

ONTOLOGIA(S)

Perspectivismo e Afropessimismo

Ontology(ies): Perspectivism and Afropessimism



Osmundo Pinho

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais | Cachoeira, Brasil

Bolsista de Produtividade CNPQ 2

osmundopinho@ufrb.edu.br | ORCID iD: 0000-0003-4253-6148

Resumo

Neste ensaio, fruto da experiência docente na periferia colonial do capitalismo racializado brasileiro retomo, muito brevemente, a conexão encontrada na filosofia ocidental entre ontologia e linguagem para dar explicitude aos fundamentos da virada linguística e para apontar a transição para uma virada ontológica, discutida dessa forma em duas instâncias, que parecem ter estado até então incomunicáveis. O perspectivismo ameríndio, que poderíamos talvez considerar um capítulo da virada ontológica mais ampla na antropologia social contemporânea, e o afropessimismo afro-americano, descendente das tradições do radicalismo negro norte-americano e da África e diáspora.

Palavras-chave

ontologia; perspectivismo; afropessimismo; epistemologia; antinegritude.

Abstract

In this essay, outcome of the teaching experience in the colonial periphery of Brazilian racialized capitalism, I return, very briefly, to the connection found in Western philosophy between ontology and language to explain the fundamentals of the linguistic turn and to point out the transition to an ontological turn, discussed in this way in two instances, which seem to have been incommunicable until then. Amerindian perspectivism, which we could perhaps consider a chapter of the broader ontological turn in contemporary social anthropology, and African-American Afropessimism, heir from the traditions of North American and African and Diaspora black radicalism.

Keywords

ontology; perspectivism; afropessimism; epistemology; anti-blackness.



“Mas as palavras me evitam/

A única tragédia, a linguagem me lesa o pensamento/Mundo,
enfim, não abstrato/Mundo que encontra o aspecto
existencial/Geme tuas noites enfermas/

Geme teus sonos cavitários/

Geme e range/ Velho mundo incendiado”.

F. Fanon, “Mão Paralelas”, 1949.

Introdução¹

O debate ontológico, que atravessa a filosofia clássica ocidental há mais de vinte séculos, pareceu em certo momento ter arrefecido sua influência arrebatadora sobre outras esferas de pensamento. Apenas para retornar nas últimas décadas, com vigor e escândalo renovados na teoria social de modo em geral, e na antropologia social, com a magnitude que está já bem estabelecida (Armani, 2020). A virada linguística que dominou a teoria social, o pensamento crítico e em certa medida a própria filosofia, desde Heidegger e Wittgenstein, de modos completamente diferentes, até Derrida e Lévi-Strauss, (levando em conta o impacto do estruturalismo não só na antropologia, mas na teoria da literatura e na filosofia), deu lugar à chamada virada ontológica (Sáez, 2012; Sztutman, 2020; Maciel, 2019). Esta se reconhece de modos distintos em autoras/es tão diferentes quanto Alfred Gell (2018) e Marilyn Strathern (1998), e que reserva para o Brasil e para a antropologia brasileira um lugar importante, identificada na obra de Eduardo Viveiros de Castro (Heywood, 2017; Viveiros de Castro, 2002 e 2018). Por outro lado, a interrogação sobre o ser e as fontes de sua conexão com o “mundo” ou com os mundos possíveis, emerge revestida de grande impacto crítico e originalidade no pensamento radical afro-americano nos últimos anos. A descoberta dos pluriversos não-ocidentais, novos astros no céu da razão, corre em paralelo à decidida negação, de matriz fanoniana, que insiste na incompatibilidade

¹ As reflexões que deram origem a esse ensaio foram elaboradas inicialmente como notas de aula para a disciplina “Teoria Social II: Temas Emergentes”, oferecida remotamente em 2020.2, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Recôncavo da Bahia em Cachoeira. Agradeço a todxs xs estudantes envoldidxs, que animaram vivamente a discussão que matizou a minha própria compreensão sobre a problemática em tela.

categoría entre o “negro” e o mundo antinegro, como aparece exemplarmente na obra de Frank B. Wilderson, III (2010, 2020).

Neste ensaio, fruto da experiência docente na periferia colonial do capitalismo racializado brasileiro retomo, muito breve e imperfeitamente, a conexão encontrada na filosofia ocidental entre ontologia e linguagem para dar explicitude aos fundamentos da virada linguística e para apontar a transição para uma virada ontológica, discutida dessa forma em duas instâncias, que parecem ter estado até então incomunicáveis. O perspectivismo ameríndio, que poderíamos talvez considerar um capítulo da virada ontológica mais ampla na antropologia social contemporânea, e o afropessimismo afro-americano, descendente das tradições do radicalismo negro norte-americano, e da África e diáspora. Obviamente que a preocupação ontológica nos permite realizar tal associação, mas não deveria nos fazer negligenciar diferenças fundamentais tanto na configuração teórica, ou mesmo epistemológica, entre as duas matrizes, quanto no que se refere a aspectos “performativos” dos enunciados antropológicos e afropessimistas, que são, é verdade, a segunda natureza dos compromissos epistemológicos envolvidos no caráter político da teoria e em sua relação com os próprios mundos que pretende dar à luz ou destruir.

Ontologia e linguagem

A reflexão sobre a natureza do ser identifica-se, na tradição ocidental, à dialética política e epistemológica de Sócrates e de seus seguidores. Sem pretensão, podemos reconhecer que a metafísica, como a física transcendente das coisas elas mesmas, define a linguagem e conjunto de problemas perseguidos pelos autores europeus ao longo de dois mil anos. A percepção ordinária das coisas que vemos e do mundo em que vivemos é ao mesmo tempo tornada possível e perturbada pelos sentidos, humores, pela percepção individualizada subjetiva (Durant, 1996; Nóbrega, 2005; Vaz, 2014).

