

1

A condição sem análogo da antinegitude: uma introdução ao afro-pessimismo

*Allan K. Pereira*¹

Na cultura negra uma narrativa de antagonismo está inscrita em sua memória.

Hortense Spillers, “‘Whatcha Gonna Do?’: Revisiting ‘Mama’s Baby, Papa’s
Maybe’”, p. 306.

Origens do Afro-pessimismo

Quando penso uma “origem” do Afro-Pessimismo, logo levo em consideração o livro *Scenes of Subjection*, lançado em 1997 pela professora de literatura afro-americana e história Saidiya Hartman. Tratava-se de uma obra com *insights* seminais sobre as omissões, contradições e a incompletude da Emancipação formal da Escravidão nos Estados Unidos do século XIX. Ao invés de imaginá-la como um ponto de virada em que a solidariedade entre as raças e a emancipação da classe trabalhadora tenham contribuído para o boom econômico norte-americano, *Scenes of Subjection* busca destrinchar como o discurso de políticos, burocratas, capitalistas e reformadores sociais se apropriou daquele contexto para imputar à negritude um sentido de “problema” a ser gerenciado (DU BOIS, 1999). Ao identificar a liberdade com o trabalho duro, esse imaginário social permutou o cativo negro. As normas burguesas de elevações social para as famílias negras eram, portanto, baseadas em uma implacável vigilância. Em seus termos: a “vontade e responsabilidade

¹ Doutor em História pela UFRGS. Allankardec_vdb@hotmail.com

substituíram o chicote pelas amarras da consciência culpada”² (HARTMAN, 1997, p. 9).

Além daquelas contribuições tão relevantes para um questionamento do liberalismo pós-racial, do passado e do presente, a relação de *Scenes of Subjection* com a criação do nome Afro-Pessimismo seria ainda mais estreita. Em resenha crítica do livro, a professora de literatura americana Anitta Patterson considerou sua tese central “profundamente pessimista”. Para ela, não seria produtivo “dispensar noções de individualidade, liberdade e direitos civis apenas porque o discurso da democracia às vezes foi mal utilizado” (PATTERSON, 1999, p. 686). Foi reagindo a considerações como essas de Patterson, que o professor de estudos afro-americanos da Universidade da Califórnia Frank B. Wilderson III, procurou ressignificar o termo “afropessimismo”, que nos anos 1980-1990 designava um forte ceticismo sobre o continente africano, ressaltando sua suposta propensão à corrupção e a incapacidade das nações recém independentes de adotar reformas políticas ou seguir os ditames da economia de mercado (defendidas pelo Banco Mundial e o FMI). Para Hartman, porém, àquela altura seria “obsceno” tomar “a narrativa da derrota” e “ainda encontrar uma maneira de nos sentirmos bem em relação a nós mesmos” (HARTMAN; WILDERSON III, 2003, p. 185). Daí porque, o relato pessimista da violência antinegra discutido em *Scenes of Subjection* deveria ser interpretado como “uma alegoria do presente” (HARTMAN; WILDERSON III, 2003, p. 190).

Wilderson III, que em 1991 chegou a ser eleito para as fileiras oficiais do Congresso Nacional Africano (ANC), procurava demonstrar como afropessimismo era muito mais uma incapacidade negra prescrita, do que uma condição peculiar às nações africanas. Ao se apropriar desse vetor colonial

² Optei por traduzir integralmente os trechos em língua inglesa.

de tanta estereotípiã, o seu Afro-Pessimismo planejava teorizar sobre a violência antinegra em um momento tão “cego à raça”. Para seu colega da UCLA Jared Sexton, o Afro-Pessimismo *suplementa* o paradigma dos *Critical Ethnic Studies*, então em voga, de duas formas:

primeiro, movendo-se conceitualmente do empírico para o estrutural ou, mais precisamente, do experimental para o político ontológico, especialmente na medida em que a questão da racialização diferencial – ou a complexidade da hierarquia racial – recorre a uma história comparativa e à ciência social. Segundo, reformulando o racismo como uma relação baseada em antinegridade em vez de Supremacia Branca, ou, mais precisamente, empurrando completamente a estrutura conceitual do racismo em direção a uma compreensão da transformação histórico-mundial implicada no surgimento da escravidão racial (SEXTON, 2016, s/p).

Nessa leitura, a *posição* da negridade é a antítese do sujeito humano. Essa exclusão da Humanidade – eis um dos principais *insights* do Afro-Pessimismo – não se dá unicamente através de práticas repressivas promovidas por meios institucionais (como a Ciência Política e a Sociologia comumente interpretariam). Na verdade, esse “banimento do aprisco humano” pode ser percebido de maneira profunda (porque insidiosa) no afã emancipatório/progressista de ferrenhos “aliados” (WILDERSON III, 2010, p. 9).

Essa teorização, entretanto, abarca autores que, muitas vezes, não se identificam estritamente enquanto Afro-Pessimistas: a já citada Saidiya Hartman, além de Achille Mbembe (2001), Hortense Spillers (1987), Zakiyya Iman Jackson (2020), Denise Ferreira da Silva (2007), João Costa Vargas (2020), Jaime Amparo Alves (2018), Selamawitt D. Terrefe (2018), Christina Sharpe (2016), Patrice D. Douglass (2016), M. Shadee Malaklou e Tiffany Willoughby-Herard (2018), David Marriott (2000), Ronald Judy

(1993), Calvin Warren (2015a), Orlando Patterson (1982), Lewis Gordon (1995), Lindon Barrett (1999) e Sylvia Wynter (1992).

Desde então, como era de se esperar, o termo “Afro-Pessimismo” tem causado reações contrariadas. Logicamente, assumir-se enquanto tal, tem seus custos, especialmente em um cenário acadêmico tão afeito ao discurso dos ganhos sociais da inclusão de negros em suas fileiras. Nesse sentido, é notável como o Afro-Pessimismo deve muito de sua difusão à expansão do debate racial em redes sociais da internet. Eu diria que ele acompanha o desenvolvimento do Black Lives Matter como uma agenda de combate à violência antinegra em escala global, sendo igualmente um fenômeno do que alguns tem chamado de “Black Twitter” (HILL, 2018). Não deixa de ser curioso, também, como essa difusão se dá num momento em que há uma demanda administrativa nas universidades norte-americanas por, cada vez mais, transformar pesquisas acadêmicas em um produto com valor de mercado. A debatibilidade do racismo (TITLEY, 2016) nesses meios virtuais, onde há uma porosidade entre as pautas de ativistas, artistas, educadores, jornalistas, pesquisadores, e o crescente acesso a vídeos de conferências, palestras públicas, podcasts etc. tem feito o Afro-Pessimismo circular como uma resposta possível aos crescentes casos ultramidiáticos de violência policial antinegra (ROBERTSON; WILDERSON III, 2020).

Para Jared Sexton, portanto, o Afro-Pessimismo pode ser entendido como “uma leitura, ou meta-comentário, sobre o que parecemos fazer, ou como nos relacionamos, o que os intelectuais criativos negros continuam a gerar sem ser capaz de trazer totalmente em conta” (SEXTON, 2016, s/p). No verbete escrito por Frank Wilderson III, Selamawitt Terrefe e Patrice Douglass para o *Oxford Bibliography*, o Afro-Pessimismo seria descrito como uma “lente de observação” (DOUGLASS; TERREFE; WILDERSON III, 2018, s/p). Ainda segundo Wilderson III, ele não chega a

ser “tão ostensivo quanto uma escola de pensamento” (WILDERSON III, 2010, p. 58). Podendo ser visto, afinal, como “a força motriz de um desejo singular herdado em nenhuma pequena parte das tradições de mulheres negras de análise, interpretação, invenção e sobrevivência” (SEXTON, 2016, s/p). Ou seja, no fundo, é uma centralização/valorização de uma tradição intelectual negra, especialmente ligada ao Feminismo Negro, de caráter frontalmente radical em um cenário acadêmico bastante hostil a essas abordagens. De certo, a definição de um nome, como se uma escola de pensamento o fosse, serve muito mais como uma lente de observação, do que um conjunto de regras e ditames a serem considerados.

