

Afropessimismo, antinegritude e ancestralidade no Brasil por Osmundo Pinho

Jorge Augusto de Jesus Silva¹ , Silvana Carvalho da Fonseca^{2*} , Sílvio Roberto
dos Santos Oliveira³ 

¹ Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia & Instituto Federal Baiano – Brasil.

²Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – Brasil. ³Universidade do Estado da Bahia – Brasil.

*Autor de correspondência: silvanacarvalho@ufrb.edu.br

SUBMETIDO: 29 de abril de 2023 | ACEITO: 30 de abril de 2023 | PUBLICADO: 30 de abril de 2023

© ODEERE 2022. Este artigo é distribuído sob uma Licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

1- Pergunta: De que maneira o debate pautado pelo afropessimismo pode contribuir para a interpelação do genocídio negro no Brasil e para uma mais justa perspectiva social de futuro?

Osmundo Pinho: De certo ponto de vista o afropessimismo é uma teoria da antinegritude muito enraizada no contexto estadunidense, o que é de algo paradoxal e sintomático. Uma vez que as pretensões da teoria implicam em conduzir ao mais alto grau de abstração, que pode ser traduzida como universalidade, a discussão sobre a negritude, a posicionalidade negra e a antinegritude. Quer dizer, em muitos sentidos o afropessimismo é uma filosofia política da morte social, que interpela a negritude nesse nível ontológico, dissociado, ou destacado, de uma fenomenologia da história mundana, mas faz isso, e é esse o ponto, com base em um cenário, roteiro e elenco que é basicamente estadunidense e em algum sentido sul-africano. E os autores, Wilderson talvez principalmente, enunciam isso claramente, que estão falando de uma estrutura de antagonismo racial abrigada no seio dos Estados Unidos como projeto nacional-racial, como uma formação racial, melhor dizendo. Ora, sendo assim como o afropessimismo pode ajudar a entender o genocídio brasileiro? A partir de duas condicionantes, digamos. De um lado, o genocídio negro no Brasil é parte de um genocídio negro na diáspora, como Joao Vargas, por exemplo desenvolve em *“Never Meant to Survive”*. Mais do que isso, o genocídio, o continuum genocida que conecta a reprodução social desigual à produção da morte social define um próprio modo de ser, de não-ser, negro. O que nos leva a segunda condicionante. A violência gratuita implicada na posicionalidade do escravo e na morte social é uma condição ontológica, e não meramente social, o que vale dizer, repito, que radica sua sustentação ou fundamento em uma transcendência que dialoga, mas que não se confunde com uma ordem social experimentada. Ou seja, o genocídio negro é parte de uma paisagem sócio-histórica, mas é também um avatar para uma figura filosófica implicada na vacuidade ontológica e na fungibilidade do corpo negro. Sob uma lente afropessimista o genocídio negro no Brasil é mais um modo histórico de configurar-se no vivido, pressupostos ontológicos transcendentais. Isso significa que combater o genocídio vai muito além de políticas públicas, apesar da importância fundamental destas, mas implica em confrontar o fato de que é a morte, em amplo

sentido, e que é a violência gratuita, que constroem as formas por meio das quais é possível localizar a negritude no mundo antinegro.

2- Pergunta: Como você analisa, do ponto de vista da produção da cultura negra brasileira, os impactos da "posicionalidade do escravo" impostos pelo colonialismo e a modernidade?

