



# AFROFUTURISMO E O DEVIR NEGRO DO MUNDO

Laura Burocco

Afrofuturismo afropolitanismo  
modernidade *colonialidad*

*O artigo situa algumas reflexões sobre práticas de decolonização do saber no contexto afro-brasileiro. Alerta sobre um possível esvaziamento de termos e teorias, concentrando a atenção no movimento afrofuturista lido em conjunto com o debate sobre o que define afropolitanismo.*

## Intro

Os olhos do mundo estão direcionados ao continente africano de uma nova forma voraz. Titulam os jornais: *África's Economic Growth Prospects Amongst the World's Brightest*,<sup>1</sup> *Africa a new gold rush*,<sup>2</sup> *Africa the "hottest frontier" for investments*,<sup>3</sup> *África, a última fronteira do capitalismo, entrevista com Achille Mbembe*.<sup>4</sup> Ao mesmo tempo uma onda decolonizadora parece estar se difundindo nos debates e nas práticas dentro do mundo acadêmico e de produção de conhecimento. Queremos de(s)colonizar o pensamento, a estética, os corpos, a língua, os currículos escolares, as referências teóricas, a moda, a comida, a epistemologia. Mesmo assim, parece que ainda não conseguimos subverter antigas lógicas de poder em nossas tentativas de práticas de decolonização do conhecimento, ou seja, fracassamos no projeto decolonial como superação de lógicas coloniais (*colonialidad*).

AFROFUTURISM AND THE BECOMING-BLACK OF THE WORLD | The article places some reflections on practices of decolonization of knowledge in the Afro Brazilian context. Alert on a possible emptying of terms and theories, focusing attention on the afrofuturist movement in conjunction with the debate on the definition of afropolitanism. | **Afrofuturism, Afropolitanism, modernity, coloniality.**

Em 2015 o "Rhodes Must Fall"<sup>5</sup> começou nas universidades sul-africanas, com uma campanha de estudantes e professores da Universidade de Cape Town – UCT pedindo a remoção do *campus* universitário da estátua de Cecil Rhodes (1853-1902), colonialista inglês convencido da superioridade da raça branca e da missão civilizadora do imperialismo britânico. A campanha alegava que a estátua representaria não apenas uma celebração da supremacia branca, mas também a permanência de racismo estrutural na

*Super Zentai, Bqueer, 2019*  
Foto: LB

sociedade sul-africana. Além do simbolismo implícito, os protestos se direcionaram aos altos valores das taxas universitárias; à terceirização e precarização do trabalho dos funcionários auxiliares; à sub-representação de estudantes e professores negros; à necessidade de descolonizar os eurocêntricos currículos escolares e do uso de línguas africanas no ensino universitário. Alguns desses temas se tornaram comuns no debate sobre descolonização, que está se difundindo também no Brasil. Entre eles, primariamente a necessidade de descolonizar os eurocêntricos currículos escolares e, como parte dessa prática, afinar as críticas às relações de poder que regulamentam a produção e difusão do conhecimento (crítica epistemológica).

### O afrofuturismo

Em 1994 Mark Dery cunhou o termo afrofuturismo a partir de uma análise da cena cultural-literária dos Estados Unidos com base em entrevistas que o crítico fez com três artistas e intelectuais negros, Greg Tate, Tricia Rose e Samuel R. Delany, em que se questiona a ausência de autores afro-americanos na ficção científica. O termo busca descrever as criações artísticas que, por meio da ficção científica, inventam outros futuros para as populações negras. Embora a origem do afrofuturismo se situe no campo da produção literária, a mencionada entrevista, em que Dery aponta também para a produção literária de escritores como Samuel R. Delany e Octavia Butler, acabou estendendo o movimento também ao campo do cinema, da fotografia e das artes visuais, bem como ao campo musical. Os textos “Black to the future”, de Dery,<sup>6</sup> o ensaio “Brothers from another planet”, de John Corbett,<sup>7</sup> e o livro *More brilliant than the sun*, de Kodwo Eshun<sup>8</sup> definem os pilares musicais do afrofuturismo. Em tempos mais recentes o movimento afrofuturista continua se

manifestando em diferentes áreas, assumindo a importância da criação de um novo imaginário – e de uma nova estética –, que ofereça à comunidade africana e diaspórica a plena possibilidade de existir para além da ontológica violência branca.