Uma teoria da morte-social

O Afro-Pessimismo também é particularmente interessado em algumas das considerações elaboradas pelo sociólogo Orlando Patterson em *Escravidão e Morte Social*, publicado em 1982. Patterson buscava demonstrar como a “coisificação” (CESAIRE, 1979, p. 25), do escravo se deu de tal maneira que eles foram legalmente transformados em mercadoria, a serem usados e permutados. O grande trunfo do trabalho de Patterson foi demonstrar como diferentemente dos demais trabalhadores, não se tratava apenas de mercantilizar a força de trabalho do escravo, mas de extrair valor do seu próprio ser. Dessa forma, os escravizados não seriam reconhecidos como sujeitos sociais, e enfrentariam uma “morte social”, uma exclusão da categoria do “Humano” com três elementos definidores: 1) a violência gratuita: seria uma forma de “vulnerabilidade estrutural ou aberta” que independeria de alguma transgressão da lei por parte do escravo; 2) alienação natal: os escravos seriam impedidos de reclamar qualquer laço de sangue com o objetivo de amparar sua compreensão da realidade social. Além dessa recusa à memória, haveria um impedimento de transmitir mundos de significado às gerações futuras; 3) desonra geral:

o escravo é desonrado em seu próprio ser, antes mesmo de praticar atos desonestos (PATTERSON, 2008). A violência antinegra desse mundo o posiciona em uma infra-humanidade. Ou seja, o negro não seria um “sujeito humano”, mas um “ser sensível” (WILDERSON III, 2010, p. 55).

Aqui seria extremamente relevante recordar as intensas reverberações do pensamento indisciplinado de Sylvia Wynter na teoria Afro-Pessimista. Para a filósofa jamaicana, na era da expansão colonial e da “descoberta” do novo mundo teria ocorrido a invenção da figura do homem, um gênero do ser humano que se super-representa como se fosse o ser humano em sua totalidade. Esse mesmo “homem-come-Humano” seria responsável por definir outras formas de ser humano como aberrantes: “todos os outros modos de ser humano teriam que ser vistos...como a falta [*the lack*] da auto-descrição ontologicamente absoluta do Ocidente” (WYNTER, 2003, p. 282). Isso demandava, um esforço significativo: uma maneira de observar, conhecer e experimentar o mundo definida por uma “extrema violência epistemológica e metafísica” (WARREN, 2015a, p. 231). Essa ordem sociopolítica do Novo Mundo, “com sua sequência humana escrita em sangue”, é responsável por estabelecer, segundo Hortense Spillers, uma distinção entre “corpo” e “carne”. Em suma: enquanto o captor, cuja existência daria sentido ao entendimento do que era um sujeito “livre”, teria um “corpo”, os escravos, o “grau zero de conceituação social”, seriam transformados em “carne”. Naquela “narrativa primária”, o roubo do corpo, por meio de uma vontade intencional e violenta, tinha como objetivo “separar o corpo cativo de sua vontade motriz, seu desejo ativo” (SPILLERS 1987, p. 67).

A modernidade, descreve Frank Wilderson III, desenvolveu-se a partir de uma intensa distinção entre a liberdade como conceito ontológico (situada no horizonte do “infinito”) e a liberdade como conceito político e

contingente (liberdade com relação às formas de opressão, como o patriarcado, heteronormatividade etc). Se a antinegatividade é aquilo que dá coerência interna ao Humanismo, ela só pode existir – “sem desencadear uma crise ética” (da SILVA, 2014, p. 69) – a partir dessa transição epistêmica da liberdade como conceito ontológico para a liberdade como contingência. Afinal, a liberdade ontológica entra em contradição direta com a escravidão do corpo cativo (WILDERSON III, 2010, p. 22-23).

O Afro-Pessimismo considera a sociedade civil a partir da interpretação de Frantz Fanon sobre o “mundo cindido em dois” elaborada em *Os Condenados da Terra*. Lá, o filósofo e psicanalista martinicano demonstra como eram os policiais e soldados (e não os agentes discursivos ou hegemônicos) do colonialismo que, por meio da violência, dividiam a geografia de um lugar em uma cidade branca e a outra negra (FANON, 1968, p. 29). Steve Martinot e Jared Sexton partem dessa leitura para explicar como o paradigma americano (e global) de policiamento (re)produz repetidamente o interior/exterior, a sociedade civil/vazio negro. Nessa estrutura, os corpos dos brancos, ou seja, “aqueles que não magnetizam balas”, são como delegados diante dos negros, quer o conheçam (conscientemente) ou não. Para esses autores, argumentar que a violência policial é um fenômeno contingente seria considerá-la em termos de transgressão dentro de um sistema sólido. Ou seja: “focar no evento espetacular da violência policial é desdobrar (e assim reafirmar) a lógica do próprio perfil da polícia” (SEXTON; MARTINOT, 2003, p. 173).

De fato, esse é um impasse que atravessa o debate em torno das cenas espetaculares de violência antinegra que impulsionaram o Black Lives Matter. Há um risco, enfatizado por autores Afro-Pessimistas, de que o relato/denúncia dessa violência seja capturado por prazeres “pornotrópicos” do corpo negro em sofrimento (SPILLERS 1987, p. 67; cf.

ALEXANDER, 1994; WARREN, 2015b; WEHELIYE, 2008). *Scenes of Subjection*, em especial, refletia sobre essa aporia através da cena onde a personagem tia Hester é surrada pelo seu captor no livro *A Narrativa da Vida de Frederick Douglass*. Se a reprodução de tais violências frequentemente “nos imobiliza à dor em virtude de sua familiaridade”, era preciso meditar “como dar expressão a esses ultrajes sem exacerbar a indiferença ao sofrimento que é a consequência do espetáculo entorpecente?” (HARTMAN, 1997, p. 4). O limite entre a testemunha e o voyeur, certamente, é muito tênue. Para Fred Moten, tal reprodução é inevitável (MOTEN, 2020). De todo modo, esse paradoxo é, em termos Afro-Pessimistas, uma demonstração de como o “sofrimento negro” é carente de uma legibilidade no campo da representação, situando-se “fora dos discursos humanistas de empatia, alívio e justiça” (WARREN, 2015b, p. 25).

“Olhe, um preto!”, a curta sequência em que uma criança branca se assustava ao ver Fanon, capturaria a experiência vivida da pessoa negra: um ser para os outros sem reciprocidade. O olhar branco constituiria os negros, de maneira que estes seriam dissolvidos dentro de um “esquema epidérmico racial” (FANON, 2008, p. 104-105). Como observou o autor de *Peles Negras, Máscaras Brancas*:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, - e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “*y’a bon banania*” (FANON, 2008, p. 105-106).

A *fungibilidade* do corpo negro faz dele “uma abstração sobre a qual são projetados os desejos, sentimentos e ideias dos outros” (PALMER, 2017, p. 37). Esse conceito elaborado por Saidiya Hartman e pensado na

teoria Afro-Pessimista como uma espécie de complemento à morte-social de Orlando Patterson, explica porque a senciência negra é sempre: 1) interdita: os negros não são vistos como passíveis de dor. Daí porque, suas vidas são menos dignas de luto, seus sentimentos e traumas são diminuídos ou não percebidos; 2) circunscrita: como demonstra Saidiya Hartman, quaisquer sinais de “raciocínio...intenção e racionalidade” do escravo só eram reconhecidas “no contexto da responsabilidade criminal” (HARTMAN, 1997, p. 82). Ou seja, partindo de um contexto pós-racial onde a morte de jovens negros ainda é tratada como *no humans involved* (WYNTER, 1992), o Afro-Pessimismo vai postular que a dor negra só pode ser imaginada como uma raiva irracional, excessiva e despropositada. O impasse que está no cerne do pensamento Afro-Pessimista é: como escrever/teorizar sobre isso?