Osmundo Pinho: Fred Moten distingue na discussão do legado crítico fanoniano a experiência vivida da negritude do mero fato da negritude. O que vale dizer que o caráter agudo dos antagonismos estruturais que opõe o negro ao humano, não obliteram a produção da "cultura" negra como uma sociabilidade negra. A morte social não impede a vida social negra, apesar de condicioná-la. Creio que sob essa chave pode ser interpretada a produção cultural (no sentido antropológico e no sentido restrito), negra como desenvolvendo estruturas de mediação, transformação ou metamorfose, como eu argumento em "Cativeiro". Mediações entre os fundamentos ontológicos, metafísicos, da antinegritude e a fenomenologia histórica; entre o fato objetivo da negritude e a experiência vivida do negro, que pressupõe ou prefigura uma sujeição-subjetivação; entre a morte social, condição ontogênica, digamos, e a ancestralidade como uma torção epistemológica que reposiciona a experiência transhistórica da passagem do meio em veículo para reconfiguração de uma subjetividade fugitiva. *Blackness is fantasy in the hold*. É beleza, força e criatividade diante da miséria, da desposação, da violência gratuita. Negritude é graça, diante da desgraça. Como Saidiya Hartman documenta em "Vidas Rebeldes, Belos experimentos. Ora, isso equaciona uma posicionalidade como a vida possível para a morte social, mas também se relaciona a própria dinâmica da produção ou invenção cultural. A dor da perda da imagem e da alienação de si é suplementada pela derivação, *différance* fugitiva, quilombola, que radica inclusive nas mesmas condições de objetivação definidas pela forma-escravo e pelo escravismo colonial como modo de produção. Como de outra parte desenvolve Fanon em "Racismo e Cultura", ecoando inclusive a Du Bois e a Frederick Douglass, a devastação imposta pela morte social encontra formas de simbolização para significar a opacidade fundamental implicada em uma forma de existência definida pela negação.

3- Pergunta: Sob a máquina do terror colonial, "a passagem de africano a escravo" seria "a transição entre autonomia subjetiva e o desenraizamento total". A superação dessa dualidade se daria, então, pela metamorfose, por exemplo, do que se tem como "antinegritude" ao que se instaura na tradição afro-brasileira pelo pensamento da "ancestralidade"?

Osmundo Pinho: Falo de "escravo" e "africano" como figuras de uma retórica política que permitiria descrever determinadas posicionalidades, que se replicam como encarnações nas narrativas e estruturas emancipatórias do Mundo Negro, na Diásporas e em seus imaginários políticos e culturais. É o que nos permite um exercício comparativo e crítico, análogo ao prenunciado por Lelia Gonzalez em

“A Categoria Político Cultural da Amefricanidade”. Amefricana é a própria metamorfose dentro do desenraizamento escravista. Não é esse o sentido de ladinidade em Lélia? Dentro do mesmo ventre imundo, do porão do navio negreiro, a malunguice entre os embarcados antecipa a subversão dos códigos do escravismo, eu repito, dentro do escravismo em consonância à *plantation* como estrutura de poder e modelo de cognição, como diz Jota Mombaça. A passagem “escravo” x “africano” é inconclusa e transtemporal. Somos contemporâneos, dos embarcados e das escravizadas. Mas também dos Jagas e quilombolas. A reversão/conexão, história e metafísica, é um plano dessa metamorfose ou transformação, uma ideia estruturalista, útil nessa discussão. Essa passagem, a passagem do meio, é também uma confrontação entre formas de subjetividade e de existência, que são irreduzíveis à filosofia, à ontologia ocidental e obviamente à cidadania em suas formas moderno-ocidentais, quer dizer brancas e formas de subjetividade e existência, “perdidas” ou deslembadas. A filosofia da ancestralidade em alguma medida nega essa passagem, porque que a vê como meramente contingente, ou acidental. O tráfico é um intervalo na História da África, a escravização uma tragédia momentânea que não apagou o legado milenar da cultura e grandezas africanas, inclusive ou principalmente grandezas epistemológicas ou culturais, como toda a longa esteira da filosofia africana, parece conduzir. Mas não há aí um esquecimento da materialidade (não digo objetividade) da História e de seus efeitos igualmente materiais? No pensamento da ancestralidade não há superação da dualidade porque esta não é simplesmente concebida, há uma unidade, ou unificação, fundamental rumo a totalidade metafísica, que colapsa, o sujeito e o objeto, o mito e a história, o método e a prática, o ponto de partida e o desiderato final. Como a serpente que morde o próprio rabo, a ancestralidade devora a si mesma, para negar sem confrontar a nossa existência mediada por essa ruptura imemorial.

