

“O retorno precisa ser empírico?”: Turismo afrodiaspórico em Dacar, Senegal¹.

Carla Brito Sousa Ribeiro
USP/SP

Palavras-chave: afroturismo; Senegal; Dacar.

Este trabalho é também um exercício de pré-campo, no qual congrego informações relevantes para a compreensão da minha pesquisa e reflexões que aguardam confirmação ou refutação que a ida a campo em Dacar, prevista para fevereiro de 2023, possibilitará.

Escolhi como prelúdio para a minha argumentação a resposta a uma pergunta feita pela Professora Renata de Castro Menezes (PPGAS/UFRJ), responsável pela disciplina “Antropologia Social da Cultura Material: Objetos, Materialidades, Coisas”, que cursei no primeiro semestre de 2021. Como parte da correção do ensaio de conclusão da disciplina, a professora Menezes me perguntou: “o retorno precisa ser empírico?”. Ela se referia ao título do meu trabalho e a parte da argumentação na introdução pelos quais eu apresentava a complexa e sensível ideia das viagens de retorno. “O retorno ao lugar em que nunca se esteve”, este é o título do texto que gerou a questão da professora.

Penso que para responder apropriadamente à questão devo iniciar pela resposta simplificada, qual seja: sim e não. Sim pois em minha pesquisa ele é tomado enquanto um retorno em empírico, embora eu considere posicionamentos críticos como o de Saidiya Hartman (2007, 2020), que questiona a noção de retorno e até mesmo a relevância de visitar locais como a Casa dos Escravos, um dos atrativos compreendidos pela minha pesquisa. O não dessa resposta curta leva em consideração que as viagens de retorno vêm sendo feitas de distintos modos não empíricos como forma de manutenção cultural desde séculos atrás, talvez desde o início da empresa do tráfico atlântico. Portanto, não precisa haver uma viagem literal para que os rituais implicados nas viagens de retorno sejam realizados.

Para que a minha resposta seja melhor compreendida e desdobrada em sua complexidade, trato a seguir sobre o que compreendo enquanto viagens de retorno no contexto africano, e mais especificamente em Dacar, no Senegal.

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

Afroturismo: retorno e testemunho da escravidão

Alguns países da costa oeste africana como Benin, Gâmbia, Gana, Nigéria e Senegal, passaram a experimentar um aumento de turistas estrangeiros a partir dos anos 1980, atribuído principalmente pelos circuitos de visitação que desenvolveram em torno do patrimônio relacionado ao tráfico de escravizados (ARAUJO, 2010; NTI, 2014). Alguns desses países vinham construindo atrativos a turistas da diáspora afro-atlântica, sobretudo do Caribe e dos Estados Unidos, como as históricas edições do Festival Mundial de Artes e Cultura Negra e Africana, o FESTAC, nos anos de 1966 e 1977.

Após a descolonização da África Ocidental nos anos 1960 e 1970, alguns locais relacionados ao passado escravista passaram a ser percebidos como patrimônios nacionais e posteriormente foram reconhecidos como Patrimônios Mundiais da Humanidade pela UNESCO (BELLAGAMBA, 2009; PARRY, 2018). Agentes governamentais e privados souberam explorar a “turismificação” (SALAZAR, 2009) deste patrimônio para ampliar e diversificar o turismo destinado a essa região, que anteriormente atraía majoritariamente visitantes europeus, brancos e ricos, que se hospedavam em resorts (CHABLOZ; RAOUT, 2009).

O fluxo de turistas da diáspora à África Ocidental aumentou consideravelmente após o estrondoso sucesso da série televisiva norte-americana “Raízes” (Roots, 1977), dirigida por Marvin Chomski e baseada no romance de Alex Haley, *Roots: The saga of an American Family* (1980 [1976]). O livro e o programa narram a trajetória de um personagem fictício, Kunta Kinte, que, como os ancestrais de Alex Haley, teria sido sequestrado na região da Gâmbia e escravizado nos Estados Unidos. A série foi exibida em diversos países, inclusive no Brasil, e, além de bater recordes de audiência e angariar vários prêmios, incentivou o interesse por pesquisas genealógicas amadoras e gerou um fluxo de turistas negros em busca do povoado de Jufureh, local onde supostamente teria nascido Kunta Kinte. (BELLAGAMBA, 2009; PARRY, 2018).

A notável aceleração da mobilidade de pessoas, mercadorias e informações a partir das décadas de 1980 e 1990 potencializou esse emergente afroturismo. Apesar das imensas desigualdades e fragmentações da globalização (HANNERZ, 1992; FERGUSON, 2006; TROUILLOT, 2011), o acesso à internet e o relativo barateamento de passagens aéreas internacionais intensificaram e ampliaram as relações presenciais e à distância entre africanos e a diáspora africana. Se no mundo globalizado, como afirma Arjun Appadurai, “o local não é um fato, mas um projeto” (1999, p.231), os lugares

patrimonializados da escravidão na África Ocidental ganharam nova importância como focos de atração e de produção de sentidos.

