disponível em: [Carlos Moore, Le rouge et le noir 1 du 03 novembre 2013](#). Último acesso em Setembro de 2020

⁶³ Posicionamento referente à política do Presidente francês Charles de Gaulle ao sair da segunda guerra mundial (1939-1945)

não se apresentaria de novo. De fato, Paris enviava a cada duas semanas aeronaves cargo na Capital do Mali para embarcar uma força de trabalho muito importante:

Aprendi esse movimento lá, você teve que pagar um *'Bakchich'* para se inscrever. Um cargueiro militar vinha a cada quinze dias, todos sentados no chão. (GBEDO, 2019).⁶⁴

Figura 14 - Entrevista de meu pai, Laurent Coovi Gbedo na sua casa em Glo-Djigbé



Fonte: Fotografia do Autor. Fevereiro de 2019

Na chegada ao aeroporto de Le Bourget, no subúrbio de Paris, não havia nenhuma fiscalização, todas as chegadas eram deixadas no meio do nada, deixadas à sua própria sorte. Alguns, como meu pai, não tinham nem mesmo os detalhes precisos de uma pessoa de contato. O *'Aquilombar'*, como é hoje frequentemente defendido na comunidade afro-brasileira no Brasil, era uma das formas de proteção que os imigrantes africanos tinham para si mesmos.

Ao sair do avião, de sua própria iniciativa, sem seguir ninguém, dirigiu-se em direção a um táxi com o qual teve uma breve troca seguinte:

Táxi: “Onde você quer ir, senhor?”

Meu pai: “Não sei, leve-me onde há muitos negros e africanos” (GBEDO, 2019)

Na verdade, repetia a experiência que o passado lhe havia ensinado, agrupando-se com pessoas o parecendo fisicamente, ou seja, se juntando às pessoas negras. Entre pessoas que tinham a mesma experiência, especialmente a de migração, referências religiosas ou espirituais semelhantes, pensando que poderiam se entender melhor. O taxista o deixou em Pigalle, um bairro operário do

⁶⁴ Tradução do Autor.

norte de Paris famoso pela localização próxima do Moulin Rouge e alto lugar de prostituição e de tráficos de todo tipo. Concentra-se uma imigração em massa do Mali e do Magrebe, chegada para reconstruir os danos causados à capital francesa após os acontecimentos de maio de 1968 e suas revoltas estudantis.

Nessa época, não faltava oportunidades de trabalho. Sempre ouvi meu pai nos dizer que poderíamos perder nosso emprego pela manhã e encontrar outro pela tarde se estivéssemos dispostos a começar imediatamente e aceitarmos ser lavadores de louça pela manhã e operários em uma fábrica de jarros pela tarde. A taxa de desemprego era próxima de zero, e as pessoas estavam sendo contratadas em todos os setores da economia para posições de trabalho, onde nem sempre eram necessárias habilidades técnicas. Eles buscavam principalmente versatilidade, adaptabilidade e era também uma forma de contratar um grande número de pessoas sem se preocupar com a legislação social, equidade salarial e a solúvel extensão de horas estendidas.

Após a Segunda Guerra Mundial, a França viveu 30 anos de um crescimento econômico louco. A taxa de natalidade disparou e a necessidade de produtos e serviços básicos, mais elaborados ou de luxo foi sentida ao longo deste período chamado de '*30 gloriosos*'. Estes foram os anos mais fortes da imigração francesa na história do país.

O INSEE (Instituto Nacional de Estatística e de Estudos Econômicos), o equivalente do IBGE brasileiro estima que entre 1945 e 1974, o número de imigrantes dobrou no território francês passando aproximadamente de 2 a 4 milhões de pessoas, de 5% à 7,2% da população francesa⁶⁵. As necessidades eram tais que se podia então, na prática, entrar em solo francês com ou sem passaporte, permanência autorizada no país de origem ou não. A regularização da situação de um possível imigrante ilegal podia ocorrer após a chegada à França, o que também foi confirmado para mim por meu pai.

Aos 29 anos de idade, cerca de um ano após a sua chegada ao solo francês, foram-lhe oferecidas novas perspectivas. Foi com os olhos cheios de ideias que o meu pai decidiu estabelecer-se mais permanentemente em França pela primeira

⁶⁵ Fonte INSEE disponível em: [Immigrés et descendants d'immigrés](#). Último acesso em Junho de 2020

vez, frustrando os seus objectivos africanos iniciais e fazendo parte de uma dinâmica migratória mais global que a França conhecia e encorajava, a fim de satisfazer as suas necessidades em termos de reconstrução e o seu desejo de crescimento.

Todo o recente processo migratório da minha família iniciado pelo meu pai foi, portanto, marcado pelo seu assentamento na França. Já em 1976, ele trouxe 3 de seus/suas 6 filhos/as de seus dois primeiros 'casamentos', assim como seu irmão e sua irmã, em uma primeira viagem. Visto assim, migrar não seria uma narrativa pessoal, seria uma epopeia grupal primeiramente familiar, às vezes amistosa, proporcionando a possibilidade aos seus, de famílias estendidas não nucleares de se beneficiarem das vantagens de um sistema mais vantajoso no exterior, tendo como contrapartida o fato de assumir outros exílios além de seu próprio tal como os investimentos aferentes (passagens aéreas, educação no caso da minha família, hospedagem, alimentação saúde, etc...) até chegar em um grau de adaptação na terra nova com todas as dificuldades e vulnerabilidade que pessoas estrangeiras podem encontrar ao longo desse percurso.

A história era definitivamente épica desde que a mão de ferro do regime político de inspiração soviética, governando o Benin, não emitia mais passaportes para viajar fora do país por via aérea. Hoje, diante das dificuldades observadas contra as possibilidades de migração de pessoas provenientes da África, podemos observar processos específicos de escolha de quem da família seria apta a fazer a viagem. Na grande maioria dos casos, trata-se de uma escolha marcada pelo fator de gênero, os homens viajam.

Em 2019, estreou o filme multi-premiado pelo mundo, 'Atlantique'⁶⁶, dirigido pela Diretora franco-senegalesa Mati Diop. A trama dramática da realização aborda esse tema questionando as viagens transatlânticas de homens senegaleses e tensiona os pensamentos do telespectadores questionando o que seria de fato uma sociedade onde ficariam as mulheres, na expectativa de uma viagem ulterior ou no melhor dos casos de uma volta dos escolhidos homens. Outra época, outras possibilidades, minha mãe, terceira esposa da união '*poliamargosa*' do meu pai, juntou-se a ele em Paris em 1977 sem visto, apesar dos procedimentos de

⁶⁶ Trailer do filme 'Atlantique' da Diretora franco-senegalesa Mati

reunificação familiar decretados sob a Presidência de Valéry Giscard d'Estaing em 1976.

Figura 15 - Minha mãe, Théodora Adjoi Ahouangassi, na sua festa de boas-vindas alguns dias depois de sua chegada na França



Fonte: Fotografia do acervo familiar. 1977

Deve-se dizer que, embora meu pai tenha se estabelecido na França, ele ainda tinha muitos laços com seu país natal. Em todo caso, ele jamais aderiria à ideia defendida pelas autoridades francesas de que qualquer órgão resultante dessa recente imigração africana deveria abraçar sua política de integração. Meu pai, desde seu breve exílio do Níger e depois de Mali, era profundamente beninense e africano, ligado às suas raízes, às suas tradições ancestrais. O aparecimento na narrativa de integração reforçou um processo que já havia ocorrido com a ideia de assimilação cultural e o estabelecimento da narrativa de identidade nacional da França.

Esta estruturação de elementos discursivos equilibra uma poderosa relação entre indivíduos com o objetivo de dominá-los um a um. É o que Michel Foucault aborda no que ele define como um *'dispositivo de poder biopolítico'* (2004), ou seja, um conjunto de elementos que permite ao detentor deste poder governar determinando a conduta destes indivíduos de acordo com seus próprios objetivos.

Com o surgimento dessa nova imigração, que visava principalmente aumentar os indicadores econômicos da França, a governabilidade desses órgãos, novos e antigos, já que supostamente são conhecidos, órgãos colonizados no passado, sobre os quais a aplicação desses dispositivos de integração poderia teoricamente se repetir. Uma das materializações desse biopoder opera pelo poder da língua francesa. Ser filho/a da etnia Fon significa usar a língua Fon ou Fongbe (fôngbè) enquanto língua materna e de verbalização primeira. Na maioria das famílias Fon, as crianças o dominam antes da educação escolar feita integralmente em francês. Durante o período colonial, a França, na sua *'missão civilizatória'*, impôs o uso do francês a todos os países que colonizou e mesmo depois da descolonização, permaneceu o idioma oficial do Benin, deixando ao Fon um papel de comunicação familiar usado usualmente no cotidiano. Enfrentando resistências, o empreendimento francês não conseguiu apagar totalmente os idiomas locais mas os tirou oficialmente das instituições de poder como a Administração, a Universidade, as mídias, etc...

É bom lembrar que apesar da evangelização cristã que acompanhou essa missão, a resistência cultural que se organizava localmente visava também a proteger a espiritualidade ancestral. No caso do *'Vodun'*, e por exemplo no caso do culto *'Fá'*⁶⁷, os rituais e procedimentos de iniciação previam a obrigação de uso de

⁶⁷ O *'Fá ou 'Fâ'* como chamam os Fons, também conhecido de *'Ifá'* pelo povo Nagô da atual Nigéria de onde seria originário, é uma ciência divinatória também chamada de geomancia praticada e cultuada na região do Golfo de Benin. Segundo o Escritor beninense Rémy Hounwanou, a missão do Fâ,

“Sua missão é comunicar aos homens os planos, pensamentos e vontades de Deus. Ele sabe tudo sobre tudo, sobre cada homem, e é, portanto, o porta-voz de Deus. Para a Fon, o Fâ é o farol que ilumina o destino de tudo aqui abaixo. Ele determina a relação entre a criatura e o criador, com o SER DIVINO e o além. Segundo a Fon, somente a Fâ pode indicar à humanidade a maneira de viver, de se comportar, de se comportar para ter felicidade aqui embaixo - daí sua importância primordial. O Fâ é assim apresentado como um sistema de adivinhação do qual somente o adivinho conhece o segredo. Tem uma linguagem simbólica que é traduzida por linhas que formam sinais. Implica uma técnica que requer um longo aprendizado, um tipo de treinamento, uma iniciação. Em suma, o Fâ é um meio de revelar os planos de Deus, uma técnica, uma arte que permite aos adivinhos se comunicarem com Deus, os deuses, a vida após a morte, os antepassados, os falecidos, etc.. É utilizado em momentos críticos da vida, tais como: doenças graves, morte, nascimentos, casamentos, etc...” (HOUNWANOU, 1984, P76).

determinadas línguas de intermediação como o Fon. Assim, a profusão geral do Vodun nas comunidades participou, além de outras resistências, à preservação de línguas com projeto exógeno de morte. Na acepção de Frantz Fanon, a linguagem ocupa uma função de instrumento de poder, definindo que

‘todo povo colonizado’ (...) é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (FANON, 2008, P34).

Apesar dessas lutas, a doença colonial fez acreditar ao povo beninense que as línguas indígenas eram inferiores provocando efeitos colaterais tanto na África, quanto na diáspora. Diversos relatos familiares de minha mãe que contava a história do chamado ‘*sinai*’ nas escolas públicas onde o uso do Fon era puramente proibido. Todo/a aluno/a preso falando qualquer outra língua que não fosse o francês recebia, além de castigos corporais, esse sinal ‘*de presente*’: um colar ornamental composto por um osso gigante no pescoço, para significar pela vergonha pública, o quanto era selvagem usar sua língua materna. Esses relatos contados por vários tios e tias sempre foram vividos como episódios de revelação muito dolorosos para quem os vivenciou.

Falar é estar em condições de empregar um certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização (FANON, 2008, P33).

Essa noção de linguagem foi também, uma das primeiras alavancas dessa restrição política assimilacionista cujo objetivo intrínseco era atender a uma

“a pour mission de communiquer aux hommes les desseins de Dieu, ses pensées et ses volontés. Il connaît tout de toute chose, de chaque Homme et se trouve ainsi être le porte-parole de Dieu. Pour le Fon, le Fa est le phare qui éclaire la destinée de toute chose ici-bas. C'est lui qui détermine les rapports entre la créature et le créateur, avec l'ÊTRE DIVIN et l'au-delà. Selon le Fon, seul le Fa peut indiquer aux Hommes, la manière de vivre, de se comporter, de se conduire pour avoir le bonheur ici-bas - d'où son importance primordiale. On comprend alors tout l'attachement que lui accorde le Fon et le rôle capital qu'il joue dans sa vie. Le Fa se présente ainsi comme un système de divination dont seul le devin connaît le secret. Il a un langage symbolique qui se traduit par des traits qui forment des signes. Il implique une technique qui nécessite un long apprentissage, en sorte une formation, une initiation. En somme, le Fa est un moyen qui permet de révéler les desseins de Dieu, une technique, un art qui permet aux devins de communiquer avec Dieu, les dieux, l'au-delà, les ancêtres, les défunts etc ... Il est utilisé dans les moments critiques de la vie tels que : maladie graves, décès, naissances, mariages, etc... (HOUNWANOU, 1984, P76).” Tradução do Autor.

necessidade de mão-de-obra a um custo menor para a sociedade, um custo financeiro para o mercado e, muitas vezes, um custo cultural para os interessados.

Eu costumo dizer que o meu domínio parcial do idioma Fon foi uma verdadeira batalha conduzida na minha própria casa. Uma batalha que começou alguns anos antes, quando meus primeiros irmãos e irmãs nascidos/as no Benin chegaram na França, ainda crianças era naturalmente mais confortável para eles/as se comunicarem nesta língua o que segundo a professora de ensino básico deles iria dificultar a aprendizagem escolar. Meu pai concordou e foi assim que o uso da nossa língua ancestral foi banida da casa dos GBEDO na França, colocando de fato, no coração de nosso lar a perpetuação colonial do uso exclusivo do francês para responder a um objetivo que vou detalhar na sequência.

Quatro anos após a chegada de meu pai na França e dois anos após a chegada de minha mãe, eu nasci em 1979, e naturalmente, o idioma Fongbe não me foi ensinado. Esse processo, bastante comum nos é relembrando por Frantz Fanon no capítulo que dedica ao *'Negro e a linguagem'* em *'Pele Negra, Máscaras brancas'* (2008) no qual evoca que ao migrar para a França metropolitana, “certas famílias proíbem o uso do crioulo e as mães tratam seus filhos de pivetes quando eles desobedecem” (FANON, 2008, P36).

Meu pai, como muitos outros pais beninenses e africanos, proibiu o ensino e uso de outras línguas além do francês, sucumbindo às injunções disfarçadas do poder francês. Hoje, nós, membros desta família afrodiaspórica da França, lamentamos a nossa incapacidade de podermos nos comunicar fluentemente em uma língua que segundo meu pai “teria algo de hereditário” ou seja que se transmitiria pela genética. Infelizmente não é o caso. Como todo idioma, o Fon possui sua construção, suas regras, flexões e entonações, suas figuras de estilo maravilhosas que o tornam uma língua complexa de se aprender.

O custo cultural que resulta é importante, o compensamos por nossa única vontade de aprender e de lutar contra oposições igualmente fortes no continente africano ou pelo menos para os países da região francófona da África onde tudo parece ser pensado para perpetuar uma certa colonialidade de poder. Ao contrário de um país como Gana, cuja última colônia foi britânica e onde a educação primária, como hoje, prevê a educação bilíngüe para jovens, o inglês por um lado e uma

língua nacional a ser escolhida a partir da oferta linguística do país, os francófonos apagaram literalmente as possibilidades de línguas endógenas nos países colonizados. O francês, em seu antigo espaço colonial, ganhou seu lugar como única língua de ensino e, assim, conseguiu estabelecer uma extraordinária política de *'alienação'* pela qual Frantz Fanon (2008) dedicou a maior parte de seu trabalho numa época em que os processos de independência na África estavam ocorrendo. Sua obra se inscreve num período de mais ou menos cinco anos no meio das pós-independências africanas, o que lhe permitiu entender localmente e em tempo real, a Argélia.

Para Fanon, a experiência colonial consiste em *'descerebrar um povo'* (FANON, 1956). Esta constatação vai precipitar o jovem psiquiatra a pedir sua demissão do cargo de Chefe do Serviço de psiquiatria do Hospital de Blida na Argélia, em 1956, num país em guerra contra a ocupação colonial francesa.

Ele aborda aqui a noção de alienação, base ideológica que pode justificar essa política de assimilação pensada e implementada pela França. Banindo o uso do idioma original, o objetivo era perpetuar uma violência herdada do período colonial, tirando aos imigrantes sua história, seu passado, sua cultura para os manter numa exploração econômica.

Ainda para Frantz Fanon, esta exploração passa necessariamente pela alienação. Sem ela, o risco de revolta das massas é grande. Assim, propor um projeto no qual as famílias imigrantes seriam implicadas numa dinâmica falsa de integração à cultura francesa permitiria circunscrever esses indivíduos num fantasma de pertencimento nacional que nunca verá a luz do dia. Em 2020, os negros permanecem negros e os árabes são ainda árabes. Só os brancos são franceses e não aceitam a crítica feita a sua racialização.

Numa nação racialmente imperialista como a nossa, é a raça dominante que reserva para si mesma o luxo de destituir a identidade racial, enquanto a raça oprimida é diariamente ciente da sua identidade racial. É a raça dominante que consegue fazer parecer que a sua experiência é representativa (hooks, 2015)⁶⁸.

⁶⁸ "Dans une nation où règne l'impérialisme racial, comme c'est le cas dans la nôtre, c'est la race dominante qui se réserve le privilège d'être aveugle à l'identité raciale, tandis qu'on rappelle quotidiennement à la race opprimée son identité raciale spécifique. C'est la race dominante qui a le pouvoir de faire comme si son expérience était une expérience type." Tradução da versão portuguesa do livro. Disponível em : [Bell Hooks - Não Sou Eu Uma Mulher Negras E Feminismo.pdf](#). Último acesso em Agosto de 2021.

Desse ponto de vista, posso dizer que a máquina de integração funcionava em velocidade alta, já que a maioria das pessoas da minha geração, incluindo indivíduos cujos pais não dominavam a língua francesa, pareciam *'integrar'* quase instantaneamente a importância de dominar o francês em um sistema que era diferente do país de origem. Tampouco, era uma questão de sobrevivência.

Observando a dinâmica das imposições biopolíticas para ampliar o romance integracionista francês, podemos perceber que 40 anos depois, ainda não se encontra paz nas questões identitárias.

A imigração de meus pais perpetuou na França, a produção de negros, de árabes ou de não-brancos, sistematicamente chamados por termos lhes-lembrando que são diferentes e, portanto, não plenamente daqui. Existe um campo lexical importante para definir quem não é branco, assim se encontrando do lado investigativo da alteridade. Se usa alegremente *'estrangeiros, imigrantes, rebeus, migrantes, imigração de primeira/segunda geração, franceses de origem..., franceses não exatamente franceses, etc...*

O/A branco/a vive sem nunca ser pronunciado. Ele/ela existe sem precisar enxergar sua própria racialização. O olhar Foucaultiano nos permite entender melhor em que medida este projeto francês, baseado na historicidade da restrição, dificilmente podia funcionar. Ao tentar impor essa assimilação através de uma ruptura com a língua do país de origem e a adoção da língua francesa, o Estado francês criou um de seus instrumentos específicos de poder estatal, que Foucault descreve como *'a arte de governar'* (FOUCAULT, 2004, P104), ou seja, um conjunto de dispositivos e conhecimentos que se aplicam a um conjunto de indivíduos, a grupos considerados como recursos produtivos. A capitalização deste conjunto deve garantir benefícios ao sistema detentor do poder, neste caso, ao Estado. Em seu curso intitulado *'Segurança, Território e População'* no Collège de France (1978), Michel Foucault usa esta noção para especificar a importância das estatísticas estatais como elemento central de medição da arte de governar. Foucault liga em grande parte, a teoria da governabilidade com a necessidade de aumentar *'o poder e a riqueza do Estado'*. (FOUCAULT, 2004, P104).

Para Foucault, o exercício de governar está ligado ao *'surgimento do problema da população'* (FOUCAULT, 2004, P107). Como resultado, pode-se dizer que a imigração da África Ocidental foi uma continuação da experiência colonial, antes exercida em terras africanas, mas desta vez importada em território francês com o objetivo de equilibrar os índices demográficos.

Do ponto de vista de Michel Foucault e, na minha família, o uso exclusivo da língua francesa em detrimento da terra, que podia ser observado na maioria das famílias de imigrantes, não era apenas uma filosofia do esforço de integração, mas uma manifestação da violência sutilmente utilizada com o propósito de controlar nossos corpos para docilizá-los. Utilizo aqui o termo família de propósito, pois é totalmente questão de entender a mudança de ordem semântica que o Estado francês operou. Mudar o sentido da noção de família para essas populações de imigrantes africanos/as, propondo assimilá-las, é então dominar os fluxos, as histórias e as trajetórias de vida era o objetivo. Nisso, Michel Foucault vê essa família

como elemento no interior da população e como apoio fundamental para governar esta. Em outras palavras, até o surgimento da problemática da população, a arte de governar não podia ser pensada senão a partir do modelo da família, a partir da economia entendida como gestão da família. A partir do momento em que, ao contrário, a população vai aparecer como absolutamente irreduzível à família, a família passa para o nível inferior em relação à população; aparece como elemento no interior da população. Portanto, ela não é mais um modelo; é um segmento, segmento simplesmente privilegiado porque, quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo, é pela família que se terá efetivamente de passar. Mas, de modelo, a família vai se tornar instrumento, instrumento privilegiado para o governo das populações e não modelo quimérico para o bom governo. Esse deslocamento da família do nível de modelo para o nível de instrumentação é absolutamente fundamental. (FOUCAULT, 1978, P139)

Portanto, é também o que Fanon nos explica quando se refere às suas próprias vivências para evocar o caso desses franceses brancos que observou na sua adolescência na década de 1940 nas Antilhas. Ele, filho de uma família da burguesia negra, observará como uma tapa no rosto a expressão do racismo que existia na ilha da Martinica.

Os soldados fugitivos do regime nazi encontraram em Fort de France, a Capital da Martinica, uma terra acolhedora. Uma nova coabitação entre nativos

negros da ilha e imigrantes brancos chegados da França metropolitana nasceu, deixando transparecer rapidamente as linhas de uma hierarquia imposta pelos imigrantes brancos. Fanon observa que a diferenciação foi feita pelas pessoas brancas mesmo com famílias negras de classe sociais superiores dominando a língua francesa perfeitamente. Algo parecendo ultrapassar o uso perfeito e o domínio das palavras, algo priorizando uma diferenciação física pelo corpo, os traços e a cor da pele. Fanon fundamentará as bases de sua luta contra a alienação, contra a ilusão assumida do projeto de fabricação de franceses fantasmáticos, projeto corrupto em sua essência por um objetivo de controle de corpos fisicamente destinados à subalternidade.

De forma mais concreta, conceder uma sensação total de liberdade em corpos a priori revoltados pela historicidade da relação entre colonizador e ex-colonizados não foi possível, até perigoso pois uma outra questão que reside no fato que esses corpos eram teoricamente em trânsito. Uma grande proporção deles/as viam essa passagem pela França como uma migração transitória, que não os/as deixaria viver 40 anos na França como é por exemplo o caso de minha mãe.

Minha mãe sempre me lembra que foram 40 anos sem construir casa nem aqui nem lá, vivendo de aluguel aqui e lá. A um ano de se aposentar, é apenas agora que ela está correndo atrás do tempo, multiplicando as idas e voltas de Paris para Cotonou para concretizar o doce sonho de casa própria no país. Para manter este semblante de paz, era melhor, deixar pensar que seria possível, um dia, se tornar igual aos que acolheram ou seja se tornar branco.

Do ponto de vista macro, o momento pós-colonial não nos permite considerar que os imigrantes chegaram das antigas colônias francesas, virgens do trabalho de alienação iniciado na África. Essa alienação é um projeto de continuidade da tradição racista francesa que demonstra todo seu planejamento milimétrico, pois a política de assimilação não poderia ter-se sustentado sem a existência desse passivo. Porém, a docilização social francesa baseada em apreciações raciais parece ter conseguido por parte sua missão. Por parte porque essa geração criou uma geração diferente que luta pela reivindicação de coisas diferentes de seus pais.

A liberdade buscada é outra e se orienta pelo reconhecimento dessa subjetividade francesa negra. Pensando em minha família, acredito que esta

interdição do uso da língua Fon ao benefício do francês foi a única concessão feita por meu pai ao Estado francês. Aliás, não foi sem consequência na nossa trajetória familiar, pois interrompeu uma dinâmica de comunicação presente desde a chegada de meu pai na França, as relações afetivas com a família que ficou no país e com quem falavam Fon. O impacto de uma tal medida foi importante pois me cortou formalmente de toda possibilidade de diálogo com pessoas que nunca saíram fisicamente do Benin.

Estou pensando em meus avós mas também em outros membros de minha família próxima ou mais afastada com quem, por motivos diversos como de classe social ou de cultura, a comunicação imporia o Fon. Por consequência de uma política de Estado local e racista fui impedido de desenvolver laços familiares afetivos que qualquer um de meus colegas de escola tinha com seus avós. Afinal, bem que várias famílias aplicaram a regra ao pé da letra, a fratura causada pela disposição se revelou ser mais ampla do que foi pensada gerando novas formas de resistências a posteriori.

Foi o caso das famílias que não tinham o domínio da língua francesa na chegada e continuaram a usar a língua materna em casa, provocando a permanência e a transmissão da língua de origem às gerações seguintes. A aprendizagem individual e autônoma, esporádica e não sistemática da língua. E a ilustração perfeita do meu caso. Fiz tudo para aprender a língua Fongbe que me liga a minhas raízes, por meios próprios. Necessitou a implicação ascendente e a insistência das crianças nos pais para aprender um idioma '*banido*'. Esses métodos empíricos permitiram a vários jovens a aprendizagem dessa língua ponte entre dois mundos, o de lá e o outro de cá, para fortalecer um sentimento de ligação a uma comunidade que o poder de Estado sempre quis reduzir.

O último caso é o da resistência pura de famílias que ensinaram pessoalmente o idioma familiar. Tratava-se geralmente de uma imigração mais tardia como a da Ásia, cujos/as filhos/as não africanos/as que aprenderam idiomas julgados menos selvagens tal como o chinês, o vietnamês, o laociano.

Ao observar os diversos mecanismos acionados para articular a linguagem como um centro de execução de poder, e eu poderia aqui relatar o processo de tortura pessoal que foi meu para escrever os desdobramentos de minha pesquisa

em português, uma outra língua colonial que não é ‘naturalmente’ minha, uma língua que aprendi relativamente tarde na escala de meus 41 anos, uma língua erguida no Brasil como hegemônica ao detrimento de outras línguas, observando a mesma lógica violenta ilógica do francês quando as línguas indígenas ou africanas como o Iorubá, o Fon ou outras línguas Bantu teriam toda sua propriedade no âmbito da academia brasileira. Nesse sentido, é preciso saudar os esforços e as iniciativas feitas pelo Professor Henrique Freitas e o grupo de Pesquisa ‘*Yorubantu - Epistemologias Yorùbá e Bantu nos estudos literários, linguísticos e culturais*’ do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (ILUFBA). Escrever trabalhos acadêmicos parcialmente ou na íntegra nesses idiomas seria uma forma linda e potente de decolonizar ainda mais a Universidade. Como trata-se de entender a dinâmica da imposição e do uso da língua enquanto governabilidade colonial, me parece interessante exemplificar um último ponto a partir da diáspora para África.

No desenvolvimento que apresentei até agora, vimos que diversos movimentos operavam para transformar o sonho de união panafricanista em projeto efetivo de ruptura de visão de mundo, de resgate também impulsionado pelos movimentos de descolonização do Continente. No mesmo ano que minha mãe fazia o caminho contrário para França em 1977, aconteceu em Lagos, na Nigéria, vizinha do Benin, o encontro do segundo ‘*World Black and African Festival of Arts and Culture*’, o FESTAC’77, uma década depois o primeiro ‘*Festival Mundial das Artes Negras*’ (FESMAN) em Dakar, capital do Senegal em 1966. O FESTAC ‘77 recebeu diversas personalidades africanas e panafricanistas da diáspora do momento (o brasileiro Gilberto Gil, a sul-africana Miriam Makeba, os estadunidenses Stevie Wonder e um dos pais do movimento afrofuturista Sun Ra, o nigeriano Wole Soyinka, entre outros/as) como lembra Abdias do Nascimento, presente pela delegação brasileira no livro ‘*O genocídio do negro brasileiro*’ (1978) no qual aborda dentro de diversas inquietações a respeito da negritude no Brasil, a questão da hegemonia do poder das linguagens colonial à partir de suas observações no FESTAC ‘77. Vejo nesse relato uma conexão complementar ao discurso de Frantz Fanon sobre a desalienação necessária e urgente das pessoas negras.

Abdias do Nascimento, enquanto grande figura do panafricanismo se reconhece enquanto filho da África e questionou com toda propriedade a ausência

do uso de línguas africanas na borbulhante Lagos, capital africana do mundo negro durante no FESTAC; e como já foi o caso no festival de Dakar queixando do que qualifiou publicamente de submissão à

imposição colonial de uso de uma língua - a portuguesa - mas por acréscimo ser recolonizada por seus irmãos africanos através do uso compulsório do francês e do inglês exigido, por exemplo, pelos dois Festivais, como os únicos idiomas permitidos. (NASCIMENTO, 1978, P32)

A posição ideológica do dramantúrgo nigeriano Wole Soyinka abonda nessa direção também pois, formulou, durante o FESTAC '77, a urgência de refletir ao

projeto de selecionar e ensinar uma língua - o Swahili⁶⁹ - entre os *Abibiman* (povos africanos e negros) do mundo. (...) Só assim, não continuaremos dependendo das elaborações conceituais de Europa para nossa internacional e entre-irmãos comunicação. (NASCIMENTO, 1978, P35)

Essas questões são eminentemente atuais na África e atravessam obviamente a diáspora. Resolvidas, elas? Obviamente não, os processos unificadores respondem, eles também, a inúmeros jogos de interesses, em primeiro lugar nos próprios países africanos onde há uma multiplicidade de línguas espalhadas em um número de grupos étnicos muito grande o que freia 'naturalmente' a possibilidade de unidade nos países mas isso não o único argumento. A progressão política do francês, se for me focar nos 21 países tendo o francês como língua oficial (contando os territórios franceses de Mayotte e da Ilha da Reunião; ambos localizados no espaço marítimo africano), se beneficia também do apoio pesado de organizações internacionais como a '*Organização Internacional da Francofonia*', reprodutora de discursos paternalistas e civilizatórios disfarçados e então das veleidades de hegemonia linguística. Os movimentos então foram estrategicamente triplos e sequenciais :

1. '*civilizar*' os '*selvagens*' durante a colonização;
2. '*civilizar*' as massas migratórias africanas pós-independências não assimiladas.integradas no solo francês

⁶⁹ O swahili, também conhecido como suaíle, suaíli ou suahíli (kiswahili) é uma língua falada por uma população de aproximadamente 110 milhões de locutores africanos/as, principalmente na parte leste da África e em uma parte da África Central. De raiz bantu, o swahili é língua oficial do Quênia, do Ruanda, da Tanzânia e de Uganda e línguas nacionais na República Democrática do Congo. Faz parte das línguas de trabalho da União Africana. Durante

3. *'civilizar'* pelo desenvolvimento neocolonial da dita francofonia pelo mundo e em especial na África ocidental onde a organização desenrola diversas ações em direção dos 116 milhões de africanos/as falantes do idioma francês. Segundo *'Diplomatie France'*, o website vitrine e institucional da França dedicado a suas políticas diplomáticas, define o ponto seguinte:

a divulgação e promoção da língua francesa é uma prioridade da diplomacia francesa. Em 20 de março de 2018, o Presidente Emmanuel Macron reafirmou a prioridade para a França de promover a língua francesa e a francofonia. Esta lógica de alcance atende ao desejo das autoridades locais de desenvolver as habilidades em língua francesa da população, por uma variedade de razões e em contextos linguísticos heterogêneos e evolutivos

⁷⁰.

Ao risco de ser muito coloquial, essa apresentação da missão diplomática francesa parece igual a uma piada de mau gosto. A França deslocaliza o uso do francês na África como uma necessidade do francês na mão dos países africanos, paternalizando uma relação onde tem um silenciamento absoluto do protagonismo africano. Afinal, eu não saberia dizer se a escolha específica do swahili como idioma panafricano seria a mais judiciosa, ele tem diversos argumentos ao seu favor, porém vejo algo muito interessante nessa tentativa de resgate ou reumanização das línguas africanas em relação à outras, historicamente marcadas pelo carimbo coloniais e poucas tensionadas nas discussões da atualidade sobre suas relações de poder.

Apesar dos interesses locais importantes pela sobrevivência de idiomas e grupos étnicos menores tal como pelas prioridades em políticas culturais públicas de cada país, inclusive os planos curriculares em termos de ensinamentos fundamentais na educação. A escolha do swahili não/nunca pretendeu fagocitar as línguas e participar do processo de genocídio linguístico. As crianças têm essas capacidades cognitivas de imersão e de aprendizagem múltiplas. Na atualidade, o Ruanda passou a abandonar o francês como idioma oficial ao benefício do swahili, o Botsuana, acabou de introduzir o swahili nos currículos de ensino de idiomas na educação básica.

⁷⁰ Depoimento institucional disponível em : <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/afrique/l-afrique-et-la-francophonie/>. Último acesso em setembro de 2020 - Tradução do Autor.

Não obstante, é interessante notar que a comunicação e as relações públicas do FESTAC '77 foram inicialmente ofertadas ao Professor Carlos Moore. Ele recusou a missão algum tempo depois, uma vez na Nigéria quando se deu conta de que a iniciativa supostamente de cunho panafricanista era corrompida por diversos jogos e interesses ideológicos incompatíveis com seus próprios posicionamentos políticos.

Numa série de conversas/lives de quarentena com Escritora franco-camaronesa Léonora Miano⁷¹ (2020), Carlos Moore conta como lhe foi proposto esse cargo, que aceitou como uma oportunidade esperada de longa data para se aproximar de sua África mítica. Essa mesma que encontrou nas indicações de leituras feitas por sua *'figura de mãe que não tinha, pois minha mãe se foi de minha casa aos meus 9-10 anos'*, a Escritora Maya Angelou que encontrou na livraria negra chamada *'The National Memorial African Bookstore'* em Nova Iorque, nos primeiros anos de seu exílio nos EUA.

Figura 16 - The National Memorial African Bookstore



Fonte: Google Images

Carlos Moore relata que Maya Angelou

era linda: "Olá, irmã Maya!". Michaux (o proprietário da livraria⁷²) chamou. Sua voz era quente, transmitindo que gostava especialmente dessa pessoa. Eu olhei de meu banco para os olhos escuros da mulher alta e imponente,

⁷¹ Conversa disponível em: <https://web.facebook.com/MianoLeonora/videos/953701121710011> - Último acesso em Setembro de 2020.

⁷² Elemento de precisão do Autor

vestida com uma saia longa - Maya Angelou. Quando a apresentação do Sr. Michaux chegou, eu avancei com a inépcia de uma criança em seu primeiro dia na escola. Sua altura escultural acentuou meu tamanho pequeno e eu me senti um anão. Fiquei envergonhado, mas ela sorriu: "Olá, irmãozinho", disse ela, estendendo um braço longo e esguiu na minha direção. Seus olhos brilharam quando confirmei que eu era de Cuba. Havia algo naqueles grandes e profundos olhos marrons que me atraíam até ela. Eu me rendi imediatamente a uma sabedoria e uma autoridade que não havia estado presente em minha vida na forma de mulher desde que minha mãe deixou nossa casa. Eu estava entusiasmado mas também nervoso. Maya me falou brevemente, depois sua atenção de volta para o Sr. Michaux. Depois de um tempo, ela foi até a porta para sair: "Adeus, irmãozinho", disse ela, com um sorriso que me fez sentir especial. (MOORE, 2008, P107)⁷³

Por conta de um cansaço em se encontrar e sem real perspectiva em Paris, que o acolheu após inúmeros anos privado de liberdade de ir e vir devido a seu status de ativista político contra o regime castrista, Moore aceitou o convite o foi feito por Alioune Diop de *'Présence Africaine'*, da maior Editora dedicada à produção e difusão de obras literárias da *'Négritude'* em Paris e seguiu seu rumo para Lagos, a Capital Nigeriana.

Falar de Carlos Moore toma muito sentido quando evocamos a historiografia de certas trajetórias afrodiáspóRICAS. Carlos Moore é uma lenda viva desses ao acionarmos a lente dos movimentos, dos deslocamentos, dos encontros. Aceitando jogar também seu corpo negro no mundo, o desconhecimento do vir a ser, Moore vivenciou diversas *nùdòwá(s)*, passando de exilado à Jornalista, Escritor e Biógrafo de Fela Kuti, a Observador-Pesquisador privilegiado da espiralidade geopolítica do mundo afro. Carlos Moore, que tive a chance de conhecer pessoalmente *'Nesta Puta Vida'*⁷⁴ representa perfeitamente os questionamentos inerentes à nossa dispersão

⁷³ She was beautiful.

"Hello, sister Maya!" Michaux called out. His voice was warm, conveying that he was especially fond of this person. I looked up from my stool into the dark eyes of the tall and stately woman, dressed in a long skirt—Maya Angelou. When Mr. Michaux's introduction came, I went forward with the awkwardness of a child on his first day in school. Her statuesque height accentuated my shortness, and I felt dwarfed. I was embarrassed, but she smiled. "Hello, little brother," she said, extending a long, slender arm toward me. Her eyes shone when I confirmed I was from Cuba. There was something in those large, deep brown eyes that drew me to her. I immediately surrendered to a wisdom and an authority that had not been present in my life in the form of a woman since my mother left our home. I was excited but also nervous. Maya spoke to me briefly, then turned her attention back to Mr. Michaux. After a while she went to the door to leave. "Good-bye, little brother," she said, with a smile that made me feel special. Tradução do Autor.

⁷⁴ Fela, Esta Vida Puta é o título da biografia do Músico Fela Kuti, escrita por Carlos Moore. A única biografia autorizada pelo próprio músico nigeriano. Na entre 2014 e 2015, idealizei em Salvador, o projeto *'Eyá'* em colaboração com o Designer de moda Renato Carneiro e o Professor Carlos Danon, os Donos do espaço cultural *'Katuka Africanidades'* no Pelourinho. Carlos Moore foi um dos primeiros

histórica. Viveu mil e uma vidas, viveu *'aventura'*, a mesma que meu pai abraçou, a mesma que eu também segui, mas voltarei mais adiante no texto sobre meus próprios deslocamentos e sobre o que me parece ser o nosso movimento negro, um espaço de constantes revoluções e de criação culturais, o lugar de reinvenções desse corpo que não pode se isolar nesse único locus da racialização.

Meus pais nunca se propuseram a transformar seus/suas filhos/as em *'pequenos/as brancos/as'*, pois a nossa casa sempre foi trufada de referências beninenses. Para eles, achar que dominar a língua francesa seria um fator de integração maior era óbvio mas, custou o não ensino de uma língua que não merecia ser menosprezada.

As injunções do Estado ao esquecimento providenciam assignações sociais, as de homens e as dos outros, eram de cunho assimilacionistas e eram contraditórias pois prometiam de um lado a ideia de *'francidade'* como modelo padrão a ser atingido e do outro lado demonstrou nos fatos uma impossibilidade a atingi-lo. Num tal *'projeto-mentira'* que não estabelece um respeito equitativo entre os indivíduos, é impossível lidar com relações pacificadas nesses termos do contrato e fricções socioculturais são inevitáveis. Um projeto entravado pela própria violência de sua execução.

Fanon propõe a *'desalienação'* para enfrentar essas opressões de poder colonial, um processo que pode se manter e cruza um leque grande de estratégias cujo pensamento de Sarr quando apresenta em *'Afrotopia'* onde uma reflexão sobre a modernidade e aborda os valores que foram características observáveis pela imigração africana da época:

Os africanos cultivaram ao longo do tempo os valores de resistência, coragem e paciência para lidar com os vários choques de sua história recente. Eles também cultivaram os valores da convivência, através de métodos originais: a brincadeiras entre primos, a noção ampliada de filiação e família, a mobilidade inter-étnica, a capacidade de integrar a diferença, a tecelagem incessante e a re-tecelagem do laço social (SARR, 2016, P43)⁷⁵.

convidados/as a aceitar participar do evento e a trocar generosamente uma ideia com o público sobre o encontro e a redação da biografia de Fela Kuti em Lagos na Nigéria. Na segunda conversa com a Léonora Miano, disponível em : <https://web.facebook.com/MianoLeonora/videos/958610534552403> - Último acesso em Setembro de 2020, ele volta sobre esse encontro de serendipidade, via a batida de uma percussão ouvida numa feira de Lagos.

⁷⁵ "Les Africains ont cultivé au cours du temps des valeurs d'endurance, de courage et de patience pour faire face aux divers chocs de leur histoire récente. Ils ont également cultivé des valeurs du vivre-ensemble, par des procédés originaux: le cousinage à plaisanterie, la notion élargie de la filiation

Essa aventura que meu pai foi viver certamente respondeu a esse desejo e a essa necessidade de um grande salto para o desconhecido, além dos muitos riscos que isso implicava. Também estava além do simples problema da migração econômica, como meu pai pode ter previsto em certa medida ou mesmo da migração de sobrevivência, como podemos deplorar hoje para os ditos imigrantes de Lampedusa⁷⁶, por exemplo. Percebo pelas palavras que me são reportadas que a migração, por qualquer motivo que seja, é sempre difícil e que ela sempre responde a algo da ordem iniciática na qual frustrações e restrição fazem parte. Nossos pais que vieram da África muitas vezes pensaram que estavam apenas de passagem, a maioria deles queria trabalhar o suficiente para poder contribuir financeiramente para as necessidades da família em casa e pensar um retorno na terra mãe. Alguns nunca retornaram. Bem que minha mãe pense nisso muito forte, ela não retornou ainda. O Sociólogo argelino Abdelmalek Sayad é um dos maiores pensadores das questões migratórias, em especial dos movimentos demográficos da Argélia para a França. Localizou sua pesquisa a partir de seu corpo de homem norte africano e de sua própria trajetória de migração para proporcionar uma visão fora do foco unilateral francês e inscrever o fato migratório em uma dimensão social completa conectada com um leque de áreas de pesquisa interdisciplinares tal como a sociologia, a história, a antropologia ou a literatura. Nesse sentido, as narrações de histórias de vidas de pessoas em migração que usa como matéria prima e põe um diálogo póstumo potente com o conceito de escrevivência.

A guerra da Argélia que ocorreu entre novembro de 1954 e março de 1962 deixou uma relação doce e amarga entre a França e a Argélia que colonizou em julho de 1830. O fim da guerra não pacificou as relações entre os dois países, alimentando uma outra batalha perpetuando violências simbólicas desde então. É o caso do racismo e da islamofobia vivida pelas pessoas originárias da Argélia e da África do norte na França.

et de la famille, la mobilité interethnique, la capacité d'intégration de la différence, le tissage et retissage incessant du lien social." Tradução do Autor.

⁷⁶ Em 3 de outubro de 2013, um barco transportando cerca de 500 exilados africanos afundou perto de Lampedusa, uma ilha italiana perto da Sicília. A tragédia ceifou 366 vidas, tornando-a a segunda maior tragédia no Mediterrâneo desde o início do século XXI^e.

Da mesma forma que se observou uma continuidade dos fluxos de pessoas entre a África ocidental e a França na década de 1970, os movimentos entre a Argélia e a França ocorreram alguns anos antes, logo após os eventos de 1962, mantendo uma relação de amor e de desamor entre os dois estados. Sayad descreveu e analisou com muita precisão esta ruptura e suas consequências, estudando uma imigração de trabalho indispensável ao crescimento econômico da França, mas não só. Por grande parte os homens argelinos, os primeiros a migrar antes de suas esposas e famílias encontraram oportunidades para trabalhar nas fábricas indústrias como a da Renault.

A título pessoal, diversos/as amigos/as de adolescência de ascendência norte-africana tiveram seus pais contratados na construtora automóvel francesa. Igual à meus pais, uma geração de argelinos que imigrava para França se pensava em situação transitória, temporária no solo francês. A análise do discurso, principalmente ideológica e de cunho político no país de imigração conduziu o Sayad a sugerir a ideia de *'dupla ausência'* (1999). Pelo Sociólogo, não se pode reduzir a migração à única necessidade econômica do país de acolhimento. Se tem imigração é porque existem processos históricos definidos explicando o delineamento dessas trajetórias. Assim os corpos exilados argelinos carregam de forma simultânea uma presença visível e ao mesmo tempo sem visibilidade social pública desejada na França e uma ausência na Argélia. Essa dupla ausência alimentou a *'ilusão do retorno'* (1999) desejado por nossos pais. O pensamento de Abdelmalek Sayad é interessante na dimensão de extensão que proporciona, da particularidade da imigração argelina para outras como a operada por homens e mulheres da diáspora africana de maneira geral. A realidade desta relação de dependência no capitalismo é importante a ser compreendida na medida em que essa dimensão de envolvimento me parece ter sido, inicialmente, desconsiderada pelas pessoas que partiam. Também, precisa de segurança para tomar a decisão de retornar ao país de origem, anos depois com todas as representações e de injunção à ascensão social que implicam uma volta. A aposentadoria e os direitos sociais fazem parte de um processo de duras conquistas das mulheres negras, muitas vezes, cuidando de maneira simultânea e sozinhas de seus lares, coluna machucada por trabalhos pagos ao mínimo legal durante quatro décadas. Umas ficam e outros retornam.

Após empregos diversos e duas tentativas de empreendedorismo na França, abortadas por uma gestão desastrosa, pela saudade de sua terra, meu pai genuinamente beninense resolveu voltar pro Benin, sozinho, deixando minha mãe cuidar de seus/suas sete filhos/as (cinco de meu pai e de mães diferentes e dois de minha mãe).

Dividido entre a volta ao país natal para assumir plenamente sua função de homem, filho de um homem, meu avô que perdeu a cinco anos e que foi provavelmente um dos episódios mais marcantes de sua vida. Numa história enraizada na África, tantas vezes roubada pelos seguidos processos colonizadores, meu pai tentou, tentou ir ao encontro de si com tudo que sobrou desses resíduos complexos para poder afirmar uma identidade de gênero masculino, num país onde a colonização impôs também essa demarcação pelo corpo e pelo que que seria ser um ser performático masculino numa sociedade africana.

Essas entrevistas com ele, na nossa terra, na casa dele, no meio do mato, onde ele parece se sentir tão bem me fizeram entender sua migração, ao contrário do que sempre achei, do Benin pro Benin, mas não apenas. Uma migração *'turmÉRICA'*, ponto de renascimentos de outras trajetórias, que atribuo às migrações afrodiáspóricas e não brancas, cuja minha se inclua. Como se a labuta do mundo pertencesse apenas às mães pretas do mundo, o pai voltou pra terra natal e a mãe ficou na terra nova com os filhos dele, todos seus agora, na perspectiva de voltar um dia também, igual a ele. Só faltava descobrir quando.

A presente reflexão se formou em torno de incômodos que comecei a perceber na adolescência e, mais especificamente, na idade adulta quando entrei no mercado de trabalho, um momento peculiar na experiência social de pessoas não brancas, especificamente quando, conseguimos alcançar um nível diferente do de nossos pais na pirâmide social, o que foi me caso. Portanto, nunca os considerei como traumas ao senso de experiências identificadas na minha subjetividade como traumáticas. O incômodo me freou durante um bom tempo mas nunca me paralisou totalmente, o movimento tem se perpetuar, sempre.

Acredito que o sistema e a potência do capitalismo no qual evoluiu demonstrou sua grande capacidade ilusória que mantém os seres numa impressão de liberdade falsa especificamente em países de regime político *'democráticos'*

como a França é um dos exemplos maiores para deixar expressar essa ilusão e inibir um pensamento crítico que possivelmente possa criar falhas responsáveis de uma cisão entre um público dissidente e o poder. Nesse tempo de minha vida, eu me preparava para ter uma vida encaixada num padrão social de classe média no qual as democracias modernas prometem uma felicidade quase assegurada. No mesmo tempo, pelos casos de racismo que observava, me parecia incompatível ser francês e ser negro ao mesmo tempo.

Desde a infância, percebia diferença de tratamento entre pessoas negras e pessoas brancas no meu cotidiano, mas eu acho que minha mãe sempre tentou me preservar num meio familiar no qual a educação era o centro de suas preocupações. Nesse mundo, ela acreditava, como muitos de nossos pais, numa possibilidade de ascensão pelos estudos e pelo trabalho. Conseguir um emprego bom era sinônimo de oportunidades maiores. Fui criado com modelos de irmãs e irmãos mais velhos que estudaram, não necessariamente em nível superior, mas que se dedicaram com muita garra ao caminho que escolheram.

No bairro humilde da grande periferia parisiense morava, isso tinha uma grande importância: inspirar os outros como outras famílias nos inspiraram também. Quando na sociedade francesa, éramos vistos como os 'vagabundos', os 'árabes', ou os 'negros', minha mãe achava que, seguindo essa promessa republicana francesa (porém sem nunca omitir nossa ascendência beninense e sua riqueza cultural), seríamos considerados '*além da cor*' e preservados da violência do sistema. Esse ideal era falso e o sistema bem mais cruel e pernicioso do que ela imaginava, pois eu acredito ter seguido todas as etapas desse jogo sem nunca conseguir chegar à completude que parece garantir o lugar de privilégio dos brancos. Mas onde se encontrava esse bem-estar?

Na minha periferia, existiam pessoas de todas as cores, na sua maioria não-brancas, consequência da imigração na França, religiões diferentes, famílias vivendo uma grande disparidade social e com menos benefícios de infraestruturas públicas e, sobretudo, sofrendo de preconceito e discriminações raciais. Esse confinamento social rimava com sensação de perda de controle, de uma certa privação de liberdade mas também de organização de diversas formas locais de solidariedade entre as pessoas. Me dei conta que vivia num espaço de criação e

(re)criação permanentes e percebi que a combinação da violência proferida em nossos corpos periféricos nos obrigava a inventar outros mecanismos de existência para existir.

Nos primeiros passos na vida adulta, entendi que enquanto homem negro, eu sempre teria que justificar algo, justificar a legitimidade de minha presença em determinados lugares e comprovar o mérito para ocupá-los. Eu percebi isso perfeitamente quando da promoção natural que observamos no mundo profissional.

Eu devia me contentar com o lugar de privilégio que tinha atingido e ao mesmo tempo observava duas coisas :

- apesar de uma formação universitária, de uma experiência de trabalho ou de resultados profissionais equivalentes ou superiores, a minha evolução nesse meio era mais lenta se comparada a de meus colegas brancos.
- a recorrência desses relatos ao meu redor, seja de amigos, da família ou de outros colegas negros.