Sabemos quem é Frederico. Ele é um homem, mas a particularidade que se dá a conhecer em minha percepção cotidiana e imediata é limitada, para não dizer, aviltada, pela material particularidade desse Frederico que está em minha frente. Além de ser humano, é do sexo masculino, é alemão de

nascimento, tem a pele branca e professa sua fé no Deus crucificado. A sucessão de determinações nos faz perceber que aquilo que Frederico é materialmente e realmente diante de mim, depende de sua submissão a outras categorias e formas de classificação, que só podem ser abstratas e inferidas pelo pensamento desencarnado. A ideia de Frederico depende de abstrações cada vez mais elevadas e abrangentes. Assim, ser um homem – ou uma coisa – se prende à dupla determinação da singularidade dos entes no mundo e à sua inteligibilidade dependente de abstrações generalizantes. O que é ser Frederico? Ou um homem? Ou mesmo um homem branco? O ser das coisas no mundo se insere em uma interrogação física, prática, como Ciência. O ser do Homem e de valores ideais se insere em uma necessária metafísica.

Tais generalizações e abstrações são as “ideias”, universais, eternas e perfeitas. Diante da imperfeição, transitoriedade, e corrupção material dos entes múltiplos e determinados que povoam a experiência. Assim, paradoxalmente, o ideal é mais real que a própria realidade sensível, e essa condição é uma condenação que obriga os humanos, ou ao menos aos gregos, a lidarem com contradições cada vez mais agudas. Assim, tudo o que existe, existe como uma ideia abstrata antes de converter-se em objetos materiais fadados a opacidade quando não desubstancializados. Frederico, em sua realidade, é perecível e vulgar, mas a ideia de homem é eterna e perfeita. Nesse sentido, a filosofia, verdadeira ciência ou metafísica, trata da relação entre os termos de uma operação formal, geometrizável ou matematizável em termos abstratos, ideais, assumindo a forma da Lógica por meio de suas figuras, com destaque para o famigerado silogismo. Frederico é um homem, os homens são racionais, logo Frederico é racional. (Nóbrega, 2005; Vaz, 2014; Hegel, 2014).

O idealismo racionalista kantiano eleva a patamares superiores a logicidade do real, reforçando suas componentes abstratas. A razão “pura”, desvencilhada da névoa turva das sensações nos mostra que o conhecimento não vem da experiência, mas radica na natureza intrínseca (e por conseguinte “universal”) da mente humana. Esta não é tabula rasa, ou cera macia, na qual a experiência inscreve o saber, mas por meio de categorias necessárias ordena, classifica, julga, decide sobre o real de modo racional, o que vale dizer ideal. Desse modo, e como é muito conhecido, no kantismo a coisa mesma é inacessível, apesar de pensável racionalmente.

Inferida matematicamente, mas jamais experimentada (Kant, 1991; Oliveira, 1988).

Ora, em Hegel, tal antinomia encontra solução, tão duramente criticada por *Lukács*. Aquela que se realiza na identidade entre sujeito e objeto:

“O ponto de partida da Fenomenologia é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido. Esse problema surge da própria situação do sujeito cognoscente enquanto sujeito consciente. Ou seja, surge do fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, objeto de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito, que é também o lugar do auto-manifestar-se o do autoreconhecer-se - da experiência, em suma - do próprio sujeito” (Hegel, 2014: 14-15).

Lukács, ainda assim, reconhece em Hegel os antecedentes fundamentais para uma verdadeira ontologia do ser social, guiada não pela teleologia religiosa, mas materialista (do trabalho). Em Hegel, apesar de seus feitos extraordinários – e principalmente o reconhecimento da natureza intrinsecamente contraditória do real –, a Ontologia identificada à Lógica se perderia dividida entre duas dificuldades. A primeira ontologia de Hegel, segundo Lukács, refere-se justamente a essa compreensão da natureza ontológica das conexões lógicas que Hegel revela, isto é, notadamente o que se refere ao princípio da contraditoriedade – segundo o qual toda determinação, toda especificidade ou particularidade, tudo aquilo que constitui o ser em sua concretude, é negação. É a relação entre “ser” e “nada”, na qual um contém o outro, como sua negação, que explica o movimento da natureza e suas transformações, como manifestações da Ideia, ou como diz Lukács “*como componente dinâmico do movimento essencial da realidade*” (1979: 27). A realidade é devir e o devir está condicionado pela dialética, que é um movimento ideal que se objetiva, se materializa ou concretiza na própria História Universal. Na segunda ontologia de Hegel, segue Lukács, esbarra-se com a “fenda ontológica” que separa a natureza da vida social. A natureza é o ser-outro do Espírito do qual este se distingue e se reconhece, como a “*exterioridade que constitui a determinação*” (Lukács, 1979: 37). Nesse sentido, ele pretende converter a ontologia da natureza numa base subordinada para a sociedade (Idem: 55). Vemos então como o pensador Húngaro define o

problema na primeira ontologia de Hegel, onde há a identidade do sujeito e do objeto mediado pelo devir dialético que se objetiva, e na segunda ontologia de Hegel, onde há a incomensurabilidade entre causalidade natural e ontologia do ser social. De tal modo que sob tais perversões a ontologia materialista da natureza se transforma em uma filosofia idealista da história (Lukács, 1979, Hegel, 2014, Vaz, 2014).