Embora os atrativos nos âmbitos regional e nacional sejam diversos, a relação com a história do tráfico transatlântico na África Ocidental deixou em evidência portos, castelos e fortalezas datados da era escravocrata, alguns com calabouços e celas nos quais os cativos eram aprisionados antes do embarque. Por este motivo, tais atrativos têm sido relacionados ao chamado *dark tourism*, ou turismo sombrio, ligado às temáticas do terror, morte, violência ou tragédia, e que inclui também pelourinhos e senzalas nas Américas, campos de concentração na Europa, e locais de batalhas, massacres e torturas em diversos continentes (FREIRE-MEDEIROS; PINHO, 2016; PINHO, 2018; STONE, 2017).

O ponto de convergência originário da diáspora africana é o tempo da escravidão, e é este mesmo período que dá sentido a estas viagens de retorno, uma vez que a materialidade do tráfico transatlântico perdura e vem sendo mobilizada por um sentido de peregrinação histórica, genealógica e étnico-racial (BRUNER, 1996; EBRON, 1999; LEITE, 2005). Turistas diaspóricos elegem símbolos como a Casa dos Escravos (*Maison des Esclaves*) em Dacar, citada anteriormente. Além das celas e calabouços, este museu possui um símbolo arquetípico, a “Porta do Não Retorno” (**figuras 1 e 2**), porta do edifício que dá acesso ao Oceano Atlântico, onde eram aportados os navios do tráfico, e, portanto, último local pelo qual passariam os escravizados para jamais voltar. A alusão ao retorno nasce de exemplos como estes espaços, locais que concedem materialidade à etérea busca por referências genealógicas e enraizamentos históricos no contexto do Atlântico Negro.



Figuras 1 e 2: Porta do não Retorno



Fonte: Instagram²

Saidiya Hartman fala de um retorno tardio, pois, para ela, “chegou-se tarde demais para recuperar uma identidade autêntica ou estabelecer parentesco com um lugar ou pessoas” (HARTMAN, 2020, p. 934). A alusão ao que a autora chama de “fantasma da escravidão” fixa a África a um passado atávico que está ancorado na ruptura. Esta ancoragem estaria, segundo Hartman, habilitando uma narrativa histórica continuísta em que África seria o passado escravista e os retornados o futuro deste passado, ou seja: adaptações do evolucionismo, nosso velho conhecido. Eleger a ruptura como elo para o retorno, Saidiya Hartman argumenta, faz com que questões muito palpáveis do presente fiquem escamoteadas. Ela diz:

Ou seja, a expropriação é em si uma herança que nos amarra “àquele evento”. Sujeição racial, encarceramento, empobrecimento e cidadania de segunda classe: este é o legado da escravidão que ainda nos assombra. A duração da ferida e o caráter aparentemente intratável de nossa derrota explicam a presença viva da escravidão e também a reparação oferecida pelo turismo. (HARTMAN, 2020, p. 937)

Assim como Georges Didi-Huberman (2017) elabora sobre a os dilemas e limites da apresentação dos horrores de Auschwitz hoje, o trabalho de Hartman nos leva a pensar o impacto de um projeto patrimonial para “lembrar os mortos”, como a Casa dos Escravos, cujo público-alvo majoritário, a população afrodiáspórica, é levada a assumir a responsabilidade por lembrar e considerar pessoas com as quais ninguém antes se importou, como assevera a autora, ao atribuir o pensamento a Toni Morrison. Ambos os autores, Huberman e Hartman, falam sobre a possibilidade de banalização da violência de períodos traumáticos através da apresentação do terror em reconstituições mundanas. Como apresentar o impensável? E por que pensar sobre ele? Quais sujeitos o fazem?

Hartman traz em um breve e contundente exemplo como este tipo de projeto pode afetar a população local, ao menos a parcela que toma partido deste segmento do turismo. Ela narra crianças e adultos abordando nas ruas, explorando a relação imaginada de parentesco entre eles e os visitantes estrangeiros, chamando-os de irmãs e irmãos, afirmando que eles teriam perdido a sua mãe – sua pátria – quando sequestrados do continente africano. Como a busca por materialidade genealógica e reconstituição da própria história é afetada por este contexto de evidente assimetria geopolítica e econômica entre visitantes e anfitriões? Contexto esse em que crianças abordam turistas nas ruas por

² As imagens que ilustram este trabalho foram extraídas da plataforma Instagram, encontradas na indexação através de hashtags e postadas de maneira pública. Os nomes de usuário estão nas imagens e as datas variam. Creio que este é um dos modos de aproximação possível dos turistas que pretendo acompanhar.

substantivos de parentesco, pedindo-lhes para se tornarem *pen-pals*, entregando-lhes cartas em que detalham suas notas escolares e sua necessidade de lápis e papel (HARTMAN, 2020, p.8).

Se por um lado essa experiência se assemelha a peregrinação, que Paulla Ebron (1999) descreveu, ao notar que turistas afrodiáspóricos colhiam a areia da Casa dos Escravos para levar como recordação de sua presença no local, por outro, a desigualdade social, a fome e a violência impostas a população negra nos dois lados do continente, ainda que em pesos e medidas distintos, continuam reais. Eles fazem parte da experiência da dor e da tentativa da superação. Contudo, raramente esses índices de desigualdade racial são vistos como relativos à escravidão que se busca rememorar em sítios patrimoniais como esse museu em Dacar.