Essa pergunta eterna: “Mais, tu es d’où toi?” (“Mas, você é de onde?”) não fazia mais sentido pra mim no contexto francês. É precisamente essa interrogação perpétua que despertou em mim a noção de alteridade embasada pela única questão colorimétrica de meu epiderme. Era esse corpo que a provocava.

2.3. DA FRANÇA AO BRASIL, LUGAR DE MINHAS NÙDÒWÁ(S) E REIDENTIFICAÇÕES

Foi por volta da mesma idade que a do meu pai que minha ‘*aventura no Brasil*’ começou e se tornou uma reflexão autocentrada baseada no legado dos outros, inclusive da minha família. Este trabalho me permite vislumbrar como é importante a trajetória migratória e a memória desta história familiar no processo de existência na escala das sociedades contemporâneas. Observar essas histórias particulares e estudar esse trânsito como ponto de partida para minha proposta geral me permite, portanto, entender melhor as questões que já estavam em jogo na época. Significa também extrair essas histórias de um confinamento micro-singular e

ligá-las a um mundo macro-global que restitui a humanidade a processos que muitas vezes não celebram as conquistas e sucessos, que muitas vezes nunca falam sequer de fracassos, e que podem, por outro lado, valorizar as ações postas em prática pelos salvadores, na maioria das vezes ocidentais (missões civilizatórias, missões humanitárias, invenções tecnológicas, etc.).

Falar sobre essa contribuição africana ao mundo e tentar entender essas trajetórias afrodiaspóricas na cultura afro-brasileira ou afro-francesa é também uma afirmação política que destacaria a existência desses corpos invisíveis ou dissimulados no espaço público.

Como poderia um país do tamanho físico do Benin ser apagado do radar quanto à contribuição de sua migração para o mundo afrodiaspórico, particularmente nos campos da estética artística e cultural? O Brasil, Cuba, Haiti respiram Benin até suas expressões espirituais mais íntimas.

A mobilidade forçada de seres humanos não podia oferecer nada além de força física? Mulheres e homens foram capturados, sequestrados e deportados com suas crenças, suas artes. Seria bastante compreensível observar e entender a presença semiótica africana em todas as áreas do fato cultural por onde passou indivíduos em migração provenientes da África, ou seja, em quase todos os lugares do planeta. Hoje, no mundo ocidental, estamos testemunhando da expressão desta África celebrada, magnificada, muitas vezes apropriada culturalmente, sem que nenhuma referência seja feita a ela, mas ela está na luta cotidiana para existir e na acepção do Babalorixá, Doutor em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Rodney William,

no seara da globalização, a indústria cultural ganhou força e foi de certa maneira apagando as diferenças culturais, criando produtos para responder às necessidades de uma sociedade de consumo. Todas as ferramentas da tecnologia, a internet e as redes sociais, facilitaram o acesso aos hábitos, características e modos de vida de povos diversos com a mesma intensidade com que despertam desejos. um simples clique e todos os elementos tangíveis e intangíveis de uma cultura estão à disposição com uma riqueza de detalhes que permite entrever muito mais que cores e formas. (RODNEY, 2019, P24)

Escolhi ou fui escolhido pela Bahia, que orgulhosamente grita ter a maior festa de rua do planeta, o Carnaval. Nessa festa superlativa mundialmente

conhecida, força é de constatar as contradições desse catalisador à brasileira. Há de um lado as exposições intensas do físico-corporal nas diversas performances dos blocos, da pipoca, dos trios elétricos, essas superestruturas performáticas sob rodas que animam milhões de foliões; e do outro, as respostas visuais reflexivas, muitas vezes explosivas submetidas aos meus olhos de observador do entre lugar, ao posicionamento difícil de enunciar. Ser negro afrodiaspórico não brasileiro.

Nesse sentido, fiquei intrigado pela recorrência de acontecimentos com pessoas brancas no Carnaval e mais especificamente no Carnaval 2020 em Salvador. Digressão na sequência linear do texto usando minha própria experiência de consumidor da festa e pesquisador para apontar que ele torna-se uma verdadeira experiência de campo antropológica. O famoso “ser preto está na moda, mas ninguém quer ser preto no cotidiano” tornou-se uma musiquinha, um hit do verão concorrendo atrás de premiação fora de toda categoria durante a semana inteira de Carnaval. Apesar das inúmeras discussões sociais sobre as apropriações culturais na atualidade, me parece que sua re-equilibragem no cotidiano das pessoas não pode se ver sem as contribuições dos campos de militância. Na competição para o prêmio esse ano, as tranças sob todas suas variantes em pessoas brancas, tranças coloridas, compridas, as famosas *‘Kardashian braids’* popularizadas 2.0 pelo famoso reality show estadunidense. Será que ela foi a primeira a abordar um cabelo desse?

É como se nossas irmãs, tias e mães africanas, as de minha própria família não tivessem criado nada, em termo de tendências capilares, antes de 2020. No meio do Circuito da Barra, vi esse grupo de cinco meninas brancas e loiras, customizadas estilo “camarote Vila Mix⁷⁷” em toda sua extravagância ostentatória com um pingo no estilo : um hairstyle trançado. Um bonde rainbow (arco-íris), uma propaganda potencial para balas coloridas 'Skittles' ou cereais carboidratadas 'Fruit loop' que odiava na infância. Sem essa necessidade colorida, me lembrou esse frenesi das tranças características das meninas brancas pisando de férias no Benin e que via desde minhas primeiras viagens no Benin na infância, as mesmas que vejo

⁷⁷ O Camarote Vila Mix é um espaço de lazer que se encontra no circuito Barra-Ondina, em Salvador. Faz parte dos camarotes elitizados que contam ‘a maior festa popular de rua do planeta’. É majoritariamente frequentado por pessoas brancas de classe média alta.

até hoje nas ruas do Pelourinho, centro histórico e turístico de Salvador. Parece existir um ritual iniciático para tentar acessar a essa rítmica ancestral desconhecida por essas mulheres brancas.

O acesso a esse mundo desconhecido parece passar pelo cabelo, assim remetendo a mitologia grega-romana para quem a cabeleira sempre ocupou um espaço de grande valor. Presentear seus cabelos aos Deuses constituía um ato supremo. Não é um mero acaso se Afrodite na mitologia grega ou Vênus pela romana, a Deusa do amor, da beleza e do sexo embrulha seu corpo branco imaculado e nu de sua longa cabeleira loira dourada na tela 'O nascimento de Vênus' de Sandro Botticelli.

Figura 17 - O nascimento de Vênus



Fonte: hipercultura.com

O pintor italiano realizou uma tela no estilo clássico do Renascimento onde os quatro elementos da natureza, a água, o ar, a terra e o fogo são representados. Pudor ou não, esse cabelo comprido é magnificado e sua imensidade nem consegue cobrir o corpo em movimento da Deusa, mas uma coisa parece óbvia ao contemplar a tela, o cabelo veste uma simbólica da feminilidade última. A partir dele, se estende a noção inelutável do poder feminino. Esse poder não nasceu com os Gregos. Já no Egito faraônico, o uso de perucas constituídas de cabelo natural, de lã e de fibras de folhas participava dessa dinâmica de poder. Variantes capilares existiam, das mais simples às mais exuberantes revelando aos olhos da sociedade seu lugar de prestígio e então de poder. Na Gália, os fios representavam também o poder da classe social, principalmente da realeza. As religiões monoteístas cristã, judia e

muçulmana apresentam uma concórdia no entendimento do cabelo como a expressão suprema do pecado humano e por consequência da sedução.

Ao meu ver, esse rito de passagem demonstra um certo anacronismo na revelação de uma novidade estética muito legal para essas cinco mulheres. Confesso que ao vê-las, ri no meu forte interior achando elas realmente ridículas. Copiar a estética negra, esvaziando o conteúdo simbólico, filosófico e ancestral da estética negra sem ser negra, pois no final do Carnaval, bastará tirar a fibra sintética, colorida e mágica no contexto da folia carnavalesca para adotar o padrão liso e comprido *'fifty shades of loiro'*⁷⁸ para retornar ao padrão máximo de beleza. Se essas tranças 'africanas' fossem tão bonitas porque essas 5 mulheres só combinam de usar esse penteado no Carnaval e consideram que o cabelo e os penteados afros não são profissionais, por exemplo? Quantas vezes, vi minhas amigas e irmãs alisar maquinalmente o cabelo ou usar outras estratégias para camuflá-lo no dia de uma entrevista de trabalho? Já que conseguir essas entrevistas de trabalho são muitas vezes troféus de caça.

Durante muito tempo e bem antes da valorização atual do cabelo crespo que podemos ver em diversos clipes musicais, nas ruas de Salvador ou no filme Black Panther, antes e depois do cabelo *'Black Power'* da Angela Davis, alisar os cabelos nas famílias negras afrodiaspóricas fazia parte da panóplia de rituais de embranquecimento simbólico imposto às mulheres negras e de forma mais confidenciais aos homens negros cuja anulação pela ação de raspá-lo era a regra social masculina.

Na sua autobiografia, "Píchon, minha vida e a revolução cubana" (2008), Carlos Moore relata que ao encontrar com Maya Angelou no final da década de 1950, que foi

a primeira vez na minha vida que vi uma mulher negra com cabelos naturais", e ficou "impressionado com sua postura e com seus cabelos curtos e afro, que coroaram os movimentos deliberados de seu corpo." (MOORE, 2008, P107)⁷⁹

⁷⁸ Referência ao filme sucesso do box Office internacional *'Fifty shades of Grey / Cinquenta tons de Cinza'*.

⁷⁹ I was awestruck by her poise and by her short, Afro-styled hair, which crowned the deliberate movements of her body. I instantly knew she was a dancer by the way she held herself. It was the first time in my life I had seen a black woman with natural hair. She was beautiful. Tradução do Autor.

Ainda para ele, me referindo a mesma série de entrevistas idealizadas por Léonora Miano, Moore (2020) detalha com muita emoção o que sentiu ao descobrir esse cabelo natural afro de forma inédita.

Ela era muito alta, de altura grande, magra, muito elegante, tinha cabelos afro e foi a primeira vez na minha vida que vi uma mulher com cabelos crespos, o que significa que toda minha juventude, toda minha infância eu cresci, vendo minha mãe alisando o cabelo, eu nunca vi o cabelo natural de minha mãe até que ela morreu. Nem os cabelos naturais de minhas duas irmãs, porque minha mãe sempre os alisava. E foi a primeira vez na minha vida que vi o cabelo crespo de uma mulher. (respondendo a Léonora Miano sobre as mulheres do seu bairro de Nova Iorque) Eu costumava me relacionar com garotas que eu nunca pensei que tivessem cabelo crespo porque eu estava tão acostumado a ver cabelos lisos em mulheres negras que nunca pensei que o cabelo pudesse ter sido de outra forma.⁸⁰

O cabelo crespo é eminentemente político e diversas mulheres negras pensaram e discutiram em torno dele. Em 2015, na França, a Escritora Rokhaya Diallo⁸¹ e a Fotógrafa Brigitte Sombié entrevistaram e retrataram umas cem pessoas

⁸⁰ Elle était très grande, de haute taille, mince, très élégante, et elle avait des cheveux afro et c'était la première fois dans ma vie que je voyais une femme avec des cheveux crépus, ce qui veut dire que toute ma jeunesse, pendant toute mon enfance, j'ai grandi, voyant ma mère en train de défriser ses cheveux, je n'ai jamais vu les cheveux naturels de ma mère jusqu'à sa mort. Ni les cheveux naturels de mes deux sœurs car ma mère leur a toujours défrisé les cheveux. Et c'était la première fois de ma vie que je voyais les cheveux crépus d'une femme. (répondant à Léonora Miano sur les femmes de son quartier à New York), Je sortais avec de filles dont je n'aurais même pas pensé qu'elles auraient pu avoir les cheveux crépus tellement j'étais habitué à voir les cheveux lisses chez les femmes noires que je n'aurais jamais pensé que ces cheveux auraient pu être autrement. Conversa disponível em : <https://web.facebook.com/MianoLeonora/videos/953701121710011> - Transcrição/Tradução pelo Autor.

⁸¹ Rokhaya Diallo é Jornalista, Escritora, Diretora de documentários, Ativista pelos direitos humanos na França e na Europa em diversas organizações. Ela tem um engajamento militante forte na questão do racismo e do feminismo. Em 2006, co-fundou a Associação antirracista 'Les Indivisibles', organização militante que integrei um ano após sua criação, em 2007 e na qual militei até 2011. O nome 'Les Indivisibles' é uma referência ao primeiro artigo da Constituição francesa : "*A França é uma República indivisível, laica, democrática e social. Ela garante a igualdade perante a lei de todos os cidadãos sem distinção de origem, de raça ou de religião. Ela respeita todas as crenças. Sua organização é descentralizada*". O nome da associação emprestou a estética dos super heróis pois uma das ferramentas usadas para combater o racismo era a sátira e o humor, notadamente pela organização anual de uma cerimônia de premiação de declarações mais racistas ditas por personalidades públicas e políticas francesas no espaço público chamada "Y'a Bon Awards", uma forma de destacar o termo racista usado contra o exército de africanos que participaram ativamente, na linha de frente, durante a Segunda guerra Mundial. Essa terminologia é também associada ao "petit-nègre" (FANON, 2008, P24), língua supostamente usada por eles, uma mistura entre o francês e outros idiomas africanos. O petit-nègre e o Y'a bon foi popularizado por uma marca de chocolate em pó francês chamada "Banania" cuja logomarca sempre usou a imagem desse soldado africano sorridente de lábios de cor vermelha viva falando esse idioma "petit-nègre" existindo apenas na cabeça das pessoas brancas e repetindo "Y'a bon banania" (Banania é boa). Após 3 edições, me afastei da organização por questões de posicionamento e de novas orientações militantes da associação. Na época, preparava minha 'aventura' para o Rio, o que naturalmente me distanciou também do gerenciamento concreto das ações. Hoje, Rokhaya Diallo, além de ser uma amiga, é uma

(personalidades públicas e anônimos/as da França) com uma maioria de mulheres no painel no intuito de entender a relação de intimidade que une as pessoas negras com seus cabelos crespos naturais tal como as implicações em termos sociais. O resultado dessas entrevistas deu nascimento a um livro chamado *'Afros!'*, que confirma a aceitação da experiência traumática do alisamento descrito por bell hooks, em seu artigo *'Alisando o Nosso Cabelo'* (2005). Não há dúvida de que o alisamento em mulheres negras, isolado na sua função puramente técnica já teve um papel demarcador na ritualização iniciática da feminilidade pela do status de menina ao de mulher como testemunha a bell hooks, tomando sua própria experiência familiar.

Naqueles dias, esse processo de alisar o cabelo das mulheres negras com pente quente (inventado por Madame C. J. Waler) não estava associado na minha mente ao esforço de parecermos brancas, de colocar em prática os padrões de beleza estabelecidos pela supremacia branca. Estava associado somente ao rito de iniciação de minha condição de mulher. Chegar a esse ponto de poder alisar o cabelo era deixar de ser percebida como menina (a qual o cabelo podia estar lindamente penteado e trançado) para ser quase uma mulher. Esse momento de transição era o que eu e minhas irmãs ansiávamos. (...) Fazer chapinha era um ritual da cultura das mulheres negras, um ritual de intimidade. Era um momento exclusivo no qual as mulheres (mesmo as que não se conheciam bem) podiam se encontrar em casa ou no salão para conversar umas com as outras, ou simplesmente para escutar a conversa. Era um mundo tão importante quanto a barbearia dos homens, cheia de mistério e segredo. (hooks, 2005, P1)

Porém é preciso contrabalançar essa ritualização na construção dos padrões estéticos femininos, para diferenciar o bonito do feio e onde não me parece possível afastar a definição estética do componente racial pela longa trajetória de desumanização da corporeidade negra. O padrão estético positivo e valorizado sempre se encontrou do lado da supremacia branca e o negativo do lado das pessoas racializadas negras. O impacto na percepção da autoestima das mulheres negras não é neutro. A maioria das mulheres entrevistadas pela ativista Rokhaya Diallo relata o ritual da aplicação do ferro quente em cabelos, *'da chapinha'* sendo um trauma necessário para se aproximar do padrão erguido pela figura da mulher branca, o que bell hooks confirma também:

referência na França pelo enfrentamento interseccional de opressões raciais, de gênero e de sexualidades, uma voz que ecoa e conta. Em 2020, foi a primeira Jornalista francesa a integrar o jornal estadunidense *'The Washington Post Global opinions'* enquanto Editoralista e se tornou co-Presidenta ao lado, entre outras de Kimberlé Crenshaw, do *'Center for Intersectional justice'* (@cijberlin).

O alisamento era claramente um processo no qual as mulheres negras estavam mudando a sua aparência para imitar a aparência dos brancos. Essa necessidade de ter a aparência mais parecida possível à dos brancos, de ter um visual inócuo, está relacionada com um desejo de triunfar no mundo branco. Antes da integração, os negros podiam se preocupar menos sobre o que os brancos pensavam sobre o seu cabelo (hooks, 2005, P3).

O despertar pela liberdade capilar se manifesta em diversos movimentos culturais, do *'Nappy Hair'*, contração de *'natural and happy'* nos EUA, pela Europa, ou manifestações sociais importantes como a *'Marcha do Empoderamento Crespo'* em Salvador, onde, para ir ao encontro direto de corpos negros no mundo tal o meu, filmei e fotografei em três das cinco edições desde 2015 (2015, 2017 e 2019), diversas pessoas motivando sua presença num evento reunindo milhares de participantes performando seu cabelo. Mulheres, homens, de todas as orientações sexuais, me relembrando de forma quase sistemática um pertencimento ancestral africano e de todas as idades, bem que perceba uma conscientização cada vez mais jovem e pessoalmente, não irei me queixar disso.

Figura 18 - Marcha do Empoderamento Crespo em Salvador



Fonte: Fotografia do Autor. 2015



Fonte: Fotografia do Autor. 2015



Fonte: Fotografia do Autor. 2015



Fonte: Fotografia do Autor. 2017



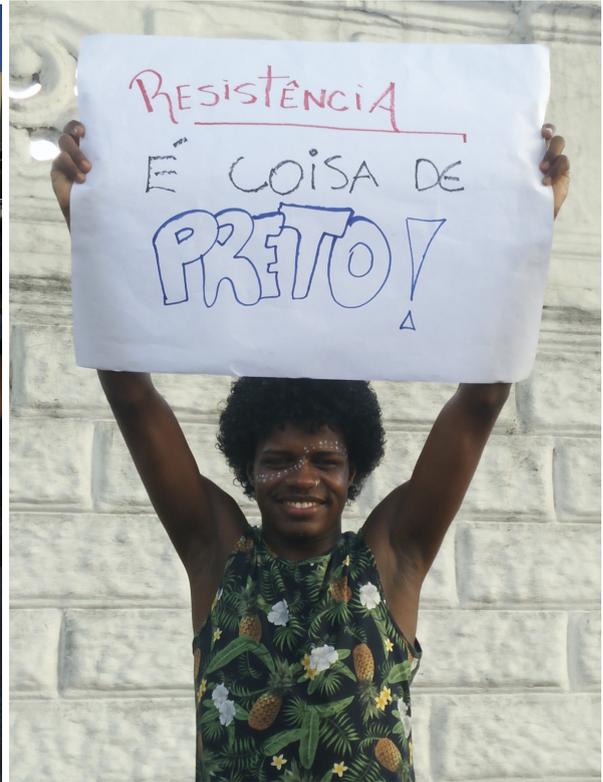
Fonte: Fotografia do Autor. 2019



Fonte: Fotografia do Autor. 2019



Fonte: Fotografia do Autor. 2017



Fonte: Fotografia do Autor. 2017

Assim, entendemos todo o teor político e concreto do cabelo crespo, crescendo tais coroas ancestrais roubadas em cabeças pretas. Performar esse cabelo anulado ao longo da história e usar o estigma negativo para si e o tornar em uma magnitude potente, gritante e visível, no caso, no coração da Capital do Estado mais negro do Brasil. Ocupar o espaço da rua da mesma forma que o Carnaval a ocupa, pela *'alegria da cidade'* como o baiano Lazzo Matumbi canta :

A minha pele de ébano é
A minha alma nua
Espalhando a luz do sol
Espelhando a luz da lua
A minha pele de ébano é
A minha alma nua
Espalhando a luz do sol
Espelhando a luz da lua

Tem a plumagem da noite
E a liberdade da rua
Minha pele é linguagem
E a leitura é toda sua

Será que você não viu
Nem entendeu o meu toque
No coração da América, eu sou o jazz
Sou o rock
Eu sou parte de você
Mesmo que você me negue
Na beleza do afoxé
Ou no balanço no reggae

Eu sou o sol da Jamaica
Sou a cor da Bahia
Eu sou você, sou você, sou você
E você não sabia
Liberdade Curuzu, Harlem, Palmares, Soweto
Nosso céu é todo blue e o mundo é um grande gueto

Apesar de tanto não, tanta dor que nos invade
Somos nós, a alegria da cidade
Apesar de tanto não, tanta marginalidade
Somos nós, a alegria da cidade (PORTUGAL, MATUMBI, 1988)⁸²

A ocupação performática do empoderamento crespo desloca fisicamente, pelo movimento da marcha, a periferia pelo centro na ideia de propor *'reinvenções da África na Bahia'* (PINHO, 2004) e operar uma reaproximação, ao menos simbólica com o continente e de *'engajamento corporificado'* (PINHO, 2004, P92) pelos protagonistas em ação.

Todas as corporeidades não são submissas à mesma regra no que diz respeito à resistência às tentativas de conformação estética global. Vale lembrar que na África, e no Benin, particularmente, ainda existe um grande mercado comercial

⁸² Letra da música *'Alegria da cidade'* interpretada por Lazzo Matumbi e co-composta pelo poeta baiano Jorge Portugal disponível em : [LAZZO MATUMBI - ALEGRIA DA CIDADE](#).

pelos produtos de alisamento de cabelo, de branqueamento da pele⁸³, não sem problemas de saúde pública, que os órgãos de saúde pública tentem enfrentar sem grande sucesso. O capitalismo e os padrões de beleza euro/branco.cêntricos descritos por hooks estão bem na África, o que dissona com as reivindicações da marcha do empoderamento crespo que me provoca, cada vez, um orgulho não dissimulado. Seria uma manifestação linda de se ver nos centros urbanos das capitais africanas onde a estética longilínea da parisiense parece ser onde se encontram todos os holofotes. Como Moore, posso dizer que nunca vi o cabelo natural de diversas primas e tias considerando como feio ou não arrumado o fato de sair de casa sem uma peruca lisa ou a cabeça trançada.

Figura 19 - Propaganda para cosméticos de branqueamento e Campanha de saúde pública contra a despigmentação da pele em outdoors de Cotonou no Benin



Fonte: Fotografias do Autor. Agosto de 2015

Na França, em minha família, não me lembro de ter assistido a rituais de alisamento como os descritos por hooks ou pelos inúmeros relatos que ouvi durante meu tempo no Brasil onde a tendência e o resgate político do cabelo afro. Pelo contrário, a química em crianças era vista como algo extremamente negativo. O cabelo das meninas era trançado como uma resistência interna dentro da célula familiar. Me parece que o alisamento, embora existisse de vez em quando, era algo recente nessa história capilar, executado na Europa. As inúmeras fotos do acervo familiar mostram o quanto cada época tinha seu estilo e o quanto o 'cabelo *black power*' era popular na África. Realmente, seria interessante ampliar essa pesquisa

⁸³ Dando um passeio pelo setor de cosméticos de um supermercado de Cotonou, pude observar a vivacidade do mercado comercial de produtos para branquear a pele negra. Registro do Autor disponível em: <https://www.instagram.com/p/Bv32AZGnJ1z/>. Último acesso em Julho de 2021.

na atualidade africana onde me parece, infelizmente ter uma outra tendência, bem marcada pelos padrões estéticos brancos ainda bem presente nas realidades africanas. Enquanto homem negro que sempre me deu a liberdade de experimentar diversos estilos capilares, devo dizer que sei bem do tipo que podemos sofrer se nossas escolhas de visuais vem perturbar o que a sociedade espera de nós.

Contarei mais adiante nessa tese, a forma pela qual fui menosprezado no âmbito de trabalho. Com certeza, esse racismo me custou e decidi lutar contra começando em nunca mais me importar com o que deveria fazer com meu cabelo para satisfazer 'donOS' de nada, e menos de meu corpo, aconteceu em diversos momentos, sentir a mesma reprovação de meu cabelo pintado; de meu mini black power não penteado, deixado às livres vontades do vento, do sol e da água; de meus cabelos trançados ou como agora de meu dread meio cumprido. Aqui, em terra beninense, esses cortes e visuais também não são considerados como adequados em sociedade e menos para o gênero cis-masculino.

Minha família já se acostumou com minha liberdade '*cabelística*', mas sinto ainda na rua assim que passo o portão de casa com os mesmos olhos que senti tantas vezes em quase quarenta e um verões. No melhor dos casos, passo por um artista que muitas pessoas não saibam que sou, me conferindo assim o crédito da liberdade autorizada para essa casta de pessoas. '*Te chamam de ladrão, de bicha, maconheiro*⁸⁴. Usar dread, artista ou não, é carregar todo esse preconceito de pessoa desarticulada de suas responsabilidades da vida real.

Em filigrana questionam a seriedade de meu perfil, dessa rebelião filosófica permanente contra o sistema branco-critão que conseguiu se instilar com tanta força na paisagem de um país que cultivava uma pluralidade grande de subjetividades antes da tragédia colonial. Porém, ao mesmo tempo que permaneçam esses reflexos de docilização coloniais tentando atingir minha insubmissibilidade a esses padrões, surgem também micro-resistências que tendem a ganhar mais força como minha última vivência em Cotonou, fugindo da opressão da quarentena francesa e do re-confinamento em andamento me deu a oportunidade de observar.

⁸⁴ Letra da música '*O tempo não para*' interpretada pelo Cantor carioca Cazuzo. Disponível em: [Cazuzo - O Tempo Não Para](#). Último acesso em Novembro de 2020.

Na mesma rua, atrás do mesmo portão, quase dois anos após minha precedente viagem em terra ancestral, vejo grupos de meninas de traje de cor caqui indo pra escola sem trança de fibra, sem megahair, o que era comum antigamente. Sim, tem uma certa homogeneidade no visual delas, cabelo natural curto, 'à la garçonne'. Qualquer comprimento de cabelo além de alguns centímetros, seu alisamento ou a aplicação de cabelos de fibras pretos ou coloridos foram simplesmente proibidos dentro das escolas de ensino fundamental ou nos colégios.

As tranças feitas em cabelo natural continuam autorizadas. Docilizar o cabelo das meninas e incriminá-las de uma certa forma como responsáveis de outros comportamentos violentos ao ponto de impor-las a violência de um outro padrão colonial é pelo menos questionável. A coerção como método contínuo de docilização não pode ser plenamente aceitável em si. Como se aceitar uma meia-valorização de nosso cabelo, em terra africana, pela constante desvalorização histórica, pudesse ser satisfatória.

O mesmo repúdio do cabelo crespo tomou outra direção na experiência brasileira e em particular baiana. O fenômeno do retorno do stigmata partindo de uma visão negativa do cabelo crespo e a transformando numa outra, positiva, exaltada, magnificada, colocando toda a majestade de nossos fios num protagonismo poderoso, 'black power' ou pelo resgate constante de nossas referências e heranças africanas de visuais usados em eventos de blocos afros como no Ilê Aiyê e sua noite da beleza negra ou na própria saída do bloco que tive a oportunidade de viver por dentro, de muito perto, ao convite de Arany Santana, Secretária de Cultura do Estado da Bahia. Ao questionar coletivamente Gleicy Ellen Teixeira, a recém-eleita 'Deusa do Ébano' 2020 sobre seus motivos para participar do concurso de beleza do Bloco afro "mais belo dos belos" da Bahia e provavelmente do Brasil ela responde:

"Me inscrevi no Ilê Aiyê por auto-afirmação porque sempre tive muita vergonha de usar meu cabelo. então, quero mostrar pra nossas crianças que nosso cabelo é lindo, que somos lindas, somos lindos, somos Deuses. Estou à frente do bloco Ilê Aiyê mas represento todas nós. (...) precisamos de representatividade. Estou muito feliz poder representar nosso povo negro e estar num momento de flaa porque a gente precisa falar. (...) Mulher negra

não é fantasia, Orixá não é fantasia, é preciso mais respeito, nós existimos e resistimos.” (TEIXEIRA, 2020)⁸⁵

Figura 20 - Gleicy Ellen Teixeira, Deusa de ébano do Ilê Aiyê 2020 na saída do Bloco no Carnaval de Salvador da Bahia



Fonte: Fotografias do Autor. Fevereiro de 2020

⁸⁵ Fala registrada na ocasião da Coletiva de imprensa organizada na Casa de Mãe Hilda Jitolu, lalorixá do terreiro Ilê Axé Jitolu e fundadora do Ilê Aiyê onde ocorreu a sessão de preparo da Deusa de ébano em presença da imprensa local e nacional. Fui convidado pela Secretária de Cultura do Estado, Arany Santana, com toda a liberdade de mergulhar no universo de preparação da saída do Bloco no Carnaval de 2020. Acompanho a saída do Bloco há relativamente pouco tempo, nas três últimas edições do carnaval de Salvador. Dessa imersão, realizei uma série de registros inéditos, pela oportunidade que me foi dada poder adentrar o universo nos dois primeiros dias de saída do bloco.

Do lado masculino, observo meninos adolescentes de cabelo não sistematicamente raspado como era legião de se ver, arvorando uns grooves pra *'madeixa balançar'*⁸⁶ ou *'no cabelo enrolado'* que *'todos querem imitar'*⁸⁷.

Respeitem meus cabelos, brancos

Se eu quero pixaim, deixa

Se eu quero enrolar, deixa

Se eu quero colorir, deixa

Se eu quero assanhar, deixa

Deixa, deixa a madeixa balançar (CESAR, 2002)

A vibe dread parece fazer émulos, o salões especializados se multiplicam, não me foi confirmado formalmente, como no caso das meninas, que esteja proibido nas escolas e colégios públicos, mas é muito mais comum observar ele na sua livre expressão em cabelos de jovens adultos, estudantes universitários, ou trabalhadores. As coisas se flexionam e se flexibilizam mais pela resistência cultural de grupos pioneiros, pesquisadores, sociais querendo resgatar nossa herança cultural africana. O diálogo direto ou indireto com a irmandade diaspórica parece enriquecer também essa discussão local, a produção artística e o deslocamento das fronteiras culturais, o desenvolvimento das redes sociais, os fóruns tais como os festivais internacionais questionam em permanência os tensionamentos causados por esses rastros coloniais. Achille Mbembe (2019) nos lembra quanto a Europa não é mais o centro do mundo e assim analisando, trata-se de “purgar a África do desejo de Europa”⁸⁸. É preciso manter e ampliar vivo esse debate, a influência cultural da África está longe de se encontrar só no lugar do modismo.

Recentemente, alguns estados nos EUA têm validado a CROWN Act (Create a Respectful and Open Workplace for Natural Hair), 'Criar um espaço de trabalho respeitoso e aberto para os cabelos naturais', um projeto de lei que sanciona toda

⁸⁶ Letra da música *'Respeitem meus cabelos, brancos'* do Cantor pernambucano, Chico César. Disponível em : [Chico César - Respeitem Meus Cabelos, Brancos](#). Último acesso em Novembro negro de 2020

⁸⁷ Letra da música *'Olhos coloridos'* da Cantora carioca, Sandra de Sá. Disponível em : [Sandra De Sá - Olhos Coloridos \(Ao Vivo\)](#). Último acesso em Novembro negro de 2020.

⁸⁸ Entrevista concedida ao jornal francês 'Le monde' em fevereiro de 2019. Disponível em: [Achille Mbembe : « Les Africains doivent se purger du désir d'Europe »](#). Último acesso em Novembro de 2020.

discriminação baseada no cabelo de pessoas não brancas. Uma iniciativa que imagino pouco plausível no contexto francês, que institucionalmente, não reconhece a existência de cabelos naturais afro pois o diploma nacional de Cabeleireiro/a, o Certificado de Aptidão Profissional (CAP) obtido após uma formação de dois anos reconhecida pelo Ministério da Educação, cujo currículo está elaborado somente pelo cabelo de pessoas brancas. Há uma ausência total de desenvolvimento de técnicas adaptadas para pessoas negras.

Abordar a questão da “apropriação cultural” é inevitavelmente falar da estruturação do racismo na sociedade e em contraponto da ereção do Pantheon da beleza dessas tranças africanas loiras, vem a questão do cabelo afro, historicamente estigmatizado, negado no Brasil e na África também e a objetificação do corpo negro, ou sua reificação, a ideia falsa de disponibilidade dos corpos pretos exacerbada no momento do carnaval de Salvador.

Pessoalmente, não vejo problemas em pessoas brancas usarem tranças, todo mundo faz o que quiser se a creditação esteja devidamente feita aos primeiros interessados mas sabemos que não é o caso. A famosa estadunidense Kim Kardashian nunca inventou o ‘box braid’ e a Designer de moda inglesa Stella McCartney não inventou os vestidos em tecido wax dito africano com estampas coloridas, que nossas mães africanas usam há anos e pelos quais foram xingadas na Europa. A estilista literalmente copiou para vender peças por 1500 libras se apropriando de saberes que não eram dela, sem sequer fazer referência à cultura camaronesa onde tirou a inspiração.

A problemática mais alucinante reside na esquizofrenia em querer ser sem ser totalmente tal como na supremacia da validação dos padrões estéticos a serem seguidos. Querer ser preto *a la carte* vestindo figurino de preto porque é ‘cool’, nos momentos festivos e se extrair desse estado à vontade porque o privilégio do poder na posição social branca o permite para facilmente voltar no escritório de cabelo alisado depois da quarta de cinza. William Rodney lembra que

o conceito de apropriação cultural que estamos buscando começa com as reflexões de Abdias Nascimento sobre o genocídio do negro brasileiro. Não se trata simplesmente de reconhecê-la como uma prática negativa, que faz uso dos elementos de uma cultura sem compreendê-la ou, muitas vezes, desrespeitando seus significados simbólicos e históricos (e é justamente isso que a diferencia do intercâmbio cultural). Embora ainda não seja

considerada um crime do ponto de vista legal ou jurídico, a apropriação cultural tem implicações éticas que passam por questões diretamente relacionadas ao racismo e à desumanização de grupos perseguidos e discriminados. (RODNEY, 2019, P29)

Esse processo requer o entendimento da situação para poder operar uma reintegração desse poder perdido, e recusar essa objetificação mesmo que a fragilidade branca queira invalidar esse discurso, nos tornando os/as raivosos/as (*'angry black women and men'*) característica do sistema⁸⁹ da branquitude⁹⁰, legado supremacista da história e da invenção do modelo capitalista. A reflexão ativa levada pelos indivíduos das trajetórias africanas e afrodiáspóricas de hoje, à qual pertencem e figuras como a de meu pai na sua travessia migratória, de seus descendentes e de outros corpos afrodescendentes estão moldando à sua maneira os contornos de sociedades historicamente brancas, hegemônicas, no plano físico ou simbólico e como as revoluções culturais de expressão negra em diferentes territórios expressam a necessidade visceral de recorrer a processos artísticos criativos como parte da cura de feridas abertas.

Essa escrevivência vem do cansaço real que sinto há vários anos por ser obrigado a responder em qualquer situação da genealogia de minha ascendência por conta da cor de minha pele. Me tornei negro naquele instante e pela redundância

⁸⁹ Ao usar a o neologismo 'Cistema' nos movimentos de meu texto, me inspiro da reflexão da Viviane Vergueiro, Mestra em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia, Pesquisadora transfeminista usando a noção de *'Cistema-mundo'* ou *'Cistema'* se referindo "a Grosfoguel (2012, 339), para quem o 'cistema' caracteriza um "[c]istemamundo/ocidentalizado/cristianocêntrico moderno/colonial capitalista/patriarcal" que produz "hierarquias epistêmicas" em que – na leitura específica desta dissertação – perspectivas não cisgêneras são excluídas, minimizadas, ou silenciadas. A corruptela 'cistema', entre outras corruptelas do tipo, têm o objetivo de enfatizar o caráter estrutural e institucional – 'cistêmico' – de perspectivas cis+sexistas, para além do paradigma individualizante do conceito de 'transfobia'. (VERGUEIRO, 2016, P15)".

⁹⁰ Segundo Lourenço Cardoso, a "branquitude" significa pertença étnico-racial atribuída ao branco. Podemos entendê-la como o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não-brancos, dessa forma, significa ser menos do que ele. Ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, a expressão do ser, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais. Ser branco significa mais do que ocupar os espaços de poder. Significa a própria geografia existencial do poder. O branco é aquele que se coloca como o mais inteligente, o único humano ou mais humano. Para mais, significa obter vantagens econômicas, jurídicas, e se apropriar de territórios dos outros. A identidade branca é a estética, a corporeidade mais bela. Aquele que possui a História e a sua perspectiva. No ambiente acadêmico ser branco significa ser o cientista, o cérebro, aquele que produz o conhecimento. Enquanto ser negro significa ser o objeto analisado por ele" (CARDOSO, 2014, 17).

do questionamento, fiz dessa característica uma pesquisa pessoal. Aos 20 anos fiz também esse retorno no Benin buscando me reconectar à terra de minha ancestralidade e de meus avós. Voltei a Paris, assumidamente Franco-Beninense, sem nunca acreditar que essa identidade fosse definitiva ou que me definisse por completo. O filigrana identitário, marca contínua, alimenta minha reflexão, ainda mais hoje morando no Brasil onde estou confrontado a uma outra percepção do ser negro gerando outros questionamentos e inquietações na prorrogação do resto, tal um refúgio de mim que seria um lugar pleno de reconhecimento de nossa humanidade negra, um lugar de contemplação para reinvenções possíveis de mundos, ao que Achille Mbembe chama de *'Devir-negro'* (MBEMBE, 2014, P9-22).

E me encontro aqui e agora nas roupas do Pesquisador do Programa de Doutorado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Para ser sincero, nunca pensei que um dia, meu percurso, meio atípico e sobretudo quebrado, tingido de diversos movimentos e deslocamentos, levaria-me a transformar questionamentos identitários pessoais numa pesquisa acadêmica sobre os deslocamentos possíveis de corpos negros afrodiáspóricos no mundo a partir da observação e do estudo do meu próprio corpo deslocado na cidade mais negra fora da África, Salvador da Bahia. Oposto a minha vida parisiense, estou circulando num espaço cultural onde a produção de ideias e a criação artística são majoritariamente negras. Sem nenhuma exclusividade, eu respiro negro, me alimento negro, tenho um círculo de amizades negras em probabilidade maior. Apesar do racismo indubitavelmente visível na cidade e do ano caótico que passei no plano pessoal, amo morar nessa cidade onde a energia criativa é negra. Deve ser esse famoso *'Axé'* e acredito profundamente nisso, nessa reverberação de uma energia palpável afro-baiana.

Para o Filósofo francês Michel Foucault, as *'heterotopias'* são os lugares que se situam às margens, onde se inventa as possibilidades de um discurso alternativo e onde se produz contra hegemonia.

Sendo assim as heterotopias, como é que podem ser descritas e que sentido assumem elas? Poderemos apelar para uma descrição sistemática - não diria uma «ciência», pois esse é um termo demasiado em voga nos dias de hoje - uma descrição que numa dada sociedade tomará como objecto o estudo, a análise, a descrição e a "leitura" (como alguns gostariam de dizer) destes espaços diferentes, destes lugares-outros. Sendo uma contestação

do espaço que vivemos simultaneamente mítica e real, esta descrição poderá ser intitulada de heterotopia. (FOUCAULT, 1986, P4)

Mas na busca heterotópica, como o negro pode ser feliz em sociedades branco-ocidentais onde deve-se surfar entre os episódios cotidianos de violência racista, de micro-agressões constantes, sistêmicas e sistemáticas?

Essa reflexão me habitou naquele dia inteiro de julho de 2018, dia 8, mais um dia em Salvador da Bahia em que tive a sensação real de estar vivo. Lembro perfeitamente, como se fosse uma memória encravada na minha pele, difícil de explicar, mas uma lembrança dermatológica, ter parado tudo para fazer o exercício de pensar ativamente essa questão. Lembro perfeitamente porque ocorreu no dia de aniversário do meu pai, ele, ainda ausente de meu dia dia, mas ele de novo como se fosse uma nova manifestação dessa linhagem familiar que se iniciou lá em Uidá no Benin numa conexão concreta em Salvador.

Portanto, além de inspirar e expirar, para mim, estar vivo é entender essa capacidade de pensar e se pensar nossos corpos, nossas trajetórias nos contextos de nossa evolução e desses deslocamentos. Dentro de mim, sei o quanto pensar é um privilégio que todos nós, seres terranos, deveriam se autorizar, mas que poucos de nós se permitem. Isso por diversos motivos. Para o Filósofo francês, Gilles Deleuze,

pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe [...]. Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é antes de tudo, engendrar, “pensar” no pensamento. (DELEUZE, 1988, P243)

A sociedade tem uma propensão forte a inibir nossos ritmos próprios e nos submetem diariamente às conformações sociais que obrigam a seguir padrões nos colocando no centro ou nas margens dessa mesma sociedade. Para o capital, somos matéria-prima a ser convertida. Às vezes, máquinas produzindo, outras vezes, consumidores cegos.

O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e limitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. (DELEUZE, 1990, P224)

Quando digo pensar, é exatamente isso. Considerar meu corpo hoje em trânsito, deslocado no Brasil e localizado no meio desse triângulo transatlântico esboçado entre a França onde nasci, fui criado, estudei, iniciei minha vida profissional e onde vivi 30 anos de minha vida; o Benin onde meu pai e metade de minha irmandade moram. País com o qual mantenho uma ligação forte desde criança nas poucas vezes que fui visitar esse pai, apesar dos recursos limitados de minha mãe, uma mulher negra pobre num espaço geográfico e sociológico longe de seu Daomé nativo e sem nenhum outro familiar direto ao lado dela.

Minha mãe estava realmente sozinha na França e costumo invocar o processo de criação, um espécie de 'mise-en scène' permanente para explicar como uma mulher negra pobre conseguiu, criar, manter e projetar uma casa como a minha. Citando a Pesquisadora Helena Teodoro, a autora Conceição Evaristo lembra o quanto "inserção das mulheres negras na teia familiar, localiza ali as formas de criatividade de suas antecessoras". (EVARISTO, 2003, P4)

Evaristo prossegue seu desdobramento como para reforçar a posição determinante das mulheres negras na célula familiar:

Sem dúvida, nossas avós e mãe não eram santas, mas artistas, arrastadas para uma loucura entorpecida e sangrenta pelas fontes da criatividade nelas existentes e para as quais não havia escapatória! Sua arte não foi traduzida em poemas, músicas ou danças, mas na arte diária do cozinhar, do costurar, do bordar e de plantar jardins, que enfeitaram nossa infância e embelezaram nossas vidas. No mercado, na cozinha, no barracão, na equipe de costura, na organização de festas e recepções, a mulher negra vem cumprindo os seus papéis. Arquétipos segundo os mitos africanos: nutre, protege, organiza, cria. (EVARISTO, 2003, P5)

Criança, regularmente, minha casa se transformava em lugar de festas espontâneas sem que precisasse nenhum motivo particular para iniciar os festejos. A música sempre teve um papel importante na minha estrutura familiar e meus pais sempre tiveram uma coleção de discos impressionante tornando a nossa casa em verdadeiro "Maquis"⁹¹ africano.

⁹¹ Nome dos botecos típicos de bairros que se encontram em qualquer rua da África ocidental, de Dakar no Senegal à Lomé no Togo. Servem cervejas geladas e comidinhas típicas de cada lugar. São espaços de socialização importantes na vida dos bairros populares, geralmente cheios de pessoas e com música boa.

Figura 21 - Eu, dirigindo meus irmão e primo/minha irmã e prima num espetáculo para uma festa familiar



Fonte: Fotografia do acervo familiar. Em torno de 1990

Eu não tinha o direito de usar o toca-discos mas lembro que sempre olhava todas as capas dos vinis da coleção de casa. Sempre tive uma preferência pelos discos da cantora congoleza Mpongo Love, provavelmente pela sonoridade do nome que eu achava diferente. Era só tocar as primeiras notas de suas músicas que viajava na hora. Tinha tantas outras pepitas nessa coleção que recentemente, tenho pedido ao meu pai separar todos os antigos discos pra mim, um espécie de legado autoproclamado. Tinha todos os clássicos da música africana quando a rumba congoleza influenciava o Continente inteiro : *Pepe Kalle, Aurlus Mabele, Franco, Tabu Ley, Zaiko Langa Langa, Papa Wemba, Indépendance Cha Cha*, e obviamente o *beninense Gnonnas Pedro*, discos lembrando históricos da na produção musical do Continente. Infelizmente, esse acervo familiar não resistiu a um incêndio da casa de meu pai nos anos 2000. Os que sobreviveram foram comidos pela umidade beninense e pelo tempo. Tentei resgatá-los, em vão. Afinal, tudo é flexão, inflexão, fluxo, refluxo, fogo renovador. Xangô, Kaô Kabecilê⁹²!

⁹²Xangô é uma das divindades da mitologia africana (lorubá, Fon) mais populares. É um Orixá muito popular na Bahia e no Brasil em geral. É guardião e garante da justiça e do fogo.

“Também é charmoso, sensual e gosta muito de prazeres. Por isso, teve três esposas: Iansã, Oxum e Obá. Sentimento de derrota é uma coisa que não existe em sua personalidade. Apesar de ser famoso por sua ação repressiva e autoritária, consegue distinguir entre o bem e o mal. Os Raios e trovões são suas armas, que envia como castigo a quem age de maneira contrária a seus princípios de

Adurá Sango

Olukoso! Atu won ka nibi won gbe ndana iro a le Babalawo maa duro koifa, a ti lojo ati lerun, ko seni ti Sango ko le pa a feni ti kogilakolu, a feni ti Esu nse lo maa fe kolu Esu lo maa fe kolu Sango a feni ti Sango yio pa lo ma ko lu Sango olukoso oko Oba, Oya, Osun agbo ede gbo ena oba koso oko mi, bale mi ogiri gbedu n ko je kolu elona odi o

Olukoso! Ele que separa as pessoas quando há intrigas ele que persegue o Babalawo, sem que o mesmo tenha tempo para pegar o seu ifa tanto na chuva quanto na seca, não há uma pessoa que Sango não possa perseguir só uma pessoa com força anormal, só uma pessoa que Esu estiver manipulando e que tiver coragem de confrontar-se com Esu é que terá coragem de confrontar-se também com Sango só quem quiser ser morto por Sango é que vai enfrentá-lo olukoso, marido de Oba, Oya e Osun, que conhece todas as línguas oba koso, meu senhor, meu senhor, o dono dos tambores reais jamais me aproximarei de ti para te ofender⁹³

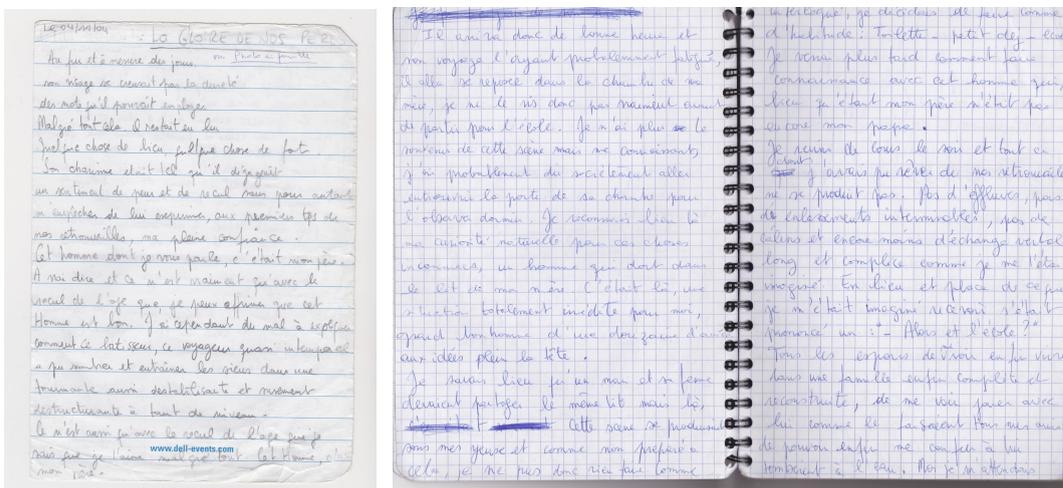
Faz alguns anos que entendi o quanto minha história familiar e sua trajetória habita o mais profundo de meu ser. Comecei a escrever sobre por volta dos 24 anos de idade quando iniciei a redação de um manuscrito que provisoriamente intitulei ‘*A glória de nossos pais*⁹⁴’, revisitando o título do autor clássico francês, Marcel Pagnol, muito popular nas escolas francesas e mudando o singular do título pelo plural pois tinha reparado que esse processo migratório iniciado por meu pai era similar a inúmeras outras histórias de famílias de ascendência africana que me cercavam da infância até minha entrada no mundo profissional. Decidi escrever essas memórias para tentar entender as motivações, as lacunas e as rachaduras que forçaram meu pai a sair do Benin transitando por outros países de África antes de se estabelecer na França.

justiça, mais também trás consigo grandes cargas elétricas e o poder do fogo”. Fonte disponível em: <https://www.prefeitura.capaodoleao.com.br/iii-festa-de-xango-padroeiro-africanista-do-municipio/>. Último acesso em Maio de 2022.

⁹³ Esse Oriki (Canto para reverenciar os/as orixás na tradição yorubá) é tirado de um texto cuja tradução é atribuída a Babalola Amosun. Devido às poucas informações encontradas sobre a autoria, decidi acrescentar essa nota para afirmar também as especificidades da nossa ‘oralitura’ como diria Leda Maria Martins (2003). Este texto é disponível em: [orikis orisa | Babalola Amosun](#). Último acesso em Julho de 2021.

⁹⁴ Tradução da obra literária ‘A Glória de meu pai’ do Autor francês, Marcel Pagnol.

Figura 22 - Primeiras páginas do manuscrito 'A Glória de nossos pais ou Foto de família'



Fonte: Fotografias do Autor - Novembro de 2004

Nesta família recomposta havia muito amor, risadas e solidariedade, porém teve também muitas lutas envolvendo sofrimentos comuns a diversos percursos de pessoas migrantes. Para a Doutora em literaturas africanas Aza Njeri, amor é um ato político. Um ato que deve se distanciar da percepção ocidental do amor romântico construído na Europa ao longo da história e notadamente na França que tem uma profusa literatura baseada na construção de sistemas de poderes brancos. O amor presente nessa família remetia a uma outra tradição, distante da visão de amor romântico. Um amor experiência, um amor ancestral nascido da experiência de sofrimento secular vivido pelo povo negro africano da sua escravização ao pós-colonialismo atual. Um amor decolonial tendo a força e a capacidade de sobreviver e de criar filhas, filhos e obras diversas na coragem de mundos violentados, violentos. Segundo a Doutora,

pensar nos nossos ancestrais, desde que foram sequestrados, até os nossos pais são pessoas que acreditaram na possibilidade da existência do amanhã. Por isso, eles nos tiveram. Por isso que nós estamos aqui. Imagina atravessar num túmulo e acreditar que viver ainda vale a pena (...) e mesmo assim, essas pessoas acreditaram que viver valia a pena (NJERI, 2020)⁹⁵.