Coerentemente com o florescimento de interesse por parte da indústria cultural pelo continente africano, assistimos no Brasil a uma onda de eventos ‘afrofuturistas’ reservados a um público de nicho majoritariamente artístico e acadêmico. “O Afrofuturismo é Pop” titula *Medium*<sup>9</sup> e realmente parece ser. Desde 2015, e ainda mais depois do filme *Panteras Negras*, o uso do termo se difunde no meio das produções artísticas, artigos de moda e costume e numerosos são os eventos que fazem uso da palavra afrofuturismo no próprio título.<sup>10</sup> No Brasil o termo assume uma pegada ativista e de resistência – especialmente por pessoas LGBT *queer* negras – contra uma sociedade excludente, racista e violenta, cujo racismo, por longo tempo disfarçado dentro do imaginário construído por Buarque de Holanda<sup>11</sup> do ‘homem cordial’ finalmente está sendo desmascarado e denunciado.

No âmbito da produção literária Fábio Kabral<sup>12</sup> autor de *O caçador cibernético da Rua Treze* afirma:

*Resolvi me apropriar do termo. Se será um termo datado ou sequestrado eu não sei, mas, com ou sem rótulo, sempre seguirei criando novas histórias. Com ou sem rótulo, nós, homens e mulheres negros, seguiremos pisando firme no mundo, criando para nós mesmos uma nova história.*

Assim Marcio Black,<sup>13</sup> produtor cultural de São Paulo, chega a afirmar que “O afrofuturismo é sonho, mas também é concretização (...) talvez, no fim das contas, afrofuturismo não seja sobre um futuro possível, mas um futuro que já é nosso”.

Diferentemente parece pensar a artista e autora Jota Mombaça<sup>14</sup> que, ao explorar esse futurismo negro afirma o fim do mundo como algo quase desejável, ao constatar que lógicas coloniais e relações de poder permanecem imutáveis no mundo contemporâneo: ao observar os comentários de alguns eventos afrofuturistas encontrados em uma pesquisa no Google, algumas narrativas parecem prevalecer: “O Afrofuturismo é uma estética cultural”; “Afrocentrismo e realismo mágico com cosmologias não ocidentais”; “A reinvenção de futuros possíveis a partir de uma ótica cultural negra, a partir de tecnologias ancestrais”; “práticas culturais que resgatam a tradição ameaçada pela violência colonial”; “recuperar a memória e a história negra e africana e criar cenários futuros de protagonismo”.

Um dos aspectos que mais se destacam da produção afrofuturista é a recuperação de saberes, conhecimentos e referências ancestrais para dialogar com a realidade presente. Existe, porém, certa fragilidade na realização dessa intenção, que acaba se apresentando mais como um exercício de imaginação estética moldado pela indústria cultural global do que por uma retomada ancestral. Falta, a meu ver, uma revisitação brasileira dos conteúdos de um movimento que tem origem no contexto afrodiaspórico norte-americano dos anos 90, lacuna talvez causada pela dificuldade linguística de acesso a essas produções. Evidencia-se assim como o reforço do discurso decolonial não pode prescindir de um enfrentamento das políticas de tradução que, além de controlar a oferta de instrumentos de produção de pensamento crítico, definem, em acordo com interesses econômicos próprios do capitalismo cognitivo, quais são as teorias que viajam<sup>15</sup> e quem são os encarregados de fazê-las viajar, mantendo o controle do projeto decolonial.<sup>16</sup> Duas foram as perguntas que inspi-

raram a definição do afrofuturismo: pode uma comunidade cuja história foi deliberadamente apagada imaginar um futuro possível? E qual seria o caráter desse futuro? Resulta interessante, 30 anos depois de sua formulação, tentar responder às perguntas relacionando a noção de afrofuturismo com aquela de afropolitanismo que, segundo alguns teóricos, definiria uma futura geração de africanos no mundo.