Portanto, reflito aqui sobre a perspectiva de testemunho, a qual atravessa o texto da Professora Renata Menezes (2021), que tratou sobre testemunhos possíveis da tragédia que assolou o Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Combinei suas reflexões aos sentidos dados por Pollack (1989) à noção de testemunho e eventos traumáticos, considerando o contexto da escravidão atlântica, no qual não restam testemunhas vivas (PALMIÉ, 2010). Portanto, nunca saberemos a dimensão do sofrimento imputado pela instituição escravista, e quanto mais distantes estamos do século XIX, que marcou o auge do tráfico escravista, mais difícil se torna acessar o horror em seus detalhes, mesmo que locais emblemáticos como o Cais do Valongo ainda estejam por ser desenterrados. Em grande medida, a fragilidade da materialidade é também a fragilidade de remontar a história pública da escravidão através do consagrado regime de evidências, indiciário, uma vez que as testemunhas foram alienadas de suas famílias, retiradas de seu território, condenadas ao “não retorno”.

Coloco-me diante de uma questão complexa, em que o público que empreende as viagens de retorno nunca poderá de fato retornar ao lugar em que nunca esteve antes, por estarem gerações apartados dos que não retornaram; embora vivam as consequências do trauma da violência antinegra que nunca cessou. Aproveito, portanto, para enunciar a razão pela qual escolhi não trabalhar com a noção de memória coletiva em minha pesquisa, pois entendo que ela não consegue alcançar as diferentes pessoas que compartilham da criação deste local como espaço simbólico para lembrar o tráfico de escravizados e seus horrores.

A ausência do testemunho nessa relação é perceptível pelos silenciamentos deste passado (TROUILLOT, 1995; HOLSEY, 2008), embora algumas pessoas podem trazer

a dimensão dessa história mais latente em sua memória individual. A verbalização desse passado é, muitas vezes, inatingível. Exemplifico: Em outro texto, Hartman (2007) encontrou um registro da existência de sua bisavó, que fora escravizada no sul dos Estados Unidos. Entrevistada por um homem branco na era da segregação legalizada, *Jim Crow*, sua bisavó respondeu à pergunta do que se lembrava sobre a escravidão: “*Not a thing*” (Nada). Ora, é impossível que ela não se lembrasse de nada, sua resposta estava evidentemente cerceada pelo contexto, tanto da entrevista, como pelo contexto sociopolítico e as lutas que ela precisava travar para simplesmente existir na era dos linchamentos públicos e enforcamentos de pessoas negras no sul dos Estados Unidos. Do mesmo modo, ao tentar rastrear essas memórias com os seus familiares ninguém se lembrava de nada, pois o silêncio sobre o trauma foi a forma como encontraram para lidar com a persistência da violência da escravidão em seu cotidiano. O desfecho de “*Cascas*” de Huberman (Op. Cit.) também reforça essa dimensão do silêncio como recurso de proteção, como percebido pelo autor no contexto de sua família.

Por mais que sejam abundantes as publicações com testemunhos de experiências de pessoas escravizadas no mundo anglófono, muito também se pondera sobre as impossibilidades de apreender as nuances destes testemunhos, seja pelas interferências inerentes ao processo de testemunhar sobre este tipo de evento, ou por interferências extrínsecas. Como pontua Stephan Palmié (2010, p. 366), com referência a Dwight McBride, essas pessoas se tornam “testemunhas impossíveis de seu próprio passado”. Ou seja, mesmo que estivessem vivas as testemunhas, o acesso a sua experiência se tornaria virtualmente impraticável.

Tendo por base este cenário que conjuga o universo das viagens de retorno e as limitações da memória, entendo que é necessário alargar a pesquisa empírica para além da *Maison des Esclaves* e sua porta. Percebi que assentar o meu olhar para o turismo diaspórico no momento ritual do retorno à “Porta do Não Retorno” implicaria em deixar de ouvir as motivações localizadas no presente, e, ainda mais grave, em imobilizar os viajantes nesse lugar do trauma intransponível. A validade dos discursos sobre a Ilha de Gorée e a sua fruição está, seguramente, nas relações do presente que elas evocam, e nas questões que a peregrinação suscita nos visitantes sobre identidades, movimentos, ideais, condições de vida e existência da população africana e afrodescendente hoje.

Por que Dacar?

Dacar está no roteiro de turistas afrodiáspóricos e de outros países africanos graças também a passados mais recentes, relacionados não à opressão da escravidão, mas a visões emancipatórias – especialmente à proeminência histórica e à relevância simbólica do Senegal no contexto regional, no ideário panafricanista, no movimento da Negritude, e na luta anticolonial. Esse papel de destaque tem origens no período colonial, quando a cidade, localizada no extremo ocidental da costa africana, se desenvolveu graças ao comércio atlântico colonial e escravista; Como ponto estratégico para a aviação transatlântica em meados do século XX e como capital, entre 1902 e 1958, do agrupamento colonial federativo chamado de África Ocidental Francesa (AOF), Dacar se tornou um polo de visitas já nos anos 1930, devido em parte à promoção turística da região por parte da Agência Econômica da AOF (BOCOUM; TOULIER, 2013, p.3).

Sob a liderança do poeta e intelectual panafricanista Léopold Sédar Senghor (1906-2001), o Senegal foi também o epicentro e símbolo fundamental da descolonização da África francesa. Nos anos 1930, junto com o martinicano Aimé Césaire e o franco-guianês Léon Damas, Senghor fora um dos fundadores da Négritude, movimento francófono baseado na valorização da identidade negra e da cultura africana e afrodiáspórica. Isso se refletiu no projeto político-cultural que Senghor impulsionou no Senegal como líder de sua independência (1960) e sobretudo como seu primeiro presidente (1960-1980). Entre suas várias realizações culturais institucionais estão a Escola de Artes, o Teatro Nacional e o Serviço de Arquivos Culturais.