4- Pergunta: No contexto brasileiro, no qual o genocídio de populações negras é uma realidade contundente e cotidiana, de que modo o afropessimismo pode contribuir a uma reflexão a respeito de configurações discursivas como morte física ou morte simbólica?

Osmundo Pinho: Muito interessante, estou discutindo esses temas com estudantes de graduação e fiz a eles essa mesma pergunta. A morte social, principalmente como em Orlando Paterson, é um modelo ideal-típico para categorizar sociologicamente uma realidade histórica praticamente universal. A escravidão, sob formas distintas, existiu em todos os continentes ao longo de toda a história humana registrada. O que há nestas formas em comum? Exatamente a condição de morte social, principalmente desenraizamento, encontrada em todos esses contextos. Quer sejam os cativos sacrificiais na Mesoamérica, ou os refinados escravos de cortes persas ou chinesas. O que estes todos tinham em comum, era a sua desvinculação radical de estruturas sociais que podiam reconhecê-lo como uma pessoa, um indivíduo, parte de redes de relações sociais, de parentesco, familiares, etc. Definida dessa forma a morte social é tomada por Wilderson como

figura abstrata que situada em uma economia libidinal, fundamento de subjetividades racializadas autoriza, e na verdade exige a morte negra, no mundo cotidiano, nesse sentido a morte negra não é acidental ou efeito indesejado de políticas mal planejadas ou de condições sociais precarizadas, apesar de que tudo isso existe e concorre para nossa miséria. A morte negra, física, é necessária para a coerência de um sistema que a tem a morte negra, social, como elemento de sua estruturação. Toda a complexa e densa crítica de Denise Ferreira da Silva à filosofia e ao pensamento ocidental demonstram com rigor esse processo. A humanização do mundo como um projeto racional exige a morte negra como um holocausto. E essa é uma perspectiva que eu próprio tenho desenvolvido como um modelo crítico capaz de visualizar na aparente irracionalidade da violência anti-negra, a verdadeira razão fundacional na nação no Brasil, mais uma vez como uma transformação esse morticínio se localiza no plano abstrato das representações e antagonismos estruturais, mas é experimentado no dia a dia, como invasões, massacres, expropriações e violências.

5- Pergunta: Conceitualmente, para que lugares o “redemoinho na encruzilhada” de uma discussão sobre antinegitude e ancestralidade pode nos levar?

Osmundo Pinho: Bom, a maneira como uso essa fórmula em “Cativo” se refere a uma preocupação de localizar, melhor, dissolver minha posição de sujeito, ou lugar de fala, talvez. A voz que fala em minha produção acadêmica e crítica não é a minha voz, ou ao menos, não apenas. A condição para transformar uma perspectiva subjetiva ou intelectual, informada pela experiência ou especulação, passa por um mergulho no discurso, ou melhor, no intervalo entre o discurso e seu autor, entre o corpo racializado e a palavra roubada. O sentido sempre está mais além e não em nós mesmos. O sentido de história e de lugar depende de uma coabitação com nossos ancestrais, com o seu legado, significado e sensibilidades despejadas, desejadas, em redes de transmissão históricas. O indivíduo autoconsciente e racional, sujeito cognoscentes não é uma figura, uma peça da analítica da racialidade ocidental e antinegra? A ideia de que o autor, o sujeito, é o árbitro do entendimento ou da razão, decididamente não me satisfaz, notadamente porque é muito frágil e não toma distância do mesmo mundo colonial, burguês e antinegro que poderia porventura significar. Como diz então Denise Ferreira da Silva em “Homo Modernus”: *“Em outras palavras, a manta transcendental do Sujeito e a experiência imanente (naturalizada) de seus subalternos forma tecidas com o mesmo fio “essencialista”, pois as estratégias críticas dominantes produzem o subalterno como amostra do “indivíduo”, ou seja, do ser histórico-liberal”* (P. 50). E acredito que é isso que também está prefigurado na epígrafe de Marcus Garvey que cito no livro: *“After my enemies are satisfied, in life or death I shall come back to you to serve even as I have served before. In life I shall be the same; in death I shall be the terror to the foes of Negro Liberty. If death has power, then count me in death to be the real Marcus Garvey I would like to be. (...) Look for me in the whirlwind”*. [Depois que meus inimigos estiverem satisfeitos,