### O debate sobre afropolitanismo

O termo afropolitanismo chamou atenção ao ser cunhado oficialmente pela escritora ganense nigeriana Taiye Selasi<sup>17</sup> em 2005 para definir a geração de migrantes africanos filhos/as de pais que haviam deixado a África nos anos 60-70, “jovens que cresceram entre várias metrópoles globais, falando vários idiomas, interagindo com africanos e não”, criando aquela que a autora define como “uma identidade entre meio”. Em 2007 Achille Mbembe<sup>18</sup> retoma o termo em seu ensaio Afropolitanismo ao descrever a história do continente africano como o resultado do fenômeno da circulação dos mundos que, segundo o autor, a colonização procura fixar por meio da instituição moderna ocidental da fronteira. Segundo Mbembe

*É essa maneira de abraçar o estranho, o estrangeiro e o distante, essa capacidade de reconhecer sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do distante no próximo, de domesticar o in-familiar, de trabalhar com aquilo que possui aspecto de ser contrário por completo – é precisamente essa sensibilidade cultural, histórica e estética que o termo afropolitanismo indica.<sup>19</sup>*

Como Selasi, Mbembe utiliza o termo para descrever uma nova forma de ‘modernidade africana’ transnacional, que procura abrir mão de uma

‘africanidade’ essencial para “dissolver a África” no mundo. Se Mbembe afirma que esse ‘espírito aberto’ é percebido ainda mais profundamente entre “muitos artistas, músicos e compositores, escritores, poetas, pintores – trabalhadores do espírito – que despertam das profundezas da noite pós-colonial”, Selasi os define como “não cidadãos, mas africanos no mundo”, jovens que, acompanhando as mudanças econômicas da produção imaterial post fordista e capitalizando as próprias capacidades relacionais e cognitivas, afirmam que “Diferentemente dos [nossos] pais que se sentiram seguro em profissões mais tradicionais como médicos, advogados, bancários e engenheiros, nós preferimos a sociedade criativa, entrando em campos como mídia, política, música, *design*”.<sup>20</sup>

Os depositários desse futuro negro seriam, portanto, uma pequena elite composta por trabalhadores do conhecimento bacana (*cool*)<sup>21</sup> que “têm a sorte de ter feito a experiência de vários mundos e praticamente não cessaram de ir e vir”.<sup>22</sup> Estamos longe da realidade da maioria das pessoas negras do mundo, diaspórica ou não. Num mundo como o atual, afetado por várias crises de êxodo humanitário (no Mar Mediterrâneo, mas também na fronteira dos EUA), o elogio de uma mobilidade negra destinada a uma pequena elite intelectual e econômica afropolitana, além de criar uma distorção da realidade, acentua a divisão entre ‘nós e os outros’ não mais racial e culturalmente, mas também – e sempre mais – economicamente definida.

O ensaio de Selasi ressoou tanto, que acabou gerando um ramo de estudos críticos dedicados à exploração do conceito de “afropolitanismo”. Entre as maiores críticas que Eze<sup>23</sup> move ao termo afropolitanismo está o feito de ser exclusivista e elitista. Dabiri,<sup>24</sup> definindo afropolitanismo como “a mais recente “manifestação do comércio pla-

netário da negritude”, critica a commodificação da cultura africana remarcando como os que poderão ter benefício dessa venda serão os mesmos afropolitanos que a promovem. Além disso, defende que o afropolitanismo não pode ser visto como a única alternativa às narrativas afropessimistas. Bosch Santana<sup>25</sup> denuncia as formas como o afropolitanismo se torna um “fenômeno sempre mais direcionado à produção, concentrado no design e potencialmente patrocinado pelo Ocidente”. Wainaina<sup>26</sup> afirma que a visão de Selasi é fundamentalmente classista. No *Achronym African Arts Blog*, Ogbечи<sup>27</sup> questiona o feito de que os artistas pertencentes ao circuito afropolitano são aqueles que trabalham no Ocidente, enquanto os artistas que vivem e trabalham no continente permanecem desconhecidos pela maioria. Bwesigye<sup>28</sup> critica a recensão que Habila faz ao romance *We need new name*, de Bulawayo. O romance, ao lidar com a realidade de pobreza do continente é definido como *poverty-porn* (pornografia pobre) por Habila,<sup>29</sup> que não nega a existência de uma realidade depauperada no continente, mas afirma que “Nossa literatura deve nos permitir escapar da realidade de injustiça e sofrimento na África. Mesmo que uma clara maioria dos habitantes da África tenha que lidar diariamente com essa fealdade, eles não devem esperar encontrá-la na literatura que leem”.

Tveit<sup>30</sup> refere o termo como elitista e ‘guetizante’ (para agregar um grupo pertencente a uma determinada elite), correndo o risco de reproduzir uma narrativa unívoca que continua funcional à estrutura neocolonial de *soft power*.

