

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

TIAGO RODRIGUES DA COSTA

**DE ADODI A GUARDIÃES DO ESPÍRITO: O SANKOFAR DAS RELAÇÕES
AFETIVAS E SEXUAIS ENTRE AFRICANOS HOMENS EM DIÁSPORA**

PORTO ALEGRE

2021

TIAGO RODRIGUES DA COSTA

**DE ADODI A GUARDIÃES DO ESPÍRITO: O SANKOFAR DAS RELAÇÕES
AFETIVAS E SEXUAIS ENTRE AFRICANOS HOMENS EM DIÁSPORA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientadora: Prof^a Dr^a Rosane Azevedo Neves

Porto Alegre

2021

Dedico este caminho a todo corpo preto.
Dedico este corpo teórico a todo
corpo-carne preto.
Dedico esta travessia epistemológica a
todo corpo preto.
Dedico meu compromisso ético a todo
corpo preto.

Se eu morrer em Atlanta meu trabalho estará apenas começando, mas eu viverei, no físico ou no espiritual para ver o dia da glória da África. Quando eu estiver morto, embrulhe o manto vermelho, preto e verde em volta de mim, pois na nova vida eu subirei com a graça e a bênção de Deus para levar os milhões até as alturas da vitória com as cores que vocês bem conhecem. Olhem para mim num furacão ou tempestade, olhem para mim em tudo ao seu redor, pois, com a graça de Deus, eu virei e levarei comigo incontáveis milhões de escravos pretos que morreram na América e nas Índias Ocidentais e os milhões em África para ajudá-los na luta pela Liberdade, Libertação e Vida.

Marcus Mosiah Garvey

AGRADECIMENTOS

Não há agradecimento possível para mim que não comece pela minha base: Meus Ancestrais.

Esú por ser minhas pernas, me permitir caminhar pelo mundo e fazer minha história conjunta ao Nosso Povo!

Yemoja, minha Iyá! Cada palavra que escrevo me direcionando à tua força geradora abraça meu ser, sinto o cheiro do mar que me embala. Sinto teu afago, pois sei bem que minha cabeça descansa no teu colo.

Ogun, meu Bába! Aquele que está no meu corpo, aquele que me abraça e que me puxa para a luta pela quebra das correntes que insistem em querer manter meu povo cativo. Ogun, minha força intelectual e física! Ogun, minha energia! Ogun, o Oboró que eu, em estado de imanência, também serei ao retornar ao Orun.

Sangò, meu aliado! Justiça cai tipo pedra, e Sangò me lembra o caminho para viver em Ma'at, nesta terra maafenta. Gratidão rei de Oyó!

Oyá, minha ventania, minha potência! Cada viração, cada movimento, cada tempestade é uma explosão que me constitui. Não seria nada sem a presença desta que ao dançar, me contagia e me impulsiona ao destino que me foi desenhado antes de me fazer carne.

Osún, meu fluxo! Teu manto de ouro cobre meu existir, fazendo com que eu alcance meus objetivos com a tua doçura e a tua perspicácia! Toda minha gratidão, água mansa do rio que habita em mim!

Dona Ida (Oku¹), minha avó paterna, que por uma história conturbada, tive a felicidade de compartilhar duas horas da minha existência. E pude sentir viva a ancestralidade que me habita! Dona Ida vive em mim e isso é um fato inegável!

Vitor, meu pai biológico. Obrigado por me fazer carne! Por me fazer vivo! Por me fazer existir no Ayé! E por me proporcionar vir de uma linhagem tão rica, bela e poderosa!

Adão Mesquita da Costa e Maria Helena Rodrigues da Silva por me darem suporte físico e intelectual. Por nunca deixar faltar nada na minha mochila, nem na mesa que me alimentava. Por me darem uma família, por me proporcionarem o encontro com outra parte de minha origem, às quais poucas pessoas têm acesso: minha herança indígena.

Queria agradecer a todas as pessoas que caminharam comigo até aqui, observando meu processo e crescendo comigo.

Agradecer à Marcus Garvey (Oku), Anin Urasse, James Baldwin (Oku), Katiúscia Ribeiro, Malcolm X (Oku), Aza Njeri, Omoloji Sena e a todas as pessoas e fontes que referenciei neste trabalho. Vocês são a possibilidade de produção de um mundo onde o Preto é rei! (Beyoncé Knowles-Carter, gratidão pela tua existência! Me segue no Instagram!!! Eu não poderia deixar isso passar!)

Gratidão Marlete Andrize de Oliveira, Liana Vieira, Kauan Almeida, Liziane Guedes, Maíne Prates, Letícia Campos, Gláucia Fontoura, Jessyca Barcellos,

¹ Palavra em Yorubá que denota que essa pessoa já habita o Orun.

Mariana Gonçalves, Thuila Ferreira. Vocês são meu Arquipélago nesse Njia! Essa trajetória foi mais leve com vocês ao meu lado!

Gratidão às professoras Miriam Alves e Rutte Faizah que acompanharam meu trabalho de qualificação e estão imersas neste Njia comigo!

Gratidão à minha orientadora, professora Rosane Neves, por topar entrar em um processo de se deparar com epistemologias tão estranhas a ela e aceitar este desafio de colocar os saberes já postos na roda e jogar a capoeira da descolonização.

Agradeço ao grupo de Pesquisa Subjetividades Locais, por vários momentos de trocas e por se tornar ao longo do processo um lugar de escuta e acolhimento da real possibilidade de diferença.

Agradeço a minha terapeuta Sílvia Edith Marques por me dar suporte nos momentos mais difíceis e me ajudar a lidar com a ânsia de viver o amanhã a todos os momentos. Para além, ser uma escuta plena e ser sensível a todos os obstáculos que atravessam o caminho. Obrigado Sílvia!

Thanks to my brothers of Adodi.org for all the care about my experience as a Brazilian Ado. You guys rock! The Spirit and the Ancestors are with us!

Agradeço também à CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por me contemplar com uma bolsa de estudos, com a qual pude me manter durante o processo de escrita desta dissertação.

Por fim, quero agradecer a todo corpo preto! Todo corpo Africano em diáspora que permanece vivo! Todo corpo Africano em diáspora que retornou ao Orún! Todo corpo Africano em diáspora que resiste, que ri, que chora, que sangra, que sente, que exercita Ma'at! Somos um só povo! Temos um só destino!

Hotep!

RESUMO

Caminhando por teorias que partem de estudos Afrocêntricos e da Filosofia Africana, o presente trabalho tem como objetivo central trazer a discussão acerca da pluriversalidade já existente, porém não aprofundada, do existir enquanto um corpo Africano homem. Para isso, procura-se em pontos específicos de África, do passado pré-colonial até os dias de hoje, resgatar essas possibilidades para, justamente, pensar na diáspora o *existir* deste corpo. Analisando principalmente os corpos Africanos Diaspóricos homens que se relacionam afetiva e sexualmente com outros corpos Africanos diaspóricos homens, busca-se resgatar nas identidades Yan Daudu (norte da Nigéria), Adodi (dos povos Yorubá) e Guardiães da Porteira (povo Dagara) a legitimidade de que existimos no Continente Mãe e que podemos sim reclamar a Africanidade diaspórica que há em nós.

Palavras chaves: Masculinidades Negras, Diáspora Africana, Sexualidades, Afrocentricidade

ABSTRACT

Walking by theories that start from Afrocentric studies and African Philosophy, the present work has as a central objective to bring the discussion about the already existing, but not deepened, pluriversality of the existing as an African man body. To this end, we search around specific points of Africa, from the pre-colonial past to the present day, to rescue these possibilities in order to, precisely, think of the *existence* of this body in the diaspora. Analyzing mainly the African Diasporic men bodies that relate affectively and sexually with other African Diasporic men bodies, we seek to rescue in the identities Yan Daudu (northern Nigeria), Adodi (of the Yoruba people) and Guardians of the Gate (Dagara people) the legitimacy that we exist in the Mother Continent and that yes, we can claim the Diasporic Africanity that exists in us.

Keywords: Black Masculinities; African Diaspora; Sexualities; Afrocentricity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - UM PASSO, DEPOIS DO OUTRO, ASSIM SE CONSTRÓI O NJIA	9
O Abjeto	16
O Objeto	18
O Exótico	20
CAPÍTULO 1 - HOMENIDADES E SEXUALIDADES AFRICANAS EM UMA DIÁSPORA PLURAL	23
1.1 Africano, Diaspórico... Homem!	26
1.2 Pan-Africanismo	36
1.3 Mulherismo Africana	38
CAPÍTULO 2 - SHU, ESÚ, LAROYÊ NO NJIA!	43
2.1 Ancestralidade	46
2.2 O Leste: a potência de geografar os passos que vêm de longe	48
CAPÍTULO 3 - SEXUALIDADE E GÊNERO: DESDOBRAMENTOS EM UMA CONCEPÇÃO AFROCÊNTRICA E DIASPÓRICA	53
3.1 Guardiães do Espírito	55
3.2 Os Yan Daudu	59
3.3 Os Adodi	61
CONCLUSÃO	65
REFERÊNCIAS	78

INTRODUÇÃO - UM PASSO DEPOIS DO OUTRO, ASSIM SE CONSTRÓI O NJIA²

Estou respirando

Sinto o ar passando pelas minhas narinas, o vento sopra na rua

Estou respirando

Vejo os mais velhos e as mais velhas nas praças

Estou respirando

Os mais novos e as mais novas brincam na grama, se preocupando unicamente com a possibilidade da chuva

Estou respirando

Carros passam no vai e vem frenético do cotidiano de uma cidade fria

Estou respirando

Ouçõ um carro se aproximar de mim

Minha respiração acelera

Ligam-se as sirenes, a voz me trata de forma ríspida

Minha respiração acelera

Todo o medo que me acompanhou na vida, vem parar no nó da minha garganta

Minha respiração acelera

Sinto o toque, nada afável das mãos brancas no meu corpo

Minha respiração acelera

Lembro de minha mãe me ensinando a não me mover

Minha respiração acelera

Gestos violentos pegam minha carne e jogam ao chão

Minha respiração acelera

Lembro que é esse o lugar que querem me ver e ver meu povo

Minha respiração diminui

Um joelho aperta meu pescoço, como as correntes que apertavam meus antepassados

Minha respiração diminui

O nó da força a que os meus eram expostos pra lembrar nosso lugar começa a apertar

Minha respiração diminui

“Estou tonto e meu estômago dói”

Minha respiração diminui

“Eu não consigo respirar!”

Minha respiração para.

Mais um homem preto volta ao Orun, cheio de ódio, sem paz.

(Otih - Sem título, 2020)

Guilherme, João Pedro, João Vítor, Miguel, George, João Alberto... esses são os nomes que ecoam na minha mente hoje, enquanto penso nas ausências que compõem esta escrita. O mais injusto é que a cada dia que passa, a lista de nomes aumenta.

² Molefi Kete Asante (2014, s.p), depois de uma reflexão sobre a importância de uma ação coletiva, aponta a Njia como uma estratégia prática de ação afrocêntrica no sentido de dar início a um processo de dissociação e valorização da cultura africana em detrimento da epistemologia eurocêntrica: “[...] propus a ideia do Njia, o Caminho, a ideologia do pensamento vitorioso, de ideias tiradas das vidas ordinárias do povo Africano. O Njia não é para ser interpretado como religião, mas uma maneira de ver a experiência coletiva de pessoas que viveram com uma vitória progressiva para além da opressão. É um atestado de nobreza, uma expressão de reverência à maneira que confrontamos nossos obstáculos, (...) inspirado e baseado nas melhores tradições do povo Africano na diáspora, assim como em muitas ideias do Continente.”

Se penso na construção de possíveis novos homens como a *Tônica de nosso tempo*³, penso justamente em todo o tempo que nos é roubado. Como o Estado tem a audácia de querer nossos homens melhores, porque os julgam ainda como homens indignos, se os matam ainda meninos?

Quando não os mata, dão sete tiros pelas costas, como foi no caso Jacob Blake, mais um homem preto baleado pela polícia na frente dos seus três filhos pequenos nos Estados Unidos, e que até o momento em que escrevo esta frase, está na UTI de um hospital precisando de um milagre para voltar a andar, como diz um jornal que li com os olhos mareados.

O corpo Africano que vive em diáspora precisa ter tempo de fazer seu próprio movimento. E quando falo em tempo, retomo a fala de que nos eliminam ainda **meninos**. Somos violentados e ensinados a ter um comportamento semelhante ao que nos violenta, como única possibilidade de existir.

Quando menciono a palavra tempo, me refiro ao tempo linear, ao tempo que é contabilizado no banco de horas que é compulsório para que possamos definir nossos feitos materiais aqui neste plano, embora essa casca temporal guarde algo muito mais precioso para nós corpos pretos. Esta casca guarda a possibilidade de um paradoxo ancestral, pois vivemos nosso passado e nosso presente no mesmo pulsar cronológico, e assim, construímos nosso futuro, em um movimento muito maior que o viver de dia após dia.

Precisamos que parem de roubar nossa vida, e que parem de roubar nosso tempo. Para nos tornarmos potência, precisamos respirar - e não temos conseguido.

Há uma estrutura social que nos mata, que nos dilacera e que nos impede. Nos impede com a morte, nos impede com a asfixia, nos impede com a impossibilidade de existirmos. O rompimento com essa estrutura se faz necessário, e somente nós poderemos ser agentes nesse processo. Há uma necessidade pungente de reorganização das nossas pautas enquanto povo! Há uma necessidade urgente de nos entendermos enquanto corpos Africanos em diáspora!

Não temos que nos envergonhar por sermos homens, mas sim de reproduzir um *modus operandi* que nos foi imposto, mas que podemos romper e, para que esta

³ Título da mesa em que fui um dos participantes no I Simpósio Antifascista da Universidade Federal do Sul da Bahia. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=i4aZAYQyxXs&t=2858s>>. Acesso em: 11 Set 2020.

ruptura aconteça, se faz imprescindível a morte da ligação com o que Marimba Ani (1994) definiria como Asili⁴ Europeu. Asili nas palavras da autora significa:

O *logos* de uma cultura, no âmbito do qual os seus vários aspectos concordam. É o germe/semente de desenvolvimento de uma cultura. É a essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, a fim de fazer sentido das criações coletivas de seus membros (ANI, 1994 p. 28).

Cabe salientar aqui que Asili não está apenas ligado a uma cultura, mas a um *modus operandi* de uma dita civilização. Assim não se cristaliza uma ideia de cultura única de um povo.

Em uma escrita, quase um grito, um desaguar embalado por Osùn, pude colocar em uma analogia como é possível vislumbrar a quebra desse vínculo, a morte deste Asili e, para além, fazer a proposta de nos reconhecermos novamente enquanto irmãos. O texto que vem a seguir escrevi quando participei de um momento com um grupo⁵ plural de homens pretos, aqui em Porto Alegre. Naquele momento, fiz a analogia que era necessária ser feita, a de um funeral, onde se enterrava possivelmente pela primeira vez o ideal de brancura, e começo a tratar uma questão que nos é cara e precisa ser revisitada.

Assim, inicia-se o processo de a morte do Asili Europeu:

Era uma tarde chuvosa... Estava frio e as cortinas da sala dançavam com o vento que entrava com a umidade pela janela entreaberta.

Na sala, nenhum outro familiar a não ser os irmãos que ali estavam. Os rostos perdidos, pelos sentimentos conflitantes. Os olhares que às vezes se entrecruzavam em uma mistura de alegria e constrangimento. A dor estava presente, obviamente... mas havia algo mais. A dor não era a perda. A perda era a redenção no fim de tudo.

Nascia ali um momento único. Um momento fraterno, onde os irmãos congregavam da mesma confusão que assolava suas mentes e suas emoções.

Ninguém além deles estava presente. Ninguém!

Vai ver que o defunto não era tão querido, não é mesmo?

O velho cadáver, branco, ali jazia.

O clima familiar se fazia cada vez mais potente, e nascia ali um ponto de partida para iniciar um processo outro de relação que não havia antes. Afinal, aquele que os havia criado, não os criou para a fraternidade, pelo contrário, criou para que se odiassem! Criou, para que brigassem! Para que competissem, e no final quem sabe, acabassem se matando para que sobrasse um só... ou nenhum, pois seria um experimento antropológico criar seres que se autodestroem e destroem seus semelhantes através de auto-ódio.

Mas a irmandade estava imperando naquele evento fúnebre!

Fecha-se a tampa! Ninguém suporta mais, na verdade, olhar para aquela palidez toda!

Uma sensação de alívio invade os corpos daqueles que ali estavam, pela primeira vez sendo irmãos de fato. Prosperando a partir dali uma nova perspectiva de família.

Em um barulho estrondoso uma porta bate. Chega alguém, alguém novo. Alguém diferente, mas tão próximo... tão familiar ao fim!

⁴ Palavra de origem Suaíli que significa, aproximadamente, *natureza*.

⁵ Roda de conversa organizada pelo Coletivo MilTons sobre sexualidades e masculinidades pretas. Registro do dia disponível em: <https://www.instagram.com/p/BygmS_0HQOi/>.

O clima fraterno já estava estabelecido, logo a interrogação coletiva começa: “Quem seria o diferente?”

Ele trazia nas mãos uma caixa. A caixa tinha apenas um cartão dentro. No cartão a credencial: “Irmão”.

“Como pode?” “Mais um?” “Mas ele é diferente” “Só que ele é um de nós!” “Um de nós, mas diferente!” “E esses trejeitos?” “Ele não mancharia nossa família? Família essa que passamos a ver hoje?” “Como ele vai fazer com que nosso legado continue?”

Era uma tarde chuvosa, e nessa tarde chuvosa um ideal morria. O ideal de branquidão. Os irmãos que já estavam na sala? Todos eles Negros Homens que tinham em comum muito mais do que a sua epiderme e construção racial. Todos heterossexuais e cisgêneros.

Onde o irmão que chegara por último se diferenciava? Tinha uma maneira de se relacionar afetiva e sexualmente dissidente de uma norma... Mas era um corpo Africano homem e, também desejava a morte daquele velho e cruel ideal.

A continuação dessa história irmãos, deixemos pra esse tempo. O presente, buscando no nosso passado ancestral, que esse ideal lutou, mas não destruiu, a resignificação dessa noção de família. Possibilitando assim um futuro, onde nós possamos enfim andar lado a lado, honrando assim o legado que nossos verdadeiros ancestrais deixaram. O legado de matrigerir nossa família global.”⁶

Um corpo fronteiriço. Assim se definem os corpos Africanos⁷ homens em diáspora e que não têm uma sexualidade normativa, leia-se heterossexual. A proposta deste escrito é trazer uma abordagem, pelo prisma do existir, que parte não mais só de uma, mas sim de múltiplas possibilidades para nossos corpos. Corpos que vivem e se relacionam afetiva e sexualmente de todas as formas possíveis.

Faço esse nja trazendo este assunto de uma forma mais densa, por um prisma não convencional, para abordar essa questão de uma maneira menos reducionista para este universo, pois a forma mais comum para trazer nosso existir parte simplesmente de estabelecer um traço de intersecção entre atravessamentos que compõem um corpo.

Trago neste trabalho de sangue, suor e lágrimas, como é existir a partir de um corpo Africano homem no Brasil, o país com maior número de corpos Africanos diaspóricos no mundo. Venho falar como é ser Africano homem, que se relaciona afetiva/sexualmente com outros Africanos homens a partir do Rio Grande do Sul, um dos estados mais brancos do Brasil. Falo de um espectro bem maior dessa existência, não mais somente a partir de um recorte, mas como um existir integral, buscando a reconexão com nossas funções sociais desde os que vieram muito antes de me fazer carne.

⁶ Texto do autor.

⁷ Termo “Africano” é aqui utilizado para definir não apenas os nascidos no continente, mas também os descendentes de sua diáspora, “porque há uma crença de que nós, apesar de nossas experiências diferentes, estamos ligados à nossa memória cultural e espiritualidade Africana e podemos a qualquer momento nos tornarmos conscientes de sua importância para nossa Africanidade e futuro” (DOVE, 1998).

Juntamente, trago a proposta de deslocar o conceito de Negritude, trazido por Aimé Césaire (2009) nas páginas da revista *O Estudante Negro*, lançado em 1934, que aparece em reação à opressão cultural do sistema colonial francês, e visando rejeitar, de uma parte, o projeto francês de assimilação cultural, e de outra a desvalorização de África e da sua cultura. No Brasil, um grande difusor desta ideia de ressignificação do termo Negritude é o sociólogo Guerreiro Ramos (1952):

Quem se propuser fazer a história das ideias no Brasil terá de registrar como uma das mais revolucionárias e ricas de implicações, aquela que define melhor o movimento do Teatro Experimental do Negro – a ideia da negritude. É todo um humanismo que se contém nessa ideia-força, um humanismo que postula um *niger sum*⁸, na mesma acepção em que Tertuliano afirmava o seu *homo sum*, isto é, uma comoção idiossincrática do universo, resultante de uma peculiaríssima compenetração de fatores biológicos, semelhante, por exemplo, às circunstâncias, à cosmovisão judaica. Oferece este humanismo a todo negro, a todo mestiço uma verdadeira terapêutica espiritual, a libertação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, a possibilidade de desmoralizar os equívocos em torno do homem de cor, suscitado por uma longa etapa da história do Ocidente. Este patrimônio espiritual não se perderá, pois que, a sua criação e seu enriquecimento tem custado até o martírio. Não foi outra coisa Aguinaldo Camargo senão um mártir da negritude. A negritude encontra-se em sua fase heroica. Os homens que vivem seu pathos são uns solitários, são criaturas paradigmáticas como Aguinaldo Camargo; esse Aguinaldo que antes de morrer pediu que vestissem o seu cadáver com seu smoking. Ele não era um plebeu. Era um príncipe da negritude (RAMOS, 1952, p. 1).

Embora haja no processo diaspórico toda uma luta — e não quero em hipótese alguma apagá-la — para uma ressignificação do termo Negro, pretendo afirmar ao decorrer deste caminho a diasporicidade do corpo Africano. Meu exercício é justamente tensionar esse deslocamento e atentar para o despertar de uma subjetividade voltada aos valores organizacionais do Continente (África), e majoritariamente a partir das concepções dos povos Yorubá, para a nossa existência aqui na diáspora.

Conjuntamente ao conceito de negritude, há a pretensão de também deslocar o conceito de masculinidade, entendendo que nesta perspectiva ao falarmos sobre este conceito estamos operacionalizando lógicas ocidentais. Embora este conceito também esteja dentro de um traço de racialização, que será trazido mais adiante, é importante sinalizar que esta torção se fará necessária.

É extremamente urgente que movimentemos as "masculinidades", pois mesmo pluralizando esta experiência, ainda não conseguimos nomeá-la de uma forma que comunique que o existir homem a partir de uma perspectiva afrocêntrica

⁸ Um analogia ao *homo sum*: sou homem (humano), logo *niger sum*: sou negro (como um ato de afirmação de humanidade também)

não é o mesmo existir homem europeu, trazendo o conjunto de características que o definiria apenas como “masculino”.

Em uma entrevista para o site *Alma Preta*, Roger Cipó (2019), fotógrafo e pesquisador de religiões afro-brasileiras, traz um apontamento que nos dá pistas de que este conceito (masculinidade) sugere um caminho diferente do que é a proposta desta pesquisa:

A falta de consciência em homens pretos faz com que miremos nossas noções de humanidade na branquitude. É essa referência de poder que encontramos, por isso os homens pretos reproduzem e se valem de uma masculinidade violenta, que não diz sobre si e não garante lugar de poder na estrutura patriarcal. [...] Ao mirar na ideia de masculinidade branca, homens pretos colaboram com a manutenção do status quo da branquitude e facilitam o projeto de extermínio que mata a si e seus iguais (CIPÓ, 2019).