No materialismo histórico Marx e Engels colocam Hegel de ponta a cabeça para extirpar a dialética do “esterco” de suas contradições, abrindo caminho para as contribuições de Lukács à ontologia do ser social, preservando-se é claro a racionalidade intrínseca da natureza e da história em sua plena objetividade “científica”. O princípio da contraditoriedade, lógico em Hegel, torna-se histórico e material, sem perder sua racionalidade agora reencontrada na categoria trabalho (Lukács, 1979). O que também explica a cruzada contemporânea dos marxistas brasileiros, incluindo-se os afromarxistas, contra o “pós-modernismo” e dentre seus avatares ninguém pior que Heidegger.

Certamente valeria a pena uma digressão sobre a relação entre autor-obra, que outros tantos já fizeram, e que no caso de Heidegger mereceria atenção dado a sua ligação com o regime nazista (Steiner, 1990b, Trotignon, 1990). Aqui não é o lugar, entretanto, de proceder a tanto, mas de apenas ressaltar a contribuição final desse autor a nosso resumo sobre ontologia e a virada linguística.

Em Heidegger, a noção de Dasein – ser-aí - domina a reentrada da ontologia, pela via fenomenológica, ao debate filosófico, que se seguiu ao esquecimento ou erosão do “ser”. O ser privilegiado é o próprio Homem, que questiona o ser em geral – uma ontologia – ao questionar o seu ser particular – no nível ôntico. Sendo assim o ser é, sendo “aí”, intramundano, lançado ao mundo, entre as coisas (Steiner, 1990b: 73). “*Ser humano é estar imerso, implantado, enraizado na terra, na materialidade*” (Idem: 74). Ora, o ser é uma iluminação da linguagem, um habitar através da poesia (Steiner, 1990a). A determinação da raiz ontológica das coisas (os entes) repousa no caráter de mundo historicizado da pre-sença, o *dasein*, ou o Ser do Homem que é justamente no Mundo e com os entes e não fora dele. Mas, onde radica o ser? A resposta de Heidegger procura expurgar a filosofia da herança platônica que busca correspondência entre ideias e entes, colocando o problema da verdade como um problema de justeza, coerência e

verificabilidade e pressupondo, em vista disso, o Homem, como ser da linguagem, no centro desta epistemologia. “*O homem se mostra como um ente que é no discurso*” (Heidegger, 1989: 224)

A influência Heidegger na antropologia social parece obscura, sendo talvez identificada à mediação historicista da hermenêutica foucaultiana (Rabinow, 1982). Justamente através de Foucault, incorporado pela antropologia pós-moderna, é que a influência relativista e historicista de Heidegger se fez talvez mais visível. O impacto de teorias da linguagem ou que centralizem a linguagem, o discurso, ou o signo como categorias centrais é, todavia, evidente e extensamente discutido por inúmeros autores (Badock, 1976; Steiner, 1990a). A relevância da linguística estrutural de Saussure para o estruturalismo antropológico colocou o signo, em sua estrutura bifronte – significante/significado - como pedra fundamental de uma epistemologia que se opõe, como discute dentre outros Azzan Jr, ao interpretativismo (Azzan Jr., 1993). A explicação estrutural e a compreensão hermenêutica definem os quadros de uma polêmica que hoje parece justamente ter caducado, junto com a prevalência de paradigmas linguísticos. O antagonismo entre o estruturalismo racionalista e o interpretativismo intersubjetivo parecem já pertencer a história da antropologia, nesse momento, quando a discussão sobre representação ou epistemologia, que atingiu seu apogeu com o seminário de Santa Fé e a antropologia pós-moderna, parece ceder lugar a centralidade da ontologia, como veremos a seguir (Clifford e Marcus, 1986)

Perspectivismo e Multinaturalismo

Em “Metafísicas Canibais” Viveiros de Castro é claríssimo sobre a decadência da hegemonia criticista e da “solução epistemológica” para questões ontológicas, representada no interpretativismo e na sua radicalização com a antropologia pós-moderna (Viveiros de Castro, 2018). E em sua ênfase na representação, ou em questões de natureza epistemológica, ligadas a discussões sobre como representar adequadamente outras culturas. Ou com maior explicitude em C. Geertz, “*o que se deve perguntar a respeito de uma piscadela burlesca ou de uma incursão fracassada aos carneiros não é qual o seu status ontológico*” (1978: 20), mas o que significam, na medida em que construir uma etnografia é com “ler” um manuscrito

palimpsestico, ou seja uma atividade hermenêutica (Geertz, 1978).

Ora, em Viveiro de Castro, inversamente trata-se de promover

“uma nova antropologia do conceito que contraefetue um novo modelo de antropologia, nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevaleça sobre a redução epistemocêntrica do pensamento” (2018: 24- 25).

Isso porque, na perspectiva deste último autor, a antropologia para realizar suas promessas como exercício de descolonização constante do “pensamento” deveria assumir a radicalidade de nos devolver de modo integral o esforço imaginativo das próprias sociedades estudadas, como práticas de conhecimento que estão em continuidade ontológica com as “pragmáticas nativas”. No sentido de uma antropologia reversa, um “Anti-Narciso”, no qual as teorias antropológicas, versões práticas do conhecimento nativo, refletem outras ontologias como condições sociais para “ser” diferente. Onde radicaria a fecundidade de teorias antropológicas que se deixam descentrar pelas perspectivas indígenas, como um modo não-filosófico de produzir conceitos, como o próprio perspectivismo ameríndio. Nesse sentido, o Anti-narciso, paráfrase teórica do anti-édipo deleuziano, captura a imagem de uma antropologia simétrica na qual a teoria nativa fecunda a teoria antropológica².