O que parece evidente é que a nova imagem moderna da África precisa deixar de lado a realidade da maioria das pessoas que a habitam. Afirma Selasi:<sup>31</sup> “A imagem que é reproduzida pela mídia (guerra e fome) não nos representa”. Se é

verdade que a história africana precisa de novas histórias, Ngozi Adichie<sup>32</sup> alerta sobre a necessidade de ter várias histórias a contar, para encontrar um equilíbrio entre a representação de uma África exclusivamente de sofrimento e miséria própria do Afropessimismo, e aquela contada por *'the coolest- damn-people-on-earth'* (as pessoas mais bacanas do mundo).

Os guardiões do futuro negros seriam pessoas com "identidades entre meio"<sup>33</sup> (Selasi, 2005) com seu 'efeito europeu' e 'éthos africano'.<sup>34</sup> Pessoas de pele parda, sem um forte sentimento de 'negritude', muitas vezes ridicularizadas por membros da família africana por 'agir como branco' que "Convivem com um sentimento de vergonha, ao visitar os países dos pais, que nem sabem dizer se seja motivado por não ter um bom conhecimento da cultura originária dos próprios pais, ou por sentir vergonha daquela cultura estar tão atrasada".<sup>35</sup>

Lembrando a ideia que está na base da definição da consciência negra (black consciousness) de Steve Biko:<sup>36</sup>

*O fato de sermos todos não brancos não significa necessariamente que somos todos negros. Os não brancos existem e continuarão a existir por um bom tempo. Se a pessoa tem aspiração branca, mas sua pigmentação faz com que esta seja impossível de ser alcançada, essa pessoa é uma não branca.*

O Futuro negro estaria, portanto, nas mãos de pessoas não brancas.

### **O discurso decolonial na perspectiva afrofuturista/afropolitanista**

Qual seria o caráter desse afrofuturismo? Seria um progresso africano mensurado em relação

ao que lhe permite a reprodução de um estilo de vida ocidental, sem ter que estar fisicamente no Ocidente. Enquanto exercício de imaginação, carregado de simbologias estéticas, feito por não brancos cosmopolitas, o futuro negro proposto não seria muito diferente "das elites que sofrem um caso de amor com a conquista do estilo de vida de seus antigos senhores".<sup>37</sup> Ao decidir apropriar-se do afrofuturismo como prática decolonizadora, parece desejável levantar reflexões críticas sobre questões que parecem vir com seu uso: o aniquilamento das múltiplas contemporaneidades das sociedades africanas; a relação com a ideia de tempo e múltiplas modernidades; o sentido do resgate da ancestralidade.

O *Wall Street Journal* em artigo publicado em março de 2019, ao comentar um desastre aéreo acontecido em Adis Abeba, Etiópia, titula: "Acidente aéreo mata 157 na África". Esse é apenas um exemplo, ao qual muitos outros poderiam seguir. A visão de uma África unida continua se refletindo também nas produções ditas decoloniais e requer urgentemente ser atualizada. O pan-africanismo e o afrocentrismo, dois movimentos que dominaram o discurso africano pós-movimento independentista (anos '60 e '70), encontram seu poder e sustento em "uma maneira de ver, ser e pensar o mundo que era exclusivamente 'africano' na tentativa de imaginar uma identidade comum para todas as pessoas de pele escura"<sup>38</sup> e que se contextualizava naquele específico momento histórico. O afropolitanismo, ao contrário, marca uma virada radical na história do pensamento emancipatório negro: é o oposto de querer ser reconhecido pela própria autonomia e unicidade. Nas palavras de Mbembe,<sup>39</sup> "Imagina um futuro em que a diferença é tão supérflua que o 'Outro', se desfaz inteiramente". O apelo para um "afrocentrismo e realismo mágico com cosmolo-



DESA MURPHY/REUTERS

The aircraft was carrying eight Americans, 18 Canadians and 32 Kenyans, as well as citizens of other nations, including France, China and the U.K., when it plunged to the ground near the town of Bishoftu, south of the Ethiopian capital, shortly after takeoff.