É importante, já de início, demarcar que todas as palavras e potências postas neste trabalho partem de atravessamentos que compõem uma existência. A existência de quem o escreve: um corpo Africano diaspórico, homem e que se relaciona afetiva/sexualmente com outros Africanos diaspóricos homens.

A inscrição dos nossos corpos no tecido social é política, e não há dúvidas disso. Não podemos negar também que há grupos distintos que caracterizam essas inscrições e que se agrupam na grande maioria das vezes em movimentos para que estes obtenham direitos que são legítimos e, por hora, negados pelo Estado, ou mesmo pelos meios por onde esses corpos circulam. Vamos nos ater aqui a dois grupos para nossa discussão: os “Movimentos Negros⁹” e o Movimento LGBTQI+.

Lembro que a primeira noção que eu tive, embora soubesse que não era branco, é que eu deveria me posicionar politicamente enquanto “Gay”. Isso porque, mesmo que se colocar politicamente como “Negro” também possa ser lido como um “sair do armário”, no momento em que se assume para si e para o mundo que tu queres te relacionar afetiva/sexualmente com pessoas do mesmo sexo/gênero que o teu, tu sabes que no final vai ter, sim, de enfrentar mil e um percalços, e que esse assunto é bem mais pulsante no meio social em que vivemos.

A noção de corpo Africano homem em diáspora me chegou apenas ao tomar contato mais direto com a perspectiva descolonial e os estudos sobre Afrocentricidade e Filosofia Africana. Assim, no início da minha jornada na produção

⁹ Assinalo aqui a pluralidade dos Movimentos Negros, para corroborar que há diferenças epistêmicas entre nós. Não faço essa distinção dentro do Movimento LGBTQI+ por entender que essa pluralidade já vem assinalada em palavras como Diversidade e a própria sigla que compõe o nome Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo e mais possibilidades.

de conhecimento e no exercício da busca de um lugar político, ainda relacionava a mim o termo “Negro”.

Ao me colocar politicamente enquanto “Negro Gay”, comecei a me dar conta que o meio em que eu costumava me inserir, que era majoritariamente ocupado por corpos que se identificam em alguma letra da sigla LGBTQIAP+, estava começando a ficar muito tóxico e excludente. Em contrapartida, alguns discursos dentro do “Movimento Negro”, que eu estava me aproximando, me colocavam à margem da minha própria negritude.

Logo, me vi em uma zona confusa: “pra que lado correr?” Perceber que essa questão era algo recorrente não só em mim me fez começar a escrever academicamente sobre o lugar híbrido do “Negro homossexual” e colocar como esses processos se deram na minha vivência. Assim começo a aproximar o viver da teoria, além de tornar polifônicas e pluriversais vozes e vidas de muitos outros homens pretos que caminham e trocam comigo cotidianamente.

Neusa Santos Souza, na obra *Tornar-se Negro* (1983), traz a concepção de Ideal de Ego branco, para dizer que nossos corpos almejam um ideal de brancura para poder existir. Ouso fazer uma analogia ao termo utilizado pela autora para o seguinte questionamento: *o ideal de uma sexualidade exclusivamente heterossexual para o nosso corpo enquanto corpo Africano homem, não seria outro ideal fundante da sociedade a qual estamos inseridos?*

Mas, e quando se é um corpo Africano diaspórico e não-heterossexual? *E quando se é “Negro” homossexual e Homem?* Assinalo a palavra Homem, retomando o ideal hegemônico de masculinidade presente e que se atravessa fortemente no corpo em questão.

Aos amantes da política do não-rótulo, gostaria de dizer que poder abdicar de um lugar de pertencimento é de um privilégio e tanto! Quem nunca se sentiu pertencente não tem do que abdicar.

No meu caso, posso dizer que fui bem recebido pelo movimento LGBTQI+ portoalegrense¹⁰, tanto no meio acadêmico quanto fora dele, até começar a questionar algumas coisas como por exemplo, o grande número de pessoas brancas que de uma forma racista e estereotipada (*Black Faces*) se fantasiavam de pessoas negras na Parada de Luta LGBT e Parada Livre. aqui na cidade. Ou começar a

¹⁰ Embora tenha nascido em Mostardas, litoral do Rio Grande do Sul, moro em Porto Alegre desde 2013. Assim, toda esta trajetória se passa nesta cidade.

questionar o porquê, no meio social, meus amigos brancos são mais desejados em determinados espaços. Ou até mesmo questionar o humor racista de algumas figuras que estão em alta nesse meio, como algumas *Drag Queens* brancas.

Enquanto isso, dentro do “Movimento Negro”, principalmente o que pretende a discussão pelo prisma da Afrocentricidade, como o movimento Pan-Africanista, de onde direciono minha escrita, se destaca fortemente a presença de uma “parede” que impede o nosso contato, Africanos homens “homossexuais¹¹”, com Africanos homens heterossexuais. Falo de uma sensação de desconforto, como se nós por sermos “homossexuais” não tivéssemos valor, além de uma sensação de estranhamento e da não permissão do contato com nossos irmãos.

Ressalto que, dentro do prisma afrocêntrico, há algumas vias discursivas que “condenam” nossa existência como forma de não-possibilidade de africanidade e também de que a forma de se relacionar dita ocidentalmente como “homossexual” não vem da nossa ancestralidade. Porém, essa é uma questão que está para além de um debate raso e de uma crítica ao que prega a Afrocentricidade como um todo. Para poder fazer uma crítica bem feita, precisa-se fazer uma pesquisa profunda sobre o contexto onde nascem essas narrativas e quais processos colonizadores atuam na construção delas.

O Abjeto

Não é de hoje que trato de questões recorrentes na vivência de muitos de nós, corpos Africanos em diáspora. Muitas vezes, através de situações que acontecem comigo, abro um leque amplo para que essas questões possam ser discutidas. Peço que ao ler esta dissertação, seja retirada a imagem unicamente da minha figura e se tenha o entendimento de uma vez por todas que o “rolê” é bem maior que um “eu”, que aqui vos escreve, mesmo este “eu” sendo um ser complexo e atravessado multiplamente. Embora não traga aqui entrevistas ou diálogos em si, nesse viver- “nijar” foram várias as vozes que foram atravessando e fazendo coro com a minha para construir esse percurso.

O primeiro ponto que venho trabalhar é a *Abjeção*. Sabe aquelas sensações de:

- Não ser a primeira escolha de ninguém;

¹¹ Aqui faço um primeiro apontamento da dificuldade da linguagem, pois o termo homossexual é um termo ocidental para definir a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo/gênero.

- Ninguém mover um dedo para estar junto contigo;
- Não querer assumir um relacionamento ou só ficar contigo às escondidas;
- Não se sentir desejado nos espaços onde teus amigos brancos são;
- Ser tratado como uma pessoa “feia” no espaço, onde as pessoas não escondem essa visão.

Essas sensações ditas acima são recorrentes em muitas vivências de homens como eu, e são características que se associam a corpos abjetos.

Corpos abjetos são aqueles não queridos, aqueles aos quais as pessoas não querem “se atrair”, ou normalizam a não-atração. Uso “querer se atrair” porque a construção social no quesito beleza da pessoa negra é ainda, embora com muitas ressalvas e localização temporal, como nos aponta Fanon:

No inconsciente coletivo, “negro” = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma (FANON, 2008, p.163).

Lembro que todas as vezes em que voltava das festas com meus amigos do litoral, no outro dia entrava em uma crise existencial. Um ódio extremo por mim mesmo se instaurava e a dor era quase insuportável. O motivo? Aparentemente nenhum. A culpa era dos meus amigos? Não! A culpa era “minha” por não ser uma pessoa “bonita” e “atraente” ou, pelo menos, por não me sentir assim. Ressignificar isso deu, e está dando, muito trabalho.

Outro fator que faz alguns de nós sermos abjetos é justamente não corresponder aos padrões pré-definidos sobre como nossos corpos devem ser. Um homem “negro” deve ser forte, viril, corpulento, ter pênis grande, ser um “negão”. O sociólogo Deivisson Faustino (Deivisson Nkossi), nos aponta o quanto é pesada a carga de ter uma emasculação forçada e reforçada o tempo inteiro, colocada em um estereótipo, onde a perversão do racismo nos mostra uma lógica totalmente desumanizadora dos nossos corpos:

O homem “negro” deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir desses atributos será reconhecido... a própria afirmação do subalterno não prescinde dos atributos oferecidos pelo opressor, a ausência ou a deficiência de algum elemento relacionado ao corpo terá consequências catastróficas para a identidade deste homem (FAUSTINO, 2014, p. 91).

Corpos que não apresentam esses ideais imaginários de uma negritude estipulada não são lidos como verdadeiros. Se não têm traços que foram

convencionados socialmente como “bonitos”, são descartados automaticamente das possibilidades de ter uma beleza inscrita no tecido social. Outro fator que também afasta o corpo preto de uma dita beleza é ter um perfil mais militante, na luta antirracista, inclusive há pessoas pretas que por diferentes razões, mas na maioria das vezes por estarem quase que completamente embranquecidas, projetam uma figura frígida naquele corpo com esse perfil, pois é atribuída, pelo branco, a imagem do “negro violento” ao militante político das questões raciais.

Afinal, o “negro raivoso” — que é outro estereótipo que nossos corpos recebem da branquitude — não pode ser bem quisto na maioria dos espaços, que são espaços brancos. Sempre que entro no mérito dessas discussões, um questionamento insiste em martelar minha mente: *Afinal, se não é um “negão” pra ser objeto, e nem um branco pra não ter a beleza questionada, o que é então esse corpo?*

Não quero em hipótese alguma desfazer toda a discussão acerca da pigmentocracia, que é a intensificação do racismo em corpos de pele mais escura e as maiores possibilidades de acesso aos corpos pretos de pele mais clara. Entendo, inclusive, meu lugar de homem preto de pele clara e de quanto consigo negociar, apenas por esse fato, em muitos espaços. Porém, não podemos ignorar que há marcas do racismo em nossos corpos, e que essas marcas aparecem e nos colocam, muitas vezes, no lugar de abjeção.

O Objeto

Conhecendo como viemos parar neste continente e entendendo a condição diaspórica em que nos encontramos, começamos a ter compreensão de todo um processo histórico que se inicia com o *Maafa*, termo Suaíli que é cunhado pela Dra. Marimba Ani (1994) e que nos é explicitado nas palavras de Aza Njeri:

"Maafa" é, desta maneira, o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodiáspora. Este termo foi cunhado por Marimba Ani (1994), e corresponde, em Swahili, à “grande tragédia”, à ocorrência terrível, ao infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravidão, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração (NJERI, 2019 p. 8).

Neste processo os nossos corpos passam, em um dado período temporal, a ser fortemente atrelados à figura do objeto. É colado em nossos corpos o imaginário daquele corpo que não possuía a si, aquele corpo sem alma, que era

comercializado, valorado, ferido, mutilado, morto sem o menor remorso, pois era propriedade de seu algoz.

Podemos, para além de ter uma noção da quantidade de corpos-objeto, entender que essa ideia, de corpos objetificáveis, é de uma cultura fundante da nossa sociedade. É uma característica que marca a condição que esses corpos foram tratados quando aqui chegaram e, trazendo para a atualidade, uma forma rasteira pela qual o racismo lança seus tentáculos: a objetificação.

Mas, o que é a objetificação em si? Vejamos as seguintes falas que já ouvi de alguns homens pretos:

“Ele vê minha foto sem camisa no Grindr¹² e me chama, quando eu mostro meu rosto, para automaticamente de falar comigo.”

“Detesto que me elogiem! Cada vez que me elogiam, elogiam meu corpo e não eu.”

“Vontade tatuar na testa: Não tenho pauzão nem sou ativo porra!”

“Não sei o que dá o direito aos caras virem passando a mão quando estou dançando.”

Durante o processo de escravização, o corpo Africano homem era visto com apenas dois propósitos básicos: reprodução e trabalho braçal. O fator da reprodução se ligava também a uma sexualidade animalesca, associada com uma pré-determinada “medida” da sua genitália. As frases ditas acima são de Homens Africanos diaspóricos que se encaixam exatamente no perfil que muitas vezes lhes é imposto: o de objeto. É um corpo desejado apenas para obter o prazer sexual, que no imaginário — branco — é algo que só o homem “*negro*” é capaz de propiciar.

Outra forma de fazer esse corpo de objeto é caracterizá-lo com a “atração” social. Para esse perfil, não há necessariamente predileção pelos músculos e o corpo grande, mas sim é exigido um humor que seja cúmplice, muitas vezes, do que a branquitude considera engraçado. Todos adoram ter a presença dessa figura pitoresca, engraçada, “closeira”, mas quem está por trás disso tudo? Quem vai estar perto quando ela tirar a peruca e a maquiagem?

A característica do objeto vem na ânsia de satisfazer o desejo social. Seja na cama, seja na festa, seja nos encontros, seja no espetáculo. *Realmente querem a figura da “bicha preta” pelo que ela é, sem medo de assumir, inclusive, que se relaciona com ela?* Posso afirmar aqui, a partir desse questionamento, que a objetificação dos corpos pretos vai além.

¹² Aplicativo de relacionamento para homens.

Em suma, na grande maioria das vezes podemos inclusive dizer que essas duas categorizações se mesclam, fazendo de nós corpos *objetos-abjetos*¹³.

O Exótico

e·xó·ti·co

adj

1 Que não é natural do país onde vive: “[...] a **haitiana solta gritos histéricos e diz palavras numa língua exótica que nem o culto Prof. Libindo consegue identificar**” (EV).

2 Diz-se de algo que se apresenta excêntrico: *Tinha um gosto exótico de comer pizza salgada com geleia.*

3 COLOQ De acabamento malfeito: *Usava roupas exóticas, parecendo um **desleixado**.*

(Dicionário Michaelis)

Contando rapidamente uma experiência pessoal, um dia eu estava *online* em um aplicativo de relacionamentos (Hornet), quando recebo uma mensagem de um menino branco que dizia: “Que exótico você!”. Outra mensagem recebida em um outro aplicativo (Grindr): “Tu é exótico mas é bonitinho!”. Vamos pegar esses dois acontecimentos para falar sobre a exotificação dos corpos africanos diaspóricos homens no meio LGBTQIAP+.

Tenho uma sensação bizarra de que se eu colocar uma foto do meu rosto em qualquer avatar, de qualquer rede, não terei a mesma interação de que se eu colocar apenas fotos do meu corpo. Pergunto a vocês: *o que há de errado? Posso separar meu corpo da minha face sem morrer?*

Já falamos sobre Abjeção e Objetificação destes corpos. Podemos pensar a exotificação como uma certa soma desses dois fatores, pois o exótico pode tanto servir como algo a se temer, a se querer distância, quanto a um adorno, algo para enfeitar o meio social e justificar a presença de uma dada diversidade posta. A exotificação do corpo africano deriva dessa sensação de objeto que é “estrangeiro” ao olhar da branquitude.

Desde crianças, aprendemos a ter certas restrições ao amor ao nosso corpo, pois nos foi colocada a noção de um corpo objeto e estranho, o qual teríamos que

¹³ Muitas vezes o objeto do ódio. É necessário o uso do corpo preto para poder continuar odiando o corpo preto, mas ter o alibi de um não-ser racista. Um modelo adotado e fortemente utilizado é a negrofilia, por exemplo. Segundo Archer-Straw (2000), negrofilia consiste em uma compreensão sobre o espaço de privilégio da branquitude que permite ao branco consumir intencionalmente a história, a cultura e o corpo do negro, usando o discurso politicamente correto - sem abrir mão dos seus privilégios.

adaptar de maneiras violentas ao tecido social que nos encontramos. Há muitos relatos de crianças que sofrem cotidianamente em escolas, por exemplo, pressão de funcionários e professores por não ter cabelo liso, ou simplesmente por ir com seu *black power* armado para a sala de aula.

Caroline Damazio da Silva (2016), psicóloga formada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em seu trabalho de conclusão de curso, que estudou a construção de estereótipos de crianças negras, nos traz, embasada na teoria de Neusa Santos Souza (1983), a leitura desse processo de subjetivação:

No intuito de pensar a formação da subjetividade de crianças negras, recorro à obra de Neusa Santos Souza (1983), a autora faz uso de conceitos psicanalíticos para refletir os processos de subjetivação. Segundo Neusa, na busca de sua identidade todo sujeito faz uso de figuras identificatórias, tais figuras carregam consigo elementos que serão buscados como ideal, a psicanálise os chamará de ideal de ego. Vivendo em uma sociedade que há grande diferença no tratamento racial, onde pessoas negras carregam consigo o estigma da escravidão e pessoas brancas ocupam as melhores condições sociais, o Ideal de Ego a ser desejado é o Ideal de Ego branco. Este é evidentemente incompatível com as características biológicas de pessoas negras, entretanto ainda assim é internalizado compulsoriamente pelas mesmas (SILVA, 2016, p. 19).

Quando adultos e, relacionando-nos afetiva/sexualmente com outros homens percebemos que, na grande maioria das vezes, somos vistos como esses seres exotificados, pois o Africano homem deve obrigatoriamente ter um certa “masculinidade” padronizada para ser desejado. Deve ter certos traços que corroboram a sua negritude, porém com uma predefinição convencionalizada do que é “bonito”. Deve ter certo corpo, que ganhe e acentue a característica de objeto-fetice, para ser minimamente atraente. Se por acaso não tiver esse conjunto citado acima, deve obrigatoriamente ser uma “bicha” preta que faça o público rir, e na grande maioria das vezes não com ela, mas sim dela.

Novamente aproxima-se o exótico do objeto, onde os “elogios” e as palmas escondem a marca da perversidade que se encontra pairando sobre cada um de nós, na forma de um corpo cheio de traços marcados pelo racismo através da exotificação, traços estes que somente se afastam quando é permitido pela branquitude, para que só a partir daí haja uma falsa integração desse corpo ao cânone social branco.

Um novo horizonte se ergue para nossos corpos na diáspora. Uma possibilidade já inscrita em nossa ancestralidade se levanta e faz com que possamos existir a partir de nós, a partir de uma leitura que busca na Afrocentricidade a discussão deste ser Africano homem em uma diáspora.

No Capítulo 1, *Homenidades e Sexualidades Africanas em uma Diáspora Plural*, inicio teoricamente o caminho, o processo, o Njia. Neste capítulo tenho como objetivo abrir a partir do que já vem sido discutido por estudiosos e estudiosas pretas e pretas, na diáspora e em África acerca das possibilidades de construção do ser homem, do se relacionar afetiva e sexualmente, e de como o caminho se inclina ao resgate do nosso existir ancestral aqui na diáspora, no tempo presente.

No Capítulo 2, *Shu, Esú, Laroyê no Njia*, discorro como se dá a forma que o caminho toma ao caminhar para que ao fim possamos de fato apontar a direção para o movimento de sankofar¹⁴ nossa existência.

No Capítulo 3, *Sexualidade e Gênero: desdobramentos em uma concepção Afrocêntrica e Diaspórica*, dou a materialidade a partir das identidades utilizadas por nossos irmãos do Continente para dar conta das discussões acerca do que caracterizariam Gêneros e Sexuaidades aqui na diáspora.

¹⁴ Há na tradição africana um conceito que capta o essencial da prática da busca ancestral: o *sankofa*, parte de um conjunto de ideogramas chamados *adinkra*, representado por um pássaro que volta a cabeça à cauda. Morena Mariah (2019) nos traz que: “Num verdadeiro movimento de Sankofa - determinado pelo povo Akan como a capacidade de olhar para o passado para construir o futuro -, o desafio que se põe é o de construir narrativas que indiquem um caminho de retorno que pavimente a construção do que virá pela frente.”

CAPÍTULO 1

HOMENIDADES E SEXUALIDADES AFRICANAS EM UMA DIÁSPORA PLURAL

Em 2016, quando tomei contato pela primeira vez com o trabalho de James Baldwin (Nova Iorque, 2 de agosto de 1924 — Saint-Paul de Vence, 1 de dezembro de 1987), escritor estadunidense e grande amigo de uma das minhas maiores referências enquanto ativista e pensador dos meios de emancipação do Povo Africano, Malcolm X (Al Hajj Malik Al-Shabazz/Malcolm Little - Rest in Power!), descobri, através do documentário *Eu não sou seu Negro* (2016) documentário este baseado em sua obra não finalizada, que Baldwin chega a ser perseguido pelo FBI com acusações acerca de sua sexualidade.

Ao cavar mais fundo, porque para nos encontrarmos em nossas raízes, cavar sempre é necessário, descobri que em uma entrevista¹⁵ Baldwin diz nitidamente que não se intitula “Gay” ou “homossexual”. Ele afirma categoricamente que esses termos não contemplam sua existência. Tendo o exemplo de James Baldwin, começo a me questionar sobre qual caminho seguir pensando minha inserção no tecido social.

Em 2017, conheço o trabalho de uma irmã que viria a ser a grande referência para meu caminhar, Anin Urasse¹⁶. Anin, em seu escrito *A homossexualidade não é africana, a heterossexualidade também não* (2016), me possibilitou ter fôlego para começar a buscar possibilidades de buscar dentro do prisma da Afrocentricidade a possibilidade de existir.

As afirmações e os questionamentos feitos por Anin Urasse criaram eco no meu pensamento:

“Lésbica” é uma referência à ilha Grega (GREGA!) de Lesbos, local na qual a poetisa Safo montou o seu harém de mulheres brancas. Safo também era uma mulher branca. E quem decidiu que eu, mulher preta, deveria assumir uma identidade que faz referência a uma mulher branca grega? A cúpula branca do movimento LGBT. (Lembrando que o boom do movimento LGBT é um fenômeno social do século XX, tipicamente euro-estadunidense.) Fiquei pensando, então: “por que eu não poderia me dizer zami? Ou guardiã? Ou alakuatá? (URASSE, 2016 p.1).

¹⁵ “Em uma entrevista ao jornalista Richard Goldstein, o romancista e dramaturgo James Baldwin disse ter fantasias boas e ruins sobre o futuro. Uma das boas era que “ninguém teria que se definir como gay”, um termo para o qual Baldwin dizia não ter paciência. “Ele responde a um argumento falso, a uma acusação falsa”, dizia.” Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/vert-fut-40093671>>

¹⁶ Gratidão irmã, por ter aberto uma porta tão importante!

Assim, comecei a questionar de maneira introdutória, como eu poderia existir fora das nomenclaturas ocidentais às quais já estava inserido.

De um lado, temos uma forma de nos relacionar sexualmente desviante do padrão hegemônico, onde o grupo de pessoas socialmente e politicamente articuladas é composto em sua grande maioria por pessoas brancas e as principais pautas giram em torno dos direitos civis da população LGBTQIAP+.

Por mais que se pretenda um grupo que tente se pensar a partir de todos os marcadores que atravessam os corpos, acaba acontecendo uma certa invisibilização das pautas trazidas pelas pessoas Africanas que se identificam pertencentes a esse contexto. Essa invisibilização se dá principalmente porque essas pessoas levantam questões de como o racismo, que está presente inclusive dentro deste movimento, atravessam suas vivências e maneiras de expressar sua sexualidade.

Do outro lado, temos o lugar de minoria representativa política de uma raça que também desvia de um padrão hegemônico socialmente construído, onde o grupo de pessoas que se articulam reivindicando seu lugar na sociedade é composto majoritariamente por pessoas heterossexuais, onde as pautas principais circulam entre as condições sociais e o genocídio do nosso povo. Muitas vezes nos “Movimentos Negros¹⁷”, a discussão acerca da forma como a sexualidade desviante¹⁸ se articula com as questões raciais no corpo da pessoa Africana não é reconhecida como pauta urgente para as discussões e essa pessoa acaba por ficar invisível também neste espaço.