Uma gramática do sofrimento distinta

No seminal “Red, White & Black” (2010), Wilderson III sistematiza uma relação entre um sujeito coletivo que ele chama de “Humano”/“Colonos” ou “Mestre” e um objeto coletivo que ele intitula de “Escravo”. No centro de seu argumento, está a consideração de que categorias típicas de uma leitura marxista ou da Teoria Crítica, como alienação e exploração, só teriam condições de tornar legível a gramática do sofrimento entre os “Humanos/Colonos/Mestres”. Já o sujeito que ele denomina de “Vermelho”/“Indígena” ou “Selvagem”, seria marcado por um status liminaridade, a meio caminho entre os outros dois. O uso dessas descrições em letras maiúsculas serviria para centralizá-las enquanto *posições ontológicas*. Essa leitura Afro-Pessimista, portanto, não retoma uma oposição preto x branco, mas sim reforça um binário preto/não-preto que transcende a história da escravidão racial, em uma abordagem que considera a branquidade como uma variável da não-negridade, um elemento a mais

na construção do status singular e paradigmático da negridade racial (WILDERSON III, 2010).

De acordo ainda com essa interpretação, essas três posições estruturantes são definidas por três demandas distintas: a branca seria por expansão, a indígena pelo retorno à terra, enquanto a negra seria por reparação da “carne”. O Afro-Pessimismo afirma estar ciente das disputas e desigualdades internas inerentes à Humanidade em mundo moderno caracterizado por relações de dominação: o patriarcado e a supremacia branca, o colonialismo de colonos, as conquistas extraterritoriais, as guerras e genocídios imperialistas, a luta de classes e a divisão internacional do trabalho. Porém, argumenta que mesmo aqueles que foram inferiorizados ou desumanizados, perderam suas terras e recursos, tiveram seu trabalho explorado ou chegaram até a serem exterminados, não vivenciaram “a singular mercantilização do ser humano perseguido sob escravidão racial” (SEXTON, 2010, p. 17).

A alternativa Afro-Pessimista diante dos impasses condicionados pela antinegitude é teorizar essa “condição sem análogo”. Para Wilderson III, o sujeito selecionado pelo marxismo de Gramsci é um subalterno interpe-lado pelo capital variável – o salário – e não pela Supremacia Branca, como são os negros. Dessa forma, a posição do sujeito negro ameaçaria esse discurso, desarticulando suas categorias: trabalho, progresso, produção, exploração, hegemonia e autoconsciência histórica. Como ele coloca:

O marxismo gramsciano é capaz de imaginar o sujeito que se transforma em uma massa de formações de identidade antagonônicas, formações que podem precipitar uma crise na escravidão salarial, na exploração e/ou na hegemonia, mas está adormecido ao volante quando solicitado a fornecer capacitação de antagonismos contra a escravidão não remunerada, o despotismo e/ou o terror (WILDERSON III, 2003, p. 225).

Ao contrário do trabalhador, cujos conflitos políticos buscam alcançar melhores condições de trabalho, o *antagonismo* da negridade, enquanto alicerce constitutivo da sociedade civil, diz respeito ao seu maior risco de ser morto pela polícia, o aumento da probabilidade de encarceramento e outras modalidades de “vidas distorcidas” (HARTMAN, 2007, p. 6). Aqui, o entendimento é de que o “trabalhador” pode ser legível pelo *reconhecimento*, pela *cidadania*, pela *Humanidade*, conseguindo demandar suas lutas, justamente, porque alcançou essas conquistas através de um distanciamento da negridade (ROEDIGER, 1991).

Nessas críticas às abordagens marxistas, Frank Wilderson III e Jared Sexton tomam como referência as análises de David Eltis sobre as motivações por trás da escravização de africanos negros na modernidade transatlântica. No século XVII, argumenta o historiador britânico, os gastos relativos a tal empreendimento indicam que seria mais vantajosa a escravização de europeus (que já ocorria sob outros vieses). Quer dizer, isso só não ocorreu porque ameaçaria o contrato social dentro da Europa (ELTIS, 1993). No clássico *Black Marxism: The Making of Black Radical Tradition*, Cedric Robinson ia por caminho semelhante e argumentava que o racismo não é uma contradição ou fruto do capitalismo (como poderia supor algumas interpretações marxistas, ele argumentava), mas um elemento essencial e pré-existente à sua formação, que facilitou sua estrutura de acumulação. Os Afro-Pessimistas, certamente, concordam com outra advertência de Robinson, para que deixemos de pensar em raça/racismo como mera ideologia ou vertente do pensamento pseudo-científica que surgiu no século XIX. Para ambos, afinal, a raça aquilo que sempre torna as ferramentas explicativas, como o marxismo tradicional, “inadequadas” e cegas à realidade dos mecanismos de reprodução e exploração capitalistas (ROBINSON, 1983; SEXTON, 2010).

O Afro-Pessimismo, vale também ressaltar, é deveras reticente quando se trata de pensar as modalidades de agência e resistência negra através das usuais gramáticas do trabalho. Há uma crítica particularmente incisiva a alguns historiadores de esquerda pela forma como enquadraram “exemplos” de resistência negra. No entendimento Afro-Pessimista, grande parte dessas leituras terminavam por não pensar ou esquecer um contingente imenso de negros, cujos modos de vida não eram traduzíveis pelo idioma dos sonhos de liberdade e resistência política das esquerdas de então. No pior dos casos, era como se a não organização em estruturas partidárias, sindicatos ou qualquer outra forma de “agência” frontal e resistência coletiva, fortalecesse um discurso de passividade e de predisposição à sujeição por parte de escravizados ou ex-escravizados (HARTMAN, 2019; BARCHIESI; JACKSON, 2019; JAMES, 2010). Assim sendo, seria de suma importância revelar como, na hidráulica do poder contemporâneo, a governança não se reproduz apenas por meio de práticas de dominação e racismo escancarado. Na interpretação Afro-Pessimista, o grande “segredo da supremacia branca” seria o fato de que diversos movimentos de resistência anti-capitalista estão ontologicamente implicados com a antinegitude (SEXTON, 2016).

A Posição do Impensado

O Afro-Pessimismo sustenta uma percepção de que a negritude situa-se em uma *posição do impensado*. Historiograficamente e ontologicamente, o africano escravizado seria aquele sujeito cuja impossibilidade imaginativa e narrativa impediria sua leitura na gramática normativa americana do sofrimento (HARTMAN; WILDERSON III, 2003). É aquilo, como diria Michel-Rouolph Trouillot: “que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as

respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas” (TROUILLOT, 2016, p. 139-140).

Buscando recuperar uma radicalidade do pensamento negro que atualmente é vista como anacrônica, contraproducente e *impensada*, Wilderson III é deveras saudosista dos anos 1960-1970, um tempo em que o atualmente indizível podia ser falado/imaginado. Para ele, o presente interdita abordagens antagonistas a tal ponto, que uma parte significativa do que sustenta o mundo antinegro seria, justamente, sua defesa reiterativa de elementos como “diversidade”, “unidade”, “participação cívica”, “hibridismo”, “acesso” e “contribuição coletiva”. A alternativa mais radical no horizonte do possível atualmente seria “pouco mais que um sonho apaixonado de reforma cívica e estabilidade social” (WILDERSON III, 2010, p. 6). Para os Afro-Pessimistas, ainda, os atuais protocolos intelectuais tendem a encobrir a gramática do sofrimento que sustenta os Estados Unidos e seus antagonismos fundamentais, ajudando a sociedade civil a recuperar e manter sua estabilidade (WYNTER, 1992).