Sob a rubrica do que o autor chama de metafísica da predação, o lugar central da caça, da “predação” e do canibalismo na vida social e na ontologia araweté são enfatizados como estruturas metafísicas de constituição de uma realidade tão palpável como a experimentada na cultura ocidental. Signos do canibalismo orquestrados pela autodeterminação pelo inimigo (que se come) ou, de outra forma, pelo executor (Viveiros de Castro, 2002: 293).

O canibalismo e a predação se equivalem como princípios ontológicos, operadores das disjunções sintéticas que

² No Anti-Édipo, onde Deleuze e Guattari criticam a apropriação capitalista do desejo, a diferença é contágio e comunicação, e não apenas a fissão semiótica que define as políticas representacionais ocidentais e logocêntricas, “*como se houvesse ‘um objeto sonhado atrás de cada objeto real’*” (Deleuze e Guattari, 2010: 42). Como os autores dizem no prefácio de “Mil Platôs”, o Anti-Edipo, com sua ambição kantiana, buscava uma crítica da razão pura ao nível do inconsciente (1996: 27).

produzem a instabilidade invertida dos mundos ameríndios onde a perspectiva se desloca da objetivação, elemento central nas epistemologias e ontologias europeias, para o sujeito, e sua perspectiva em suas propriedades ontologizantes.

“Se é verdade que o ‘ponto de vista cria o objeto [uma leitura interpretativa], não é menos verdade que o ponto de vista cria o sujeito, pois a função de sujeito define-se precisamente pela faculdade de ocupar um ponto de vista (Idem: 291).

O que implica no chamado perspectivismo interespecífico, como modo ontológico característico dos povos ameríndios, e baseado no que o autor chama de multinaturalismo ontológico, e na alteridade canibal, como demonstração de regimes ontológicos que prescrevem funções semióticas invertidas ao corpo e a alma³. O que revelaria uma multiplicidade perspectiva intrínseca ao próprio real em oposição a uma onto-antropologia europeia onde o corpo seria inato ou espontâneo, um elemento da natureza dado e objetivo (Viveiros de Castro 2018). Nesse sentido, a práxis europeia, ou o trabalho da cultura, ou da violência (Taussig 1993), seria fazer – “separar” – almas, o que equivale a diferenciar culturas. Enquanto no caso ameríndio a práxis indígena volta-se para fazer (ritual e materialmente) corpos, ou seja, diferenciar espécies. No Ocidente, dessa forma, o mundo é construído por oposição à natureza, que como vimos acima é dada, quer seja no mecanicismo iluminista ou na filosofia da história hegeliana, como uma exterioridade definidora de um conteúdo outremizado, como a possibilidade onto(lógica) de qualquer auto-instituição do objeto e do sujeito, nesse caso, o Homem, de modos co-determinados (Heidegger, 1989; Lukács, 1979).

No caso ameríndio, ou talvez não-ocidental de modo mais amplo, outras operações ontológico-semióticas, comporiam a engenharia do mundo, digamos assim. Como revelado pela práxis ontológica encontrada em Roy Wagner, que poderia ser resumida na “operação recursiva” de dois modos distintos de simbolização. (I) o simbolismo convencional, não qual signos se organizam em contextos padronizados contra referentes objetivos (símbolos que significam outra coisa,

³ Como ilustração o autor nos lembra do episódio descrito por Lévi-Strauss em “Raça e História” como o incidente das Antilhas no qual indígenas caribenhos afogavam espanhóis para verificar se seus cadáveres se decompunham como corpos de seres humanos ou não. Enquanto os espanhóis se interrogavam se os indígenas possuíam uma alma humana, os indígenas se preocupavam com a natureza do corpo europeu.

em termos metafóricos) e (II) um simbolismo inventivo (diferenciante) no qual símbolos representam a si mesmos, de tal forma que símbolos e referentes dissolvem entre si o contraste que na verdade define a simbolização como representação (Wagner, 2017). Um modo “diferenciante”, no qual a cisão entre as palavras e as coisas periclita. Mais explicitamente, nas palavras de Iracema Dulley:

“Se o modo convencional opera, segundo o autor, estabelecendo uma distinção entre símbolo e a coisa simbolizada, o modo diferenciante assimila ou engloba aquilo que simboliza” (2015: 80).

Em um resumo mais direto poderíamos dizer que no perspectivismo vislumbramos um mundo fractal, composto por uma multiplicidade de pontos de vista. Enquanto no pensamento ocidental teríamos um multiculturalismo – a natureza é dada e a cultura construída – no multinaturalismo observaríamos o inverso – uma cultura, ou perspectiva dada, e uma “natureza”, construída. A concepção ameríndia implica nessa forma em uma unidade de espírito e diversidade de corpos. Ou na assunção da cultura como a forma do universal e da natureza como a forma do particular (relativa). Fundamento “diferenciante” para uma teoria cosmopolítica animada em um universo povoado por diferentes tipos de agentes subjetivos. Inclusive, ou talvez principalmente, por agentes não-humanos que veem a si mesmo como pessoas, ou seja, que são pessoas. Observamos assim uma estrutura ontológica de dupla face, manifestada, por exemplo, nos estatutos relativos de predador e presa, sumariamente referidos acima. Desse ponto de vista, a individuação dos entes no mundo implica em uma metafísica multinaturalista – que, se não for um oximoro, é a manifestação individual de multiplicidade biossocial.