Há aqui um ponto crucial no andamento desta pesquisa: a possibilidade de pensarmos a existência de corpos múltiplos e que se relacionam entre si de diferentes formas, tirando assim essa carga de nós, corpos que fogem a esse padrão, de sermos apenas um “produto” do encontro com a cultura eurocêntrica. É um escavar para mostrar que através do prisma da Afrocentricidade podemos falar sobre existir e nos relacionarmos afetiva/sexualmente entre nós. A afrocentricidade, segundo Molefi Kete Asante é como “(...) um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno, atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (2009, p. 93).

¹⁷ Movimentos Negros, no plural, ressalta a pluralidade de movimentações políticas e filosóficas entre pessoas Africanas. Utilizo ainda aqui a nomenclatura Negro, por ser popularmente conhecido.

¹⁸ Uso a ideia de desvio como possibilidade de escape de um único caminho.

Busco discutir e evidenciar a possibilidade dessas relações, e especifico aqui a marca da cisgeneridade¹⁹ quando falo de corpos homens, no contexto diaspórico entendendo como se apresentam as diferentes possibilidades de exercício da sexualidade e a construção dessas *homenidades*, pois começo a me desvincular do conceito de masculinidades, na historiografia dos povos africanos, trazendo assim, um lugar possível pela perspectiva afrocêntrica de existir dentro da de uma geolocalização diaspórica e situando essa possibilidade para os corpos africanos homens que vivem no Brasil.

Embasadas em algumas concepções um tanto problemáticas acerca de nós, há leituras e passagens de nossa existência, enquanto homens que se relacionam afetiva/sexualmente com outros homens desde a mitologia Kemética²⁰. A prova disso está nesta passagem, onde o autor Emanuel Araújo, na obra *Escritos para eternidade: a literatura no Egito faraônico* (2000) evidencia isso, demarcando bem a carga que esta relação apresenta nos dias atuais, entre os Deuses Set e Hórus, dois grandes Deuses do Panteão Kemético:

Os egípcios com certeza tinham lá seus pudores, também com certeza diferentes dos nossos, mas a alusão ou a exibição de um caso de *homossexualidade* entre Deuses (Set e Hórus), que a nós pode parecer no mínimo desrespeitoso, manteve-se na tradição religiosa do período faraônico e sobreviveu até o ptolomaico (ARAÚJO, 2000, p. 59, grifo nosso).

Algo a ser explorado na trajetória de nossos corpos são os caminhos que se abrem para a nossa existência. Podemos pensar em uma encruzilhada para que possamos ter uma leitura compreensiva de como raça, sexualidade e gênero fazem com que os meios de opressão como o racismo e a homofobia, por exemplo, se deem de formas específicas em corpos brancos e em corpos pretos (neste contexto), transformando então essa zona transpassada em uma espécie de lugar híbrido que, no decorrer da pesquisa, vai abandonando a sua hibridez e se tornando um lugar de potência, a partir do movimento de existir e ser possível dentro da noção de *Família Global Africana*²¹.

¹⁹ Utilizo aqui o conceito de cisgeneridade para elucidar a identificação do gênero atribuído ao nascimento do indivíduo ao decorrer de sua existência. Uso este termo na falta de um outro termo afrocêntrico que contemple essa definição dessa categoria.

²⁰ Kemet é o nome atribuído ao Egito antes do processo de colonização.

²¹ O conceito de Família Global Africana está sendo pensado pelos movimentos Pan-Africanistas a partir da ideia de diáspora, onde entende-se que, com o processo do Maafa, ao separar vários de nós, um retorno só seria possível com a reorganização do povo Africano, construindo assim a noção de Família Global. Este conceito é inspirado no ideal de Marcus Garvey que, em 1914, fundou a *Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities League* (Associação Universal para o Progresso Negro - UNIA), uma organização para lutar a favor dos direitos civis dos negros, cujos principais *slogans* eram “One God, one aim, one destiny” (Um Deus,

1.1 Africano, Diaspórico... Homem!

“... Até que a morte nos separe, ou então a prisão.”
Baco Exu do Blues - Te amo Disgraça²²

O tema que venho estudando não é uma discussão inédita no contexto no qual estamos inseridos. Alguns autores já vêm trabalhando com o conceito de Masculinidades para tentar dar conta do que constitui o corpo Africano homem aqui no ocidente, como por exemplo, Rolf de Souza (2013, p. 36) que nos traz que: “(...) a masculinidade é uma experiência coletiva em que um homem busca o reconhecimento através de práticas com as quais conquistará visibilidade e status social perante seu grupo”. Contudo, antes de tomar esse conceito como universal, cabe se perguntar, a partir da visão do autor: *de quais homens estamos falando?*

Devemos olhar com atenção para as concepções de homem e tensionar o conceito de masculinidade, pois estamos inseridos em um sistema patriarcal, e isso faz com que nossa subjetividade enquanto homens seja moldada nesse sistema. O tensionamento que faço a este conceito é: *se nós, corpos Africanos, que descendemos de sociedades materno-centradas, deixarmos de repetir o funcionamento desse sistema, patriarcal, eurocentrado, no qual estamos imersos, e passarmos a existir em outras configurações sociais, ainda assim seríamos representados por essa forma de se pensar dentro da masculinidade?* Aponto para a limitação da linguagem, pois inclusive ainda adoto o termo “masculinidade” em alguns momentos para pensar o conjunto de ações que são associadas ao corpo lido como “homem”.

Outra questão imprescindível é a racialização do conceito, pois pelo viés racial, o estudo das ditas “masculinidades”, entendido dessa forma, ainda é um pouco escasso, como novamente nos aponta o autor:

Embora no Brasil haja pouquíssimos trabalhos tratando especificamente da masculinidade Negra, essa masculinidade sempre foi motivo de preocupações por parte de intelectuais das mais diversas áreas do pensamento social brasileiro desde pelo menos o final do século XIX. Para esses pensadores os homens “negros” eram motivos de desconfiança e temor, e este temor foi constante no decorrer da História do Ocidente desde que os europeus fizeram os primeiros contatos com o continente africano (SOUZA, 2013, p.100).

um objetivo, um destino) e “Africa for Africans at home or abroad” (África para os Africanos de casa ou do exterior) (DOMINGUES, 2017).

²² Música/vídeo clipe “Te Amo Disgraça - Baco Exu do Blues. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qeO5EBBCPm0>

O corpo Africano homem carrega desde o Maafa o estigma da animalidade. Isso garante até hoje que nossos corpos sejam marcados como potencializadores da reprodução do patriarcado, pois a animalidade e, por consequência, a violência primal colocada em nossos corpos, garantiriam a necessidade de contenção dos mesmos.

Quando racializamos o debate para trabalhar o conceito de masculinidade, colocando na especificidade do corpo Africano homem — reitero a compreensão de que o termo Africano aqui é utilizado para falar de corpos que aqui no Brasil são socialmente lidos como Negros — podemos ter outros entendimentos possíveis do que seria esta “masculinidade”. Charles Johnson, por exemplo, nos traz que:

A masculinidade negra incorporaria de um modo geral as contradições e ambivalências típicas de estruturas de dominação de raça e gênero que se associam e ao mesmo tempo se autocontradizem. Essa masculinidade Negra pode ser incorporada como o “corpo negro” que nunca passa despercebido (JOHNSON, 1994).

Percebemos, nas palavras de Johnson, que há a retirada de uma leitura superficial e totalizante do conceito de “masculinidade”, dado a uma hegemonia, para pensarmos mais a fundo sobre outras questões. Questões estas oriundas de um processo de colonização dos corpos Africanos, que reverberam até hoje e modulam o existir, ou a necessidade da morte de alguns desses corpos. O conceito de masculinidade aqui empregado por Johnson fica fora de um padrão hegemônico de se pensar esse conceito, pois também não temos como definir um modo de constituição de uma “masculinidade africana” por entender que masculinidade em si é um conceito ocidental, eurocentrado, pois é pensado dentro do sistema patriarcal, e que não dá conta da pluriversalidade de ser homem.

Assim, surge a necessidade de se pensar a construção do corpo Africano homem, analisando principalmente as relações estabelecidas com o colonialismo, para que se entenda que essa constituição não se dá da mesma forma em corpos brancos, descendentes do Asili Europeu.

Segundo o psicólogo Lucas Veiga (2018, p. 79), é imprescindível que tenhamos esse diálogo com os processos colonialistas, pois “A colonização nos afastou dos sentidos Africanos de vida e de humanidade, nos relegando ao modo de ser e de pensar do colonizador”. Somente a partir desse reconhecimento dos processos coloniais é que podemos pensar maneiras de se começar a se desenhar caminhos que apontam para possibilidades de existir homem no mundo.

O autor também nos traz o contexto de como se estabelece uma questão importante para dialogar sobre esse processo de construir-se homem, a construção de um padrão: "Nestes termos, o homem branco e hétero, estabeleceu-se como padrão e a mulher, a transgeneridade, o negro, o índio, as gays, foram relegados a condição de fora do padrão" (VEIGA, 2018, p. 77). Cabe uma especificação de que os corpos que deveriam ser racializados como brancos correspondem a uma dada padronização, pois ainda que possam escapar de alguns atravessamentos que se constituem socialmente como norma, por exemplo magreza, ser homem ou ser cisgênero, compartilham de um código que os corpos racializados enquanto diferentes não compartilham. Essa é uma questão interessante de se analisar, pois esse lugar do "diferente" é posto ao corpo preto antes de se olhar por outro analisador, o que ao corpo branco escapa. O que quero dizer é que, o dispositivo de racialidade²³, criado por Sueli Carneiro (2005), só faz-se material para o corpo preto.

Essa marcação se torna imprescindível para um debate mais amplo quando se trata das estruturas sociais colocadas. É preciso entender que a branquitude, enquanto estrutura, não se rompe com as especificidades dos corpos, pois há ainda o pacto narcísico²⁴ que age como um unificador na manutenção do racismo, por exemplo.

Outro ponto que podemos traçar sobre o crescer de um corpo Africano homem na diáspora é, novamente, olhar para toda a brutalidade ocasionada pelo Maafa com a subjetividade desse corpo. Veiga traz, acerca deste ponto, a seguinte reflexão:

A saída forçada de África e a vida em um país antinegro são elementos que se entrecruzam na produção de subjetividade negra. [...] A retirada forçada de sua terra, de sua comunidade, de sua língua, de seus laços afetivos e a subsequente diáspora pelo mundo como escravizados apresentou efeitos de desterro e perda de referências tão acentuados que a própria identidade e referência corporal entraram num processo de desintegração (VEIGA, 2018, p. 78).

Podemos inferir que este processo de rapto também afastou este corpo de todo um valor social e organizacional-subjetivante voltado para o sistema materno-centrado. Uma observação a ser feita é que a maioria dos povos do

²³ Sueli Carneiro faz uma leitura acerca do conceito deleuziano de dispositivo, criando assim o dispositivo da racialidade, que seria como as causas de ter um corpo racializado afeta em toda a conjuntura social a qual esse sujeito habita. Ver mais em: CARNEIRO, A. S. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Tese de doutorado) – USP. São Paulo, p. 339., 2005.

²⁴ Leia mais sobre em (BENTO, 2002):

<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf>.

Continente Mãe eram de matriz materno-Centrada. Houve uma espécie de apagamento desses valores, onde acabou-se por sucumbir ao *modus operandi* indo-europeu. Marimba Ani (1994) traz uma leitura feita por Vulindlela Wobogo (1976), nos lembrando que

[...] o sistema de castas na Índia encontra suas origens na invasão Ariana dessa civilização em cerca de 1700 AEC. Wobogo argumenta que toda a teoria racista pode ser rastreada à origens Européias. Em apoio a este ponto de vista, ele usa a teoria do Berço do Norte de Cheikh Anta Diop sobre o desenvolvimento cultural Indo-Europeu (ANI, 1994 p. 279).

Este afastar-se reflete para além do se entender enquanto corpo diaspórico, mas também na maneira como este corpo vê e se relaciona com os demais corpos. Buscando assumir este lugar de pertença e soberania social, lugar que não é alcançado, acabam se esquecendo das condições comuns que nossos ancestrais compartilhavam no Continente Mãe e um exemplo disso são as possibilidades das relações afetivas/sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero.

Aqui no Ocidente, temos essa discussão ancorada em estudos de Gêneros e Sexualidades, que ainda estão dentro dos Estudos Feministas e que abrangem os Estudos Queer. Nesse contexto, como nos estudos sobre masculinidades, ainda não temos estudos que aprofundem visões não ocidentalizadas dessas possibilidades de se relacionar e existir.

O Asili Europeu (ocidental), traz a intersecção da raça a partir das relações de Gêneros e Sexualidades, ocasionando assim uma leitura primária desses marcadores como organizadores sociais e secundariza outras formas de opressão, como por exemplo o racismo em toda a sua amplitude. Quando se busca nos portais acadêmicos sobre uma discussão interseccional sobre homossexualidade e relações raciais, automaticamente essa discussão fica a cargo dos e das estudiosos e estudiosas das questões de Gêneros.

Ao pensar os marcadores de raça, gênero e sexualidade, surge uma proposta epistemológica sobre a interseccionalidade. Essa proposta foi desenvolvida e sistematizada por Kimberlé Crenshaw (1994). Segundo a autora, a interseccionalidade é uma proposta para “levar em conta as múltiplas fontes da identidade”, embora não tenha a pretensão de “propor uma nova teoria globalizante da identidade”. Essa formulação, que data lá do início dos anos 90 e que foi melhor desenvolvida posteriormente pela própria Crenshaw, como uma sensibilidade analítica, sugere uma maneira de pensar sobre a identidade e sua relação com o

poder. Articulada originalmente em favor das mulheres negras, o termo trouxe à luz a invisibilidade de muitos cidadãos dentro de grupos que os reivindicam como membros, mas que muitas vezes não conseguem representá-los.

Quando falamos pelo prisma da Afrocentricidade, no entanto, mesmo a teoria da interseccionalidade tendo sido cunhada por uma mulher Africana em diáspora, não dá conta de pensar fora do Asili ocidental e acaba caindo onde a categorização de Gêneros sobressai qualquer outra possibilidade de organização social.

Neste caminho, não para contrapor a organização social pelo gênero, mas para apontar outras formas de organização social, Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004) em seu texto *Conceituando o Gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*, nos traz que em alguns povos Yorubás, por exemplo, as organizações familiares se dão através da Senioridade, conceito esse que enuncia uma hierarquização a partir da antiguidade dos familiares, e não corresponde diretamente ao seu gênero. No contexto em que a autora escreve:

A senioridade privilegia as relações sociais ao invés do tipo de corpo. Portanto, um sistema baseado na senioridade é fluido e mais igualitário, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais nova, ou mais velha em interações, dependendo da situação. Senioridade, diferente de gênero, é relacional e fala ao ethos coletivo, ao invés da identidade individual (OYĒWÙMÍ, 2004, p. 2).

Contudo, isso não extingue que haja diferenciações e coexistência de funções sociais estabelecidas a partir dos diferentes papéis de gênero. Esses papéis existem e estão colocados, porém, não há aí uma importância definidora social de hierarquia, como ocorre nas famílias generificadas ocidentais.

A família Yorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático (OYĒWÙMÍ, 2004, p. 6).

Esse modo de organização das famílias não generificadas Yorubanas quebra com a lógica de discussão interseccional que coloca os gêneros como definidores sociais, deslocando-os para um plano secundário de organização. Assim, podemos inferir então que é possível pensar esse marcador, ou até mesmo o de Sexualidade

conjuntamente, a partir de um outro prisma, não somente como são lidos e estudados ocidentalmente.

Pode parecer que a Senioridade é simplesmente uma questão cronológica, porém a autora traz a complexidade deste conceito enquanto uma instituição social organizativa, tanto para nascimentos, quanto para outros acontecimentos sociais, como casamentos, por exemplo:

Como uma instituição, senioridade é socialmente construída e a idade cronológica não é a sua única característica. Em outros contextos, a cronologia é considerada de forma diferente. Por exemplo, no caso do nascimento de gêmeos: a primeira criança a sair do canal de parto é considerada como a de menos idade, e a segunda é a de mais idade, uma convenção circunscrita em seus nomes: Taiwo para a de menos idade e Kehinde para a de mais idade. Na cultura, a crença é que Taiwo, àbúrò (de menos idade), saiu do canal de parto primeiro, porque Kehinde, ègbón (de mais idade), a enviou em uma missão para ir ao mundo primeiro e verificar se este é um lugar hospitaleiro. Outro contexto, no qual a hierarquia de senioridade expõe uma forma diferente de consideração do que a idade cronológica, é o seu uso nas famílias. Nos casamentos patrilocais, a noiva que está casando é considerada como mais nova para todos os membros da linhagem que entrou na patrilinearidade através do casamento, ou através do nascimento. A cronologia das noivas que entram na família através do casamento é considerada desde o dia em que se casaram com a família, e não no dia em que nasceram. O aspecto de mais novas de noivas nas famílias em que elas são casadas não retira suas posições cronológicas, baseadas na idade nas famílias de seu nascimento ou na sociedade como um todo (OYĒWÙMÍ, 2004 p.1).

Oyĕwùmí coloca em evidência o constructo do gênero enquanto uma categoria criada pelo ocidente para uma dada organização social que privilegia um em uma hierarquia, apontando que esse *modus operandi* foi trazido para o povo Yorubá como forma de dominação no período da colonização:

[Se] o gênero é socialmente construído, [...] conseqüentemente, a suposição de que existia um sistema de gênero na sociedade [Yorubá] antes da colonização ocidental é outro caso de domínio ocidental na documentação e interpretação do mundo, que é facilitada pelo domínio material global do Ocidente (OYĒWÙMÍ, 1997, p. 31).

Ainda segundo a autora, também não faz sentido afirmar a existência, dentro deste dito sistema de gênero, de uma hierarquização de lugares ou papéis, pré-estabelecidos por esses gêneros:

[...] é possível reconhecer os distintos papéis reprodutivos de obinrin e okùnrin sem usá-los para criar uma classificação social. Na lógica cultural de Yorubá, a biologia é limitada a questões como a gravidez que se referem diretamente à reprodução. O fato biológico essencial na sociedade Yorubá é que o obinrin carrega o bebê. Isso não leva a uma essencialização do obinrin, porque eles permanecem iniyàn (ser humano), assim como os okùnrin também são humanos, em um sentido sem gênero. [...] Essa distinção não se estende além de questões diretamente relacionadas à reprodução e não transborda para outros reinos, como a fazenda ou o palácio dos oba (governante) (OYĒWÙMÍ, 1997, p. 31).

No entanto, a autora evidencia que após o casamento as mulheres Yorubás passavam a fazer parte da linhagem de seus maridos (ou *oko*), na qual havia uma hierarquia entre as pessoas nascidas naquela linhagem (*omo-ilé*) e as pessoas agregadas à linhagem por meio do casamento (*aya-ilé*). Segundo a autora:

A Senioridade era baseada na ordem de nascimento para *omo-ilé* e na ordem de casamento para *aya-ilé*. Os filhos nascidos antes de uma *aya* em particular ingressar na linhagem tiveram uma classificação mais alta do que os filhos que nasceram depois que uma *aya* ingressou na linhagem tiveram uma classificação mais baixa; para esse grupo, ela não era *aya*, mas *iyá* (mãe). É significativo notar que a classificação de uma *aya* dentro da linhagem era independente da classificação de seu parceiro conjugal (OYÉWÚMÍ, 1997, p. 45).

Há, por certo, uma complexidade em trazer essas questões para serem debatidas e compreendidas, visto que estamos subjetivamente imersos em uma cultura extremamente generificada, inclusive na linguagem, que é outro apontamento da autora e que também nos traz para refletir sobre como há uma certa dificuldade e complexidade em trazer estas formas de organização social para que sejam entendidas:

O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais (OYÉWÚMÍ, 2004, p. 8).

O diferencial desta pesquisa vem no intuito de dar uma rasteira²⁵ no Asili ocidental e poder nos localizar voltando nossos sentidos para essa encruzilhada, onde raça, gênero e sexualidades se encontram, para que possamos jogar possibilidades, e criar um lugar potente a partir do que se origina nesse encontro. Para além, trazer a perspectiva Africana para dar conta desta discussão que é tão cara a nós, corpos Africanos diaspóricos homens que se relacionam afetiva/sexualmente com outros homens.

As questões que insistem em permear este processo de pesquisa seguem em busca de encontrar um lugar possível de existência dentro de uma discussão teórica não-ocidental quando se refere ao corpo Africano homem que se encontra na diáspora, mas que mesmo antes do processo do Maafa, já se relacionava afetiva/sexualmente com outros corpos africanos homens. Ou seja: *quem nós somos*

²⁵ Movimento de Capoeira.

a partir de nós? Como nossos ancestrais viam esta forma de se relacionar? No Continente, há uma ideia positivada deste tipo de existência? Como chegaram ao Brasil esses corpos e como a sexualidade aqui foi moldada a partir do processo de colonização?

Aqui cabe também a possibilidade de pensarmos a construção do ser homem fora do padrão definido no Ocidente, pois estaremos tratando de uma cosmo-sensação materno-centrada, quebrando com o modelo de “masculinidade” o qual conhecemos, criado dentro de um sistema Patriarcal.

É importante sinalizar que mesmo tendo África como centralidade de pensamento, epistemologia, discurso e lugar, vivemos, até o atual momento, em diáspora. Conceitualizando este termo, trazemos as palavras de Benjamin Xavier de Paula:

O conceito de diáspora se apresenta para nós como “possibilidade” - suplanta seu sentido lingüístico, histórico e científico, e, repousa na dinâmica de um movimento de ideias e de práticas sociais contra-hegemônicas que busca na resignificação positiva das relações raciais e étnicas, assim como, do Pan-africanismo, constituir-se num espaço/lugar daqueles que assumem a perspectiva do anti-racismo e da afirmação positiva da negritude como instrumentos efetivos de edificação do discurso e da prática científica (PAULA, 2013, p. 131).

Localizando de onde parte este estudo, tento resgatar possibilidades de existir, a partir de aspectos filosóficos Africanos, para a construção de um espaço seguro onde as demandas de nossos corpos, que se encontram muitas vezes à margem de qualquer lugar, possam ter seu pertencimento reforçado dentro de um contexto de matriz civilizatória Africana. Esse corpo, ora atravessado pelas questões raciais que desviam do padrão branco eurocêntrico, ora atravessado diretamente pelos modos de existir homem e tendo sexualidades que não necessariamente correspondem ao padrão estabelecido pela lente ocidental (heterossexual), vive em uma disputa epistemológica, ontológica e ética o tempo todo. Essa disputa cria um amplo espectro de não-existência, pois como nos nomeamos e pertencemos se não somos referenciados, se há um apagamento de nossa existência?

Ao decorrer deste Njia, acompanhado por Esú, rei do movimento e dos caminhos, venho trazendo pistas de como trabalhar algumas ideias e nomenclaturas dadas ao nosso corpo e nossos processos, de uma forma a sankofar cada uma dessas nomenclaturas e processos. Assim, começo a trabalhar mais com o conceito de Oboronidade, entendendo este conceito não como uma tradução africana para o conceito de “masculinidade”, o qual eu abandono durante este caminhar, mas

entendendo como uma possibilidade de existir, a partir de valores ontológicos Africanos.