Todavia, uma pergunta parece sempre se manter com relação ao Afro-Pessimismo: essa teoria lida de forma adequada com a questão negra do gênero? Para além da notável referência a figuras de um feminismo negro radical, como uma teoria capitaneada por figuras masculinas (estou pensando em Sexton e Wilderson III) lida com o fato de que, afinal, a violência antinegra se manifesta de formas distintas? Partindo do trabalho de Hortense Spillers, o Afro-Pessimismo procura oferecer um suporte analítico capaz de questionar se o gênero, enquanto categoria, “é de todo aplicável à condição da comunidade cativa” (SEXTON, 2003). Essa “(des)generidade” [*ungendering*] explica por que mulheres negras são mortas e violentadas pelas forças da Lei em taxas mais elevadas do que qualquer outro grupo de mulheres. Na prática, mulheres negras são frequente “masculinizadas” por meio de estereótipos racistas. Tratadas como

potencialmente violentas, dotadas de uma força sobre-humana e disformes. Além disso, sua sensibilidade a dor é desprezada, como se toda a brutal violência física, sexual, discursiva, sistêmica e estrutural contra seu corpo fosse impensável (DOUGLASS, 2018). A interpretação Afro-Pessimista expõe como a própria noção moderna do gênero, enquanto esfera de articulação política, esteve implicada em uma próspera luta de mulheres brancas pelo acesso à categoria da humanidade sobre e contra a abjeção da negridade. Ou seja, o movimento sufragista teria surgido em um contexto de mudança: de uma empatia feminina e cristã branca com relação aos escravos (predominante até o séc. XVIII) para uma “retórica feminista pragmática” que pregava um distanciamento material das condições das escravas (BROECK, 2018). Nada que Sourjourner Truth não soubesse, vale ressaltar.

Essa dimensão *impensável* da negridade também complexifica o entendimento do *queer*. Para Calvin Warren, o “queer negro” não é totalmente compreendido nem pela teoria queer, nem pelo Afro-Pessimismo. A violência de seu apagamento teórico reverbera intensamente, como era de se esperar, em violência física – o que ele designa como “onticídio”. Ou seja, a teoria queer seria marcada por um “humanismo enrustido”, que termina reconstituindo o “Humano” no momento mesmo em que tenta confrontá-lo ou suprimi-lo, enquanto o Afro-Pessimismo, ainda que explique como a violência do cativo é a razão constitutiva desse mundo, estaria preso “na própria indiferenciação que critica”. Uma indiferenciação que pressupõe um negro objetificado homogêneo, oprimido por uma violência monolítica que oblitera “as formas insidiosas que a antinegriidade corta o objeto de maneira diferente” (WARREN, 2015b, p. 21-22).³

³ Diante das falhas de legibilidade da teoria queer e do Afro-Pessimismo com relação ao queer negro, é interessante atentar como a hashtag #SAYHERNAME suplementou o Black Lives Matter com essas advertências. cf. PEREIRA,

Quanto aos povos indígenas, Frank Wilderson III busca apropriar-se do termo pejorativo “Selvagem” numa tentativa de “descrever frontalmente” como estes são imaginados na sociedade norte-americana. A partir da leitura de teóricos como Leslie Silko, Ward Churchill, Taiaiake Alfred, Vine Deloria Jr. e Haunani-Kay Trask, ele tenta argumentar como as lutas pela soberania indígena conseguiriam, por meio de um “ajuste estrutural”, dialogar com uma política de reconhecimento estatal definitivamente *impensável* para a posicionalidade negra. Em suas palavras:

para que a posição de sujeito dos Índios seja legível, seus registros *positivos* de identidade cultural perdida ou ameaçada devem ser colocados em primeiro plano, quando, de fato, o registro antagonônico de expropriação que os Índios “possuem” é uma posição em relação a um *socius* estruturado pelo genocídio (WILDERSON III, 2010, p. 10).

Ainda que a imaginação divinatória e a espiritualidade indígena sejam abertamente opositivas à racionalidade secular, à dimensão psicanalítica, ou mesmo, às práticas religiosas do Colono/Mestre, a interpretação Afro-Pessimista acredita que essas diferenças não se anulam, pois seriam da ordem do *conflito* e não do *antagonismo*. Mesmo em processos de genocídio, portanto, ainda havia uma legibilidade do “Selvagem”, uma possibilidade de interpretação e a tentativa de construir um diálogo que era *impensado* com relação aos escravos (WILDERSON III, 2010, p. 25).

Isso, é óbvio, não significa pensar que jogam “o bebê fora com a água do banho” e não reconheçam o papel decisivo que os negros tem desempenhado em coalizões políticas diversas, por mais que essas, muitas vezes, terminem por beneficiar interesses particulares ocultos das figuras mais privilegiadas da aliança.

Temporalidade paradigmática

Como temos visto, um dos elementos centrais do Afro-Pessimismo é o entendimento de que o “não acontecimento da emancipação” foi incapaz de acabar com a subjugação negra (HARTMAN, 1997, p. 116). Isso implica uma frontalidade decisiva no questionamento da temporalidade moderna e uma ênfase em afastar-se de concepções epocais da Escravidão. Todavia, como exemplificava o romance *Amada*, de Toni Morrison, viver com esses fantasmas do passado não é uma tarefa das mais fáceis (MORRISON, 2007). Angela Davis certa vez reconheceu: “Herdamos o medo das lembranças da escravidão. É como se lembrar e reconhecer a escravidão equivaleria a sermos consumidos por ela” (DAVIS, 1999, p. 198). Qual seria o motivo desse temor em ser *consumido pela escravidão*? Por que a alguns incomoda pensar que a escravidão ainda *vive como um fantasma* em nosso presente?

O Afro-Pessimismo busca centralizar como essa recusa é problemática nesses tempos em que discursos pós-raciais assumem um caráter quase que religioso no imaginário político dos Estados Unidos. A eleição de Obama fortaleceu, como nunca, essa crença, eles constatam. É justamente contra essa fé excepcionalista de superar o passado, que o Afro-Pessimismo se insurge. Como afirma Jared Sexton:

a escravidão racial não simplesmente persiste na forma atenuada como um legado ou consequência que exige vigilância contínua. Tampouco persiste na forma revogada pós-emancipação como uma escravidão sem escravos. Aqueles seriam problemas suficientes. Pelo contrário, ela persiste como um problema composto por todos os esforços para eliminá-la enquanto preserva o tecido do mundo moderno que ela trouxe à existência (SEXTON, 2015, s/p).

Isso significa que o grande esforço da sociedade civil não é o de reconhecer essas feridas do passado e curá-las de qualquer forma, de superá-

las com a passagem do tempo. O empenho maior seria aquele que busca definir essas feridas como *impensáveis*, como se elas sequer tivessem existido. Isso reencena os horrores fundantes, geração após geração. Cito os questionamentos de Sexton:

Mas e se a escravidão não morre, por assim dizer, porque é imortal, mas sim porque é não-mortal, porque ela *nunca* viveu, pelo menos não na vida psíquica do poder? E se a fonte da longevidade da escravidão não for sua resiliência diante da oposição, mas a obscuridade de sua existência? Não a acumulação de seu capital político, mas a ilegibilidade de sua gramática? Por esse motivo, para aqueles que carregam a marca da escravidão – o traço da negritude – falar é soar sem fundamento, aparecer como um fantasma no limiar do mundo visível, um fantasma retendo (apenas) a capacidade negativa de ausentar a presença, ou negar a vontade de presença, de toda reivindicação ao ser humano (SEXTON, 2010, p. 15-16).