A iniciativa cultural de Senghor de maior impacto internacional foi provavelmente o já mencionado Festival Mundial de Artes Negras, na primeira edição. Realizado em 1966, esse Festival propiciou encontros e intercâmbios afrodiáspóricos até então inéditos. O fato de que a república recém-independente tenha sido sua sede ajuda a entender o lugar de destaque que o Senegal conquistou no contexto da cultura negra, tanto na África quanto na diáspora. Pela primeira vez a intelectualidade do continente e do mundo afroatlântico se encontraram em solo africano (BOCOUM, 2018, p.189) e, sobre isso, Senghor afirmou: “nos sentamos no banquete do Universal” (1967, p.17).

O caráter universal a que se refere o *Président-Poète* se relaciona à reivindicação de um novo humanismo que ele compartilhava com todo o movimento da Négritude. Esse novo humanismo compreenderia a defesa de valores humanos fundamentais comuns às civilizações negras e à africanidade, que ele entendia como a “simbiose complementar da

negritude e do arabismo” (SENGHOR, 1967, p.18). O reconhecimento identitário da negritude, para Senghor, era fundamental para a África e sua diáspora, mas indissociável da afirmação de uma humanidade plena. Isso fica claro em sua resposta ao escritor nigeriano Wole Soyinka, que criticou a ideia de negritude declarando que “o tigre não fala sobre a sua tigridade”. Senghor foi peremptório:

O tigre não fala de sua tigridade porque ele é uma fera [bête]. Mas o homem fala da sua humanidade porque ele é homem e ele pensa. Os ingleses falam da “civilização anglo-saxã”, e em plena Nigéria, e eles têm razão. Os franceses falam da “civilização francesa” quando não da “latina” ou da “greco-romana”, e nós os aplaudimos. Mas nós, militantes da negritude, nós falamos, antes de tudo, da negritude, porque nós somos negros e, portanto, homens que pensam. Eis meu argumento inicial. (SENGHOR, 1967, p. 19)

Se a argumentação de Senghor nos parece familiar é porque não superamos algumas das mais essenciais limitações do colonialismo. Achille Mbembe nos lembra que a construção do ethos ocidental como uma negação de tudo que não seja a si próprio gerou o efeito contrário da percepção do discurso africano a uma afirmação da humanidade negra, legando qualquer iniciativa de defender uma identidade negro-africana a algo estéril (MBEMBE, 2001, p.12).

A relação explicitada por Senghor entre nacionalidade, africanidade, negritude e humanidade é de vital importância para minha pesquisa, pois todas essas escalas e dimensões perpassam aquilo que entendo como turismo pan-africano. Utilizo esse termo para enfatizar os encontros e contatos entre turistas provenientes de outros países do continente africano e os turistas afrodiaspóricos. Entendo como um diferencial da minha pesquisa a adoção de uma perspectiva mais ampla, que, ao contrário da maior parte dos estudos sobre turismo na região que consideram apenas os visitantes diaspóricos, pretendo dar igual atenção ao turismo de africanos vindos de outros países.

Isso ganha maior relevância no contexto de iniciativas atuais, como a Agenda 2063, documento assinado em 2013 por países da União Africana, com propósitos de desenvolvimento pautados pelo pan-africanismo (CROUZEL, 2000), cuja lista de aspirações para os Estados signatários inclui a criação de um passaporte continental e a isenção de restrições de mobilidade entre os países africanos (AFRICAN UNION, 2021).

Locais para compreender as viagens empíricas

Há três locais na cidade de Dakar que oferecem um prospecto interessante para observar o turismo global envolvendo povos da diáspora africana e africanos em visita ao

Senegal. São eles: o Monumento da Renascença Africana; A Ilha de Gorée e o Museu das Civilizações Negras. A escolha desses locais reflete as inquietações elaboradas até este ponto do texto, bem como conversam com as minhas hipóteses e perguntas de pesquisa.

Procuro compreender noções de passado e futuro evocadas e elaboradas tanto coletiva e subjetivamente, principalmente pelo grupo de turistas investigados, mas também por outras partes envolvidas na indústria do turismo. Entendo que a partir de narrativas históricas, os turistas articulam seus sentimentos de pertencimento em muitas escalas, regional, nacional e global, a medida que participam da produção de imaginários sobre o Senegal, a África pancontinental e sua diáspora. Assim, eles podem descobrir laços que os ligam à história dos lugares visitados, bem como aos futuros coletivos que projetam com aqueles com quem partilham dessas experiências. Nesses locais, a interrelação entre lugares, pessoas e o tempo é indissociável neste exercício de produção de história.

Ilha de Gorée

Cada uma das localidades possui argumentos intrínsecos para figurar neste estudo, portanto elenco os mais relevantes para cada um a seguir. A Ilha de Gorée vem sendo considerada há muito por seu conjunto arquitetônico datado das sucessivas colonizações europeias, mais notadamente a francesa. Por este motivo, essencialmente, Gorée foi declarado Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO em 1978, também o período em que os países da região passaram a organizar o patrimônio do período da escravidão. Este fator projetou e direcionou a atenção de autoridades mundiais para a Casa dos Escravos, como uma “metonímia dos projetos mnemônicos do tráfico Atlântico de escravos” (PALMIÉ, 2010, p. 371).