A partir daqui, introduzo a perspectiva e a possibilidade de aprofundar e trazer conceitos possíveis para trabalhar com o corpo Africano homem, como o conceito de Oboronidade. Dalvan de Santana Sena, em um texto em seu perfil no Instagram²⁶, traz a discussão sobre a homenidade Africana a partir da Orixalidade:

As discussões contemporâneas sobre masculinidades não me contemplam. Percebo ainda o vício da branquitude de legitimar forças e homogeneizá-las. Olhando para os arquétipos dos orixás Oborós (ocidentalmente lidos como homens) veremos diversas manifestações de homenidades. Deste modo, o ser homem não pode se delinear em apenas um tipo específico de performatividade, mas temos que considerar a oboronidade: múltiplas formas de expressar no mundo as homenidades. Oboró-Ogum, se difere do Oboró-Oxumaré, que não é o mesmo que ser Oboró-Logun e tampouco se assemelha ao Oboró-Oxalá. Em alguns determinados aspectos irão se acentuar com mais ênfase do que em outros. Tais aspectos, emoções, expressões, comportamentos, características físicas e etc. sendo amadurecidos, não entram na dicotomia do bom ou ruim, apenas apresentam a construção daquele ser. Oborós não são apenas “masculinos”, mas trazem também a força do feminino africano - que se difere do feminino passivo, submisso e frágil ocidental - e compreendem que feminino e masculino são forças que se completam. Temos Oboró-Logun e Oboró-Oxumaré por exemplo que trazem íntima relação com o feminino, e assim, conseguem performar suas homenidades (SENA, 2020).

Assim nasce a proposta dessa discussão partindo de uma lente de raiz afrocêntrica, onde passamos a compreender essas homenidades a partir da Oboronidade.

Venho sugerindo o termo “Oboronidade” para discutir os modos de performar existências compreendidas no ocidente como “masculinas” numa perspectiva múltipla sem colocarem vilania em aspectos como vigor, agressividade e liderança, mas entender essas características como modo de ser. É preciso protagonismo de saberes e sair da limitação da discussão branca sobre “masculinidade” Negra e partir para elucidações profundas, capazes de contribuir na reorganização, integração e amadurecimento dos homens pretos (junto às mulheres, crianças e idosos e toda sua comunidade), a partir da compreensão de Oboronidade com referências africanas (SENA, 2019).

Pensar a partir da Oboronidade, e não mais a partir do conceito de masculinidade, também nos aproxima de outra possibilidade de discussão acerca das relações afetivas/sexuais desses corpos Oborós, pois essa discussão permanece ainda uma espécie de tabu. Neste presente tempo, tem-se que há uma única possibilidade de relação afetivo/sexual: a relação entre homem cisgênero e

²⁶ Rede social para compartilhamento de imagens e vídeos.

mulher cisgênera (retorno ao uso deste termo devido ao entendimento da linguagem).

Porém, uma questão que precisa ficar sempre muito bem explícita quando falamos de Oboronidade, é que todo corpo Ancestral é constituído por energias ditas “masculinas” e “femininas”. Há sempre a complementaridade nessa relação, embora uma energia prevaleça. No caso dos corpos Oborós, prevalece o que lhe atribui a hominidade. Para ressaltar a importância da complementaridade dessas energias no corpo, trago o Itan de Osun para ilustrar o quão imprescindível é a co-existência do Oboró (“homem”) e da Yabá (“mulher”):

*Obatalá reuniu todos os “Oborós”, as divindades masculinas
e com estes deuses ele fez uma sociedade de Orisás.
Osun ficou muito ofendida e foi até eles e perguntou:
“Eu também sou Orisá, porque me excluem?”
Todos os Oborós riram e disseram:
“Desde quando precisamos de mulheres? Não está a nossa altura”
Osun então entendeu que não precisavam dela, e retirou o seu Asé do mundo.
Não havia mais fertilidade, as mulheres não engravidavam,
a água não matava mais a sede e a natureza secou.
Os Oborós foram reclamar a Olodumaré, queriam
que ele obrigasse Osun a dar seu Asé novamente.
Mas Olodumaré disse:
“Vocês disseram a Osun que ela não é importante e agora sofrem sem ela.
Devem desfazer esse erro”
Todos os homens foram as margens de Rio Osun
e levaram oferendas a Ayabá que logo surgiu das águas e perguntou:
“Por que estão chamando meu nome se eu
claramente não estou à altura de vocês?”
Osun fez com que os homens implorassem seu retorno,
e então ela aceitou voltar, mas com a condição
que ela e as Ayabás também tivessem voz ativa entre os Orisás.
E assim foi, a terra voltou a prosperar
e Osun foi chamada Iyalodê, a mulher honrada.
Osun Ominibú é a Osun líder, a grande senhora
que quando fala todos se abaixam.
Ora Yeye! (Itan, Tradição oral Yorubá) ²⁷*

Na construção deste *Njja* me proponho a seguir a linha de pensamento dos autores Tago Elewa Dahoma e Douglas Araújo (2019) que nos fazem o apontamento e a diferenciação do termo Africano e Negro. Assim, faço uma torção no termo “Negro” por entender que:

Os séculos precedentes testemunharam então a metamorfose secular do **africano em Negro**. O que queremos dizer com isso é que a experiência intercontinental da escravidão fundamenta-se não apenas no domínio físico do corpo africano, mas também na transmutação de ordem psíquica, em que o africano fora incessantemente vendido a si mesmo e a terceiros, não mais como ser humano portador de civilizações milenares responsáveis

²⁷ Este itan é uma versão do que pode ser encontrado em:
<<http://omilayo.blogspot.com/p/orisas.html>>. Itans são histórias transmitidas oralmente. Não se tem autorias definidas para os Itans, pois são transmitidos via oralidade por gerações.

pelo desenvolvimento de ciências e artes ainda hoje esplendorosas, mas como um corpo, tão somente um corpo, um corpo escuro, marcado exatamente por sua escuridão e denominado negro (DAHOMA; ARAÚJO, 2019, p. 174, grifo dos autores).

Em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), Frantz Fanon aponta como o racismo desumaniza o indivíduo na estrutura colocada pela sociedade racista, e como essa desumanização marca a pessoa negra, que é, ao final, transformada em anônima de um jeito perverso. O racismo faz com que a expressão “negros” designe de forma diferenciada e hierarquizada seres humanos, englobando-os em um “grupo” (não apenas identitário), cancelando assim suas subjetividades. São postos em uma zona de “não-ser”, uma região extraordinariamente estéril e árida. Porém essa é uma discussão que não se esgota, pois existem diversas narrativas e autores/autoras, assim como pessoas engajadas em movimentos sociais que defendem a utilização conceitual da palavra Negro como uma ressignificação potente do adjetivo que foi colado ao corpo Africano. Porém, faço a escolha epistemológica de utilização e reafirmação do termo Africano para reforçar a carga ontológica que esse termo possui, além de afirmar a nossa existência na diáspora como uma existência possível.

Essas concepções baseadas em uma Africanidade tem como um solo social e epistêmico movimentos centrais para desenvolvimento deste Njia: o Pan-Africanismo e o Mulherismo Africana.

1.2 Pan-Africanismo

O Pan-Africanismo, por mim utilizado como uma das bases epistêmicas para esse Njia, é o movimento social que me dá base para poder pensar essa possibilidade de rompimento com o Asili Europeu na busca pelo projeto de Automeação e Autodefinição de nossa existência na diáspora. É a partir deste primeiro contato com referências que apontam para este caminho que parto para a contribuição do pensamento construído ao decorrer desta pesquisa.

Sintetizando a construção do Ideal Afrocêntrico, e de uma possibilidade de retorno a valores-raízes Africanos, cria-se o conceito de Pan-Africanismo. Nascido na segunda metade do século XIX, o Pan-Africanismo é uma meta, um objetivo, que se originou nos países de colonização inglesa, apesar de o nome sugerir uma intensa ligação com o continente Africano. Historicamente, o Pan-Africanismo consiste na proclamação da organização, unidade e solidariedade entre africanos do

mundo todo, tanto os que vivem no Continente África, como os de sua diáspora, na luta contra o racismo e a supremacia racial branca.

Podemos citar aqui, seguindo Gilza Marques, as duas linhas/perspectivas Pan-Africanistas que perduram até hoje e localizar cada uma delas:

Os pan-africanistas nacionalistas creem que os pretos devem lutar unidos enquanto povo com base nas experiências africanas de luta. Dentro do Pan-Africanismo nacionalista temos os garveistas, os afrocentrados, os rastafaris, a Nação do Islã... não significa que divergimos. São abordagens diferentes de luta. Exemplos de pan-africanistas nacionalistas são Aimé Césaire, Amy Garvey e Malcolm X. Os pan-africanistas socialistas são aqueles que, ao longo da história, fizeram o que Abdias do Nascimento denunciou e combateu: a marxização do Pan-Africanismo. Ou seja: quiseram fazer uma associação entre o Pan-Africanismo e a teoria marxista. Exemplos de pan-africanistas socialistas são: Samora Machel, Agostinho Neto e Nkrumah (MARQUES, 2016).

Os principais nomes ligados ao Pan-Africanismo são Edward Blyden, W. E. B. Du Bois, Marcus Mosiah Garvey, Frantz Fanon e Kwame N’Krumah. Com o centro da discussão Pan-africanista focado na libertação do colonialismo, na América o confronto era contra o colonialismo interno, enquanto em África, a luta era contra o Colonialismo Externo.

Contextualizando historicamente, Marcio Paim (2014) nos aponta como se dá o início da construção deste movimento que seria futuramente denominado Pan-Africanismo:

No seu início, o Pan-Africanismo era apenas uma reduzida manifestação de solidariedade, restrita às populações de ascendência africana das Antilhas Britânicas e dos Estados Unidos. Logo, é importante ressaltar que, até a primeira reunião Pan-Africana a denominação “Pan-Africanismo” não havia sido inserida, ficando a reunião identificada como a “Conferência dos povos de cor” (PAIM, 2014. p. 88).

Esta primeira conferência, pensada por Henry Silvester Williams (1869 - 1911) em 1890, que tinha como objetivo reivindicar o açambarcamento por parte dos países europeus das terras consuetudinárias das populações africanas, só acontece efetivamente em 1900 na Inglaterra. Os motivos pela demora de dez anos para a sua realização foram os entraves burocráticos da época.

Por ser graduado em Direito e especialista em questões agrárias pelo Fórum Inglês, pôde assim estabelecer estreitas relações com as populações do oeste africano de colonização inglesa. William agia como conselheiro jurídico e, antes de viajar para a África do Sul, fundou a Associação Africana para a Promoção e Proteção dos Interesses de todas as Pessoas de Ascendência Africana.

Ainda segundo Paim:

Como conselheiro, Silvester Williams aconselhou chefes bantus na África meridional, os quais suas terras eram alvo do interesse dos colonizadores bôeres. Da mesma forma, auxiliou no aconselhamento os chefes Fantis, cuja suas terras originais os ingleses objetivavam transformar em propriedade da coroa britânica (PAIM, 2014 p. 89).

De acordo com as informações fornecidas por William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), contemporâneo e seguidor de Silvester Williams, foi neste momento que:

Colocou-se pela primeira vez em moda a palavra “Pan-Africanismo”. (...) o apelo lançado pelos trinta e tantos delegados ao cabo dos seus trabalhos foi, graças sem dúvida à complacência do bispo de Londres, ouvido pela rainha Vitória. E, por intermédio de Joseph Chamberlain, houve por bem a Augusta soberana fazer saber a Silvester Williams o seu cuidado de não perder a vista dos interesses e do bem-estar das raças indígenas. (PAIM 2014 p. 89).

Um ponto importante que Paim nos salienta muito bem, é que Williams não foi o único protagonista na construção do ideal Pan-Africanista. Muitos nomes e existências ficaram pelo caminho. Assim, deve-se creditar uma lista de muitos nomes que atuaram conjuntamente nessa construção.

Dessa maneira, por ser uma lista difícil de reconstruir, bem como, pouco instrutiva em termos quantitativos, credita-se a Silvester Williams o papel precursor de uma das ideologias — juntamente com o nacionalismo africano e as negritudes – centrais para a descolonização do continente africano (PAIM, 2014, p. 90).

Uma das contribuições importantíssimas para esta pesquisa vem de Absogun Olatunji Oduduwa, que em sua obra *Pan-Africanismo: apontamentos e reflexões* (2019), que é uma sistematização de uma formação ocorrida em São Paulo e promovida pela União dos Coletivos Pan-Africanistas, nos diz o que significa pensar o Pan-Africanismo como essa base de entendimento que precisamos ter enquanto povo que reside fora de nossa “casa”:

O Pan-Africanismo defende que pessoas pretas são africanas, isso independe de suas localidades de origem ou de deslocamento, assim, a diáspora africana dentro da lógica Pan-Africanista é uma extensão de África e vai ser beneficiada e também se beneficiará, numa via de mão dupla, no processo de criação ou consolidação dos Estados Unidos de África (ODUDUWA, 2019, p. 20).

1.3 Mulherismo Africana

Tendo em mente a concepção de que a maioria das sociedades em África eram matriarcais, não tem como falarmos de Pan-Africanismo, de retorno ao Continente, de Ancestralidade e de valores Ancestrais africanos, sem falarmos de

um dos desdobramentos fundamentais do pensamento Pan-Africanista: o Mulherismo Africana²⁸.

A ideia central do Mulherismo Africana é a matriarcalidade, que é uma das matrizes culturais africanas onde a crença ancestral exalta a figura da complementaridade das energias masculina e feminina, destacando porém a figura da *Iyá* como a grande portadora do poder de principiar e gestar/gerir a vida do povo. Assim, todas as pessoas ligadas ao Pan-Africanismo teriam como marca de nossa ancestralidade a ligação com a matriarcalidade. Segundo a filósofa Katiúscia Ribeiro:

O Mulherismo Africana trata-se de uma proposição política emancipatória pensada pela Dra. Clenora Hudson, que ao pesquisar o lugar participativo das mulheres africanas na história, identificando nessas mulheres o lugar de poder, sabedoria, ensinamentos e luta, encontrou um lugar de quem sempre esteve à frente da agência de seu povo, de matriarca, de geradora de potências. O Mulherismo Africana trata-se de uma perspectiva emancipatória da população preta pensada por mulheres pretas e suas dores frente ao racismo, não uma ação política de liberdade de um determinado segmento. Pensar apenas pela via do gênero não dá conta da desintegração ontológica das mulheres pretas e de seu povo. A proposta do Mulherismo passa por pensar o lugar das mulheres pretas a partir de nós e não nos nutrir de ideologias embrionariamente não direcionadas às mulheres pretas (RIBEIRO, 2016).

Oyèrónké Oyěwùmí, em seu artigo *Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]* (2016), nos apresenta uma leitura muito mais ampla da figura da *Iyá* do que a leitura ocidental de Mãe e o que significa esse signo no contexto Yorubá:

[...] é explícito que *Ìyá* não é uma categoria de gênero, até porque o gênero não era ontológico no mundo iorubá. No entanto, escritos acadêmicos e representações de *Ìyá*, como vimos em muitas das citações que trago de outras pessoas estudiosas da sociedade iorubá, apresentam *Ìyá* como uma categoria de gênero, a outra metade da paternidade, a categoria masculina. É inconcebível representar *Ìyá* como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs. Intrínseca à categoria mãe na tradição ocidental é a ideia de nutrir. Enquanto a nutrição faz parte do que *Ìyá* faz na sociedade iorubá, o significado central de *Ìyá* é cocriador da prole, seu bem-estar e preservação durante a vida depende física e espiritualmente da vigilância de *Ìyá*. *Ìyá*, na derrogação iorubá, é uma identidade mística que não é comparável a nenhuma outra nesta sociedade (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 12).

²⁸ O termo Africana não remete especificamente ao feminino, mas sim ao termo plural da língua latina, que significa o conjunto de tudo o que engloba à África e suas diásporas, dos seus povos afrodescendentes de todo o mundo e a sua metodologia inter-multi-transdisciplinar (RIBEIRO, 2016).

Em sua obra *Mulherisma Africana: Uma teoria afrocêntrica* (1998), Nah Dove explica que o matriarcado estabelece uma relação de complementaridade entre masculino e feminino, não há hierarquias e ambos trabalham juntos pela organização social do Povo, porém “a mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social” (DOVE, 1998, p. 08). Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2016) também argumenta o papel da complementaridade e não de uma dada hierarquização social. Assim, diferindo da cultura ocidental, onde a mulher, ou o feminino, seria responsável apenas por acompanhar o homem, ou o masculino, não tendo um lugar de igualdade. No matriarcado, a figura da mulher/feminino ganha um lugar de poder, poder este explicitado novamente na fala de Katiúscia Ribeiro:

[...] Nesse sentido, o ventre da vida parte das perspectivas matriarcais gestando o poder responsável pela cura de nossa comunidade. Aquela que do seu peito alimenta mulheres pretas e homens pretos ao ver a luz da vida é também aquela que alimentará as lutas e reorganização dessas duas essências - Feminino e Masculino - plantando a cura e emancipação efetiva das populações africanas. Se o útero que nos gera é único, nos fragmentar nos torna órfãos da nossa própria essência histórica [...] (RIBEIRO, 2016).

Este poder também é representado pelo conceito de Matripotência, que é o que move e mantém o ciclo vital na cosmosensação Yorubá. Oyěwùmí nos indica que a figura da *lyá*, para além de um corpo, mas uma instituição, é a chave para podermos exercer esse poder criador, gestacional e mantenedor de potência entre o povo Africano:

A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *lyá*. A eficácia de *lyá* é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *lyá* é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *lyá*, todos nascemos de uma *lyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *lyá* (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 3).

Para termos dimensão prática da atribuição do poder de *lyá*, é feita a sugestão de pensar a criança, nas palavras da autora, enquanto prole. Assim fica mais nítido ainda o papel fundamental desta figura enquanto instituição:

O ditado *omo k'oni ohun o ye, lyá ni ko je e* – uma criança sobrevive e prospera apenas pela vontade de *lyá* – sugere o papel fundamental que *lyá* desempenha no bem-estar da criança. *lyá* não é apenas a doadora do nascimento; *lyá* também é uma co-criadora, uma doadora de vida, porque *lyá* está presente na criação (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 7).

Como Iyá é destituída de um gênero biológico, é importante trazer que esse poder está para além da biologia. É algo muito maior. Um homem pode exercer a função de Iyá. Mulheres transexuais podem exercer a função de Iyá, pois como a autora por fim salienta:

A paternidade na tradição é socialmente estabelecida e não precisa ser biológica. A relação Iyá-prole, no entanto, é construída como mais longa, mais forte e mais profunda que qualquer outra. A relação é percebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade (OYĒWŪMÍ, 2016, p. 6).

Assim, podemos inferir que em uma relação entre dois homens, inevitavelmente um desses corpos irá cumprir a função de Iyá para com sua prole, considerando também que a Matripotência está para além das relações afetivo/sexuais, podendo ser ampliada para relações amplas em comunidade, como, por exemplo, os Babalorixás nas comunidades de Terreiro.

Talvez, também seja pertinente ressaltar que os termos iyá, frequentemente traduzido como mãe, e bàbá, traduzido como pai, no uso em iorubá não estão sempre anexados à anatomia. Assim, pode-se referir a qualquer parente macho ou fêmea da mãe, como mãe, porque são percebidos como representando a matrilinearidade na vida de alguém, independente do seu tipo de corpo (OYĒWŪMÍ, 2016 p. 15).

A forma como se estrutura a sociedade ocidental tende a ter como lente principal para pensar todas as formas de opressão e resistência do Gênero. Assim, esse marcador que se pretende comum a todo o ser humano se torna a base de leitura para qualquer episódio de opressão estrutural, primeiramente. Quando tomamos essa lente como primordial, colocamos como secundários outros atravessamentos (raça, classe, sexualidade), fazendo assim com que essa leitura seja feita por um prisma universalizante (branco, hétero, cisgênero, classe média). Quando trocamos as lentes para fazer leituras sociais a partir da perspectiva dos povos Yorubá, por exemplo, vemos que não necessariamente as coisas se dão de uma forma totalizante, e sim pluriversal.

Quando, aqui na diáspora, surge o debate sobre o existir homem, onde a única via possível dessa construção é acerca de uma “masculinidade tóxica”, sem um aprofundamento ou em um aspecto totalizante como ocorre em alguns discursos feministas, como no feminismo dito radical, por exemplo, primeiramente devemos ter em mente a construção do indivíduo “masculino”, não pensando em um total estruturado apenas pelo gênero, mas sim como esses desdobramentos “secundários” afetam certos corpos, e um grande número de corpos, para entender os processos que os levam a se constituírem dessa forma, trabalhando nesses

processos antes de uma culpabilização direta apenas através da classificação do gênero.

CAPÍTULO 2

SHU, ESÚ, LAROYÊ NO NJIA!

O trabalho de escrever uma dissertação prezando por uma bibliografia afrocêntrica não é uma tarefa fácil. Tendo em vista que estamos inseridos em um molde acadêmico extremamente ocidentalizado, conceituar um método de pesquisa que esteja fora deste padrão também se torna um desafio. Além do mais, vale a crítica que o domínio de saberes nossos ainda é da branquitude, sendo que a esmagadora maioria dos artigos pesquisados sobre Filosofia Africana, Afrocentricidade e Ancestralidade são de pessoas antropólogas, autores e autoras brancos/as.

Gostaria de ressaltar que minha escolha bibliográfica na construção desta dissertação foi por politicamente utilizar autores e autoras africanos/as do continente e da diáspora como uma forma de afirmar nossa produção de conhecimento. Assim, comecei a buscar uma metodologia que desse conta do que representaria esse processo de escrita e criação de material intelectual que estivesse ancorado na Afrocentricidade.

Nos anos 80, Molefi Kete Asante concebeu a ideia de Afrocentricidade como “[...] um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe as (os) africanas (os) como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 96).

Inspirado na orixalidade, pedindo licença e saudando a Iyá de todas as cabeças (Odô Iyá!), comecei essa busca pela forma de como daria conta da organização dos pensamentos e da forma como transmitiria a mensagem que através de mim, meus ancestrais querem trazer.

Laroyê!

*E passou abrindo a terra em fendas
Abrindo mentes
Descolonizando o pensamento
E como podia ser diferente?
Se em nós não funciona essa tal corrente
Que amarra as mãos, amarra pés
E insiste em amarrar a mente
Mas não, não com a gente!*

Kawô-Kabecilê!

Reparação histórica, ceis já devem ter ouvido

*Cotas, ações afirmativas, são só a gota, calma
 Se fôssemos cobrar tudo,
 tim tim por tim tim
 Vocês nos devem, ah se nos devem...
 Nos devem até a alma!
 E nossa justiça, tem dois machados cruzados
 Pesada tipo pedra
 Cai na cabeça e arranca dor
 Dor da consciência
 Fiquem avisados!*

Epahey!"

*Varrendo tudo chegamo aqui
 Levantando seus saberes e suas crenças
 Sacudindo suas verdades e suas vaidades
 Fazendo vocês sentirem, que a subalternidade
 Não vai mesmo ser nossa sentença
 Vamos passar por vocês
 Como o vento nordeste, avassalador
 Ceis vão entender finalmente
 Toda a potência que se gerou por anos
 E então, verão que nossa vida, de longe é só dor*

Odô Iyá!

*Minha mente? Minha cabeça? Descansa no colo de mãe
 Ela que protege das amarras
 Ela que me reflete, na imensidão do oceano
 E me diz: "Tu é âncora, tu é maré! Tu é gigante, tu é meu filho!"*

Odô Iyá!

*Aqui não tem rima
 Aqui tem devoção
 Aqui tem agradecimento, por me manter são
 Por me limpar todos os dias com tua água e sal
 De qualquer possibilidade do afeto negativo
 E por, mesmo com a tentativa INSISTENTE, não fazer do meu corpo dócil
 Porque sou livre, e a liberdade ancestral me aproxima
 De África, do meu povo!*

Ogunhê!