Há, literalmente um silenciamento do passado em prol de um “coletivo” (TROUILLOT, 2016). Ora, quando Hortense Spillers está falando sobre a transformação do corpo do cativo em “carne”, ela também comenta sobre “a marca” que transfere essa condição do passado para o presente:

Mesmo que a carne / corpo cativo tenha sido “liberado”, e ninguém precisa nem mesmo fingir que as aspas não importam, a atividade simbólica dominante, a episteme dirigente que emite a dinâmica de nomeação e avaliação, permanece baseada nas metáforas originárias do cativo e mutilação de modo que *é como se nem o tempo, nem a história, nem a historiografia e seus tópicos mostrassem movimento*, enquanto o sujeito humano é “assassinado” de novo e de novo pelas paixões de um arcaísmo sem sangue e anônimo, mostrando-se em disfarces sem fim (SPILLERS, 1987, p. 68).

Aqui, Spillers está falando de uma *transferência* que se dá através de “hieróglifos da carne”, onde uma lesão “anônima e sem sangue” captura o

presente (SPILLERS 1987, p. 68). Há algo de ocultado, um projeto de deliberado esquecimento ou arrefecimento desse passado. Uma narrativa nacional que prega superação, por mais que o valor social dos sujeitos permaneça estabelecido por “um cálculo racial e uma aritmética política que foram entrincheirados séculos atrás” (HARTMAN, 2007, p. 6).

Essa trajetória da antinegridade não é marcada por crises, conflitos, recuperações e conquistas que são possíveis a não-negros, mas por *permutações* das mais distintas sujeições ao longo do tempo (SEXTON, 2011, p. 5). De fato, há toda uma literatura empírica detalhando como a abjeção da negridade transcendeu o período pós-abolição. Michelle Alexander, no impactante *The New Jim Crow* (2010), chega a concluir que uma parcela da população negra nos Estados Unidos atualmente está sujeita a regimes de coerção de vários tipos piores do que na Escravidão (ALEXANDER, 2017; cf. CHILDS, 2015; MCKITTRICK, 2006). Isto, porém, não significa dizer que os negros estão ainda vivendo no século XIX, quando não existia vergonha ou culpa branca que impedisse a sociedade civil de, se necessário, usar armas para manter a “linha de cores”, sem que pra isso precisasse de procuração da polícia. O investimento libidinal da sociedade civil nos séculos XX e XXI atuou para presumir uma distância entre um presente “democrático” e um passado “despótico/supremacista” (WILDERSON, 2010, p. 340). O discurso de “evolução” cívica tem atuado para normalizar a “simbiose estrutural e sub-rogação funcional” entre a escravidão, Jim Crown, o gueto e a prisão (WACQUANT, 2006, p. 12). Com outros nomes, a hidráulica antinegra da coisificação e da violência gratuita é mantida, de maneira institucional. Em comum, há sempre a aparência de que o tempo serviu para reforma/humanização de sistemas punitivos/excludentes.

Nesse sentido, é interessante como a descrição da negridade em *Peles Negras, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon, é marcada por uma linguagem de fixidez. O negro carrega um fardo da cor, um passado que sempre

parece capturar qualquer imaginação sobre ele no presente. Isso significa que viver nessa “zona do não-ser” é estar preso em uma “história que os outros fizeram para mim” (FANON, 2008, p. 111). No impactante *Citizen*, a poetisa jamaicana Claudia Rankine ressalta o que é estar situada em uma posição onde

Você pega coisas que não quer o tempo todo. No momento em que você ouve ou vê algum momento comum, todos os alvos pretendidos, todos os significados por trás dos segundos em retirada, tanto quanto você é capaz de ver, entram em foco. Espere, você acabou de ouvir, você acabou de dizer, você acabou de ver, você acabou de fazer isso? Então a voz em sua cabeça diz-lhe silenciosamente para tirar o pé da garganta, porque apenas se dar bem não deve ser uma ambição (RANKINE, 2014, p. 55).

No entendimento Afro-Pessimista, se o presente é entrelaçado ao passado, qualquer narrativa de progresso racial apenas servirá para invisibilizar, ainda mais, essa “história que dói” (HARTMAN, 2019, p. 286). Para Sexton, é essa estrutura iterativa e durável da escravidão que dá corpo ao tempo contemporâneo, por ele chamado de “futuro anterior” (SEXTON, 2011, p. 17). Desse modo, se nossa própria subjetividade é derivada dos “códigos discursivos da escravidão e pós-escravidão”, só poderemos nos engajar e analisar essa posição na medida em que conseguirmos conectá-la aos atuais (e passados) “horrores mundanos que não são reconhecidos como horrores” (SHARPE, 2010, p. 3).

Críticas ao Afro-Pessimismo

A tensão entre uma visão pessimista ou otimista da raça está inscrita na própria história da intelectualidade negra nos Estados Unidos e na diáspora como um todo. Com o aumento de publicações acadêmicas, painéis,

dossiês em importantes revistas e o engajamento acalorado das redes sociais, o Afro-Pessimismo tem alcançado um bom patamar no debate público afro-americano, dividindo (como era de se esperar) opiniões. Uma das críticas mais incisivas é a de que ele seria uma reiteração de um pessimismo euro-imperial de longa data, o que Greg Thomas, professor da Tufts University, chama de “afro-pessimismo (2.0)”. Trata-se de uma objeção especialmente incomodada com a pouca presença da resistência política e intelectual dos negros ao estabelecimento desses discursos negativos aos africanos no continente e na diáspora (THOMAS, 2018).

Para Thomas ainda, ao ignorar o discurso racista do afro-pessimismo que o precedeu, o Afro-Pessimismo acaba escondendo toda uma tradição radical africana. É como se, ao retomar um discurso sociológico da “cultura da pobreza” e da “patologização dos povos africanos”, o Afro-Pessimismo caísse em um determinismo histórico e ambiental que muito dista do otimismo ecológico e politicamente militante de figuras como Cheikh Anta Diop, historiador e político senegalês do século XX (THOMAS, 2018, p. 287). De fato, é de se pensar: qual o peso tal termo assume para aqueles que foram historicamente diretamente afetados pelas depreciações afropessimistas? Para além da resposta, é certo que isso tudo retoma o velho desconforto que muitos africanos sentem com estudiosos afro-americanos, acusando-os, muitas vezes, de apropriação cultural.

As desconfianças com relação às políticas de coalização por parte do Afro-Pessimismo também são escrutinadas por Greg Thomas. Para ele, ainda que os movimentos revolucionários negros dos anos 1960-70 estivessem plenamente cientes do racismo antinegro no interior de organizações e movimentos não-negros, isso não foi um empecilho para alianças “estratégicas” e “táticas”. E vai além:

Uma abordagem mais antiga e praxica da aliança e solidariedade, talvez uma “analogia”, não é adotada pelas análises atuais dos conflitos de identidade que prevalecem com o ressurgimento de um intelectual-político mais acadêmico e um liberalismo agora muito menos contestado. Este é o “multiculturalismo” imperial e seus descontentes. Por mais que o afro-pessimismo (2.0) possa se opor a certas instâncias do liberalismo, ou ao menos regulamentar o liberalismo racista branco, ele assume todos esses quadros epistêmicos ocidentais do liberalismo acadêmico branco, consolidando o colonialismo e o neocolonialismo constantemente, ele denega-o constante e sintomaticamente texto após texto (THOMAS, 2018, p. 292-293).

Esse flerte do Afro-Pessimismo com o liberalismo também seria notado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe em uma conversa com David Theo Goldberg. Em sua leitura, a ordem democrática liberal do filósofo do século XIX Alexis de Tocqueville, em seu entendimento do que seria viver em comum, ainda teria muita força num pessimismo racial contemporâneo. Seria uma abordagem que assume um “*pathos* racista virulento”, que só gera raiva, frustração, medo ou ressentimento a partir da “fantasia de um inimigo”. Filósofo da convivialidade potencial de um termo como *devir negro do mundo* (MBEMBE, 2014), Mbembe teme que esse pessimismo se torne vítima daquilo que critica. Segue o diálogo:

Achille Mbembe: (...) é muito interessante contrastar o pessimismo racial de Alexis de Tocqueville e certas vertentes do Afro-pessimismo. O Afro-Pessimismo também tem como premissa a ideia de um antagonismo categórico que não pode ser transcendido. Ou que só pode ser transcendido por meio de uma guerra que é e não é uma mera guerra civil; uma guerra que seria travada contra o próprio conceito de humanidade, uma vez que este conceito é realmente o cavalo de Tróia que nos aprisionou em um estado de morte permanente...