Há algumas divergências entre especialistas no que tange ao papel da Ilha no tráfico transatlântico, quanto ao número de pessoas escravizadas que foram mantidas presas no local antes do embarque, ou mesmo à viabilidade de uso daquele porto, dadas as condições inapropriadas para aportar na região. Aliás, frente a Saint Louis, mais ao norte do país, a Ilha teria representado um papel muito mais secundário, defendem alguns. No entanto, as discussões acadêmicas parecem ter tido poucos efeitos práticos nos usos e narrativas locais e na atração de turistas. Dalla Malé Fofana, um linguista senegalês, defende que “para os africanos, uma vez que a escravidão é factual e a Casa dos Escravos é um símbolo físico que os conecta às atrocidades do tráfico, então eles não se questionam

de modo algum sobre quão importante foi o papel da Casa nesse sistema.” (FOFANA, 2020, p.13).



Figuras 3 e 4: Turistas na Ilha de Gorée. **Fonte:** Instagram

Monumento da Renascença Africana

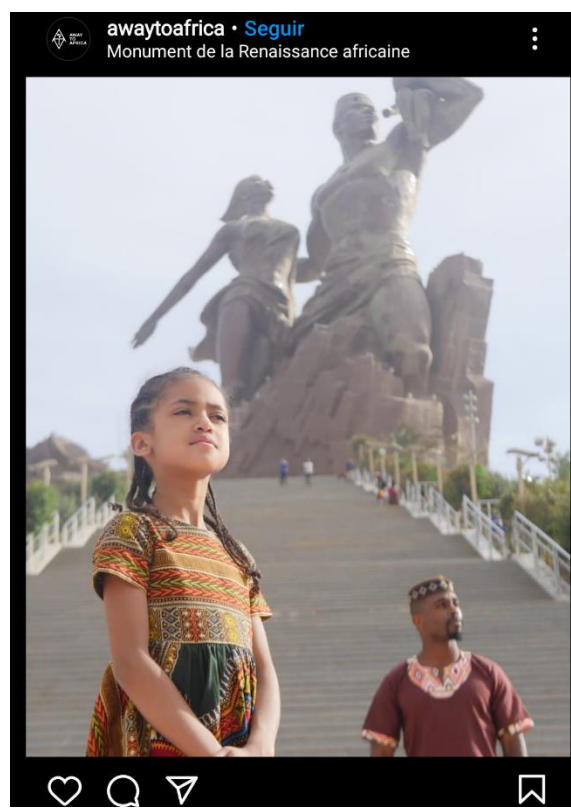
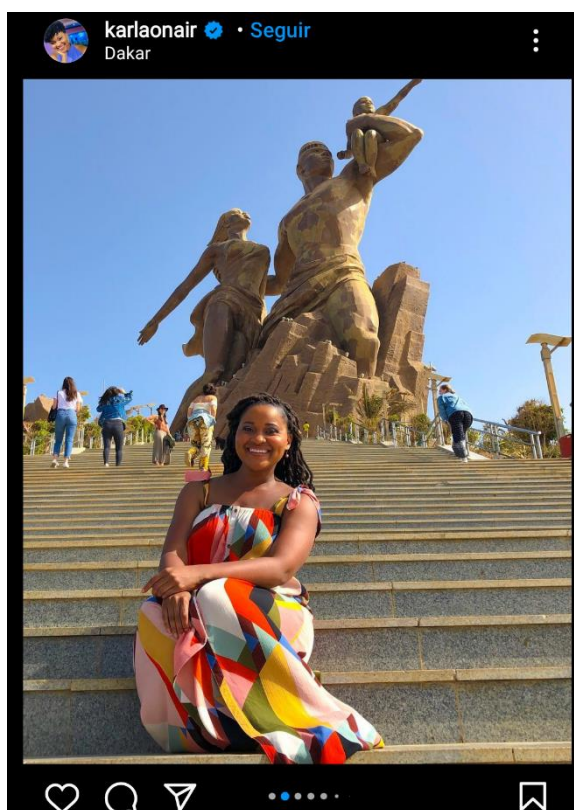
História é um conceito chave para esta pesquisa, uma vez que os viajantes dos quais me aproximarei trazem inquietações ligadas ao passado, projetam-no no continente africano e vão em busca de conexão em suas viagens. Portanto, meu trabalho pretende elaborar uma aproximação não-linear do tempo e da história, suportada pelo conceito bakhtiniano de cronotopo (BAKHTIN, 2018). Pessoas, lugares e tempo estão embricadas e intrincados na produção de história que pretendo analisar, à medida em que são uma unidade de análise indissociável.

Os lugares que pretendo estudar apresentam cronotopos, como a Ilha de Gorée, geralmente pensada pelo seu passado colonial, ou também relacionada a tranquilidade de seu acesso restrito - unicamente marítimo -, principalmente se comparada à efervescente capital Dacar. Já o Monumento da Renascença Africana, hiperbólico como é no alto de

seus 100 metros de altura e 22 mil toneladas, reflete um futuro imaginado, uma projeção, um ideal.