*Eu andarei vestido e armado com as armas de Ogun
 Aquele vem de Irê
 Que não desiste da luta de jeito nenhum
 E que somente o amor o faz se render
 Eu andarei vestido e armado com as armas de Ogun
 Meu pai, meu guardião
 Meu corpo, guardado por esse Orixá
 Só se curva, só se ajoelha, na presença de Olorun
 Ah meu pai! Obrigado por estar no meu punho
 Obrigado por estar do meu lado
 Só com a tua presença, meu pai
 A luta cotidiana, para existir nesse mundo brankkko
 Fica mais branda, e não é só mais um fardo*

*Pra quem ainda não entendeu
 Não estamos sós na nossa caminhada
 Nosso corpo e nossos passos vêm de longe
 Somos um povo, que apesar da colônia*

*Apesar da escravização
Não se rendeu
Não morreu
E em África, nosso chão
Nosso Império renasceu!*

(Oti - Panteão, 2018)

Este trabalho vem buscar a experimentação de um método de pesquisa, o qual vai ganhando forma conforme vou caminhando e abrindo outros possíveis caminhos ao caminhar.

Utilizando as inspirações deixadas por nossos ancestrais, para que andemos no Ayé, penso em trilhar um Njia apontando as características presentes daqueles que me acompanham nesta escrita: os Orisàs, meus ancestrais. Neste capítulo, pretendo ampliar o conceito de Orixalidade, tentando encaixá-lo como uma das ferramentas metodológicas no desenvolvimento desta pesquisa. Utilizarei a Ancestralidade como a estrada por onde apontarei de onde partem os rumos que me embasam no pensamento político, teórico, epistemológico e filosófico.

Quando se pensa em Orixalidade, damos início não somente a uma leitura, um pensamento, uma teologia em si, mas colocamos em punho uma ferramenta, algo que diz da maneira que o Orixá se conecta ao corpo, ao físico, aqui no Ayé. Orixalidade é o que dá a materialidade para a presença do Orixá no mundo, é o compreender que o entendimento da vida e todas as nossas ações se dão filosoficamente através dos nossos Ancestrais.

Segundo Cintia Camargo Vianna, temos uma definição possível da orixalidade pelo seguinte modo de organizar este conceito:

[...] Seria nas comunidades-terreiro que essa identidade narrativa alternativa (a da Orixalidade) se tornaria possível. Seria no cerne dessa religiosidade afro-brasileira que se concretizaria para a população afro-descendente um local de pertencimento cultural (e místico, evidentemente). Gostaríamos de pontuar que quando os Itans (narrativas ancestrais) são incorporados nas composições dos raps, como é o caso de Jorge da Capadócia, essa narrativa oferece ancoramento para o texto do rapper. A Orixalidade oferece a circularidade dos mitos de origem, posto que esse mito propõe a construção, ou ainda, a sistematização de uma outra cosmovisão para o pensamento contemporâneo, uma visão não domesticada para a população e a cultura negra (VIANNA, 2016).

A Iyalorixá Winnie de Campos Bueno, em sua dissertação de mestrado intitulada *Processos de resistência e construção de subjetividade no pensamento feminista negro: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (2009) a partir do*

conceito de imagens de controle (2019), traz também uma definição muito potente do conceito de orixalidade e importante para apontar a relação subjetiva construída a partir dessa relação, que vai além de uma construção teológica, mas que constitui a subjetividade do corpo Africano:

A orixalidade diz respeito à relação de pertencimento com o mítico sagrado de matriz africana representado a partir da relação sujeito-orixá. Esse pertencimento não está necessariamente organizado a partir de uma iniciação ritual, mas de um relacionamento construído com o reconhecimento dessas tradições como parte da constituição da subjetividade negra (BUENO, 2019, p.13).

Entendendo como a orixalidade opera, e também a potência que esta ferramenta oferece na construção deste Njia. Não há como deixar de utilizar este conceito como um enlaçador de características que compõem este trabalho e, por consequência, não há como trabalhar com a Orixalidade sem pensar nas características e na influência dos Orisàs, meus ancestrais, na forma como discorro esta pesquisa.

2.1 Ancestralidade

*Tuque, Tuque!
Batuque, tuque, tuque!
todo o muque no tambor.
Puxaram o corpo cá prá longe mas a alma espichou,
e as raízes crispam-se lá
e o caule é este tambor, e a seiva, este som de cratera,
que a gente vai fundo buscar.
Batuque, tuque, tuque!
todo o muque no tambor.
Esses “negros” loucos batendo,
já com a cor de Exú-Bará nos dedos,
couro contra couro.
Mas o couro da Inhã é mais forte,
lá vai o seu ronco de trovoadas,
e a terra vai rachar em fendas
- toque de Xangô.
Batuque, tuque, tuque!
todo o muque no tambor.*

(Oliveira Silveira, 1981, p. 16)

O povo Africano, mesmo muitos de nós estando em diáspora, mantém um estreito laço de ligação com o Continente Mãe²⁹. Esse estreito laço nos permite criar plurais formas de relação entre nós mesmos e com o lugar que nossos corpos

²⁹ Uso aqui o termo Continente Mãe para reforçar a matriarcalidade, marca da lógica continental africana de funcionamento e origem de valores sociais e organizacionais fundantes do sujeito Africano.

habitam fora de África. Uma ferramenta que mantém esse laço vivo é a conexão que estabelecemos com a nossa Ancestralidade.

Pensar no conceito de Ancestralidade é despertar a consciência que viemos de longe, mas que mantemos conosco alguns valores-raízes³⁰ que fundam nossa existência e que a colonialidade, mesmo com toda a sua potência extrativista e anuladora, não conseguiu apagar das nossas formas de existir. Também, gosto de pensar valores-raízes para fazer uma analogia com uma das lendas³¹ sobre o Baobá, uma árvore ancestral que, segundo os mais velhos, tem suas raízes espalhadas por todo o continente Africano. Reza a lenda que, quando nossos corpos eram trazidos para a diáspora, as raízes dos antigos baobás, que em nossa terra nos servia de refúgio e casa, nos seguiram para que aqui não ficássemos desamparados. Buscar a ancestralidade é escavar e encontrar essas raízes que nos ligam aos antigos Baobás, para que façamos fortaleza em nós novamente.

Buscar na Ancestralidade esses valores é dar vida e concretude a todos os passos dados e a todas as formas de resistência que nossos ancestrais do Continente, sequestrados pelos europeus no *Maafa*, traçaram no passado, e refletem em nós no presente, para que possamos alcançar nosso objetivo maior: o *retorno*³² ao Continente Africano.

Ancestralidade não é apenas um exercício pontual de historicizar a caminhada de um povo, muito menos localizar em uma linearidade temporal esse movimento, mas sim encarnar o adinkra Sankofa, e poder ressignificar nossa existência a partir do que já foi vivido para, a partir desse movimento, poder justificar de onde partem as lógicas que correspondem a funcionamentos que muitas vezes causam estranhamento no contexto social em que vivemos, mesmo sendo um país que tem o maior número de pessoas Africanas fora do continente. Para explicar de onde parte o sentido *lesteador*³³ que rege muitos dos funcionamentos, costumes e ideais de corpos Africanos Pan-Africanistas, alguns teóricos se utilizam da Cosmvisão Africana, que seria o modo de ver o mundo a partir da lente gestada no

³⁰ Utilizo este termo composto em substituição ao termo “civilizatório”, por entender que o modelo de civilização que temos é calcado no Asili Europeu.

³¹ Lendas que permeiam a tradição oral, contada pelas Iyás e Babás nos terreiros.

³² Cabe ressaltar que, ao falar de retorno ao Continente, não estamos necessariamente objetivando o retorno físico, mas sim o retorno a esses valores-raízes que seguiram meus ancestrais de África até aqui. Objetivando assim, a reorganização e a emancipação total do povo Africano, nas especificidades e no território da diáspora.

³³ Este conceito será desenvolvido adiante. Porém, já de antemão deixo explicitado que sou um homem africano diaspórico que vive no Sul do Brasil, assim faz sentido geograficamente partir deste lugar.

útero da Ancestralidade. Oyèrónké Oyewúmì (1997), amplia essa noção, sinalizando que ao reforçar a visão, ainda nos encontramos nos limites ocidentais, e sugere que pensemos a partir da cosmo-sensação africana.

O termo 'visão de mundo' que se usa no Ocidente para sintetizar a lógica cultural de uma sociedade, expressa adequadamente a prerrogativa ocidental da dimensão visual. Mas, teríamos um resultado eurocêntrico se utilizássemos essa expressão para nos referirmos a culturas que provavelmente dão prioridade para outros sentidos [...] usaremos 'sentido de mundo' em referência à sociedade iorubá e outras culturas que podem privilegiar outros sentidos ou uma combinação deles (OYÈWÚMÌ, 1997, p. 39).

A partir do entendimento do conceito de Cosmo-sensação Africana, entende-se a necessidade pungente de colocar África e toda a Ancestralidade Africana na centralidade das discussões. Quando falamos “colocar África no centro das discussões”, nos referimos a pensarmos nós, como esses corpos africanos diaspóricos que foram arrancados de nossa terra e permanecem buscando um ideal de Família Global Africana, tomando o Continente como o *leste*³⁴ emergindo em um intenso trabalho que objetiva a total liberdade do nosso povo. Através da Afrocentricidade, toda e qualquer discussão não pode ocorrer anterior a qualquer traço de racialização e localização.

2.2 O Leste: a potência de geografar os passos que vêm de longe

“Desde que me entendo por gente” (ditado que me acompanha desde criança) tenho o coração voltado ao leste. Neste trabalho onde me disponho a trazer questões que me são caras e de valor existencial, nada mais justo que geografar e localizar meus sentidos, partindo de onde meu coração grita. Assim, dou início ao pensamento de que é muito plausível o ato de *lestear* meu caminho para poder traçar os passos ancestrais que me levam de volta às minhas origens.

Lestear o coração, direcioná-lo ao leste é para além de simplesmente localizar em um plano geográfico o caminho para onde aponto meu trabalho. É dar um novo sentido às tentativas colonizadoras e hegemônicas de estabelecimento de poder e potência.

Socialmente, temos como norma localizar o Norte como a direção a seguir para poder se encontrar no “rumo certo”. Porém, esta imposição do Norte surge no intento de detrimento de outras possibilidades de caminhos a seguir. Como

³⁴ Posicionamento político de direcionamento geográfico-conceitual para ponto de partida. “África está ao leste, logo o leste é a partida e a chegada”. (Nota do autor)

Esú/Bará dono dos caminhos e das encruzilhadas guarda minhas pernas (Alupô Bará!), pretendo trilhar por outras vias, seguindo as pistas deixadas pelos meus ancestrais.

Desde que somos inseridos nos códigos sociais, aprendemos a nos localizar a partir de um norte. Na escola, por exemplo, aprendemos com o uso da bússola que *“para não se perder, devemos buscar o norte. O ponto magnético que nos levará ao caminho”* (frase dita pela minha professora nas séries iniciais).

Assim, pensando o Njia de resgate dos passos do Povo Africano, lanço meus sentidos a outra direção. Cheik Anta Diop traz em sua teoria dos berços civilizatórios que o Povo Preto nasce no berço Sul, juntamente com todas as características que marcam esse povo. Segundo o autor:

[...] O primeiro desses berços, como veremos no capítulo sobre a contribuição do Egito, é o vale do Nilo, dos Grandes Lagos até o Delta, através do então - chamado Sudão "Anglo - Egípcio" ["Anglo-Egyptian Sudan"]. A abundância de recursos vitais, seu caráter agrícola sedentário, as condições específicas do vale, irão engendrar no homem, ou seja, no Negro, uma natureza suave, idealista, pacífica, dotada de um espírito de justiça e alegria. Todas essas virtudes eram mais ou menos indispensável para a convivência diária (DIOP, 1974 p. 220).

Diop também aponta para o berço Norte como o berço civilizatório que dá origem ao sistema de funcionamento ocidental, apontando inclusive como nasce o patriarcado, a partir de toda uma necessidade evolutiva. Sobre o sistema patriarcal, Diop nos diz que:

Obviamente, o homem era o pilar desse tipo de vida. O papel econômico da mulher era muito menos significativo do que em sociedades agrícolas Negras. Conseqüentemente, a família patriarcal nômade foi o único embrião de organização social. O princípio patriarcal iria governar toda a vida dos Indo-Europeus, desde os Gregos e Romanos até o Código Napoleônico, até nossos dias. Foi por isso que a participação da mulher na vida pública iria chegar mais tarde nas sociedades Européias do que nas sociedades Negras. [...] Se o oposto parece verdadeiro hoje em certas partes da África Preta, isto pode ser atribuído à influência Islâmica (DIOP, 1974 p. 225).

A partir de Diop, passamos então a exaltar o berço Sul civilizatório onde se origina o Continente Africano e, a partir deste berço, começamos a sular nossos pensamentos. Porém, como a proposta é pensar o contexto diaspórico, principalmente aqui no Brasil, partindo exatamente aqui do sul do país, penso que é importante redirecionar o caminhar. Sular ou exaltar o sul aqui no país, para o povo Africano, não é algo que potencializa a nossa existência. A partir disso, penso que possamos traçar um fio de onde estamos até o Leste, para que localizemos enfim nosso lar.

Ressalto o quão importante é fazer este exercício de uma volta e de um caminho a buscar, de sankofar, por nossa vinda se tratar de um sequestro, se tratar de Maafa.

Para trazer à vida este conceito de localização e de busca de um lugar que faça sentido ao leste o caminhar e o pensamento, algumas curiosidades acabam por surgir, uma delas é que venho de uma cidade litorânea do Rio Grande do Sul, justamente a leste do Estado. A região a qual Mostardas está localizada é denominada como “Litoral Negro”. Minha família mora em Solidão, o quarto distrito de Mostardas, onde engloba o Quilombo de Casca, que foi o primeiro Quilombo escriturado no estado, e o Quilombo dos Teixeiras, do qual minha família paterna descende. Segundo Claudia Daiane Molet, em sua tese de doutorado intitulada *Parentescos, Solidariedades e Práticas Culturais: estratégias de manutenção de um Campesinato Negro no Litoral Negro do Rio Grande Do Sul (do século XIX ao tempo presente)* (2018), nos apresenta este conceito de Litoral Negro, trazendo que:

O conjunto de pesquisas realizadas, nas quais se inclui esta tese, demonstra a presença consistente de um litoral negro considerado tanto como um recorte espacial e como um conceito que abarca os laços de parentescos, solidariedades e compartilhamentos de práticas culturais entre os quilombolas. Atualmente, há, na faixa de terras compreendida entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, oito comunidades remanescentes quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares: Limoeiro, Casca, Teixeiras, Beco dos Colodianos, Vó Marinha, Capororocas, Anastácia Machado e Vila Nova (MOLET, 2018, p. 27-28).

No decorrer da tese, a autora traz uma série de apanhados e dados que falam da potência que nasce no leste do Rio Grande do Sul, no contexto litorâneo-campesino, que se torna para mim algo mais potente ainda, pois cresci com o estigma de não ser um corpo urbano.

Para além da construção histórica da potência das relações entre corpos africanos diaspóricos ao leste deste Estado do Rio Grande do Sul, um dos Estados mais racistas do Brasil, outras questões emergem dessa geolocalização. Vibrando em direção ao leste temos duas forças que me convocam a tornar essa a direção que me dá sentido: o sol e o oceano.

Um dos principais deuses na organização cósmica e social do Kemet (antigo Egito) era Rá, o Deus Sol, o Deus Criador. Rá foi uma divindade que passa a ser tida como aquela que alimenta a vida, dominando divindades menores de outros povos e prevalecendo nos céus. O filósofo Teóphile Obenga, traz uma importante

contribuição para a construção deste caminhar ao Leste. Se trata da leitura de como se organiza o sistema cosmológico do antigo Kemet, a partir de Rá:

No princípio, o deus-sol, como Atum ou Ra-Atum, surgira de águas primitivas conhecidas como nun por seu próprio poder de autodesenvolvimento. Note que “espírito” é pensado aqui como um autodesenvolvimento da “matéria”. O deus-sol gerou Shu, o vento, e Tefnut, a primeira mulher. Desses dois nasceram Geb, o deus da terra, e Nut, a deusa do céu, cujos filhos eram os dois irmãos Osíris e Seth, e as irmãs Ísis e Néftis. Osiris e Ísis darão à luz Horus, o falcão divino dinástico. O próprio faraó assumiu o título de “Filho de Ra” (sa-Ra) da 5ª Dinastia (2498-2345 a.E.C.) em diante. Ma'at, a deusa da Verdade ou da Retidão, era filha de Ra (sat-Ra). A concepção de Verdade e Correto ocupou um lugar proeminente no pensamento sobre Aton, uma divindade solar. Hathor, a deusa da beleza, amor, dança e música, era o “olho de Ra”. A pirâmide era o principal símbolo do deus-sol Ra. Acreditou-se para ajudar o faraó em sua transição do terreno para o reino celestial (OBENGA, 2014).

Ao leste também fica o Oceano Atlântico, amontoado de água salgada que traz vida ao curto espaço terrestre que habitamos. Caminho por onde meus ancestrais foram trazidos no Maafa, para povoar o Ocidente.

Em minha trajetória na Umbanda, foi me contado que o Oceano além de ser a morada da Grande Mãe de todos os Orixás, era também onde muitos de meus ancestrais ficaram, deixados para trás quando eram acometidos por alguma doença, como o banzo, muito comum naquela época e lugar. Ou então se jogavam, na esperança de chegarem aos braços da grande Iyá! Assim, o mar ficou conhecido como a Grande Calunga³⁵, ou o grande lugar onde descansam os nossos ancestrais.

Por tudo isso, e pela minha ligação fortíssima com o Oceano, já que minha cabeça repousa no colo de Yemojá, me inclino a caminhar *Sankofando* meus passos ao Leste, que me é partida e chegada, até Mãe África, que me é partida e chegada.

Para que seja possível esse movimento, há a necessidade de construir um caminho que coloque África na centralidade. Nesse sentido, Molefi Kete Asante nos aponta os cinco pilares da construção da ideia afrocêntrica:

Como uma configuração cultural, a idéia Afrocêntrica foi distinguida por cinco características: (1) um intenso interesse em localização psicológica como determinada por símbolos, motivos, rituais e sinais; (2) um compromisso de encontrar a subjetividade-local dos Africanos em qualquer fenômeno social, político, econômico, religioso ou com implicações para questões de sexo, gênero e classe; (3) uma defesa dos elementos culturais africanos como historicamente válidos no contexto da arte, da música e da literatura; (4) uma celebração da “centralidade” e da agência e um compromisso de refinamento lexical que elimina pejorativos sobre os Africanos ou de outras pessoas; e (5) um imperativo poderoso de fontes históricas para revisar o texto coletivo do Povo Africano (ASANTE, 2009, p. 96).

³⁵ Saber oral passado a mim pelos mais velhos que frequentam os espaços de ligação com a África ancestral: os Terreiros.

Novamente ressalto que lestejar o caminhar e sankofar essa existência não é uma tarefa fácil, pois exige que ferramentas que muitas vezes foram soterradas pelo colonialismo, sejam resgatadas e adotadas enquanto meio para que esses passos possam ser dados. Colocar África como o ponto de partida e chegada só é possível se partirmos de passos que centralizem e compartilhem dessa centralidade de potência. Por isso reafirmo meu compromisso político e filosófico com teorias que me possibilitam para além de política, filosoficamente essa caminhada: o Pan-Africanismo e o Mulherismo Africana.

Reitero também que a força que me faz caminhar vem de Esú, vem de Shu, o movimento inicial. Assim, utilizo o movimento como possibilidade de deslocamento de conceitos chave, como “masculinidades”, sexualidades, gêneros para poder fazer torções desses ideais e movimentar as subjetividades na tentativa de restaurar os efeitos do colonialismo presentes até hoje. Que Esú seja o portador das chaves que abrem portas e possibilitem encruzilhadas neste caminhar.

CAPÍTULO 3

SEXUALIDADE E GÊNERO: DESDOBRAMENTOS EM UMA CONCEPÇÃO AFROCÊNTRICA E DIASPÓRICA

Como já havia citado, de maneira introdutória, venho buscando adentrar a discussão sobre nossa existência a partir do prisma da Afrocentricidade. Partindo do princípio filosófico Africano, tenho buscado o resgate da identidade do corpo que reside no campo diaspórico, a partir do berço organizacional e fundante dos nossos valores-raízes, os que vieram atravessando o Atlântico e até hoje em nós perduram. Os valores-raízes Africanos.

Reafirmo aqui meu compromisso de não fazer apenas traduções conceituais partindo de ideias eurocentradas do que são sexualidades e gêneros. A proposição central desta pesquisa é discutir, a partir de uma perspectiva afrocêntrica, bebendo de fontes centradas em África, pensando tanto o Continente quanto a diáspora, como se dá a discussão do ser homem e da possibilidade de relacionar-se afetiva/sexualmente com outros homens. Penso que é novamente importante marcar que o contexto a ser discutido é a diáspora, onde há o objetivo de retorno ao Continente Mãe, não necessariamente físico, mas organizando-se a partir dos valores-raízes africanos, tendo como base a instrumentalização oferecida pela Filosofia que nasce no Kemet.

Entendendo que o fato de um homem se relacionar afetiva/sexualmente com outro homem deixa de ser apenas uma prática sexual e passa a se tornar um modo de existir, pretendo buscar nos aspectos filosóficos Africanos, ou na Filosofia do KMT(Kemet³⁶), fundamentos para explicitar esse modo de viver, para além do sexo. Para explicar a escolha desse caminho filosófico, compartilho do entendimento do filósofo camaronês Nkolo Foé:

O Egito antigo faz parte integrante da história da cultura africana. Para nós, ele desempenha mais ou menos o mesmo papel que a Grécia e Roma desempenham para o Ocidente. Isso é uma evidência conhecida desde os trabalhos de Victor Schoelcher, Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga (FOÉ, 2013, p.197).

Optar pelo uso da Filosofia Kemética para a construção deste trabalho, e como via possível para estudar nossa existência enquanto esses homens, me fez também optar pelo afrocentramento de minha pesquisa, na tentativa de dar sentido

³⁶ Nome dado ao Antigo Egito antes do processo de colonização.

ao ideal colocado pelo movimento Pan-Africanista de substituir o eurocentrismo já posto. Assim, pensar filosoficamente a partir de Kemet, no meu entendimento, se torna o início de toda essa caminhada.

Se na historiografia filosófica hegemônica na antiguidade, os trabalhos africanos são terminantemente desconhecidos ou “esquecidos”, um esforço pela sua reabilitação, tal como fazem James, Bernal, Diop e Asante, é muitíssimo importante para a abertura de novas possibilidades epistêmicas, inclusive para a própria Filosofia rever seus eixos geopolíticos e “desnaturalizar” o seu caráter eminentemente europeu. Afinal, se a Filosofia pode ser, em linhas muito gerais, tomada por sua capacidade crítica de busca de justificação num franco exercício de desbanalização das generalizações fáceis e desnaturalização das certezas justificadas inadequadamente ou sem “fundamento”. Por que carga de razões a Filosofia deixaria de problematizar e desnaturalizar sua filiação e sua certidão de nascimento? Em outras palavras, a recusa do eurocentrismo é fundamental para darmos curso a algumas das reivindicações mais caras à Filosofia, não se prender às ideias sem examiná-las, ainda que o custo seja reconhecer inconsistências em nosso próprio modo de pensar. Neste sentido, suponho que uma das grandes questões da Filosofia seja o reconhecimento de que os argumentos mais tradicionais acerca do seu nascimento são invariavelmente problemáticos porque são marcados pelo racismo epistêmico. Vale destacar que diante desse quadro, é provável que algumas filósofas e alguns filósofos passem a considerar relevante uma análise do racismo epistêmico (NOGUERA, 2011a, p. 24).

Usarei aqui definições ocidentais de aspectos que nomeiam na diáspora as categorias, como gênero e sexualidade, devido às limitações impostas pela linguagem que nos cerca e nos subjetiva. Porém, faço a ressalva de que mesmo utilizando esses termos buscarei, no decorrer do Njia, possibilidades de repensar essas categorias, por entender do lugar que elas partem e que podem ter um uso para o nosso povo que difere do que já está pré estabelecido pelo ocidente. Retomo também o conceito Mulherista de autonegação, cunhado por Clenora Hudson-Weems (2011) que nos diz que “Na cosmologia africana, o termo *nommo* significa a nomeação apropriada de uma coisa que a traz à existência. Os povos de África têm sido durante muito tempo impedidos não somente de se autonegarem, mas, além disso, de se autodefinir”.