⁹⁵ Live de quarentena de Rodrigo França pela rede social Instagram. Disponível em : https://www.instagram.com/tv/B_844n1JPtu/?utm_source=ig_web_copy_link. Último acesso em Setembro de 2020.

Ainda segundo a Professora Njeri, acreditavam que se inscreviam numa lógica de '*continuidade ancestral*' (NJERI, 2020) pensando na produção no presente de uma ancestralidade a ser construída e perpetuada no futuro. A dita ancestralidade seria então um ato político e poético de amor remetendo a uma outra forma de enxergar o mundo, um mundo exaltado na filosofia africana. Cresci numa estrutura familiar onde o cuidar, de todos, na França ou na Benin fazia parte do normal bem como foi o caso das famílias africanas compostas por meus diversos/as amigos/as assim reforçando a ideia de amor diferente do amor hegemônico branco romântico que não leva em consideração as especificidades das experiências negras para permanecer em vida. Logo, para as pessoas negras, estar vivo torna-se um ato político-poético de amor.

Foi fazendo essas constatações que comecei a escrever esses resgates da memória de minha experiência familiar autobiográfica da vida contada por meus pais e ou familiares. Escrevia rascunhos inacabados dessa história familiar, que seja em composições musicais, bilhetes, ou escrevendo crônicas da minha vida que eu compartilhava nas redes sociais quando, bem mais tarde, apareceram na minha vida para, na minha vez, participar também dessa ciclicidade, memorial e me inscrever nessa concepção da ancestralidade necessária a construção subjetiva de diversos futuros cuja possibilidade de nós, filhos/as de meu pai, tornarem-se donos de novas narrativas afrodiaspóricas distantes das esperanças de meu pai, paradoxalmente ausente das decisões do cotidiano, minha mãe ocupando esse espaço sozinha.

Meu pai voltou pra França e no cotidiano de minha vida, no início de minha adolescência. Um retorno que sempre esperei mas que na realidade vivi dificilmente na medida que houve um confronto violento na forma que ele quis impor uma marca educacional dura, africana segundo ele, em total ruptura com a marca cúmplice que sempre tive com minha mãe, francesa segundo ele também. Nós, os/as filhos/as que deixou em Paris nos tornamos de novo outras coisas na boca dele, a crianças da França, um pingo pejorativo para mim porque a negação dessa africanidade inculcada em casa por nossa mãe se encontrava violentamente rompida. A volta de meu pai na minha vida na França durou 4 anos, entre meus 11 e 15 anos. 4 anos de conflitos, de desentendimentos, de visão de mundos opostos e de sonhos em perigo para mim.

Apesar de minhas divergências com ele, sempre fui um bom aluno seguindo uma escolaridade clássica à francesa, pré-escolar, escola primária, e colégio na Educação Nacional pública. Em 1996, quando se decidia o caminho universitário que devia escolher, meus pais, na impulsão paterna, decidiram retornar no Benin, juntos desta vez, com um projeto que acreditavam definitivo. O projeto era uma continuidade do trajetória migratória de meu pai, um sonho evidente para minha mãe como para muitas mães africanas na diáspora, mas o despreparo notável desse projeto de volta, às dificuldades de relacionamento que viviam, às dificuldades financeiras e provavelmente o tempo de luta de minha mãe, sozinha na França ao longo de todos esses anos, tiveram razão de uma relação amorosa já frágil. Acabaram se separando alguns anos depois e desta vez quem voltou pra França foi minha mãe. Por nós, para evitar uma separação prematura, para providenciar mais oportunidades para meu irmão, deficiente. Novamente, meu pai ficou lá.

Essa ideia de retorno era o sonho da maioria dos pais africanos que migraram para França nos anos 70. Para meus pais e tantos outros, a ideia era simples, ir para Europa para trabalhar, juntar dinheiro e voltar para África, se realizar lá e ver suas últimas luzes no outro lado do Atlântico. Não foi exatamente o que aconteceu pela maioria desses africanos tornados franceses, criando as primeiras gerações de filhas e filhos nascidos/as no solo francês.

Me formei em Administração em 2000 e segui o caminho acadêmico fazendo um Mestrado Profissional em Marketing concluído dois anos depois, em Paris. Ocupava meu tempo livre fazendo arte (dança, música e teatro) sem nunca considerar que essa trajetória pudesse ser uma possibilidade. Crescer na França da década de 80 enquanto negro era viver sem reais figuras positivas de representatividade francesas negras na mídia e nas telas em geral, canal que ocupava o principal espaço no tempo de lazer. Encontrávamos personagens negras interessantes, legais não cantonadas a papéis subalternos na produção de séries ou na música R&B e Hip Hop dos estadunidense.

Na mesma linha, não lembro ter tido nenhum/a Professor/a negro/a até o ensino superior. Foi parecido para minhas irmãs e meus irmãos, dos/das mais velhos/as aos/às mais jovens. Tivemos de forma episódica, professores negros mas em função de substituintes o que já demonstrava uma racialização forte no papel

educacional francês no qual ser Professor não podia se adequar de maneira inata para as pessoas negras. De forma induzida, vimos em nossas casas, pais exaustos por conta de trabalhos físicos árduos e cansativos, no pé da pirâmide social, sem real perspectiva de ascensão possível num ciclo que se repetia nas periferias pobres dos grandes centros urbanos como Paris onde cresci. Observaremos mais adiante dessa reflexão em que o espaço urbano característico das margens dos centros urbanos moldam os contornos do racismo dito sistêmico e estrutural no contexto francês e como ele obriga a adotar estratégias de reconfiguração de si, de reinvenção.

Fora dos trabalhos necessários à minha sobrevivência durante minha vida de novo jovem adulto durante o processo de estudos universitários, entrei formalmente na vida profissional aos 22 anos sem saber realmente o que eu queria da vida. Segui o caminho maquinalmente e iniciei minha carreira profissional na área de marketing e de desenvolvimento de vendas em multinacionais do setor de novas tecnologias como Executivo. Bem contemplado na carreira profissional na França para minha condição de jovem homem negro, consegui construir uma vida estável na França porém não muito feliz, preso na busca de meu caminho pessoal e na busca de minhas identidades múltiplas. Na minha pele, essa multiplicidade se caracterizava por uma sensação de incompletude total e de luta diária entre ser inteiro nas minhas escolhas de vida e obedecer ao que uma sociedade branca esperava dos homens negros. Sempre surfei nesse território, nessa fronteira que sempre supus fina e frágil. Tentava ser eu tal um equilibrista, um funâmbulo no seu fio tenso, me arriscando em permanência a experimentar os desejos e o que caracterizava minhas subjetividades com essa impressão de sempre ter que pedir licença ou a permissão para ser eu. O fato de pensar essa fronteira como um lugar em estado de sublimação limitava a realidade desse espaço mais largo que imaginava. Se minha experiência de homem racializado na sociedade trouxesse tensionamentos para minha pessoa, o mesmo processo devia, de repente, acontecer com outras pessoas racializadas também.

Há de dizer que meu acesso a empregos considerados como bons, dotados de responsabilidades e remunerações em adequação com elas não era a norma absoluta também para as pessoas negras. Parecia como adquirida a ideia de que

enquanto negro, teria que fazer, produzir, comprovar x vezes mais de que qualquer outra pessoa branca, competente ou não para alcançar lugares de sucesso na escala social francesa. Acredito que para conquistar esses espaços de poder tem que negociar consigo o tempo todo para aceitar o grau performático que as pessoas negras devem conceder na medida que encontram-se em espaços hegemônicos brancos. Daniel Dos Santos, Historiador e Mestre em Cultura e Sociedade, Pesquisador das masculinidades negras, falando do arquétipos de construções sociais de homens nos cliques de hip hop estadunidense leva o modelo do “Self-made man: um homem que conseguiu por esforços e meios próprios ocupar os âmbitos mais privilegiados do poder, uma metáfora do espírito da meritocracia” (DOS SANTOS, 2017, P78). Ainda para ele, falando de uma outra tipologia de masculinidade vista nos cliques estadunidenses mas podendo ser deslocada numa dimensão mais ampla de homens negros fora dos EUA se formos tomar em consideração o único critério da classe,

os espaços mais privilegiados de poder não são ocupados em sua grande maioria por indivíduos negros, fazendo com que as imagens de homens negros detentores de grande capital simbólico e financeiro entrem em choque com o imaginário racial coletivo, tornando-se até mesmo referências de masculinidade para outros homens negros de maneira geral. (DOS SANTOS , 2017, P78)

Passar de condições econômicas limitadas a estabilidade material e financeira me concedeu certos privilégios como viajar fora da França pelo mundo numa frequência maior sem necessariamente me preocupar com o critério financeiro que habitava meus pensamentos até chegar nesse lugar de conforto material.

Escolhi o Brasil, sua auto-narrativa *‘tropicália’*⁹⁶ prolixa e provavelmente sub-estereotipada fora do país tal como seu famoso Carnaval de Rio para terra de novas aventuras. Seduzido pelo que achava saber do Brasil e pela sua visão fantasiada que estava sendo vendida na França nas campanhas de marketing, sua

⁹⁶ O movimento cultural tropicalista, também conhecido como Tropicália ou Tropicalismo apareceu no Brasil no final da década de sessenta em oposição à ditadura militar. Influenciado por diversas linguagens artísticas vanguardistas da cultura brasileira e internacional como o rock ‘n’ roll, o movimento chamou muita atenção e conseguiu agregar boa parte da sociedade nele. A música, se destacou principalmente nessa dinâmica com nomes importantes da cena musical do Brasil (Torquato Neto, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Os Mutantes ou Tom Zé. Na sétima arte, podemos citar o cinema novo de Glauber Rocha.

estratégia de comunicação sempre foi de usar o que nunca poderia tirar de seu patrimônio cultural, seus artistas. Sendo eu mesmo um artista, devo admitir que a comunicação foi perfeita. 14 de Julho de 2005, a *'Praça de la Bastille'*, lugar emblemático marcando o início da revolução francesa em 1789 pelo povo, transformou-se em um lugar de aglomeração para celebrar a amizade diplomática francesa e brasileira no Evento *'O ano cultural do Brasil na França'*.

Na ocasião, um show gigante foi organizado e contava ilustres nomes da música popular brasileira, a Bahia na linha de frente pela presença de Gilberto Gil, Cantor e Ministro da Cultura do Governo Lula; Daniela Mercury, a Rainha do Axé Music e do Carnaval de Salvador; e o bloco Afro do Curuzu, *'o mais belo dos belos'* o Ilê Aiyê. Fui literalmente hipnotizado pela demonstração gigantesca e alguns meses depois, em Março de 2006, pulei numa aeronave da Varig e desembarquei no Rio de Janeiro com o mesmo sorriso que se instalou no meu rosto naquele show revolucionário. O Brasil que se apresentou a mim, depois de borrar as imagens daquele cartão postal, me pareceu ainda mais sedutor e fascinante, pela complexidade das relações existentes.

Mal sabia que 14 anos depois estaria relatando esta nova trajetória afrodiaspórica numa pesquisa de Doutorado em que o deslocamento migratório fosse possível e impulsionado pelo que a Filósofa francesa Chantal Jacquet define como sujeitos "transclasse" capazes de acionar a mobilidade social de uma classe inferior para para uma classe superior numa terminologia mais neutra de que a noção de "trânsfuga de classe" que o Sociólogo Pierre Bourdieu descreve como um processo tenso entre a classe de origem e a classe de destino. Me parece evidente o fato que essa mobilidade social só pudesse ter acontecido pelo poder sagrado de minha mãe e a entrevistando sobre esse assunto, a perguntei : "Porque foi importante para ela nos incentivar a estudar tanto?", respondeu:

Eu não tive a oportunidade de estudar muito. Tive que parar os estudos cedo por conta da falta de dinheiro em casa, então, no fundo de mim, eu queria que meus filhos estudassem mais do que eu. É o que eu acho pessoalmente e suponho que seja o mesmo para seu pai. Eu não queria que ganhassem, como eu, um salário mínimo, a vida inteira. Eu nunca pensei que ganharia o salário mínimo a vida toda. Eu tinha muita ambição mas infelizmente, eu não tinha ninguém para me motivar e me ajudar, então sempre desejei o melhor para meus filhos para que pudessem ter uma vida mais confortável do que a minha, que nada os faltem e que estejam

presente pra mim o dia que precisar. Então estudar era primordial. (AHOANGASSI, 2020)⁹⁷

Nos entendimentos do Silvio Almeida, o racismo estrutural (2019) que será abordado no próximo movimento de meu trabalho, ataca os corpos negros sem avisá-los, no passado, no presente e no futuro, sua cotidianidade permite estabelecer constantes indissociáveis dos ‘*corposeres*’ que percuta. Que seja de dia ou de noite, acordado ou sonhando, não faz diferença, o racismo é estruturante e perpassa qualquer interstício dos corpos racializados negros. De forma pragmática, posso afirmar aqui que a violência do racismo age na qualidade de sono de pessoas negras. As insônias que tenho desde a época da minha entrada nos estudos superiores na França são um exemplo real disso. O racismo nunca para, suas repercussões e redundâncias na saúde mental enfraquece os corpos racializados, o estado de taquicardia é permanente. Daí, em plena continuidade dos atos internacionais por mais justiça racial, após a morte de George Floyd⁹⁸ pela polícia do Minnesota nos EUA e apenas dois dias após o protesto de Paris que reuniu 80 000 pessoas em maioria não brancas gritando contra a violência policial, acordei lendo sobre a trágica morte do Miguel Otávio Santana da Silva, menino de 5 anos que morreu caído do nono andar de um prédio luxuoso no Recife, Capital do Estado de Pernambuco no Brasil, pela irresponsabilidade caracterizada da Sari Corte Real, uma mulher rica, ‘Patroa de tradição escravocrata branca’ da mãe pobre e negra do

⁹⁷ “Je n’ai pas eu l’opportunité d’étudier beaucoup. J’ai dû arrêter les études tôt à cause du manque d’argent à la maison, donc, au plus profond de moi, je voulais que mes enfants puissent étudier plus que moi. C’est ce que je pense personnellement et je suppose que ce soit pareil pour ton père. Je ne voulais pas que vous gagniez, comme moi, le SMIC, toute la vie. Je n’ai jamais pensé que je gagnerais le SMIC toute ma vie. J’avais beaucoup d’ambition mais malheureusement, je n’avais personne pour me motiver et m’aider, donc, j’ai toujours souhaité le meilleurs pour mes enfants pour qu’ils aient une vie plus confortable que la mienne, qu’ils ne manquent de rien et qu’ils soient présents pour moi en cas de besoin. Donc, étudier était primordial. Conversas informais com minha mãe em maio de 2020.” Tradução do Autor.

⁹⁸ George Floyd era um homem afro-americano que morreu por causa da violência policial na cidade de Minneapolis. Foi mantido no chão por uma técnica de imobilização pelo joelho que provocou sua asfixia e sua morte. Os 4 policiais envolvidos no caso estão processados pela sua família por um crime de segundo grau. O caso provocou uma comoção emocional importante nas comunidades negras dos EUA e teve uma repercussão internacional nas lutas contra a brutalidade policial. Protestos e revoltas populares de protagonismo negro estão sendo organizado na maioria das capitais do mundo.

Miguel, que o abandonou a sua própria responsabilidade no elevador de serviço do condomínio até o menino cair do prédio e morrer chamando a mãe.

Dividi a triste história com minha mãe e instintivamente, como para disfarçar a tristeza que se instalou no seu olhar, ela me lembrou que o primeiro trabalho que conseguiu na França quando chegou do Benin foi ser faxineira em empresas e na casa de pessoas. Foi um ano antes de eu nascer. Eu tinha esquecido esse primeiro emprego de minha mãe ou talvez nunca conversámos sobre, não sei. Só lembrava dos outros tramos, que na escala social nunca foram tão diferentes se focarmos no grau de dificuldade e na remuneração.

Minha mãe chegou sem nenhum centavo e pobre na França e nunca conseguiu sair desse status social, como disse anteriormente, mesmo com 40 anos de contribuição social trabalhando muito, ganhando um salário mínimo em um país onde supostamente não existe racismo estrutural. Até agora, a má fé característica da branquitude poderia não entender porque a palavra racismo está solta aqui, mas que se acalme porque estou chegando.

As amigas de minha mãe, negras ou não brancas, imigrantes, na sua grande maioria, ex-colegas de cursos de nivelamento escolar ou de trabalho, tiveram a mesma trajetória profissional que ela e que Mirtes Renata Souza, a mãe de Miguel, como se existisse um determinismo de cunho racial obrigando as mulheres negras do mundo inteiro a ser faxineiras, babás (minha mãe já foi), cuidadoras de idosos (minha mãe já foi), empregadas de restaurantes (minha mãe já foi), empregos de serviço gerais (minha mãe já fez). Pudemos observar sem nenhum contraste nessa crise do COVID-19, pelo mundo, quem ficou assumindo essas profissões ditas essenciais, profissões de cuidados muitas vezes desconsideradas e mal remuneradas.

No livro *‘O que é racismo estrutural’* (2019), Silvio Almeida questiona essa sistematização e afirma que

a situação das mulheres negras exemplifica isso: recebem os mais baixos salários, são empurradas para os “trabalhos improdutivos” – aqueles que não produzem mais-valia, mas que são essenciais. Por exemplo, as babás e empregadas domésticas, em geral negras que, vestidas de branco, criam os herdeiros do capital. –, são diariamente vítimas de assédio moral, da violência doméstica e do abandono, recebem o pior tratamento nos sistemas “universais” de saúde e suportam, proporcionalmente, a mais pesada tributação. A descrição e o enquadramento estrutural desta situação

revelam o movimento real da divisão de classes e dos mecanismos institucionais do capitalismo. (ALMEIDA, 2019, P114)

Sincronicamente, o Brasil estava observando mais um caso revelando a violência sistêmica envolvendo a morte de pessoas negras sendo obrigadas trabalharem durante a um período onde o cuidado de si para preservar seus parentes, suas comunidades, seu bairro, os/as vizinhos/as sem poder respeitar um confinamento estrito. No mesmo tempo, outras famílias brancas, suas *'Madames'* ou Donas de lares condominiais estavam sem se preocupar um minuto com as sentenças de mortes negras. Para muitas delas, liberar suas funcionárias domésticas para elas entrarem também no processo de quarentena e de distanciamento físico e social nunca foi uma questão. Liberar pra quê? Feminismo pra quê? Todavia, se tratava de mulheres em frente de outras mulheres, não é? Estou perguntando. Então, em plena pandemia, tinham *'patroas'* usufruindo de todas as prestações de serviços domiciliares habituais como o da pedicure e de um outro lado, outras mulheres, *'Profissionais do care'* numa situação de terceirização não essencial como ilustrou esse caso vergonhoso e infelizmente trágico da Sari Corte Real mandando a Mirtes Renata Souza passear com seu próprio cachorro. Além de não respeitar as recomendações de instâncias internacionais de saúde, se arriscando a romper mais uma vez um distanciamento físico. Quem está se arriscando nessa linha de frente nesse caso e por quê? Eu pergunto.

O racismo estrutural se constrói a partir disto e é importante perceber a mecânica de todos esses elementos acima. Questionar porque nossas mães negras, afrodiaspóricas no Ocidente ou nas cópias do modelo ocidental, como no Brasil, as mulheres negras teriam de cuidar das estruturas brancas de forma sistêmica? A melanina confere disposições específicas para isso? De que violência estamos falando? Por quê as empregadas domésticas não têm a possibilidade de dizer *'NÃO'* firmemente a esses abusos de poder?

Voltando às considerações sobre minha mãe, considero que teve a possibilidade de fazer tudo que estava ao seu alcance para que pudéssemos, minhas irmãs, meus irmãos e eu nos extrair dessa condição que nunca sonhou para nós. Demonstrei esse ponto igualmente e na prática, várias outras famílias negras

conseguiram tornar seus/suas filhos/as na condição 'transclasse', um efeito que acontece por exemplo via o acionamento da formação acadêmica.

Por uma série de mecanismos interseccionando a raça, o gênero, a religião, a geografia, o acesso a estruturas institucionais adequadas, entre outras, outras famílias não conseguem e os/as filhos/as se encontram na mesma vulnerabilidade social de que seus pais. Porém, independente de um modo ou de um outro, essa translação de classe social nunca apaga a questão racial. É por isso que todas nossas mães nos ensinaram a tomar cuidado ao sair de casa, a sair com identidade, a não nos envolver em histórias suspeitas no bairro, no colégio, a ter determinadas atitudes em presença da polícia, mesmo circulando em meios multirraciais porque, o suspeito seria na maioria dos casos a gente.

Cedo, nos deparamos com a divisão racial da sociedade. Sabemos que existiam negros/as, nós, e que existiam brancos/as. A implicação política dessa constatação não se repercutia de forma imediata nas interações do cotidiano. Muito pelo contrário, a maioria de nossos pais perfusados ao sabor da universalidade acreditavam na diluição racial do efeito transclasse, ou seja pelo sucesso nos estudos como ascensão social absoluta, assim assegurando uma mistura perfeita no ecossistema social branco. Sem reclamação nenhuma para minha mãe, sei hoje que essa empreitada era causa perdida, a raiz do racismo sendo incrustada em esferas multi-estratificadas. Um desses estratos reside na consciência de pertencimento a uma raça social construída.

A experiência da condição negra toma uma direção diferente da construção de pessoas brancas, que, devido a vivências de socialização diferentes, não precisam enxergar-se como brancos. Trata-se do primeiro privilégio da branquitude, não precisar se caracterizar como pessoas também racializadas, talvez o tempo da vida inteira.

De meu Benin-vigia, e sua gestão de crise pandêmica aclamada como um exemplo relativamente bem gerenciado na contenção epidemiológica, observei as circunvoluções irresponsáveis e macabras do Governo no Brasil e o vai e vem tímido da França na gestão humana. Apesar dos números alarmantes que observamos nos dois países, o Brasil, enquanto segundo país mais atingido no mundo pelo Covid-19 após os EUA demonstra toda a crueldade de uma forma de governança que parece

mais uma vez assumir a morte como instrumento político de controle social comprovando de novo a ideia de quem deve morrer e quem pode viver até chegar num certo limite, a situação de colapso geral que nem poderia mais segurar os leitos para quem é detentor do poder econômico, a priori branco.

A recusa do isolamento social (lockdown) ou do distanciamento físico pelo uso generalizado de máscaras e outras medidas de cuidado tal como o bloqueio de plano estratégico vacinal implementado ao nível federal e enfim a propagação de fake news, especialidade Bolsonarista são elementos nítidos de aplicação necropolítica do Presidente eleito em 2018. Diante de tanta fragilidade emocional brasileira, francesa, beninense, mundial, “e na hora que a televisão brasileira destrói toda gente com a sua novela” (BRANDÃO, 1978)⁹⁹, aparece uma apresentadora padrão estrela do canal sintetizando, pelo que representa e pelo que está autorizada a falar, o perfeito símbolo do que a branquitude no Brasil pratica e cultiva de forma pública e repetida sem nunca se enxergar como a fonte problemática.

O deslocamento geográfico no Benin proporciona uma visão sinóptica sobre o locus de análise no Brasil me lembrando automaticamente um acontecimento que ocorreu em São Paulo, em abril de 2019 no Festival de música Lollapalooza no show do artista de hip hop estadunidense Kendrick Lamar famoso por pautar na sua obra música, questões raciais nos Estados Unidos, a construção das masculinidades negras e das desigualdades sociais. Um show que poderia nem ter chamado a atenção de ninguém por esse motivo específico. Porém, chamou a minha me questionando sobre o porquê da hiper representação de um público branco no show de um rapper denunciando as estruturas profundas da branquitude no Brasil. Kendrick Lamar, ao confirmar sua participação no Festival Lollapalooza de São Paulo em 2019, exigiu que o show não fosse gravado.

Oficialmente, não existem imagens do show, porém, na hora das redes sociais e dos smartphones, parece complexo controlar essa proibição para uma multidão de festivaleiras/os. Ao meu ver, a proibição participou ativamente da

⁹⁹ Música Zé do caroço composta e interpretada pela Cantora/Deputada Estadual de São Paulo, Leci Brandão. A música foi rearranjada pelo Cantor Seu Jorge, distorcendo a palavra 'distrai' pela palavra 'destrói'. Disponível em [Leci Brandão - Zé Do Caroço](#) pela versão da Leci Brandão em [Seu Jorge - Zé do Caroço \(Ao Vivo\)](#) pela versão de Seu Jorge.

performance desejada pelo Rapper norte-americano. Não foi um mero acaso, pelo contrário, foi uma leitura analítica muito sabia do artista que aproveitou a oportunidade para questionar o embranquecimento estrutural da indústria hiphop, historicamente pautada por figuras e público negra, inclusive num país composto a 56% por pessoas negras e levar essa interrogação às pessoas do mundo afora do festival, aos pretos e pretas ausentes na plateia. É também uma crítica ao mercado capitalista da música no qual ele está inserido, um mercado que absorve tudo que pode se tornar produto lucrativo. Ao constatar isso, Kendrick Lamar faz obviamente uma autocrítica feroz mostrando a vitalidade e os movimentos perpetuais das/dos artistas negras/os que, ao contrário das/dos artistas brancas/os tem de se reinventar em tempo real.

Faço uma relação direta entre o episódio da Ana Maria Braga e a multidão branca desse show na medida que expressaram alí a força de um poder anacrônico vivendo num movimento estático, enclausurado pelos próprios privilégios e pela capacidade a fixar atitudes herméticas ao mundo ao redor.

Pelo fato da minha translação geográfica, me autorizo a recorrer ao subterfúgio da correspondência epistolar na performance prorrogando o questionamento de Kendrick Lamar para, eu, Wil, puder conversar com a apresentadora da Globo, e exemplificar em que a posição social dessa mulher branca traduz as mesmas inquietações no plano da urgência de combater o racismo que existe nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas.

Carta aberta a Ana Maria Braga - Rede Globo TV - 02 de Março de 2021

*LOLLAPALOOZA, São Paulo - 2019¹⁰⁰
Kendrick Lamar weirdest show ever!¹⁰¹*

Just like me, have you seen Ana Maria Braga who "doesn't understand anything about the whiteness stuff" jumping around in the crowd?

¹⁰⁰ Imagens do Festival Lollapalooza disponível em [Vídeo de Kendrick Lamar](#). Último acesso em março de 2021. Nesse trecho, o público branco canta “Nigga, we gon be alright, Nigga, we gon be alright”, que podemos traduzir por “Negão, vai dar tudo certo para nós. Negão, vai dar tudo certo para nós” (Tradução do autor). O videoclipe dessa música disponível em: [Kendrick Lamar - Alright](#) é uma encenação da visão de uma ficção-realidade protagonizada na sua maioria por pessoas negras confrontando situações de violência policial. Assim pergunto, como o público branco poderia cantar ao unísono e pular como se essa música fosse somente entretenimento. Kendrick Lamar delivrou um discurso eminentemente político com o título “Alright”, o que deixa entender a posição anacrônica do público branco que não vive diariamente essa violência policial.

¹⁰¹ O show do Kendrick Lamar mais esquisito da vida. Tradução do Autor.

Oh sorry, excuse my english então vou com meu broken portuguese...

Como eu, viram a Ana Maria Braga quem “não entende esse negócio de branquitude” pulando no meio da multidão? Se não a viram, vocês podem imaginar que estava. No 'carré VIP', ela deve ter ganhado ingressos pela Globo ou qualquer marca que patrocina ou anuncia diariamente no seu programa e convidou os filhos. Distópico tudo isso? Sim. Talvez, 'e daí' para citar um outro que não entende de nada mesmo fora da morte.

Ana Maria, eu amo o gênero, bem que sua fala, ela, não foi. Estava bem ancorada na realidade de hoje que o Brasil e o mundo ocidental vivem.

Para mim, esse show de Kendrick Lamar, lido entre suas linhas, descreve muito bem porque você não entende nada da sociedade onde “vive”. Não entende nada porque sua vida é criada de forma paralela. Você recria anacronismos para segurar seu conforto colonial e não enxergar a desigualdade racial de seu país que negros e indígenas vivem e muitas vezes se intersecciona com gênero, classe, sexualidades, espiritualidade 'and so on'.

Em breve, o que nos confessará? Que também não entende desse negócio de que? De que tudo que você considera ser do outro? Mas quem é você? Ao outrificar as/os outras/os, saiba que você também pode ser outrificada e nada de reversibilidade aqui, já que considera a possibilidade de um racismo reverso existir. Apenas reciprocidade. Mas pode relaxar, Ana Maria, porque as pessoas negras e as/os novas/os negras/os na acepção de Achille Mbembe, só buscam uma coisa, a afirmação de sua humanidade.

E reitero aqui, quando se usa, o anagrama "sua", a ideia é reconhecer a nossa inegociável humanidade que foi negada inicialmente por pessoas europeias brancas para operar meticulosamente um plano de desumanização inacabado até hoje e que dá a você esse extremo privilégio de poder falar sem complexo nenhum, em horário nobre, como falam no mundinho televisual, palavras tão ofensivas e desrespeitosas: “Não entendo nada desse negócio de branquitude”.

Criar mundos anacrônicos é justamente uma estratégia da branquitude que finge não entender do que se trata para evitar falar desses privilégios que acabei de comentar. Da mesma maneira que a plateia surreal do show de Kendrick Lamar foi anacrônica.

Melhor, eu diria anacrológico na medida que a recriação mercadológica de um apoio a causa antirracista, base dos lyrics do rapper afro-americano, foi protagonizada por um público majoritariamente branco que simula o tempo de um show a luta contra a opressão racial. Pagar um show caríssimo, não acessível para um público de periferia preta e pobre não faz do Brasil um país menos racista.

E o que dizer da convivência que você teve ao vivo com seu acólito cujo nem sei o nome, ao falar da superestrutura 'branquitude' que sempre lhe-favoreceu, num programa, que nunca realmente assisti tanto o considero weird como o acontecimento 'Lamarpallooza' de São Paulo, ' é assustadora.

Afinal, tudo bem, na BBBização dos comportamentos, as pessoas preferem acionar piadas, verbos e adjetivos com base radical do nome 'Lumena' (participante baiana de um reality show star da rede que lhe-emprega) para

fechar a organização metódica do que é chamado hoje de cultura do cancelamento. É inútil dizer que sabemos exatamente quem sofre dos cancelamentos na sociedade brasileira, quem pode morrer e quem pode pular no show de 'Lamarzinho'. E de fato, você faz parte dessa grande família canceladora.

Ana Maria, amo escrever e ao invés de colocar um ponto final a esse texto vou lhe-fazer uma última provocação que pode considerar como um ponto-vírgula para deixar à sua conveniência, a escrita do futuro. Sabemos que desculpas consensuais terão. Bem que você nem precise já que sua cadeira de Apresentadora Star está segurada com cadeados cujo só você detém as chaves. Já que acha que tem pessoas de cor "azul, vermelha e pessoas mulatas bonitas". O que pretende fazer para participar da luta contra as desigualdades além de ir no Lamarpalooza? Isso já seria tentar entender esse negócio de branquitude. Mas só você pode fazer isso... (GBEDO, 2021)

Assim venho reforçar a ideia de que a '*branquitude*' enquanto infraestrutura de poder construída no princípio da opressão racista não pode ser distanciada da noção de mediocridade em todos os aspectos. Sei que essa afirmação não é pouco consensual, também não será fácil de ser ouvida por determinadas pessoas, mas o que pode parecer muito mais algo do campo do julgamento moral do que um fato cientificamente comprovado deve ser colocado em perspectiva subjetiva maior. Já que a ideia desse trabalho é também posicionar seu pensamento a partir desse corpo negro, e diante da reiteração contínua de casos midiáticos de racismo cru, em especial na televisão e repercutados nas incortonáveis redes sociais, amplamente contabilizável somando os casos franceses e brasileiros para circunscrevê-los no espaço de minha pesquisa. Não foi mero acaso que participei na França da criação de uma Cerimônia anual de premiação das declarações mais racistas do ano na França entre 2008 e 2010 na organização militante '*Les Invisibles*'.

Mas qual é o viés que vem sendo usado para justificar essa mediocridade? As observações que fiz ao longo dessas anDANÇAS se baseiam na falta de aceitação da simples ideia de pensar um tempo menos veloz parando o tempo branco para ouvir os debates da sociedade em outras cores. A partir disso, seria dar uma pausa também para aceitar estudar mais e enxergar o leque de privilégios que impedem. Enfim, se extrair de si e ir além do que acham que é verdade apenas porque essa verdade lhes-fose ensinada como foco único a ser enxergado as pluri-verdades ao nosso redor. Trata-se literalmente de operar uma descolonização do software patológico de mentes forjadas durante séculos pela lobotomização

colonial que moldou o que chamamos hoje de branquitude. Da mesma forma que essas pessoas se emocionam, a razão, do assassinato do George Floyd gritando online “black lives matter”, elas levantam o punho, esvaziando a trajetória histórica das lutas pela justiça racial no show de Kendrick Lamar, hoje, e amanhã, pretendem não “entender esse negócio de branquitude”.

Ao considerar a existência de pessoas negras, existem seu corolário, as pessoas brancas, o que justifica a sensação de determinismo social que evoquei mais cedo colocando mulheres negras subordinadas a funções subalternas e mulheres brancas em cargos de delegação de tarefas, as distanciando das vivências negras. De Paris a Salvador, nossas mães se tornaram, há muito tempo, especialistas em pautas que colocam a juventude negra do mundo nas ruas de Minneapolis à Paris e estão exaustas, talvez mais do que a gente, assistirem a nossa morte coletiva e programada. Já experienciam isso no Ocidente há anos, desde 1977 no caso de minha mãe.

No processo de migrações africanas para França, de forma recorrente, as mães africanas relatam sobre sua esperança de ver crescer seus/suas filhos/as em melhores condições do que elas tiveram. Expressam a vontade de

ter seus filhos em segurança física e financeira também para tirar sua aposentadoria e retornar ao país em paz com a sensação de missão cumprida. (AHOANGASSI, 2020)¹⁰²

Muitas delas, o corpo quebrado não conseguem. A violência desse sonho e dessa ruptura geográfica é uma outra característica do racismo estrutural. A sensação de cansaço geral expressa-se porque há 35 anos já estavam pensando que nós podíamos ser o menino Miguel e porque hoje nossos/as filhos/as e sobrinhos/as, suas e seus netos/as poderiam ainda ser o pequeno Miguel.

Um dos vetores para conseguir se extrair dessa condição social humilde e acessar a outras oportunidades, entre outras profissionais, então passava na maioria dos casos por uma ascensão educacional, não era uma verdade absoluta, temos exemplos fora desse padrão ou nele que não conseguiram, o racismo do sistema

¹⁰² “Avoir ses enfants en sécurité physique et financière aussi, pour pouvoir une retraite et retourner au pays en paix avec la sensation de mission accomplie.” Conversas informais com minha mãe em maio de 2020. Tradução do Autor.

sendo tão grande, mas era a fórmula que minha mãe nos impôs. Nem todos os membros dessa irmandade fizeram cursos superiores, mas independente da orientação escolar e profissional que escolhemos, conseguimos conquistar e adentrar espaços tradicionalmente brancos onde nossos pais nunca conseguiram chegar. Diversas barreiras existiam para dificultar esse acesso. O fato de morar na periferia parisiense constituía uma espécie de fronteira que parecia ser fundamento na experiência transclasse. Tínhamos de um lado a periferia como lugar de vida e de socialização familiar e comunitária e do outro lado, a cidade de Paris, Capital cultural da França, lugar de trabalho ou de Universidade que respondia a outros códigos sociais, diferente de meu mundo.

A capital encontrava-se a apenas 25 km de minha cidade, porém, lembro que ir em Paris quando eu era criança ou adolescente era sempre uma grande expedição, uma viagem mágica onde quase entrava num mundo novo que não correspondia ao meu cotidiano. Que seja de carro, de ônibus da escola ou de trem, a meia hora que nos separava da capital me parecia interminável. Via desfilar a paisagem na autopista 'A4' que ligava Paris à Lognes onde ficava o apartamento familiar. De trem, lembro que inventei esse jogo que consistia em gravar na minha cabeça a dezena de estações que separava as duas cidades.

Obviamente, tinha que gravar as estações no avesso na hora de voltar para casa. Na realidade, foram poucas vezes que parávamos em Paris mesmo. Geralmente, quando fazia essas viagens de trem, elas ocorriam para nos deslocar de periferia a periferia, onde a conexão técnica em Paris era obrigatória. Íamos na casa de meus/minhas primos/primas de tal tia ou tal tio por esse meio. Minha mãe não tinha carro e nem tinha condição de ter um durante um bom tempo da minha infância. O dia que ela conseguiu o exame para tirar a carteira de motorista foi um dia de festa bem que o carro apareceu em nossas vidas vários anos depois.

Assim, posso afirmar que descobri de verdade Paris quando comecei a estudar no Curso superior aos 17 ou 18 anos e foi o início da aprendizagem daqueles códigos parisienses, dessa futura classe de destino incompleta, indispensáveis a uma sobrevivência em um mundo de grande competição, de observação e de descartamento social e humano. É como se tivesse que operar uma viagem distante de seus pais para acionar os primeiros passos do processo

transclasse e talvez isso foi uma das primeiras manifestações físicas da noção de deslocamentos que me conduziram até essa pesquisa hoje.

Nessa mesma entrevista, na sua fala, minha mãe faz uma distinção nítida entre a educação escolar e acadêmica localizada fora da casa, da educação familiar dentro de um espaço cultural distinto criando assim uma nova fronteira, deixando aparecer a ideia de lugar onde os valores, notadamente de ancestralidade se criam, se expressam e se perpetuam pensando no amanhã, mesmo que nossa família estivesse geograficamente longe do Benin. Éramos franceses também afinal de contas.

Havia a minha educação que prevalecia, porque num determinado momento, me encontrei sozinha com sete crianças para criar e não foi nada fácil. Mas foi importante impor regras. De todos os filhos, dois quase escorregaram do sistema que tracei. Me encontrei sozinha quando seu pai começou suas idas e voltas no Benin e foi a partir daquele momento que me encontrei sozinha, sozinha em tudo, aliás. Tive que intensificar um pouco minha firmeza na educação, baseando minhas referências na educação beninense que eu mesma tive. Se não tivesse agido dessa forma, alguns de vocês teriam se tornado muito mal. Eu devia mostrar que era capaz. (AHOANGASSI, 2020)¹⁰³

Nesse entre-lugar, o corpo opera um vai e vem constante sem que seja colocado em cheque a perda dos valores do lugar inicial. Pelo contrário, a localização desse entre-dois confere uma capacidade incrível de adaptação facilitando ao indivíduo poder se inserir tal um camaleão em diversos meios sem perder seus valores originais.

Em outros termos, para Chantal Jacquet, o sujeito transclasse evita uma caracterização negativa de sua pessoa mantendo uma relação equilibrada e sem traição dos valores da classe inicial com a da classe de destino. As esperanças de conquistas dos pais são traduzidas pelos/as filhos/as enquanto eles têm a possibilidade de acompanhá-las, se revelando ser uma grande satisfação para eles.

¹⁰³ “Ce qui comptait, c’était mon éducation, parce qu’à un certain moment, je me suis retrouvée toute seule avec sept enfant à élever et ce n’était pas du tout facile. Mais, c’était important d’imposer des règles. De tous, deux ont failli sortir du système que j’avais tracé. Je me suis retrouvée seule quand votre père a commencé ses allers-retours au Bénin et c’est à partir de ce moment que je me suis retrouvée seule, seule en tout, d’ailleurs. J’ai dû intensifier un peu ma dureté dans l’éducation, en basant mes références sur l’éducation béninoise que j’ai moi-même reçue. Si je n’avais pas agi de cette manière, certains de vous auraient mal tourné. Je devais montrer que j’étais capable.” Conversas informais com minha mãe em maio de 2020. Tradução do Autor.

Do seu lado e num primeiro tempo a questão da representatividade dentro da família e da comunidade num sistema educacional como recebi tinha o papel de dar visibilidade a outros possíveis. Segui esse caminho sem considerar que os espaços me fossem impossíveis para mim até chegar numa segunda fase onde este efeito de translação, para usar uma metáfora da teoria matemática chegou a um limite, o do respeito de suas próprias subjetividades para não se esquecer nesse labirinto vida e não viver em fardas nos fantasiando o tempo todo.

Pode até parecer lugar comum dizer que o capitalismo adocece, mas nesse conforto de vida, nesse salário bem em cima da média de meus amigos de e obviamente superior a de meus pais, acabei sofrendo o síndrome de “burn out” no trabalho provocado pela violência providenciada por essa lógica de produção sem lógica revelou-se ser a face B do disco. Aos poucos, tinha esquecido o essencial, afirmar minha liberdade e minhas esperanças mais profundas para concentrar minha energia na construção de projetos de outros. Minha morte estava simbolicamente se expressando dia após dia limitando as próprias projeções que tive de mim mesmo num sistema que limitava seu ser numa única função: produzir sem pensar ativamente.

A paralisação provocada pelo cansaço físico e emocional dessa doença psicológica não deixa o tempo efectivo para entender de forma precisa o que o corpo vive. Precisei de alguns anos para processar o que experienciei e compreender que o processo pelo qual passava respondia aos mesmos estigmas árdus de sistemas capitalistas em corpos negros. Um sistema que deixa a ilusão de que nossa inserção mimetizando o grupo racial hegemônico em sociedades ocidentais para sobreviver, em realidade, era uma herança colonial do país onde me foi dito a vida inteira que me esforçando mais de que os outros eu conseguiria conquistar uma vida boa amplamente merecida com todos os atributos que vem junto. Dei meu corpo, minhas horas, minhas células cerebrais e afinal minha saúde para um job, arquétipo do sonho de sucesso para os pretendentes a cargos executivos em empresas de portes internacionais onde a performance diária e executada em ternos e gravata cinza seria um padrão a ser interpretado como o modelo de vida standard.

Não tem como escapar do escopo fanoniano e pensar que a essa ilusão não seja a revelação do processo de epidermização do racismo relegando o ser negro a máquina física do capitalismo e o branco ao seu cérebro. Um negro enclausurado na sua expressão, sua forma de pensar, falar e se comportar igual ao branco padrão. O entendimento dessa exploração minha remetia a racialização de minha pessoa por conta da cor de minha pele, considerando que meu lugar de conquista não poderia ultrapassar o lugar que já tinha alcançado.

Para chegar nesse lugar, inconscientemente tive que passar por uma decomposição de meu ser, deixando o negro em casa e me tornando simbolicamente branco no trabalho para ser aceito, continuar crescendo na estrutura da empresa até o dia que meu corpo fosse parado nesse visor racista erguido no capitalismo. Tinha chegado no ponto máximo da pirâmide, lugar de frustração evidente onde produzir não fazia mais sentido tinha chegado ao seu limite, o limite do olhar branco e sobretudo o fato de me dar conta dessa percepção branca.

É exatamente a experiência que Frantz Fanon vem descrever na parte intitulada “A experiência vivida do negro” de *‘Pele negra, náscaras brancas’* (FANON, 2008, P103), o momento que ele escolhe para nos contar como a máscaras brancas vestidas pelos seres negros tem de cair de vez para operar um processo de libertação que passa pelo rompimento desse complexo de inferioridade legado pelo sistema colonial.

Tudo devia ser contido na expressão de minhas subjetividades e lembro muito bem daquele dia que cheguei no trabalho igual aos outros dias, foi depois das férias do Réveillon, em 2007. Entrei no escritório com um de meus mesmos ternos, o mesmo sorriso de sempre, o mesmo profissionalismo das semanas anteriores, as mesmas estratégias comerciais para ganhar novas licitações públicas para empresa. A única diferença que residia no meu cabelo e no visual novo que apresentava, tranças nagô maravilhosamente bonitas.

A reação de meu Chefe de departamento, homem branco cis na cinquentena, foi de uma violência tão instantânea que ela ficou gravada na minha memória até hoje. Sem um bom dia e nem um *‘feliz ano novo’*, me interjectou no meio do open-space em frente de todos os colegas de escritório : *‘ano novo, cabelo novo’* como se fosse sua maneira de me desejar um ano 2007 maravilhoso. Obviamente

essa interjeição era de cunho extremamente racista, um pedido para eu voltar a conformidade do padrão branco obrigando os homens pretos a raspar o cabelo. Apagar qualquer signo de expressividade pessoal era o único padrão aceitável. A violência do racismo contra minha pessoa foi tão forte naquele instante que acreditei naquele instante que meu lugar não podia mais ser naquele lugar.

Uma semana depois, com o mesmo cabelo reverenciando minhas raízes africanas ganhei a maior licitação pública que a sede francesa da multinacional norte-americana concorria e assinei um contrato comercial inédito pela firma, o maior que tinha conquistado havia muito tempo. Esse sucesso teve um efeito despertador de minha condição de homem negro evoluindo no capitalismo ocidental e entendi que aquilo ali não podia ser meu lugar pois de fato afetou minha saúde mental me transformando em um corpo distante de mim. Chegou o momento de me libertar do “arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 2008, P44) e das correntes simbólicas de meus pés para pensar meu corpo negro no mundo em uma humanidade plena.

Larguei esse trabalho deixando uma vida confortável, socialmente aceitável na aparência mas fracassada por dentro e resolvi deixar a Paris por um tempo indo a descoberta de outros pais europeus, Argélia, Benin mas em 2010, decidi/aceitei que o Brasil seria o país onde de minha re-invenção, o lugar onde decidi ser plenamente eu me recusando a conformar meu corpo às injunções da sociedade e experimentar meu tempo real. Pela primeira vez na vida adulta, larguei a máscara e adentrei esse laboratório experimental.

Me matriculei na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) para estudar a língua portuguesa na Faculdade de Letras no Programa de Ensino e Pesquisa em Português para Estrangeiros. Passei um ano lá, trabalhando em paralelo na área de Produção Cultural, organizando eventos culturais destacando minha própria realidade cultural multifacetada, uma mistura de minhas culturas francesa e beninense, me aproximando cada vez mais perto das culturas brasileiras e de suas especificidades regionais. Adorei esse ano na ‘*Cidade Maravilhosa*’, cada dia era propício a novas experimentações. Dominava cada vez mais o idioma, o que facilitava minhas interações e as trocas com as pessoas. Estava realmente disposto a encontrar gente nova e multiplicar as experiências de encontros. Poder

permanecer e me estabelecer no Brasil tornou-se uma obsessão real. Sem ainda saber porque e pensar que pudesse ser uma missão de reconexão e de entendimento de minha própria trajetória afrodiáspórica, simplesmente sentia na pele que queria morar nesse país. Não conseguia explicar essa sensação e acho que não procurei responder naquele momento. Tal uma sinopse de filme, instalava as bases de uma história a ser revelada e contada na perspectiva de uma experiência situada e questionando o ser um corpo negro no mundo, perspectiva de conhecimento importante para enxergar o mundo à partir de um lugar historicamente silenciado.

Re-descobri a cidade de Salvador um pouco antes do Natal desse mesmo ano 2010. Tinha viajado a passeio com uma amiga de Paris me visitando no Brasil. Já conhecia a Capital do Estado da Bahia, foi um dos primeiros destinos que visitei durante minha primeira viagem no Brasil. Conhecia as fotografias de Pierre Verger exaltando a riqueza e as semelhanças culturais dos povos negros do Benin e da Bahia, seu “fluxo e o refluxo” mostrava o quanto “Na Bahia, certos aspectos da cultura das comunidades africanas, provenientes da região do Golfo do Benin, são muito visíveis ainda hoje” (VERGER, 1987, P9) tanto que pra mim foi um choque desconcertante descobrir a cidade de Salvador “africanizada” e “reinventada” (PINHO, 2004) que não correspondia a África que eu conhecia, à África da minha avó Lucrèce Assiba Comlan James e à África dinâmica que via em um movimento incrível desde as primeiras viagens solo no Benin aos meus 20 anos. Desse modo, segundo a Cientista social Patricia de Santanna Pinho:

No Brasil, a idealização de uma África mítica e o estabelecimento de vínculos com outros pontos da diáspora estão muito presentes nas manifestações e movimentos negros. A busca da África para recriar tradições negras brasileiras pode ser percebida em várias esferas da nossa vida cultural. Na música, a África mítica está presente nas composições do samba, da MPB, e também dos blocos afro e afoxés. A estética afro-brasileira tem ganhado cada vez mais novos elementos, através de roupas, adereços, penteados, estampas. Recentemente, têm aparecido no mercado os “brinquedos étnicos”, com bonecas negras vestidas como “africanas”. Na esfera da religião, também ocorre um movimento de reafricanização que recria as relações simbólicas entre o Brasil e a África. Na Bahia, este movimento é liderado por Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, que defende o rompimento com o catolicismo e a dissociação entre os orixás e os santos católicos, como parte da estratégia de reafricanizar e purificar o candomblé. (PINHO, 2004, P30-31).

Ao voltar pro Rio de Janeiro, aproveitei do aviso de meu proprietário para liberar o apartamento que alugava no bairro do Flamengo para fechar as malas e fui morar em Salvador. Fiquei visivelmente impressionado pela concentração de pessoas negras se reconhecendo como tal e orientando seus pensamentos nessas raízes africanas de forma tão forte que pela primeira vez de minha vida senti um pulso de vida preto ganhar minhas veias. Ainda, não reconhecia e nem buscava a minha África, mas o interessante era a insistência de ordem filosófica em resistir criando uma narrativa “orientando” novas existências a partir do legado africano. Patricia de Santanna Pinho conceitualiza esta dinâmica no que chama de “mito da Mama África” (PINHO, 2004, P30-31). Na Bahia, a materialização cultural desse mito foi amplamente popularizada pela forte presença dos Blocos Afros, entidades comunitárias negro-brasileiras que re-criaram

uma África mítica que funciona como referencial para a construção da narrativa de uma identidade étnica, resultando na criação de uma África específica e especificante dos africanismos, das tradições ditas africanas e da invenção daquilo que se considera “afro”. É certo que as criações dos blocos afro não se limitam às quadras onde ensaiam, ou ao número dos seus membros. Ao se apoderarem simbolicamente da “Mama África” e recriar seus significados, os blocos afro criam “tradições” e produzem novos conceitos de ser e se sentir negro, conferindo orgulho e um sentido de “autenticidade” para quem assim se define.” (PINHO, 2004, P35). (...) Seguindo este mesmo movimento, os blocos afro têm procurado esquecer os horrores da escravidão, preferindo invocar a grandeza do Egito e da Etiópia e a tradicionalidade contida na África tribal, como pode ser conferido respectivamente nos dois trechos das canções do Olodum e do Ilê Aiyê, a seguir:

“(...) Pelourinho uma pequena comunidade que porém. Olodum unirá em laços de confraternidade. Despertai-vos para a cultura egípcia no Brasil. Em vez de cabelos trançados veremos turbantes de Tutankhamon. E as cabeças enchem-se de liberdade. O povo negro pede igualdade deixando de lado as separações. Cadê Tutankhamon, ê Gizé, Akhaenaton, Gizé, Tutankhamon, ê Gizé, Akhaenaton. ê Eu/alei Faraó, ê Faraó...”¹⁰⁴
(...)