Este monumento teve suas primeiras inspirações no conceito de Renascença Africana, cunhado pelo segundo presidente sul-africano após o período do apartheid, Thabo Mbeki (1999-2008). A Renascença é inspirada e um conceito de pan-africanismo cívico, ideal que tenta se afastar do panafricanismo genealógico, um pouco mais literal e tradicional (CROUZEL, 2000, p.179).

O monumento gerou controvérsias entre os senegaleses em virtude de seu alto custo, das incompatibilidades com os modos islâmicos, pelos por usos políticos e relações ambíguas entre investimentos públicos e gerenciamento privado. Ainda assim, foi inaugurado em abril de 2010 após a execução da obra por um grupo norte coreano, o que ajuda a explicar sua estética soviética (DRAMÉ, 2011). Desde então o monumento vêm se plasmando como um símbolo de Dacar, que revela conexões transnacionais tais como entre Coreia do Norte e Senegal, invisibilizadas por uma noção estrita de comunidade global.



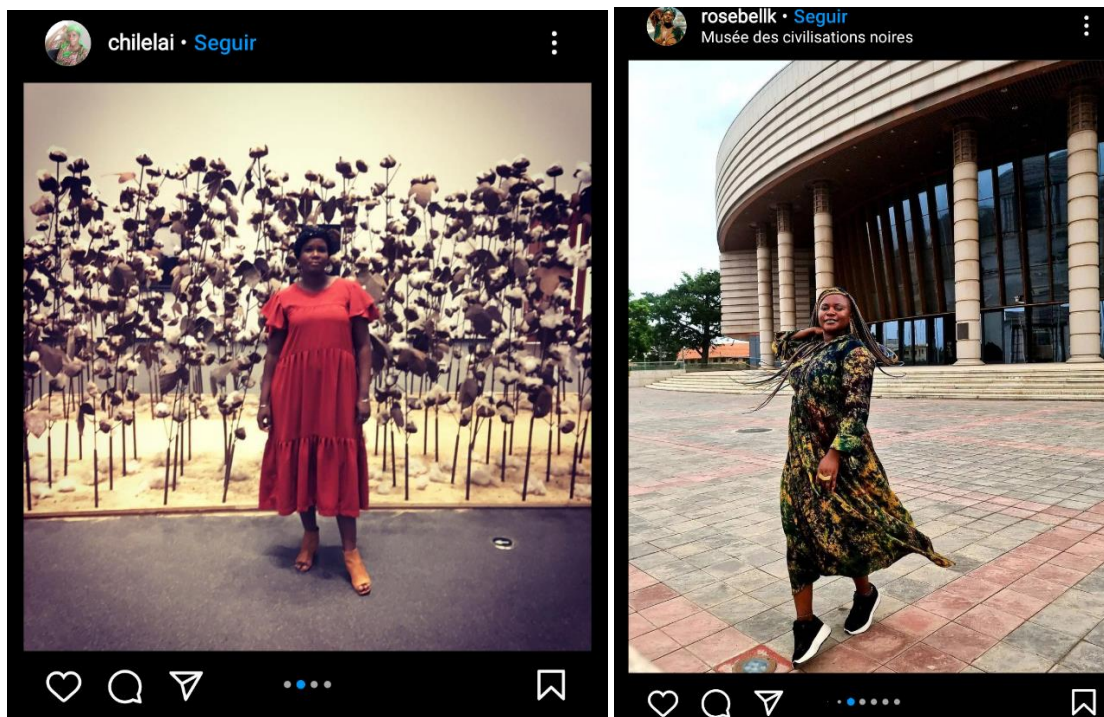
Figuras 5 e 6: Turistas na Ilha de Gorée. **Fonte:** Instagram

Museu das Civilizações Negras

Outra cooperação Internacional de baixa visibilidade que se faz visível através do turismo em Dacar acontece entre China e Senegal. O Museu das Civilizações Negras fica muito próximo ao local de onde partem as embarcações para Gorée. Trata-se de um prédio robusto com 14.000 m² e quatro andares, recém-construído e inaugurado no ano de 2018 com o financiamento integral da República Popular da China.

O museu mobiliza deliberadamente relações transnacionais desde seu projeto de concepção, que envolveu colaboradores de países como Nigéria, Mali, Quênia, Burkina Faso, Haiti, EUA e Brasil. Essa internacionalização revela o interesse dos e pelos grupos com os quais pretendo conduzir a minha pesquisa.

O museu também ressoa a perspectiva da Négritude como movimento político e cultural, pois seu tema, *les civilisations noires*, é um conceito chave para interpretar o mundo. Não apenas como afirmação da humanidade negra, mas como prisma, viés. O diretor da instituição, Sr. Hamady Boucoum, afirma que o museu não pretende trazer a mesma narrativa encontrada no Instituto Smithsonian, ou no Museu do Quai Branly, ainda que traga tipologias de acervo etnográfico e artístico semelhantes e elas. O ponto de desvio é justamente a perspectiva negra, que transforma o modo como essas peças são apresentadas, diz Boucoum (STOUDMANN, 2020).



Figuras 7 e 8: Turistas na Ilha de Gorée. **Fonte:** Instagram

Caminhos de Pesquisa

Através deste texto busquei evidenciar como Dacar é um relevante atrativo para turistas da diáspora africana e africanos estrangeiros. A cidade leva em sua história a proeminência simbólica de suas lutas, dos intelectuais que lá nasceram e os movimentos que inspiraram. Nesse sentido, minha pesquisa visa a compreender a extensão da comunalidade reivindicada por esses turistas, bem como eles articulam temporalidades na busca pelo passado e na projeção da renascença à procura de um futuro mais próspero.