Neste capítulo, pretendo ampliar as possibilidades identitárias que positivam a relação afetiva/sexual entre corpos Africanos homens, apresentando as várias possibilidades de um *nommo* para nossa existência. Assim, criando e corroborando, por exemplo, com a ideia de corpos Oborós, operando com a lógica não mais de uma masculinidade como códigos que representam esses corpos, mas sim a Oboronidade.

É importante o entendimento que esse nomear-se Oboró em imanência, não significa africanizar o conceito de masculinidade, mas parir uma nova subjetivação

acerca do que significa ser Oboró e as implicações deste modo de existir. Ser um Oboró em imanência, explicando que a energia Oboró que pulsa em nossos corpos nos faz em carne e ao decorrer do percurso que chamamos de vida me faz um ancestral, diz mais do que existir em um corpo x ou y. Diz de um conjunto de ações e responsabilidades para com o Povo Africano, da diáspora e do Continente.

No Continente Mãe, há uma grande gama de existência desses corpos homens, que se constroem das mais diversas maneiras. Assim trago uma pequena parte dessa multiplicidade, para que possamos nos reconectar com essa gama de existências e, assim, tanto nos *Autodefinir* como *Autonomear* enquanto corpos diaspóricos, mas que têm as raízes enterradas no solo sagrado de Mãe África. Trago a partir deste desejo três possibilidades que me sugerem dar início a um Njia ainda maior na busca por nossa reontologização: os Guardiães da Porteira, os Yan Daudu e os Adodi.

3.1 Guardiães do Espírito³⁷

Creio que o maior desafio desta pesquisa seja a busca por um lugar positivado e potente para que a identidade da bicha preta, “negro” homem homossexual, ou esse corpo Africano homem que se relaciona afetiva/sexualmente com outros homens, seja vista e possa enfim ter o reconhecimento validado. A busca pela automeação dessa identidade aqui na diáspora é um passo para que essa existência seja enfim reconhecida dentro de um movimento mais amplo, como o Pan-Africanismo, ou até a Grande Família Global Africana.

Porém, gostaria de salientar que não há uma pretensão de adoção de uma única identidade possível para nós enquanto indivíduos. O intento maior desta pesquisa é sempre ampliar e criar lugares possíveis de existir a partir do que já existe, trazendo possibilidades variadas de autodefinição e automeação de nós, através do percurso de nossos ancestrais.

Aprofundar as leituras acerca da positivação e do modo de se relacionar consigo, com o outro e com o Espírito, trazida pela obra da autora Sobonfu Somé, por exemplo, é um caminho possível para tentar sanar um pouco dos efeitos danosos do racismo aqui no ocidente. No Livro *O Espírito da Intimidade* (2009),

³⁷ Na obra “O Espírito da Intimidade”, a autora nos apresenta os Guardiães da Porteira, porém ao meu primeiro contato com esse existir, automaticamente meus olhos traduziram como “Guardiães do Espírito. Assim, para manter o encantamento do primeiro contato e para manter o trajeto diaspórico, resolvi nomear esse existir aqui na diáspora desta forma.

Sobonfu Somé, umas das grandes referências deste Njia, traz que para o povo Dagara, da África Ocidental, as pessoas que se relacionam afetiva/sexualmente com as pessoas do mesmo sexo/gênero são denominados *Guardiães da Porteira*, um papel importantíssimo, pois é um povo extremamente conectado com os elementos espirituais que compõem o corpo, proporcionando união, saúde e prosperidade a todo o povo Dagara.

Sobonfu Somé, cujo nome significa “a mantenedora do ritual”, nasceu e foi criada em Burkina Faso, a antiga Volta Superior. Ela é membro do Povo Dagara da África Ocidental. Somé nos apresenta as pessoas ocidentalmente ditas homossexuais do Povo Dagara, como Guardiães da Porteira. Essas pessoas, por terem uma ligação estreita com os vários mundos possíveis, seriam pessoas que habitam o limite entre esses mundos. Assim, atuam como equilibradores da harmonia entre os aspectos masculinos e femininos da aldeia, trazendo a paz entre homens e mulheres na aldeia. Nas palavras da autora: *“Eles (os Guardiães) não tomam partido. Simplesmente agem com a espada da verdade e da integridade”* (SOMÉ, 2009, p.139, grifos nossos).

Os Guardiães, nomenclatura dada a essas pessoas, pois não existe a palavra gay ou lésbica na aldeia, mas somente guardião, não teriam a sua energia sexual voltada às pessoas, mas sim ao Espírito, sendo pessoas altamente sensíveis e conectadas com o coração do Povo. Para o povo Dagara, na aldeia, os “homossexuais” não são vistos como diferentes, não sendo forçados a criar uma comunidade à parte para sobreviver. Não há uma rotulação negativa dessas identidades e, para além, há uma certa inclusão muito bem vista do Guardião homem nos círculos de mulheres e das Guardiãs mulheres nos círculos dos homens.

Quando se traz para o ocidente a leitura do que seria um Guardião, temos a percepção de corpos muito espiritualizados, mas que de alguma forma, por determinada pressão social, se afastam da sua conexão com o Espírito, assim, procuram definições de si nas identidades ocidentais.

A vida dos “homossexuais” no Ocidente é de muitas formas uma reação à pressão da sociedade que os rejeita em partes e isso ocorre porque uma cultura que esqueceu tanto sobre si mesma desloca certos grupos de pessoas como a comunidade gay de seus verdadeiros papéis (SOMÉ, 2009, p.141).

A sexualidade, como ato plural, para o Povo Dagara, tem um papel essencial de conexão com o Espírito. Assim, no ocidente, se tem a leitura de uma sexualidade voltada apenas para o prazer carnal, deixando-a assim vazia de sentido. A questão não fica na orientação sexual da pessoa, e sim em como ela se relaciona afetiva/sexualmente com o outro.

Importante destacar que Sobonfu Somé localiza essa experiência no Povo Dagara, que é um povo que tem uma espiritualidade muito forte e tem o entendimento do existir homossexual diferente de outras sociedades de África, inclusive.

[...] Agora o que acontece em uma cultura que não se importa com esses portões? Acontece que uma pessoa homossexual não pode fazer seu trabalho. Os Guardiães não conseguem cumprir seu propósito. O modo como é encarado o homossexualismo na aldeia é um dos fatores que mais a diferenciam de outras sociedades. Na aldeia, ninguém se importa com a sua orientação sexual; as pessoas se importam apenas com seu papel como guardiães. Acho que, se quiserem que as pessoas da Aldeia saibam de sua sexualidade, compartilharão isso com elas (SOMÉ, 2009, p.140-141).

A manutenção das relações ditas homossexuais no Povo Dagara não é vista como um motivo de ritualística, porém, aqui no Ocidente, por haver esse deslocamento energético e espiritual, se faz necessário que haja uso de rituais voltados para o cuidado dessas relações.

O que falamos a respeito da intimidade, sexualidade, ritual, conflito e perda se aplica também a relacionamentos homossexuais no Ocidente. Todos os relacionamentos, a não ser que sejam falsos, vazios ou superficiais, têm problemas. É necessário fazer uma manutenção cuidadosa e, às vezes, consertos. Talvez a única diferença nos rituais para gays e lésbicas seja o envolvimento de outros Guardiães, além dos membros da família e dos amigos (SOMÉ, 2009, p.144).

Essa leitura feita pela ancestral Sobonfu Somé me traz uma outra questão para análise: *esse afastamento espiritual poderia ser caracterizado por atuar em Isfet?* Como Teóphile Obenga nos explica, o Deus Rá teve uma filha, que seria Ma'at. Esta por sua vez também tinha uma irmã, nomeada Isfet. Enquanto Ma'at era a Deusa da harmonia, do equilíbrio e da retidão, Isfet sua irmã era a desordem. Ma'at era cultuada e adorada como a mantenedora do mundo:

A sociedade egípcia antiga durou quase 35 séculos. Durante esse longo período de tempo, não houve discriminação social entre homens e mulheres, nem servidão humana ou escravidão, nem detenção em prisões, nem punição capital. Isso foi possível por causa de Ma'at, a pedra angular da filosofia egípcia. [...] A deusa Maat, usando uma alta pena de avestruz em sua cabeça como seu símbolo, era chamada de filha de Ra, ou o olho de Ra. Ela também era conhecida como dama dos céus, rainha da terra, senhora do submundo e amante de todos os deuses. Cenas rituais retratam

reis egípcios apresentando uma estatueta de Ma'at aos deuses como um dom supremo (OBENGA, 2004).

Em contrapartida, existia também Isfet (Izft), a desordem, o desequilíbrio. Isfet era tudo aquilo que ameaçava uma dita ordem cosmológica, no sentido de dispersão e quebra do vínculo do indivíduo com Ma'at.

Assim, infiro que se estamos dentro da Afrocentricidade buscando viver em Ma'at, precisamos estar alinhados enquanto povo, e alinhados com o que busca o nosso povo. Porém, com esse afastamento da cosmosensação Africana que sugere Sobonfu Somé, esse vínculo com Ma'at se fragiliza, e o papel social que nos é incumbido perde seu valor enquanto Guardiães da Porteira, enquanto Guardiães do Espírito. Se faz então necessária uma busca a esse sentido organizador e social de existir.

Porém não podemos colocar Isfet e Ma'at em uma oposição binária, pois colocá-las nessa oposição, conferiria a uma leitura moderna ocidental. Assim, não daria sentido à natureza de duas irmãs complementares: dentro de Isfet tem Ma'at, dentro de Ma'at tem Isfet. Uma não existiria sem a outra, logo elas não são inimigas.

Em uma entrevista para a revista *MEN Magazine*, Malidoma Somé nos traz pontos que marcaram a percepção dele acerca da homossexualidade quando vem para o Ocidente acompanhando sua esposa à época, Sobonfu Somé. Malidoma traz a seguinte fala:

Não sei como colocar em termos que sejam claros o suficiente para um público que, eu acho, precisa de tanta compreensão dessa questão de gênero quanto as pessoas neste país. Mas pelo menos entre o povo Dagara, o gênero tem muito pouco a ver com anatomia. É puramente energético. Nesse contexto, um homem que é fisicamente masculino pode vibrar a energia feminina e vice-versa. É aí que está o gênero real. As diferenças anatômicas existem simplesmente para determinar quem contribui com o quê para a continuidade da tribo. Isso não significa, necessariamente, que haja uma espécie de linha que divide as pessoas nessa base. E isso é algo que também toca no que ficou conhecido aqui como a questão "gay" ou "homossexual". Novamente, na cultura de onde venho, esse não é o problema. Essas pessoas são vistas, essencialmente, como pessoas. Toda a noção de "gay" não existe no mundo indígena. Isso não significa que não existam pessoas que se sintam como certas pessoas nesta cultura, o que fez com que fossem chamadas de "gays" (SOMÉ, 1993).

Neste ponto, o entrevistado reitera que quando fala na não existência, ele se refere a essa denominação ocidental do termo "gay". Também, deixa nítido que para o Povo Dagara não há uma linha divisória entre pessoas que se relacionam com o mesmo sexo/gênero e as demais pessoas que compõem a comunidade:

O motivo pelo qual estou dizendo que não existe tal pessoa é porque o homossexual está muito bem integrado na comunidade, com funções que apagam toda essa diferenciação sexual dele ou dela. O gay é visto principalmente como um "guardião". A Terra é vista, da minha perspectiva tribal, como uma máquina ou consciência muito, muito delicada, com altos pontos vibracionais, dos quais certas pessoas devem ser guardiãs para que a tribo mantenha sua continuidade com os deuses e com os espíritos que habitam lá. Espíritos deste mundo e espíritos de outros mundos. Qualquer pessoa que está neste elo entre este mundo e o outro mundo experimenta um estado de consciência vibracional que é muito mais elevado e muito diferente daquele que uma pessoa normal experimentaria. Isso é o que torna uma pessoa gay. Esse tipo de função não é aquele que a sociedade vota para que certas pessoas o cumpram. Diz-se que as pessoas decidem antes de nascer. Você decide que será um porteiro antes de nascer. E é essa decisão que fornece a você o equipamento que você traz para este mundo. Então, quando você chega aqui, você começa a vibrar de uma forma que os Anciãos podem detectar, o que significa que você está conectado a um portal em algum lugar. Em seguida, eles observam você crescer e você agir e reagir, e mais cedo ou mais tarde eles o seguirão até o portal ao qual você está conectado (SOMÉ, 1993).

Por fim, outra fala importante de Malidoma se refere à violência que a sociedade ocidental causa à pessoa Guardiã ao renomeá-la "LGBT" e colocá-la em um sistema de menor valor, além de violentá-la fisicamente. O autor traz um argumento que, pessoalmente, utilizo muito em minha fala que é como somos limitados pela cultura ocidental supremacista eurocêntrica a uma função meramente sexual, o que corrobora para o desequilíbrio (Isfet) que Sobonfu já nos apontava:

Portanto, limitar os gays à simples orientação sexual é realmente o pior mal que pode ser feito a uma pessoa. Que tudo o que ele ou ela é é uma pessoa sexual. E, pessoalmente, devido ao fato de que meu conhecimento da medicina indígena, ritual, vem de porteiros, é difícil para mim assumir esta posição de que os gays são a raça negativa de uma sociedade. Não! Numa sociedade profundamente disfuncional, o que acontece é que os propósitos de vida das pessoas são retirados, e o que resta é esse tipo de orientação sexual que, por sua vez, é perturbadora para a própria sociedade que a criou (SOMÉ, 1993).

Me debruço a partir das leituras de Sobonfu e Malidoma Somé para refletir acerca da responsabilidade do Guardiã para com seu povo. Penso que temos que dar alguns passos atrás, para podermos vislumbrar o futuro poderoso que nos aguarda e, para isso, teremos que trabalhar ao passo de nos repensarmos: *como estamos nos relacionando entre nós? Como estamos nos relacionando com o nosso povo? Como estamos nos relacionando com o Espírito?* Essas questões me sugerem o propósito de um trabalho de ampliação dessa possibilidade de existir aqui na diáspora, e a partir dela, não com um crivo moral cristão, mas repensar como o Asili Europeu agiu tão profundamente nas nossas relações ao resumi-las apenas a existir a partir do sexo e da violência.

3.2 Os Yan Daudu

Yan Daudu é o nome dado, no idioma Hauçá, a corpos Africanos homens que desempenham um papel social que corresponderia, talvez, ocidentalmente, ao de um corpo dito como mulher. Hauçá é o idioma falado no norte da Nigéria, onde os corpos Yan Daudu também são inclusos na ritualística sagrada, nos rituais Bori³⁸, por exemplo.

Não há uma leitura concisa quanto à identificação das pessoas Yan Daudu em relação ao seu gênero designado no nascimento. Enquanto há autores que trazem que os Yan Daudu não “sacrificam³⁹” uma identidade de gênero homem apesar de utilizarem trejeitos “femininos”, Kleis e Abdullahi Smith (1983) inferem que os Yan Daudu se consideram como mulheres, rejeitando uma suposta identidade homem, por exemplo.

Como qualquer outro povo, os Yan Daudu são pluriversos. Nem todos mantêm relações sexuais com outros homens, assim podemos inferir que ser Yan Daudu vai para além da relação estritamente sexual e com quem a praticam, e sim existir enquanto Yan Daudu está muito ligado também a um papel social. A categoria homossexual não contempla os Yan Daudu, pois ainda que conformado a partir de raízes religiosas, se configura como um grupo social no qual a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero é corriqueira, mas não hegemônica.

Contudo, segundo Monica Mark (2013), repórter do jornal The Guardian que está sediada na Nigéria e informa sobre o oeste da África, com o reascender das religiões ortodoxas (Islamismo e Cristianismo ocidental), houve um aumento significativo da perseguição às pessoas Yan Daudu. Segundo a jornalista, em uma matéria do jornal:

[...] Mas agora, com um renascimento religioso varrendo o país mais populoso da África, os Yan Daudu estão sendo cada vez mais perseguidos. Enquanto a Nigéria está mais perto de aprovar uma lei que proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo e alveja grupos que apoiam minorias sexuais, muitos temem que sejam levados à clandestinidade (MARK, 2013, tradução nossa).

Em sua matéria, a jornalista entrevista Ameera. Um corpo Yan Daudu que relata em sua fala como está sendo na atualidade ser esse corpo na Nigéria, após este levante religioso:

³⁸ [...] o ritual de Bori simboliza, literalmente, alimentar o Ori, fazendo com que seja fortalecida a cabeça do sujeito e sacralizando o Órișà na vida do iniciado (RIBEIRO, 2019, p.17).

³⁹ Sacrifício no sentido de abandono, ou morte desta identidade para com seu existir.

Nas paredes cobertas de plástico, pendiam retratos em miniatura de colegas do yan daudu, tirados durante uma viagem especial a um estúdio há tanto tempo que as bordas amarelavam. Muitos já haviam morado em Kano, a principal cidade do norte e um ex-sultanato islâmico que há muito tempo é um centro regional que reúne minorias sexuais de toda a Nigéria e de seus vizinhos do deserto. No barraco de comida de Ameera, onde cerca de uma dúzia de yan daudu encontram refúgio trabalhando em uma ocupação normalmente reservada para mulheres, essas críticas doem: "É por isso que meus heróis são prostitutas. Existe um parentesco entre nós porque elas sabem o que é ser julgada", disse Ameera. Embora muitos yan daudu sejam gays, "alguns de nós fingem ser gays apenas para se sentir vivos - pelo menos sabemos onde os gays se encaixam no esquema" (MARK, 2013, tradução nossa).

Embora tente adequar linguisticamente as existências corpo Yan Daudu, ainda encontro muita dificuldade de entendimento que este não é um corpo "trans" ou um corpo "travesti", pois essa seria apenas uma tradução para existências que operam dentro de uma nomenclatura ocidental de gênero. *Automear e Autodefinir* vai para além de uma tradução para uma adequação ao ocidente, e isso precisa ficar muito bem explícito para que não se incorra no erro de uma espécie de existência ocidental-afrocêntrica. É preciso estar atento para que não seja feita essa captura.

A questão de uma existência talvez ambigênera em um corpo — dito — homem, diz muito mais de quem este corpo é e do que ele significa para o seu povo do que um mero existir e ser alguém a partir do que o compõe enquanto um ambigênero. O ponto triste é pensar que após a colonização e tomada do Continente pela ortodoxia cristã e muçulmana, essas existências se tornem comprometidas, como aqui na diáspora. Que este Njia seja uma possibilidade de repensarmos nossas existências enquanto povo e que esses corpos, que neste lugar se nomeiam Yan Daudu, possam re-existir e novamente ser considerados peças-chave na conexão ancestral que são os rituais de Bori. Asè!

3.3 Os Adodi

Um ponto importante para continuar nossa caminhada neste processo por uma reinvenção de nós aqui na diáspora é compreender que estamos em um lugar ainda colonial e colonizante, onde nossas identidades e nomeações ainda correspondem a esse ideal colonial e colonizante. Buscar possibilidades múltiplas a partir da Afrocentricidade é poder romper com esses ideais, visando não uma cristalização e uma dominação identitária, mas sim uma possibilidade de existência.

Iniciamos essa jornada a partir de indícios de formas de se relacionar afetivas/sexuais não normatizadas que já existiam no Continente Mãe em um período pré-colonial. Em sua coluna para o jornal britânico *The Guardian*, o colunista Bisi Alimi, que também é ativista pelos Direitos Humanos e o primeiro nigeriano a declarar abertamente em 2004 a sua sexualidade, além de ser um dos fundadores do Kaleidoscope Trust⁴⁰, nos traz que:

Por exemplo, no meu idioma local (iorubá), a palavra para "homossexual" é *adofuro*, um coloquialismo para alguém que faz sexo anal. Pode parecer insultuoso e depreciativo, no entanto, o ponto é que existe uma palavra para o comportamento. Além disso, esta não é uma palavra nova; é tão antiga quanto a própria cultura iorubá (ALIMI, 2015).

“They ask us who we are. We proudly respond “We are ADODI.” We are same gender loving men of African descent who love men with dignity, honor and respect.”⁴¹
(ADODI.ORG)

Adodi é uma palavra em Iorubá que, segundo diversos dicionários desse idioma, serve para definir homens que se relacionam afetiva/sexualmente com outros homens. Segundo George Ajibade do Departamento de Linguística e Linguagens Africanas da Obafemi Awolowo University, sediada na cidade yorubana de Ilé-Ife, estado de Oṣun, Nigéria:

A realidade de tais paradigmas sexuais forma parte visível das atividades literárias, religiosas e sociais da sociedade tradicional iorubá. Por exemplo, a palavra "Adodi" ou "Adofuro", que se traduz como "comedor anal" ou "sexo anal" na língua iorubá, explica claramente um comportamento homossexual - ato sexual masculino/ masculino. Além disso, existem artes iorubás em esculturas, pinturas e desenhos, particularmente nas extrações de Benin e Ife, que comemoram a existência de relações entre pessoas do mesmo sexo. Embora estes não possam ser vistos como "homossexualidade" em termos modernos, eles sugerem a realidade do dualismo da sexualidade (AJIBADE, 2013, p. 2).

Segundo a Organização Adodi, que surge na Filadélfia (Estados Unidos) e que agora tem representações em partes do Caribe, África Ocidental, França e Grã-Bretanha, este é um movimento que ganhou força e tornou-se um dos movimentos mais afirmativos e espiritualmente inspiradores de homens de mesmo sexo, de ascendência e descendência africana no mundo. Ainda segundo a Adodi.org:

Os ideais e princípios de Adodi fornecem um código de conduta e um roteiro para promover relacionamentos entre homens com base no amor ágape, na

⁴⁰ Organização pelos direitos civis LGBT pelo mundo. Saiba mais em: <<https://kaleidoscopetrust.com/what-we-do/>>.

⁴¹ Esta é a mensagem de abertura da página Adodi.org. Em uma tradução livre, seria: “Eles nos perguntam quem somos. Orgulhosamente respondemos “Somos ADODI.” Somos homens afrodescendentes que amam o mesmo gênero e amam homens com dignidade, honra e respeito.”

mutualidade e no respeito. A maravilhosa experiência da Adodi gera comunidade, auto-capacitação e crescimento espiritual e pessoal. A singularidade de Adodi - e alguns a chamam de mágica de Adodi - está em sua comunhão de comunalidade e não em diferença. A experiência da Adodi gera comunidade, autoconsciência e capacitação, além de crescimento espiritual. O alicerce da irmandade é um reconhecimento e afirmação mútua de uma herança africana comum, porém diaspórica, associada a uma aceitação apreciativa do amor pelo mesmo gênero entre os homens. Essa fórmula especial permite que a irmandade transcenda habilmente o envelhecimento, o classismo e a homofobia internalizada e, em vez disso, coloca seu foco exclusivo da Adodi em nossas forças e dons individuais e no valor intrínseco que cada um de nós traz um ao outro. Adodi, o plural da palavra iorubá Ado, que descreve um homem que "ama" outro homem. Mais do que apenas uma descrição de parceiros na África, acredita-se que os Adodi da tribo incorporem modos de ser masculino e feminino e foram reverenciados como xamãs, sábios e líderes (ADODI.ORG, 2016, tradução nossa).

Ser um Ado, ou agir em comunidade com outros homens Ado, é diferente de se organizar enquanto um “Negro homem Gay⁴²”. Adodi é um movimento que aponta para o Njia possível para a nossa existência dentro dos movimentos Africanistas. Reitero para que fique nítido que não estou falando de um mesmo caminhar, pois somos múltiplos e pluriversos.