“O Ilê Aiyê Traz como tema este ano Congo Brazzaville. Mais um país africano No século quinze, as potências do Velho Mundo Voltaram seus olhos para o continente Buscou conhecimentos mais profundos.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ Da canção “Faraó Divindade do Egito”, de Lazineiro, compositor do Bloco Olodum.

¹⁰⁵ Da canção “Civilização do Congo”, de Ademário, compositor do Bloco Ilê Aiyê.

Vale lembrar também que esse nome de Mama África dado ao conceito de Pinho é uma referência direta a Cantora Miriam Makeba¹⁰⁶, uma figura importante da luta pelos direitos dos negros na África do Sul no período do Apartheid que ganhou esse mesmo apelido durante sua carreira de artista internacional. Nessa reconexão, a Bahia-África vive agregando a sua luta de resistência cultural, forças diversas de maneira a fortalecer um movimento que se empodera pela soma de referências da África e de suas diásporas como componente dessa África recomposta. Assim, *‘Jamaica, Cuba e os Estados Unidos se juntam como ramificações da Mãe África’* (PINHO, 2004, P35). Para o africano que era, além desse fenômeno bastante contraditório de identificação, de incorporação e de redefinição, devo indubitavelmente dizer que deve ser uma das coisas que me impressionaram com o tempo em Salvador nas relações sociais que eu desenvolvia, ao ponto de querer cada vez mais amplificar minhas interações para me reconciliar com a visão estereotipada do Pelourinho, centro histórico e turístico que me fez estranhar a cidade nos primeiros tempos que andei nessa *‘Salvador, Bahia, território africano’* como canta até um Cantor branco andando o tempo todo descalço, Saulo¹⁰⁷. Estranho hein... São algumas contradições dessa Bahia que não farão objeto de demais análises nesse trabalho mas que não deixaram de me questionar sobre minha capacidade e a nossa em geral em lidar com as ambiguidades, as aproximações e em determinados momentos, aceitar o grau do empobrecimento simbólico da África continental rica de 54 países, culturas diversificadas, tradições múltiplas, músicas diferentes, comidas infinitas, etc... Obviamente a visão do Cantor Saulo representa ainda uma outra interpretação da África que realmente não podia existir partindo de seu lugar de enunciação.

Não foi do mesmo lugar que observei a Bahia mas foi um presente na minha trajetória, porque além da questão racial, me obrigou a considerar o confronto do ser negro na Bahia com minha própria experiência negra. A experiência baiana foi o que chamamos de divisor de água. Uma nova dimensão me conquistou, a espiritualidade

¹⁰⁶ Música “Mama Africa” interpretada por Zenzile *Makeba* Qgwashu Nguvama. Disponível em: [Miriam Makeba , Mama Africa : Khawuleza 1966](#). Último acesso em Maio de 2020

¹⁰⁷ Música Raiz de todo bem interpretada pelo Cantor baiano Saulo, 2013. Disponível em: [Saulo - Raiz de Todo Bem](#). Último acesso em Maio de 2020

e seu axé e da mesma forma que Ana Maria Gonçalves expressou no romance *‘um defeito de cor’* (GONÇALVES, 2006) pelo uso da noção de *‘serendipidade’*.

O uso da palavra serendipity apareceu pela primeira vez em 28 de janeiro de 1754, em uma carta de Horace Walpole (filho do ministro, antiquário e escritor Robert Walpole, autor do romance gótico *The Castle of Otranto*). Na carta, Horace Walpole conta ao seu amigo Horace Mann como tinha encontrado por acaso uma valiosa pintura antiga, complementando: "Esta descoberta é quase daquele tipo a que chamarei serendipidade, uma palavra muito expressiva, a qual, como não tenho nada de melhor para lhe dizer, vou passar a explicar. Uma vez li um romance bastante apalermado, chamado *Os três príncipes de Serendip*: enquanto suas altezas viajavam, estavam sempre a fazer descobertas, por acaso e sem sagacidade, de coisas que não estavam a procurar...

Serendipidade então passou a ser usada para descrever aquela situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados. Ou seja, precisamos ter pelo menos um pouco de conhecimento sobre o que "descobrimos" para que o feliz momento de serendipidade não passe por nós sem que sequer o notemos.

Um defeito de cor é fruto da serendipidade. Ele não só contém uma história, como também é consequência de uma outra história que, depois de pensar bastante, percebi que não posso deixar de contar. Até poderia, mas, além de não estar sendo honesta, também estaria escondendo o que ajuda a fazer deste livro um portador de histórias especiais. A primeira destas histórias aconteceu em janeiro de 2001, dentro de uma livraria. Eu estava na seção de guias de viagem procurando informações detalhadas e ilustradas sobre a cultura, o povo, a história e, principalmente, a música de Cuba.

Separando alguns guias para ver com calma, vários deles, como peças de dominó, caíram da prateleira, e consegui segurar apenas um, antes que fosse ao chão. Era Bahia de Todos os Santos-guia de ruas e mistérios, do Jorge Amado. Foi aí que aconteceu a primeira serendipidade. Na época, eu estava cansada de morar em uma cidade grande, cansada da minha profissão, tinha acabado de me separar e queria vida nova, em um lugar novo, fazendo coisas diferentes e, quem sabe, realizando um velho sonho: viver de escrever. Desde o dia em que o livro de Jorge Amado caiu nas minhas mãos, eu sabia que este lugar de ser feliz tinha que ser a Bahia (GONÇALVES, 2006, prefácio).

Comecei a enxergar minhas relações sociais no prisma de espiritualidade onipresente na Bahia nos círculos de minhas andanças. Meu deslocamento físico em Salvador, num primeiro tempo, não podia ser apenas um acaso. Os resquícios diretos da espiritualidade, dos Fons me soava como familiar como nunca, bem que não tinha passado por nenhum processo de iniciação consciente na minha educação na França. Considerava que aquilo era o refluxo do Benin por parte perdido na Europa me ganhando lá. Em Salvador, afirmei mais ser negro, herdeiro desse

Grande Continente africano, ainda mais de que em Paris, onde minha negritude, como abordei mais cedo, devia o tempo todo, se conter, se dissolver, se apagar numa mistura problemática de racismo e de universalismo hipócrita a francesa.

Em 2014, passaram-se três anos de inúmeras idas e voltas entre Paris e Salvador, viagens prorrogadas alternando o uso dos passaportes de na minha bi-nacionalidade francesa e beninense, status execrado pela França por conta da impossibilidade de poder controlar os indivíduos recusando-se ao enquadramento pré-definido. Privilégio evidente de movimento por um lado, essa alternância me remetia a cada 6 meses na minha realidade de migrante no Brasil mas assumia isso como uma característica de meu deslocamento. Em outros tempos e outros lugares, os/as meus/minhas amigos/as ou familiares tinham vivido situações altamente mais difíceis do que a minha. Estava numa posição confortável pois podia escolher as direções dessa caminhada.

Instalado no Brasil com a maior alegria, me tornava uma espécie de indivíduo anacrônico na linha temporal do lugar de homem negro que refletia na sociedade. Sem pertencer plenamente a aquele lugar, me inseria cada vez mais nele, me perdendo nas ruas e absorvendo o que aprendia a cada dia. Me auto-premiei do título de Soteropariense, contração minha de Soteropolitano designando os habitantes de Salvador e Parisiense de Paris, que combinava perfeitamente com o ser que tinha me tornado.

Meu português ganhava fluidez, tal como os afetos que fossem amistosos ou amorosos. Com o tempo, a viagem física me levou a explorar diversos os “eus” que me habitavam, explorando cada vez mais profundamente minha personalidade, meus desejos e experimentando momentos alegres conformes ao “Wil” que me tinha tornado. Esse nome, diminutivo de meu nome real, Wilfried, nunca mais me deixaria.

Primeiramente porque pela impossibilidade de pronunciar esse patrimônio de origem alemã, escolha sagrada de minha mãe, mas provavelmente pela necessidade de identificar um ponto zero na vida da nova era. Wil virou uma marca indelével, tal uma tatuagem que nem meu corpo tem, uma escarificação virtual, sinônima de tempos novos, que no meu forte interior eu desejava profunda, intensa no que poderia me ser providenciado em termos de experiências.

A imersão em Salvador me revelou ainda mais minha condição de homem negro. Um negro multifacetado sendo constantemente observado por ser um negro exógeno, o que muitas vezes me incomodava. Não que queria ser transparente, ou sem cor, mas em uma Bahia preta, queria ser mais um negro com histórias para viver e somar. Ser negro não baiano, negro não brasileiro, negro francês, negro beninense, negro com formação universitária, um negro parisiense.

Eu era negro sim mas essa característica podia sumir mais ou se intensificar em determinados espaços de circulação. Nunca considerei poder escapar das armadilhas do racismo pois a experiência do passado na França me tinha mostrado o quanto o sistema podia ser perverso. O benefício da classe nunca chegaria a apagar a dimensão racial e as estruturas racistas do sistema. Entendia isso cada vez mais o quanto ser negro era algo que ia bem além do grau de melanina constitutivo da minha epiderme.

Ser negro era uma experiência que compartilhava com outros seres enclausurados na racialização das relações. Podia ter mudado de classe social, esta realidade não tirava uma outra realidade, o estigma colado ao fato de ser negro e sobretudo ódio gerado pela fato de ser visto como tal, nas sociedades ocidentais tal como no simulacro ou no sonho de Ocidente do Brasil.

2.4. ESCREVIVER-SE, EXUZILHAR-SE E CONTAR-SE PARA DESCOLONIZAR. ESSE CORPO NEGRO NÃO É SÓ NO MUNDO. “ELE É O MUNDO”

Paul Gilroy usa metáfora do *‘Atlântico negro’* (2001) para caracterizar o conjunto espacial e transacional afrodiaspórico desse fluxo moderno de trocas culturais onde os negros deveriam ser “percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual - atributos negados pelo racismo moderno” (GILROY, 2001, P40) e cuja realidade comum se manifesta mais pela experiência traumática de corpos, independente de seus deslocamentos espaciais submissos a experiência da violência estrutural construída ao longo da história forjada desde a sistematização do tráfico humano transatlântico

e da dominação colonial branco-europeia erguida como lógica de expansão global e natural.

Eu já era Doutorando no Programa Pós-Cultura da UFBA esse dia de 2018 quando a viatura policial parou subitamente na minha frente num ponto de ônibus da Avenida Anita Garibaldi de Salvador. Aquele dia, a abordagem policial foi provavelmente a mais violenta que experienciei no Brasil. Tinha saído de casa e aguardava um ônibus ou seja transporte PÚBLICO para ir na universidade, ela também PÚBLICA, então do povo. Tinha voltado da França apenas uns dias antes e parece que foi para me desejar umas *'boas-vindas'* e me lembrar a brutalidade institucional de uma das cidades brasileiras onde a Polícia mais mata pessoas negras no país inteiro. Morar em Salvador era também lidar com esse confronto diário com a morte de gente preta, uma sensação horrivelmente aterrorizadora.

Quando tinha sido abordado pela polícia no passado, conseguia fazer abstração total do contato físico, de mãos estrangeiras apertando meu corpo para não dizer o machucando. Mas aquele dia foi diferente, a viatura parou no ponto, na nossa frente com a urgência de algo específico que fosse procurado. Fiquei surpreso ao ponto de não entender que ia ser um protagonista da cena. Os policiais desceram do carro postado, tais "Robocops" em ação, faróis coloridos girando sem parar, sinalizando para a rua toda, a manutenção da ordem pública. Observador de tudo, entendi o que ia acontecer quando os policiais apontaram suas armas contra nós, os três homens negros que nem sequer se conheciam e aguardavam como todas as pessoas do ponto, nosso ônibus, debaixo desse dia de sol que só a Bahia sabe produzir.

Para nós, a humilhação performance começou, sem que pudéssemos nos opor ou falar absolutamente nada. Perguntar o porquê dessa revista meticulosa de cada centímetro de roupa que vestíamos, de nossas mochilas? A maldita guerra contra as drogas, certamente. Na revista, consegui perceber o prazer sexual que eu providenciava sem vontade nenhuma minha a um homem desconhecido tocando meu corpo e apertando minhas partes genitais, minha bunda, meu peito sem meu consentimento e sobretudo por nada, pois, eu não carregava nenhuma substância ilícita, e só porque ele usava a farda da Polícia Militar da Bahia. Qual era este direito atribuído a esse poder, ele intocável e a me colocar numa posição de inferioridade

máxima misturada com a expressão de um desejo sexual dissimulado? Naquele momento, não era mais ninguém, encarnava o papel do “bandido”, do potencial agressor em toda sua estereotipação. E um *‘bandido bom tem que ser morto’*, não é?

Segundo Grada Kilomba, no racismo cotidiano, ser “o outro” pela condição de ser um homem negro é ser usado

como tela para projeções do que a sociedade *branca* tornou tabu. Tornamos-nos um depósito para medos e fantasias *brancas* de domínio da agressão ou da sexualidade. É por isso que, no racismo, a pessoa negra, pode ser percebida como “intimidante” em um minuto e desejável no minuto seguinte, e vice-versa; “fascinantemente atraente a princípio, e depois hostil e dura. (KILOMBA, 2019, P78)

Já no período da escravização, os corpos negros sofriam dessa dupla relação juntando agressividade e sexualidade no que Freud descreve como “organização psicológica de um indivíduo” (KILOMBA, 2019, P79). Os homens negros fugidos podiam ser estuprado no maior segredo pelos donos de plantação e emasculados ou linchados em praça pública em frente de toda a comunidade. Considero que a cena de violência que vivi nesse dia de confronto com a Polícia aparenta-se a uma redundância da lógica escravocrata. Apertar desse jeito minhas partes íntimas tinha o mesmo objetivo, anular minha condição de homem, e logo minha humanidade reduzindo meu corpo a mercê do poder de Estado. Não podia mais ser aquele Doutorando indo lecionar aulas no quadro de seu tirocínio docente, e nem era uma questão. Ser negro impossibilitava totalmente a possibilidade que fosse Professor da Universidade Federal de Bahia.

Era um corpo não ser a ser domesticado, tanto *‘animalizado’*, tanto *‘incivilizado’* (KILOMBA, 2019, P79) por outros homens negros, porém na função representativa do Estado ou seja, do branco. Essa inferioridade silenciando minha voz envolvia o não pertencimento ao mundo do meu corpo negro. O trivial nessa história é provavelmente o fato que nem era brasileiro, o que importava era a melanina suspeita da minha epiderme. Tampouco, não podia ser francês; beninense, nem pensar, apenas negro, aniquilando todo pertencimento a uma nação qualquer.

A mão de seu colega na arma e seu olhar vigilante congelou o sangue de minhas veias e esse acontecimento despertou um grande medo que poucas vezes

tinha sentindo, o medo de morrer se meu corpo negro manifestasse qualquer reação descontrolada. Chocado, tremia tanto e pensava que podia ser mais um. Em duas outras situações semelhantes, consegui conversar com os policiais que me tinham abordado, até debater sobre a violência da abordagem, mas desta vez foi literalmente inconcebível, abrir a boca e sair do estado de silêncio imposto significava morrer. Não queria ser mais um corpo negro cuja vida seria levada pela produção histórica do ódio contra nós. Não contei essa história para ninguém fora do Brasil, nem para minha mãe, iria assustá-la e me saber sozinho, sem parentes num país que ela nem conhecia pessoalmente já a preocupava bastante.

Depois de 10 anos, ela nunca veio me visitar mas tinha acompanhado todos os movimentos político-sociais do país, do Governo Lula e de suas aproximações estratégicas com países da África, das manifestações do passe livre em 2013, do impeachment da Presidenta Dilma Rousseff em 2016, da substituição por Michel Temer e mais recentemente do caos gerado, pela eleição de Jair Messias Bolsonaro e de sua gestão irresponsável e exterminadora da epidemia de Coronavírus COVID-19 em 2020¹⁰⁸.

Viver pessoalmente o confronto da morte potencial só pelo fato de ser um homem negro circulando no espaço público que ganha a ser nosso mostra o quanto o sistema racista reduz os corpos a uma estatística macabra, um corpo fora do seu corpo em que nesses momentos nem lhe-pertence mais. Em todo momento o corpo negro poder pertencer ao Estado sem que ele queira os corpos negros. Várias pessoas desaparecem no Brasil devido a confrontos com a instituição policial, cada ano, e desde o 14 de Julho de 2013, o corpo de Amarildo de Souza, Ajudante de Pedreiro negro do bairro da Rocinha no Rio de Janeiro, permanece sumido. O '*Cadê o Amarildo?*' que começamos a gritar há 7 anos atrás para exigirmos saber onde ele se encontrava depois da altercação com a mesma polícia militar no Rio de Janeiro ressoou altamente na minha cabeça.

Afinal, não havia nenhuma justificativa para exercer tanta violência contra minha pessoa, se não apenas a reprodução de uma violência ensinada aos agentes de políticas de castração e de extermínio de Estado planejadas. Foi meu terceiro

¹⁰⁸ Segundo os dados oficiais do Ministério da saúde, sem Ministro desde o pedido de demissão de Nelson Teich no 15 de maio de 2020, ao 21 de maio de 2020, contabiliza-se mais 18.859 óbitos confirmados ligados a pandemia de Covid-19 no Brasil.

encontro consciente com a possibilidade de morte e no grau das experiências desumanizantes que vivi até então, posso afirmar que absolutamente tudo nesse ‘*episódio de racismo cotidiano*’ (KILOMBA, 2019, P78).

indicando o doloroso impacto corporal e a perda característica de um colapso traumático, pois no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter (KILOMBA, 2019, P39),

era de natureza a caracterizar a brutalidade do silêncio das vozes negras quando encontram-se em frente do que a Autora do livro “Memórias da plantação” define, referenciando-se a *Anástacia*¹⁰⁹ na expressão “Máscara do silenciamento” (KILOMBA, 2019, P33). Para Grada Kilomba,

tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento

¹⁰⁹ Este é um retrato da Escrava Anastácia. Esta imagem penetrante vai de encontro ao (à) espectador(a) transmitindo os horrores da escravidão sofridos pelas gerações de africanos(as) escravizados(as). Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia, Brasil e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno desta família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana de açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por traficantes de escravos europeus e trazida para o Brasil. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravidão. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para este castigo variam: Alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de outros(as) escravizados(as); outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do mestre branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma senhora que temia a beleza de Anastácia. A ela é alegada a história de possuir poderes de cura imensos e de ter realizado milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizados(as) africanos(as). Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. O retrato de Anastácia foi feito por um francês de 27 anos chamado Jacques Arago que se juntou a uma expedição científica pelo Brasil como desenhista, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818. Há outros desenhos de máscaras cobrindo o rosto inteiro somente com dois furos para os olhos; estas eram usadas para prevenir o ato de comer terra, uma prática entre escravizados(as) africanos(as) para cometer suicídio. Na segunda metade do século XX a figura de Anastácia começou a se tornar símbolo da brutalidade da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Ela tornou-se uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afro diaspórico, representando a resistência histórica. A primeira veneração de larga escala foi em 1967 quando o curador do Museu do Negro do Rio de Janeiro erigiu uma exposição para honrar o 80º aniversário da abolição da escravidão no Brasil. Anastácia também é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao Orixá Oxalá ou Obatalá – o deus da paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto de devoção no Candomblé e na Umbanda (Handler & Hayes, 2009). (KILOMBA, 2019, P35-36)

e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas brutais de silenciamento das/os chamadas/os “Outras/os” (KILOMBA, 2019, P33).

Abordarei mais adiante no desenvolvimento da pesquisa como aquilo é constitutivo de estruturas sistêmicas e quais são seus efeitos diretos em pessoas racializadas analisando como a produção e a banalização do discurso racista institucional na França operou nesses últimos anos, mais especificamente de 2005 até hoje.

As experiências de migração afrodiáspóricas não podem ser vislumbradas sem percorrer a história da violência e dos traumas que vivem as pessoas negras. Independentemente da relação de afeto íntima que tenho com meus pais, quer sejam nas entrevistas com meu pai ou com minha mãe, seus relatos sempre foram pontuados por palavras explicando a luta, as perdas, as nostalgias da distância da família. Conto isso no contexto pandêmico do COVID-19, no apartamento social que alugado por minha mãe desde o ano 2000 na cidade de Lognes onde cresci durante 30 anos, o terceiro apartamento com aluguéis regulados pelo poder público facilitando a moradia a pessoas sem recursos financeiros importantes. Ela, aos 61 anos, está coletando os documentos de 40 anos de contribuição social e fiscal para poder se retirar de mais uma injunção social, nos deixando acreditar que o famoso ‘valor trabalho’ seja a coisa mais importante na realização pessoal do ser humano.

Vi minha mãe trabalhar a vida inteira sem parar, sem que esse esforço a permitisse crescer socialmente, operando nela o mesmo efeito transclasse que vivi. Na verdade, ela saiu pobre do Benin para se manter pobre na França. Nas pausas que dou na escrita dessas escrevivências, a observo compilando a papelada que a acompanhou em todas as viagens que ela fez entre o Benin e a França quando pensou que a viagem de retorno fosse em 1996. Ela conservou muita documentação numa época onde a internet não existia. Certos documentos foram comidos pela umidade de Cotonou, talvez pelos ratinhos, outros sumiram, mas fico impressionado pelo trabalho danado que está fazendo para preparar um novo ciclo de vida onde poucos pais nossos conseguem chegar. Na sua frente, se empilham montanhas de justificativos empregatícios traduzindo o quanto ela teve que dar de si mesma para criar sozinha nove filhos/as.

De vez em quando, quando encontra um documento que lhe faz rir ou que lhe dá saúde, ela me chama para eu poder reagir com ela. Nos olhos dela, vejo muito orgulho dela mesmo na condução de sua trajetória de luta. Ela teve vários empregos, em diversas empresas, mas a constante na sequência de seu currículo é o tipo de empregos que ela pode ter apesar de suas grande perspicácia, adaptabilidade e capacidade de aprender. Não é por acaso que voltou a estudar gastronomia aos 40 anos, mais uma conquista numa sociedade que não espera isso de mães negras. Elas são estruturalmente mais esperadas nas função subalternizadas de limpeza, de cuidados de criança ou de idosos, justamente essas funções denominadas essenciais nessa crise viral mundial de 2020.

Voltei pra Paris também para dar continuidade ao meu acompanhamento médico. De fato, após problema em enxergar, descobri depois de um longo processo de investigações médicas, faz quase um ano que estava com uma doença oftalmológica grave causada por inflamações retinianas. Passei por diversas fases de cirurgias e por um tratamento global por medicamentos durante vários meses para agir no quadro global inflamatório de meu corpo e nos olhos, um tratamento pesado com efeitos colaterais importantes tanto no aspecto físico quanto no aspecto da saúde mental e que atrapalhou consideravelmente o andamento de minha reflexão sobre o que é ser hoje um corpo negro no mundo. Minhas consultas acontecem no centro de Paris no Departamento de Oftalmologia do Hospital Lariboisière, um centro de referência na França.

Para chegar lá, devo ir de metrô e fazer aquela mesma viagem-brincadeira que me fazia atravessar toda a periferia leste do 'Grande Paris' até na estação chamada "Gare du Nord", a estação mais frequentada na Europa, a terceira maior estação do mundo após Tóquio e Chicago. Gare du nord é uma estação formigueira onde transitam 700 000 usuários por dia e 200 milhões por ano. Por ter várias conexões possíveis com diversas cidades periféricas, Gare du Nord é reputada por ser uma estação multicultural onde encontram-se todas as cores mas com uma predominância de pessoas não brancas, francesas ou imigrantes.

Exatamente um mês após minha volta em Paris, regras drásticas de quarentena e de isolamento social estritos, por conta do Coronavírus, peguei meu primeiro trem direção Paris para ir no Hospital. Podia finalmente enxergar o que

supunha de meus próprios olhos desde o início da crise. Nós estamos lá, de fato estamos lá. Muitos/as de nós estavam a caminho do trabalho, outros/as com seus belos trajés e belos turbantes traíam um dia de alegria, um dia de fé nesse primeiro dia do Ramadã. O subsolo da rede expressa regional (RER), o trem de periferia e o metrô parisiense contam com os irmãos e irmãs os mais *'flamboyants'*, Tios, Tias, até Avôs.

Alí, encontrei os verdadeiros executivos deste país, aqueles que tiveram de deixar o seu continente, a sua aldeia, pela força. Aquelas e aqueles que participaram ativamente do esforço de guerra até a reconstrução, estão mais uma vez na linha de frente. Devo proclamar bem alto o respeito que tenho por estas mulheres e estes homens verdadeiramente corajosos. Muito mais do que eu diante do privilégio que desfruto, trabalhando confinado em 'home office', 60 a 80% do meu tempo, coronavírus ou não.

Neste longo túnel subterrâneo, da periferia central do mundo até ao coração que nunca foi realmente o centro do mundo, vi mulheres negras cujos véus, de repente, não representavam mais um problema na França, uma vez que todos nós usávamos agora a máscara de protecção facial. Cheguei na estação *'Chatelêt-les-halles'*, epicentro borbulhante, para fazer minha conexão em direção da *'Gare du Nord'*, estação tradicionalmente lotada de pessoas afrodiáspóricas. Na plataforma da linha B, estrategicamente posicionado no final do comboio, observei a curta espera e as idas e vindas das pessoas à espera do trem, que chegou em apenas 3 minutos. Vi um espaço não muito cheio em relação ao comum fora da pandemia, mas suficiente para contrastar com a atmosfera do mundo exterior, a do silêncio ensurdecedor, os cantos dos passarinhos, dos garis e dos motoboys. A cegueira diante da divisão racial do trabalho deixou, portanto, de ser possível. Esta racialização da sociedade francesa, que um outro privilégio branco, confinado a cegueira de uma realidade recusava-se a observar, já não era mais possível. Há um mês, chegava da afro-brasileira Salvador, onde o confinamento também havia começado 37 dias anteriormente. Dois dias antes da minha partida, jornais e redes sociais anunciaram a morte de uma empregada doméstica trabalhando para um casal da classe média alta carioca. Esse casal foi contaminado pelo COVID-19 durante uma viagem na Itália e o trouxe com eles para o Rio de Janeiro. Doentes,

eles observaram um isolamento junto com sua empregada que não liberaram nesse período, apesar do risco extremo de contaminação cruzada. Disso, resultou a morte de Cleonice Gonçalves, 63 anos, a primeira de uma longa série na '*Cidade Maravilhosa*'.

Voltemos aos privilégios ligados à classe, raça e gênero e esta pandemia nos obriga a abrir coletivamente os olhos sobre o sistema massivamente desigual em que vivemos, de acordo com a nossa posição social neste tabuleiro interseccional e no lugar de nossas trajetórias.

Do outro lado do Atlântico, nos EUA de Donald Trump, aliado ideológico de Bolsonaro na política anti-lockdown¹¹⁰, Chicago tem algumas estatísticas arrepiantes relacionadas com a pandemia. De acordo com o Jornal Washington Post, os afro-americanos são responsáveis por 63% das mortes na capital do Estado de Illinois, embora representem apenas 32% da população. O mesmo acontece na Louisiana, onde 70% das mortes ocorrem entre os negros, com uma proporção semelhante na representação racial, 32%. A sub representação destas populações em empregos precários e subalternizados; a exposição ao vírus potencialmente maior, em particular nos transportes públicos superlotados onde as medidas de distanciamento físico essencial para conter sua propagação são maiores; o difícil acesso e a ausência de um serviço público de saúde explicam por grande parte estes números dificilmente transponíveis a França, desde que a universalidade francesa não reconhece a existência de raças não permite entrar neste nível de detalhes. No entanto, podemos observar um dos maiores números de contaminações na França e, sobretudo, de hospitalizações no departamento administrativo da Seine-Saint-Denis (na periferia de Paris), onde o Hospital Universitário de Avicenne, na Cidade de Bobigny, onde meu próprio irmão se formou em medicina, atingiu rapidamente a sua capacidade máxima de ocupação de leitos neste contexto epidêmico sem precedente. Esta perspectiva triangular mostra o quanto o componente étnico dos pacientes na perspectiva da saúde pública, não para repertoriar as pessoas, mas para providenciar uma fonte de conhecimento

¹¹⁰ Lockdown é um termo usado para significar a parada das atividades sociais, administrativas e comerciais do cotidiano pelo poder público no objetivo de conter de conter uma população em um determinado espaço geográfico.

estatística no intuito adaptar medidas médico-sociais específicas e prospectivas à determinadas populações étnicas.

Sinfonias de Margens e de Centros.
Segunda-feira, dia vinte e cinco. Maio de dois mil e vinte. 14h42min, Trem de subúrbio Linha B.

Gare du Nord > Chatelêt-Les-Halles. Todas as barras de pole dança estão livres. Porém, distanciamento físico, impossível. No trem e na plataforma. Os verdadeiros executivos do país estão em ação. Todos devidamente mascarados. Os mesmos desde minha infância. os/as que usam a linha A do trem ao amanhecer. Para garantir que tudo esteja limpo. Quando ELES chegam. os/as dos trens do subúrbio. os/as que nunca pararam. Estar na frente, como dizem. As do Hotel Ibis Batignolles-Paris. os/as do Salário mínimo. Durante quarenta anos de contribuição. Pelos/as mais sortudes. Já que também tem anos infrutuosos. Sem trampo, sem indenização, de invalidez. Se perguntando como? Até a hora do grande descanso. Migrar nunca está longe da violência. No entanto, "Migrar no es un delito", nunca. É assumir com coragem. Para escrever o movimento do mundo¹¹¹ (GBEDO, 2020).

Revi a compilação de documentos de minha mãe, os contratos de “empregada polivalente”, “empregada de faxina”, “Operária de usina”, “cuidadora de idosos”. Vi o orgulho nos seus olhos quando me mostrou o contrato de figurante numa novela francesa de sucesso quando eu era criança. Uma conquista para ela, que sempre sonhou ser Médica ou Atriz de cinema, embora foi a primeira das duas vezes que atuou. A segunda foi comigo num curta que dirigi quando tinha 15 anos. Minha mãe era uma dessas pessoas sentada no meu trem. Uma mulher preta que lutou a vida toda pela sua família na França e no Benin. A única dos 15 filhos/as de toda sua irmandade que teve a oportunidade de migrar na Europa, a única para poder ajudar um cotidiano lá bastante difícil para sua grande família. É dizer a

¹¹¹ Poesia do Autor. Symphonies de Marges et de Centres.

Lundi vingt-cinq. Mai deux mille vingt. 14h42, RER B.

Gare du Nord > Châtelet-Les-Halles. Toutes les barres de pole dance sont libres. Distanciation physique, cependant impossible. Dans la rame et sur le quai. Les vrai.e.s cadres du pays sont à l'œuvre. Tou.s.tes dûment masqué.e.s. Les mêmes depuis mon enfance. Ceux qui prennent la Ligne A dès l'aube. Pour que tout soit clean. Quand ILS arrivent. Ceux des trains de banlieue. Ceux qui n'ont jamais cessé. D'être au front, comme ils disent. Celles de l'Hôtel Ibis Batignolles-Paris. Ceux du SMIC. Quarante ans de contribution, durant. Pour les plus chanceu.x.ses. Puisqu'il est aussi des années infructueuses. Sans taf, sans indemnité, d'invalidité. À se demander comment ? Jusqu'à l'heure du grand repos. Migrer n'est jamais loin de la violence. Pourtant, "Migrar no es un delito", jamais. C'est assumer avec courage. D'écrire le mouvement du monde. Tradução do Autor.

grande responsabilidade e a “obrigação de resultado” que carregava nas costas para segurar as esperanças de pais que deixaram sua filha também viver mais uma “aventura” no total desconhecido. Eis que é o processo traumático que vivem as pessoas provenientes de trajetórias afrodiaspóricas.

Figura 23 - Minha família materna em Cotonou no Benin
(no centro, sentados minha avó Lucrèce Assiba Comlan James e meu avô Christophe
Ahouangassi)



Fonte: Fotografia do acervo familiar. Agosto de 2003

Ao perguntar a minha mãe se ela pode me dizer qual é a profissão de suas amigas, a maioria, mulheres pretas ou não brancas, ele responde: “elas fazem a mesma coisa que eu”. Nossa entrevista está ritmada e pontuada pelas fotografias que encontram-se nos montículos de documentos que está separando. Paramos e as comentamos relembrando dos contextos que foram tiradas. Parece ser um filme como um flashback de quatro décadas de vida longe de sua terra natal e tão querida. Realmente, o Benin nunca saiu nem de nosso lar nem do sonho para concretizar essa volta, o que me faz infalivelmente pensar na construção desse

mesmo sonho de retorno real ou simbólico a África pros Brasileiros e mais especificamente para os/as Baianos/as. Nesse sentido, o trauma da migração e podemos dizer que seja um projeto de violência inevitável pelos ‘corposeres’ afrodiaspóricos que acompanha seus movimentos em tempo real. Compor com essa violência do antes, do durante e do depois não pode ser descolado desgrudada da ideia de migração. Considerando a experiência de minha mãe cuidando sozinha de nós como uma situação bastante comum para mães negras africanas na França de minha geração, mães migrantes, concordo com bell hooks quando ela afirma em “Vivendo de amor” (2010) que

muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso. (hooks, 2010, P1).

As mulheres negras carregam também o peso secular da cultura do abandono, da terra, dos/as filhos/as, dos amores enquanto mulheres escravizadas, o que dificultava a criação de laços afetivos perenes com parceiros masculinos, no caso de relações heteroafetivas. Esse estigma vem reforçar o processo tradicional atual de violência contra seus corpos e apesar dessa característica estruturante das vidas de mulheres negras, elas não abandonam seus filhos/as, nem seus maridos apesar do machismo, da escrotice deles, ou da ausência que podem demonstrar. Pensando na sobrevivência de seus, elas mandam as cartas necessárias, apesar dos erros ortográficos, ao planeta inteiro para conseguir um emprego. Desta forma, minha mãe conseguiu um emprego fixo que permitiu o sustento da casa durante 4 anos num momento de extrema precariedade.

Prestamos às mulheres essa força surreal e essa injunção a ser forte quando a sociedade toda deveria cobrar do Estado pela manutenção desse brutalismo contra os pilares dessas famílias negras perpetuando, assim, a tradição matrilinear de diversas culturas africanas no Ocidente. Nós nunca paramos para nos dar conta de uma tal sistematização das coisas e trocar sobre. Escrevendo isso, lembro ao mesmo tempo o quanto seu preenchimento do tempo por tantas atividades, sua educação estrita e carinhosa ao mesmo tempo, nosso sucesso escolar e profissional

era também uma materialização desse amor e a retribuição de uma vida de sacrifícios.

A guerra que enfrentam para que possamos ser nós mesmos é uma imensa prova de amor e a busca que elas têm por um amor compartilhado participa sem dúvida nenhuma da reexistência de nossas trajetórias afrodiaspóricas. Tomar consciência disto é de uma potência incrível. No meu caso, despertou a vontade de ganhar o mundo, de buscar ali, cá e lá, nesse triângulo migratório de vida às respostas para pensar meu corpo em outras disposições, pensar ele na busca de dinâmicas de cura.

Meu corpo negro, perdido no meio desse Atlântico, mas não só o meu. A redundância dessa sensação de flutuação constante em territórios que são plenamente nossos e onde nossos corpos estão indesejados, o que os coloca tanto no centro quanto na margem numa perspectiva de mundos eurocentrada. Grada Kilomba, se apoiando no pensamento de bell hooks, lembra que estar na margem é

ser parte do todo, mas fora do corpo principal. (...) Nesse contexto de marginalização, mulheres e homens negros desenvolvem uma maneira particular de ver a realidade: tanto de fora para dentro, quanto de dentro para fora. Focamos nossa atenção tanto no centro como na margem, pois a sobrevivência depende dessa consciência. (KILOMBA, 2019, P65-66).

Nessa perspectiva, o testemunho de meu amigo, o Poeta de Bruxelas, Olivier Gbezera, impactou profundamente minha reflexão sobre o fato de pertencer ao dentro e ao fora, no centro e na periferia. Como eu, ele também é afrodescendente, mãe da Bélgica, pai da República Centro-Africana. Filho de diplomata africano, ele passou boa parte de sua vida seguindo as afetações profissionais do pai de um país para outro, migrante a vida inteira perpetuando também essa trajetória afrodiaspórica trabalhando por diversas organizações em diferentes países e então morando hoje em Paris.

O que me pareceu importante ao ponto de abordar seu caso nessa reflexão é a parte que as redes sociais tomam nas nossas vidas e o ponto que as usamos para revelar coisas da ordem da angústia. Aquela manhã de 2018, escreveu um longo depoimento na rede social Facebook que chamou minha atenção.

Escrevia: “Identidade: Estrangeiro, (...) o cansaço de ser um estrangeiro em todos os lugares” (GBEZERA, 2018)¹¹², uma sensação que temos em comum.

Os trabalhos da Professora franco-beninense Eugenie Dossa Quenum que encontrei numa palestra que assumi a tradução consecutiva do francês para português em um evento organizado pela Universidade Federal da Bahia em outubro de 2017 revelam como os traumas e a sensação de sofrimento específicos que vive a população afrodescendente podem ser observados na análise comportamental de nossas células do ponto de vista genético.

Seus estudos apontam que os traumas são herdados pela ‘*metilação da citosina*’ (DOSSA, 2017) um dos quatro componentes do DNA junto com a adenina, a guanina e a timina. Seus estudos demonstraram uma modificação da estrutura da citosina ou seja da função do gene sem alterar a sequência base do ácido desoxirribonucleico (DNA). Segunda a Cientista seria nesse componente que se localizaria a mutação genética comprovando a existência de uma memória celular. Na sua pesquisa, Dossa Quenum aborda pistas para amenizar os efeitos da transmissão traumática da escravidão. Uma delas passaria pelo atendimento psicológico e pela reparação terapêutica incluindo as terapias de grupo (familiar, espiritual), individual (terapias pela palavras, viagem memorial, adjunção de nome africano, teste de DNA, perdão simbólico para cortar o fio de transmissão traumática, etc), obviamente abordadas numa perspectiva afrocentrada com Terapeutas interessados e formados nos enfoques terapêuticos de matrizes filosóficas africanas.

Figura 24 - Em companhia da Pesquisadora Eugénie Dossa Quenum e estudantes da UFBA



Fonte: Autor/a desconhecido/a. Faculdade de Educação, UFBA, 2017

¹¹² Status Facebook do Olivier Gbezera (2018)

2.5. UM CORPO NEGRO NO MUNDO DAS INTERSECCIONALIDADES DE RAÇA, DE GÊNERO E DE SEXUALIDADES

Não me lembro com grande precisão nem do dia nem do horário de meu encontro com o Cleber Braga¹¹³. Uma coisa é certa, foi antes de enviar meu projeto de tese para a seleção no Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da UFBA. Também, lembro precisamente do lugar onde nos encontramos. Este espaço que eu iria habitar e que me habitaria também alguns ao ser selecionado, alguns meses, para conduzir essa Tese de Doutorado pluri e interdisciplinar sobre mim transitando por novos territórios.

Cleber estava sentado numa das mesas que se encontram no Hall do PAF 3, Instituto de Letras. Eu procurava um lugar para sentar e adiantar a redação do anteprojeto de seleção para o Doutorado, sem que soubesse que este, ainda reflexão embrionária ocuparia um novo tempo de minha vida, um tempo de deslocamentos, um tempo para questionar essa circulação triangular me transportando em uma fração de segundos de mente, ou algumas horas de vôo no 'Boulevard Camille Saint Saëns' de minha infância, no 'Alto da Sereia' do rio Vermelho, no '*Terrain sin gudô de Zogbo*'¹¹⁴ no Benin.

Tinha um espaço na mesma mesa dele. Sentei. Num primeiro tempo, nosso contato foi visual, furtivo, breve, repetido o suficiente para que eu pudesse entrever o seu bigodinho. O achava muito elegante e diferenciado ao lado da unicidade do padrão masculino de pessoas andando nos corredores da Universidade Federal da Bahia. Nesses olhares todos, rolou aquele clima que podia levar a uma relação de natureza mais íntima. Esse olhar furtivo não engana e nos encontros que Salvador me proporcionou, já tinha experimentado esses. Mas sabia que não iria ser essa história entre a gente.

¹¹³ Cleber Braga, produtor cultural e artista, com ênfase em direção teatral. Doutor em Cultura e Sociedade pela UFBA. Professor do curso de Licenciatura em Teatro e do curso de Especialização em Estudos Teatrais Contemporâneos na UNIFAP, docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da UFSB. Fonte disponível em : <https://periodicos.unifap.br/index.php/iaca/announcement>. Último acesso em Agosto de 2021.

¹¹⁴ Bairro do Estádio da Amizade (Stade de l'amitié) em Cotonou também chamado de 'terrain' ou 'Zogbo' onde se encontrava a casa de meus avôs. Em fon, 'Sin gudô' significa 'atrás', 'terrain sin gudô', significa atrás do estádio.

Nos aproximamos e conversamos. Ele já era Doutorando do programa e trocamos uma ideia sobre nossos projetos, já que ambos nos propúnhamos a discutir arte, raça, gênero, trânsitos. De toda nossa conversa duas palavras se sublinharam, acaso e deslocamento, tanto que na hora de gravar o nome dele no meu celular escrevi ‘*Cleber Acaso*’ para ter certeza de poder me deslocar novamente no seu percurso. Na sua lindíssima e livre escrita de ‘*antítese*’ como descreve seu próprio trabalho de Doutorado (2019), Cleber Braga dedica um tempo necessário usando estas duas ideias como fundamentações filosóficas para introduzir seu texto na ideia de ‘*sexílio*’, noção que além de descrever o exílio forçado pela questão da orientação sexual reprimida no lugar de origem traduz por alguns pensadores uma visão mais ampla, um estado de sublimação pessoal onde as memórias, os acasos, os encontros diversos, a realidade do novo, as ideias em germinação entrem em percussão, em colisão corporais traduzindo a impossibilidade poder ficar num lugar determinado, fixo, fixado nesse modelo de sociedade ‘*cisheteronormativo*’ masculino branco bem longe do que pensava ser, distante da obrigação análitica interseccional de meu ser vivo à beira dessa rigidez eurocentrada branca. Não me mudei para o Brasil com essa ideia primeira em mente. Obviamente, não acreditar e sobretudo não sentir na sua pele a obrigação social da binaridade sexual, não me enquadrar no modelo normativo heterossexual exclusivo, além de tudo não branco não foi o motivo principal desses deslocamentos. Não tenho a impressão de ter fugido uma impossibilidade de retorno por conta do que considero também com uma orientação sexual em movimento.

Entendo hoje esse sexílio no Brasil mais pela oportunidade de explorar também esse corpo negro na sua globalidade, seus desejos sexuais, seus romances e seus amores difíceis de construir. Primeiramente, por conta de mim, provavelmente, de uma educação dividida entre a francesa LGBTQI+fóbica, bem que as discussões sobre gênero e sexualidade tenham avançado bastante no debate público desde a votação do casamento igualitário entre casais heterossexuais e casais homossexuais em 23 de abril de 2013 pela Ministra da Justiça negra, Christiane Taubira (Ex Deputada Estadual da Guiana francesa); e a outra africana, beninense, onde a possibilidade de amores entre dois homens, duas mulheres ou onde a permutabilidade sexual dos gêneros é socialmente proibida. Ao

curso de minha pesquisa-vivência no Benin, busquei entender essas relações dissidentes em termos de sexualidades. Pela repressão social forte, foi bastante difícil entender, ver, até complexo viver pessoalmente encontros ou mesmo romances com homens.

Sete meses de pesquisa misturados com a observação de uma vida inteira foram poucos para adentrar o que ainda não parece ser uma questão prioritária no debate pelos direitos humanos no país. Isto não significa que não existem relações homoafetivas, que isto não seja importante e que ninguém esteja se importando por essas questões bem pelo contrário, mas nos indica que a violência do modelo colonial francês e cristão teve impactos consideráveis na definição das sexualidades e no papel das *'performatividade de gênero'* (BUTLER, 2015) que se perpetuam no Benin e por extensão nos modelos educativos de filhos/as na diáspora beninense no mundo. Quantas vezes, nas comunidades africanas, foi colportada a ideia de que foram os brancos que importaram a homossexualidade na África colonizada.

Quantas vezes ouvi que não existia na língua Fon uma palavra tradutível para *'homossexualidade'* ou *'gay'*, comprovando de forma irrefutável, a inexistência de pessoas homossexuais no Benin. Por quê traduzir o que não existe ou práticas supostamente atribuídas aos/as brancos/as? Diversos trabalhos acadêmicos ou outro tipo de letramento cultural vem contradizer esse discurso nos lembrando de que como é o caso de diversas comunidades indígenas pelo mundo, as crenças espirituais da cosmovisão africana sempre tiveram uma outra dimensão epistemológica na noção de identidade de gênero e por extensão de sexualidades.

O colonialismo europeu rompeu com as perspectivas mais fluida dessas ideias e impôs sua visão duplicada do mundo (negro ou branco, feminino ou masculino, bem ou mal, etc...). No Brasil, por exemplo, o próprio Candomblé mostra uma abertura às não binaridades sexuais e de gênero nas entidades espirituais herdadas da ancestralidade africana. Dizem que diversos/as Orixás não podem ser definidos/as como masculinos ou femininos strito-sensu como seria o caso dos/as orixás *'Logun-Edé'* e *'Oxumaré'*. O livro *'Traduzindo a África Queer'* (2018) traz essas questões a partir de textos provenientes de autores e autoras do Continente africano para operar uma reapropriação de subjetividades como introduz o próprio livro a partir do "processo por indecência e atos contra a natureza", intentado, no

Malawi, em 2010, contra Tiwonge Chimbalanga, uma mulher trans, e seu companheiro, Steven Monjeza” :

é preciso elaborar um discurso malauiano sobre a legalização da homossexualidade, que não identifique esta medida com uma forma de adesão à modernidade ocidental, como um ‘presente’ que o Ocidente traria para uma África supostamente atrasada, tradicionalista e pré-moderna. Os distintos países africanos devem se apropriar da discussão sobre a homossexualidade, fazer com que a preocupação com a vida e o respeito a sujeitos não normativos, em termos de gênero e de sexualidade, não apareça mais como uma ingerência ocidental ou como “um projeto imperial atual”, mas possa se traduzir em caminhos propriamente africanos da dissidência sexual. (REA, GOULART-PARADIS, AMANCIO, 2018)

A publicação vem literalmente distorcer o discurso LGBTQI+fóbico amplamente divulgado nos países da África. Segundo as pesquisas da *‘ILGA World’*¹¹⁵, 32 dos 54 países africanos criminalizam a homossexualidade. Ser LGBTQI+ não é penalizado por Lei no Benin, porém, não existe também nenhum arsenal de proteção jurídica pelas pessoas LGBTQI+, o que cria situações comuns de grande vulnerabilidade e violência contra elas. O Benin reconhece as uniões registradas fora do país para os corpos diplomáticos em função no país. Assim, podemos observar, apesar das dificuldades vividas cotidianamente pelos/as LGBTQI+, que existe um quadro legislativo *‘mais favorável’* em comparação aos países vizinhos como o Togo, a Nigéria ou o Gana que penalizam legalmente as relações homoafetivas. Em determinados Estados do norte da Nigéria os dispositivos biopolíticos de controle são reforçados por Lei religiosas como a interpretação errônea da *‘Chária islâmica’* expondo os/as homossexuais ao castigo de lapidação.

No Benin, identifiquei uma certa dicotomia em termos de gênero, entre a hiper-implicação das mulheres na sociedade, nas diversas agências decisórias do cotidiano nas instituições como os lares/a família, o ramo comercial alimentício, as feiras, o ensino escolar elementar, em alguns grupos religiosos; e outras ausências gritantes da esfera pública. Na manifestação contra o Franco CFA que cobri e que relatei mais cedo no texto, perguntei às duas únicas mulheres presentes atuando na organização, *‘Urgence Panafricaniste’* do ativista franco-beninense Kemi Seba

¹¹⁵ ILGA World - The International Lesbian Gay bisexual Trans and Intersex Association é uma rede internacional de mais de 1600 organizações pelos direitos humanos das pessoas LGBTQI+

sobre o motivo dessa ausência notória de mulheres na militância. Registre esse momento com essa mesma pré-ideia em mente. Aliás, um dos elementos que me afasta do posicionamento ideológico de Kemi Seba quem nunca discute de forma assumida questões ligadas a gênero e sexualidades no seu discurso sobre o panafricanismo. Acho bastante antinômico isso. Como poderíamos nos privar da potência de luta da metade da humanidade para combater as opressões coloniais? Como essa organização enxerga a presença de corpos trans nas sociedades africanas? Para mim, voltar a esse tipo de debate onde não há discussões dentro de tais organizações já demonstra que trata-se de uma grande problemática. Uma mulher-trans é uma mulher e um homem-trans é um homem. Ponto!

As discussões históricas sobre a soberania africana e seu direito a dispor de si mesma já implicou uma dinâmica diametralmente oposta na trajetória do Continente. Já na década de 1960, nos EUA, diversas mulheres ativistas cumpriram o sonho de volta para África e da União do Continente para romper com lógicas neocoloniais e imperialistas pela impulsão de mulheres da diáspora se juntando a figuras de luta feministas africanas (Miriam Makeba na África do Sul, Funmilayo Ransome-Kuti, a mãe do músico Fela Kuti na Nigéria).

Penso em particular na autora e ativista pelos direitos civis dos/as negros/as norte americana, Maya Angelou, que concretizou seu sonho panafricanista/feminista, se instalando sucessivamente no Egito em 1960 e no Gana, na cidade do Acra dois anos depois. Sem surpresa nenhuma, a resposta das duas militantes sobre a ausência do gênero feminino foi argumentada pela questão do machismo que sentem como onipresente nas relações de poder nas organizações militantes.

Movimentos como o próprio Afropunk ou trabalhos como o do Artista visual Estadunidense Mikael Owunna, afrodescendente da Nigéria e queer, encontrado durante meu campo-vivência em Paris em 2017, enquanto trabalhava em seu projeto fotográfico *'Limitless Africans'*¹¹⁶ fazendo retratos de pessoas LGBTQI+ da diáspora africana pela América do Norte e pela Europa. Owunna define seu trabalho como

¹¹⁶ "Africanos sem limite". Tradução do Autor.

uma resposta colaborativa entre ele e sua comunidade para redefinir o que significa ser um imigrante, Africano e queer neste momento global cada vez mais agitado.¹¹⁷

Figura 25 - Projeto fotográfico 'Limitless Africa'



Fonte: Conta Instagram do Artista Mikael Owunna

Ser LGBTQI+ na maioria dos países africanos é então sinônimo de morte social. O *'poder biopolítico'* (FOUCAULT, 1999) exerce literalmente um controle nos corpos fora da normatividade, deixando vivos/as quem merece esse status e mortos/as-(vivos/as) quem não se enquadraria no padrão da docilização social. Na sociedade beninense, onde as famílias são grandes, as responsabilidades comunitárias importantes, o peso dessas comunidades nas subjetividades dos indivíduos tornam as dissidências de gênero um tabu social que gera silêncios coniventes justamente para evitar o risco de morte social. Evoluir enquanto ser morto/a-vivo/a seria o resultado trágico de uma equação muito complexa que poucos/as querem experimentar. A migração afrodiaspórica trouxe com ela as interdições ligadas a subjetividades sexuais e de expressão de gênero e repercutiu na educação dos/as filhos/as com muita violência. Portanto, não posso dizer que tenha vivido num ambiente familiar puramente LGBTQI+fóbico e não procurei me sexiliar sob pena de morte real ou social. O silêncio vivido tem também de ser contrabalançado pela cultura do segredo beninense que não prevê que tudo seja dito. Eu decidi compartilhar sobre minha fluidez sexual com quem julgava bom tanto

¹¹⁷ Entrevista disponível pelo site : [Limitless Africans Book](#) - Último acesso em Setembro de 2020. Tradução do Autor.

para não morrer socialmente no Benin e por crítica a ideia família enquanto construção social baseada no modelo cristão ao qual não estou me referindo.