Mais recentemente, no ano de 2011, o movimento liderado pela juventude senegalesa “Y’en a marre”, algo como “estamos cheios”, em tradução livre, gerou uma onda de protestos em outras capitais africanas como Burkina Faso, na República Democrática do Congo e Gabão. Essa onda de protestos foi motivada por músicos e jovens personalidades senegalesas que incentivaram a população ao voto, reivindicando eficiência do estado e consistência na democracia.

Compreendo o turismo diaspórico como mais um movimento cultural, também essencialmente político. Ele floresce do olhar para o passado e de um lugar de sofrimento, ou, no mínimo de inquietação. As viagens afrodiaspóricas não empíricas costumam receber maior atenção da academia por serem formas de comunicação e conexão atemporal com a ideia de África. Elas podem ocorrer de maneiras mais distintas, rituais religiosos inspiram tais viagens, a criação musical, a dança e as performances, a produção visual e artística, os festejos afro-brasileiros e afrodiaspóricos, todas são formas de empreender viagens não empíricas, ou ao menos viagens não literais.

Entendo que esta busca pelo passado, mas também por alternativas de futuro, desloca a ideia de África como apenas um local de problemas (MBEMBE, 2001), trazendo-a como um local de respostas. Estas respostas não estão isentas de projeções problemáticas e representações questionáveis, como alguns acadêmicos da área sinalizaram (ver Parry, 2018; Hartman, 2020; Pinho, 2018). Essas respostas vêm comumente através do interesse por uma história comum, mas não se contentam com a ritualização do retorno. Ela se dá pela procura de uma história diversa que não esteja enraizada em heróis brancos, colonizadores e metrópoles. Portanto, é também uma forma de resistir à produção hegemônica da história ocidental, uma maneira de construir a própria história, como vêm fazendo alguns movimentos que questionam monumentos a bandeirantes, escravocratas e colonizadores em locais de destaques nas cidades. O

turismo pan-africano é uma forma de procurar o significado das civilizações negras, como o próprio museu que pretendo estudar reivindica.

Desse modo, dar espaço às formas de produção de história que não as hegemônicas, que não as acadêmicas, é um dos objetivos deste projeto, já que percebo a prática do turismo pan-africano como uma forma de driblar o silenciamento e o exercício de poder e controle pelo viés da história como elaborou o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995). Vale ressaltar que a história é um importante e estratégico instrumento de controle e exercício de poder sobre pessoas negras, usada como ferramenta pela ideologia do supremacismo branco. Igualmente vale notar que esta forma de poder pode ser usada por africanos e afrodescendentes da diáspora para tomar e exercer os seus projetos de futuro.

Por todos os motivos expostos acima, quando africanos de diversas nacionalidades escolhem visitar Dakar, eles tornam encontros da África com suas diásporas possíveis seja consciente ou inconscientemente. Encontros de uma África distante e imaginada, sobrevivente pelas histórias recontadas através dos séculos se tornam possíveis. Essa África então se constrói enquanto complexa e contemporânea. A maioria dos estudos sobre o afroturismo focalizam turistas afro-estadunidenses, o que deixa escapar parcela significativa dos viajantes. Note-se, por exemplo, que menos de 3% dos turistas que visitaram o polo Dakar/Gorée em 2018 eram provenientes dos EUA (MTTA, 2019). Uma das contribuições mais empíricas de meu trabalho – além daquelas citadas anteriormente – será corrigir esse viés e realizar uma análise mais global e complexa do afroturismo, discutindo comparativamente práticas, discursos, visões e experiências também de afroturistas vindos de outros lugares da América e da África. Essa ampliação empírica tem importantes consequências analíticas, pois abre caminho para uma perspectiva realmente diaspórica sobre o Atlântico Negro, que reconheça a multidentalidade desse espaço sociocultural.