## Jet Crash in Africa Kills 157

Ethiopian Airlines plane crashed in the ground... cent months. The jetliner's pilot reported... south of Ad- its website it would ground those planes starting Monday

The Wall Street Journal, March 2019

gias não ocidentais” acaba aparecendo um pouco anacrônico em um mundo em que, na mesma África, existe um debate sobre processo de construção da identidade africana não mais definida exclusivamente em oposição (aos europeus), mas numa base sempre mais relacional.<sup>40</sup> A falta de atualiza-

ção das realidades contemporâneas do continente acaba assim implicitamente engessando a África e excluindo-a de uma reflexão contemporânea sobre cultura, economia e democracia que a coloque como sujeito ativo da conversa, interlocutor das mudanças das sociedades e do tempo.

Desde os anos dos medos gerados pela corrida nuclear durante a Guerra Fria, até as mais recentes teorias apocalípticas do antropoceno, neste começo de século, o alarme sobre o fim do futuro nos acompanha. Mesmo assim, o futuro, mediante seu entendimento meramente eurocêntrico, continua influenciando nossas produções e também as ditas decoloniais. O mundo moldado pelo Iluminismo impõe uma concepção linear do tempo e tridimensional do espaço. Os povos nativos africanos, antes da imposição da narrativa da ciência europeia, não compartilhavam esse mundo conceitual sobre tempo e espaço e a imposição de uma visão eurocêntrica do tempo acabou “subvertendo a compreensão das visões de mundo africanas, bem como as definições africanas alternativas associadas a essas variáveis”.<sup>41</sup> Assim os desdobramentos do originário movimento afrofuturista parecem dar continuidade a teorias euro-americanas que tratam a modernidade como se fosse inseparável da ascensão da razão iluminista, reproduzindo uma percepção única da história como linear, progressiva, cumulativa na qual tem espaço apenas um futuro aonde desenvolvimento, leia-se riqueza e ascensão econômica, se tornam dois lados da mesma modernidade ocidental.

O ‘futuro afrofuturista’, longe de ser um futuro livre dos moldes da civilização (ou barbárie ao revés) ocidental, continua acelerado e produtivista, e não deixa espaço para uma modernidade rizomática, diferente da absolutista euro-americana. Estamos longe da proposta de uma modernidade múltipla, que se origina do reconhecimento da singularidade da história e da Outra individualidade, que exige ser apreendida pelos ‘outros outros’ – afinal quem é outro?<sup>42</sup> – e dirigida por si mesma.<sup>43</sup> Pretendemos, reiteramos, decolonizar o pensamento, a estética, os corpos, a língua, os currículos escolares, as referências teóricas, a

moda, a comida, a epistemologia, mas não conseguimos soltar o tempo e com ele os sistemas de produção que regem o mundo, dentro de um entendimento cumulativo, produtivista e colonizado. Assim, o reconhecimento de múltiplas relações com o tempo, oferece um interessante apelo a ser explorado no que concerne a mais modernidade(s) pré-colonial(is). Ao observar as formas que os eventos afrofuturistas brasileiros citados me deparei com um interessante oxímoro: ‘afrofuturismo é uma ação afirmativa da existência dos corpos afrocontemporâneos’. Essa ‘afrocontemporaneidade futurista’, ao se apropriar do entendimento circular do tempo africano, poderia ser – ao meu ver – uma provocação interessante de uma prática quilombola<sup>44</sup> antropofágica ou – como melhor diria Edilson Baniwa curador, junto com Pedro Gradella, da exposição ReAntropofagia – reantropofágica, levando o presente e o futuro na mesma linha do tempo.

Para concluir, apesar de o movimento afrofuturismo no Brasil adotar a ancestralidade como a nova narrativa sobre a qual basear o futuro negro, seus adeptos poderiam ficar decepcionados ao ler Mbembe,<sup>45</sup> um dos poucos autores africanos contemporâneos amplamente traduzido no Brasil, afirmar que “aquilo que designamos como ‘a tradição’ não existe na África, porque nada disso sobreviveu ao rolo compressor da mestiçagem e da vernacularização. Já era esse o caso muito antes da colonização”.