Apresentei nesse trabalho a trajetória de uma irmandade de 20 filhos/as, de diversas mulheres/mães, de um pai livre, de tios/as, primo/as, cunhados/as, sobrinhos/as. Nunca tomei formalmente o tempo de contabilizar o número exato de pessoas nessa família extensa e deixo para um outro momento. Mas, tenho certeza que precisaria de um Castelo tipo ‘Versailles’ para caber todo mundo, todas essas pessoas espalhadas na África e na diáspora. O debate sobre sexualidade na minha família por ela ser tão grande seria igual a uma eleição presidencial com diversos partidos a serem ‘convencidos’. Escolhi viver minha vida do jeito que queria, seguindo minhas vontades, minhas exuzilhadas sem me impor a obrigação de um ‘coming-out’ familiar porque seria acrescentar muito sofrimento além das dificuldades que já enfrentamos no cotidiano.

Além disso, acredito que essa noção de coming-out seja uma questão a ser vista por uma lente branco-ocidental, o que está em jogo no fato de viver uma sexualidade não heteronormativa numa família negra ou branca são, pelos aspetos que desenvolvi aqui, bem diferentes. Circular sem constrangimento nesses três espaços do triângulo afrodiaspórico é definitivamente um grande privilégio. Usufruo dele com a maior consciência, sei seu valor e sei o quanto até irmãos/as no sentido desse grande movimento afrodiaspórico nosso não se beneficiam dele. Logo, lutar ao meu nível como faço via esta tese para participar da produção de conhecimentos ou em outras esferas de militância minhas é muito importante.

As coisas mudam pelos trabalhos dos/as ativistas cada vez mais importantes tanto na diáspora quanto em África para amenizar as tristezas geradas pela violência herdada da conformação corporal colonial. O filme queniano ‘Rafiki’¹¹⁸ (2018) da Diretora Wanuri Kahiu mostrando no telão, uma história de amor entre duas adolescentes na cidade de Nairobi é um bom exemplo disso. Seu sucesso no país tal como na diáspora africana pelo mundo e o reconhecimento da profissão cinematográfica demonstra o quanto os debates estão ativos e ocupam diversos espaços com uma diversidade de linguagens. Acredito que devamos intensificar o afro-diálogo por sermos membros dessa mesma grande família, porém, me parece

¹¹⁸ Trailer do filme disponível em [Rafiki | Trailer Oficial](#) - Último acesso em Setembro de 2020.

capital respeitar os lugares de enunciação de cada um/uma para não reproduzir um comportamento colonizador e opressor contra qual lutamos. Essa luta pode/deve ser uma luta conjunta, as sinergias devem nutrir cada campo, mas o protagonismo deve ser encarnado pelos/as atores/atrizes de cada linha de frente sem nunca romper o diálogo aferente.

Em segundo lugar, esses relacionamentos foram difíceis pela questão cultural levando quase o tempo todo questão da hiperssexualização dos corpos negros, inclusive em tentativas de aproximação sensual afrocentrada. Descobri em mim, um corpo negro com uma definição mais sutil, que não conhecia. Muitas vezes, fui visto como um homem negro que carregava toda a objetificação doentia ‘clássica’ de corpos negros masculinos caracterizada pela fantasia atribuída geralmente a corpos africanos, corpos potentes e fortes, de pênis hiperdimensionado, homens selvagens, etc... Ser negro não brasileiro, africano me presenteava também de outras supostas dimensões e potências simbólicas. Sendo beninense, se por acaso, aceitasse entrar no jogo de sedução ou me relacionasse com pessoas de religião de matriz africana, já aconteceu que sinta uma despossessão efêmera de meu corpo, se transformando em uma espécie de ‘troféu’. Troféu de que? *‘Eu quero saber!’*¹¹⁹

Sempre achei difícil, lidar com esse papel também quando me encontrei nessas situações, porque por ser admirador e simpatizante dos cultos religiosos, bem que não iniciado no candomblé, sempre aceitei os convites para cerimônias e festas, para um ‘caruru’ ou um ‘bori’ em terreiros de candomblé mas sempre tive problemas em abraçar me tornar uma espécie de caricatura do que seria ser um africano só porque eu era do Benin.

Ao evocar esse ponto da minha intimidade com pessoas próximas, percebo que essa constatação, que não é uma provocação gratuita, pode surpreender e até perturbar. Na própria redação dessa parte do texto, minha Orientadora, Marilda Santanna, me perguntou o seguinte : “já se perguntou se envolver-se com um negro vindo do França-Benin não é um capital simbólico grande a ser exibido como um troféu?”

¹¹⁹ Letra da música ‘Que Bloco é esse?’ do Bloco Ilê Aiyê. Disponível em: [Ilê Aiyê - Que Bloco é Esse?](#) - Último acesso em setembro de 2020

Devo confessar que essa pergunta me deixou dubitativo ao ponto de refletir um pouco mais nisso. Não consigo ver em que, o fato de ser um homem negro, proveniente de outra territorialidade me conferia uma carga simbólica superior a ser exibida dessa forma. Nunca aceitei carregar ou assumir como qualquer prestígio ou vantagem na sedução o que reforça a objetificação de nosso corpo masculino negro. Ao contrário, o efeito de uma tal colocação reforça minha reflexão sobre as nomenclaturas que estabelecemos, nos campos da sexualidade, do gênero e como aqui da raça.

A famosa pergunta, *'você é de onde?'*, respondia pela complexidade de meu triângulo, sou *'franco-beninense'*, *'sou parisiense'* não parecia ser suficiente nesse caso. Em diversos casos, meus parceiros me confessaram viver seu primeiro encontro com alguém do Benin quando, para mim, erguer esse Benin qualquer custo tal *'um sésamo'* nunca foi um objetivo meu. Tomava muito cuidado com essas essencializações territoriais. O que sempre me interessou foi apresentar a fragmentação de mim, pensar na possibilidade de cruzamentos outros, de conexões afrodiaspóricas maleáveis, de co-criações turméricas. Quando me encontrava nesse tipo de constrangimento, de uma certa forma, me sentia alvo da reprodução de uma forma de violência que nos, os/as protagonistas dos dois lados do jogo de sedução já tínhamos experimentado e devo dizer que estranhava aquilo.

Segue a resposta reformulada que fiz a pergunta que me foi feita:

Pode ser, mas pouco acredito na ideia de homogeneidade negra, o mais que penso questões raciais, o mais acredito esse lugar como uma via sem saída. Acredito que precisamos nos extrair da única categoria da raça para podermos alcançar outras questões e fazer outras coisas da vida, se afetar plenamente, por exemplo. Lidar com a visão colonial e distorcida que conseguiu adentrar os membros dessa grande família, oprimida durante séculos, é um processo muito desgastante. No caso de relações afetivas, já que se trata de afeto, de amor, reproduzir os mecanismos reificadores ou de hipersexualização vivida por outros corpos negros é pelo menos problemático. Reitero novamente, eu seria um troféu de que? Realmente quero saber. A troca entre corpos que se seduzem, se cruzam, se entrelaçam, que gozem junto pode e deve ser feita na elevação em sintonia do/a outro/a e de si, no respeito das subjetividades do/a parceiro/a e de sua própria autoestima, na busca de processos de cura pois ambos vivem racismo da coisificação de nossos corpos. Isso seria materializar a busca do um amor revolucionário, mas considerar por um/a brasileiro/a, um franco-beninense como um troféu, não dá mesmo. Quero fugir da extrema romantização da África mitificada que pode existir na diáspora. Ela se entende nos processos de resistência que elaboramos mas me parece que devemos também pensar novas possibilidades pós-ancestrais. Para elas sim, aceito me entregar, aceito participar e carregar nos meus ombros a luta para levantarmos juntos um troféu (GBEDO, 2020).

Felizmente, não foram a maioria das vezes que essas experiências me ensinaram a decifrar essa outra leitura de meu corpo. De jeito nenhum, o objetivo aqui é essencializar meus relacionamentos nem as situações de sedução que vivi com pessoas praticantes de religiões de matriz africana, apenas quero exemplificar com situações reais de minha vivência a percepção na pele que senti em diferentes momentos com pessoas majoritariamente negras.

Passei por inúmeras linhas, até agora, a falar o quanto a potência das trajetórias afrodiasporicas atravessava o tempo e o espaço. Em uma fração de segundos, bem que meu corpo esteja localizado no meu mundo centralizador de energias, na *‘África-mundo’* (2017), no Benin. Lá do outro lado do Atlântico, no Brasil que deixei há quase um ano por conta dessa pandemia viral, na hora que estava vivendo umas experiências mais incríveis e felizes da vida, não consigo não ver a sincronicidade dos eventos que perpassam pelas vidas de pessoas negras.

Enquanto o chamado Lucas, protagonista participando do BBB 21 (Big Brother Brasil 2021), programa estrela da rede Globo de televisão, primeiro canal privado do Brasil, se extraiu de seu confinamento no confinamento da casa mais vigiada do Brasil. Fuso horário ao meu favor, pois estava voltando da festa onde meu amigo, Kami me convidou. Kami é uma pessoa excepcional que se pode encontrar na vida. O percurso dele enquanto homem gay num país onde a existência de sexualidades dissidentes é marcada pela invisibilidade pública, perpetuando assim, uma violência herdada em grande parte pelo cristianismo validador do colonialismo.

A festa onde Kami me convidou era apropriadamente falando uma festa de resistência, um espaço safe onde todas as corporalidades da sigla LGBTQI+ tinham lugar de fala e de expressão sem limite. Foi a primeira vez que participei, no Benin, de um evento igual a esse organizado por instituições sociais da militância LGBTQI+ e de luta contra o HIV-Aids, nas quais Kami é uma figura pública, muito respeitada. Kami, enquanto parceiro financeiro do evento, me convidou na “melhor” mesa desse jantar. A mesa contava uma dezena de pessoas, um casal de mulheres lésbicas, uma mulher-trans, e o resto da mesa composto por uma maioria de homem-cis e gays a priori.

Como de costume, cheguei um pouco atrasado no evento, sem que isso seja particularmente um problema, não perdi nada, nem a abertura como de tradição feita por sacerdotes de espiritualidade endógena. Não perdi a abertura da festa pelo que parecia ser uma lalorixá, mulher-trans. A Vi jogando búzios (com sementes de ahowé, típicas na tradição divinatória Fon), invocando o 'Fâ', a vi tomar o 'Sodabi', vinho de palma, necessário em qualquer ritual e reverenciar os passos de quem passou pelos mesmos caminhos antes da gente. Ouvei a percussão de abertura tocada por bixas afeminadas, entre outras, comprovando a existência e a reexistência de corpos demonizados no dia a dia pela sociedade. O que vi naquele momento me parecia incrível e ao mesmo tempo de uma simplicidade sem nome diante da detestação e do ódio contra corpos dissidentes. O Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQI+ no mundo, o Benin não criminaliza as relações homoafetivas mas não as protege também, o que na realidade, colocaria em situação de perigo corpos em estado de vulnerabilidade constante, apenas por conta de uma festa como essa. Mas na proteção das entidades voduns invocadas por essa '*bokonon*'¹²⁰, fomos protegidos e uma palavra consegue resumir o tom dessa festa : a felicidade. Assim e ainda para Rémy Hounwanou,

somente aquele que, através de um aprendizado longo, paciente e perseverante, foi iniciado em seus ritos e linguagem, pode traduzir e explicar as parábolas, ditar as receitas e fazer as libações prescritas pelo Fa. Ele leva o nome de BOKONON (HOUNWANOU, 1984, P84). (...) Todas as revelações feitas pelo bokonon, especialmente por meio do Fa, são seguidas por conselhos, receitas e sacrifícios que, se respeitados e realizados de acordo com as prescrições do Fa, trazem cura, afastam os pacientes de situações difíceis, os mantêm longe do infortúnio e trazem a felicidade tão desejada e tão procurada (HOUNWANOU, 1984, P73).

Vendo os sorrisos, as paqueras, as danças, os olhares oblíquos, as reboladinhas, os casais formados se dissimulando no cantinhos escuros para poderem se beijar com mais intimidade como em qualquer festa, pensei, sim, em felicidade de uma galera que vive o tempo todo no constrangimento de uma

¹²⁰ "seul, celui qui, par un long, patient et persévérant apprentissage a été initié à ses rites et à son langage, peut traduire et expliquer les paraboles, dicter les recettes et faire les libations prescrites par le Fa. Celui-là prend le nom de BOKONON (HOUNWANOU, 1984, P84). (...) Toutes les révélations faites par le bokonon, au moyen du Fa surtout, sont suivies de conseils, de recettes et de sacrifices qui, respectés et accomplis conformément aux prescriptions du Fa, apportent la guérison, sortent les patients des situations difficiles, éloignent des malheurs et apportent le bonheur tant voulu et tant recherché (HOUNWANOU, 1984, P73). Tradução do Autor

sociedade tão opressora com suas orientações sexuais e as identidades de gênero vistas como abjetas. Não tive como não relacionar a expressão momentânea dessa felicidade com a abominação pela qual passam diariamente.

Na ubiquidade dessa pesquisa e nos estúdios da Rede Globo de televisão, no Rio de Janeiro, isolados voluntariamente fora do confinamento obrigatório, a mesma cena de violência acontecia após o mesmo tipo de beijo que já dei em diversas festas. Pela primeira vez, esse beijo rolou no programa mais controverso da TV brasileira, em rede nacional brasileira, entre dois homens pretos. A edição 21 promete, pois ela consta pela primeira vez com o maior número de candidatos/as negros/as. Fato histórico para alguns fãs e comentaristas do programa, permaneço incrédulo às intenções caracterizadas pelo racismo e a LGBTQI+fóbia estruturais dos canais mainstream de televisão ocidental ou ocidentalizada. Como era previsível, os dois homens negros receberam uma surra surreal de comentários e acusações pelos cohabitantes negros da casa Big Brother. A bissexualidade do participante Lucas foi sucessivamente questionada, diminuída para não dizer cancelada, um verbo na tendência da moda, hoje em dia. Além de mexer com os comportamentos de opressão que observamos nas nossas comunidades periféricas da Bixiga ou de Paris, essa bifobia vivida pelo jovem ator negro remete sem dúvida possível a construção da masculinidade, que prega aos homens negros a obrigação de incarnar um poder machista, de ocupar o lugar da violência penetrante exclusiva.

O acontecimento em frente dos olhos abertos dos/as habitantes da casa da Globo não podia ser real, não podia ser afeto ou tesão sexual, só podia ser manigância ou estratégia de jogo, pois o homem negro, não humano, já não pode amar então nem seria válido pensar numa relação inacreditável. Erraram sob toda a linha, pois no mesmo tempo no Benin, em Arkonville, perto de Cotonou, na festa diversos Lucas e Gilbertos estavam se beijando também, sendo felizes. Os olhares acusadores dos/das protagonistas do reality tiveram a mesma força violenta que geralmente obriga os corpos dissidentes LGBTQI+ do Benin a procurar espaços afastados e/ou discretos para se reunir sem medo e viver plenamente suas existências e subjetividades.

Viver esse grande momento de felicidade tornou-se, de fato, uma grande oportunidade de me sentir também em pleno acolhimento por uma comunidade em

movimento, em Cotonou e estou muito grato por isso. Esse convite do Kami foi uma forma de me dizer seja bem-vindo com a gente ou seja era uma afirmação da dimensão política da criação e do desenvolvimento de espaços de luta. O acolhimento afetuoso é um ponto-chavê da noção de aquilombamento comunitário negro, o que infelizmente, por objetivos diferentes, faltou no “jogo” da Rede Globo.

Brilhar nessas festas é obviamente importante, se sentir lindo, ter uma auto-estima no topo, seduzir tem sua grande importância, mas realizar isso sozinho negando os/as outros/as não parece valer a pena nessa altura da construção política dissidente do Benin. O cansaço é grande e observar o quanto determinadas existências estão horrivelmente colocadas entre parêntesis é difícil, nas mãos de indivíduos querendo decidir o bom e o ruim. Diante de tantos sorrisos e do bem estar em corpos machucados cotidianamente, ficou delicioso receber essa energia insuflada por todas as pessoas que encontrei nesse dia 6 de fevereiro de 2021.

A tradicional invisibilização desse tipo de subalternidades é tão forte, que o próprio fato de querer adentrar esses espaços não é coisa simples. A violência física e simbólica, o risco de morte contra as pessoas trans por exemplo, as apaga totalmente da esfera pública que seja no Benin ou mesmo na França que se auto-declara país do iluminismo. Paradoxalmente, o país que mais mata pessoas trans é também um país onde, bem que sob constante ameaças de morte, existe uma representação parlamentar com pessoas trans das mais ativas. Na França, por exemplo, não existe nenhuma pessoa trans em posição de destaque na representação parlamentar. Pior, diria que existe um apagamento estruturante dessas questões, o que deixa entender que seria uma questão secundária, sem real importância. No Benin, nem é um assunto. As pessoas trans que encontrei nessa festa não existem nas ruas de dia, nas filas de bancos, nos restaurantes, nas universidades, nos partidos políticos. Existem de noite, nas ruas, na esplanada do *‘Estádio da amizade’* em Cotonou onde encontram o único lugar que as acolhe na sociedade. Mas como é possível pensar que o único lugar de direito pleno e de expressão de cidadania para pessoas trans seja oferecendo favores sexuais contra dinheiro? Aqui a questão, não é levar qualquer julgamento sobre a prostituição mas, mais uma vez, naquela festa, instante microcosmo de vidas normalmente silenciadas, vi dançarinas, atrizes, apresentadoras, sacerdotessas, pessoas alegres,

criativas que poderiam expressar tantas coisas e apresentar tantos talentos que a sensação de grande desperdício pelo bem comum, pela tolerância e pela fé em nosso inegociável humanidade me ganhou. É tanta dor e tanta tristeza nessas trajetórias que assistir a esse fluxo alegre de vitalidade abunda na necessidade absoluta de acolher na gente a ideia de reinvenção constante de si, matando as bases erradas do legado colonial da branquitude.

Fora do racismo estrutural da sociedade brasileira, que obviamente vivi, de maneira geral, na Bahia, descobri todo o privilégio de ser negro. No meu círculo de amizades, no âmbito de trabalho, nas minhas vivências culturais, fui valorizado na maioria dos casos. De memória, nunca senti isso na França. O domínio limitado de ‘meu pequeno Fon’ como o chamo sempre foi respeitado e compartilhava meu saber relativo com o maior prazer. Se falasse o idioma lorubá, já estaria ensinando numa Universidade de São Paulo, onde me ofereceram em 2010, um cargo de Professor.

Em comparação, na França multicultural, onde a pertinência do ensino da língua viva árabe nos Colégios virou um debate político após a série de atentados terroristas de 2015 em Paris, no Bataclan e no Estádio da França, nunca vi pessoas brancas demonstrar um interesse em aprender idiomas menos mainstream como as línguas africanas. Até encontrar um curso livre ou particular de Fongbe oriundo para comunidade Fon-diaspórica é missão impossível. Procurei em Paris e nunca achei.

O fato de ser negro e de ascendência africana na França, nunca é uma vantagem fora do meio afro. Por exemplo, além da questão fonética à qual pouco acredito, pronunciar meu nome de família na França sempre foi difícil para as/os brancas/os, poucas foram as pessoas brancas interessadas em aprender sobre a pronúncia exata desse nome. Só me lembravam o quanto era difícil, para elas, pronunciar o ‘GB’ de ‘GBEDO’, tanto que nosso nome chegou a perder vocalmente seu G inicial. Se conseguissem pronunciar o nome do Autor de sucesso francês e branco ‘*Frédéric BeiGBdede*’, por quê não conseguiriam com o meu? Para mim, nunca fez sentido. Famílias estrangeiras inteiras passaram pela dolorosa experiência da ‘*francização*’ do nome, essa operação administrativa visando a transformar um nome supostamente impronunciável na língua de origem em um nome foneticamente próximo do francês, mais aceitável. Essa prática que considero ser mais uma medida do leque de práticas de epistemicídio colonial francês era

muito comum nos processos históricos de assimilação/integração na imigração da Europa do sul e do leste e se estendeu naturalmente a populações asiáticas e africanas após a descolonização na década de 1960. Cada vez menos usado, o procedimento administrativo de francisação de nome¹²¹ está ainda vigente em 2020 na França. Para Nacira Guénif Souillamas, Socióloga francesa do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS), ao contrário dessas outras gerações de migratórias, “os descendentes de imigrantes não acreditam que a assimilação passa pela aculturação”¹²² (2002).

A história de meu nome era linda e mais uma vez me parece que a violência colonial branca se manifestou querendo apagar uma trajetória de lutas e resistências epistemológicas que não merecia desaparecer por conta de uma preguiça verbal. Meu nome é [pronunciar] ‘Gbèdo’, não ‘Bédo’ como a recusa medíocre da branquitude francesa em aprender quis nos re-batizar. Tal uma reconstrução mecânica, resgatei nosso nome, há anos, para mim, para respeitar essa trajetória afrodiáspóRICA, para mostrar aos que virão que nossa história começou lá em Uidá e só tem o céu como limite, talvez mais.

O resgate se intensificou no Brasil, pelo interesse constante expressa em minha africanidade genuína, da gema. Ao meu contato, os/as amigos/as recebiam e eu também, ganhávamos todos/as em força. Essa sensação de ‘Ubuntu’¹²³, a tradução sul africana da jarra furada beninense voltava, evidente, determinante e vital na descodificação de mim.

Não mexe comigo que eu não ando só
Que eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não
Não mexe comigo que eu não ando só

¹²¹ Procedimento administrativo oficial de francisação do nome disponível em: [Peut-on franciser son nom et son prénom en devenant Français ?](#). Último acesso em Setembro de 2020

¹²² Entrevista concedida ao jornal francês ‘Libération’. Disponível em: www.liberation.fr/societe/2002/11/04/prenoms-la-troisieme-generation_420564. Último acesso em Setembro de 2020

¹²³ A tradução da palavra “Ubuntu” da língua Xhosa/Zulu da África do sul para o português não pode ser literalmente perfeita mas : “Eu sou o que eu sou graças ao que somos todos nos”. Ela remete a consciência individual combinada a consciência coletiva. A humanidade de uns/umas só existe por conta da humanidade de todos/as.

Eu não ando só, eu não ando só (BETHÂNIA, PINHEIRO, 2012)¹²⁴

Vimos, nesses dois primeiros movimentos e confirmamos no decorrer desse trabalho o quanto a capturação simbólica e definitiva do *'africano', do negro, do afrodescendente* e sua congelação num modelo monolítico e único fosse ilusória.

Ao meu nível de análise, sou mais do que nunca convencido de que a saída mais probante dessa denominação hermética da raça fosse buscar e seguir seu devir afro, sua reinvenção, sua(s) nùdòwá(s).

Fazia, então, alguns anos que morava na Bahia. Considerando pertencer ao mundo, o que era verdadeiro, entendia cada vez mais meu corpo num outro pertencimento, um triângulo geográfico composto pela França, o Benin e o Brasil.

Pertencia aos três lugares, circulando neles, passando de um ao outro sem nunca ter parado para pensar a relação íntima de meu corpo com esses territórios. Meu corpo era, de fato, imerso em um processo que o ultrapassava, era cada vez mais evidente que fazia parte de uma dimensão geográfica e filosófica maior. Minhas relações sociais e culturais, meu imaginário tal como minhas rotinas do dia dia em Salvador me levaram a me questionar profundamente sobre minha trajetória composta de mil e umas vidas e sobretudo sobre porquê tudo me mandava de volta com essa frequência para a Bahia de Todos os Santos¹²⁵ desde alguns anos.

De nossa experiência pessoal e da multiplicidade de experiências negras semelhantes, consegui tecer de forma progressiva um fio condutor contendo minha história pessoal junto a história do povo negro grudada num processo violento de invisibilização. É o que explora Maboula Soumahoro, Doutora em Civilização do mundo anglófono, especialista da diáspora negra e autora do livro *'Le triangle et l'Hexagone'* na época, ainda a ser publicado na França, e consegui ler o manuscrito em alguns meses antes do seu lançamento graças aos encontros generosos da afrodíspora. Ela relata a formação da localização de sua fala enquanto mulher negra e sobretudo como se tornou negra no triângulo diaspórico França (onde

¹²⁴ Música "Carta de amor" da Cantora baiana Maria Bethânia disponível em : [Carta de Amor \(Não Mexe Comigo\) - Maria Bethânia](#). Último acesso em Setembro de 2020

¹²⁵ Outro nome dado a cidade de Salvador da Bahia

nasceu), Costa do marfim (da etnia '*Dioula*' pela ascendência de seus pais) e EUA (onde estudou e ensinou a literatura francesa).

Antes de iniciar a leitura do livro, devo dizer que estou muito fascinado com o seu título. Podia até dizer ciúmes mas em um sentido de boa vontade, de fraternidade e de respeito por mais uma mulher negra que decidiu expor-se com grande coragem, por necessidade em participar de uma importante reflexão em um contexto onde há pouco espaço para nossas trajetórias, embora estejamos cada vez mais tentando contribuir intelectualmente a visibilidade de histórias de vida negra como fonte legítima para novos epistemes negros. No mais profundo de meu ser, tenho certeza que este movimento não está prestes a parar. Inscreve-se em um movimento cultural que propõe uma ruptura epistemológica com a experiência nascente da diáspora pós-colonial africana constituída por nossos países nos anos sessenta.

Logo, pensei que o título escolhido por ela poderia ser meu para esta tese. Nossos textos dialogam e acho isso muito lindo. Soumahoro decidiu escrever usando a primeira pessoa, um '*eu*' que obriga a penetrar dentro da gente mesmo, com sinceridade, rigor e coragem. Ela teve que recorrer a essa coragem e eu também. Da mesma forma que ela, decidi situar minha palavra de homem negro transitando por esse triângulo histórico feito de dor como veremos nos desdobramentos da reflexão. Afirmo que essas localizações de fala estejam na impossibilidade de dissociar-se da noção intrínseca de violência histórica, sistêmica e estrutural da branquitude.

Esse texto plantado no meu corpo tal uma raiz no meu próprio lugar de enunciação, está arduamente se desenhando, se construindo aos poucos, atravessando a consciência da dor traumática, há quinze anos. Nessa escala de tempo, as problemáticas inerentes à saúde mental não tomaram o controle integral de minha vida, permeada por viagens e deslocamentos felizes, encantamentos diversos, amizades e amores.

Pensar e escrever seu próprio vivido no tempo de sua articulação, à sua própria altura imbricando sua realidade profunda a de outras realidades negras permitem a compreensão do entendimento macrológico de uma trajetória em um conjunto de trajetórias singulares facilitando a compreensão de um movimento

maior. Apesar dos diversos trabalhos já realizados sobre as ditas culturas negras, Soumahoro aponta a necessidade de relembrar as dimensões específicas da dispersão migratória afrodiáspórica. Levo nessa tese a ideia de um conjunto maior que chamo de ‘#trajetoriasafrodiáspóricas’, hashtag de super-heróis/heroinas necessária para pontuar a necessidade a reinvenção de novos discursos fora da centralidade branca do mundo.

Nossos corpos negros, complexidade de encruzilhadas, continuum palpável de processos intelectuais, artísticos, de saberes, de transmissão e de histórias de vida se expressam até os dias atuais pela nossa resistência cultural velha de 500 anos assim contrariando todos os planos da branquitude. De fato, o tempo que estou escrevendo essa frase, estamos morrendo alimentando a contagem macabra, necropolítica dos homens e das mulheres negros/as mortos/as pela Estado mas ao mesmo tempo estamos vivendo. Soumahoro ressalta a importância de se apropriar de nossa narração própria, uma contra-hegemonia necessária:

Em um tal contexto, o pessoal e o íntimo se entrelaçam ao político, ao público. Assim, de ascendência africana, nascida negra na França no final do século XX, minha história e meu percurso, de fato, se inscrevem em uma história e geografias bem mais vastas do que minha própria pessoa. Isto dito, esta história e estas geografias pesam e modelam minha própria vida. Assim, as explorando, as estudando, me exploro e me estudo a mim mesma. Constituo, então, meu objeto de pesquisa. (SOUMAHORO, 2019, P14)¹²⁶

Ao formalizar uma tal busca pessoal, diversos questionamentos surgem. Um deles é a eterna questão de legitimidade dessa fala não clássica no campo acadêmico em contextos onde pude me dar conta em diversos momentos que a colonialidade dos saberes imposta como uma tradição elitista da branquitude, obrigou da mesma forma que meu corpo devia ser conforme ao mundo empresarial, as pesquisas sobre si a ser desqualificadas da Universidade, moldada em critérios herdados da mesma tradição contra qual a trajetória afrodiáspórica de nossos corpos lutou. Descolonizar a escrita ou seja descolonizar o saber (SOUZA, 2010),

¹²⁶ Dans un tel contexte, le personnel et l'intime s'entrelacent au politique, au public. Ainsi, d'ascendance africaine, née noire en France à la fin du XXe siècle, mon histoire et mon parcours, de fait, s'inscrivent dans une histoire et des géographies bien plus vastes que ma propre personne. Cela étant, cette histoire et ces géographies pèsent et modèlent ma propre vie. Ainsi, en les explorant, en les étudiant, je m'explore et je m'étudie moi-même. Je constitue donc mon objet d'étude. Tradução do Autor.

então, toma um papel político a ser encarnado por vozes historicamente marginalizadas silenciadas para romper e redimensionar as linhas do poder, e afirmar posições contra a assimilação, até porque “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande”, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2005, S/P).

No campo das pesquisas, são poucas as publicações produzidas com um tom que não seja de cunho pessoal quando trata-se de falar de trajetórias negras. Entretanto, há quarenta anos, a voz da Autora Gloria Anzaldúa, que se auto-define como Chicana, lésbica e mestiça já gritava sua poesia urgente nas fronteiras que a compõem, num feminismo não branco também à fronteira de do feminismo mainstream branco contra qual expressava suas divergências. Em uma carta que escreve para *‘as mulheres escritoras do terceiro mundo’* (1980), confessa da dificuldade em descarregar-se dos automatismos educacionais da branquitude:

Não é fácil escrever esta carta. Começou como um poema, um longo poema. Tentei transformá-la em um ensaio, mas o resultado ficou áspero, frio. Ainda não desaprendi as tolices esotéricas e pseudo-intelectualizadas que a lavagem cerebral da escola forçou em minha escrita. (ANZALDÚA, 1981, P220).

Os corpos negros sempre foram contemplados enquanto objetos de pesquisa e não enquanto sujeitos, o que justifica a necessidade de romper com essa tradição no âmbito da Universidade, lógica violenta que limita as potências e as potencialidades. A acadêmia brasileira que copiou seus fundamentos na acadêmia ‘brancocidental’ perpetuou uma desconsideração de histórias de vidas de corpos na margem assumidas como produção de conhecimento.

Deste modo, Grada Kilomba e Maboula Soumahoro ocupam esse espaço na altura de seu lugar de fala de mulheres negras. Cleber Braga, num lugar de dissidência sexual, queer e decolonial ou melhor expresso, *‘cuirdecolonial’* (BRAGA, 2019, P9) se distancia também do discurso de poder branco hegemônico para contrariar *‘o mito da objetividade’* (KILOMBA, 2019, P52) que por exemplo, vozes não carregariam.

Abraçando esse procedimento, Soumahoro decide submeter seu corpo e sua alma pretos/as ao mundo para desenhar outras dimensões analíticas onde a perspectiva emocional e a generosidade envolvida vislumbram o enriquecimento dos

saberes da humanidade com H maiúsculo incluindo a migração de nossos ancestrais e nossas histórias:

A estas considerações, gostaria de acrescentar as seguintes perguntas: quando e em quais circunstâncias a experiência pessoal pode se tornar o objeto intelectual digno de interesse científico? "Qual é a relação entre a experiência e a produção de idéias? "Sou uma intelectual? Eu sou uma mulher? Eu sou negra? Sou capaz de produzir idéias? Eu pertença a todas as categorias que acabei de listar. Minha experiência de vida, minhas pesquisas científicas, os ensinamentos que dou e muitas outras atividades que realizo alimentam minhas reflexões, minhas pesquisas e minhas práticas políticas. (SOUMAHORO, 2019, P25).¹²⁷

No fundo, Soumahoro propõe uma atualização do feminismo negro elaborada nos EUA por pensadoras como bell hooks quem no *'Ain't I'm a woman'*¹²⁸ leva uma reflexão profunda sobre sua possível ou efetiva subjetivação enquanto mulher negra na sociedade estadunidense que formalizou ao longo da história o projeto brutal da branquitude na objetivação dos corpos femininos pretos.

Sua reflexão parte de sua condição de gênero mas não se limita ao sua encarnação de mulher negra. bell hooks vai usar seu próprio corpo para entender as relações de opressão exercidas contra os corpos semelhantes como lugar de reflexão do mundo racializado, compartimentado, hierarquizado entre quem pode e quem se arrisca o tempo todo a tentar ser humano.

Como conseguir ser humano/a e vivo/a com emoções, desejos, sonhos se nosso único lugar de protagonismo fique na subalternidade enquanto objeto de estudo? Ao se pensar pela lente colonizadora da branquitude, a palavra objeto faz muito sentido ao ponto de tirar a voz dos/as protagonistas reais da história. Como não perpetuar mecanismos de impossibilitando a livre expressão de corpos não

¹²⁷ À ces considérations, je souhaite ajouter les questions suivantes : à quel moment et dans quelles circonstances le vécu personnel peut-il devenir l'objet intellectuel digne d'intérêt scientifique ? « Quel est le rapport entre le vécu et la production d'idées? » Suis-je une intellectuelle? Suis-je une femme? Suis-je noire? Suis-je capable de produire des idées? J'appartiens effectivement à toutes les catégories que je viens d'énumérer. Mon vécu, ma recherche scientifique, les enseignements que je dispense de même que bien d'autres activités que je mène nourrissent mes réflexions, ma recherche et mes pratiques politiques. (SOUMAHORO, 2019, P25).

¹²⁸ 'Não sou uma mulher?' na sua versão brasileira é o título de um livro da Autora bell hooks emprestando uma frase do famoso discurso da ativista feminista negra Sojourner Truth lutando pelo direito de voto das mulheres negras filhas de pais escravizados/as no período da escravização nos Estados Unidos.

brancos quando na sociedade, observamos de forma evidente a expressão cada vez maior de ondas culturais autonarrativas?

Diversas produções intelectuais estão ecoando com vozes fortes no mundo inteiro no único objetivo de contar com nossas vozes, nosso ponto de vista e nosso alfabeto. Uma dessas é o documentário da Cineasta francesa Amandine Gay¹²⁹ contando episódios de “confiscação de voz” através do olhar cruzado de 24 mulheres negras afrodescendentes, afro-francesas e afro-belgas, dirigido em 2017. No filme, contam seu íntimo interseccional em ser mulher e ser negra em países que tiveram um protagonismo forte na materialização da colonização europeia na África. A escolha do nome do filme de Amandine Gay não é um mero acaso.

De fato, *‘Ouvrir la voix’* (Solte a voz), é um trocadilho paronímico com as palavras francesas “voix” (voz) e “voie” (via), uma conexão linguística com a palavra *‘Ouvrir’* (abrir em português aqui traduzido pelo verbo *‘Soltar’*). Literalmente *‘Abrir a voz’* para *‘Soltar a voz’*. Um singular genérico para evidenciar a necessidade de libertar vozes negras plurais confiscadas ao longo da história e na atualidade, sendo vítimas submissas de um caminho inelutável para nós. Por esse trocadilho, Gay recorre ao mesmo procedimento analisado pelo Filósofo francês, Jacques Derrida, idealizador da ideia de desconstrução do discurso, herdadas pelas estruturas de poder.

Jacques Derrida (1959) sugere a teoria da *‘différance’* utilizando o “e” da palavra francesa *‘différence’* por um “a” para demonstrar o quanto a palavra enquanto elemento estruturante fixo da linguística pode veicular diversos significados às palavras. A “différance” aprofunda a fixidez do elemento “palavra”, objeto de poder sem contestação. A partir desse trocadilho, Amandine Gay desestrutura o estabelecido propondo uma revolução melódica na sua *‘via’* e a das mulheres entrevistadas parar. A nuance é sutil entre *voix* e *voie* mas a ideia é eloquente o suficiente para entender que trata-se de um imperativo urgente de hoje, reapropriar a narração.

Onde apenas vemos *‘Ouvrir la voix’*, o consenso pelo fato de soltar uma grande coragem e se arriscar colectivamente ir modificando e movimentando o que

¹²⁹ Trailer do filme “Solte a voz” (*Ouvrir le voix*) da Diretora francesa Amandine Gay disponível em : [OUVRIR LA VOIX_Trailer](#). Último acesso em Setembro de 2020.

o Ocidente não questiona viabilizando por diversas estratégias de conformidade de vozes não hegemônicas ao silêncio. No documentário, Amandine Gay sugere um deslocamento dessas vozes do estatuto do objeção ao de sujeição. De forma inédita, as 24 mulheres negras dão suas versões próprias do que seria ser um corpo de mulher negra no mundo respeitando suas trajetórias de vida da diáspora africana nesses dois países e afirmando um pertencimento dessas vozes em uma dimensão feminista negra que nunca foi contemplada nas lutas históricas do feminismo branco mainstream.

A racialização do mundo não tinha previsto isto mas a difusão cultural das trajetórias afrodiáspóricas percorrem e afetam todos os corpos negros. De Paris a Salvador, de Nova Iorque a Cotonou, numa diversidade infinita as vozes criativas se soltam em cada centímetro quadrado do planeta que cruzou a experiência louca do colonialismo. A branquitude na sua tentativa de apagamento, de silenciamento e de embranquecimento reforçou laços afrodiáspóricos numa ubiquidade e numa simultaneidade que desafiem e riem de um tempo que não a pertence mais. Os corpos pretos continuam sendo violentados em espaços coloniais. Porém, a resistência cultural se multiplica e se espalha até chegar em pontos de ruptura nítidos com o passado produzindo em massa diversas fontes de conteúdos seguindo o fluxo referencial desse atlântico negro, afogando cada vez mais as preponderância da branquitude propondo releituras, e fricção constrangedoras de mundos.

No front desse aquilombamento cultural, as tentativas de constrangimento e de dominação mantêm-se as mesmas, receitas violentas do passado como o desmonte meticuloso da educação, das políticas de ações afirmativas, o deixar morrer na pandemia de COVID-19 de 2020 no Brasil ou o crescimento impressionante da brutalidade policial nas periferias francesas continuam bem presentes apesar dessa proposta nova de debate.

A nova revolução cultural enunciada por essas vozes anuncia apenas os contornos de uma proposta infinita. O interessante me parece ser a nova impulsão dada aos movimentos militantes e ou acadêmicos numa sintonia temporal desconcertante. Desta forma, enquanto intelectual negro, considero que minha tarefa é de tentar assumir também a postura de observação do momento enquanto esse aquilombamento intelectual está acontecendo. Lê-lo e propor umas

inter(PRETA)ções fenomenológicas dos acontecimentos aferentes numa linguagem existente ou propondo métodos a serem readaptados, inventados, grades de leitura seguindo outras agendas participa da descolonização da produção de conhecimentos.

Na acepção de Maboula Soumahoro, essa soltura de voz passa pela compreensão da noção “Diáspora africana” para quem

a África, enquanto continente, mas sobretudo enquanto ponto de partida e às vezes como ponto de retorno esperado, concretizado ou fantasiado, é colocada no centro das preocupações identitárias. A associação com este continente historicamente inferiorizado sustenta os laços que existem entre africanos e afrodescendentes em todo o mundo. De uma perspectiva pan-africana, o destino da diáspora está intimamente ligado ao destino do continente. Ninguém pode se afastar do continente de origem, negá-lo ou não reivindicá-lo: isto não mudaria nada ao destino individual ou coletivo. A marca da África está gravada nos corpos, nas culturas e na história dos africanos e dos afrodescendentes. Não tem jeito. Porque o mundo lida com isso. (SOUMAHORO, 2019, P8)¹³⁰

O reconhecimento desse pertencimento assina um pacto (po)ético que os cantores, atores, dançarinos/as, cineastas, professores, ilustradores, poetas, slammers, cozinheiros/as, empregadas domésticas, digital influencers, escritores, designers de moda, rappers, viajantes em trânsito se reconhecendo como integrantes desse quilombo afro-atlântico de resistência negra global usando estão a reivindicar por mais visibilidade das narrativas pluriversais. Diversas iniciativas culturais, artísticas, estéticas, todas políticas como o movimento #blacklivesmatter em reação a violência policial ou o próprio movimento #afropunk, ambos nascidos nos EUA tem por pauta o direito a existir e a celebração das vidas negras nas suas diversidades.

Na França como no Brasil, houve nos últimos anos, ainda de forma contida pelas fronteiras da Universidade, pesquisas acadêmicas propondo um distanciamento a centralidade do pensamento universitário rígido. Observar e

¹³⁰ “l’Afrique, en tant que continent, mais surtout en tant que point de départ et parfois de retour espéré, concrétisé ou fantasmé, est placé au centre des préoccupations identitaires. L’association à ce continent infériorisé à travers l’histoire sous-tend les liens qui existent entre les Africains et les Afrodescendants dans le monde entier. Dans une perspective panafricaine, le sort de la diaspora est intimement lié à celui du continent. Nul ne saurait s’éloigner du continent d’origine, le nier ou ne pas s’en réclamer : cela ne changerait rien au sort individuel ou collectif. La marque de l’Afrique est gravée dans les corps, les cultures et l’histoire des Africains et des Afrodescendants. Il faudra faire avec. Car le monde fait avec.” Tradução do Autor.

participar desses deslocamentos, que julgo necessários na sociedade, no âmbito acadêmico quanto não acadêmico aciona a crítica das margens e dos centros, a forma que eles/elas dialogam, quem e como os/as habitam?

Os clichês sobre a África como periferia eterna e punida do mundo vivem, relegando uma África que vive, produz e gera um movimento dinâmico na sua diáspora. Locus emblemático da periferia, a 'Favela vive'. Em São Paulo no Brasil, o projeto de rap nacional "*FAVELA VIVE*" teve três clipes fortes e esteticamente brutais apresentando a realidade urbana e arquitectónica de seu lugar como cenário dos filmes lançados desde 2016. Poderíamos mais uma vez ignorar os significados de um nome tão forte para ignorar as ideais de apagamento social de uma grande parte da população da capital econômica do Brasil, mas o retrato assumido na estética dos clipes existe literalmente para pixar a sociedade com essas duas palavras. É uma das formas escolhidas hoje para acionar essa lente da reapropriação da narração? Não se pode mais falar de favela sem protagonismo da favela da mesma forma que não se pode mais objetificar corpos negros nas pesquisas acadêmicas sem que seja respeitada a voz de pessoas negras, no que tem para dizer quanto pela forma narrativa que escolhem.

FAVELA VIVE!

"Quanto suor e sangue constroem novos Brasis?
8.000 dias na Terra e ainda não encontrei razão
Nem todo sorriso é feliz, nem todo choro é triste
Nem toda saudade é má, nem toda fé persiste

Já faz um tempo que eu não oro
Todo dia eu choro
E o silêncio do lado bom não garante que ele num existe
Não acreditaram em quem somos, creditaram onde estamos

Temos de vencer é por isso que lutamos
Muitos se esquecem, mas nem tudo se releva
Porque a vida que nós tem é a vida que nos leva ao caos
Adaptemo-nos, a paz tão relativa já não mais inspira nós
Aqui em baixo, quase não há luz em como somos
De fato, o mundo é um lugar que nunca fomos"¹³¹ (2016)

Existem milhares de quilômetros separando Cleber de Maboula, nem sabem de suas existências, contudo, o que os liga é um ponto tangencial, que nos liga num

¹³¹ Clipe disponível em: [Favela Vive \(Cypher\) - ADL, Sant, Raillow & Froid \(prod. Índio\)](#). Último acesso em janeiro de 2020.

outro triângulo atlântico que me levou a encontrar com eles antes de dever formalizar a escrita desta tese. Como disse, encontrei com Cleber nos corredores da Universidade Federal da Bahia. Nesse mesmo período, estava lendo a Tese de Doutorado de Maboula Soumahoro, *‘A cor de Deus? Olhares cruzados sobre a Nação do Islã e o Rastafarismo, 1930-1950*¹³², onde já explorava a questão da localização da fala negra em territórios corporais e geográficos da diáspora africana.

O que hoje não pode mais ser um acaso me leva a reforçar a ideia de entender em que as manifestações de movimentos culturais provenientes de trajetórias afrodiasporicas na atualidade traduzem momentos capitais de nossas literaturas de vida.

Os pontos que levantei nessa discussão a partir de uma localização deslocada em Salvador, afirmo que a riqueza de nossas histórias de vidas negras tornam-se ferramentas potentes, políticas no seu sentido nobre da palavra. Políticas necessárias para impactar e afetar outras existências criando assim aquele *‘empoderamento negro’* tão falado. Reexistir pode é registrar esses encontros de afeto, esses acasos que não são. Arquivar cada história particular como história única. Assim, a soma de cada acontecimento significa afirmação de nós enquanto movimento de resistência das comunidades negras, forte e sem limites, agregando aliados/as brancos/as, quando for necessário, o protagonismo devendo permanecer negro sem nunca perder em vista, como a Cantora estadunidense Beyoncé lembrou de forma linda no projeto inovador do álbum musical *‘Black is King’*, lançado em Julho de 2020. Para a cantora, nos, africanos do Continente e da diáspora, juntos, eu, você : *‘you’re part of a something way bigger*¹³³.

Em verdadeira *‘dada’*¹³⁴ da Luedji Luna, a cantora delivra uma palavra de reconforto diante da dificuldade das pessoas negras em iniciar um trabalho de cura em nossos corpos vendidos, maltratados e dispersados no mundo. Nessa música, ela se confessa sobre seu próprio processo reflexivo para chegar a compreensão de

¹³² Tese de Doutorado da Professora Maboula Soumahoro : *La couleur de Dieu? Regards croisés sur la Nation d’Islam et le Rastafarisme, 1930-1950*. Tradução do Autor.

¹³³ ‘Você é parte de algo muito maior’. Música “Bigger” da Cantora estadunidense Beyoncé. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZaIRwnSRXhE> - Último acesso em Setembro de 2020.

¹³⁴ A palavra Dadá significa “Irmã mais velha” em língua fon.

sua trajetória afrodiasporica pessoal, expressa publicamente pela sua arte musical e audiovisual. Ela responde aos questionamentos da baiana sobre o que fazer *‘dessa mala na mão, dessa oração, e desse adeus’*¹³⁵. Textualmente ela abre seu speech musical assim:

Se você se sentir insignificante, é melhor pensar novamente
Melhor acordar, porque você é parte de algo muito maior
Você é parte de algo muito maior
Não apenas uma partícula no universo
Não apenas algumas palavras em um versículo da bíblia
Você é a palavra viva
Ah, você é parte de algo muito maior
Maior que você, maior que nós
Maior que a imagem que eles nos moldaram para ver
Mas agora nós vemos isso
E não é segredo, não

Entenda a verdade sobre essa questão em sua alma
Olhe para cima, não olhe para baixo, então observe as respostas se
desdobrarem
A vida é seu direito de nascimento, eles esconderam isso nas letras miúdas
Uh, pegue a caneta e reescreva
Saia da sua estimativa
Entre na sua essência e saiba que você é excelente
Levante-se (levante-se), o espírito está ensinando
Oh, eu não estou apenas pregando, estou seguindo meu próprio conselho
(2020)¹³⁶

¹³⁵ Tirado da letra da música “Um corpo no mundo” da cantora Luedji Luna : “Trago uma mala de mão. Dentro uma oração. Um adeus”. Disponível em <https://www.letras.mus.br/luedji-luna/um-corpo-no-mundo/>. Último acesso em Setembro de 2020.

¹³⁶ A música ‘Bigger’ interpretada por Beyoncé Knowles foi escrita pela Cantora britânica Raye e a Compositora haitiana-estadunidense, Stacy Barthe.

“If you feel insignificant, you better think again
Better wake up because you're part of something way bigger
You're part of something way bigger
Not just a speck in the universe
Not just some words in a bible verse
You are the living word
Ah, you're part of something way bigger
Bigger than you, bigger than we
Bigger than the picture they framed us to see
But now we see it
And it ain't no secret, no

Understand the truth 'bout that question in your soul
Look up, don't look down, then watch the answers unfold
Life is your birthright, they hid that in the fine print
Uh, take the pen and rewrite it
Step out your estimate
Step in your essence and know that you're excellent
Rise (rise), the spirit is teachin'

Conforme as reivindicações do *'mulherismo africana'*¹³⁷ (HUDSON-WEEMS, 2016, P19), Beyoncé e Luedji, em *'Ayabás'* transatlânticas, figuras maternas no candomblé dialogam em vozes altas, para elas, numa solidariedade preta ecoando em direção grande família, o *'something way bigger'*, para nosso movimento. Essa reflexão profunda e democrática por ser veiculada via o medium da música traduz uma vontade generosa de tornar acessível ao maior número de pessoas possível esse diálogo. A noção de solidariedade tem sua importância na medida que prorroga a noção de sororidade tradicionalmente usada na literatura da década de 1970 e nos referenciais culturais ocidentais e brancos sem contemplar pautar questões de raça e de gênero.

A evolução em direção à adoção da solidariedade em oposição à "sororidade" baseou-se em uma crítica que ressaltou a ausência de raça e classe como categorias analíticas através de linhas de construção de movimentos. O conceito de "solidariedade" foi abordado como sendo estrategicamente mais poderoso. Estudiosas como hooks e Mohanty argumentaram que a solidariedade não se baseava na suposição de uniformidade da opressão e permitia uma diferenciação maior (por exemplo, no que diz respeito à classe e à etnia) das raízes da opressão. (OKECH, 2018)

Ao longo desse movimento, observamos o quanto o papel das mulheres negras era decisivo com base em uma África matriarcal corrupta pela colonização ocidental. A Filósofa estadunidense, Angela Davis, na sua fala histórica no Salão Nobre da reitoria da UFBA, lotado, principalmente por mulheres e estudantes negras, já nos lembrava de toda a potência desse tipo de engrenagens porque *'Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta*

"Oh, I'm not just preachin', I'm takin' my own advice"

Tradução : <https://www.lettras.mus.br/beyonce/bigger/traducao.html>. Último acesso em Setembro de 2020.