Referências

- AFRICAN UNION. **Visa Free Africa**. Disponível em: <https://au.int/en/visa-free-africa>. Acesso em: 08 set. 2021.
- APPADURAI, Arjun. Globalization and the research imagination. **International Social Science Journal**, v. 51, n. 160, p. 229-238, 1999. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00191>
- ARAUJO, Ana Lucia. Welcome the Diaspora. **Ethnologies**, [Online], v. 32, n. 2, p. 145-178, 15 set. 2010. Consortium Erudit. <http://dx.doi.org/10.7202/1006308ar>
- BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do Romance II**: As formas do tempo e do cronotopo. São Paulo: Editora 34, 2018.
- BELLAGAMBA, Alice. Back to the Land of Roots: African American Tourism and the Cultural Heritage of the River Gambia. **Cahiers d'études Africaines** [online], v. 193, n. 194, p. 453-476, jun. 2009. <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/18780>
- BOCOUM, Hamady; TOULIER, Bernard. La fabrication du Patrimoine : l'exemple de Gorée (Sénégal). **In Situ**, [Online], n. 20, p. 1-37, 11 fev. 2013. OpenEdition <http://dx.doi.org/10.4000/insitu.10303>
- BOCOUM, Hamady. Le Musée des Civilisations Noires: une vision d'avenir. **Présence Africaine**, v. 197, n. 1, 2018, pp. 183-194.
- BRUNER, Edward. Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora. In: **American Anthropologist**, vol.98, pp.290-304, 1996.
- CHABLOZ, Nadège; RAOUT, Julien (eds.). Tourisme. La quête de soi par la pratique des autres. **Cahiers d'études Africaines** [Online], v. 193, n.194, 2009, jun. 2009 <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.18617>
- CROUZEL, Ivan. La 'Renaissance Africaine': un discours sud-africain. **Politique Africaine**, v. 77, p. 171-182, mar. 2000.
- DIDI-HUBERMAN, George. **Cascas**. 3ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2017
- DRAMÉ, Patrick. La monumentalisation du passé colonial et esclavagiste au Sénégal: Controverse et rejet de la renaissance africaine. **Journal of the Canadian Historical Association** / Revue de la Société historique du Canada, v. 22, n. 2, p. 237-265, 2011 <https://doi.org/10.7202/1008983ar>
- EBRON, Paulla A. Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics. **American Ethnologist**. v.26, n. 4, p. 32-910, 1999.
- FERGUSON, James. **Global shadows**: Africa in the neoliberal global order. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- FOFANA, Dalla Malé. Senegal, the African Slave Trade, and the Door of No Return: giving witness to Gorée Island. **Humanities**, [Online], v. 57, n. 9, p. 1-17, 2 jul. 2020. MDPI AG. <http://dx.doi.org/10.3390/h9030057> .

FREIRE-MEDEIROS, Bianca.; PINHO, Patrícia Santana (Orgs.). O turismo e o mundo de mobilidades. In: **Revista Plural** v. 23, n. 2, p.5-16, dez. 2016.

HALEY, Alex. **Roots: the saga of an American family**: Dell, 1980. 736 p.

HANNERZ, Ulf. **Cultural Complexity**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1992.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: a journey along the Atlantic slave route**. Nova Iorque: Farrar, Straus And Giroux, 2007. 288 p.

_____. Tempo da escravidão. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCAR**, [Online], v. 10, n. 3, p. 927-948, abr. 2020. Pimenta Cultural. <http://dx.doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.4>.

HOLSEY, Bayo. **Routes of Remembrance: Refashioning the Slave Trade in Ghana**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

LEITE, Naomi. Travels to an ancestral past: on diasporic tourism, embodied memory, and identity. **Antropológicas**, Porto, n. 9, p. 273-302, 2005

MBEMBE, Achille. **On the Postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001.

MENEZES, Renata de Castro. Sobre coisas, cinzas e cascas. In: MENEZES, R. C.; TONIOL, Rodrigo. **Religião & materialidades**; novos horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021 (no prelo).

MTTA (Ministère du Tourisme et des Transports Aériens). **Bulletin des Statistiques Touristiques**: 2016, 2017, 2018. Dez. 2019. Dakar, 2019

NTI, Kwaku. 'Uniting The African Family:' monuments, tourism, development, and neoliberalism in Ghana – Historic African diaspora relations. **Journal of Third World Studies**, v.31, n. 2, University Press of Florida, 2014, pp. 113–25, <http://www.jstor.org/stable/45195061>.

PALMIÉ, Stephan. Slavery, Historicism, and the Poverty of Memorialization. In: RADSTONE, SUSANNAH, and BILL SCHWARZ, eds. **Memory: Histories, Theories, Debates**. New York: Fordham University Press, 2010. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1c999bq>

PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charles. Introduction. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, [S.L.], v. 6, n. 1, p. 207-236, jun. 2016. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.14318/hau6.1.014>

PARRY, Tyler. What is Africa to me now?: African-American heritage tourism in Senegambia, **Journal of Contemporary African Studies** [Online] v. 36 n. 2, p. 245-263, 2018 <https://doi.org/10.1080/02589001.2017.1387236>

PINHO, Patricia de Santana. African-American roots tourism in Brazil. **Latin American Perspectives**, v. 160, n. 35, 2008, p. 70-86.

_____. **Mama Africa: reinventing blackness in Bahia**. Durham, Duke University Press, 2010.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

ROOTS. Direção de Marvin J. Chomsky. Produção de John Erman. Realização de David Greene. Coordenação de Gilbert Moses. Estados Unidos: Warner Bros. Television, 1977. (70 min.), son., color.

SALAZAR, Noel B. Imaged or Imagined? Cultural Representations and the “Tourismification” of Peoples and Places. **Cahiers d’études Africaines** [Online], v. 193, n.194, 2009, jun. 2009. <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/18628>

SENGHOR, Léopold Sédar. Qu’est-ce que la négritude? **Études françaises**, v. 3, n.1, p. 3–20, 1967. <https://doi.org/10.7202/036251ar>

STONE, P.R. Dark Tourism: Definitions and Research Parameters. **Current Issues in Dark Tourism Research**. v.1, n. 1, 2017 [Online] Disponível em: www.dark-tourism.org.uk Acesso em 04/06/2021

STOUDMANN, Elisabeth. Hamady Bocoum: nous sommes tous des africains. **Le Temps**. Online, p. 111-114. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://www.letemps.ch/culture/hamady-bocoum-sommes-africains> Acesso em: 22 set. 2021

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno**. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes, 2011. 282 p.

_____. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Michel-Rolph Trouillot; tradução de Sebastião Nascimento. – Curitiba: Huya, 2016. 272 p.