### **Um outro futuro decolonizado é possível?**

No livro *Os condenados da Terra* (1963) Fanon<sup>46</sup> critica o colonialismo “e a degeneração do que viria a ser chamado de pós-colonialismo” como período pós-independência por simplesmente se reduzir a uma transferência nas mãos de nativos daquelas injustas vantagens que foram herança





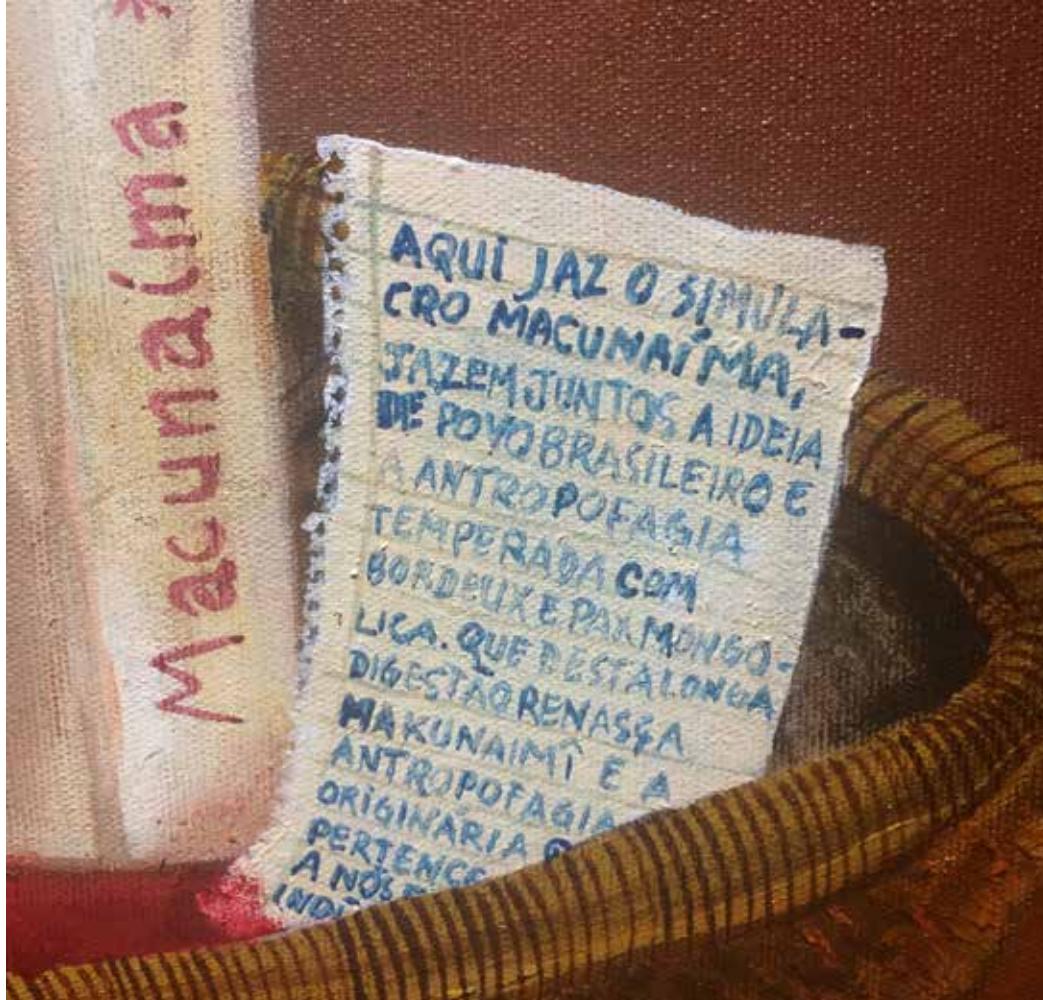
Denilson Baniwa, 2019 foto LB

do período colonial. Nesse sentido Fanon clama pela necessidade de 'uma luta interna à luta' que, por meio de um trabalho de contrapoder a partir de baixo assumido como práxis construtivas.<sup>47</sup> Assim poderia ser lida a necessidade de uma volta a um significado mais libertador do que é o sentido de decolonizar o pensamento.

Nessa luz do movimento afrofuturista, em suas apropriações contemporâneas coerentes com o capitalismo cognitivo em vigor, aparece mais uma tradução estética do afropolitanismo, um dispositivo de luta que, apesar de ser lido por muitos representantes do movimento negro como uma forma de emancipação de uma história do mundo

vista exclusivamente pelo branco, na verdade parece representar sua continuidade. Como Fanon critica o nacionalismo pós-colonial como uma "transferência para as mãos de nativos daquelas injustas vantagens que foram herança do período colonial", assim podemos ler a utilização de afrofuturismo como uma forma de empoderamento seletivo. Não surpreende que o fim do mundo preocupe mais os brancos do que os índios, que o movimento estudantil sul-africano "Rhodes Must Fall" encontre resistência por representar uma luta interna à luta.