¹³⁷ O termo Mulherismo Africana (Afrikana Womanism) foi cunhado e teorizado em 1987 pela afroamericana Clenora Hudson-Weems a partir da compreensão de que o seu "[...] principal objetivo é criar critérios próprios das mulheres africanas para avaliar suas realidades tanto no pensamento quanto na ação" (HUDSON-WEEMS, 2016, P19), isto é, colocando-se dentro do paradigma da afrocentricidade (ASANTE, 2014) e utilizando-se de seu conceito de agência negra, cabe às mulheres negras – diaspóricas e continentais – avaliar, dentro de sua experiência, os melhores caminhos para um movimento emancipador da população negra.

com ela.' (2017). Bem que esse corpo negro no mundo esteja obviamente o fruto individual do encontro entre meu pai e minha mãe, é um também um corpo coletivo fortalecido pela trajetórias afrodiasporicas de outras interações cuja implicação das mulheres está ocupando um espaço determinante. Minha mãe salvou nossas vidas, dedicando sua vida ao altruísmo para nos oferecer o melhor de suas possibilidades permitindo a inscrição de minha corporeidade como

a condição própria do sensível, tal como na descrição de Boulaga, filósofo camaronês: "O sentir é a comunicação original com o mundo, é o ser no mundo como corpo vivo. O sentir é o modo de presença na totalidade simultânea das coisas e dos seres. O sentir é o corpo humano enquanto compreensão primordial do mundo. O homem não é si mesmo por derivação ou, progressivamente, por etapas. Ele é de vez ele mesmo, estando nele mesmo junto a coisas e a outros, na atualidade do mundo. O sentir é a correspondência a essa presença. Pelo sentir do corpo, o homem não está somente no mundo, mas este está nele. Ele é o mundo". (SODRÉ, 2017, P147).

Esse corpo negro não é só no mundo. "Ele é o mundo".

3. MOVIMENTO 2 - DESLOCAMENTOS REFLEXIVOS DE FORA PARA DENTRO: SER NEGRO E FRANCÊS NO CONTEXTO DA FRANÇA

3.1. "MARCHEMOS! MARCHEMOS! QUE UM SANGUE IMPURO, AGUE O NOSSO ARADO"¹³⁸

Depois quase um mês após um evento marcador de 2020, retomo a escrita dessa reflexão em torno da percepção de que seria ser esse corpo negro hoje, falando obviamente e em primeiro lugar, a partir do meu e dessa trajetória própria de vida de 41 anos, marcada pela história de detestação social desse corpo negro. Um mês durante o qual me encontrei num estado de grande paralisia física que se

¹³⁸ "Marchons! Marchons! Qu'un sang impur, abreuve nos sillons". Letra de refrão do hino nacional, "La Marseillaise" da França. Essa parte do hino sempre dividiu a população francesa. Há os/as que patrioticamente cantam o cantam e os outros, como eu quem não cantam essa parte do hino, que promove a violência da guerra contra povos "outros" de sangue supostamente impuro. Usei essa letra de forma irônica para mostrar o quanto a comunidade negra na França marcha desde que pisou o solo da França e isso em qualquer situação. Disponível em: [Hino da França - A Marselhesa \(tradução\)](#). Tradução do Autor. Último acesso em junho de 2021

manifestava por uma grande anestesia na minha capacidade em traduzir tudo que lia, via, comentava com os/as amigos/as e a família sobre esse novo episódio de violência insuportável.

Já em 1989, o Diretor afro-estadunidense Spike Lee dirigiu o filme “Do the right thing”, eu tinha 10 anos e lembro de ter ouvido muito falar sobre o filme por meus/minhas irmãos/irmãs mais velhos/as. Só assisti ele vários anos depois, na idade adulta, mas conhecia a história de violência sofrida pela juventude negra periférica de Nova Iorque. A morte de ‘King Floyd’, o sobrenome de George Floyd, esse homem negro gigante no qual poderia me identificar pela fisionomia forte que tenho também foi filmada de forma análoga a morte da personagem negra Radio Raheem no ‘Joint’ de Spike Lee, forma que são chamados os filmes do Diretor. Ficcionada, essa morte foi na realidade baseada na história real da morte de Michael Stewart, um artista grafiteiro negro de Nova Iorque em setembro de 1983. 11 policiais bateram até matar por estrangulação envolvendo a paragem cardíaca do jovem artista de 25 anos enquanto realizava um grafite numa parede da estação ‘First Avenue’ do metrô de Nova Iorque. Após a morte de Stewart, o júri integralmente composto por pessoas brancas absolveram os policiais envolvidos na morte do jovem.

Desta tragédia nascerá a tela ‘Defacement’ do amigo de Stewart, o artista plástico Jean-Michel Basquiat que considerou que aquele dia, o alvo desse assassinato poderia ser ele. De fato, meu sentimento e o de tantas pessoas é que em qualquer época, e pra qualquer acontecimento envolvendo morte de pessoas negras tão naturalizadas nos deixa com essa sensação que poderia ser todo/as nós.

Figura 26 - Defacement, Jean-Michel Basquiat , 1983



Fonte: Google Images

Em *'Do the right thing'* (*'Faça a coisa certa'*), ele morre no meio da rua após um briga opondo um grupo de jovens negros de Brooklyn e o dono branco da pizzeria onde a ação está encenada. A discussão entre o dono e o grupo de jovens vai crescendo a partir do momento que o dono quebrou o boombox que Radio Raheem carrega o tempo todo no filme. O boombox é um elemento importante do filme pois representa uma personagem coletiva, a voz de um povo através da música hip-hop que toca continuamente e pelo grito *'Fight the power'* emblemático da banda de hip hop *'Public Enemy'*. Quebrar esse boombox é de fato silenciar a voz de um povo em criação perpetua de vida reexistencial e uma reprodução simbólica das políticas de morte e da governabilidade feita por um poder branco institucional no sentido de poder eleito como são os políticos ou de sistemas de produção de poder como pode ser a branquitude mesmo quando ela não está democraticamente eleita.

Nessa cena, o branco com todo seu poder arroga-se o direito de calar a voz de uma comunidade inteira queixando-se de uma coisa, entretanto simples. Rapidamente, a polícia chega e sem questionar nada, sem tentar ouvir a voz dos protagonistas da briga, os separa violentamente e acabam com a respiração de Radio Raheem traduzindo assim mais uma vez uma tradição institucionalizada da violência policial contra os/as negros/as e as pessoas racializadas em geral.

Quando esse vídeo viralizou nas redes sociais, não consegui assistir esses 8 minutos e 43 segundos de agonia lenta levando a morte. Primeiro porque a simples

ideia de naturalizar/normalizar a morte de pessoas HUMANAS dessa forma me perturba em todos os níveis, psicologicamente, emocionalmente e eticamente. Era a vez de mais, mas também porque o som, a simbólica imagética, a simplicidade de duplicação e da divulgação do vídeo participou ao meu ver a banalização dessa cultura da morte de corpos negros. Entendo que para muitas pessoas negras e fato novo, muitas pessoas brancas e muitos/as jovens, foi um espécie de despertador, necessário para pensar ‘mobiliz(ação)’ política onde me incluí mas ao mesmo tempo, acredito que que fato de mergulhar na realidade do tema por ser um homem negro pesquisando sobre processos de mantimento de vida negra me colocou numa posição irremediavelmente violenta do que poderia ser minha própria morte, novamente. O filme do projeto de morte estreando nos cine-redes sociais novamente num ritmo contínuo. 24 horas por dia, ‘catch-up’ TV a profusão, cinema ‘on-demand’ gratuito. Bem que poderia precisar assistir ao dito vídeo, preferi me prometer abstinência. Não assisti, não divulguei. Mas me mobilizei aqui em Paris no quase anunciado fim de quarentena COVID-19. Soubemos hoje, em março de 2021 que era apenas um “paredão falso”. Chegarei no decorrer dessa parte abordar essa vivência importante na luta política dos corpos negro contra a brutalidade policial.

Spike Lee, Diretor de filmes mobilizando em toda sua produção audiovisual um protagonismo negro central e forte para significar e denunciar o quanto a sociedade estadunidense exalta a branquitude e seu racismo sistêmico altamente visível na produção cinematográfica, aproveitou do acontecimento dessa morte para produzir um curta-metragem chamada 3 brothers, uma síntese curta de três assassinatos filmados pela instituição policial cujo de Radio Raheem, de Eric Garner, esse homem negro de 44 anos cujo a morte pela polícia foi filmada nas ruas de Nova Iorque em 2014 enquanto ele gritou 7 vezes consecutivas “I can’t breathe”, um ‘eu não consigo respirar’ pré mortem pois Garner morreu também por estrangulação desta vez filmada na vida real e altamente divulgada pelas redes sociais e canais de televisão do mundo. Esse assassinato filmado tornou-se mais um acontecimento na rampa de lançamento de ‘Black Lives Matter’ nos EUA, um outro movimento de luta ativista pelos direitos civis e pela luta contra o racismo sistêmico criado em 2013 por três mulheres negras Opal Tometi, Alicia Garza e Patrisse Khan-Cullors após a morte do adolescente negro Trayvon Martin e para protestar contra a absolvição do

Segurança George Zimmerman implicado na morte do jovem. Na realidade, na história da violência racista da brutalidade policial, o assassinato de George Floyd não tem real novidade. Ele repete a história da violência contra corpos definidos como corpos que não importam, o que o movimento Black Lives Matter dissecou muito bem pelas ações importantes que vem fazendo nesses últimos anos na cena estadunidense tal com na contexto brasileiro e francês integrando especificidades locais ou de forma espectacular com os protestos de 2020 após os eventos trágicos de Minneapolis.

Spike Lee se inspirou de uma morte horrível de 1983, e no mesmo ano na França, Toumi Djaidja, um jovem homem francês de ascendência argelina foi gravemente injuriado pela polícia francesa em Vénissieux, na região periférica da cidade de Lyon numa noite de Ramadã. Querendo dar assistência a um outro jovem atacado por um cachorro policial, os policiais reagiram atirando nele. Hospitalizado, idealizou uma marcha não violenta nos modelos das marchas pelos direitos civis de Martin Luther King nos EUA em 1963. De muitos/as observadores a dita 'Marcha pela igualdade e contra o racismo' constitui-se um divisor de águas na história das lutas pelos direitos humanos na França e na tomada de consciência das problemáticas raciais num país frutos de trajetórias migratórias tão diversas cujo minha própria família faz parte. Os crimes policiais e as manifestações hostis contra as pessoas não brancas e então identificadas como não francesas, especificamente a pessoas de ascendência árabe e de confissão religiosa muçulmana eram legião. Assim, esse ataque contra o jovem Toumi despertou uma vontade inicialmente confidencial de denunciar a repetição de crimes racistas. A marcha saiu de Marselha, no sul do país, com 32 pessoas no dia 15 de Outubro de 1983, percorreu cerca de 1500 km pela França inteira onde ganhou em importância, impacto e força para chegar 45 dias depois em Paris para denunciar o racismo. O movimento chegou na Capital francesa com 80.000 a 100.000 pessoas, reforçando sua orientação política e o peso dessa nova pauta racial no contexto francês. A Televisão, as rádios acompanharam a marcha reforçando seus objetivos e dando uma visibilidade maior às questões étnico-raciais na França.

Por exemplo, depois dessa marcha, o poder legislativo da França representado pelo primeiro Presidente socialista da Quinta República da França

modificou o quadro legislativo relativo à concessão de vistos de longo prazo para os imigrantes num contexto sócio-econômico tenso e então pouco favorável ao diálogo em torno da imigração. Esse ganho social foi vivido com uma verdadeira conquista de luta, pois os movimentos sociais pediam esta concessão desde o início da década de 70.

A marcha conseguiu agregar um perfil étnico racial diverso, a imagem da França e o movimento ganhou uma voz inédita no xadrez político francês tanto que o partido socialista francês no poder agregou sua dinâmica para transformar essa iniciativa numa outra pela criação do Coletivo ‘SOS *Racisme*’ em 1984. Hoje o coletivo divide e é extremamente controverso no seu entendimento das pautas de racismo na França, pelas suas alianças políticas e pela forma que elabora estratégias de luta a partir do diálogo com as comunidades. O slogan criado na época, o famoso “*touche pas à mon pote*” cantado pelo Gilberto Gil estampado nessa mão amarela sempre teve uma carga paternalista reforçando as pessoas não brancas no lugar do outro e as pessoas brancas no lugar padrão, de poder e de salvação. Uma terminologia bastante usada na atualidade é a figura do “white savior” ou mais precisamente o síndrome do ser branco ocidental universalista, supostamente aliado à causa antirracista querendo salvar os não brancos numa situação de visibilidade que o beneficia. Pelo slogan ‘não mexa com meu prezado’, o sentido veiculado é exatamente esse : o protagonismo de destaque é interpretado pelo branco parando toda ação nefasta podendo acontecer na integridade virtual das pessoas não brancas. Podemos considerar que a organização teve uma grande legitimidade após essa marcha histórica, mas ela viu seu posicionamento político se desintegrar ao longo dos anos com outras mobilizações políticas de luta contra o racismo, mais assertivas, radicais e abordando pautas decoloniais que a SOS *Racisme* nunca quis realmente abraçar.

Por essa demonstração, quero afirmar aqui que os acontecimentos recentes após a morte de George Floyd não tem validade apenas no contexto estadunidense mas que trata-se de uma longa tradição ocidental das políticas de governabilidade que determinam quais são os corpos com direito a respiração e quais são os outros corpos com direito a asfixia real, física e simbólica. Que seja nos Estados Unidos com a longa tradição separatista ou do ponto de vista da elite no Brasil pela

exploração de pessoas escravizadas deportadas da África ou num tempo histórico mais recente, pelo tratamento dos imigrantes de ex-colônias africanas francesas, existe uma detestação metódica cristalizada em torno da raça social negra construída ao longo da história.

As problemáticas de racismo geradas a partir da invenção do conceito de raça, tem essa mesma base, comum a todos esses territórios onde foram transformados homens e mulheres em seres-máquinas sem alma, sem desejos, sem cultura necessária, seres desprovidos de qualquer humanidade. O que eu quero abordar nessa parte é o movimento pelo qual podemos identificar a execução desse plano de anulação de humanidade, como os discursos criam a banalização da fala racista, baseando meu desenvolvimento a partir da situação francesa, assim reforçando a busca pelo significado desse “corpo negro no mundo” numa perspectiva novamente deslocada, de meu corpo em trânsito físico da França para o Brasil com um olhar distanciado e enriquecido por minha condição afrodiasporica situada fora do espaço metropolitano hexagonal. À partir da construção desse discurso racista francês, apesar das imensas contribuições das trajetórias afrodiasporicas, quero também poder providenciar mais uma vez uma perspectiva analítica sobre mim e de forma mais global sobre o quanto é difícil construir-se sendo um homem negro em ambientes construídos numa lógica de racismo estrutural, sistêmico e ou institucional.

Crescer na França tem essa ideia maravilhosa de que o iluminismo francês que deu o “Liberté , Égalité, Fraternité” garante uma equidade de tratamento que sejamos brancos ou “racisé.e.s.” (GUILLAUMIN, 1972, P7).

A palavra “racisé.e.s”, escrita na sua forma decolonial, inclusiva, contemplando ao plural, os gêneros feminino e masculino é dificilmente transponível no contexto sociológico do Brasil. Enfrento a maior complexidade quando se trata de querer fazer uma tradução dessa terminologia para tentar exemplificar a outra complexidade que é tentar falar da branquitude francesa e suas características moldadas pelas peculiaridades da história colonial do hexágono. Para a socióloga Colette Guillaumin, mulher-cis, feminista francesa, branca, à origem dessa terminologia no final da década de 1960, a palavra nasceu como um contraponto evidente ao que chamamos hoje, inclusive no Brasil, de racialização do mundo. Os

processos de dominação europeia “racisante” (GUILLAUMIN, 1972, P7) ou seja de racialização de pessoas humanas em pessoas de raça negra conduziram à criação conceitual e ao uso dessa palavra, principalmente em contextos acadêmicos. A posição de denegação redundante da França em não querer abordar as questões em torno de seu legado colonial no mundo obrigou os meios ativistas a se reapropriar dessa palavra como uma estratégia incomodante e de enfrentamento direto à falta de um vocabulário adaptado. Da mesma forma que o movimento gay se reapropriou a palavra ‘Queer’, invertendo o estigma de uma palavra-insulta, as pessoas francesas e hoje francófonas não brancas resgataram a palavra “racisé.e.s” para convergir num termo, podendo os/as contemplar. Assim racisé.e.s que nem todas as pessoas não brancas usam para se definir representa uma auto para barrar outras terminologias definidas seja pela hegemonia do poder, seja pelos protagonistas opressores e/ou outros detratores midiáticos, que nem sequer conseguem usar a palavra “noir” (negro), alias nem “blanc” (branco) para respeitar a categorização racial e secular da branquitude. Lourenço Cardoso aponta “uma espécie de cegueira” (CARDOSO, 2014, P36) impossibilitando o branco se enxergar enquanto categoria racial óbvia, apesar da própria implicação na hierarquização colonial racista delimitando as atribuições políticas da raça negra à corpos, ainda humanos, fon, celtas, etc... Esse argumento levado pelo pensador brasileiro converge na percepção institucional francesa que não reconhece o componente racial na sua Constituição. A tradição republicana francesa considera que todos os franceses são iguais independentemente da cor. Essa cegueira da raça é tão forte, que esses mesmos dispositivos legislativos proíbem o uso de estatísticas étnico-raciais, mesmo para repensar ações políticas em favor da luta contra as desigualdades sociais existentes no país. Vimos mais cedo o impacto do critério racial na crise sanitária do Covid-19 nos bairros periféricos populares como o distrito administrativo da Seine Saint Denis, na beira de Paris. Esse traço institucional de hoje é, de fato, um legado colonial que moldou o projeto de sociedade e a narrativa em termos de direitos de deveres desejados pelo projeto de ‘*res publica*’ francesa, essa locução latina que designa literalmente a coisa pública ou de um ponto de vista político se refere a um regime soberano pertencendo ao próprio povo.

O Primeiro Artigo da Constituição francesa de 1946 modificada em 1958, na promulgação da quinta República francesa se declamaria assim :

A França é uma República indivisível, laica, democrática e social. Garante igualdade perante a lei de todos os cidadãos sem distinção de origem, raça ou religião. Ela respeita todas as crenças. Sua organização é descentralizada.

Assim, para voltar às considerações que engajam diretamente meu corpo numa sociedade, a priori hermética a toda discussão implicando a noção de raça, posso dizer que que cresci num país onde supostamente, eu apenas era francês aos olhos da sociedade francesa, sem raça, pois não existem raças ao plano da biologia, nem de um ponto de vista político. Não importava a história explicando a presença de meus pais nesse espaço geográfico. O determinante era o respeito da sequência 1) missão civilizatória, 2) assimilação, 3) integração desejadas pelo poder executivo.

A esses três elementos, na minha visão, convém adicionar um elemento presente em todas as etapas, 4) o silenciamento, que foi imposto como inibidor estruturante das relações ligando os colonos aos colonizados, “o grupo ‘*racializante*’ aos grupos ‘*racisés*’” (GUILLAUMIN, 1972, P80) .

Pessoalmente, não faço uso da terminologia ‘*racisé.e.s*’, também não a recuso. A considero particularmente hábil, sua gênese, seu recurso e a forma pela qual ela perturba as pessoas brancas habituadas a definir as nomenclaturas como se apenas suas falas contassem. Usar a nomenclatura inicialmente pensada depois o legado de Fanon, por uma mulher branca, “questionando o privilégio branco”, aliada na missão perturbadora da “branquitude crítica e acrítica” (CARDOSO, 2014, P172). Não podemos concordar e dizer que essa palavra faz consenso no debate público francês. Trata-se de emancipação, mas no entendimento público, parece ser mais um palavrão sem fundamento, sem verdade nem beleza por alguns reforçando a ideia de vitimização de pessoas efetivamente vítimas de discriminações cotidianas.

Assim, tensionar a importância da auto-afirmação de pessoas discriminadas valeria mais do que combater o racismo mesmo, rompendo com a lógica do silenciamento que evoquei mais cedo. Usar o termo *racisé.e.s* cristaliza a negação de uma parte de sua população como denegação da questão racial francesa. Do meu ponto de vista, recorrer ao uso de terminologias novas e sobretudo, aceitá-las

participa de maneira ativa ao entendimento e à ruptura com um status-quo racista que não pode mais e que não vai mais perdurar.

Os processos de ‘assimilação’ e depois de ‘integração’ são nitidamente datados na história francesa. Ambos são dispositivos ideológicos de governabilidade implementados pelo Estado francês ao sair da segunda guerra mundial pelo conceito de assimilação e na pós-descolonização na década de 1960, destinados a controlar a narrativa de continuidade positiva pós-colonial herdada da missão civilizadora no próprio território hexagonal. Por estas medidas de controle obrigatórias, a população “outra” aceita de forma incondicional se conformar a um espécie de juramento de lealdade que a une a França, rompendo com sua ancestralidade, suas crenças, seus costumes e hábitos, abraçando todos os valores, republicanos, defendidos pela França. Pela assimilação, a França teria esse poder substancial de fabricação de franceses baseados no princípio de um universalismo ‘à francesa’, distante do modelo de multiculturalismo que, ao meu ver, desenharia mais uma realidade histórica e sociológica francesa, do que uma vontade de homogeneização populacional a todo custo.

No Benin, o berço da minha família vem da cidade de Uidá, situada a aproximadamente 30 quilômetros de Cotonou e é considerado como o último pedaço de terra africana que os escravos pisavam antes de embarcar de força nos navios negreiros. Antes de iniciar a viagem sem suposto retorno, as/os escravizados participavam de um ritual girando nove vezes pelos homens e sete vezes pelas mulheres ao redor de uma árvore chamada ‘árvore do esquecimento’. O objetivo desse ritual era esquecer tudo sobre a vida, suas origens, sua terra, seu passado.

Essa empreitada diretamente associada à ideia de assimilação, só podia falhar. Na década de 1990, as autoridades políticas da cidade de Uidá plantaram uma nova árvore chamada ‘árvore da lembrança’ para prover uma outra poesia anti-assimilação e mostrando a real vontade de nunca esquecer essa ferida universal e aprender de sua própria experiência mantendo dinâmico o diálogo entre o passado, o presente e o futuro.

Na França, a ascendência estrangeira não seria importante na hora de se definir francês, melhor, precisaria apagar essa linhagem para se considerar francês e assim desviar a armadilha do racismo e de suas violências estruturais. No meu

caso, o conceito com o qual eu tive de conviver pessoalmente é o da integração. Curiosa ideia para alguém que nasceu no departamento de Seine et Marne, o maior território administrativo da região parisiense. Para o filho de periferia que eu era, sabia sim que era francês mas sabia também que era negro. Integrar-se pode se configurar como a continuidade do projeto assimilacionista para gerações mais novas cujas algumas pessoas nascidas na França.

Na cidade de Lognes, onde cresci, o bairro era bem misturado. Meus/minhas vizinhos/as de prédio eram negros/as, asiáticos/as, norte-africanos/árabes, brancos/as e nossas escolas e colegios contavam com a mesma representatividade em termos de cores e de religião. De forma dita de outra maneira, essa diversidade étnico-racial precisava ser controlada pela missão integracionista da França para confortá-la no lugar que se faz do universalismo. Sem necessariamente ter a consciência de enfrentar pessoalmente situações de racismo, provavelmente por ter a sorte de morar em um bairro popular e bastante misturado, nós, crianças alegres, evoluímos acreditando nesse modelo do pacto republicano francês que devia dar as mesmas oportunidades a todos/as seus/suas filhos e filhas.

Nas conversas informais e repetidas, em torno de minha pesquisa, que tive com minha mãe, ela me lembrou um evento que informa bastante sobre a autocompreensão dessa racialização que nos obriga cedo a criar mecanismos de defesa e de proteção em um meio hostil a pessoas não brancas. Branco, sabia que eu não era, mas um dia voltei da escola infantil e perguntei a minha mãe: “se eu era negro ou marrom?” Uma dúvida interessante que rebate a própria colorimetria de nossa pele. Obviamente e visivelmente, eu não era negro bem que não realmente fosse.

A paleta de cores que existe para as pessoas qualificadas como pretas ou negras é muito larga, o que pode complexificar a definição nas sociedades ocidentais. Escrevo essa parte do texto do Benin, onde imagino que vou conseguir concluir a redação dessa tese. Isso é um ponto muito importante e interessante, porque a questão da minha cor nesse país, não é tão importante. Trata-se de um elemento que se conecta com o fato de que desde essa mesma infância, fui criado por minha mãe sabendo da existência do Benin, um lugar referente onde vivia boa parte de minha família materna, e onde morava meu pai, fisicamente distante de

minha vida, de sua geografia da periferia parisiense, bem que o filtro de sua presença subliminar sempre fosse lá.

No Brasil, por exemplo, até recentemente, tenho tido a maior dificuldade em diferenciar o que seria uma pessoa preta de uma pessoa negra. Um elemento diferenciador reside na autodefinição das pessoas brasileiras em se sujeitar como pessoas negras, brancas, indígenas, sem falar das diferentes declinações de mesmo cunho racista existentes nas regiões ultramarinas francesas (Martinica, Guadalupe, Ilha da Reunião) como no Brasil. Esses lugares foram locais chaves na experimentação escravagista da plantação.

Em oposição aos EUA onde os ditos *'Black Studies'*, *'Blackness Studies'*, *'African-American Studies'*, frutos diretos de lutas comunitárias pelos direitos civis implementados na década de 1960, a França destaca-se por um relativo atraso nessas considerações acadêmicas e desconsideração podendo incluir o próprio passado histórico colonial francês pela atualização analítica da *'Negritude'* das irmãs Martiniquenhas Paulette e Jeanne Nardal, do Martiniquenho Aimé Césaire e do Senegalês Léopold Sédar Senghor. O interesse tímido por essas questões ocorre a partir da década de 1970, ainda sem incluir as primeiras pessoas em questão. É o caso da Colette Guillaumin que citei precedentemente.

Será preciso aguardar o ano 2005 e as revoltas populares nas periferias para que as pessoas não brancas comecem assumir esse campo descolonial do conhecimento histórico relacionado ao legado da deportação transatlântica nas pesquisas na Universidade francesa tal como no mundo ativista. A ausência dessa campo de estudos universitários e a relativa recente emergência dessas discussões corrobora a noção de *'cegueira racial'* de Cardoso, tomando um sabor bem específico no contexto francês hostil a toda discussão política em torno da raça.

Fato interessante, em 27 de junho de 2018, os Deputados franceses da Assembleia Nacional, revisaram o quadro legislativo do Primeiro Artigo da Constituição, precedentemente citado, votando de forma unânime a supressão da palavra *'raça'* da constituição. Cancelando a palavra *'raça'* e confrontando aquilo às opressões que, por exemplo, estou vivendo enquanto homem negro francês, se opera novamente uma nova tentativa de esquecimento histórico e de apagamento do por quê da presença desse corpo no território francês, de minhas subjetividades

interseccionais na sociedade francesa, e isso é obviamente central nas questões que me levaram a dedicar todos esses anos a produção dessa tese de Doutorado.

Quais são os lugares de fala, de escuta e de falha para esse corpo? Pode esse corpo viver e circular sem autorização do poder? De que forma esse corpo negro francês foi contruído e de que manière, pode se reconfigurar, se reprogramar e operar reinvenções sem se preocupar das injunções republicanas francesas?

Pode esse corpo conformar-se, aceitar uma colonialidade histórica eterna? Eu não creio nisso. Que queira ou não, nas sociedades ocidentais capitalistas, meu corpo é percebido como um corpo negro provido de todos os atributos negativos que o construíram. A violência racista que sofri nos episódios na França e no Brasil que relatei mais cedo correspondem a momentos de violência que todas as pessoas negras sofrem cedo ou tarde. Logo, sendo negro, não se pode extrair minha corporeific(ação) do campo político. As variações infinitas desse corpo que seja um corpo-político, um corpo-voz, um corpo-desobediente, um corpo-margens, um corpo-monstruoso, um corpo-viajante ou tudo ao mesmo tempo tem sua razão de existência.

Expressei isso também mais cedo, a França se caracteriza por sua hiper-presença geográfica na quase totalidade da superfície do globo. Ser negro/a na performance republicana francesa posiciona paradoxalmente o território hexagonal como um lugar de ancoragem hegemônica, quem, de fato, exclui a França localizada fora da sua definição metropolitana ou seja a França hexagonal situada na Europa Ocidental. Consequentemente onde se encontraria a França caribenha de Glissant, de Césaire ou de Fanon quando sabemos pertinentemente de que a maioria demográfica de sua população é composta por pessoas pretas.

Como impor uma performance republicana francesa padronizada com uma diversidade de pessoas tão grande? Esses grupos estão cientes das desigualdades que os tocam. Falando disso, penso obviamente na repartição das terras entre as pessoas brancas descendentes de famílias escravocratas chamadas 'bequés' nas Antilhas e as pessoas negras. Penso nos diversos graus colorimétricos que contam esses territórios extra-metropolitanos, penso em escândalos sanitários antes da covid implementados na Guadalupe na década de 1970 com a democratização do uso do produto agrotóxico 'cloredacone' na produção de bananas, produto que foi

banido na França metropolitana até 1990, ou seja 14 anos após os a interdição nos EUA, porém, que continuou sendo usado nas Antilhas francesas até 1993, provocando um escândalo sanitário sem precedente envolvendo poluição do meio ambiente e doenças como cânceres afetando principalmente os homens das ilhas.

Quais são as oportunidades de acesso às infraestruturas de saúde e de educação? Quem está dirigindo essas mesmas instituições localmente. Se ser francês é performar um universalismo que nega as subjetividades de pessoas negras herdeiras dessa construção social, o corpo negro, por todas essas questões, deve reinventar sua função política porque em prática, a cegueira racial revela-se ser uma postura pouco plausível.

Se afirmar fosse determinante na hierarquização dos corpos desde a invenção da era moderna, logo, fica meio incompreensível de dizer que a raça socialmente estabelecida não existiria hoje. Efetivamente, há um consenso científico que refuta a existência da raça biológica (GUILLAUMIN, 1972; MUNANGA, 2004; FASSIN, 2006). Tanto que não considero importante voltar mais uma a debater essa questão, já amplamente discutidas nas ciências sociais, porém, me parece oportuno lembrar que a raça construída, pela base de componentes sociais, existe.

Jean-Pascal Zadi, com o sucesso cinematográfico desse ano pandêmico de 2020 na França e recentemente premiado no Prêmio Cesar do cinema francês, é o Diretor de filme “Tout simplement noir” (Simplesmente negro)¹³⁹. 3 anos após a supressão da palavra “raça” da Constituição francesa pela representação parlamentar, é preciso observar que as preocupações raciais e o racismo não desapareceram da realidade social francesa. Maboula Soumahoro, em uma entrevista dada ao #2 do projeto ‘Dia/logues’¹⁴⁰ lembra que enquanto mulher negra e Professora de Universidade, sua função de docente, muitas vezes foi contestada ou colocada em posição de dúvida, uma mulher negra, nunca podia encarnar uma

¹³⁹ Filme disponível na plataforma digital netflix sob o nome estranho de “A grande marcha”: [Simply Black](#) e traduzido em outros suportes por “Sou Francês e preto”, ao meu ver incompleto em relação ao título original, porém mais fiel ao espírito inicial : [SOU FRANCÊS E PRETO](#). O filme traz o questionamento num tom humorístico sobre o que nós anima nesse movimento da tese, o que seria ser francês e negro na França? A grande vantagem levada pelo filme é forma pela qual ele vem distorcer a ideia de sujeito negro monolítico, único na sua subjetividade autorizada, como ideia de estereotipação comumente feita em pessoas negras.

¹⁴⁰ Episódio #2 disponível em: [Dialogues #02 - Maboula Soumahoro](#). Último acesso em Março de 2021.

posição de grau acadêmico tão alto. Para financiar sua vida estudantil, ela trabalhou como faxineira e essa posição nunca foi questionada como se esse lugar de subordinação fosse um espaço natural para as mulheres negras.

Meu próprio irmão Christophe, hoje Médico, homem negro, especialista em sistemas complexos de nutrição para pessoas hospitalizadas e na impossibilidade física de poder se alimentar em autonomia passou por várias situações degrandantes semelhantes durante seu período de residência médica nas emergências quando pacientes brancos exigiam serem atendidos por um “Médico de verdade” e não por um Enfermeiro. Logo, não nos é possível negar o que as sociedades onde a branquitude está erguida em poder supremo associa por essência, a esse corpo, a essa racialização negra.

Ser negro na França é também algo que se recusa a ser verbalizado em língua francesa, preferindo eufemizar o que poderia ser considerado como um xingamento na língua de Molière. A palavra ‘noir/noire’ (negro/negra) para nos nomear na esfera pública é pouco pronunciada é geralmente substituída por um sinônimo em inglês: a palavra ‘black’. Uma outra palavra, ‘verlan’ ou falar ao avesso, linguagem popular nas periferias da França nas décadas de 1980-1990 é: ‘renoi’ (noir em verlan) que se usa ainda nos dias de hoje. A resignificação feita pelo uso dessas duas palavras teria por efeito teórico de diminuir a carga semântica histórica depreciativa da palavra noir/noire. Da mesma maneira, a palavra ‘blanc/blanche’ (branco/branca) é dificilmente usada quando se refere a pessoas brancas. De vez em quando se usa a palavra ‘baptou’ que apresenta uma característica interessante e demonstra como a cultura tem uma habilidade fluida na incorporação linguística.

Trata-se do verlan de uma palavra senegalesa ‘toubab’ ou ‘toubabou’ em língua Wolof, significando banco/branca. O processo de neutralização linguística simbólica feita pelo não uso de vocábulos adequados conforta os sujeitos brancos em sua posição padrão de humanidade e afirma seu caráter central e hegemônico na distribuição do poder.

Nós, negros e negras na França estamos em permanência, colocados nessa racialização que não pode ser pronunciada e nessa performatividade à francesa, se opera um fenómeno que recusa também a demarcação comunitária invocada pela racialização. Sendo negros e negras, não podemos publicamente nos reconhecer

enquanto negros e negras em nome da indivisibilidade e da cegueira ideológica a raça, bem que o sujeito negro esteja delimitado e amplamente identificado como tal na sociedade. As pessoas negras sabem que são negras e as pessoas brancas nunca aceitarão ocupar em permanência o lugar do/a negro/a, pois esse sujeito, a priori, se beneficia de nenhuma vantagem social estruturante e desejada pela sociedade. A branquitude não quer endossar o papel da negritude na sociedade, não conheço nenhuma pessoa branca que sonha em se tornar definitivamente uma pessoa negra e assim aceitar uma exposição sistêmica e sistemática aos ataques do arsenal opressor desse sistema.

Pergunto de novo, como pode-se/deve-se ser negro na França ou negros de França? Ao se questionar sobre essa palavra e aceitando apropriar-se dela, ela envolve obrigatoriamente esse corpo em todas suas 'flamboyances' no intuito de não aparecer da forma esperada de nós, em total escrevivência, em escrita polifônica de nós, longe de nossa infeliz e violenta racialização.

Iniciei esse movimento me referindo a elementos de narração ilustrados por exemplos Estadunidenses porque nascer e/ou crescer na França na década de 1980 era crescer com poucos modelos de representatividade negra visíveis no espaço público e midiático francês. Fora da minha família, os únicos exemplos de representatividade negra em situação de sucesso, de tranquilidade, de beleza, de empoderamento ou melhor de potência, se encontravam nos EUA via minha televisão, nos videoclipes ou assistindo o seriado 'Cosby Show' que protagonizava uma família negra africana-americana de sucesso. Esses exemplos estadunidenses tem nitidamente influenciado a pop-cultura francesa, na música por exemplo. Porém, na televisão, poucas vezes, meu corpo de menino negro francês estava representado de forma positiva. Famosos/as da época imitavam de forma grotesca os supostos sotaques africano ou asiático como se fossem únicos. Por exemplo, o humorista, branco, francês, Michel Leeb, lucrou durante muitos anos em horário de grande escuta no primeiro canal de televisão retranspondo a prática do 'blackface' sem precisar de make-up reproduzindo esse suposto sotaque enquanto o público branco se gargalhava desse "racismo recreativo" (MOREIRA, 2019) em programas televisados populares. É importante sublinhar a inaceitabilidade que pode existir entre os EUA ou o Brasil e a França, em contextos sociais onde as comunidades

étnicas estão vistas e reconhecidas e outros onde existe uma refração total a essa ideia contrária aos princípios universais da França.

Soube muito cedo que eu era negro, mas respondendo continuamente a pergunta: “Tu viens d’où?” no país onde nasci toma um sentido literalmente diferente do: “De onde você?” brasileiro que pude abordar nos movimentos precedentes. Considero que além de ser negro, me tornei e aceitei ser aquilo porque tinha impossibilidade de ser ‘tout simplement français’. Aliás, às vezes, me permitia ser mais facilmente beninense. Afirmar essa identidade da circularidade nasceu dessas impossibilidades e em oposição às injunções francesas tão violentas. Minha corporeidade negra podia, então, se mover e operar travessias e deslocamentos narrativos, pelo intermediário das memórias ancestrais para ativar nùdòwá(s) de si e transcender a egocentricidade de uma identidade negra à francesa construída negativamente nas bases do passado colonial pelo fenômeno de racialização negra e branca delimitando com muita força as hierarquias oferecendo a superioridade, o poder, a norma, a valorização aos sujeitos brancos e às pessoas negras uma subordinação de fato a eles. Esse corpo negro no mundo, afro-atlântico que “tem cor, tem corte e a história de meu lugar” (LUNA, 2016). Hoje mais do que nunca, ele incomoda por conta da construção de sua visibilidade, bem que, os/as cegos a raça, criadores da racialização estejam afirmando o contrário. No entanto, Achille Mbembe apela a

aprender a nascer com outros, ou seja deslocar-se dos espelhos, cujos esperamos inevitavelmente, que nos deem uma imagem de nós-memos. (...) Descolonizar, no espírito de Glissant significa aprender a nascer juntas: ‘O CO-NASCIMENTO’¹⁴¹ (MBEMBE, 2021).”

Ao considerar que a invenção dos negros/as não responde a nenhuma lógica africana, ela mesmo sendo uma invenção ocidental, pois, meus ancestrais nem eram negros, nem africanos mas Fon, torna-se muito paradoxal o uso dessas nomenclaturas hermeticas, que, ao meu ver, deveriam ser potencializadas e diversificadas para que cada um possa delinear uma definição de si. Reitero aqui,

¹⁴¹ ‘Co-Nascimento’, na ideia estendida de conhecimento, ressignificando a palavra ‘connaissance’ francesa, tradução de conhecimento - Transcrição e nota do Autor. Palestra ‘Le Devenir-nègre du monde’, disponível em: [« Le devenir-nègre du monde ! » par Achille Mbembe \(VF\) | Sommet de septembre Africa 2020](#). Último acesso em Abril de 2021.

estando em terra beninense, não estou escrevendo essas palavras enquanto pessoa negra. Voltei a me reencontrar simplesmente, *'tout simplement'* HUMANO e isso harmoniza como nunca, um corpo e uma mente divididos lá e cá no meu cotidiano de minha vida francesa e brasileira. Afirmar aquilo não nega a colonialidade ocidental presente no Continente africano mas seria também omitir partes da minha realidade se dissesse que não seriam notáveis esses espaços/momentos de reconexão a si mesmo enquanto homem racializado em outros contextos como em Paris, por exemplo. No Benin, outras questões inerentes aos resquícios da história colonial (de gênero, de sexualidades, de religiosidades, linguísticas, neocoloniais) continuam atrapalhando as subjetividades da população, mas o componente racial torna-se periférico, quando ser negro ou racisé.e em sociedades ocidentais ou ocidentalizadas onde a supremacia branca domina é dedicar uma parte considerável de seu tempo a problemáticas raciais implícitas e explícitas e vivê-las como centrais nas suas vivências.

Pensar a corporalidade negra e francesa no Benin não muda em nada meu procedimento meu *modus operandi*. Na maioria do tempo, escrevo em música e a playlist do aplicativo musical *'spotify'* gerada automaticamente à partir da faixa *'Blonda Yirini'*¹⁴² da artista malinense Nahawa Doumbia me leva até à música *'Hona'*¹⁴³ interpretada pelo cantor, também, malinense Boubacar Traoré. O que chamamos gênero musical *'Blues'* hoje de forma genérica teve, dentro de meu corpo, na minha cabeça, naquele peculiar instante, uma ressonância muito forte e coloca minhas reflexões em ebulição. Em uma raiva intensa e carinhosa, me pergunto novamente por quê esse corpo além de tudo que ele pode ser fora de ser negro é mais uma vez definido como um objeto de tantas abjeções e spoliações?

A criatividade que consegue desenvolver na sua capacidade de criação artística como estratégia tecnológica de reinvenção pode ser um início de resposta. “Inventamos o blues, porra!” As músicas iam tocando no jukebox digital, se juntando de vez em quando à percussão da rua proveniente da construção da mesquita, na

¹⁴² Música 'Blonda Yirini' interpretada pela Cantora Nahawa Doumbia. Disponível em [Nahawa Doumbia - Blonda Yirini](#). Último acesso em fevereiro de 2021.

¹⁴³ Música 'Hona' interpretada pelo Cantor Boubacar Traoré. Disponível em [Boubacar Traoré - Hona](#). Último acesso em fevereiro de 2021.

frente de minha casa. O Benin tem isso, aceitou essa reinvenção de si, acolhendo mesquitas, igrejas de diversas obediências e terreiros sem criar guerras civis.

O vodun, espiritualidade matriz, inicial, parece ter tido esse poder de acolhimento e de transcendência dinâmica em favor de uma busca pela harmonia. Por ser uma espiritualidade genuinamente africana que liga os corpos do vivo à natureza e a vida de diversas formas, as encantações se materializaram de forma simbólica pelas músicas que estou ouvindo, centralizando assim minha atenção no deslocamento necessário dessa África-Mundo (MBEMBE, SARR, 2017).

A realocização da África no mundo seria, então, um processo intelectual necessário que Achille Mbembe e Felwine Sarr propõem-se fazer a partir do Continente africano. Como conduzir essa discussão sem as forças humanas vivas do Continente? Trata-se de acabar com o esvaziamento metódico e sistemático visando a purgar do continente suas potências. Assim a Cantora Nahawa Doumbia exorta, em língua bambara, sua juventude a não seguir os caminhos da morte física real e/ou epistemológica prometida na maioria dos casos aos/as candidatos/as das travessias necropolíticas em direção de um Ocidente periférico, cancelador de existências negras.

A colonialidade dos saberes é sem contestação possível a arma estruturante, mais forte que, ao meu ver, deve ser questionada, tensionada e veementemente desestruturada. Trata-se de algo fácil a ser feito? Aqui também a resposta é simples: não. Marcelo de Troi, meu colega e amigo, Pesquisador do Programa onde pesquiso, em uma conversa que tivemos caminhando na praia de Ondina em Salvador, me disse que “para acabar com a colonialidade, resultado direito do colonialismo secular, precisaremos, pelo menos do mesmo tempo” (2018). Não sei se o cálculo está justo, mas concordo no fato de que necessitaremos de muito tempo para descosturar as injunções que nos foram marcadas na pele ao longo desse processo histórico de desmonte sistematizado de que não responde à lógica do poder da branquitude. Pela Doutora em filosofia Nadia Yala Kisukidi, filha, como eu, dessas trajetórias afrodiáspóRICAS, na encruza da Bélgica onde nasceu, da França onde estudou e atua como Professora e do Congo por ascendência parental,

a colonialidade designa, na linguagem da crítica decolonial, um dispositivo de poder nascido com o colonialismo histórico, mas cuja forma se perpetua

além das descolonizações políticas; esse dispositivo de poder se baseia na diferença colonial e se alimenta nela. Os estratagemas da colonialidade descrevem as formas pelas quais umas expressões estruturais da diferença colonial podem ressurgir no coração de práticas críticas visando sua abolição. (KISUKIDI, 2017, P58)¹⁴⁴

Mesmo em solo beninense, devo ainda me distanciar da onipresença dos ranços do colonialismo que goza, depreciando as iniciativas, as trajetórias e determinadas experiências, me lembrando a oposição observada em solo brasileiro, em grande parte responsável pelo resgate de minha busca pela sobrevivência existencial relocando meu corpo nessa geografia triangular e reposicionando-lo o tempo de refletir sobre ele no lugar da diáspora. Imagino esse espaço ser um importante local de reconfiguração das derrotas de projeto colonial. A volta física ou simbólica à África pode ser lido como um projeto cujo objetivo seria a reconexão ao que foi interrompido pela violência histórica que adentrou as famílias como tentei refletir nessa tese. Cabe a nós, todos os corpos de todas as dissidências raciais, sexuais, de gênero, corpos gordos, deficientes, corpos fora da hegemonia supremacista branca que recusa-se a *'nomear a norma'* (MOMBAÇA, 2016, P71), sua norma.

Escrevo agora para os brancos – para os homens brancos assim como para todas as gentes brancas – cuja brancura é menos uma cor, e mais um modo de perceber a si e organizar a vida, uma inscrição particularmente privilegiada na história do poder e uma forma de presença no mundo: nós vamos nos infiltrar em seus sonhos e perturbar seu equilíbrio. Às pessoas heterossexuais, cuja heterossexualidade é contínua ao regime político de homogeneização sexual, extermínio dos desejos subnormais e genocídio das corporalidades desviantes, eu gostaria de dizer: nós vamos penetrar suas famílias, bagunçar suas genealogias e dar cabo de suas ficções de linhagem. Para cada pessoa cisgênera que olha a si e se vê como norma, então olha o mundo e o vê como espelho, deixo o seguinte recado: nós vamos desnaturalizar a sua natureza, quebrar todas as suas réguas e hackear sua informática da dominação. E, finalmente, dirijo-me a todos os ricos, a todas as gentes cuja posição de classe garante acessos privilegiados a confortos, comidas, conhecimentos, possibilidades e estruturas de reprodução da injustiça e desigualdade econômica como paradigma de organização social: vamos invadir suas casas, incendiar seus automóveis, apedrejar seus shopping centers e agências bancárias, praguejar contra sua polícia, amaldiçoar sua segurança, esvaziar sua geladeira e escarnecer de suas ilusões de conforto ontológico (MOMBAÇA, 2016, P71-72).

¹⁴⁴ “La colonialité désigne, dans le langage de la critique décoloniale, un dispositif de pouvoir né avec le colonialisme historique, mais dont la forme se perpétue au-delà des décolonisations politiques; ce dispositif de pouvoir repose sur la différence coloniale et l’alimente. Les ruses de la colonialité décrivent les manières dont des expressions structurelles de la différence coloniale peuvent ressurgir au cœur de pratiques critiques visant son abolition.” Tradução do autor.

Pela Autora franco-camaronesa Léonora Miano, “o que representa a denominação África pelo resto do mundo não é um mistério, não devemos dedicar mais tempo com isso. O que importa mais, é o que significa para nós” (MIANO, 2017, P107)¹⁴⁵. O recurso epistemológico ao Continente-mãe deve servir de zona de transcendência da dominação colonial, reconfigurando o ‘sítio das agressões de ontem e muitas vezes de hoje devendo se tornar o da reabilitação, do cumprimento’ (MIANO, 2017, P107)¹⁴⁶. Ainda prosseguindo com o pensamento da pensadora franco-camaronesa,

não é questão de negar a influência ocidental, mas de repudiar sua hegemonia para inventar um outro modelo. Onde a visão pós-colonial visa enunciar um contra-discurso, atitude que confirma a centralidade do que pretende-se se opor, trata-se, agora, de se extrair desse exato confronto, para contar-se com seus próprios termos, e em primeira instância a si. É o que atrasamos fazendo¹⁴⁷ (MIANO, 2017, P111).

Assim, de uma certa forma, entendo que o Benin, a África reumaniza os corpos machucados da afrodiáspora e contraria as obrigações e a negação francesa ligada à raça social. Sem fazer nenhuma alusão a ele, Maboula Soumahoro, talvez por desconhecer o conceito de escrevivência da Conceição Evaristo, o usa ao longo de seu livro *‘Le triangle et l’hexagone, réflexion sur une identité française’* e assim participa a uma reflexão necessária sobre a auto-afirmação de si ao se reivindicar negro/a e francês.a, se quisermos. Ela como eu entendemos aquilo como um ato revolucionário no sentido da rotatividade que implica essa noção, ao se dizer negro/a reconhecemos e homeagemamos nossos/as mais velhos/as, detedores das histórias afro-atlânticas, em situação de subalternização, porém na missão permanente de querer manter viva sua humanidade, manter vivo a tudo custo o que tentaram tirar deles/as, potencializando no lugar precioso da ancestralidade a

¹⁴⁵ “Ce que revêt l’appellation *Afrique* pour le reste du monde n’est pas un mystère, nous n’avons pas à nous y attarder. Ce qui importe davantage, c’est ce que cela signifie.” Tradução do autor.

¹⁴⁶ “Le site des agressions d’hier et souvent d’aujourd’hui devant aussi devenir celui de la réhabilitation, de l’épanouissement.” Tradução do autor.

¹⁴⁷ “Il n’est pas question de nier l’influence occidentale, mais d’en répudier l’hégémonie pour inventer un autre modèle. Là où la vision postcoloniale vise à énoncer un contre-discours, attitude qui confirme la centralité de ce à quoi l’on prétend s’opposer, il s’agit désormais de se déprendre même de cette confrontation-là, afin de se dire en ses propres termes, et d’abord à soi.” Tradução do autor.

palavra ‘negro/negra’ pela força que toda nossa disseminação afrodiasporica do atlântico negro trouxe em todos os campos da resistência cultural.

Afinal, o que eu chamo de potência reexistente a patologia colonial em nossos corpos afrodiaspóricos é uma crítica urgente e necessária que a Filósofa Franco-Congolesa Nadia Yala Kisukidi expressa na ideia *Laetitia Africana* (2017, P51). Partindo do postulado que na acepção ocidental, o universalismo no qual, ela, como Edouard Glissant, não taxa de muita credibilidade na sua vontade intrínseca de criação relacional durável e de ‘*co-nascimento*’.