na vida ou na morte eu voltarei para você para servir assim como servi antes. Na vida serei o mesmo; na morte serei o terror para os inimigos da Liberdade Negra. Se a morte tem poder, conte comigo na morte para ser o verdadeiro Marcus Garvey que eu gostaria de ser. (...) procure por mim no redemoinho]. Garvey, profetiza, que seu desaparecimento como corpo corporificado, concreto e individual no mundo sensível, será sucedido por sua presença, diluída, mas aterrorizante, no vórtice impessoal de uma aparição fantasmagórica que se realiza justamente como presença em ausência.

6- Pergunta: Uma das questões estruturantes da ideia de antinegitude é a noção de “violência gratuita”. Mas levando em conta os diversos e importantes papéis que a violência cumpre na manutenção do mundo antinegro, como: produzir o self e a humanidade branca, através do esvaziamento ontológico, do sofrimento e da morte negra; produzir a divisão racial do trabalho transformando a pessoa negra em “[...] um vínculo social de submissão e um corpo de exploração [...]” como afirma (MBEMBE, 2014, p. 40), ou considerando, ainda, a função decisiva da antinegitude nas formulações de projetos nacionais na modernidade, vide o caso brasileiro, enfim, considerando esses papéis da violência antinegra na produção da comunidade branca, em que consiste a ideia de gratuidade?

Osmundo Pinho: A gratuidade da violência antinegra é uma condição ontológica, que não apenas expressa a determinação relacional para construção do mundo antinegro e da negritude com todas as suas contradições, sexuais, étnicas, de classe e de gênero. (Estou falando de contradições internas, estruturantes, das próprias comunidades e não de interseccionalidades substantivadas). Mas a gratuidade também está construída na ordem social objetivada ou no “racismo estrutural”, se quiserem, como uma condição de possibilidade também ou principalmente como linguagem de antecipação que faz de cada corpo negro, prisioneiro de sua aparência/aparição, como diz Fanon. A próxima vítima em potencial. A historicidade dessa fusão entre a branquidade e o Estado Colonial Racializado (ou Estado Policial Racializado) demonstra que exercer a violência contra o corpo negro é uma forma histórica de exercício da cidadania e de construção da nação. Todos vimos o que significa “Brasil” para grande parte da sociedade brasileira. A manutenção de privilégios sem questionamentos. O direito de portar armas e de matar. A memória de bandeirantes e imperadores. Nesse sentido a violência real e virtual contra negros e povos indígenas é uma virtude patriótica. Não há nada que um corpo negro possa fazer para evitar a violência. Não há nada que um corpo negro precise fazer para justificar a violência. Nosso principal atrevimento é simplesmente existir. Como no poema de Audre Lorde “A Litany for Survival”.

*“Para aqueles entre nós que vivem no litoral
em pé frente às arestas constantes da decisão
cruciais e sóis
para aqueles entre nós que não podem dar-se ao luxo*