David Theo Goldberg: ...isso é profundamente destrutivo, nesse sentido de uma concepção de humanidade que se considera impossível de se fazer parte.

Achille Mbembe: Na verdade, há uma relação mimética entre duas formas de racismo assimétrico, um racismo hegemônico e um racismo subalterno, ambos falam a mesma língua, mas com sotaques diferentes. É verdade que eles não operam no mesmo plano, mas compartilham a mesma fantasia de uma liberdade que é apenas liberdade para si mesmo, indivisível e absoluta em face de um Exterior absoluto. Esse tipo de metapolítica privilegia o choque e a destruição. Exige a queima da memória na crença de que o que pode emergir das cinzas nunca pode ser pior do que o que já sofremos (GOLDBERG, 2018, p. 16-17).

Incomodo semelhante está presente no filósofo Lewis R. Gordon, que é outro, tal qual Mbembe, sempre citado como inspiração na elaboração inicial do Afro-Pessimismo. Para ele, o Afro-Pessimismo distorce o seu entendimento do conceito de “um mundo antinegro” (GORDON, 1995), na medida em que não percebe o quanto os negros e outros oponentes desse *projeto* (ou seja, algo que não é da ordem do já dado) lutaram e (fazendo referência ao Black Lives Matter) continuam a lutar contra ele. Isso significa, segundo Gordon, que a “premissa oculta” do Afro-Pessimismo desembocaria num mundo definido pela agência branca versus a incapacidade negra (GORDON, 2018).

Críticas ao que seria um maniqueísmo fatalista e politicamente improdutivo do Afro-Pessimismo encontraram eco nas falas de Angela Davis e Gayatri Spivak em um painel intitulado “Planetary Utopias – Hope, Desire, Imaginaries in a Post-Colonial World”, na Akademie der Künste, em 2018. A filósofa abolicionista se indis põe, em particular, com o que considera uma tendência recente em eleger os negros como “vítimas primárias”. Para ela, o Afro-Pessimismo terminaria por retomar preceitos de um “nacionalismo negro”, que insiste em retornar e reencenar as fronteiras dos Estados-nação (tema caro a sua interlocutora, Spivak).⁴

⁴ O diálogo entre as filosofas pode ser encontrado em: <https://www.youtube.com/watch?v=DVjg6l-4LS8&t=117s>.

Em uma conversa com Christina Sharpe, a professora Selamawit Terrefe comenta sobre como essa recepção negativa ao Afro-Pessimismo tem conquistado mais adesão entre acadêmicos negros do que entre os não-brancos. Para ela, haveria uma empolgação significativa da parte de acadêmicos brancos, masculinos e jovens, aqueles efetivamente capazes de *serem* Afro-Pessimistas. Os negros, ao contrário, não experimentariam o Afro-Pessimismo como uma empresa puramente intelectual. Ler o trabalho de Frank Wilderson III e Jared Sexton, de acordo com Terrefe, seria uma experiência visceral e traumática. Por isso o incômodo: o Afro-Pessimismo seria especialmente doloroso para acadêmicos negros porque lembraria a incapacidade de esquecer esses traumas (TERREFE; SHARPE, 2016).

A professora Iyko Day reclama que Frank Wilderson III e Jared Sexton imputam uma agenda multiculturalista liberal à soberania indígena, como se essa não fosse capaz de oferecer qualquer recusa a uma política colonial de reconhecimento. Quando vai falar do movimento anticapitalista indígena canadense Idle No More, ela recorda as interpretações de Glen Sean Coulthard em *Red Skin, White Masks*: uma meditação fanoniana acerca da ação direta indígena – sobre “lutar pela liberdade em seus próprios termos e de acordo com seus próprios valores” – que muito dista das considerações Afro-Pessimistas sobre o “Selvagem” (DAY, 2015; COULTHARD, 2014).

Bastante problematizada, também, é a apropriação de Fanon pelos Afro-Pessimistas. Para Greg Thomas, há um apagamento da ligação de Fanon com a tradição do anticolonialismo negro e um enfoque demasiado em poucas páginas de *Peles Negras, Máscaras Brancas*, quando Fanon, em suas palavras, era um “colonizado que pensava ser ‘francês’” (THOMAS, 2018, p. 295). De fato, o estabelecimento de alianças com outros povos do terceiro mundo e um humanismo radical é uma etapa fundamental dos

últimos escritos de Fanon. Na qualidade de psiquiatra e propagandista, se posicionou em favor da frente de libertação, majoritariamente árabe, argelina e berbere em sua luta contra os franceses. Fanon jamais, como Wilderson, “cagaria na inspiração do pronome pessoal nós”, justamente porque, ele usaria esse mesmo pronome para se descrever como argelino em inúmeros textos de propaganda contra os franceses. Aliás, muitos veem a própria conclusão de *Peles Negras, Máscaras Brancas* como uma solução, digamos, mais “otimista” do que o capítulo “O Fato da negritude” fartamente utilizado pelos Afro-Pessimistas.

Nesse sentido, é interessante quando Lewis Gordon lança a seguinte questão aos Afro-Pessimistas: “Por que o mundo social deve ter como premissa as atitudes e as perspectivas dos racistas antinegros?” (GORDON, 2018). Essa parece sintetizar grande parte das críticas e alternativas colocadas ao Afro-Pessimismo. Achille Mbembe, por exemplo, acredita que qualquer história afro-americana é menos definida pela “morte social”, do que pela “geração permanente, a recriação e a re-significação dos fluxos de vida em face das forças de captura e dessecação”. Ou seja, seria uma história marcada pelo trabalho interminável de restauração daquilo que foi destruído, até mesmo como forma de, segundo ele, não se afogar “no oceano de pessimismo, desespero e niilismo” (GOLDBERG, 2018).

O Afro-Pessimismo e seus fins

Nilismo. Certamente essa palavra se repete em grande parte das críticas ao Afro-Pessimismo. Como se esse recorte teórico fosse carente de uma dimensão prática e intervencionista no próprio mundo antinegro que denuncia. Não chega a ser estranho, portanto, que Jared Sexton mantenha alguma cautela sobre o próprio termo “Afro-Pessimismo”. Isso fica claro quando tenta rebater o relato de Fred Moten sobre Afro-Pessimismo e otimismo negro: haveria uma descaracterização do Afro-Pessimismo na

oposição dualista que Moten estabelece entre “morte social” e “vida social”. Para Sexton, “a vida negra é vivida na morte social”. Ou seja, o Afro-Pessimismo não negaria os movimentos fugitivos de que fala Moten, pois o otimismo negro, inevitavelmente, já seria um elemento constitutivo da vida social negra vivida na morte social.⁵ Como ele coloca:

Nada no Afro-Pessimismo sugere que não exista vida (social) negra, apenas que a vida negra não é vida social no universo formado pelos códigos de estado e sociedade civil, de cidadão e sujeito, de nação e cultura, de pessoa e lugar, da história e do patrimônio, de todas as coisas que a sociedade colonial tem em comum com os colonizados, de tudo que o capital tem em comum com o trabalho – o sistema mundial moderno. A vida negra não é vivida no mundo em que o mundo vive, mas é vivida no subsolo, no espaço sideral (SEXTON, 2011, p. 28).