Eu não acredito que os princípios universais sejam princípios que permitam a emancipação, em todos os casos, dos povos oprimidos, porque nunca vimos uma democracia ocidental impulsionada por esses princípios, aceitar, ou propor, ou tomar em mãos uma descolonização. (GLISSANT, 2002, P88)

148

Para Nadia Yala Kisukidi, a visão do universalismo apagador de culturas fora da hegemonia branco-ocidental, na qual a tradição universal francesa se inclui, extraiu de seu campo de reflexão filosófica construída na modernidade da missão civilizatória,

essa experiência de despossessão, social, econômica, material, simbólica prejudica a possibilidade de relação, em suas múltiplas dimensões, pessoal e política. Pele negra, corpos *queer*, mulheres veladas/desveladas, a nudez de vidas sujeitas à violência neoliberal/colonial, exilados impostos. (KISUKIDI, 2017, P63)

Deste modo, teorizando o conceito de *Laetitia Africana* a partir da translação de lugar da melancolia observada nos relatos e na prática literária pós-colonial para ‘*forçar a eclosão de outras disposições afetivas - afirmativas e fecundantes*’ (KISUKIDI, 2017, P65)¹⁴⁹, a autora convoca plenamente um processo curativo das trajetórias afrodiaspóricas, comumente descritas no local do drama, da dor e nunca da opulência criativa que o futuro proporciona, baseado na ancestralidade em construção no presente. A *Laetitia Africana* reforça a ideia da ancestralidade

¹⁴⁸ “je ne crois pas que les principes universels soient des principes qui permettent l’émancipation, en tout cas de peuples opprimés, parce qu’on n’a jamais vu une démocratie occidentale mue par ces principes-là accepter, ou proposer, ou prendre en main une décolonisation”. Tradução do Autor.

¹⁴⁹ “forcer l’éclosion d’autres dispositions affectives - affirmatives et fécondantes”. Tradução do Autor.

enquanto um processo dinâmico, aberto e reafirmando sua existência teórica e política como um pré-requisito diaspórico não negociável, rebatendo uma vez por todas as assimilações e integrações desejadas pela França.

As dificuldades de expressão dos corpos negros francês resultam da própria da violência que representa o racismo na sua dimensão institucional, estrutural e de Estado. Amo imaginar ironicamente, que o desaparecimento da palavra raça pudesse resolver, de uma vez por todas, o problema do racismo na França.

Para contrabalançar a supressão, os Deputados introduziram no texto legislativo uma menção complementar segurando a indivisibilidade da França sem “distinção de sexo” em substituição da menção racial, reforçando a ideia universal do modelo francês. Alguns sujeitos ganham e os outros perdem, mas todos e todas são supostamente iguais. Afinal, um tal projeto de revisão constitucional vem materializar de forma registrada a negação de outras pautas como a existência da interseccionalidade no contexto francês e normaliza a prática de discursos racistas.

3.2. A PRODUÇÃO E A BANALIZAÇÃO DO DISCURSO RACISTA NO CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL DA FRANÇA

No dia 20 de novembro de 2017, na minha distante Bahia onde escrevia essas linhas, comemorávamos o *‘Dia da consciência negra’* mas além-mar, na França, o Ministro da Educação Nacional da Presidência Macron, Jean-Michel Blanquer, twittou como é de bom tom hoje, “Inconstitucional & inaceitável. Condeno com firmeza o projeto de uma reunião sindical separando os membros na base de sua origem (raça).”

Essa postagem do Ministro francês se referia ao projeto de organização de uma reunião de trabalho por um sindicato de Professores de ensino médio para refletir sobre *‘racismo de Estado’* (FOUCAULT, 1999) e refletir estratégias específicas de ensinamento para Professores e alunos/as racisé.e.s sofrendo de racismo nas escola francesas. Em pleno Parlamento, chegou a prometer processar qualquer pessoa se referindo a racismo de Estado ou seja proibir o uso de terminologias aferentes. Maboula Soumahoro é a Presidenta da Associação *‘Black*

History Month’, o equivalente do mês da história negra na França e idealizadora das ‘*Journées Africana*’ (desde 2012, um projeto que vislumbra divulgar a um amplo público as contribuições históricas das comunidades negras francesas. No Brasil, o que leva todo ano, a desnecessariamente debater sobre a pertinência do “*dia da consciência negra*”, pois não existe o “*dia da consciência branca*” segundo a branquitude, válida pelo menos a existência de uma organização ou de um movimento social negro, à diferença da França onde este debate se caracteriza por sua ausência. Não se pode nem pensar institucionalização de uma discussão semelhante protagonizada na linha de frente por pessoas negras, sem que tenha o espectro do separatismo ou do comunitarismo, contrário ao romance nacional do universalismo à francesa.

Esse clima e essa insistência em querer controlar os discursos monstruosos da periferia envolvendo uma tensão social forte abordando questões ditas minoritárias como os temas raciais constituem o que a própria Maboula Soumahoro conceitualiza na ideia de “carga racial” (SOUMAHORO, 2019, P80) fazendo uma analogia a ideia de “carga mental” acionada pelos movimentos feministas franceses da década de 1970.

Pela Pesquisadora, o clima de tensão obriga as pessoas racisé.e.s a se manter em um estado psicológico intenso em qualquer momento de sua existência. Que queiram ou não , o racismo tem essa capacidade em adentrar os corpos não brancos em qualquer momento, o que obviamente constrange suas existências e os violenta. Ser negro/a e francês é ter que lidar com essa característica de silenciamento permanente, a menos de deixar sua corporalidade falar em nome livre de suas subjetividades. Para entender toda a expressão desse discurso altamente opressor, provador de liberdade de expressão, é preciso voltar justamente ao contexto social e político francês do início da década de 2000, em que, situo também, além da longa trajetória que discuti até agora, o marcador temporal constituinte da liberação atual de discursos racistas e contra as minorias na França.

Na era que chamo de “*Sarkozie*”, temporalidade que aparenta-se ao momento em que o político Nicolas Sarkozy passou do estatuto de Ministro do Interior ao de Primeiro Ministro, e de Candidato a Presidência da República a Presidente da França, de 2002 à 2012. Estou propondo aqui uma sequência sócio-política francesa

de três momentos na qual observou-se uma dinâmica descomplexificada no racismo sistêmico em contexto francês.

3.2.1. 2005, UM ANO CHAVE: “OS VERMES¹⁵⁰” E “O KARCHER”

Na França, a década de 90 é sinônimo de grandes produções no Cinema e na indústria musical. O filme ‘*La Haine*’ (O ódio¹⁵¹) do Diretor Mathieu Kassovitz ou o rap “Qu’est ce qu’on attend pour foutre le feu¹⁵²” da banda NTM são testemunhas das tensões sociais da época no país. O filme como o rap viraram hinos geracionais com uma repercussão equivalente ao “*Boyz n the Hood*¹⁵³” de John Singleton ou ao “*Fight the Power*¹⁵⁴” da banda Public Enemy nos EUA. Por uma série de mecanismos de exclusão, os corpos racisés continuam sendo relegados a assinações espaciais brutais chamadas ‘*cités*’ ou ‘*banlieues*’, as periferias. Como já disse antes, cresci num espaço geográfico e social igual.

Inicialmente construídas como lugares pensados como alto patamar da modernidade, esses lugares circunscritos à beira das grandes cidades viraram aos poucos espaços de grande desemprego, de fraqueza nas infra-estruturas administrativas e sociais, de tráficos diversos e às vezes de grande insalubridade. A falta de investimento público em transportes públicos favoreceu ainda mais a sensação de isolamento, em espaços, entretanto próximos geograficamente da Capital, Paris.

O fim da década de 90 na França é também a época das ditas ‘*renovações urbanas*’ cuja ideia era quebrar aqueles grandes conjuntos de prédios para

¹⁵⁰ Em francês, “La racaille”. Tradução do Autor

¹⁵¹ Trailer do filme disponível em: [TRAILER La Haine \(El Odio\) - Subtítulos en Español](#) - Último acesso em maio de 2021

¹⁵² Clipe do rap ‘O que estamos esperando pra queimar tudo?’ da banda NTM disponível em: [Suprême NTM - Qu'est-ce qu'on attend \(Clip officiel\)](#) - Último acesso em maio de 2021 - Tradução do Autor.

¹⁵³ Trailer do filme disponível em: [TRAILER Boyz n the Hood](#). Último acesso em maio de 2021.

¹⁵⁴ Clipe do rap ‘Fight the Power’ da banda Public Enemy disponível em: [Public Enemy - Fight The Power \(Official Music Video\)](#) - Último acesso em maio de 2021.

reconstruir habitações sociais de tamanho menor, instalar ‘*polícia de proximidade*’ no coração dos bairros a maneira do modelo do Rio de Janeiro, as Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) sem a militarização envolvida na articulação brasileira, imaginada para lutar contra tráfico de drogas nas favelas. Problema: como transferir a população histórica em novos espaços amputados de um terço de seus alojamentos iniciais? Como manter uma política querendo cujo objetivo é humanizar a relação por políticas supostamente da esquerda? De qualquer forma, todas essas medidas pararam no meio do processo da reeleição do Presidente Jacques Chirac em 2002 após um confronto histórico contra o candidato da extrema direita, Jean-Marie Le Pen, numa campanha onde o tema da insegurança esteve ao centro dos debates.

Esses ensembles arquitetônicos e periféricos parisienses foram escolhidos em julho de 2016 para gravar o primeiro clipe da música “Let a bitch know¹⁵⁵” do Artista da ‘*Ballroom scene*’ parisiense ‘*Kiddy Smile*’. O filme apresenta um grupo de jovens reunidos e ocupando os conjuntos arquitetônicos típicos das ‘*cités*’ tendo como pilar central a estrutura dos prédios chamados “*tours*” (*torres*) ou “*barres d’immeubles*” (barras de prédios) e cuja socialização cotidiana se estabelece ao redor deles. Pensados no período dos ‘*30 gloriosos*’, esses espaços menos favorecidos estão, hoje, principalmente habitados por diversas gerações de franceses não brancos provenientes dessa imigração. Esse ponto é essencial ao entendimento da proposta do clipe, pois um dos elementos que podemos observar na primeira sequência do videoclipe no primeiro e no segundo plano são as pessoas majoritariamente negras e as torres.

A ‘*Cité*’ mostrada, âmbito urbano característico da periferia francesa, encena uma comunidade LGBTQI+ subalternizada e de fato, invisibilizada, violentada e oprimida nos bairros periféricos franceses como são no Brasil também. No clipe, observa-se uma reapropriação geográfica do espaço, comumente inspirado do universo Hip-Hop mainstream nos clipes. O documentário “*Paris is burning*” da Diretora Norte Americana, Jennie Livingston que explora essa cena, pós-descoberta do AIDS, é considerado como um documentário pioneiro pela interseccionalidade de

¹⁵⁵ Clipe da música ‘Let a bitch know’ interpretada pelo DJ Kiddy Smile. Disponível em : [Kiddy Smile 'Let A B!tch Know'](#). Último acesso em maio de 2021.

raça, classe, gênero e sexualidade que ele aborda mostrando todo o empoderamento político ligado ao movimento *'Ballroom scene/Voguing'* aparecidos em Nova Iorque nas décadas de 1970-80, em um contexto onde os/as jovens negros/as e latinos/as queer se encontravam para dançar em locais securizados onde podiam ser eles/as em liberdade total, sem medo de julgamento. O Artista Kiddy Smile, criado na periferia representa um bom exemplo de corpo negro no mundo, em experiência de em processo de reinvenção. Através sua arte e a movimentação cultural o artista opera uma reumanização de corpos hostilizados na própria periferia em um processo violento, continuum ativo da colonialidade.

Do ponto de vista das políticas partidárias locais direcionadas às periferias francesas, a nomeação de Nicolas Sarkozy para assumir o cargo de Ministro do Interior foi considerada como marco temporal na história recente da liberação da fala racista e na aceleração da violência contra as minorias não brancas. Ao visitar um bairro suburbano da aglomeração de Paris conversou com um grupo de jovens do e os segurou que iria *'nettoyer au Kärcher'*, ou seja, limpar ao jato de alta pressão os bairros periféricos. A leitura sociológica desse discurso pode, obviamente, ser feita na lente de um processo de higienização espacial, amplamente discutido na acepção biopolítica de Michel Foucault. Se para Michel Foucault, a biopolítica aparenta-se a *'arte de governar'* a partir da noção de *'razão de Estado'* (1999). Na política de Sarkzoy, essa razão de Estado expressa-se pela ordem, regulada pelo poder dado à Instituição policial, sua propensão a violência e sua impunidade, amplamente observada, comentada e deplorada nos bairros populares, principalmente pelos sujeitos negros de gênero masculinos. Logo não se pode pensar a função policial distante da noção de brutalidade e na França, vários são os casos na atualidade que marcaram a ferro essa história francesa da violência. De uma certa forma, a razão de Estado cristaliza um conjunto de poder institucional monolítico que trata-se de não desagregar, é o Estado mesmo. O Estado ocupa uma função racional na forma de governar, determinando as delegações de poderes para segurar as bases sólidas dessa construção. Nada ou ninguém deve perturbar essa rigidez perene. Na função, *'Homem de Estado'*, o Sarkozy encarnou a perfeição este papel, tanto que alguns meses depois, de novo em visita num outro bairro popular do subúrbio parisiense, interpelado por uma moradora na janela do sua torre, ele foi

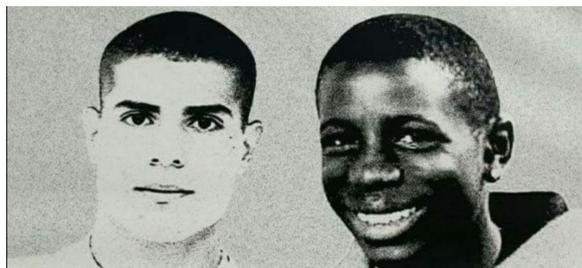
xingado e reiterou na violência verbal usando a palavra pejorativa francesa *'racaille'*, para qualificar os jovens do bairro. Essa palavra *racaille*, poderia se aparentar a palavra *'vermes'*.

A incompatibilidade linguística com a função pública do papel político traduzia uma posição assumida de diferenciação étnico-racial afirmando uma forma de racismo que ganhou uma visibilidade descomplexificada de racismo institucional.

Na França, o ano de 2005 é considerado como um ano divisor de água no confronto entre periferia e instituição policial. A partir de outubro, a França vai viver 3 semanas de revoltas da juventude nas periferias dos grandes centros metropolitanos do país iniciadas pela morte de dois adolescentes: Zyed Benna, 17 anos e Bouna Traoré, 15 anos, ambos mortos em um gerador elétrico ao tentar fugir de um controle policial. Diversos elementos gravados deixam perceber que os policiais não deram nenhuma assistência aos jovens. A tragédia despertou três semanas de revoltas populares sem precedentes na história recente da França com reações populares contra todos os elementos representando o poder institucional (Polícia, Bombeiros, infraestruturas públicas como creches, escolas, centros culturais), mudo às disparidades sociais expressas no coração de uma população historicamente marginalizada. De lá pra cá, os casos de brutalidade policial cresceu num ritmo vertiginoso, colocando cada vez mais a vida de jovens homens negros em risco.

Politicamente falando, Nicolas Sarkozy saiu reforçado no seu terno de futuro candidato à Presidência integrando esses acontecimentos como parte de sua estratégia de conquista do poder supremo.

Figura 27 - Retrato de Zyed Benna e Bouna Traoré, dois adolescentes mortos num confronto policial



Fonte : Google images

3.2.2. 2007, O DISCURSO DE DAKAR¹⁵⁶

Eleito Presidente da República francesa em 06 de maio de 2007, Nicolas Sarkozy fez sua primeira alocução fora da França no Senegal, na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar em 26 de julho de 2007. Para ganhar a eleição, Sarkozy teve que abrir seu espectro a vozes disponíveis pelos eleitores da extrema direita.

Ao meu ver, acredito ser de extrema importância ler o Discurso de Dakar, enquanto objeto literário. O texto escrito por Henri Guaino, Conselheiro especial do Presidente francês, é cheio de expressões estereotipadas traduzindo a condescendência francesa portada pela fala de Nicolas Sarkozy. Paternalismo, essencialismo, neocolonialismo, distanciamento histórico deslocado, negacionismo brancos foram levados em território negro.

No primeiro parágrafo do discurso, Nicolas Sarkozy expressou-se da seguinte forma:

Eu vim falar com vocês com a franqueza e sinceridade que devemos aos amigos que amamos e respeitamos. Eu amo a África, eu respeito e amo os africanos. Entre o Senegal e a França, a história traçou os laços de uma amizade que ninguém pode desfazer. Essa amizade é forte e sincera. É por isso que quis abordar, de Dakar, a saudação fraterna da França a toda a África. Eu quero hoje à noite para falar com todos os africanos, que são tão diferentes uns dos outros, que não tem a mesma língua, que não tem a mesma religião, que não tem os mesmos costumes, que não tem a mesma cultura, que não tem a mesma história e que se reconhecem como africanos. Aqui está o primeiro mistério da África. (GUAINO, 2007)¹⁵⁷

O discurso teve uma grande repercussão e foi percebido como uma grande ofensa na África inteira pela condescendência profunda que veiculou e pelo distanciamento indecente entre a realidade histórica do Continente e seu encontro na trajetória colonial francesa com ele. Nicolas Sarkozy não veio à África para

¹⁵⁶ Discurso de Dakar disponível em:

https://www.dailymotion.com/video/xc7llj?fbclid=IwAR1htVum0W-G8vyfAVTYcXI667aUQS0CX_SeRH_MchJyFGpEOd-3qsAkES00. Último acesso em julho de 2021.

¹⁵⁷ Je suis venu vous parler avec la franchise et la sincérité que l'on doit à des amis que l'on aime et que l'on respecte. J'aime l'Afrique, je respecte et j'aime les Africains. Entre le Sénégal et la France, l'histoire a tissé les liens d'une amitié que nul ne peut défaire. Cette amitié est forte et sincère. C'est pour cela que j'ai souhaité adresser, de Dakar, le salut fraternel de la France à l'Afrique toute entière. Je veux, ce soir, m'adresser à tous les Africains qui sont si différents les uns des autres, qui n'ont pas la même langue, qui n'ont pas la même religion, qui n'ont pas les mêmes coutumes, qui n'ont pas la même culture, qui n'ont pas la même histoire et qui pourtant se reconnaissent les uns les autres comme des Africains. Là réside le premier mystère de l'Afrique. Tradução do Autor.

apresentar desculpas pela violência da empresa colonial em nome da França, mas veio reforçar qualquer sentido de culpabilidade da colonização e de seus efeitos colaterais.

A colonização não é responsável por todas as dificuldades atuais na África. Ela não é responsável pelas guerras sangrentas entre os africanos. Ela não é responsável por genocídios. Ela não é responsável por ditadores. Ela não é responsável pelo fanatismo. Ela não é responsável pela corrupção, prevaricação. Ela não é responsável pelo desperdício e poluição. (GUAINO, 2007)¹⁵⁸

Esse discurso de culpabilização inerente à África, deslocado da realidade das vidas afrodiáspóricas na França ressoam frontalmente nelas pelo diálogo constante que existe entre as famílias lá e cá, que o mar separa. Ele molda a psyché dos/as protagonistas negros/as, adentra as existências, as construções identitárias, o bem estar, as projeções de vida, a auto-estima. O objetivo é assumir cada vez mais um racismo e mudar a forma de recepção na sociedade francesa.

Além do racismo primário, o que chocou foi a atribuição essencialista de um “mistério” esotérico africano para não dizer primitivo. Sarkozy admite que houve um erro no processo de colonização, porém o caráter passivo do africano seria a origem da lentidão e do imobilismo do desenvolvimento africano. Por esse procedimento, Sarkozy reafirma o poder e a supremacia francesa sem desestabilizar o passado e a responsabilidade histórica e colonial da França. Para ele,

o drama de África é que o homem africano não entrou suficientemente na História. O camponês africano, que há milênios vive com as estações, cujo ideal de vida é estar em harmonia com a natureza, só conhece o eterno recomeço do tempo ritmado pela repetição sem fim dos mesmos gestos e das mesmas palavras. Neste imaginário onde tudo recomeça sempre, não há lugar nem para a aventura humana, nem para a ideia de progresso.(GUAINO, 2007)¹⁵⁹

¹⁵⁸ La colonisation n'est pas responsable de toutes les difficultés actuelles de l'Afrique. Elle n'est pas responsable des guerres sanglantes que se font les Africains entre eux. Elle n'est pas responsable des génocides. Elle n'est pas responsable des dictateurs. Elle n'est pas responsable du fanatisme. Elle n'est pas responsable de la corruption, de la prévarication. Elle n'est pas responsable des gaspillages et de la pollution. Tradução do Autor.

¹⁵⁹ Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. Tradução do Autor.

Evocando características manuais inatas aos africanos, Sarkozy congelou a África num espaço temporal fixo que não existe, voltou a desenhar um território fantasiado, preso numa malemolência que não pode se transformar em ação dinâmica. Afinal, um lugar desprovido de ancestralidade ativa, positiva e criativa.

O discurso de Dakar foi uma mensagem “indireta” aos imigrantes legais ou ilegais que riskem sua vidas no mar mediterrâneo para ganhar as costas da Europa, aos franceses da diáspora negro-africana. Considerando os deslocamentos transatlânticos, como poderia ser possível alegar que a África não entrou de forma suficiente na história? Por todos esses fatos, o discurso de Dakar abriu uma brecha evidente na liberação recente do discurso racista no Governo de Sarkozy centralizando a noção de identidade francesa branca na arte de governar com razão a França.

Na narrativa Sarkoziana, a punição dos indivíduos revela-se ser uma chave importante do *‘dispositivo biopolítico’* como sugere Michel Foucault (1999) implementado para reforçar o controle social dos indivíduos considerados como monstruosos. Deleuze descreveu como o recurso da tecnologia, da inovação técnica e científica se tornaram componentes de mutação das sociedades disciplinares às sociedades de controle. Logo, para circunscrever a produção de subjetividades, Nicolas Sarkozy ressalta a necessidade de recorrer à ideia descrita 25 anos antes pelo Filósofo.

Nenhum bairro, nenhuma rua, nenhuma escadaria, nenhum prédio, deve escapar neste departamento e nesta cidade a ordem republicana. É seu dever” (...) Eu também espero que além das diferenças entre nós, nos reunimos, vigilância por vídeo, vídeo monitoramento. Nós precisamos disso. Não há câmeras de esquerda e câmeras de direita. Existe o fato de que os infratores, grandes ou pequenos, têm muito medo de serem capturados em imagens porque são provas forenses. E, além disso, é a melhor maneira de proteger a polícia e a guarda civil de qualquer controvérsia. (SARKOZY, 2010)

Mais do que um novo discurso, trata-se de uma reafirmação do pensamento racista, um legado que Sarkozy quer gravar pela posteridade sem que seja taxado de discurso de extrema-direita para produzir um racismo de cunho novo, uma narrativa inédita, liberando um antigo racismo antigamente reservado a outros tipos de monstros. Se um Presidente da República de Direita democraticamente eleito

pode falar aquilo publicamente, por que motivo, qualquer cidadão francês, respeitador dos princípios republicanos, defensor de supostamente defensor de noções como o Estado laico e da liberdade de expressão, da democracia e de diversos outros valores frutos fantasiados e guardados na biblioteca narrativa colonial do Estado nação. Por quê eu não poderia falar?

O Benin, globalizado, assiste como a França aos programas da Tf1, France 2 ou M6, os três canais mais assistidos de França e a flambada racista do cotidiano está assistida da mesma forma dos dois lados. Os anos 2000 correspondem ao desenvolvimento e das redes sociais na internet, diversas comunidades se criaram de forma reacionária e espontânea para contrapor um discurso geral racista cada vez mais visível no país dos direitos humanos e do iluminismo. A perpetuação da preservação a todo custo de um espécie de romance nacional '*à la française*' tornou-se uma regra quase absoluta, independente de qualquer bandeira política assumindo o poder, de Nicolas Sarkozy a Emmanuel Macron. A construção desse romance remete a uma visão distorcida da realidade histórica do que a construção da Gália representa. A Gália sendo um conceito geográfico historicamente inventado para poder impor de forma popular o conceito da Nação, em uma geografia física da França, que objetivamente não existe mais. Quantas são os/as alunos/as da França, eu primeiro, que nunca ouviram, pelo menos uma vez, em uma aula que "*Nos ancestrais eram os Gaulês*". A vida política francesa mostra como seus discursos influenciam o clima geral da sociedade, como são geradas fricções, frustrações e violências cuja consequência direta é o confronto identitário e racial entre brancos/as e negros/as, tornando o projeto de sociedade do viver-junto impossível. Nessa conjuntura, as corporalidades negras no mundo francês não podem escapar às injunções sociais impostas pela centralidade da supremacia branca. Ser negro/a na França, seria então ressignificar a aceitação das condições de existência no contexto de marginalidade perturbando e recusando o status-quo histórico da branquitude. Nesse contexto, ser negro e francês ao mesmo tempo no contexto da França, nevergar nessa encruzilhada não pode ser enxergado fora do prisma da lente racista do país e da interseccionalidade.

Nessa perspectiva, os recentes trabalhos de pesquisa do Professor Doutor em antropologia social, Ari Lima, atualmente Professor permanente do Programa de

Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) são de extrema importância. Em seu recente artigo “Narrativas e memórias sobre a condição negra em Paris” (2020), o Pós-Doutor aciona e questiona a tese da tal “condição negra” enunciada por Pap Ndiaye (2008). O interessante na abordagem metodológica do Ari Lima é o mergulho no universo negro de Paris durante um ano de Julho de 2019 até 2020, de seu próprio corpo de homem negro, semelhante, bem que mais curta, a minha imersão soteropolitana. Na sua vivência parisiense Lima declara ter observado

negros oriundos dos mais diversos países africanos, remanescentes das mais diversas etnias desse continente ou mesmo negros descendentes de africanos de origem desconhecida ou esquecida, escravizados em ex-colônias francesas, britânicas, portuguesas ou espanholas nas Américas, no Caribe ou na Ásia (LIMA, 2020, P629).

Essa observação do pesquisador baiano não pode, a ela só, definir um formato homogêneo do que seria a identidade racial negra francesa, mas ela vem contribuir a entender a pluriversalidade das pessoas definidas como negras. Além de ter encontrado com ele em Paris, enquanto prosseguia na escrita de minha tese e ele vivenciava sua experiência Parisiense, o ponto de convergência que me leva a acionar sua pesquisa de uma grande importância no enxergo das trajetórias afrodiáspóricas e do diálogo constante que existe e que devemos perpetuar em todos os cantos de nossa presença constituinte da ancestralidade por vir, é a lembrança de mais uma vez, da ferida colonial que explica a presença de nossos corpos não anacrônicos na sociedade francesa. O Lima identificou “três categorias de sujeitos negros” (LIMA, 2020, P630),

a saber, o imigrante africano, o francês ou francesa filho(a) de imigrantes africanos ou de um casal interracial e o(a) francês(a), oriundo(a) das antigas colônias das Antilhas, descendente de ex-escravos africanos (LIMA, 2020, P630).

Dos vinte encontros que teve em Paris, ao qual se soma aqui, post-partum, a minha escrevivência para afirmar como ele diz no seu artigo sintetizando seu estudo de campo que *‘nossas narrativas contrariam os princípios republicanos franceses de igualdade, fraternidade e liberdade individual’* (LIMA, 2020, P630). Deste modo, ele vem corroborar minha tese sobre um universalismo a francesa tendo uma definição

única, somente compreensível por seu Estado-nação e os sujeitos beneficentes do sistema branquitude francesa. Mais uma vez, é esse corpo negro, não branco que delimita o perímetro e a intensidade de violência aos quais são submetidos os sujeitos negros na França.

3.2.3. RACISMO DE ESTADO, VIOLÊNCIA POLICIAL, NECROPOLÍTICA E CORPOS NEGROS

Apesar da multiplicidade de portas interseccionais abertas nesse trabalho, em mim, nos corpos da minha irmandade afrodiaspórica negra que seja que a tenha encontrado ou não pela França ou pelo Brasil. Ao longo desse trabalho, por experiências pessoais de baculejo como pude apresentar mais cedo no relato, ou por casos caracterizados de violência policial, esta pesquisa não teria sido completa, sem abordar numa perspectiva conjunta de Paris a Salvador, o que me parece constituir o que qualificamos de sistêmico quando trata-se de racismo.

Do Martiniquenho Frantz Fanon (1952), ao francês Michel Foucault (1976) passando pelo pensamento do Camaronês Achille Mbembe (2006) ou do brasileiro Silvio Almeida (2019), a crítica cultural feita e colocada ao dispor de todes nós, acadêmicos/as, ativistas ou não veio enriquecer a ideia de sistema e de estrutura. Hoje, usamos à vontade noções como *'racismo estrutural'*, *'racismo sistêmico'* ou *'necropolítica'*. Ao meu ver, é importante analisar essas ferramentas teóricas e metodológicas tal um continuum somatório para entender, via uma lente *'interseccional'*, o que, por exemplo e segundo o *'Mapa da Violência'*¹⁶⁰, leva um homem negro a ser assassinado a cada 23 minutos no Brasil. Segundo o mesmo estudo, a taxa de homicídios atinge 30.000 pessoas por ano no país, deste número assustador, 23.000 são negros. Além disso, segundo um estudo de 2012, a *'Anistia*

¹⁶⁰ “O estudo focaliza a evolução dos homicídios por armas de fogo no Brasil no período de 1980 a 2014. Também é estudada a incidência de fatores como o sexo, a raça/cor e as idades das vítimas dessa mortalidade. São apontadas as características da evolução dos homicídios por armas de fogo nas 27 Unidades da Federação, nas 27 Capitais e nos municípios com elevados níveis de mortalidade causada por armas de fogo. Disponível em : [Mapa da Violência](#). Último acesso em maio de 2021.

*Internacional*¹⁶¹ mostrou que 77% dos jovens mortos a cada ano no Brasil são também negros. Esta cadência milimétrica, nos obriga, primeiramente, a respirar fundo e depois, a pensar esses dados numa perspectiva analítica colocando a sistematização da morte com o caráter racial de seus sujeitos.

Apesar da população majoritária branca expressar um apoio grande à instituição policial, podemos relacionar esse sentido de confiança à experiência vivida a partir de posições situadas, o que nos leva de novo a considerar a questão das intersecções de marcadores sociais, delimitando os movimentos corporais de uns/umas e de outro/as. As pessoas brancas, menos expostas à violência policial demonstram um evidente apoio porque estão menos confrontadas a ela e vice versa pela pessoas negras. Desenvolvem uma desconfiança porque sofrem diretamente das práticas repressivas exercidas em seus corpos.

A necropolítica, assim proposta por Achille Mbembe, quando diz respeito aos tratamentos e brutalidade policial em pessoas negras, nem pode mais ser contradita, tão os recortes estatísticos raciais permitem desmarcar, sem equívoco nenhum, a expressão da violência de Estado operada em função do grau de melanina na pele dos sujeitos. Essa questão é mais complexa na França, na medida que empata diretamente com o paradoxo de seu modelo universal-republicano e da negação constante do conceito de raça e de seu debate público que também discuti nessa reflexão.

No texto *'Em defesa da sociedade'* (1999), Michel Foucault analisou como a atuação de um mecanismo biopoderoso, que se moldou e serviu ao longo da história às sociedades ditas modernas, assegurou um controle sobre todos os indícios organizando estruturalmente as regras sociais seguindo uma perspectiva de poder branco-ocidental. Sobre essa arte de administrar as populações, Foucault disse o seguinte:

De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? Eu lhes dizia em duas palavras agora há pouco: trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais

¹⁶¹ Infografia da Campanha “Jovem negro vivo” da Organização Anistia Internacional. Disponível em: [Queremos ver os jovens vivos](#). Último acesso em junho de 2021.

não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (FOUCAULT, 1999, p.160).

Para o filósofo francês, esse modelo de governabilidade, à maneira orgânica das mutações adaptativas virais, a biopolítica acompanhou os movimentos da modernidade para chegar progressivamente aos nossos dias, transformando o conceito inicial de governabilidade e determinando no caso do racismo quem pode viver e quem deve morrer. O filósofo estabelece uma relação direta entre racismo e morte, uma vez que o racismo permite duas coisas :

- fragmentar , fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.
- permitir uma relação positiva (...) do tipo: “quanto mais você matar, mais você fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”. (...) Essa relação (“se você quer viver, é preciso que você, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar”) afinal não foi o racismo, nem o Estado moderno que inventou. É a relação guerreira: para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. Mas o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo matar - “se você quer viver, é preciso que o outro morra” - de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder (FOUCAULT, 1999, P305).

O racismo justifica, então, a existência da supremacia branca a partir da criação do outro no plano biológico como para fortalecer algo de ordem natural. Matar os homens negros, vítimas prioritárias da violência policial os/as considerados como outros revela-se ser um instrumento de regulação e de *'management'* populacional para anglicizar e operar uma eufemização retórica e de produção epistemológica amada pelo sistema branquitude. Ainda na acepção foucaultiana e reforçando o aspecto psicopatológico de todos os racismos, o de Estado incluso e teorizado por Frantz Fanon,

quanto mais espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mas enquanto espécie, viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia, mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 1999, P305).

Uma vez argumentado pela razão, os mecanismos biopolíticos do racismo podem se expressar à vontade nas sociedades capitalistas onde os/as outros/as,

os/as das margens, desprovidos/as de poderes plenos estão submissos a todas as formas de violências. Na França, viver na periferia e ser um sujeito não branco é submeter seu corpo à vigia permanente do Poder Executivo. Não cumprir as ordens significa cair nessas possibilidades de caráter necrófago que Achille Mbembe teorizou como uma prorrogação do pensamento de Michel Foucault sobre as tentativas de privação de vida sistêmica. Mbembe nos convida a pensar essa coerção constrangedora contra os corpos negros como *'combinação disciplinar, biopolítica e necropolítica'* (MBEMBE, 2006, P43).

À diferença do Brasil onde o senso e a auto-declaração racial permitem desenhar o mapa da violência institucional e entender de forma mais delineada o racismo estrutural, não é realmente possível afirmar sem dados adequados nem medir a altura do racismo. Só nos resta avaliar a historicidade da violência colonial, os dados qualitativos e os poucos elementos estatísticos disponíveis como os estudos do *'Defensor dos Direitos'* da França. Essa Instituição independente francesa em carga da observação e da garantia da aplicação dos dispositivos defensorias e legislativos aos cidadãos indicou publicamente em um estudo publicado em 2017,

que os jovem homens percebidos como árabes/magrebins ou negros tem uma probabilidade 20 vezes mais elevada de serem controlados que os outros. Pelos controles frequentes, esta relação é de 19. As fortes disparidades observadas entre as experiências relatadas pelos homens jovens das populações minoritárias e as de toda a população francesa sugerem um direcionamento dos controles de identidade sobre os homens jovens, negros, percebidos como negros ou árabes/magrebins, moradores urbanos, particularmente 'nas cités ou nas torres'¹⁶².

Assim, está confirmado, e de forma incontestável a existência pelo Estado, de um sistema de violência policial organizado, ela mesma recusada pelo poder executivo e ao mesmo tempo denunciada por um órgão desse poder Estatal, criando

¹⁶² "les jeunes hommes qui sont perçus comme arabes/maghrébins ou noirs ont une probabilité 20 fois plus élevée d'être contrôlés que les autres. Pour les contrôles fréquents, ce rapport est de 19. Les très fortes disparités observées entre les expériences rapportées par les hommes jeunes relevant de la population minoritaire et celles de l'ensemble de la population française suggèrent un ciblage des contrôles d'identité sur des hommes jeunes, perçus comme noirs ou arabes/maghrébins, résidant en zone urbaine, particulièrement dans des cités ou grands ensembles". Fonte : Enquête sur l'accès aux droits. Relations police/population : le cas des contrôles d'identité (Enquete sobre o acesso aos direitos. Relações polícia/população : o caso dos controles de identidade). Disponível em: [Enquête sur l'accès aux droits Volume 1 - Relations police / population](#). Último acesso em Maio de 2021. Tradução livre do Autor.

uma situação inédita na narrativa sobre a brutalidade dessa instituição. A condenação do Estado pelo Estado deveria ser um argumento potente para mobilizar dinâmicas de mudança, porém, a literatura tal como os discursos ativistas tendem a afirmar, pelo contrário um endurecimento das violências contra os corpos negros, mas não só. Podemos considerar que na França, o ano 2015 é um momento-chave na afirmação dessa ideia de controle populacional em corpos vistos como rebeldes. O que os bairros periféricos denunciam desde a marcha de 1984, está hoje denunciado por pessoas brancas, de classe subalternizada como foi o exemplo das manifestações massivas observadas desde o surgimento do movimento das “coletas amarelas” em 2016, ano que entrei no programa de Doutorado do IHAC. A polícia afirma ser um dispositivo de governabilidade biopolítica de Estado cuja violência é ferramenta de aplicação de poder. O fato novo reside nessa mutação de alvos como se a periferia fosse ‘*um campo de treino*’ ancestral da polícia para um projeto mais amplo, enfraquecedor do lema democrático erguido pela França, “país dos direitos humanos”.

No meu ‘*mundo França*’, meu corpo masculino negro nunca foi realmente alvo prioritário da polícia e da violência inerente a instituição. Os discursos atuais na sociedade francesa, que emanem da vida política partidária ou da população, tendem a apresentar a polícia como uma instituição alvo de tentativas de desacreditação em termos de imagem pública e de enfraquecimento geral. Não vejo como se poderia, de forma objetiva, considerar umas tais afirmações, ao entender, numa acepção *foucaultiana*, sua ligação sine qua non com o mantimento da ordem pelo poder estatal. Porém, todos os corpos racializados da França, em proporções estatísticas maiores aos outros, são alvos potenciais e prioritários, como foi o caso do jovem Adama Traoré, mais um homem negro morto, no dia de seus 24 anos, em uma delegacia do subúrbio de Paris, em Julho de 2014.

No caso das mortes envolvendo membros da polícia nacional francesa, mais uma vez, não existe nenhum dado oficial de Estado. Amal Bentounsi, Fundadora do Coletivo “Urgence notre police assassine¹⁶³”, que encontrei virtualmente em 2017 e

¹⁶³ O coletivo ‘Urgence notre police assassine’ (Urgência nossa polícia assassina) é um coletivo de famílias de vítimas denunciando a brutalidade, os casos de assassinatos feitos pela polícia francesa. Amal Bentounsi, a Fundadora do Coletivo cujo irmão foi assassinado, em 2012, de uma bala nas costas por um policial, processou até a última instância jurídica possível e conseguiu ganhar na Corte

com quem troquei diversos papos, me indicou que segundo o recolhimento feito pelo ‘*Observatório nacional das Violências Policiais*’ de sua organização, o número de mortes envolvendo a polícia, no mesmo ano, era de 24 pessoas. Segundo a pesquisa feita pela mídia independente ‘*Basta Mag*’¹⁶⁴, entre 1977 e 2020, morreram 746 pessoas pela polícia francesa. No mesmo estudo, aprendemos que 92% das mortes são de gênero masculino, que a maioria tiveram menos de 26 anos. 60% das mortes são feitas por armas letais e 12% causadas por asfixia, como no caso do jovem Adama Traoré usando “técnicas de imobilização controversas” como o ‘*mata-leão*’ ou a ‘*placagem ventral*’, a mesma que matou o afro-estadunidense, George Floyd e pela qual o policial responsável do homicídio filmado e divulgado nas mídias sociais, Derek Chauvin, foi condenado um ano depois a tragédia que comoveu o mundo inteiro.

No estudo, o único dado não revelado é o componente etnico-racial deixando mais uma vez sobrevoar a narrativa da República universal, uma e indivisível da França que amplamente abordei na pesquisa fazendo do caso Adama Traoré um triste barômetro interseccional (raça, gênero, classe, idade, periferia geográfica, religião) evocado espiraladamente na minha tese.

Durante meu campo na França em julho de 2017, participei da primeira marcha de comemoração do primeiro aniversário da morte do Adama Traoré em Beaumont-sur-Oise, a cidade periférica onde faleceu dentro de uma delegacia. Um ditado popular africano diz que ‘*pertence aos filhos enterrar seus pais, não o contrário*’ e este dia, e o que me sobra hoje, além da grande unidade da multidão é a tristeza de sua mãe que guiava o cortejo em apneia. Antes de tudo chorei, caminhei com o grupo e chorei novamente assistindo a demonstração desse instrutor de artes marciais nos explicando e simulando com um voluntário a consequência trágica e inelutável, ao tentar se mover da técnica de imobilização utilizada. Por ser letal se o

o reconhecimento do assassinato do irmão, Amine Bentounsi, em março de 2017. O caso, é hoje, considerado como um precedente quase jurisprudencial inédito e então importante nas lutas e na resistência, na França, contra os casos de violência envolvendo a polícia. Em 2019, criou o aplicativo digital chamado ‘UVP’ (Urgence Violence Policières - Urgência Violência Policial) destinado a filmar e gravar as imagens de violências policiais em um servidor de dados securizado detido pelo Coletivo em um lugar remoto.

¹⁶⁴ Estudo disponível em: [Morts à la suite d'interventions policières - une enquête de Basta Mag.](#) Último acesso em Maio de 2021.

imobilizado se debater, a técnica é proibida em diversos países como a Suíça, a Bélgica, e em algumas cidades dos EUA como Los Angeles e Nova Iorque. O deixar viver/morrer de Michel Foucault novamente explica bem o acontecido.

Com o recuo de 4 anos, sei hoje que não tinha chorado unicamente pela morte de alguém que nem conhecia. Chorei porque minha (nossa) humanidade foi novamente negada. O corpo negro mesmo consciente de seus atributos físicos e ancestrais, mesmo em processo de afirmação decolonial não tem como fugir de séculos de afirmação branca de desumanização. Não tem jeito. Chorei porque qualquer ser humano teria chorado naquele momento. Apenas naquele momento porque porque era necessário expurgar a raiva coletiva de nossos corpos negros que compartilhamos em qualquer metro quadrado do planeta terra. Logo depois das lágrimas reais que observei em diversos rostos dos e das participantes, a luta retomou seu lugar com Assa Traoré, a irmã do Adama, na primeira linha de resistência.

Figura 28 - Assa Traoré



Fonte: Fotografia do Autor. Julho de 2017



Fonte: Capa do Jornal New York Times
Dezembro de 2020

A sistematização dos casos de brutalidade sistêmica da instituição policial em quase exclusividade exercida em homens negros e ou não branco segue a mesma trajetória na maioria dos países ocidentalizados em proporções quantitativas diversas, porém em uma dinâmica qualitativa igualmente assustadora.

A grande maioria dos/as líderes políticos/as franceses/as são fenotipicamente monocromáticos, principalmente de gênero masculino de sessenta anos ou mais representam em si um grupo sociológico homogêneo. Formados nas mesmas escolas de elite, seguindo os mesmos percursos de herança política, eles/as fingem não perceber os atributos do racismo estrutural que recusam. Também afirmam não entender a noção de interseccionalidade como chave diferencial de ação afirmativa, potente para re-equilibrar as disparidades sociais estruturantes do país sistematizando sua refutação. Ainda em 2020, o romance nacional histórico incentiva até o Presidente atual, Emmanuel Macron a manter ativos os seguintes discursos:

“Nosso modelo é universalista. Não é multicultural (...) Na sociedade, pouco me importa saber se uma pessoa é negra, amarela, branca, se é católica ou muçulmana. Antes de qualquer coisa, é cidadã” (MACRON, 2020)¹⁶⁵.

Mostrei pelos entendimentos biopolíticos de Foucault e necropolíticos de Mbembe que a prioridade sendo a conformização do anormal e dos/as anormais no intuito de reforçar posições de poder pela perpetuação do sistema branquitude descrito pela própria vivência da Ativista feminista e Antirrasista, Peggy McIntosh em 1989 no artigo “Privilégio Branco: Desfazendo a mochila invisível” considerado como determinante na apreciação científica do *‘privilégio branco’*. Ela relata que

Como uma pessoa branca, eu percebi que fui ensinada sobre o racismo como algo que coloca os outros em desvantagem, mas também fui ensinada a não ver um de seus aspectos corolários, o privilégio branco, que me coloca em vantagem. Penso que brancos são treinados cuidadosamente para não reconhecer o privilégio branco, assim como homens são treinados para não reconhecer o privilégio masculino. Então comecei a questionar como é ter privilégio branco. Comecei a ver o privilégio branco como uma bolsa invisível cheio de espólios não merecidos que eu posso sacar todos os dias, mas sobre o qual eu deveria manter no esquecimento. O privilégio branco é como uma mochila invisível sem peso algum carregada de provisões especiais, mapas, passaportes, senhas, vistos, roupas, ferramentas e cheques em branco. (MCINTOSH, 1989).

¹⁶⁵ Entrevista do Presidente francês Emmanuel Macron concedida ao Jornal estadunidense, New York Times, em 15 de Novembro de 2020. “Notre modèle est universaliste et pas multiculturaliste (...) Dans la société, je me fiche de savoir si quelqu’un est noir, jaune, blanc, s’il est catholique ou musulman, il est d’abord citoyen.” Disponível em: [Macron contre les médias américains](#). Último acesso em Junho de 2021. Tradução do Autor.

No triângulo de minha escrevivência, minhas reflexões sobre o lugar desses corpos negros no mundo continuam andando no mesmo ritmo. A partir da observação geral sobre os corpos que vivem e os morrem me parece impossível descolar o confronto de meu corpo negro fisicamente presente espiralmente no eixo Brasil, França, Benin. Em caso nenhum, a morte não deve ou pode ser o ponto final desse apetite capitalista de sangue quente pela “necro-lógica” ou pela negrofobia, se for me focar no caso particular desse racismo estrutural específico contra os corpos negros. Lutar e mobilizar corpos com experiência e lugar de fala enquanto linha de frente do combate contra o racismo me parece ser, à mínima, um pré-requisito. O modelo universalista já mostrou seus limites e a figura da Assa, irmã de Adama, pela organização política e as mobilizações cidadãos que consegue formar para ocupar e ganhar o espaço público mostra o quanto o papel do feminismo negro, ou *‘afrofémisme’* como se diz na França, ocupa um papel fundamental nas estratégias de denúncia e de defesa.

Em plena pesquisa em junho de 2020, me encontrei em Paris no dia de manifestação que reuniu uma multidão como nunca tinha visto nesses últimos anos. Estou me questionando sobre a última vez que um acontecimento feliz ou infeliz conseguiu agregar tantas pessoas na rua? Em frente de um Tribunal para resistir à violência policial? Não saberia responder. Uma tal aglomeração, em plena pandemia, só poderia se ver numa vitória *‘des Bleus’*, o carinhoso apelido dado à seleção francesa, campeã mundial de futebol em Julho de 2018.

Essa equipa em si, mereceria ser assunto de discussão ampliado por uma pesquisa tanto ela explica, pela presença corporal física e visível toda a história e a tradição colonial da França. Os jogadores, em maioria, são como eu, negros, meninos das diversas periferias ue contam a França e provenientes de trajetórias afrodiaspóricas variadas.

Figura 29 - Foto oficial da seleção francesa de futebol pelo Mundial 2018 na Rússia - Les Bleus



Fonte : Google Images

Essa cor negra indizível e indesejada na França poderia derrubar qualquer argumento sublinhando a inexistência suposta do multiculturalismo francês. Vinte anos antes, em 1998, a França já venceu a competição e acreditamos a essa França multicultural, “Blacks, Blancs, Beurs”¹⁶⁶.

Nesse intervalo, as eleições presidenciais francesas abriram duas vezes suas portas para candidatos/as de extrema-direita perpetuando assim, uma tradição francesa de reprodução sociológica das elites políticas brancas. O candidato Jean-Marie Le Pen em 2001 abriu os caminhos para sua própria filha, candidata em 2017. Um ano antes das próximas eleições, todas as enquetes de opinião anunciam o mesmo cenário para 2022 com uma forte probabilidade de vitória da candidata de extrema direita.

A vitória da seleção pode ganhar todos os títulos e a França, continuar expondo orgulhosamente as bandeiras “azul, branco e vermelho”, bandeiras republicanas para algumas pessoas, patriotas para outras, porém é preciso que a sociedade francesa com ‘a coragem da verdade’ (FOUCAULT, 2009) tenha uma conversa “franca” para discutir com urgência ‘a romantização’ (DELEUZE, 1995), ‘a

¹⁶⁶ “Blacks, Blancs, Beurs” é uma expressão popular que conheceu um destaque importante após a vitória da seleção masculina francesa de futebol, vitoriosa em 1998 da Copa do Mundo. Por ser composta de jogadores fenotipicamente identificados como negros, brancos e árabes, ganharam o nome de geração “blacks, blancs, beurs” (negros, brancos e árabes). O nome dado a essa geração de jogadores teve uma repercussão sociológica grande, sobretudo porque iniciou um debate político sobre as ascendências multiculturais da França, deixando acreditar de que uma nova era na condução das questões identitárias e raciais na França. Infelizmente, o esperado não aconteceu e diversos debates envolvendo racismo nasceram a partir desse constatação plural. Hoje, os/as herdeiros/as dessa geração recusam o uso dessa expressão, durante muito tempo, considerada como uma conquista no sentido que devia fortalecer a ampliação do diálogo na sociedade sobre os processos históricos das trajetórias identitárias na França.

criolização' (GLISSANT, 2011), *'o devir'* (MBEMBE, 2013) ou *'a turmérificação'* como sugere essa tese, da França. O que Michel Foucault chamou de *'parresia'* (2009) deve ser o primeiro passo dessa "conversa de família". Desse modo, ele nos indica as condições de executabilidade desse préalable:

para que haja parresia, é preciso que, dizendo a verdade, abra-se, instaure-se, afrente-se o risco de machucar o outro, de irritá-lo, de deixá-lo em cólera e de suscitar de sua parte um certo número de condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência (FOUCAULT, 2009, P12).

O contexto social e político francês participa à retroalimentação dos diálogos permanentes na comunidade globalizada de corpos negros no mundo pela participação ativa à resistência numa dinâmica internacional, politicamente radical e reativa. Ela intensifica os combates da longa tradição feminista negro iniciados pelas *Minon* do Daomé, nas *'memórias da plantação'* (KILOMBA, 2019), na luta pelos direitos civis dos EUA, pelas intelectuais antilhanas idealizadoras do movimento da Negritude, na África se descolonizando na década de 1960, no nascimento dos movimentos panafricanistas e nas formas atuais de resistência cultural à violência de Estado e da instituição Justiça, seu segundo braço armado em carga da execução do plano punitivo em corpos das margens. Nesse cenário, a figura de uma mulher negra como Assa Traoré ocupando as diversas esferas da vida midiática (mídias mainstream e redes sociais) questiona essa urgência e a quebra de uma tradição coercitiva francesa contra as vidas negras que, sim, importam. Mais uma vez, trata-se de uma mulher negra incorporando o papel fundamental de proteção cujo projeto de sociedade é pensado pela coletividade.

Não é questão de expurgar uma raiva supostamente inerente às mulheres negras. Em relação ao papel do feminismo negro, bell hooks lembra justamente que *'luta pela libertação só faz sentido se ocorrer dentro de um movimento feminista cujo objetivo fundamental é a libertação de todos'*¹⁶⁷ (hooks, 2015, P53), criando pela mesma ocasião, uma aliança de continuidade temporal com a resistência da escritora Conceição Evaristo e a triangulação de Maboula Soumahoro. Tudo

¹⁶⁷ la "lutte pour la libération n'a de sens que si elle a lieu au sein d'un mouvement féministe qui a pour but fondamental la libération de toutes et tous". Tradução do Autor. Tradução do Autor.

isso me parece quase irônico porque estou escrevendo essa parte deste movimento no dia 2 de junho de 2021, dia de triste comemoração no qual marchei, há exatamente um ano junto com uma multidão histórica em pleno Paris para pedir justiça e verdade no caso da morte de mais um irmão negro.