Ser Adodi está mergulhado em seis princípios cunhados por irmãos Adodi que se organizaram em torno da construção desse lugar de potência, como nos sinaliza a própria organização, com os *Cinco princípios do Adodi*:

I - GUIADO ESPIRITUALMENTE

Buscamos alinhamento com a Energia Divina que une e centraliza todos os nossos espíritos no início e no fechamento de tudo o que fazemos.

Esse princípio apóia nosso compromisso de integrar o Espírito e o amor genuíno em todas as nossas ações. Também nos lembra que devemos respeitar e reconhecer diversos estilos de comunicação, preservando um claro senso de propósito.

II - HONESTIDADE, ABERTURA E CLARIDADE

Somos pessoalmente responsáveis por comunicar pensamentos e sentimentos de maneira sincera e concisa. Articulamos clara e completamente nossas idéias, sugestões, idéias e necessidades, enquanto mantemos nossa consciência da linguagem corporal.

Esse princípio apóia nosso compromisso com a conexão genuína, a intimidade autêntica e a comunidade.

III - SENSIBILIDADE AOS SENTIMENTOS

Utilizamos a escuta ativa como um meio de respeito, reconhecimento e validação dos sentimentos ou pontos de vista expressos e implícitos por nossos irmãos, concordando ou não com eles.

Esse princípio apóia nosso compromisso com uma comunidade espiritual de afirmação e amor.

IV - CUIDADOS

⁴² Negro homem gay = Raça, gênero e sexualidade. Nesta ordem para denotar a posição política de colocar Raça primeiro!

Nós procuramos apoiar e ajudar um ao outro de maneira cuidadosa e eficaz. Quando nos defrontamos com questões sensíveis e desafiadoras, sempre nos dirigimos a partir de um local de amor e abertura para facilitar a cura e a intimidade, *versus* agressão e antagonismo que levam à mágoa e à distância.

Esse princípio apoia nosso compromisso com uma comunidade de cura, fortalecimento e apoio mútuo.

V - RESOLUÇÃO

Tomamos cuidado coletivo, dentro dos limites de tudo o que fazemos, para permitir espaço para os membros individuais conseguirem fechar os assuntos discutidos, respeitando o processo e as restrições de tempo. Quando necessário, podemos estabelecer um horário e um local especificados, onde os assuntos não resolvidos possam ser explorados. Esse princípio apóia nosso compromisso com uma comunidade acolhedora e afirmativa (ADODI.ORG, 2016, tradução nossa)⁴³

Estes Princípios foram desenvolvidos pelo Comitê de Planejamento da organização Adodi, e o fundamento deles são o legado de onze irmãos Adodi que se reuniram para criá-los em 1995. São estes irmãos: Barrington Boothe, Derek Clark (Ibaye⁴⁴), Paul Darling (Ibaye), Jonathan P. Edwards, Waleed Foster (Ibaye), Victor Pond (Ibaye), Steven Reed, Dana Rose (Ibaye), Ronald Texidor (Ibaye), Alwyn Thomas e Delmar Thompson.

Este exercício de Sankofar nossa existência na diáspora a partir do significante Ado, e pensarmos enquanto comunidade (Adodi) é repensar inclusive a maneira como nos relacionamos com nossos corpos, os corpos dos nossos irmãos e o Espírito que nos une e movimenta. É preciso autoanálise e autorreflexão sobre como nos relacionamos e como podemos sair dos lugares que nós fomos colocados pelo ocidente, para que existamos plenamente perante a Afrocentricidade.

No meu Njia, tenho me aproximado cada vez mais desta autonegação para o meu existir Ado. Tenho incorporado todos os dias os princípios ancestrais que guiaram meus irmãos na construção deste movimento de Sankofar, e cada vez mais me afastado das categorias ocidentais que aprisionam meu corpo.

⁴³ Disponível em: <<https://adodi.org/six-principles>>

⁴⁴ Ibaye é usado para denotar um irmão Adodi falecido.

CONCLUSÃO

Porto Alegre, futuro...
 Pretinhos e Pretinhas que aqui chegaram,
 Essa carta escrevo a vocês que chegaram aqui, no mestrado, na pós graduação, nesse ambiente por muitas vezes inóspito, mas que também deve ser ocupado pelos nossos corpos!
 Estou escrevendo com o peito cheio de orgulho! Sim, pois faço parte da primeira turma de alunos cotistas raciais desse PPG. Escrevo pra dizer a vocês que é sim possível se Akilombar nesse espaço e construir linhas teóricas potentes. Escrevo para lembrar que vocês estão aqui hoje graças não somente a vocês, ou a nós. Mas graças a toda uma ancestralidade que lutou para que nossa existência fosse permitida.
 Nossos passos vêm de longe, não esqueçam nunca!
 Queria dizer a vocês que descolonizar corpo e mente às vezes dói. Mas é necessário tirar o eurocentrismo que nos habita, para que entenda que temos outras lógicas de viver e experienciar esse mundo. E que está tudo bem, afinal nós não somos eles!
 Voltem seus olhares para o leste, pois o berço de tudo está lá! O Grande continente, a Grande Mãe: África!
 Somos um só povo, a diáspora é apenas um modo de agência dos nossos corpos e subjetividades nesse lugar.
 Pretinhos e pretinhas que aqui chegaram: bem vindos e bem vindas! Estarei aqui para o que precisarem. E não estarei só!
 Vocês nunca estarão sós!
 Uhuru!

(Oti)

Este trabalho é o início de um percurso, de um caminhar rumo ao Continente Mãe. Antes de mais nada, é um trabalho que busca em África todas as possibilidades de existir um corpo Africano homem aqui na diáspora, e não apenas existir sendo este corpo Africano homem, mas sankofar nossa existência enquanto corpos Africanos homens que se relacionam afetiva e sexualmente entre si. O processo de reontologização de nossos corpos enquanto Povo a partir de processos como a Automeação e a Autodefinição de quem nós somos e como nos relacionamos e existimos é imprescindível para que consigamos reiterar que nossas existências sempre foram sementes, e que mesmo com toda a lama derramada pelo colonialismo, subvertemos e através desta busca ancestral, brotamos lindos, fortes e imponentes Baobás.

Através de discussões pelas vias das questões de gênero e sexualidades, mesmo essas definições não correspondendo a uma tradução do que essa pesquisa traz, consigo analisar e fazer torções que permitem um olhar descolonizante para abrir a encruzilhada (Laroyê!) que faz nascer a possibilidade de re-existir aqui na diáspora enquanto identidades que até então teriam sido deixadas no Continente Mãe.

Que essa seja uma ferramenta potente no que Molefi Kete Asante (2009) chama de Renascimento Africano.

“Há portas que só se abrem por dentro”. Essa frase, dita pela Iyá Kahami, que habita a Morada da Paz, um Kilombo-divisa, tanto material quanto espiritual, me embalam em um re-navegar através de existências daqueles que vieram antes de mim — não somente aqui na diáspora, mas no próprio Continente Mãe. Para hoje poder escrever essa dissertação, corpos se/me fizeram fortaleza e resistência. Se/me fizeram vida. Se/me fizeram origem, de uma caminhada, com um passo de cada vez.

Na história, que muitas vezes nosso povo não tem um pleno acesso, há registros de que corpos homens que se relacionavam afetiva/sexualmente com outros homens estavam vivos! Sendo reis, ativistas, líderes espirituais... Estas existências já vividas, mesmo antes de me fazer carne, trago para refutar o argumento muitas vezes utilizado de que nós viemos a existir apenas depois do contato com o colonizador. Isso é de uma violência sem tamanho, afinal o que vem após o período da colonização é apenas a leitura sistematizada e hierarquizada da forma como nos relacionávamos livremente em Kemet, e não nossa existência e nem nossas funções sociais e de importância para a Comunidade.

O Njia em torno da questão central desta pesquisa foi um processo intenso. Um processo de busca. Um processo de reconexão. Um processo de Sankofar a minha existência em conjunto com as existências que me compõem e que andam comigo, meus irmãos Adodi, Guardiães, Yan Daudu. Irmãos que se encontram nessa sociedade Maafenta e que junto comigo buscam, sob o manto de Mãe África, florescer nesse solo que nos rejeita.

Este trabalho se faz importante para poder ambientar teoricamente o início de minha caminhada na busca por um lugar de potência dentro da perspectiva Afrocêntrica para o corpo Africano homem que se relaciona com outros homens aqui na diáspora. Se torna importante para que a partir desse primeiro passo, possamos existir. Possamos a partir de existir, buscar entender qual nosso papel social na luta pela libertação e manutenção plena de nosso Povo.

Ao iniciar este Njia, durante o período do mestrado acadêmico, no qual me debrucei a pensar os processos ontológicos do corpo Africano Homem que se relaciona afetiva e sexualmente com outros homens no âmbito da Afrocentricidade e que vive em diáspora, me deparei com a necessidade de ampliar toda a episteme que vem sendo construída durante este primeiro passo.

A proposta que parte daqui é ampliar essa pesquisa para que se possa dar materialidade ao pensamento resgatado e sankofar, verbo que utilizo a partir do adinkra Sankofa, o que foi trazido à tona em contato com os corpos que compõem o ciclo que vive a afrocentricidade no seu cotidiano.

Assim, o rumo deste Njia vai para além de desenvolver teoricamente as possibilidades de existência dos nossos corpos aqui na diáspora, pois visa também buscar o compartilhamento empírico com outros corpos que vivem este processo conjuntamente e produzir encontros que possibilitem criar potência reflexiva sobre a *Autonomeação* e a *Autodefinição* de nossos corpos.

Com todos os avanços tecnológicos e insurgentes aos nossos corpos, hoje temos em alguns espaços como a academia — e marco aqui nosso programa de pós graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) — por exemplo, possibilidades mais amplas de discussão sobre os processos de racialização que nomeiam e identificam algumas existências, inclusive ainda, como subalternas. O *Tornar-se Negro*, processo trabalhado de forma exponencial pela psicanalista Neuza Santos Souza em sua tese de doutorado (1983), positivando essa identidade, somente há pouco tempo está tomando um corpo capaz de dizer não à colonialidade.

Entendendo, porém, o contexto diaspórico em que nos encontramos, temos que lembrar que os modos de subjetivação postos nos colocam em um campo de tensão e disputa o tempo inteiro, pois o processo de tornar-se negro, diz de uma renúncia deste modelo de sujeito a ser seguido. Essa tensão fala de uma humanidade que nos foi negada. Fala de possibilidades pluriversais da construção de sujeitos. Quando aponto essa humanidade negada, recorro ao pensamento fanoniano, tanto em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) quanto em *Condenados da Terra* (2015) a questão da desumanização desse corpo negro.

Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo! [...] Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com 'y'a bon banania (FANON, 2008, p. 105-106).

Neste trecho, Fanon aponta a ideia de medo propiciado pelo contato com esse corpo Africano, nomeado “negro”, e é este o medo que subjetiva o corpo branco onde, ousou dizer que, há um certo fetiche em sentir esse medo e também ao ver esses corpos em situações de punição. Um exemplo tácito disso é o prazer que

algumas pessoas brancas exprimem ao ver uma atuação policial em determinadas áreas ocupadas em sua grande maioria por corpos pretos.

A corporalidade marca o corpo nominado “negro”. Estereótipos são ligados ao corpo nominado “negro”. Do ponto de vista racista, este corpo está preso à natureza, aos instintos selvagens, à uma animalesca sexualidade. Um “negro” é uma ameaça em potencial, daí o medo da criança. A invenção do “negro” como um ser inferior o reduz ao silêncio, à não-existência, a nada.

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema da sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que depende seu valor e sua realidade humana (FANON, 2008, p. 180).

O que me pego a refletir é o quanto nas práticas cotidianas esse tornar-se “Negro”, e o fazer-se “Negro” pelo olhar da pessoa branca saem do campo teórico e nos atravessam na prática. Me pego a refletir sobre como nossos corpos ocupando a academia — que é campo de disputa teórica e epistemológica, pois estar nesse lugar em corpo nos torna seres-objetos passíveis das mais diversas leituras, desde agressivos, até arrogantes e desrespeitosos — faz com que haja a tentativa do racismo de agir em nossos corpos no intuito de nos colocar novamente na figura de uniformização.

Me questiono, a partir da nossa presença em um programa de pós graduação, onde muitas de nossas pesquisas vêm apontar caminhos possíveis de produção de conhecimento que escapa do controle da branquitude, e o quanto isso é complexo, a ponto de ao criticar teorias que são impostas às nossas vidas, mas que não cabem nelas, gerar um desconforto tamanho a ponto de, após distorções na escuta, iniciar um debate acirrado numa tentativa insistente de empurrar goela abaixo um conhecimento destoante e eurocentrado para poder dialogar com teorias que não estão sendo construídas com esse intuito.

Grada Kilomba traz em seu texto intitulado *A Máscara* (2010), o quanto é importante à branquitude que algumas feridas não sejam tocadas. O quanto é importante calar o sujeito nomeado “Negro” e o quanto a sua voz pode se “embaralhar” no ouvido da pessoa branca, pois:

A máscara vedando a boca do/a sujeito/a “Negro” impede-o/a de revelar as verdades das quais o mestre branco quer “se desviar”, “manter à distância” nas margens, invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, este método protege o sujeito branco de reconhecer o conhecimento do ‘Outro’. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis desta história muito suja, o sujeito branco comumente argumenta: “não saber...”, “não entender...”, “não

se lembrar...”, “não acreditar...” ou “não estar convencido por...”. Estas são expressões desse processo de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer o conhecido, desconhecido (KILOMBA, 2010 p.177).

Por isso essas cenas, quando falamos do racismo presente em alguns espaços, dentro da própria academia ou dentro de teorias que não dão conta dos nossos corpos, se dá de uma forma onde o corpo nomeado “Negro” que se coloca, e é apontado como desrespeitando o que é deveras lei naquele espaço. Mesmo que se justifique como um “mal entendido”, fico pensando o quão importante é pedirmos desculpas a cada momento em que nos “equivocamos”, porém os corpos brancos mesmo enunciando seu equívoco não dão importância à retratação. Cobrança essa, que para mostrar civilidade, nos é imposta a todo momento.

O mais interessante de se notar é que há questões tão bem colocadas nesse espaço acadêmico que justamente os debates mais efusivos se dão em momentos onde se apontam mudanças na forma de articulação e organização de sistemas, como por exemplo, a discussão da possibilidade de o gênero não ser o “leste” organizador social em primazia. Quando o corpo nomeado “Negro” se apropria de possíveis formas suas de organizar-se, tirando do foco a forma que o ocidente encontrou para tal, desestrutura totalmente o modo como a branquitude está acostumada a se relacionar com esses corpos, e assim a reação se dá.

Buscando em modelos do continente Mãe, como por exemplo o modo de organização a partir da antiguidade nas famílias Yorubá, o gênero, que é uma lente primária ocidental, passa a um plano quase que terciário, pois temos a Senioridade (Antiguidade) como o fator principal de organização familiar e social. Com certeza, se apropriar desse conceito e buscar a aplicação dele, apropriando-o como parte da cultura do Povo Africano em diáspora, rompe com o plano colonizador de impor modos de funcionamento a nossos corpos, que passam a reivindicar possibilidades de existir a partir de nossos valores ancestrais.

Domesticação... essa palavra ecoa em minha mente cada vez que penso em cenas cotidianas, nas quais somos impedidos de nos posicionarmos contra certas hegemonias postas, mesmo tendo argumentos suficientes para fazermos determinadas críticas a esses pensamentos. Há, no fundo, carregado de uma leveza discursiva, aquela crítica a uma certa agressividade, certa violência colocada na recusa de seguir por alguns caminhos. Penso o quanto é preciso ainda que esse corpo nomeado Negro, que está munido de conhecimentos não hegemônicos, mas

ainda desumanizado, animalizado, passe pelo processo de domesticação teórica. Pois é deveras imposto que demos as mãos e conversemos em uma linda roda, com flores, ambrosia e néctar... porque se o cardápio for mel e mungunzá, a roda está desfeita.

Seres domesticados devem se alimentar do conhecimento dos deuses gregos, não trilhar seus próprios caminhos, conhecendo e colhendo os frutos que brotam no caminho que Esú pisa. Seres domesticados, como esperam que sejamos, não se revoltam contra a mão que os alimenta com as teorias que lhes são apresentadas como únicas formas possíveis. Assim, se estamos inseridos nessa cultura, não podemos abrir mão do que nos é colocado enquanto modo possível de existir. Lélia Gonzalez, em uma breve passagem do seu texto *Racismo e Sexismo no Brasil* (1984), resume e deixa mais evidente o que tentei explicar em metáforas:

Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. Por aí se vê que o barato é domesticar mesmo. E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem (GONZALEZ, 1984, p. 226).

Pensando justamente no processo de domesticação, e de negação desse ato de ser domesticado, me ponho a pensar dentro do contexto acadêmico, as teorias e autores que há uma certa imprescindibilidade de citarmos quando pretendemos tocar em dados temas. Porém, gosto de atentar para os limites dessas teorias e destes autores, no intuito de alertar que existem outras formas possíveis de conceituar, de teorizar, de produzir e sistematizar teorias que dão conta de corpos que não são englobados pelas generalizações hegemônicas.

Nesse sentido, Achille Mbembe nos traz como há um certo "esquecimento" das questões raciais, por exemplo, em alguns pensamentos e conceitos trazidos pelo ocidente, inclusive nos movimentos e revoluções humanitárias em alguns países:

As ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia são, desse ponto de vista, historicamente inseparáveis da realidade da escravidão. Foi no Caribe, mais precisamente na ilha de Barbados, que essa realidade tomou forma pela primeira vez, antes de se disseminar pelas colônias inglesas da América do Norte, onde a dominação de raça sobreviveu a quase todos os grandes momentos históricos: à revolução do século XVIII, à Guerra Civil e à Reconstrução no século XIX e até mesmo às grandes lutas pelos direitos civis um século depois. A revolução feita em nome da liberdade e da

igualdade se acomodou, pois muito bem, à prática da escravidão e da segregação racial (MBEMBE, 2014, p. 148).

Mbembe nos aponta que há de fato limites no discurso progressista quando se trata de algumas existências. O corpo racializado foge a muitas das normatizações e generalizações feitas pelas teorias ocidentais. Assim, temos que compreender que, por mais que se pretenda uma luta global pela defesa de alguns ideais, alguns corpos não se encaixam no padrão normativo a qual esses discursos pretendem atender e, em alguns momentos, é imprescindível buscar formas de possibilitar ontologicamente a presença desses sujeitos no mundo.

Quando penso na construção dessa reflexão acerca do nosso lugar na academia, penso justamente no que os autores invocados nesta escrita falam sobre, além do como é vista a existência e a resistência do corpo negro acadêmico à imposição do eurocentrismo, da desestabilização que causa a negação, ou a desistência do uso e do diálogo com a Europa em nosso trilhar acadêmico. Falo nesta reflexão, que não é de hoje que o colonialismo — e posso dizer do racismo presente nos corpos brancos que carecem de uma escuta plena — distorce nossa fala e nos coloca sutilmente em lugares que já nos foram sinalizados como única possibilidade de existir. O corpo nomeado “Negro” e acadêmico que aqui vos escreve, está arduamente na busca da fuga desses lugares, sulcando caminhos de trazer, unicamente na voz dos meus, a possibilidade de versar sobre nossa existência, sem depender da bênção de Zeus, mas sim, batendo cabeça pra Olodumaré. Caminhos que possibilitem que as más interpretações, a não escuta, o silêncio da remissão, sejam lidos como a revolta daquele que nega para si algo que não é seu.

Para dar continuidade a essa busca por nossas existências, pretendo trabalhar uma questão que me é cara enquanto corpo que vive este processo: *como se dá na prática nossa existência em um campo ontológico e epistêmico que não corresponde ao que já está socialmente convencionado ao nosso corpo?* Essa questão é uma das chaves que pretendo girar ao decorrer deste caminhar descolonizante.

Outro ponto que é nevrálgico e se põe como uma questão a ser buscada neste trabalho é: *como os processos de existência e resistência, de nossos corpos já se dão e como podemos construir juntos um caminho de Automeação e Autodefinição para corpos Africanos homens que se relacionam afetiva e*

sexualmente com outros homens em uma perspectiva afrocêntrica, aqui na diáspora? Reitero que meu trabalho parte de uma perspectiva afrocêntrica e que parte de princípios da Filosofia Africana para seu desenvolvimento.

Neste sentido, trago para trabalhar comigo a Afroperspectiva, trazida pelo filósofo Renato Nogueira, quem nos aponta que:

Na nossa reivindicação pela pluriversalidade da filosofia, nós trazemos à baila a filosofia afroperspectivista (NOGUERA, 2011a, 2011b) com o intuito de denegrir a educação. Filosofia afroperspectivista é uma expressão conceitual guarda-chuva, isto é, reúne diversas perspectivas e olhares, significando neste caso: “a reunião de produções filosóficas africanas, afrodiaspóricas e comprometidas com o combate ao racismo epistêmico. Em outras palavras, filosofia afroperspectivista é todo exercício filosófico protagonizado por pessoas com pertencimentos marcados principalmente pela afrodiáspora (NOGUERA, 2011b, p. 44).

É imprescindível a compreensão que trabalhar com a Filosofia Africana como base para o resgate de uma subjetividade que foi dilacerada no processo do Maafa, que foi o processo que deu início a esse deslocamento físico e geográfico dos nossos corpos, é para além de uma utilização conceitual, mas tornar possível uma produção subjetiva a partir de valores civilizatórios já existentes e que resistiram a este processo. Pois novamente, como nos salienta novamente Nogueira:

Se na historiografia filosófica hegemônica na antiguidade, os trabalhos africanos são terminantemente desconhecidos ou “esquecidos”, um esforço pela sua reabilitação, tal como fazem James, Bernal, Diop e Asante, é muitíssimo importante para a abertura de novas possibilidades epistêmicas, inclusive para a própria Filosofia rever seus eixos geopolíticos e “desnaturalizar” o seu caráter eminentemente europeu. Afinal, se a Filosofia pode ser, em linhas muito gerais, tomada por sua capacidade crítica de busca de justificação num franco exercício de desbanalização das generalizações fáceis e desnaturalização das certezas justificadas inadequadamente ou sem “fundamento”. Por que carga de razões a Filosofia deixaria de problematizar e desnaturalizar sua filiação e sua certidão de nascimento? Em outras palavras, a recusa do eurocentrismo é fundamental para darmos curso a algumas das reivindicações mais caras à Filosofia, não se prender às ideias sem examiná-las, ainda que o custo seja reconhecer inconsistências em nosso próprio modo de pensar. Neste sentido, suponho que uma das grandes questões da Filosofia seja o reconhecimento de que os argumentos mais tradicionais acerca do seu nascimento são invariavelmente problemáticos porque são marcados pelo racismo epistêmico. Vale destacar que diante desse quadro, é provável que algumas filósofas e alguns filósofos passem a considerar relevante uma análise do racismo epistêmico (NOGUERA, 2011a, p. 24).

Ama Mazama também salienta alguns princípios da Afrocentricidade que corroboram com a escolha metodológica feita para este caminhar:

[...] toda investigação deve ser determinada pela experiência africana; o espiritual é importante e deve ser colocado no lugar devido; a imersão do sujeito é necessária; o holismo é um imperativo; deve-se confiar na intuição; nem tudo é mensurável porque nem tudo que é importante é material; o

conhecimento gerado pela metodologia afrocêntrica deve ser libertador (MAZAMA, 2009, p. 123).

No âmbito de um exercício de Sankofar nossa existência aqui na diápora, escavando toda a lama que o colonialismo derramou sobre nossas raízes, busco ampliar teoricamente e fazer um trabalho de troca com a comunidade Africana que aqui reside.