Voltamos aqui ao entendimento de que o Afro-Pessimismo procura teorizar uma “incapacidade negra imposta” (WILDERSON III, 2016). Para ser ainda mais preciso, o Afro-Pessimismo procura expor a violência por trás de uma incapacidade geral, ou, poderíamos dizer com Charles W. Mills, de uma “ignorância branca” (MILLS, 2018), de um mundo “estruturado pela solidariedade antinegra” incapaz de pensar a dimensão sensitiva e epistêmica daqueles marcados pela negritude racial.

Para os Afro-Pessimistas, isso explica porque é impensável para a sociedade civil reconhecer o pessimismo do Afro-Pessimismo, digamos

⁵ Aqui vale apontar para a ausência das observações sobre o “Otimismo Negro” desenvolvidas pelo filósofo Fred Moten, um pesquisador cujas análises sobre o Afro-Pessimismo, por si só, motivariam um longo artigo sobre. cf. MOTEN, Fred. *Black Op. PLMA*, v. 123, n. 5, p. 1743-1747, 2008a. MOTEN, Fred. *The Case of Blackness. Criticism*, v. 50 n. 2, p. 177-218, 2008b. MOTEN, Fred. *Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh)*. *South Atlantic Quarterly* v. 112, n. 4, p. 737-780, 2013. Sobre o trabalho de Moten, cf. WARREN, Calvin. *Black Mysticism: Fred Moten's Phenomenology of (Black) Spirit*. *Zeitschrift Für Anglistik Und Amerikanistik*, v. 65, n. 2, p 219-229, 2017. Jared Sexton respondeu às críticas de Moten em: SEXTON, Jared. *The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism*. *InTensions*, v. 5, p. 1-47, 2011; SEXTON, Jared. “All Black Everything.” *E-flux*, v. 79, 2017. Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/79/94158/all-black-everything/> acesso 14 set. 2020; SEXTON, Jared, *Ante-Anti-Blackness: Afterthoughts*, *Laterall: Journal of the Cultural Studies Association*, v. 1, 2012.

assim. Ao evocar e retrabalhar o pensamento de Frantz Fanon, Frank Wilderson III insiste que

A erradicação dos mecanismos geradores do sofrimento negro significaria o fim do mundo e eles [os brancos e os seus “parceiros juniores”] se veriam perscrutando dentro de um abismo (ou uma transição incompreensível) entre epistemes; ou seja, entre o corpo de ideias que determina aquele conhecimento que é intelectualmente certo em qualquer momento particular. Em outras palavras, eles se encontrariam suspensos entre mundos (WILDERSON III, 2011, p. 33).

Pensando a situação dos Estados Unidos, Wilderson acredita que o grande perigo dessa libertação dos negros não se deve a forma como se apropria de alguma política alternativa existente (como o socialismo ou o controle de recursos comunitário). Sua radicalidade está muito mais em como ela faz funcionar uma “política de recusa”, em como ela é nada menos que (citando Fanon) “um programa de desordem completa” (WILDERSON III, 2010, p. 75).

Bibliografia

ALEXANDER, Elizabeth. “Can you be BLACK and look at this?": Reading the Rodney King Video(s). **Public Culture**. v. 7, n. 1, p. 77-94, 1994. DOI: 10.1215/08992363-7-1-77. Disponível em: <https://cutt.ly/6ffM7y7>. Acesso em: 23 jul. 2020.

ALEXANDER, Michelle. **A Nova Segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALVES, Jaime Amparo. **The Anti-Black City: police terror and black urban life in Brazil**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

BARCHIESI, Franco; JACKSON, Shona. Introduction. **International Labor and Working-Class History**, v. 96, p. 1-16, 2019. Disponível em: <https://bitly.com/gBwVv>. Acesso em: 19 set. 2020.

BARRETT, Lindon. **Blackness and Value: Seeing Double**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BROECK, Sabinne. **Gender and the Abjection of Blackness**. Albany: State University of New York Press, 2018.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1979.

CHILDS, Dennis. **Slaves of the State: Black Incarceration from the Chain Gang to the Penitentiary**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

COULTHARD, Glen Sean. **Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

DAVIS, Angela. "Prison Abolition" in DIAWARA, Mosley; TAYLOR, Manthia; AUSTIN, Regina (eds). **Black Genius: African-American Solutions to African-American Problems**. New York: W.W. Norton & Co., 1999.

DAVIS, Angela; SPIVAK, Gayatri. Angela Davis on Anti-blackness, Afro-Pessimis & Black Nationalism. **Youtube**. 2018, 5 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DVjg6l-4LS8&t=117s>. Acesso em: 14 set. 2020.

DAY, Iyko. Being or Nothingness: Indigeneity, Antiracism, and Settler Colonial Critique. **Critical Ethnic Studies**. v. 1, n. 2, p. 102-121, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethnstud.1.2.0102?seq=1>. Acesso em: 10 set. 2020.

DOUGLASS, Patrice D.; TERREFFE, Selamawitt D.; WILDERSON III, Frank B. Afro-Pessimism. **Oxford Bibliographies in African American Studies**, Oxford University Press, 2018.

- DOUGLASS, Patrice D. Black Feminist Theory for the Dead and Dying. **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 106-123, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685972>. Acesso em: 14 set. 2020.
- DU BOIS, W.E.B. **As Almas da Gente Negra**. Trad. Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.
- ELTIS, David. Europeans and the Rise and Fall of African Slavery in the Americas: Na Interpretation. **The American Historical Review**, v. 98, n. 5, p. 1399-1423, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2167060?seq=1>. Acesso em: 18 set. 2020.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008
- FERREIRA da SILVA, Denise. **Toward a Global Idea of Race**, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2007.
- GOLDBERG, David Theo. 'The Reason of Unreason': Achille Mbembe and David Theo Goldberg in conversation about Critique of Black Reason. **Theory, Culture & Society**. v. 35, n. 7-8, p. 205-227, 2018. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276418800843>. Acesso em: 14 set. 2020.
- GORDON, Lewis. R. **Bad Faith and Anti-black Racism**. New York: Humanities Press, 1995.
- GORDON, Lewis R. Critical Refleitions on Afropessimism. **The Brotherwise Dispatch**, v. 3, n. 3, 2018. Disponível em: <https://bitly.com/pyv8z>. Acesso em: 19 set. 2020.
- HARTMAN, Saidiya. **Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya; WILDERSON III, Frank B. The Position of Unthought. **Qui Parle**. v. 3, n. 2, p. 183-201, 2003. DOI: 10.1215/quiparle.13.2.183. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20686156>. Acesso em: 1 jul. 2020.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2007.

HARTMAN, Saidiya. **Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Stories of Social Upheaval**. New York/London: W.W. Norton & Company, 2019.

HILL, Marc Lamont (2018). 'Thank You, Black Twitter': State violence, digital counterpublics, and pedagogies of resistance. **Urban Education**, v. 53, n. 2, p. 286-302, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0042085917747124>. Acesso em: 17 set. 2020.

JACKSON, Zakiyyah Iman. **Becoming Human: Matter and Meaning in na Antiracist World**. New York: NYU Press, 2020.

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos**. Trad. Afonso Teixeira Filho. 1ª ed. rev. São Paulo: Boitempo: 2010.

JUDY, Ronald. **(Dis)Forming the American Canon: African-Arab Slave Narratives and the Vernacular**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

MALAKLOU, M. Shadee; WILLOUGHBY-HERARD, Tiffany. Notes from the Kitchen, the Crossroads, and Everywhere Else, too: Ruptures of Thought, Word, and Deed from the 'Arbiters of Blackness Itself'. **Theory & Event**. v. 21, n. 1, p. 2-67, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685969>. Acesso em: 22 set. 2020.

MARRIOTT, David. **On Black Men**. New York: Columbia University Press, 2000.

MARTINOT, Steve; SEXTON, Jared. The Avant-gard of White Supremacy, **Social Identities**. v. 9, n. 2, p. 169-81, 2003. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1350463032000101542>. Acesso em: 12 jun. 2020.