Da mesma forma que o amanhã é cancelado, um outro futuro decolonial não será possível sem co-



locar em xeque a lógica extrativista de recursos subjetivos reproduzida pelo capitalismo cognitivo, seja no norte ou no sul, seja entre brancos ou entre não brancos. As razões que levam muitos artistas negros a se rotular espontaneamente dentro da definição afrofuturista nos impõe um questionamento sobre os poderes que agem na produção cultural e que – dentro do mercado da indústria cultural da qual a arte faz parte – parecem reproduzir antigas dominações coloniais. Me parece que uma virada índia quilombola no Brasil, capaz de colocar as produções indígenas (entendidas como afro-brasileiras e ameríndias) por si próprias num lugar de prevalência, não

mais entendidas como reapropriações, mas como criações próprias, originárias e únicas, representaria um impasse na reprodução dessas relações, subvertendo a ordem do discurso em que elas se baseiam. Trata-se, portanto, de, como diz Jota Mombaça, ‘praticar uma lógica de vômito’<sup>48</sup> ou, nas palavras de Denilson Banilwa: “o devorar de tudo que existe sem usar talheres franceses”.<sup>49</sup>

#### NOTAS

1 As perspectivas de crescimento econômico da África entre as mais brilhantes do mundo. Oduola, A. Africa’s economic growth prospects amongst the

- world's brightest. *Internet Press Service New Agency*, 2018.
- 2** África. Uma nova corrida do ouro. Africa – a new gold rush. *The Wall Street Journal*, 2011.
- 3** África a mais quente fronteira para investimento. Africa, the hottest frontier. *The Economist*, 2013.
- 4** Guerreiro, A. África, a última fronteira do capitalismo – entrevista com Achille Mbembe. *Público*, Porto, 9 dez. 2018.
- 5** Rhodes deve cair.
- 6** Dery, M. Black to the future. In: *Flame wars: the discourse of cyberculture*. Durham, NC: Duke University Press, 1994.
- 7** Corbett, J. Brothers from another planet. In: *Extended play: sounding off from John Cage to Dr. Funkenstein*. Durham, NC: Duke University Press, 1994.
- 8** Eshun, K. *More brilliant than the sun: adventures in sonic fiction*. London: Quartet Books, 1998.
- 9** Carli de Moraes, E. O AFROFUTURISMO É POP – Os filmes “Pantera Negra” e o álbum-visual “Dirty Computer” de Janelle Monáe agem como um terremoto cultural que afrofuturiza os rumos da Cultura Pop. *Medium*, 2018.
- 10** Burocco, L. Do not make Africa an object of exploitation again. *Image & Text*, Black Panther and Afrofuturism themed edition, 2019.
- 11** Buarque de Holanda, S. *Raizes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995: 139.
- 12** Apud Porcicionio, G. A força está com os afrofuturistas. *Projeto Colabora*, 2017.
- 13** Apud Gnipper, P. Conheça o afrofuturismo, gênero artístico que mescla cultura africana com sci-fi. *canaltech*, 2018.
- 14** Mombaça, J. Descolonización como apocalipses. *Terremoto*, 2019.
- 15** Said, E. Traveling Theory. In: *The World, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- 16** Burocco, L. *Polos criativos de colonialidad no sul* | Creative hubs of coloniality in the south. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- 17** Selasi, T. ‘Bye-Bye Babar’. *The Lip Magazine*, 2005.
- 18** Mbembe, A. Afropolitanism. In: Njami, Simon; Durán, Lucy (eds.). *Africa remix: contemporary art of a continente*. Johannesburg: Jacana Media, p. 26-30, 2007.
- 19** Apesar de sua beleza, essa imagem parece alimentar uma visão romântica do continente, que não dá conta, por exemplo, dos cruéis ataques xenófobos que, em 2010, marcaram o cotidiano da África do Sul e também Johannesburg, a cidade africana que segundo Mbembe e Sarah Nuttel, resume a essência do afropolitanismo (Mbembe, A. Afropolitanismo. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. *Áskesis*, v.4, n.2, jul-dez. 2015: 70).
- 20** Selasi, op. cit.
- 21** Os afropolitanos são apresentados como uma grotesca versão contemporânea do “Black is beautiful”. A autora chega a se perguntar (e se responder): “Aren’t-we-the-coolest-damn-people-on earth?” I say: yes it is” (Não somos as pessoas mais bacanas da terra? Respondo: Sim, somos!) (Selasi, op. cit.).
- 22** Mbembe, 2015, op. cit.: 71.
- 23** Eze, C. Rethinking African culture and identity: the Afropolitan model. *Journal of African Cultural Studies*, v. 26, n. 2, p. 234-247, 2014.
- 24** Dabiri, E. Why I am not Afropolitan. *Africa is a Country*, 2014.
- 25** Bosch Santana, S. Exorcizing Afropolitanism. *Africanwords blog*, 2013.
- 26** Wainaina, B. I am a Pan-Africanist, not an Afropolitan. Paper apresentado na African Studies Association, UK, 2012.