dos sonhos passageiros da decisão
que amam de passagem por soleiras
nas horas entre auroras
olhando para dentro e para fora
no instante antes e depois
buscando um agora que possa gerar
futuros
como pão na boca de nossos filhos
para que seus sonhos não reflitam
a nossa morte:
Para aqueles entre nós
que foram impressos com o medo
como uma linha tênue no centro de nossas testas
aprendendo a temer com o leite de nossas mães
pois por esta arma
esta ilusão de alguma segurança a ser achada
os de passos pesados esperavam silenciar-nos
Para todos nós
esse instante e esse triunfo
Nunca fomos destinados a sobreviver.
E quando o sol se ergue temos medo
que talvez não permaneça
quando o sol se põe temos medo
que talvez não se erga de manhã
quando nossos estômagos estão cheios temos medo
da indigestão
quando nossos estômagos estão vazios temos medo
que talvez nunca mais comamos
quando nós amamos temos medo
que o amor desaparecerá
quando estamos sós temos medo
que o amor jamais voltará
e quando falamos temos medo
que nossas palavras não sejam ouvidas
nem benvindas
mas quando estamos em silêncio
ainda assim temos medo
Então é melhor falar
lembrando-nos
de que nunca fomos destinados a sobreviver"

(tradução de Ricardo Domeneck)¹

7- Pergunta: Podemos pensar intelectuais negras e negros no Brasil, como Lélia Gonzales e Abdias do Nascimento, a partir de um forte diálogo com algumas das premissas mais importantes do afropessimismo. Quais diálogos tensões você

¹ <https://www.escritas.org/pt/t/47872/uma-litania-para-a-sobrevivencia>

estabeleceria entre a obras dessas duas figuras centrais para a compreensão do racismo brasileiro e o pensamento afropessimista? Talvez, você possa, nessa mesma resposta, apontar o que mais interessa do afropessimismo para a compreensão do racismo no Brasil e o que talvez encontre, entre suas propostas, mais tensão e resistência entre nós.

Osmundo Pinho: Tanto Lélia como Abdias apontaram para violência antinegra em suas intervenções, Abdias mais detidamente em “Genocídio do Negro Brasileiro”, livro que estende os mecanismos e efeitos do genocídio para além da violência direta do Estado ou de outras instituições, considerando a miscigenação, biológico-sexual, definida como uma instância da miscigenação cultural e sociológica, um projeto de apagamento, branqueamento, assim como no plano das representações, a folclorização/exotização das formas culturais negras cumpre o mesmo papel. Em Lélia, a violência de Estado e contra mulheres negras se realiza também como uma forma de construção da nação e de produção de outros úteis, digamos. Em ambas as autoras vemos a mesma correlação nesse caso entre racismo e (de)negação, da negritude e da cultura negra como elementos estruturais em relação com formações nacionais. Nesse caso, o contexto sócio-histórico e a própria discursividade institucionalizada da ideologia racial nacional varia entre o Brasil e os Estados Unidos, como outros já apontaram. No Brasil, precisamos primeiro definir uma posição crítica com relação à ideologia da democracia racial e da miscigenação, justamente como faz Abdias, e precisamos reconhecer algo como uma pisque nacional formada em meio a tensões raciais, subsumidas ou obliteradas como uma espécie de má-fé ou má-consciência. E um aspecto fundamental, tanto Abdias como Lelia, como em grande parte do pensamento crítico afro-brasileiro, a religião de matriz africana, a conexão espiritual e política com a África, não a África (sub)urbanizada do apartheid sul-africano, sacudida por lutas de classe e políticas de gestão necropolíticas, territorializadas nos bantustões, mas com uma África justamente definida como ancestral, uma África original, pré ou anticolonial, imanente em seus próprios valores e tradições, que teriam sido ou mantidas ou transformadas amefricanamente no contexto da plantation latino-americana, é a fonte fundamental de onde emerge um horizonte de sentido como um Mundo Negro, coetâneo e antagônico ao mundo anti-negro. Como disse acima, não apenas que princípios, ou as vezes meras alusões retóricas, informem um repertório ou imaginários políticos e utopias transhistóricas, mas que os próprios recursos simbólicos e modelos de organização social são tomados como pontos de partida de uma discursividade crítica, almejando uma reversão epistemológica. E esse seria um último ponto, o pensamento radical negro vive com o afropessimismo a sua própria virada ontológica. Em Abdias, Lélia e outras tratou-se principalmente de epistemologias, formas de representação, categorias êmicas como categorias críticas, extraídas como sugeri acima de racionalizações sobre o que seria uma filosofia imbuída na vida social africana, notadamente bantu e yorubana. Dessa forma e simplificando um pouco a questão, seria como representar e interpretar adequadamente a presença africana no mundo, na diáspora e no Brasil, porque