- MBEMBE, Achille. **On the postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Antígona, Lisboa, 2014.
- MCKITTRICK, Katherine. **Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- MILLS, Charles W. A Ignorância Branca. **Griot: Revista de Filosofia**, v.17, n.1, p.413-438, 2018.
- MORRISON, Toni. **Amada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MOTEN, Fred. Black Op. **PLMA**, v. 123, n. 5, p. 1743-1747, 2008a.
- MOTEN, Fred. The Case of Blackness. **Criticism**, v. 50 n. 2, p. 177-218, 2008b.
- MOTEN, Fred. Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh). **South Atlantic Quarterly** v. 112, n. 4, p. 737-780, 2013.
- MOTEN, Fred. A Resistência do Objeto: O Grito de Tia Hester. **Revista ECO-PÓS**, v. 23, n. 1, p. 14-43, 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27542/pdf. Acesso em: 14 set. 2020.
- PALMER, Tyrone S. 'What Feels More Than Feeling?': Theorizing the Unthinkability of Black Affect. **Journal of the Critical Ethnic Studies Association**, v. 3, n. 2, 2017, p. 30-56. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethstud.3.2.0031?seq=1>. Acesso em: 22 set. 2020.
- PATTERSON, Anita. Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America. **African American Review**, v. 33, n. 4, p. 683-686, 1999. Disponível em: www.jstor.org/stable/2901352. Acesso em: 14 set. 2020.
- PATTERSON, Orlando. **Escravidão e Morte Social: um Estudo Comparativo**. São Paulo, Edusp, 2008.

PEREIRA, Allan Kardec. Protração do passado no presente: vidas negras *queers* também importam. **Revista Aedos**. n. 12, v. 26, p. 345-366, 2000. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/92988/58003>. Acesso em: 28 set. 2020.

RANKINE, Claudia. **Citizen**: An American Lyric, Graywolf Press, 2014.

ROBERTSON, Aaron; WILDERSON III, Frank B. The Year Afropessimism Hit the Streets?: A Conversation at the Edge of the World. **Literaty Hub**, 2020. Disponível em: <https://lithub.com/the-year-afropessimism-hit-the-streets-a-conversation-at-the-edge-of-the-world/>. Acesso em: 29 set. 2020.

ROBINSON, Cedric. **Black Marxism**: The Making of the Black Radical Tradition. London: Zed Boks: 1983.

ROEDIGER, David. **The Wages of Whiteness**: Race and The Making of America Working Class. New York: Verso, 1991.

SEXTON, Jared. People-of-Color-Blindness: Notes on the Afterlive of Slavery. **Social Text**, vol. 28, n. 2, p. 31-56, 2010.

SEXTON, Jared. The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism. **InTensions**, v. 5, p. 1-47, 2011.

SEXTON, Jared, Ante-Anti-Blackness: Afterthoughts, **Lateral**: Journal of the Cultural Studies Association, v. 1, 2012.

SEXTON, Jared. “Don’t call it a comeback: racial slavery is not yet abolished”, **Open Democracy**, 17 de junho de 2015, disponível em: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/dont-call-it-comeback-racial-slavery-is-not-yet-abolished/>. Acesso em: 14 set. 2020.

SEXTON, Jared. Afro-Pessimism: The Unclear Word. **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**, v. 29, 2016. Disponível em: <http://www.rhizomes.net/issue29/sexton.html>. Acesso em: 15 set. 2020.

SEXTON, Jared. "All Black Everything." **E-flux**, v. 79, 2017. Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/79/94158/all-black-everything/> acesso 14 set. 2020.

SHARPE, Christina. **Monstrous Intimacies: Making Post-Slavery Subjects**. Duke University Press, Durham, NC and London, 2010.

SHARPE, Christina. **In the Wake: On Blackness and Being**. Durham, NC: Duke University Press, 2016.

SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. **Diacritics**, vol. 17, n. 2, p. 64-81, 1987. DOI: 10.2307/464747. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/464747>. Acesso em: 02 jul. 2020.

SPILLERS, Hortense; HARTMAN, Saidiya; GRIFFIN, Jasmine et al. "Whatcha Gonna Do?": Revisiting Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book: A Conversation with Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Farah Jasmine Griffin, Shelly Eversley, & Jennifer L. Morgan. **Women's Studies Quarterly**. v. 35, n. 1/2, p. 299-309, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27649677>. Acesso em: 14 jun. 2020.

TERREFE, Selamawit; SHARPE, Christina. "What Exceeds the Hold?" An Interview with Christina Sharpe? **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**. v. 29, 2016. Disponível em: <http://www.rhizomes.net/issue29/terrefe.html>. Acesso em: 14 set. 2020.

TERREFE, Selamawit. Speaking the Hieroglyph: Black Women and Mimetic Thaumaturgy. **Theory and Event**. n. 21, v. 1, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685973/summary>. Acesso em: 14 set. 2020.

THOMAS, Greg. Afro-Blue Notes: The Death of Afro-Pessimism (2.0)? **Theory & Event**, v. 21, n. 1, p. 282-317, 2018. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/685979/pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

TITLEY, Gavan. The Debatability of Racism: Networked Participative Media and Racism. **Rasismista Ja Rajoista**, 2016. Disponível em: <https://raster.fi/2016/02/17/the->

[debatability-of-racism-networked-participative-media-and-postracialism/](#). Acesso em: 14 set. 2020.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: o poder e a produção da história. Curitiba: huya, 2016

VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista em Pauta**. n. 45, v. 18, p. 16-26, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/47201/31976>. Acesso em: 15 set. 2020.

WACQUANT, Loïc. Da Escravidão ao Encarceramento em Massa: Repensando a “Questão Racial” nos Estados Unidos. In: **Contragolpes**: seleção de artigos da New Left Review. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2006.

WARREN, Calvin. Black Nihilism and the Politics of Hope. **CR: The New Centennial Review**, v. 15, n. 1, p. 215-248, 2015a. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.14321/crnewcentrevi.15.1.0215?seq=1>. Acesso em: 10 set. 2020.

WARREN, Calvin. Onticide: Afro-pessimism, Queer Theory, and Ethics. **Ill Will Editions**, 2015b. Disponível em: <https://illwilleditions.noblogs.org/files/2015/09/Warren-Onticide-Afropessimism-Queer-Theory-and-Ethics-READ.pdf>. Acesso em: 14 set. 2020.

WARREN, Calvin. Black Mysticism: Fred Moten’s Phenomenology of (Black) Spirit. **Zeitschrift Für Anglistik Und Amerikanistik**, v. 65, n. 2, p 219-229, 2017.

WEHELIYE, Alexander. Pornotropes. **Journal of Visual Culture**, v. 7, n. 1, p. 65-81, 2008. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1470412907087202>. Acesso em: 14 set. 2020.

WILDERSON III, Frank. Gramsci’s Black Marx: Whiter the Slave in Civil Society? **Social Identities**, v.9, n.2, 2003, p.225-240. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1350463032000101579>. Acesso em: 14 set. 2020.

WILDERSON III, Frank. B. **Red, White and Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms.** Durham: Duke University Press, 2010.

WILDERSON III, Frank B. Afro-Pessimism and the End of Redemption. **Humanities Futures.** Franklin Humanities Institute: Duke University, 2015. Disponível em: <https://humanitiesfutures.org/papers/afro-pessimism-end-redemption/>. Acesso em: 25 set. 2020.

WYNTER, Sylvia. 'No Humans Involved': An Open Letter to My Colleagues. **Forum N.H.I.** – Knowledge for the 21st Century: Knowledge on Trial. Stanford: Institute N.H.I, v. 1, n. 1, p. 42-73, 1994.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Over-Representation: An Argument. **CR: The New Centennial Review**, n. 3, v. 3, p. 257-337, 2003.