Quão distantes estamos da epistemologia objetivista, compartilhada pela (“verdadeira”) dialética hegeliana e pelo materialismo histórico, onde conhecer é objetivar e tomar, ou assumir, o que advém objetivado como a substância do sujeito. Que apenas se reconhece sob as formas de sua objetivação, ao se ver de fora, como “isso” (Viveiros de Castro, 2002).

Por isso, na teoria do conhecimento e de forma mais resoluta na ontologia do Homem Branco, a forma do Outro é a coisa. Em termos sociológicos, toda a sociedade e as formas de vida social devem, de fato, ser consideradas “como coisas”. Diante disso, o Xamanismo ameríndio é um modo de conhecer que implica em personificar (assumir o lugar /metamorfosear-

se) o Outro. E não em desdobrar dialeticamente o si. Desse modo, no perspectivismo multinaturalista, a forma do Outro é a pessoa (Viveiros de Castro 2002).

Poderíamos concluir, por fim, por uma identificação entre ontologia e política nesse caso, manifestada pela “metafísica da presença”, como a injunção para descobrir como as coisas realmente são (Derrida, 1995) Ou como as potencialidades do conceito antropológico de ontologia para conjurar potenciais imanentes, submergidos pela obsessão criticista da epistemologia pós-moderna (Holbraad et al., 2019). Como outros já apontaram tudo isso parece implicar, de outra parte, em atribuir aos povos indígenas o estatuto de “salvadores” do nosso mundo (ocidental) restaurando esses universos como reserva de autenticidade e redenção do decadente capitalismo ocidental (Bessire e Bond, 2014). Assim uma “*antropologia da ontologia é antropologia como ontologia*” (Holbraad et al.: 97), assumindo a antropologia o seu lugar como a ciência da autodeterminação ontológica do mundo.

Ontologia Negra: O Outro fora do Mundo

Os debates sobre ontologia negra, ou em outra chave, africana, não vem de agora, é claro. Ainda que a inflexão contemporânea pareça o avesso do modo como originalmente, no campo de pensamento antropológico e/ou colonial, a questão emergiu (Mudinbe, 1988). Nos anos 1950, autores como Placide Tempels (1959) propuseram levar a sério as formas de pensamento não-ocidentais encontradas em África, e encontrar racionalidade, e mesmo uma metafísica, onde agentes coloniais e pensadores anteriores viam mera imaturidade intelectual, deficiências cognitivas ou primitivismo (Levy-Bruhl, 2008). O debate sobre as chamadas “participações”, o “pensamento mágico” ou “místico”, tanto em Frazer (1982), sob as formas de magia por contágio e similaridade, como em Levy-Bruhl (2008), e o pré-logicismo intrínseco ao pensamento dito primitivo, buscavam dar forma inteligível, em um momento pré-relativista e principalmente pré-funcionalista, ao que parecia incompreensível para a razão ocidental (Kuper, 1988).

A “mentalidade primitiva”, e sua encarnação mais trágica, a “mentalidade africana”, parecia um problema que se impunha de um ponto de vista bastante substantivo. No campo antropológico, o “primitivo”, no campo colonial, os “pretos”. A

questão principal é que o africano pensaria por “participação”, ou que o africano não levaria em conta contradições objetivas. Por meio da lei da associação de ideias – similaridade e contiguidade – as coisas “participam” mediante a ação ritual. No fundo, trata-se por outro lado do velho problema da causalidade – ou das causas últimas, como na metafísica tradicional.

No caso africano, como disse, reencontraríamos tanto as participações e as causalidades mágicas, como o chamado complexo do infortúnio, para o qual não existe acaso, principalmente no caso de morte ou outras desventuras, ou seja, ainda problemas de causalidade (Oliveira, 1988; Evans-Pritchard, 2004). Ora, o referido Tempels, missionário franciscano no Congo Belga nos anos 1940, julgou identificar e descrever uma ontologia bantu entre os Luba Katanga, que não apenas seria “lógica” como na verdade seria um pensamento “outro”. Uma outra ontologia definida pelo que ele chama de “teoria das forças”, e que tem como seus axiomas fundamentais: 1) O ser é força, a força é ser. 2) A força é vida, a força é palavra. Ora, essa reivindicação de alteridade metafísica escandalizou a alguns, que viam nisso a promessa de autonomização política dos povos africanos, face a sua irreduzível diferença. Assim como seduziu a muitos outros, dentre estes a Leopold Senghor, como Y. Moundinbe discute com profundidade (1988). E é esse o ponto ao qual queria chegar. Porque se Senghor, como outros pensadores identificados com o reconhecimento de uma africanidade intrínseca à subjetividade negra, se encantou com a promessa de uma ontologia negro-africana de direito próprio, ademais tão distinta das formas ocidentais, outros intelectuais negros, como Frantz Fanon, incomodaram-se profundamente (Diawara, 2020; Faustino, 2018).

Se essa tradição de pensamento, que poderíamos chamar de um essencialismo metafísico, ou justamente ontologização da negritude enquanto africanidade, fez uma grande e poderosa descendência, que certamente persiste até hoje, e que nos chega por exemplo através da obra de um Roger Bastide, que como Tempels olha para práticas culturais e religiosas das sociedades africanas como “matriz metafísica” para ontologias alternativas e epistemologias críticas (Bastide, 2001). Se, como eu dizia, há essa longa e fecunda descendência, houve também feroz contraposição da parte de autores que buscaram por relevo no fato colonial e em sua violência

intrínseca, estruturada de modo material e com enraizamentos dilacerantes na subjetividade, como fonte de uma nova ontologia definida pela incompatibilidade, antagonismo irrestrito entre o negro e o mundo (colonial). Dentre estes, é claro, o mais importante é Frantz Fanon (1983).