essa presença teria sido ou negada ou distorcida. Ora, o afropessimismo, como um projeto crítico metateórico, como diz Wilderson, é uma meditação ontológica definida abstratamente como uma intervenção no coração do mundo moderno antinegro, se trata nesse caso, coerentemente não de encontrar para a negra um lugar no Mundo ou na História, mas na verdade de destruir a ambos.

8- Pergunta: Considerando seus dois importantes livros, “O Mundo Negro: a Hermenêutica crítica da reafricanização em Salvador” e “Cativeiro: antinegitude e ancestralidade”, além de suas destacadas pesquisas no campo das masculinidades negras. Gostaria que você traçasse um diálogo entre suas principais obras e temas, apontando as revisões, tensões e desenvolvimento de seu próprio pensamento, ao longo de sua carreira.

Osmundo Pinho: O “Mundo Negro” é a minha tese de doutorado. O objetivo declarado no próprio título é produzir uma leitura, uma interpretação, localizada e tensionada, para uma produção determinada, acadêmica e vernácula, sobre os significados que transformações históricas, econômicas e sociológicas produziram para a formação de identidades, repertórios, subjetividade e categorias políticas negras no contexto de um movimento que foi descrito como “Reafricanização”. Na minha leitura, muito resumidamente, está entendida como “modernização”, em um sentido mais sociológico de transformações, por exemplo nas infraestruturas econômicas, mas também nos efeitos dessas transformações na esfera pública e no imaginário político. Transformações que em interação com a cultura popular viva e vibrante, produziram um “mundo negro”, no sentido efetivamente hermenêutico de horizonte de sentido, de “história dos efeitos”, de estruturas (semio-históricas) de antecipação. Nesse caso a agência negra ao longo da história da Bahia se dobra sobre si mesma, digamos assim, a partir dos anos 1970 do século XX para reinventar a si mesma, recondicionar a si mesma, reinterpretar a si mesma. O carnaval negro é a arena central para esse processo, mas ele se localiza em intersecções com o a divisão racial do trabalho e com a anterioridade ideológica que constitui condições de possibilidade para enunciação de sujeitos raciais. A minha interpretação mais pessoal, e a posteriori, desse processo é que ele acumula muita frustração. Os sonhos de integração de trabalhadores negros semiespecializados foram frustrados pelo racismo. As promessas de reinvenção radical da cultura afrobaiana foram corrompidas e esvaziadas pelo extrativismo cultural branco. A mobilização política atolou na interdição a participação plena da negra na esfera pública. Assim por diante. Dessa forma é quase esperado que o “pessimismo” tenho ganhado espaço em minha reflexão. Salvador tornou-se a cidade-túmulo que conhecemos, apesar ou talvez mesmo em função de sucessivos governos de esquerda no Estado da Bahia. O desenvolvimento de meu trabalho na UFRB em Cachoeira, em estreito diálogo com o trabalho de meus orientandos e orientandas, e em seguida o período que passei em Austin no Texas prepararam, de certa forma, o trabalho que desenvolvo em “Cativeiro”. Que é um livro composto de distintas intervenções e diálogos que tomam como ponto de partida justamente as aproximações e distanciamentos do pensamento crítico