Pretendo trabalhar em conjunto com outros corpos que pensem sua existência fora da hegemonia heterossexual, enquanto corpo Africano, pois há a necessidade de trabalhar a ampliação conceitual para um exercício prático na produção de um futuro ancestral a partir de construções Afrofuturistas.

A produção de conhecimento a partir da Afrocentricidade não é uma tarefa fácil. Na trajetória que venho trilhando, tenho me deparado com uma dificuldade um tanto expressiva de produzir uma bibliografia totalmente constituída de pessoas africanas, tanto do Continente (África) quanto da diápora; e isso não se dá por nossas produções de conhecimento não existirem, mas sim pelo monopólio de certas discussões a partir de linhas hegemônicas de pesquisa.

Pretendo insistir na proposta de uma bibliografia afrocêntrica, para que possa deixar cada vez mais evidente toda a potencialidade de meu povo quanto a produção de conhecimento sobre nós.

Este processo faz coro com o que nos aponta Clenora Hudson-Weems (1998) quando traz o conceito de *nommo*, um termo Africano que o teórico cultural Molefi Asante chama de "o poder gerador e produtivo da palavra falada", significa a denominação apropriada de algo que por sua vez lhe dá essência (ASANTE, 1987, p. 17). A autora também aponta que há a "necessidade crucial de automeação e autodefinição, um fenômeno de interconexão, torna-se definitiva, pois precisamos entender que, quando você dá nome a uma coisa particular, você simultaneamente lhe dá significado" (HUDSON-WEEMS, 1998).

Novamente buscarei, através do conceito de *nommo*, trabalhar com perspectivas que dêem sentido a existir de formas múltiplas para o corpo Africano homem na diápora, pois *nommo* não se trata apenas de renomear algo já existente. Como reitera Clenora Hudson-Weems:

Certamente, *nommo*, um conceito poderoso e empoderador na cosmologia africana, evoca a existência material. Como o povo africano há muito tem sido negado a autoridade de não apenas nomear a si mesmo, mas, além disso, de se autodefinir, como inferido pela narradora de Amada da

ganhadora do prêmio Nobel, Toni Morrison - "As definições pertenciam aos definidores, não aos definidos" (HUDSON-WEEMS, 1998).

Como não poderia ser diferente, novamente me ancorarei nas duas correntes que me amparam política, teórica e existencialmente: o Pan-Africanismo e o Mulherismo Africana. Outros componentes que já trabalho e que não poderão deixar de me acompanhar nesse Njia são a *Ancestralidade* e a *Orixalidade*.

Ancestralidade, aqui reiterada, não como um processo linear e historicizante do caminhar do nosso Povo, mas como uma possibilidade de existir materialmente e projetar uma noção de futuro-ancestral. Nesse sentido, podemos dar vazão a pensar conceitos Afrofuturistas para discorrer sobre este existir.

Temos por Afrofuturismo, nas palavras de Morena Mariah, que é fundadora do Afrofuturo, um canal que se dedica a estudar teoricamente este movimento nascido nos anos 80:

Uma perspectiva que projeta um futuro onde pessoas pretas existem tendo África (continente e diáspora) como seu centro; espiritual, cultural, econômico... Um futuro onde a visão do outro sobre nós não seja mais central, onde não sejamos corpos estranhos ou lidos como "o outro" com relação à um sujeito normatizador. Um afrofuturo. Uma perspectiva que tenha nossas narrativas no centro, onde nossos valores primordiais sejam protagonistas (MARIAH, 2018).

Neste caminhar, a busca pela possibilidade de discutir acerca de nossa existência, fazendo este movimento de escavar dentro de nossa ancestralidade, prospectando abrir a discussão acerca da função social que exercemos para com nosso povo, vislumbra uma possibilidade de futuro diferente da que estamos acostumados a vislumbrar, pois é apenas a partir de um existir ocidental que temos hoje esta prospecção.

Assim, me volto à Orixalidade enquanto um conceito que opera para que se torne possível este escavar, pois somente a partir da permissão e da inspiração trazida pelos meus ancestrais, os Orisás, este Njia poderá acontecer. O uso da Orixalidade, no entanto, não é meramente simbólico, embora o simbólico seja o nosso alimento intelectual. Se faz ferramenta de estudo quando conseguimos a aplicabilidade das qualidades dos nossos antepassados, como por exemplo o movimento de Esú ou a tecnologia de Ogun.

Esta pesquisa vem com a perspectiva de produzir subjetividade a partir de saberes produzidos no Continente Mãe e na diáspora. Com esta proposta, pretendo mergulhar nas águas profundas de Olokun, o Grande Oceano, e dar as mãos para minha Mãe Yemoja, que é a mãe de todas as cabeças (Odô Iyá!) para poder

trabalhar no processo de produção de um existir físico e subjetivo advindo de nossas matrizes organizacionais e sociais.

Na tradição Yorubá, a qual pretendo focar mais neste trabalho, Yemoja reflete o inconsciente. Ela em sua grandeza, tem o domínio de todas as questões mentais e, inclusive, é de Yemoja a bênção sobre as profissões que envolvem este cuidado. Zaus Kush traz em uma tradução de um artigo da comunidade *IFA: Òrìṣà Scientific Spirituality*, a relação estabelecida entre a simbologia de Yemoja e as questões psíquicas:

Em IFA, o transe (Yemoja) que é o sono é entendido como o tempo em que a maior parte do seu subconsciente (Olokun) está sendo programado. O subconsciente é o combustível que coloca as coisas em movimento na sua vida. É por isso que muitas vezes é simbolizado pelo oceano, a maior força natural da Terra. Contemplar imagens repetidamente cria um apego/vínculo emocional (Oxum/Osun/Oshun). Essas imagens determinam a programação do seu subconsciente. Esse apego emocional pode ser positivo/construtivo ou negativo/destrutivo; o subconsciente não os filtra, mas aceita as imagens nas quais você consome repetidamente.

Todas as noites antes de dormir, você deve invocar Yemoja (transe meditativo) para programar seu subconsciente durante o ciclo do sono. Se feito corretamente, fornecerá o combustível para alcançar todo e qualquer empreendimento (Asé). Se você não filtrar as imagens que consome, essas imagens assumirão o controle do seu subconsciente. Não importa o quão consciente você esteja, nunca controlará o subconsciente. A consciência é apenas estar ciente; não tem poder. Só tem poder se estiver ALINHADO com o subconsciente. No entanto, isso não ocorrerá só porque você está ciente disso. A consciência só pode se alinhar ao subconsciente quando ela é usada para filtrar intencionalmente as imagens que programam o subconsciente. Essa filtragem intencional é o objetivo do transe meditativo (Yemoja); é por isso que Obatala (consciência) é casado com Yemoja. Juntos, eles criam o Mundo (KUSH, 2020).

A partir do problema de pesquisa apresentado, o desafio do meu caminhar vai ao encontro dos braços de Mãe Yemoja, na responsabilidade da produção de subjetividades que rompam com os conhecimentos únicos acerca da forma como existimos e nos relacionamos afetiva e sexualmente entre nós, corpos Africanos diaspóricos homens, as quais já estão dadas como únicas possíveis pelo colonizador.

Quando situo a possibilidade de produção de subjetividades, trago a perspectiva de Lucas Veiga que nos diz que “temos a idéia de subjetividade como: a produção de modos de ser, estar, sentir e perceber o mundo” (VEIGA, 2015). O que venho propor é, a partir do movimento percorrido, trazer por via da cosmosensação Africana, embasado por teóricos Africanos, da diáspora e do Continente, a noção deste modo de ser, estar, sentir e perceber o mundo — com enfoque na agenda e na agência do corpo Africano na singularidade, mas também no coletivo.

Outra questão a ser trabalhada ao decorrer deste percurso é: *como a dimensão ético-política, entendendo que esta envolve o projetar a ação em função dos valores e finalidades do indivíduo, da instituição e da população, pode ser pensada a partir deste descolonizar o caminhar?*

Este é um questionamento chave para podermos pensar a reconstrução do Pensamento Africano, pois segundo Molefi Kete Asante, estamos descentralizados. Assim, podemos pensar a centralização que, “no sentido afrocêntrico, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história” (ASANTE, 2009, p. 96). Asante propõe o conceito de agência como sendo “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ibidem, p. 94). Para o autor, é necessário que o sujeito africano, através da conscientização, deixe a posição de dependência (ou desagência) para posicionar-se como agente de transformação para si mesmo e para os povos Africanos. Neste caso, esta dimensão ética-política, proposta por Asante como agência, se faz outro ponto chave no caminhar para a descolonização de nossas formas de existir, na diáspora e no Continente.

A partir da compreensão de um método que busque dar conta de uma pesquisa Afroperspectivista e decolonial, tenho adentrado à tentativa de explorar métodos que não sejam canônicos na construção de pesquisas acadêmicas. Assim, para atuar no campo de pesquisa pretendido, não faz sentido não pensar em possibilidades metodológicas que escapem de um olhar eurocentrado.

Desta forma, pretendo voltar ao processo metodológico que iniciei no mestrado acadêmico e potencializar esse método, a encruzilhada e o movimento a partir de Esú, para que se produza uma pesquisa potente e que rompa com as estruturas dadas pelo molde europeu de produção de conhecimento.

Para localizar o papel de Esú (Exú) nesse caminhar, Emanuel Luis Roque Soares nos informa quem é essa energia, que inclusive guarda as minhas pernas, que percorre e discorre como método este Njia:

Exu é uma divindade/entidade polilógica e polifônica: polilógica porque há o Orixá Exu “uno” que se multiplica e se divide para acompanhar cada Orixá e cada humano, de forma que cada exu segue a lógica daquele que acompanha, fazendo com que o Exu “uno” tenha em si, portanto, um emaranhado de lógicas que coexistem e, polifônica, por sua responsabilidade pela comunicação entre os Orixás, entre Orixás e humanos e entre os humanos, competindo a ele, portanto, representar as múltiplas falas e discursos existentes (SOARES, 2008).

Neste sentido, Esú vem para trazer a polifonia e o movimento em si para me acompanhar e se fazer método através das possibilidades abertas no existir de uma encruzilhada. A poeta Leda Maria Martins nos dá uma pista de como utilizar o conceito de encruzilhada a partir de Esú:

A cultura negra/**africana** é uma cultura das encruzilhadas. Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Exu Elegbara, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador Exu é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos. Nas narrativas mitológicas, mais do que um simples personagem, Exu figura como veículo instaurador da própria narração (MARTINS, 1997, p. 26, grifo da autora).

Algo que é indissociável deste conceito e se torna um dos pontos chave desta pesquisa é o corpo. Nesse contexto, tem-se a noção de um corpo que comporta uma encruzilhada, como a possibilidade de reconexão com o ancestral, permitindo sua manifestação física neste tempo linear em que estamos inseridos. A autora também traz a grandeza deste conceito para que possamos utilizá-lo, não como um limitador e acumulador de atravessamentos em um corpo, mas uma possibilidade de abertura de novos horizontes a serem alcançados.

Como pretendo trabalhar com a Ancestralidade, e dentro dela a Orixalidade, como campo de pesquisa pretendo trazer de Comunidades Tradicionais de Terreiro os conhecimentos ancestrais necessários para a construção deste tão falado lugar de existência, embalado pelos sons dos atabaques e xequerês. Nesse sentido, uma pergunta que se faz é: *o que é ser homem a partir das filosofias de Terreiro?*

Contudo, deixo bem nítida a posição de construtor de potência conjunta, de não reproduzir o sistema extrativista eurocêntrico de retirada de conhecimento de lugares sagrados sem devolutiva social.

REFERÊNCIAS

ADODI.ORG. **WHAT IS ADODI?**. *Adodi.org*, 2016. Disponível em: <<https://adodi.org/aboutadodi>>. Acesso em: 19 de ago. de 2020.

AJIBADE, George Olusola. **Same-sex relationships in yoruba culture and orature**. *Journal of Homosexuality*, 60, 965-983. 2013.

ALIMI, Bisi. **If you say being gay is not African, you don't know your history**. *The Guardian*, 9 de setembro de 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/sep/09/being-gay-african-history-homosexuality-christianity>> . Acesso em: 23 de jul. de 2020.

ANI, Marimba. **Yurugu: an African-centred critique of European cultural thought and behavior**. Trenton: Africa World Press, 1994.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito Para a Eternidade: a Literatura no Egito Faraônico**. São Paulo: Editora UnB, 2000.

ARCHER-STRAW, Petrine. **Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s**. New York: Thames & Hudson, 2000.

ASANTE, Molefi Kete. **The Afrocentric Idea**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

_____. **W.E.B. Du Bois: The Quest for the Abolition of the Color Line**, by Zhang Juguo (Book Reviews). *Journal of Black Studies*, 33(6), 832–834. 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/002193470303033006008>>. Acesso em: 06 mar 2019.

_____. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93–110.

_____. **Afrocentricidade**. Philadelphia: Editora Afrocentricity Internacional, 2014.

BARBOSA, Muryatan Santana. **O debate pan-africanista na revista Présence Africaine (1956 -1963)**. *História (São Paulo)*, 38, e2019006. Epub July 01, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-4369e2019006>>. Acesso em: 12 dez 2019.

BENTO, Maria Aparecida Santos. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese (Doutorado em Psicologia). 185f. Departamento de Psicologia da Aprendizagem e do Desenvolvimento Humano - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - USP. São Paulo, 2002. Disponível em: <http://bdpi.usp.br/single.php?_id=001310352>. Acesso em: 12 out 2020.

BUENO, Winnie de Campos. **Processos de resistência e construção de subjetividade no pensamento feminista negro: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of**

Empowerment (2002) a partir do conceito de imagens de controle. Dissertação (Mestrado em Direito). 169f. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Rio dos Sinos - UNISINOS. São Leopoldo, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação). 339f. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo - USP. São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **NEGRO SOU, NEGRO FICAREII!**. *Portal Geledés*, 18 de abril de 2009. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/aime-cesaire/>>. Acesso em: 18 ago. de 2020.

CIPÓ, Roger. **Ao discutir masculinidade, homens negros reivindicam humanidade negada pelo racismo**. *Alma Preta*, 17 de dezembro de 2019. Disponível em: <<https://almapreta.com/editorias/realidade/ao-discutir-masculinidade-homens-negros-reivindicam-humanidade-negada-pelo-racismo>>. Acesso em: 25 ago. de 2020.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. **Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color**. In: Fineman, Martha Albertson & Mykitiuk, Roxanne (orgs.). *The public nature of private violence*. Nova York, Routledge, pp. 93-118, 1994.

DAHOMA, Tago Elewa; ARAÚJO, Douglas. **Homem negro, corporeidades e saúde: perspectivas históricas e sociológicas**. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). *Diálogos Contemporâneos Sobre Homens Negros e Masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2019, p. 232.

DIOP. Cheikh Anta. **A Origem Africana da Civilização: mito ou realidade?** Tradução de Mercer Cook. DIOP, C. A. *The African origin of civilization: myth ou reality?* Westport: Lawrence Hill, 1974.

DOMINGUES, Petrônio. **O “MOISÉS DOS PRETOS”**: MARCUS GARVEY NO BRASIL. *Novos estud.* CEBRAP, v. 36, n. 3, p. 129-150. São Paulo, Nov. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002017000300129&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 mai 2020.

DOVE, Nah. **Mulherisma Africana: Uma teoria afrocêntrica**. In: *Jornal de Estudos Negros*. Vol. 28. Nº 5. Maio, 1998. pp. 515-539. Disponível em: <<https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/11/mulherisma-africana-uma-teoria-a-frocecc82ntrica-nah-dove.pdf>>. Acesso em: 13 abril 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, (NKOSI) Deivison F. **O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo**. In: BLAY, Eva Alterman (Org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75-104.

FOÉ, Nkolo. **África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? 'Acomodação de Atlanta' ou iniciativa histórica?** In: *Educar em Revista*, n. 47, p. 175-228. Curitiba: Editora UFPR, jan./mar, 2013.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.** *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Nommo: Automeação e Autodefinição (Uma Revisão de "Automeação e Autodefinição: Uma Agenda para a Sobrevivência" em Irmandade, Feminismos e Poder.** African World Press, 1998.

_____. **Africana Womanism: the flip side of a coin.** *The Western Journal of Black Studies*. 30 Jul, 2011. Disponível em: <http://findarticles.com/p/articles/mi_go2877/is_3_25/ai_n28890867/>. Acesso em 12 jun. 2019.

JOHNSON, Charles. **A Phenomenology of the Black Body.** In: GOLDSTEIN, Laurence (ed.). *The Male Body*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 121-136, 1994.

KILOMBA, Grada. **The Mask.** In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, p. 171-180, 2010.

KLEIS, Gerald W.; ABDULLAHI, Salisu A. **Masculine Power and Gender Ambiguity in Urban Hausa Society.** *African Urban Studies*: 1983.

KUSH, Zaus. **IFA: Òrìṣa Scientific Spirituality.** *Instagram*, 2 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B8Es4tMJM7cx8L2inMP44RMK4_ZnfsSGdaAv6Q0/>. Acesso em: 13 de ago. de 2020.

MARIAH, Morena. **Afrofuturo: uma perspectiva.** *Afrofuturo*, 27 de maio de 2018. Disponível em: <<https://medium.com/@faleafrofuturo/afrofuturo-uma-perspectiva-5e11e95dd470>>. Acesso em: 12 de ago. de 2020.

_____. **O desafio de uma construção utópica africana.** *Afrofuturo*, 24 de janeiro de 2019. Disponível em: <<https://medium.com/@faleafrofuturo/o-desafio-de-uma-constru%C3%A7%C3%A3o-ut%C3%B3pica-africana-67c00447e1d2>>. Acesso em: 13 de maio de 2020.

MARK, Monica. **Nigeria's yan daudu face persecution in religious revival:** Once-tolerated, the 'men who dress like women' fear they are being driven underground. *The Guardian*, 10 de junho de 2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2013/jun/10/nigeria-yan-daudu-persecution>>. Acesso: 15 de jul. 2020.

MARQUES, G. **SER DE ESQUERDA É DIFERENTE DE SER PAN-AFRICANISTA DE MANCHESTER.** *Pensamentos Mulheristas*, 29 de junho de 2016. Disponível em:

<<https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2016/06/29/ser-de-esquerda-e-diferente-de-ser-pan-africanista-de-manchester/>>. Acesso em: 25 de jul. 2019.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: O reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MAZAMA, A. **A Afrocentricidade como um novo paradigma**. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. p. 111-128. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa, Portugal: Antígona Editores Refractários, 2014.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em: 14 ago. 2018.

MOLET, C.D. **PARENTESCOS, SOLIDARIEDADES E PRÁTICAS CULTURAIS: ESTRATÉGIAS DE MANUTENÇÃO DE UM CAMPESINATO NEGRO NO LITORAL NEGRO DO RIO GRANDE DO SUL** (do século XIX ao tempo presente). Tese (Doutorado em História). 297f. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Porto Alegre, 2018.

Disponível em:

<<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/193395/001089151.pdf?sequencia=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 20 de set. de 2019.

NJERI, Aza. **Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa**. In: Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE. Número 31: mai.-out./2019, p.4-17. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28253/24236>>. Acesso em: 18 de ago. de 2020

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639/03**. Rio de Janeiro: CEAP, 2011a.

_____. **Denegrindo a filosofia**: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivista. *Griot - Revista de Filosofia*, v. 4., n.2, 2011b.

_____. **DENAGRINDO A EDUCAÇÃO: UM ENSAIO FILOSÓFICO PARA UMA PEDAGOGIA DA PLURIVERSALIDADE**. *Revista Sul-Americana De Filosofia E Educação (RESAFE)*, (18), p. 62-73, maio/out. 2012.

OBENGA, Théophile. **Egypt**: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p. 31-49.

ODUDUWA, Absogun Olatunji. **O Pan-Africanismo**: apontamentos e reflexões. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2019. 1ª Ed.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women**: making na african sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1. p. 1-8. Dakar: CODESRIA, 2004.

_____. **Matripotency**: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92.

_____. **Jornada pela academia**. Tradução para uso didático de Oyeronke Oyewumi: Journey Through Academe Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação, por Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento (2016). Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html/>>. Acesso em: 14 de abr. de 2018.

PAIM, Márcio. **Pan-Africanismo**: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro *Na Casa De Meu Pai*. *Sankofa* (São Paulo), v. 7, n. 13, p. 88-112, 2014.

PAULA, Benjamin Xavier de. **OS ESTUDOS AFRICANOS NO CONTEXTO DAS DIÁSPORAS**. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 5, n. 11, p. 131-148, out. 2013. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/193>>. Acesso em: 23 jul. 2019.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Um herói da negritude**. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário, Rio de Janeiro, 6 abr, 1952.

RIBEIRO, Elder Pereira. **A Iniciação dos Ìyàwós e a Educação no Ilê Axé Idan**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas). Bahia: UFRB, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. **“Mulherismo Africana : Katúscia Ribeiro e Aza Njeri - Programa Ciência & Letras”**. YouTube, 2 de agosto de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wFKi_GrZXak&t=37s>. Acesso em: 25 mai. 2019.

_____. **Mulher Preta**: Mulherismo Africana e outras perspectivas de diálogo. *Alma Preta*, 24 de janeiro de 2019. Disponível em: <<https://almapreta.com/editorias/o-quilombo/mulher-preta-mulherismo-africana-e-outras-perspectivas-de-dialogo>>. Acesso em: 14, Mai 2019.

SENA, Dalvan. **Oboronidades**: uma investigação sobre existências de homenidades com referências africanas. Instagram, 7 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/B7BYVXZI3br/?igshid=zs27p6tczkrt>>. Acesso em: abr. de 2020 .

SILVA, Caroline Damazio da. **Racismo e a produção de estereótipos: Impactos na subjetividade da criança negra no Brasil.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia). 35f. Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Porto Alegre, 2016.

SILVEIRA, Oliveira. **Roteiro dos tantãs.** Porto Alegre, 1981.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As Vinte e Uma Faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação: Imagens, Discursos e Narrativas.** Tese (Doutorado em Educação). 188f. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza, 2008.

SOMÉ, Malidoma. **Gays: Guardians of the Gates.** Entrevista cedida a Bert H. Hoff. *MEN Magazine*, setembro de 1993. Disponível em: <<http://www.menweb.org/somegay.htm>>. Acesso em 10 de ago. de 2020.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar.** São Paulo: Odysseus, 2009.

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

SOUZA, Rolf Ribeiro de. **Falomaquia: Homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente.** *Revista Antropolítica*, n.34, p. 35-52, 2013.

URASSE, Anin. **A homossexualidade não é africana. A heterossexualidade também não. (Parte 1).** *Pensamentos mulheristas*, 26 de janeiro de 2016.

Disponível em:

<<https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2016/01/26/a-homossexualidade-nao-e-africana-a-heterossexualidade-tambem-nao-parte-1/>>. Acesso em: 26 Ago. 2020.

VEIGA, Lucas Motta. **O analista está presente: a arte da performance de Marina Abramovic e a clínica.** Dissertação (Mestrado em Psicologia). 75 f. Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, 2015. Disponível em: <https://app.uff.br/slab/uploads/2015_d_Lucas.pdf>. Acesso em: 17 de jun. 2020.

_____. **As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil.** *Revista Tabuleiro de Letras*, Salvador, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.35499/tl.v12i1.5176>>. Acesso em: 06 de maio de 2020.

VIANNA, Cintia Camargo. **OGUM AFRO-BRASILEIRO: ALTERNATIVAS DE PERTENCIMENTO CULTURAL PROPOSTAS PELOS RACIONAIS MC'S EM SOBREVIVENDO NO INFERNO.** *Afluente, UFMA/Campus III*, v.1, n.3, p. 157-168, out./dez. 2016.

WOBOGO, Vulindlela. **Diop's Two Cradle Theory and the Origin of White Racism.** *Black Books Bulletin*, Vol. 4, N° 4, 1976, p. 26.