Escrevendo nos anos 1950, Fanon lidava com os desdobramentos filosóficos e políticos do pós-guerra na Europa, assim como com o processo de descolonização no “Terceiro Mundo”. O Congresso de Bandung em 1955 e o Congresso de Escritores Negros em Paris em 1956, onde Fanon apresenta seu celebre ensaio “Racismo e Cultura”, no qual critica Senghor (Fanon, 1983, Faustino, 2018, Wright, 2008), são marcos centrais. O novo humanismo Fanoniano, declinado nessas obras, implica uma libertação do “dualismo narcisista colonial”, e uma ênfase na transformação concreta – material – da própria existência definida por uma particularidade universal. Em Senghor, o pensamento dualístico, o espelho narcísico que opõe o civilizado e o Outro, como bárbaro, seguiria a mesma lógica essencialista-ontológica, e nessa chave, essencialismo significa em grande medida idealismo, ou metafísica. Apenas nesses quadros faz sentido falar em “*espírito da civilização negra*”. Ora, para Fanon uma unidade metafísica de africanos seria uma falácia culturalista, uma vez que não existe nada, *a priori*, que possa supor a existência de um povo negro unificado, nada, além da raça, é claro. A crítica fanoniana ao “culturalismo” e à “*negritude*” é uma recusa ao exotismo como forma de simplificação, sem estrutura ou razão de ser. Em resumo, o desafio seria transcender a “*objetificação da própria existência*”, fixada como “*se fixa um colorante*” e transformá-la materialmente.

No afro-pessimismo de Frank Wilderson, III é justamente Fanon, e sua crítica à analogia entre o holocausto judeu e a colonização/escravidão africanas, a referência fundamental (Wilderson 2010). A ideia de que holocausto judeu seria como que a metáfora natural para todos os genocídios e para a devastação da África e do homem africano parece um “ardil”, uma equivalência enganosa, que impede o reconhecimento de uma ontologia estável e na verdade “humana” para negros. Por que, na verdade, o que significa sofrer? É, dessa forma, para a elaboração de uma gramática do sofrimento negro que o afro-pessimismo se volta principalmente com base no ensaio de H. Spillers “*Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book*” (1987).

O prisioneiro Judeu, muselmann (muçulmano), como discutido em Agamben (2008), é aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, mas de produção de um corpo (cadáver). O que implica em questionar a própria humanidade do homem – a sacralidade da vida e da morte. O muselmann é o não-humano. Em Sartre, segue Wilderson, a relação judeu X alemão aparece como uma estrutura de antagonismo, o que confere significação ontológica e não apenas social para o holocausto. Em Fanon, o antagonismo judeu X alemão aparece como mera “desavença de família”, um conflito e não um antagonismo. O muselmann é um momento provisório na branquidade existencial e não uma condição ontológica essencial. Em “Pele Negra, Máscaras Brancas” a conexão entre opressão social e sofrimento estrutural define a impossibilidade de uma ontologia negra:

“A violência que torna um corpo carne, literalmente e imaginativamente rasgado, destrói a possibilidade de ontologia porque posiciona o negro em uma infinita e interminavelmente horrível e aberta vulnerabilidade, um objeto tornado disponível (o que quer dizer fungível) para qualquer sujeito”. (Wilderson, 2010: 38)

O ardil da analogia localiza os negros no mundo, onde nunca estivemos, desde a aurora da negritude sob o colonialismo mercantil. O ardil, na verdade, é um apagamento do sofrimento negro, que encontra sua gramática justamente na acumulação e fungibilidade⁴, o status de ser não-humano.

Fanon é bastante explícito em seu apego material à aparência, ou a “substância da aparência”. Não sou escravo de uma ideia que os outros têm de mim, mas de minha própria aparência (ou aparição). O “fato da negritude”, que cria uma situação fobogênica. Atados a própria carne (flesh) os negros vivem em um plano vedado à luta por reconhecimento, porque este só pode ser dar na esfera pública, ou sociedade civil, humana e burguesa, interdita aos negros, mercadoria, antes de sujeitos, como historicamente é evidente, e estruturalmente sustendo por Wilderson (2010).

⁴ Fungibilidade seria uma propriedade da mercadoria, compartilhada na condição escrava: “the fungibility of the slave – that is the joy made possible by the virtue of the replaceability and interchangeability endemic to commodity” e mais, que “the fungibility of the commodity makes the captive body an abstract and empty vessel vulnerable to the projection of the others’ feelings, ideas, desires and values”. (Hartman, 1997: 21).

É a violência, total e gratuita, que transforma o africano em uma coisa. O Outro total, ou o objeto, totem ou fetiche, que transforma o Homem Branco em sujeito. Judeus entraram e saíram do campo de concentração como judeus, africanos saíram do navio negreiro como negros. O primeiro é um holocausto humano, o segundo um holocausto humano e metafísico. Assim, conclui Fanon, o negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. De tal forma que, a autenticidade negra é um oxímoro, justamente porque autenticidade requer um tipo de integridade ontológica que o negro não possui, e como estamos distantes então de Tempels ou Senghor.