Quem diria que em 2021, e desafiando uma pandemia viral à coronavírus dizimador em infecções e vidas, precisaríamos ainda discutir tal uma serpente mordendo a própria cauda, sobre o respeito de nosso pertencimento à humanidade?

Na marcha pela “Verdade para Adama¹⁶⁸”, pelas duas vezes que participei do ato (em 2016¹⁶⁹ e em 2020), consegui observar algumas mudanças na apreciação da situação. Em quatro anos, passamos de uma manifestação quase exclusivamente composta por pessoas das diversas periferias de Paris, pessoas em maioria negras, a um xadrez de indivíduos pretos e brancos¹⁷⁰.

¹⁶⁸ “La vérité para Adama Traoré” é o nome do Coletivo criado pela família e os/as amigos/as do Adama Traoré, um jovem homem negro morto em uma Delegacia da periferia parisiense em julho de 2016. Sua morte se tornou a figura representativa em termos de visibilidade midiática e ativista contra as violências policiais em contexto francês. o Coletivo organiza regularmente encontros cidadãos nas periferias, nos centros urbanos e no interior da França para mediar discussões sobre as violências policiais. Além disso, organiza anualmente uma marcha comemorativa pela morte do Adama Traoré. Em 2 de junho de 2020, milhares de pessoas se reuniram nas ruas de Paris, alguns dias após o assassinato de George Floyd nos EUA, para denunciar o racismo estrutural ligado a brutalidade policial.

¹⁶⁹ Ato de comemoração do primeiro ano da morte do Adama Traoré em Beaumont sur Oise, 2016. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CA3j0yfAW_/ e <https://www.instagram.com/p/CA3feLoFjfy/>. Último acesso em Julho de 2021. Registro do Autor.

¹⁷⁰ A multidão se reapropriando o refrão da “Marseillaise”, o hino nacional francês no ato pela Justiça e a verdade no caso da morte de Adama Traoré, em frente ao Tribunal de Justiça de Paris, 2020 e a multidão cercando a polícia. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CA-4OY8gDge/> e https://www.instagram.com/p/CA82vs4gvX_/. Último acesso em Julho de 2021. Registro do Autor.

Figura 30 - Marcha pela Verdade para Adama Traoré em Paris, Junho de 2020



Fonte: Le Monde

Cinco anos depois os policiais envolvidos na morte do jovem atuam ainda na Instituição e nem foram deferidos no Tribunal de Paris, na frente do qual ocorreu a manifestação gigante de 2020. A impunidade traduz o efeito desse biopoder mas não significa a derrota da resistência.

'Estar à margem significa pertencer ao todo, mas estar fora do corpo principal' (hooks, 2019, Pxi) e a vitória reside na capacidade a transformar, transcender um contexto de dominação estrutural em lócus de reexistência, de nùdowá como os meninos brilhando na seleção francesa de futebol fizeram ganhando uma competição mundial ou ressignificando em tempo real o amor transgressor e revolucionário proveniente das reflexões do feminismo negro, que sempre foi ao lado dos homens negros, que trata-se da Assa Traoré ou da minha mãe.

Com a maior certeza dos mundos, além de ser vitória da gente, a vitória é delas!

4. CONCLU-INDO EM MOVIMENTO(S)...

A escrita dessa tese rimou ao longo de seu processo com o verbo sufocar. O “I can’t breathe” de George Floyd pronunciado quatro anos antes na França, por Adama Traoré e em língua francesa, ‘*Je n’arrive plus à respirer*’, a alguns quilômetros da cidade onde cresci, das universidades onde estudei, dos bares onde ia beber com os/as amigos/as. Essa periferia poderia nem ser parisiense, ela poderia ser amplamente minha e eu poderia ser ele. A falta de ar que senti durante esse processo de pesquisa, de imersão, de encontro comigo; com os meus e as minhas; com Salvador; com Cotonou; com Paris, não foi um mar de rosas mas um oceano de desafios. O Professor Doutor Leandro Colling com quem realizei meu “tirocínio docente” em 2018, no componente Estudos das subjetividades com os/as estudantes de graduação da UFBA me avisou. Pensar em fazer um Doutorado sem ser afetado por sua pesquisa e sua tese é algo da ordem do impossível.

Muitas vezes, pensei em desistir, o que de fato, me fez crescer muito na minha capacidade em acreditar em mim e num nós coletivo. Do início até ao que devo considerar como um ponto-vírgula e não como um ponto final, pois não se pode parar um movimento que não iniciei com minha única pessoa. Sou uma gota no mar de contribuições inspiradoras e incríveis sobre corporalidades negras e diaspóricas no mundo. Mas é preciso de muitas gotas para encher uma jarra furada.

Entendi melhor sobre minha participação em um projeto de reexistência bem maior do que minha própria trajetória afrodiaspórica. Percebi mais meu corpo coletivo, ensemble catalisador ligada a historicidade da humanidade mas felizmente distinto do corpo máquina da percepção da branquitude e desmentido pela mesma historicidade. Distante do corpo vítima do poder disciplinar devotado ao trabalho e à produção capitalista, esse corpo revelou-se ser um lugar de criação, de arte, de festa que a Cantora, Luedji Luna, e tantos/as outros/as escolheram como lugar de celebração: ‘*E quero fazer festa no teu corpo. Lento, deixa*’¹⁷¹. Aliás, como o abordei na questão da ‘*Laetitia africana*’ de Kisukidi, afirmo o que a mitologia Fon já ensinava através da figura da divindade vodun Legba (Exu, Elegua), o corpo físico

¹⁷¹ Letra da música ‘Acalanto’ da Cantora Luedji Luna. Disponível em [Luedji Luna - Acalanto](#). Último acesso em Julho de 2021.

junto ao corpo espiritual, fora do discurso religioso dogmático são, antes de qualquer coisa, lugares de alegria possibilitando a abertura desses caminhos plurais. É por esse motivo que dançamos 'Agbadja'¹⁷² e continuamos dançando a partir desse lugar infinito de criação que permitiu, junto à outras tantas danças extirpadas à força da África, a invenção das declinações das danças no movimento hip-hop, do Street dance, do Breakdance, do Krump, do New Jack, do Wacking, do Voguing, do Bboying, todas danças à margem dos centros disciplinares e nascidas do fato da opressão. Minha vivência e minha escrita foram repletas de encontros percussivos, de choques de corpos negros compostos por diversas experiências constituintes destas trajetórias afrodiaspóricas. Este repertório de criação negra constitui a lógica do aquilombamento, que me parece mais do que necessário de perpetuar para garantir nossa proteção, nossa liberdade e exaltar nossa excelência, apesar das apropriações que abordei neste trabalho e que aparecem como inevitáveis quando o capitalismo entende o valor mercantil da nossa criação. Foi o caso de todos os gêneros musicais que acompanharam a história afro-atlântica, da linguagem tambor lá em Uidá até o Blues, o Jazz, o Rock and Roll, a Soul Music, o Reggae, o Dancehall, o Trap, o Samba e vem muitos outros ritmos por aí. Tudo veio do Agbadja! Somos inúmeros, conscientes por nossa prática que seja artística, acadêmica ou ambas a contribuir para a redistribuição das cartas epistemológicas na narração de si e visto da França, minhas últimas percussividades corporais foram afetadas pela reintegração de posse da Bastilha versão 2020 com o trabalho incrível de reinterpretação do Opéra 'Le Indes Galantes'¹⁷³ composto pelo músico clássico francês Jean-Philippe Rameau, em 1735.

¹⁷² A dança 'Agbadja' é uma dança tradicional regional que se encontra no Golfo do Benin, principalmente no Benin, no Togo e no Gana, país onde teria suas raízes. A dança é caracterizada por um movimento específico de ombros sincronizado por passos de pé em equilíbrio dando a sensação muito intensa na sua execução. Demonstração disponível nos registros que pude fazer no meu tempo de pesquisa no Benin :

- Meus primos dançando Agbadja nas cerimônias de despedida do meu tio-avô: <https://www.instagram.com/p/CKTB6aFKys/>. Último acesso em Julho de 2021.
- Registros no Dia Nacional do Vodun em Uidá: <https://www.instagram.com/p/BsgNJAsgQQd/>. Último acesso em Julho de 2021.

¹⁷³ O Ballet 'Les Indes Galantes' é dirigido por Clément Cogitore e coreografado por Bintou Dembele da Companhia Rualité. Disponível em: [LES INDES GALANTES](#). Último acesso em julho de 2021.

A Coreógrafa francesa Bintou Dembele¹⁷⁴ dirigiu um ballet de dançarinos/as de hoje, como se a Bastilha, Paris, só pudesse ser retomada pelo que seria uma França de hoje, longe do cartão postal que a França se martela como auto-persuasão de seu romance nacional. Podem tentar acreditar nele, porém, nossos corpos francês E Negros; Trans; Gordos; Misturados; Bi; Deficientes; Lesbicos; Gays; Albinos; Não Binários; indígenas, Héteros... não vão dar pedaladas no assunto porque querem viver suas nùdòwá(s) sem entrave nenhum e assim expressar plenamente este lugar de potência. A Cantora francesa Yseult é também um exemplo perfeito para ilustrar as novas disputas. Fingindo totalmente dos padrões de beleza enunciados pela branquitude, Yseult é uma mulher negra gorda em auto-produção num mercado dominado por homens brancos, mesmo quando se trata de estéticas que não entendem. Na última noite de premiação da música francesa, em março de 2021, ela foi consagrada como revelação do ano¹⁷⁵. Na apresentação que fez no palco, se apresentaram alguns/algumas dançarinos/as do Ballet de Dembele afirmando que o debate já se situava em outra esfera do que a única questão da integração foi abordada na tese. De memória, foi a primeira vez que via num palco, em horário de maior audiência na televisão e de forma tão

¹⁷⁴ Bintou Dembélé é um dos principais artistas do movimento Hip Hop na França. Ela começou sua carreira juntando-se a grupos como Aktuel Force, Ykanji (do qual é co-fundadora), o coletivo Mouv' do Théâtre Contemporain de la Danse em Paris e a empresa Káfig. Como bailarina e coreógrafa, ela colaborou com artistas como MC Solaar (Paradisique), Grand Corps Malade (Roméo kiffe Juliette), Sophiatou Kossoko (Nuit des Musées), Stéphane Schoukroun (Construire), o fotógrafo Denis Darzacq (La Chute) e a diretora Anne Cissé (BUCK). Em 2002, ela afirmou sua abordagem como coreógrafa ao criar a empresa Rualité. Revisitando a Dança de Rua através do prisma da música repetitiva e das polifonias rítmicas, suas coreografias exploram memórias rituais e corporais, culturas marginais, áreas sombrias da história colonial e pós-colonial, estratégias de reapropriação e marooning. Dentro desta empresa, ela criou seis espetáculos: L'Assise, LOL, Mon appart' en dit long, Z. H (Human Zoos), S/T/R/A/T/E/S-Quartet, Le Syndrome de l'initié, que são apresentados na França, Bélgica, Birmânia, Chile, Guiana, Itália, Macedônia, Mali, Senegal, Suécia, Suíça... Suas criações, que reúnem várias estéticas (da dança à música às artes visuais), muitas vezes constroem pontes entre os campos artísticos que geralmente são separados. Em 2017, Clément Cogitore a chamou para seu filme 'Les Indes Galantes' para a 3ª Etapa da Ópera Nacional de Paris. Ela desenvolveu numerosas colaborações com o mundo da pesquisa, notadamente com Sylvie Chalaye (antropóloga das representações coloniais e historiadora das artes cênicas) e o laboratório SeFea (Scènes Francophones et Écritures de l'Altérité), bem como com Isabelle Launay, professora do Departamento de Dança da Universidade de Paris 8 Saint-Denis. Ela é convidada regularmente a falar sobre sua abordagem artística e seu lugar como artista. A partir de 2020, ela será artista associada no Ateliers Médicis (Clichy-sous-Bois / Montfermeil), na Carnegie-Mellon University (Pittsburgh) e no Columbia Reid Hall (Paris). Fonte disponível em: [Bintou Dembélé](#). Último acesso em Julho de 2021. Tradução do Autor.

¹⁷⁵ Performance da cantora francesa Yseult na Cerimônia de premiação francesa : Les Victoires de la Musiques 2021 : [Yseult - Corps](#). Último acesso em Julho de 2021.

afirmada politicamente, sem clichés gordofóbicos, transfóbicos, queerfóbicos, uma apresentação sem filtros sem desculpas consensuais para ninguém para explicar a presença “anacrônica” do corpos gordos e racisé.e.s no palco, uma performance arriscada, irreverente e coerente com o momento de luta no qual as pessoas racisé.e.s se encontram. Yseult segue a tradição reexistente hackeando à sua maneira o sistema sem se conformar ao que estaria esperado de uma mulher negra naquele espaço tradicionalmente branco. Yseult interpretou uma música chamada “corps” (corpo em português) onde ela reflete sobre a repetição da busca de seu próprio entendimento confirmando as auto-afirmações levadas nessa discussão. Seja o trabalho de Bintou Dembele ou o da Yseult, as duas performances apresentam a semelhança da circularidade, da roda sugerindo mais uma vez que as figuras geométricas retilíneas do Ocidente não podem contemplar com nossa corporalidade negra espelhando nossas performances do tempo espiralar (MARTINS, 2002, P69). A densa pesquisa da Leda Maria Martins sobre a tradição brasileira do ‘*Congado*’ e sua ascendência africana aponta o que sugeri ao longo deste trabalho na perspectiva do corpo enquanto lócus memorial performático:

Minha hipótese é que o corpo, na performance ritual, é local de inscrição de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade. O que no corpo e na voz se repete é uma episteme. Nas performances da oralidade, o gesto não é apenas uma representação mimética de aparato simbólico, veiculado pela performance, mas institui e instaura a própria performance. Ou ainda, o gesto não é apenas narrativo ou descritivo, mas, fundamentalmente, performativo (MARTINS, 2002, P72).

Logo, estas ‘*afrografias da memória*’ (MARTINS, 1997) dos/pelos corpos negros arquivam para sempre um importante espaço testemunhal e político. Neste movimento, considero que minha proposta de tese performada na primeira pessoa representa também esse ‘*ubuntuaquilombamento*’ de afirmações políticas para constranger a lógica da branquitude e contribuir para a reflexão que é nossa responsabilidade. Lembro que 2019 foi um ano de extremas dúvidas quanto à condução desta pesquisa. Tinha acabado de escrever um manuscrito de aproximadamente 100 páginas que ia submeter ao “Exame de Qualificação”, etapa importante para defesa de toda tese de Doutorado no Brasil. A leitura e o feedback de meu primeiro Orientador foi um momento que vivi de maneira muito violenta pelos

motivos que evoquei no início de meu trabalho quando abordei a questão da especificidade de nossas escritas negras, respondendo a outras temporalidades e corporeidades. Sei hoje que o Orientador que tinha escolhido como parceiro no início do processo seletivo de Doutorado, um homem branco formado no estilo eurocêntrico da academia brasileira não era uma pessoa adequada pela proposta metodológica de meu trabalho. Que ele esteja qualificado para orientar os trabalhos de diversos/as pesquisadores, a questão não faz debate, mas é importante dizer algo. Meu trabalho conheceu uma linearidade lenta e marcada pela descoberta de uma patologia ocular rara envolvendo tratamentos médicos e cirúrgicos impactando minha saúde física e mental durante toda esta jornada. Sem o encontro com meus/minhas atuais Coorientadores, Marilda e Henrique, esta tese nem existiria. Devo essa conquista a equipe que formamos, ao apoio negro que me deram, respeitando, assim, a tradição ancestral da alimentação e da construção da ancestralidade que longamente, discuti nessa tese. Marilda e Henrique, ambos negros/as sabem muito bem de todas as dificuldades que nossas pesquisas sofrem no espaço conservador da Universidade brasileira.

A tese de estudos em medicina do Frantz Fanon foi rejeitada por sua banca de examinação, Maboula Soumahoro encontrou as maiores dificuldades em fazer aceitar o tema de sua tese de doutorado ao conhecido argumento do distância que o/a pesquisador/a tem que observar para que seu trabalho esteja julgado como objetivo. Não estou fazendo uma comparação equivocada com os trabalhos acadêmicos de meus pares, mas quero sublinhar o fato de que situações semelhantes não são acasos na vida universitária. Aconteceram com diversos/as outros/as pesquisadores e continuarão acontecendo se nós, pesquisadores negros/as não arriscamos à considerar nossas #trajetoriasafrodiasporicas negras e nossas *'puta vida'* (MOORE, 2011) como epistemes com lugar de existência capital no conservadorismo da Universidade.

Ouvi de meu trabalho, que não era assim que se fazia uma pesquisa doutoral também, deslegitimando assim, o poder fenomenal e todas as possibilidades ofertadas pela escrevivência. Decidi, apesar da adversidade, que ia manter o foco em mim e propor um trabalho me respeitando, fazendo parte dessa belíssima nova geração de pesquisadores, inspirada pela teoria decolonial e interseccional, pelos

teóricos da subalternidade e trabalhando entendendo que a experiência subjetiva do/da pesquisador/a também importa.

Foi assim que meu trabalho foi acolhido por Henrique e Marilda, os/as coorientadores/as que procurei quando resolvi cessar a relação de orientação acadêmica precedente. Acolher é o verbo que faço questão de usar. Fui literalmente acolhido por eles, na importância de dar voz a uma proposta diferente que partiria de mim e da experiência de vida desse corpo negro meu no mundo.

No início, da redação da tese, tentei me conformar com a ideia escrita respondendo a objetividade acadêmica clássica, o que travou minha produção em diversos momentos. O processo de reinvenção, seja ele qual for, passa pela apropriação de um sistema linguístico ou de linguagens assumido autorizando o auto-mergulho e transformação dele em contribuição epistemológica. Muitas vezes, me encontrei totalmente paralizado na escrita com a língua portuguesa, e insisto em dizer que conversar fluentemente com os/as amigos/as em uma língua que não é sua, não implica os mesmos mecanismos de expressão de que produzir e contribuir ao conhecimento teórico.

Desde o início do meu projeto, sabia que minha tese devia sair de minha história de vida, apenas não sabia como iria ser possível sustentar uma pesquisa bastante baseada em minha pessoa e na história de minha família. O encontro da escrevivência, as leituras diversas de autores e autoras da subalternidade, periféricos ao conhecimento hegemônico, propondo olhares decoloniais sobre as formas clássicas de conduzir trabalhos universitários junto com a confiança dada pelos/as Coorientadores quem me ajudaram a manter viva a fé em minha proposta.

Como acontece com diversos/as pesquisadros negros/as, duvidei da pertinência e do interesse de meu trabalho. Como uma escrita articulada em torno de mim poderia enriquecer o que sabemos de nós? Essa postura de dúvida comumente chamada de “síndrome do impostor” é algo comum, também, para vários/as pesquisadores e as pesquisadoras no desenvolvimento de seus trabalhos acadêmicos. Trata-se de uma real produção contra-produtiva no nosso desempenho, então, o acionamento de processos de *nùdòwá(s)* constitui uma pista fundamental para qualquer pessoa.

Como um homem negro com essa triangularidade espiralar, ou um corpo afrodiaspórico se deslocando em tempo quase real entre o Brasil, a França e o Benin não poderia produzir uma reflexão dos mundos adentrados e disponibilizá-la à uma ampla comunidade? O assumido conceito de escrevivência teorizado por Conceição Evaristo foi, em si, uma pesquisa que tomou seu tempo para ser totalmente abraçado. Devo espiritualmente agradecer à Mamãe, Conceição Evaristo, como a chamariamos no Benin por conta do respeito que se dá aos/às mais velhos e velhas. Aqui não seria a parte formal dedicada aos agradecimentos, mas não poderia propor essas (considerações finais) da tese sem pontuar a importância desse amor acolhedor na condução de meu trabalho, então mais uma vez, merci!

Salvador é uma cidade que faz, agora, parte de mim como nunca imaginei que seria. Eu amo seus becos, seu Dois de julho, seu Rio vermelho, sua Santa Mônica, sua Federação, seu Garcia, bairros entre os quais morei. Sou viciado nos seus carnavais, porque existem vários carnavais no carnaval. Sou apaixonado por rodas, todas elas, pelo que acontece dentro delas e essa paixão não é de hoje. Deve estar inscrita no meu DNA como uma marca da ancestralidade que aceitei escrever aqui no Brasil. Não se pode adentrar em todas as rodas e não vejo problema nenhum nisso. Para mantê-las vivas, algumas precisam restringir seu acesso, confinar seus segredos, abrir-se aos poucos para se proteger de diversas agressões. Foi dessa herança africana, da cultura do segredo beninense, que a resistência teve como se organizar diante de violências estruturantes repetitivas ao longo do processo histórico de sua construção.

A tradição da reunião em torno da grande árvore, do baobá ficou, se transmitiu, passou de mãos em mãos até ressignificar o tronco gigantesco da árvore sagrada em diversos outros elementos, às vezes visíveis, outras não. A roda, que seja de samba, ao redor do trio elétrico da banda Baiana System¹⁷⁶, de capoeira, o

¹⁷⁶ “Baiana System” é o nome de uma banda baiana e “o nome um projeto idealizado em Salvador por Roberto Barreto (produtor musical, guitarrista e jornalista), com o objetivo de explorar as possibilidades sonoras da Guitarra Baiana aliadas à música urbana com influência brasileira, africana e jamaicana. Com o primeiro CD lançado em 2009. Outra marca do grupo, com formação principal de Russo Passapusso, Japa System e Marcelo Seco, são as diversas combinações sonoras, colagens a partir de bases rítmicas já existentes, com referências nos sound systems” (REIS, 2018, P1). Fonte disponível em: [COMUNIDADES MUSICAIS, DESENCAIXES SOCIAIS: AS ESTRATÉGIAS DOS GRUPOS BAIANA SYSTEM, CASCADURA E OPANIJÉ NAS REDES SOCIAIS \(2010-2013\)](#). Último acesso Junho de 2021.

xirê¹⁷⁷ no candomblé, todas me fascinam e filmei várias delas de dentro ou de fora como para fixar os instantes visíveis dos segredos. É o caso do ritmo, da batida, da chamada para soma energética convocada pela roda. Do “mais, tu es d'où?!” bem francês ao “mas você não é daqui, né?!” brasileiro, que seja aqui ou lá desde minha infância, me parece que sempre estarei um corpo outro nos olhos de terceiros/as, então não tem outra via de fuga de que imaginar como se re-inventar a partir de que eu sou e da forma que se constituiu minha ancestralidade; à partir de minhas vontades e errâncias no desconhecido. Daí, situar sua fala toma toda sua importância.

Eu sou um corpo negro afrodiásporico complexo no mundo. Para entender o que isso significava, tive que observar, dialogar, ouvir mais do que falar às vezes, voltar ao passado e abraçar a ideia do amor me projetando em um futuro sem limites. Assim, absolutamente tudo torna-se possível. Somos muitos corpos negros afrodiásporicos complexos e podemos observar estes diversos processos de nùdowá no ‘desaparecimento do mundo conhecido’¹⁷⁸ (MIANO, 2013).

Em 2019, pelo bem de minha pesquisa, me encontrava do outro lado do mar, desafiei o canto das Deusas do mar e aceitei renascer onde devia, no Benin. Salvador, tal um presente despertou tudo isso. Essa re-aproximação física, além do deslocamento filosófico, devia se materializar pelo contato da terra ocre das ruas da infância de Théodora Ahouangassi, minha mãe. Ela quem sacrificou e largou tudo pensando tanto no seu futuro e no bem da futura família que sempre sonhou. Da mesma forma que meu pai resolveu se reinventar sem questionar ninguém, peguei a estrada sem saber exatamente onde me levaria essa viagem, mas eu sabia que estava no caminho certo. Eu podia ser todo francês, afrodescendente, negro, filho afrodiásporico, a cura devia se iniciar a partir dali, desse centro desnorteado, onde a vida humana começou, na África excluída dos mapas da lógica eurocêntrica.

¹⁷⁷ Nas cerimônias de candomblé, o ‘xirê’ é popularmente entendido como o festejo dos ‘Orixás’, aberto ao público, uma das primeiras danças circulares abrindo a cerimônia. O xirê é executado pelos/as filhos/as de santo em um estado de consciência ou incorporado. Literalmente, xirê é uma palavra iorubá que significa *roda, brincar*. O xirê é um momento de celebração e de jogo consagrando a felicidade

¹⁷⁸ “la disparition du monde connu” pronunciado em um debate no programa de televisão “Ce soir ou jamais apresentado” por Frédéric Taddeï, sobre a banalização do racismo na França com a Autora franco-camaronesa, Leonora Miano. Tradução do Autor. Disponível em: [Christiane Taubira insultée le racisme se banalise t il ?](#). Último acesso em Junho de 2021.

Minha nùdòwá devia se reiniciar a partir do Benin, de seus conhecimentos e saberes ancestrais pulsando nas minhas veias. Nelas, tinha meu sangue, o de meus pais, de meus avós, bisavós e de uma comunidade que carregava uma longa história de tradição potente e de grande resistência a ser celebrada. Na pesquisa, lembro ainda, dos momentos de dúvidas quando Henrique me dizia, “deixa o Benin te pesquisar”. Simplesmente aceitei ser guiado pelos acontecimentos se oferecendo a mim. O Benin foi um outro presente para esta tese, sei hoje que sem essa reconexão orgânico-física e espiritual, não teria conseguido produzir nada.

Em diversos momentos de trabalho intenso, que sejam na revisão bibliográfica ou na escrita, senti uma força de apoio incrível, que não tem explicação racional no sentido cartesiano da filosofia europeia. Resolvi completar uma revolução importante, no seu sentido de rotação *stricto sensu*. Ela deu o verdadeiro início à possibilidade de tudo e vou relatar aqui, um pouco desta experiência de reconexão ancestral, ou seja de uma descentralização capital para abrir os caminhos das reinvenções. Conscientizei o fato que a França não era mais meu centro.

Não *‘foi em uma quarta feira’¹⁷⁹* mas em um domingo. Dia 03 de fevereiro de 2019, dia seguinte dos festejos pra lemanjá lá em Salvador, na hora que o povo agoniza entre sono e despertar, no fim do mundo da noite que fascina tanta gente e ao mesmo tempo consta com os maiores medos na cultura beninense, peguei a estrada para penetrar mais o país e adentrar um pouco mais dentro de mim. O horário marcado com o taxista que devia me levar para o vilarejo de Agonlin localizado a 150km da capital, foi marcado para às quatro horas da manhã. Para facilitar a organização da minha viagem, minha prima Chantal me convidou para passar a noite na casa dela. Quando cheguei lá, um cheiro bem forte tinha invadido sua casa, era o cheiro do grão de mostarda do Benin chamado “afiti” que ela tinha acabado de jogar no molho de legumes que estava cozinhando pra mim. Iríamos acompanhar essa janta de “wo”, uma massa de milho compacta, muito comum em diversos países da África (segundo o país, também chamado de Fufu, Ugali, Pâte, Tô, etc...). Sim, nossa comida ocupa essa função de afeto também. A comida é dada

¹⁷⁹ Letra da música “Banho de folha” interpretada pela Cantora baiana Luedji Luna. Música disponível em: [Banho de Folhas - Luedji Luna \(Oficial\)](#). Último acesso em Junho de 2021.

para divindades vodun mas ela enche também de amores e de emoções os corações famintos, nesses momentos. Chantal sabia que ia precisar de força e de carinho nessa nova etapa de minha imersão. Além de várias outras qualidades dela, cozinhar era uma forma que tinha para me desejar boa sorte. Acostumada a este ritual de longa data, ela sabia que meu dia iria ser longo, intenso e no jejum então seus encorajamentos passaram pela boca e pela arte que dominava mais. Ela foi a origem de tudo na verdade, ela quem conhecia o velho Bokonon de Agonlin, detentor do Fâ, essa ciência geomântica divinatória que permite entender a noção beninense de humanidade, fazendo parte de um tudo maior e realmente universal. Ela tinha percebido que o momento de mal estar crônico que vivia e queria, no segredo, me ajudar a entender um pouco mais quem eu era do ponto de vista da tradição beninense. Seu objetivo era facilitar a identificação de caminhos errados que tinha pegado e das medidas corretivas que podia acrescentar ao meu conhecimento ocidental, incompleto segundo ela. Minha prima tinha a certeza que a cura desse excesso de vida capitalista ocidental só podia acontecer voltando à nossa raiz endógena, africana, beninense, vodun.

Depois de uma noite curta feita de conversas sérias e de diversas piadas, acordei às vinte para quatro da manhã, tomei banho, fechei a mochila com o necessário para dois dias, subi no táxi que chegou com um leve atraso e a nova viagem começou. Rodámos numa escuridão de noite que não parecia nunca acabar. Nesse tempo, eu pensava sobre o tempo efetivo dessa viagem que devia me conduzir até o velho sábio. Saímos de Cotonou passando por Calavi e sua cidade universitária, da cidade de Glo-Djigbé onde morava meu pai e ultrapassamos Allada, um dos Reinos antigos do Benin. A escuridão da noite observava o sol nascer, um espectáculo natural fantástico se apresentava a nós, dentro do carro, como se tratasse de uma conspiração para me lembrar da forma mais poética do mundo os caminhos da minha infância. Chegamos em Bohicon, onde meu pai decidiu, um dia ir atrás de seu destino e foi nesse mesmo vermelho da estrada de argila que veio o novo dia. Lá, reconheci instantaneamente o cheiro característico da capital do departamento administrativo do Zou.

A chuva não tinha caído, porém minha memória olfativa me reconectou com o cheiro da chuva misturada com a terra. Enquanto me aproximava tranquilamente do

meu destino, a natureza se fazia mais densa, substituindo as construções de concreto anárquicas de Cotonou. Tudo parecia mais equilibrado nas redondezas de Bohicon, uma harmonia constituída por um infinidade de coqueiros e dendezeiros.

No caminho, havia vários/as alunos/as vestidos/as do uniforme kaki tradicional das escolas públicas do Benin, a pé ou a velo pelos/as mais sortudos/as. Aquilo me lembrava a realidade do país onde a colonização, com seu sistema único de ensino enfraqueceu a redistribuição das riquezas. Assim, não foi possível desenhar um mapeamento justo dos estabelecimentos de ensino público disponíveis para todos e todas. Andar longos quilômetros a pé é uma realidade para muitas crianças e explica porque em determinados lugares, existe uma desigualdade por gênero de quem pode estudar na escola e quem deve ficar em casa para participar ativamente nas tarefas domésticas. Obviamente, as mulheres são as primeiras pessoas sofrendo desse quadro limitador em termos de oportunidades. Nessa estrada em direção de Agonlin, também vi, muitas mulheres a pé carregando na cabeça a mercadoria a ser vendida pela rua para sustentar as necessidades da família. Elas, sempre.

Me aproximava, pelo menos é o que me repetia, pois, como era minha primeira vez em Agonlin e não sabia realmente onde o taxista iria me deixar. Meu destino do dia estava nas mãos de um motorista que encontrei pela primeira vez na minha vida. De fato, acreditar na confiança ancestral era a única opção. Chantal tinha combinado tudo com ele e seria lá que ligaria para o Bokonon. Em momento nenhum, senti alguma forma de medo ou de inquietação. Como já falei, eu sabia que estava no caminho certo. Cheguei em Agonlin, saudei o velho sábio que me recebeu com o melhor carinho do mundo, junto com sua esposa e o pessoal da iniciação presente. O ritual podia, então, começar.

O segredo ancestral não me permite relatar nessas linhas e nem é o propósito dessa incursão textual, mas fiz questão de compartilhar essa sequência de minha trajetória porque faz parte de minha própria narrativa de reinvenção na África, a partir dessa reconexão iniciada no Brasil. Esse trânsito diaspórico antinômico ao universalismo do território francês onde cresci foi materializado de forma concreta, sem que comprometa em nada minha integridade ou a segurança republicana de

uma país acreditando na violência exercida em corpos não brancos existentes e frutos de sua empreitada colonial.

O último movimento previsto desta tese devia dar continuidade e diálogo tal a realização efetiva desse sonho de roteiro evocado no movimento introdutório. Era para tirar o texto do caderno para prorrogar a discussão numa linguagem audiovisual, empurrando cada vez mais as fronteiras coloniais da academia e reaproximar as artes dela. Tal uma verdadeira experiência de afetos dos sons e das imagens pelos dos encontros registrados nas vivências desse corpo meu em movimento, testemunha desse processo de renascimento ao mundo. Essa necessidade urgente tinha o projeto de ser composta por meus deslocamentos físicos, emocionais e outros registros memoriais gerados na minha triangularidade afrodiaspórica, França, Benin e Brasil. Nesse movimento, a proposta era abordar de forma fílmica as invenções e as reinvenções possíveis de corporalidades negras a partir de um lugar de questionamento epistemológico localizado na diáspora. Afinal, na língua Fon, nùdòwá significa exatamente isso, a invenção.

Os tempos de campo-vivência passados na África de janeiro a abril de 2019 e de janeiro a abril de 2021, foram necessários a pesquisa para adentrar meu próprio processo migratório familiar e iniciar um aprofundamento maior de minha própria relação com sua terra na dimensão ancestral. Esse novo retorno pelas terras africanas foi um momento indispensável para reequilibrar os pensamentos e o corpo balanceados de um triângulo instável, violento pela experiência global de vidas de pessoas negras fora do Continente africano.

Em contexto de opressões históricas, estruturais, múltiplas, impostas pelo modelo capitalista idealizado na Europa, desenvolvido no Ocidente e implantado pelo mundo tal um formato global único, o filme vai narrar esses pontos de criação e de recriação possíveis desde minha instalação na Bahia, respeitando um estilo urgente com imagens gravadas no modo do 'DIY' (Do It Yourself¹⁸⁰) assumindo esse renascimento de Artista-Pesquisador. Filmar os elementos do meu cotidiano num *tempo negro*, registrar encontros, performances artísticas, lugares, entrevistando pessoas tornou-se uma ferramenta metodológica potente para alimentar a escrevivência de minha própria trajetória afrodiáspórica e essa tese.

¹⁸⁰ Faça você mesmo - Tradução do Autor.

Salvador da Bahia está geograficamente localizada a cinco horas de voo da cidade de Uidá no Benin, o berço ancestral de minha família. O elemento da natureza que separa as duas cidades é o mar, sagrado no lado de lá e no lado de cá. Chamada de lemanjá ou de Mami Wata, a Divindade Dona do mar e das águas salgadas é a mesma.

Figura 31 - Entre Uidá e Salvador, a imensidade do mar



Fonte: Fotografia do Autor. Janeiro de 2019

Pelo papel ancestral que carrega o mar, o *'Atlântico negro'*, a Festa de lemanjá a cada 02 de fevereiro em Salvador ou os rituais culturais de pescadores na costa beninense, a representação imagética do mar será o primeiro protagonista do filme. Fotos fixas ou imagens em movimento real ou evocado pelo mar serão o ponto de partida imagético do filme. Em off, minha narração será a segunda protagonista do filme. Pouco presente na frente da lente, a voz singular, com sotaque num português diferente será a contadora de histórias abrindo o filme com um paralelo entre os dois territórios e suas tradições (Festa de lemanjá de um lado, Dia nacional do Vodun do outro lado). O movimento pretenderá ser o terceiro protagonista do filme *'nùdòwá'*, materializado pelas ondas do mar, as danças tradicionais, as andanças, caminhadas, os ritmos urbanos do cotidiano compostos por passos, shows, feiras, tradições, evoluções, adaptações, devoções ou simples lembranças, etc.... usados/as como inserções regulares do filme.

Uidá é o lugar de nascimento de meu pai, o quarto protagonista do filme que aceitou voltar à gênese de sua própria nùdòwá, como abordámos no primeiro movimento.

Figura 32 - Memorial da porta do não retorno em Uidá no Benin



Fonte: Retratos do Autor. Agosto de 2003

A partir de uma série de entrevistas gravadas com ele, o filme irá debruçar alguns conceitos inerentes à experiência de migração, também abordados de forma escrita no primeiro movimento da tese. As imagens de arquivos da época na França disponíveis pelo INA (Instituto Nacional do Audiovisual francês) poderão ilustrar essa nova personagem do documentário em uma fase mais histórica no início para entender a relação peculiar da França colonizadora e de diferentes países africanos submissos ao processo de colonização dupla. Na França, a diversidade de trajetórias afrodiasporicas mostra algumas especificidades contra determinados corpos periféricos nos espaços urbanos chamados '*cités*'. Os casos de brutalidade policial se multiplicando no mesmo tempo que se criam estilos, tendências e movimentos culturais negros, o filme abordará também a organização social de grupos se mobilizando para denunciar a violência da instituição policial operada em corpos masculinos negros de forma tão sistêmica. A luta de mulheres negras como Assa Traoré questiona as estruturas racistas do país herdeiro do iluminismo do século XVII. Nos meus deslocamentos múltiplos, estive presente nos protestos anuais organizados pela família Traoré (2016, 2020) e os registrei. Essas imagens ocuparão um espaço pertinente para entender este desamor entre uma terra se

auto-enxergando como salvadora e seus/suas filhos/as rasgados nas pluralidades de suas identidades.

O filme irá então operar uma pausa necessária no contexto francês para, como no segundo movimento, abordar a condição negra, de migrante ou pessoas negras em terra ocidental mostrando as dificuldades dos enquadramentos incentivando corpos negros a buscar mudanças e imperiosas nùdòwá(s).

Essa busca por afirmações subjetivas, fora da normatividade de corpos esperados e aceitos pela branquitude, se manifesta pela multiplicação de acontecimentos culturais de expressão negra. O Festival Afropunk que deu origem ao projeto de pesquisa de doutorado seguiu um caminho de expansão passando por diversas cidades do mundo onde encruzilhadas se operam e #trajetoriasafrodiasporicas se criam. A França é o segundo país do mundo onde o maior festival artístico de criação negra veio parar. Paris enquanto capital multicultural, resultado lógico de seu próprio processo histórico, se tornou um ponto importante para o Festival que o acompanho desde seus inícios, em 2015. As imagens do festival tal como as motivações dos/as seus/suas participantes que aceitaram ser entrevistados por mim ilustrariam a importância desse espectro possível de subjetividades, vivências e reinvenções estéticas e políticas.

Alan Felix, Professor de história e Poeta baiano com quem compartilhei boa parte de minha jornada imersiva na cultura soteropolitana, escreveu um poema símbolo de uma grande amizade, uma nova irmandade que me liga a ele e resume perfeitamente essa busca pela nùdòwá e pela voz compondo com a complexidade de nossas múltiplas corporalidades. A leitura desse texto vai fechar a experimentação visual deste filme com o som do mar que abriu o filme, último personagem do documentário.

amo um homem negro. retinto. tinto. cabernet sauvignon. merlot. carménère. francês. beninense. soteroparisiense. amo um homem paciente. ciente da sua condição de negro. um corpo no mundo. um mundo que invadiu meu corpo. ideias. palavras. pensamentos. o homem que amo é sofisticado. dança comigo nas madrugadas. me presenteia com vídeo chamada. anda ausente ultimamente na minha caminhada. ele desabafa seus medos. tece seus mistérios nas páginas de meu ouvido. confidente. capricorniano. urgente. ele ergue suas preocupações. grava com olhos mecânicos a dinâmica da vida. o que move. o que comove. o que espanta. o que nos canta. ele é frágil. engana os olhos objetificados de terceiros. de quem não sabe ser parceiro. eu amo um homem negro de sotaque. um

deus preto que me conecta ao orum. a mãe África. a minha bissexualidade poética. o homem que amo me ensina sobre liberdade. me dar asas. voos. eu amo um homem preto. retinto. tinto. cabernet sauvignon. merlot. carménère. (FELIX, 2019)¹⁸¹

Infelizmente, o choque de temporalidades, do tempo acadêmico do doutorado, do meu tempo negro fraturado por um período de afastamento por motivo de saúde e impactado pela crise pandêmica não permitiram a realização de projeto de filme. É nesse sentido que digo ter sentido uma falta de ar em inúmeros momentos, a crise da covid-19, envolveu diversas impossibilidades no processo de pesquisa, na escrita, ou na execução da edição desse material audiovisual em minha possessão, porém, afastado das pessoas competentes com quem iria colaborar na montagem do filme. Infelizmente, tudo e especificamente o que se refere à esfera íntima não pode se resolver em “home office” ou numa “reunião zoom”. De acordo com os/as co-orientadores, julgamos mais pertinente e para dar mais força ao projeto, aproveitar de meus registros audiovisuais para abrir outros caminhos a este trabalho. A presente sinopse já permite ter uma direção do projeto.

Na sua continuidade, o movimento de meus movimentos se enriqueceria mais no desenvolvimento do filme em um projeto independente, respeitando novamente a localização de minha escrita à margem, lugar necessário para nutrir este novo centro nevrálgico assumido na tese.

Escrever; filmar; fotografar; cantar; dançar; encontrar; dialogar; gritar; quebrar; destruir; queimar; recompor; reconsiderar; renascer, situando nossa enunciação no trânsito das margens deste infinito vilarejo filosófico. De maneira análoga às práticas sociais ancestrais presentes em toda a África, o retorno cíclico-circular ao ‘*village*’ (vilarejo) detentor da sabedoria, dos segredos do passado e da clarividência do invisível é o que sustenta a vida. Esse diálogo entre passado, presente e futuro sustentou a produção desse trabalho. Usaremos essa mesma energia para continuar escrever sem precisar de nenhum pedido de permissão, nenhuma validação ou nenhum endosso. Nosso corpo é uma festa e a partir dele, o debate crítico do nosso tempo coletivo acontecerá, que agrade a maioria do poder

¹⁸¹ Alan Felix Paixão, historiador, poeta e soteropolitano. Escreve sobre *bolingo*, uma palavra da língua swahili que não tem uma tradução exata em português, mas poderia se aproximar da expressão ‘amor’. Portanto, *bolingo* também é um conceito africano sobre amor, para promover cura e *denago*, buscando através da poesia vazar as vozes ancestrais que por muito tempo foram silenciadas no epistemicídio histórico negro.

brancocidental ou não. A história tem provas disso e deixou uma imensidão de rastros. Basta abrir os olhos e escutar a rua vibrar à percussividade de nossos corpos compondo uma maioria quantitativa real, perpetuando este movimento de re-equilibragem, reexistindo para reparar e compartilhar o mundo com dignidade. Foi o que me ensinou minha circularidade nestes deslocamentos afrodiaspóricos, necessários ao processo de nùdòwá(s).

E como nossas vidas são compostas por camadas sucessivas de ensinamentos, a caminhada pelo renascimento me presenteou de uma entidade de proteção espiritual difícil de não enxergar como a síntese desta tese. Ao concluir este árduo trabalho, descobri que o vodun *'Dan Aïdo Houèdo'*, a serpente arco-íris sagrada (Oxumarê no Candomblé) considerada como a base do equilíbrio do mundo pela sua forma circular anda junto comigo. Na mitologia Fon, Aïdo Houèdo representa a continuidade do tempo, do espaço e o retorno eterno, ou seja que nada do tudo feito, pesquisado e discutido aconteceu por acaso. Que possamos todos/as renascermos entendendo nossos passos coletivos, nos permitindo sermos um pouco mais nós. Axé como se diz na Bahia!

Figura 33 - Entidade Vodun Dan 'Aïdo Houèdo' do Artista plástico beninense, Cyprien Tokoudagba¹⁸²



Fonte: Google Images

¹⁸² No Benin, o artista plástico Cyprien Tokoudagba é conhecido por seu trabalho de restauração dos palácios reais do Reino de Abomey. Iniciado ao culto vodun, Tokoudagba transpõe a filosofia e a simbologia de sua espiritualidade em pintura respeitando a tradição beninense de representação iconográfica dos Reis e das entidades vodun. Seu traço característico pode hoje ser visto em diversas galerias pelo mundo. Entrei em contato pela primeira vez com seu trabalho em 2015 quando tive a oportunidade de visitar uma exposição o consagrando em Cotonou, na Fundação Zinsou. Cyprien Tokoudagba faleceu em 2012.

REFERÊNCIAS

ALAGOA, Ebiegberi Joe. **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília : UNESCO, 2010.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Glória. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. Nova Iorque: Kitchen Table, 1980.

ASIWAJU, A. I. **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília : UNESCO, 2010.

BONIS, Oristelle; CRENSHAW, Kimberlé Williams. **Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur**. Paris: Cahiers du Genre, 2005/2 n° 39, p. 51-82.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2013.

BRAGA, Cleber. **Fantasografias: Sexílio, arte e ativismos cuidecoloniais na transfronteira mexicobrasileira**. Salvador: Tese apresentada para o Doutorado, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil**. Araraquara. Tese apresentada para o Doutorado, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Graal, 1988.

_____. **Post-scriptum sobre as sociedades de controle**
Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. **A diferença In: Margens da filosofia**. Campinas - São Paulo: Papyrus 1991.

DIALLO, Rokhaya; SOMBIÉ, Brigitte. **Afro!** Paris: Les Arènes Editions, 2015

DOS SANTOS, Daniel. **Como fabricar um gangsta: masculinidades negras nos videoclipes de Jay-Z e 50 Cent**. Salvador: Devires, 2019.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2018

_____. **Olhos D'água**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2015

_____. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face**, 2012

_____. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. Rio de Janeiro: Z Cultural, 2015

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA, 2008.

_____. **Carta de demissão de Frantz Fanon ao Ministro residente da Argélia francesa**. Disponível em <http://indigenes.free.fr/spip.php?article69>. Último acesso em julho de 2019.

FASSIN, Eric; FASSIN, Didier. **De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française**. Cahiers libres - La Découverte. 2006

FERREIRA, Tássio. **Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola**. Salvador, Tese apresentada para o Doutorado, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France - 1975-1976. Paris, Edition du Seuil, 1999.

_____. **Sécurité, Territoire, Population**. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

_____. **De Outros Espaços**. Traduzido a partir do inglês (com base no texto publicado em *Diacritics*; 16-1, 1986).

_____. **Le Courage de la Vérité: le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. V. 2.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.

_____. **Entretien avec Edouard Glissant. La relation, imprédictible et sans morale**. Collège international de Philosophie/Cairn.Info, 2002.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes, 2001.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um Defeito de Cor**. Rio de Janeiro, Editora: Record, 2006.

GUAINO, Henri. **Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, sur sa conception de l'Afrique et de son développement, à Dakar le 26 juillet 2007**. Paris - Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, 2007.

GUILLAUMIN, Colette. **L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel.** Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1972.

HALL, Stuart. **Da diáspora;** A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro, 2003.

HITA, Maria Gabriela. **A casa das mulheres n'outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador-Ba.** Salvador: Edufba, 2014.

hooks, bell. **Alisando o Nosso Cabelo.** Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Cuba. Unión de escritores y artistas de Cuba, 2005.

_____. **Vivendo de amor.** In: Geledés, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>

_____. **Ne suis-je pas une femme?** Paris: Editions Cambourakis, 2015.

_____. **Teoria feminista: dá margem ao centro.** São Paulo: Perspectiva, 2019

HOUNWANOU Rémy.T. **Le Fa, une géomancie divinatoire du golfe du Bénin (pratique et technique).** Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1984.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Womanist afrikana.** Filadelfia: Afrocentricity International, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KISUKIDI, NADIA YALA. **Laetitia Africana, Philosophie, Décolonisation et Mélancolie In: Ecrire l'Afrique-Monde.** Dakar: Philippe Rey/Jimsaan Dakar, 2017.

LIMA, Ari. **Narrativas e memórias sobre a condição negra em Paris.** NEGRA EM PARIS. Salvador: Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica, 2020.

LIMA DUARTE, Constância; ROSADO NUNES, Isabella. **Escrevivência : a escrita de nós : reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.** Rio de Janeiro: 1. ed. Mina Comunicação e Arte, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória.** Santa Maria, 2003.

_____. **Performances do tempo espiralar In: Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais.** Belo horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de letras/UFMG, 2002.

_____. **Afrografias da Memória: O reinado do Rosário no Jatobá.** São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Paris: La découverte, 2013.

_____. **“Nécropolitique”**. Raisons politiques n° 21. Paris, 2006.

M'BOW, Amadou Mahtar. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília : UNESCO, 2010.

MCINTOSH, Peggy. **Privilégio Branco: Desfazendo a mochila invisível**.
Artigo disponível em : [Privilégio Branco: Desfazendo a mochila invisível](#)

MIANO, Léonora. **De quoi Afrique est-il le nom? In: Ecrire l'Afrique-Monde**.
Dakar: Philippe Rey/Jimsaan Dakar, 2017.

_____. **Afropea. Utopie post-occidentale et post-raciste**. Paris:
Grasset, 2020.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anti-colonial da violência**. In: _____. **Não vão nos matar agora. “nomear a norma”** Lisboa: Galerias Municipais, 2019.

MOORE, Carlos. **Pichón : revolution and racism in Castro's Cuba : a memoir / Carlos Moore**. Chicago: Lawrence Hill Books, 2008.

_____. **Esta puta vida**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

MOREIRA, Adilson. **O que é racismo recreativo? Feminismos Plurais /**
Coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem dos conceitos de raça, racismo, identidade e etnia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NDIAYE, Pap. **La condition noire. Essai sur une minorité française**. Paris:
Calmann-Lévy, 2008

NJERI, Asa; RIBEIRO, Katiúscia. **Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira**. Currículo sem Fronteiras, v. 19, n. 2. 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Epistemologia da Ancestralidade. Entre lugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins** , v. 1. 2009.

OBENGA, T. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**.
Brasília: UNESCO, 2010.

OKECH, Awino. **“Sobre sororidade e solidariedade”**: tornando queer os espaços feministas africanos. Tradução Clarisse Goulart Paradis/FEMPOS/UNILAB In: Traduzindo a África Queer. Salvador: Devires, 2018.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. **Traduzindo a África Queer**. Salvador: Editora Devires, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?**. Feminismos plurais. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODNEY, William. **Apropriação cultural**. Feminismos Plurais / Coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2019.

RODRIGUES, Vladimir Miguel. **O X de Malcom e a questão racial norte-americana**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SANTANA, Tiganá. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. São Paulo, 2019. Disponível em: [Tese de doutoramento - Tiganá Santana - Janeiro de 2019](#).

SANTOS, Boaventura de Souza. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Ediciones TRILCE, 2010.

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. **Afro Rizomas na Diáspora Negra: : as literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Rio de Janeiro: KITABU EDITORA, 2013.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. Paris: Éditions Philippe Rey. 2016

SAYAD, Abdelmalek. **La double absence**. Paris: Seuil. 1999.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis-RJ : Vozes, 2017.

SOUMAHORO, Maboula. **Le Triangle et l’Hexagone - Réflexions sur une identité noire**. Paris: Éditions La Découverte. 2020.

_____. **La Couleur De Dieu, Regards Croisés Sur La Nation d’Islam et le Rastafarisme, 1930-1950**. Tours, 2008. Disponível em: [Thèse de Doctorat - Maboula SOUMAHORO - Junho de 2008](#).

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramento de reexistência: culturas e identidades no movimento hip-hop**. Campinas, SP, 2009.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos. Dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.