- 27 Ogbечи, O. Afropolitanism – Africa without Africans. *Achronym Global African Arts with a focus on art-equity and cultural patrimony*. Disponível em: <http://aachronym.blogspot.com>. 2008.
- 28 Bwesigye, B. Is Afropolitanism Africa's New Single Story. *Aster(ix) Journal*, 2013.
- 29 Habila, H. We need new names by NoViolet Bulawayo – review. *The Guardian*, 2013.
- 30 Tveit M. The Afropolitan must go. *Africa is a Country*, 2013.
- 31 Selasi, op. cit.
- 32 Ngozi Adichie, C. The danger of a single story. TEDGlobal, 2009.
- 33 Selasi, op. cit.
- 34 Mbembe, 2015, op. cit.
- 35 Selasi, op. cit.
- 36 Biko, S. *I write what I like*. Johannesburg: Einemann Educational Publisher, 1978: 48.
- 37 Dabiri, op. cit.
- 38 Eze, op. cit.: 252.
- 39 Notas de uma conferência no Wiser, Johannesburg, maio 2016.
- 40 Eze, op. cit.
- 41 Imani, Nikitah O. The implications of Africa-centered conceptions of time and space for quantitative theorizing: limitations of paradigmatically-bound philosophical meta-assumptions. *Black Studies Faculty Publications*, 8, 2012: 106.
- 42 Muito bem colocada nesse sentido a declaração da curadora da 10a Bienal de Berlim (2018), Gabi Ngcobo, na abertura da exposição: “É problemático considerar que os artistas da Bienal são descobertos apenas porque na Europa não são conhecidos. Nós os conhecemos, eles se conhecem a si próprios e nos seus países de origem” (Morais, P.F. A Bienal de Berlim declarou guerra. Público, Porto, 15 jul. 2018).
- 43 Comaroff, J.; Comaroff, J.L. *Theory from the south: or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Routledge Ed.; 2012.
- 44 Matos Gondim, D. Manifesto quilombola. *Arte&Ensaio*, n. 37, 2019.
- 45 Mbembe, 2015, op. cit.: 69.
- 46 Fanon, F. *The wretched of the Earth*. New York: Penguin Books, 1963.
- 47 Pithouse, R. Manichean Delirium (In the time of Jacob Zuma). *The Com*, 2017.
- 48 Apud Moraes, op. cit.
- 49 Nota do texto que abre a exposição ReAntropofagia no Centro de Artes da Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói. Disponível em: <http://www.centrodeartes.uff.br/eventos/reantropofagia/>. Acessado em maio.

**Laura Burocco** Pós-doutoranda em Linguagens Visuais no PPGAV-UFRJ, é doutora em Comunicação e Cultura pelo PPGECO/UFRJ, com estágio doutoral no WITS City Institute, WITS University de Johannesburg. Tem um Master in Built Environment, MBE Housing pela University of Witwatersrand WITS de Johannesburg, pós-graduação em Sociologia Urbana pela UERJ, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, especialização em Políticas Internacionais e Desenvolvimento pela Universidade de Roma, licenciatura em Direito pela Universidade Estadual de Milão. Atua no ensino, pesquisa e curadoria nas áreas de estudos urbanos e culturais, dentro de uma abordagem teórico decolonial. Entre 2012 e 2018 desenvolveu um projeto de pesquisa e prática artística nas cidades de Johannesburg, Milano e Rio de Janeiro com título: *A Trilogia da Gentrificação* [gentrilogy.com]

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7767-4941>