afro-brasileiro, fortemente informado pela ideia de ancestralidade, e o pensamento radical negro, fortemente informado pela ideia de morte social e por todo o legado revolucionário de Fanon. Em ambos os casos há, aliás, aguda desconfiança, pra dizer o mínimo com relação ao materialismo histórico, ainda que por razões algo distintas. Ora, o meu trabalho, de natureza mais etnográfica sobre masculinidades negras, desdobra em um campo mais específico, empírico e “glocal” (global e local) o escopo de preocupações críticas encontradas tanto no “Mundo Negro” como em “Cativeiro”. No primeiro discuto a figura do “brau” justamente como uma incorporação vernácula e interseccional da passagem entre as tradições culturais – *gendered* – da diáspora africana na Bahia e a interpelação provocada pela Reafricanização/modernização. O “brau” como uma performance de gênero racializada moderniza a autonomiza a reinvenção vernácula de si do jovem negro periférico de um modo ao mesmo tempo “moderno” e negro, estritamente baiano e decididamente global. Em “Cativeiro” o trabalho do Projeto Brincadeira de Negão é o lastro etnográfico para a discussão do gênero, da raça e da sexualidade que é mobilizada no e pelo pagode baiano, como uma forma cultural expressiva negra, que objetiva contradições e aspirações de gênero, que por sua vez aparecem formalmente condicionadas pela antinegitude e seus dois avatares, o Estado e o Mercado.

9- Pergunta: Me parece que em “O ciclo da morte e o materialismo estético”, como em “Cativeiro: antinegitude e ancestralidade” e talvez, em todo seu trabalho, você está preocupado com a produção ontológica do ser negro, pelo pagodão, pela ancestralidade, pela reafricanização em Salvador. Como é equacionar ontologia negra e afropessimismo, existe uma saída para a produção de uma subjetividade negra não “carcerária”, no pensamento dessa vertente teórica?

Osmundo Pinho: A saída é a fuga. A fugitividade, como está em Moten e também como aparece no Quilombo, teorizado por Beatriz Nascimento. E volto a me referir a sala de aula, o principal laboratório para o meu pensamento. Poucos dias atrás uma estudante formulou muito bem o problema. O desenraizamento produzido pela escravização, a morte social, ferida subjetiva e subjuntiva, histórica, existencial e ontológica, significa essa desorganização, esse esvaziamento, como creio que aponte acima. Ora, a aluna disse, a saída para a morte social é fuga, a evasão da plantation, a formação de quilombos, no território, entre territórios ou em rotas de fuga, geográficas ou subjetivas, espirituais ou institucionais. Justamente como me parece o pagodão e o paredão de pagode como um “dispositivo” materializam. Justamente como Beatriz diz de modo insuperável em Ori, no que se refere ao terreiro de macumba ou a escola de samba. Fred Moten é um autor importante nesse equacionamento. A morte social impõe sua densidade sobre nós, mas há um horizonte fugitivo que se desenrola dentro e fora do mundo antinegro, dentro e fora do escravismo colonial, dentro e fora das políticas de genocídio, rotas de escape ao mesmo tempo produzidas solidariamente e negadas pelo mundo antinegro, do qual nos próprios somos a própria negação.

Entrevistado: Osmundo Santos de Araujo Pinho é autor de “O Mundo Negro: a Hermenêutica crítica da reafricanização em Salvador (2010)” e “Cativo: antinegitude e ancestralidade (2021)” Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (1993), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1996) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2003). É Professor Associado III no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, campus de Cachoeira, e professor permanente no programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. É professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia e Pesquisador Associado I no Instituto de Estudos da Africa da Universidade Federal de Pernambuco. Cumpriu estágio Pós-Doutoral como Visiting Scholar no African and African Diaspora Studies Department da Universidade do Texas em Austin, apoiado pela CAPES por meio de bolsa Estágio Sênior (Nov. 2013-Dez. 2014). Foi Richard E. Greenleaf Fellow na Latin American Library da Universidade Tulane em Nova Orleans (jan-fev. 2020). Atuou como Program Co-Chair para o XXXVIII International Congress of the Latin American Studies Association LASA 2020 - América Latina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas. Tem experiência em Antropologia e Estudos Culturais, com ênfase em Teoria Antropológica e em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras e da Diáspora, atuando principalmente nos seguintes temas: relações raciais, sexualidade e gênero. Diretor Regional Nordeste, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Biênio 2023-2024.