Do mesmo modo, a sociedade civil – ou dispositivos políticos de representação e reconhecimento - não pode abarcar o negro. Porque

“A vida negra não é a vida social no universo formado pelos códigos do Estado e da sociedade civil, do cidadão e sujeito, da nação e da cultura, das pessoas e do lugar, da história e do patrimônio, de todas as coisas que a sociedade colonial tem em comum com o colonizado, de tudo o que o capital tem em comum com o trabalho - o sistema - mundo moderno. A vida negra não é vivida no mundo em que o mundo vive, mas é vivida no subsolo, no espaço exterior”. (Sexton 2011: 28)

Ressalta nesse caso então o papel da violência gratuita no esquema ontológico do sujeito. Em uma tanatologia, a negritude sobredetermina a incorporação de uma impossibilidade, incoerência e incapacidade, que expulsa o negro para fora do mundo. Os Indígenas apresentam uma estrutura conflitual não antagonística, com relação aos brancos, porque a articulação, e não o vazio, torna a diferença indígena legível. O indígena encontra-se assim em relação de liminaridade com relação aos colonos, são suas crianças, como o “primitivo” do evolucionismo antropológico. Observaríamos então uma “harmonia conflitual” e não “antagonismo estrutural” em termos de uma economia libidinal.⁵

O genocídio pode ser – foi – uma experiência contingente da branquidade. Mas o genocídio não torna os

⁵ “*The economy, or distribution and arrangement, of desire and identification, of energies, concerns, points of attention, anxieties, pleasures, appetites, revulsions, and phobias—the whole structure of psychic and emotional life—that are unconscious and invisible but that have a visible effect on the world, including the money economy*” (Editors, 2017: 7)

brancos, brancos, ou os judeus, judeus. Mas foi o tráfico de escravos, a escravidão e o colonialismo, em resumo, o “cativo”, que fizeram do africano, negro (Pinho, 2021). É verdade que existe a exploração do trabalho e a alienação do trabalhador. Mas trabalhadores produzem mercadorias, pessoas negras são a mercadoria em si, o “objeto”, como em Moten (2003). Mercadoria, coisa, não-parente como em Meillasoux (1995), ou uma pessoa socialmente morta, o escravo é um isolado genealógico, tem um passado, mas não uma herança. Ora, a violência que produz o escravo torna impossível pensar escravo e mundo ao mesmo tempo.

Onde está a Razão, ou o mundo antinegro e sua racionalidade, o negro não pode estar, onde está o negro, ou “quando” está o negro, este mundo antinegro não pode se materializar. O antagonismo insolúvel entre o negro e o mundo na obra de Fanon é o paradigma interpretativo para uma vacuidade ontológica categórica – o negro é, em suma, absoluta negatividade –, mas também para uma interpelação política. Nesse sentido, ser “nada” e ser “uma coisa” encontram estranha coincidência, em um meio definido por esse universo relacional onde um termo é pura ausência – o negro – e o outro é pura presença – o branco. Como diz por fim Lewis Gordon, em um mundo antinegro, o negro habita a forma ausente da presença humana. Dessa forma, se entende a insistência em Fanon por “*um programa de desordem geral do mundo*” (Fanon 1983).

Conclusão

Na introdução a este ensaio me referi aos aspectos “performativos” dos enunciados antropológicos e afropessimistas, a fórmula algo enigmática se refere a compreensão que podemos estabelecer entre a eficácia ou efeitos ilocucionários da própria teoria, levando em conta o horizonte estruturado das relações sociais que definem condições para uma epistemologia e mesmo ontologia. Porque a reivindicação simétrica na virada ontológica implica em uma relação determinada entre a autoria e a própria teoria, assim como no afropessimismo, o engajamento existencial realiza os pressupostos que insiste em sustentar.

Muito modesta e brevemente, busquei retomar aqui a definição de um campo ontológico de investigação na filosofia ocidental, como um modo de devolver o conceito a sua origem, e para introduzir a transição entre um momento linguístico e

um momento ontológico na teoria social. Em seguida apresentei um recorte reduzido do tour-de-force teórico operado na antropologia contemporânea em torno da centralização das preocupações ontológicas na antropologia. Que parecem estranhamente análogas a centralidade da ontologia para o pensamento radical negro. Analogias que parecem, entretanto, superficiais, justamente em função da relação do sujeito (autor) com o seu “mundo”. No caso perspectivista há a esperança da re-ontologização, como descentramento radical do mundo ocidental. No afropessimismo, há a luta constante para destruir, não salvar, o mundo que o Homem Branco criou.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. 2008. *O Que Resta de Auschwitz*. São Paulo. Estado de Sítio.
- ARMANI, Carlos Henrique. 2020. “A história intelectual e a virada ontológica na antropologia”. *História Debates e Tendências*, v. 20, n. 1: 36-52.
- AZZAN, Celso. 1993. *Antropologia e interpretação. Explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas. Editora da UNICAMP.
- BADOCK, C. R. A. 1976. *Lévi-Strauss: Estruturalismo e Teoria Sociológica*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.
- BASTIDE, Roger. 2001. *O Candomblé da Bahia. Rito Nagô. Nova edição revista e ampliada*. Companhia da Letras. São Paulo.
- BESSIRE, Lucas & BOND, David. 2014. “Ontological anthropology and the deferral of critique”. *American Ethnologist*, v. 41, n. 3: 440-456.
- CHAUÍ, Marilena. 1991. Kant: Vida e Obra. In. *Crítica da Razão Pura. Os Pensadores*. 2 vols. São Paulo. Nova Cultural, p. V-XIX.
- CLIFFORD, James e MARCUS, George E. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley. University of California Press.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1996. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro. Editora 34.

- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 2010. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. Rio de Janeiro. Editora 34.
- DERRIDA, Jacques. 1995. *A escritura e a diferença*. São Paulo. Perspectiva.
- DIAWARA, Manthia. 2020. O Congresso de 1956: Para além da Negritude e do Nacionalismo Cultural. *Medium*. Disponível em: <https://osmundopinho.medium.com/o-congresso-de-1956-para-al%C3%A9m-da-negritude-e-do-nacionalismo-cultural-1-f306f4288bb7>. Acesso em 24.05.2021.
- DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. 2010. *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica – Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro. Forense Universitária.
- DULLEY, Iracema. 2015. *Os Nomes dos Outros. Etnografia e Diferença em Roy Wagner*. São Paulo. FAPESP/Humanitas.
- DURANT, Will. 1996. *A História da Filosofia. Os Pensadores*. São Paulo. Nova Cultural.
- EDITORS'. 2017. Editors' Introduction. In: *Afro-pessimism, an introduction*. Racked & dispatched. Minneapolis, p. 7-14.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 2004. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.
- FANON, Frantz. 2018. Racismo e Cultura. *Revista Convergência Crítica*. n. 13. p. 78-90.
- FANON, Franz. 1983. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Livraria Fator.
- FAUSTINO Deivison Mendes. 2018. O I Congresso de Artistas e Escritores Negros. In: *Frantz Fanon. Um Revolucionário Particularmente Negro*. São Paulo. Ciclo Contínuo. p. 83-90.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. 2008. *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FRAZER, James G. 1982. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Zahar Editores. Rio de Janeiro.
- GELL, Alfred. 2018. *Arte e Agência: Uma Teoria Antropológica*. São Paulo: Ubu Editora.

- GORDON, Lewis. 1999. *Bad faith and anti-black racism*. Amherst. Humanity Books.
- HARTMAN, Saidiya. 1997. *Scenes of subjection. Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York Oxford. Oxford University Press.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. 2013. *The undercommons. Fugitive planning and black study*. Winvehoe/New York/Port Watson. Minor Compositions.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis. Vozes.
- HEIDEGGER, Martin. 1989. *Ser e Tempo*. 2 Vols. Petrópolis. Vozes.
- HEYWOOD, Paolo. Ontological Turn, The | *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2017. Disponível em <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>. Acesso 24.05.2021.
- KANT, Immanuel. 1991. *Crítica da Razão Pura. Os Pensadores*. 2 vols. São Paulo. Nova Cultural.
- KUPER, Adam. 1988. *The Invention Primitive Society*. London and New York. Routledge.
- LEVY-BRUHL, Lucien. 2008. *A mentalidade primitiva*. São Paulo. Paulus.
- LUKÁCS, György. 1979. *A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*. São Paulo. Livraria Editora de Ciências Humanas.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2019. “Perspectivismo ameríndio”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amer%C3%ADndio>. Acesso 10 de maio de 2021.
- MEILLASOUX, Claude. 1995. *Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2019. “A política da ontologia: posições antropológicas”. *Ayé: Revista de Antropologia*, n. 1, v 1: 95-102.
- MOTEN, Fred. 2013. “Blackness and nothingness (mysticism in the flesh)”. *The south atlantic quarterly*, v. 112, n. 4: 737-780.

- MOTEN, Fred. 2003. *In the break. The aesthetics of black radical tradition*. Minneapolis/London. University of Minnesota Press.
- MUDINBE, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London. James Currey.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. 2005. *Compreender Hegel*. Petrópolis. Vozes.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Brasília. Tempo Brasileiro.
- PINHO, Osmundo. 2021. *Cativeiro: Antinegritude e Ancestralidade*. Salvador. Segundo Selo.
- SÁEZ, Oscar Calavia. 2012. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos* 13(2): 7-23.
- SEXTON, Jared. 2011. “The social life of social death: On afro-pessimism and black optimism”. *In Tensions Journal*, n. 5: 1-47.
- SPILLERS, Hortense J. 1987. “Mama's baby, papa's maybe: An american grammar book”. *Diacritics*, v. 17, n. 2: 64-81.
- STEINER, George. 1990a. *Extraterritorial. A Literatura e a Revolução da Linguagem*. São Paulo. Companhia das Letras.
- STEINER, George. 1990b. *Heidegger*. Lisboa. Publicações Dom Quixote.
- STRATHERN, M. 1998. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre terror e cura*. São Paulo. Paz e Terra.
- TEMPELS, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*, Paris. Présence Africaine. [published online at] <http://www.aequatoria.be/tempels/FTEnglishTranslation.htm>.
- TROTIGNON, Pierre. 1990. *Heidegger*. Rio de Janeiro. Edições 70.
- VAZ, Henrique. 2014. O Significado da Fenomenologia do Espírito. In. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis. Vozes, p. 11-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas Canibais*. São Paulo. Ubu/N-1.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo. Cosac & Naif.
- WAGNER, Roy. 2017. *Símbolos que representam a si Mesmos*. São Paulo. Editora Unesp.
- WILDERSON, Frank. 2010. *Red, White & Black. Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Duke University Press. Durham.
- WILDERSON, Frank. 2018. Afro-pessimism & the end of redemption. *The occupied times*. Disponível em: <https://theoccupiedtimes.org/?p=14236>. Acesso: 17 jun. 2020.
- WILDERSON, Frank. 2020. *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- WRIGHT, Richard. 2008. The color curtain. In: *Black power*. New York: Harperennial.

Enviado: 25/05/2021

Aceito: 25/06/2021