

Para além dos grilhões da Linguagem que capitaliza(ou): relações de corporalidade, linguagem e decolonialidade em Fanon por epistemologias indígenas brasileiras

Más allá de los grilletes del lenguaje que capitaliza(o): relaciones de corporalidad, lenguaje y descolonialidad en Fanon por las epistemologías indígenas brasileñas

Gabriel D. Gruber¹
Secretaria da Educação do Estado de São Paulo

Recebido em: setembro de 2023.

Aprovado em: abril de 2024.

Como citar este trabalho:

GRUBER, G. D. Para além dos grilhões da Linguagem que capitaliza(ou): relações de corporalidade, linguagem e decolonialidade em Fanon por epistemologias indígenas brasileiras. **Traços de Linguagem**, v. 8, n. 2, 107-120, 2024.

♦ **RESUMO:** Este artigo propõe estabelecer diálogo entre duas premissas da filosofia de Frantz Fanon na obra *Pele negra, máscaras brancas*, sobre a ontologia da linguagem e a relação de corporalidade, com perspectivas indígenas brasileiras. Para isso, foi analisada uma afirmação inicial da obra, “falar é existir absolutamente para o outro”, e uma final, “Minha última prece: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!”, sob a ótica de Maldonado-Torres e uma contextualização da história e/da filosofia nos assuntos. E assim, referenciando-se bibliograficamente nas contribuições filosóficas de Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Célia Corrêa Xakriabá este artigo se insere no debate colonial para pensar as frases destacadas.

♦ **PALAVRAS-CHAVE:** Decolonialidade; Linguagem; Corporalidade.

♦ **RESUMEN:** Este artículo propone establecer un diálogo entre dos premisas de la filosofía de Frantz Fanon en la obra *Piel negra, máscaras blancas*, sobre la ontología del lenguaje y la relación de la corporalidad, con las perspectivas indígenas brasileñas. Para ello se analizó una afirmación inicial de la obra, “hablar es existir absolutamente para el otro”, y una final, “Mi última oración: ¡Oh, cuerpo mío, hazme siempre un hombre que cuestione!”, de la perspectiva de Maldonado-Torres y una contextualización de la historia y/de la filosofía en las materias. Así, refiriéndose bibliográficamente a los aportes filosóficos de Davi Kopenawa, Ailton Krenak y Célia Corrêa Xakriabá, este artículo se inserta en el debate colonial para reflexionar sobre las frases destacadas.

♦ **PALABRAS CLAVE:** Decolonialidad; Idioma; Corporalidad..

¹ Mestre em Linguística pelo IEL/UNICAMP, licenciado em Letras Português e Letras Inglês, e bacharel em Teologia pelo UNASP-EC. Pós-graduando em Tradução para o Inglês pela UNESA. Pesquisador nas áreas de línguas indígenas, antropologia linguística e bíblia hebraica. Professor público da rede municipal de Monte Mor e editor-chefe da Editora Piraputanga.

1. Introdução

Frantz Fanon (2008) diz logo no princípio de sua obra *Peles Negras, Máscaras Brancas*: “falar é existir absolutamente para o outro” (p.33), e perto do final clama: “Minha última prece: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!” (p.191). Essas duas frases são os axiomas norteadores que este artigo se propõe a discutir: onde a decolonialidade, a linguagem e o corpo se encontram e desencontram no saber científico?

Assim propomos um diálogo entre as literaturas e conceitos do líder yanomami Davi Kopenawa (2019) na obra *A Queda do Céu*; da atual deputada indígena Célia Corrêa Xakriabá (2018) em sua dissertação *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*; do escritor e ativista indígena Ailton Krenak (2019) nas obras *Ideias para Adiar o Fim do Mundo e Futuro Ancestral*, e do professor de estudos latinos e caribenhos Maldonado-Torres (2008) em seu artigo *A Topologia do ser e a Geopolítica do Conhecimento*.

Para analisar tais literaturas se partirá do entendimento que o esvaziamento dos corpos para sua instrumentalização/capitalização, seja como locus universalizante da branquitude ou para sua instrumentalização enquanto ambiente de conquista, alienação, invasão e objetificação, são parte essencial do movimento de colonização linguística (ERRINGTON, 2001). A linguagem, muito além de um valor meramente comunicativo, é a substância de todo conhecimento e forma de conhecer, onde as potências de ser se realizam. Em resumo, a linguagem configura ontologia e epistemologia pura, bem como se consagra um senso de identidade cultural e social. Como Mignolo (2003, p.633) escreveu: “E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser”.

2. “Falar é existir absolutamente para o outro”

Os diversos descaminhos que o estudo do que chamamos linguagem no Norte Global está intrínseco no processo da naturalização do capitalismo. O princípio norteador do cartesianismo e da “filosofia” subjacente da morfossintaxe indoeuropeia, uma metafísica dicotômica entre um plano estático e outro dinâmico, o espaço e o tempo, o objeto e o movimento, o reino dos substantivos e seu motor, os verbos (DEMURO; GURNEY, 2021; WHORF, 1979). A maior das mazelas nunca foi a existência de tal premissa, mas sua universalização e o reducionismo que ela propagou no que as línguas (especialmente as milhares do Sul Global) podem ou não ser (PINTO, 2013; MOITA LOPES, 2013; WHORF, 1979).

A potência da utilização do corpo pela arte, esporte ou trabalho é absoluta. O corpo é diversas vezes comparado metaforicamente a uma “máquina”, um “templo”, uma “ferramenta”, uma “tela em branco”, uma “pedra bruta” a ser lapidada, uma “sinfonia”. E segundo Lakoff e Johnson (1980, p. 3, 7-8), a base de todo nosso sistema conceitual, que remonta nossa realidade empírica, está nas metáforas que nossa língua/cultura codifica, assim não meramente falamos que “tempo é dinheiro”, sentimos e conceitualizamos o tempo como algo que se “ganha”, “perde”, “investe”, “poupa”, “guarda”, etc. Mas antes de resolver a dicotomia entre ter e ser um corpo, ainda é necessário resolver a dicotomia entre o corpo e seu discurso. Notavelmente a fala é a reiteração da presença, por isso a incomunicabilidade seria uma forma de ausência parcial ou completa. Porém duas perguntas podem nos restar: o que implicaria a ininteligibilidade

de uma língua sobre outra? E o que implicaria uma fala gramaticalmente imperfeita de outra língua?

Na constante departamentalização do corpo, isolamos o locus principal num campo imaterial. Ou seja, naquilo que algumas culturas chamam de alma, espírito, herança do mundo das ideias gregas que influenciou e enveredou a filosofia ocidental clássica. Comentamos constantemente a fala como um aspecto, um segmento, uma função ou até algo relegado a uma parte específica do corpo, como os sons que emitimos. Tal condição tão reducionista e simplista sobre o que a fala é, conseqüentemente, o que a língua é pode ter começado na confusão entre o conceito de gramática e de conhecimento linguístico.

Segundo Bagno (2016), o princípio da gramática era puramente sobre a arte de escrever, na investigação das ordens e regras do seu registro, buscando assim preservar as formas consideradas mais “elegantes” e “certas” da língua oral. De tal maneira haveria um norte do ideal que orientaria a condução da linguagem. Assim a língua natural e orgânica da fala precisaria se submeter à língua artificial e manipulável socialmente pelas elites de maior poder cultural. Nesse contexto penso na frase fanoniana: “falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p.33), anexando-a em seu contexto: “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito.” Portanto, “julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor.” (Idem).

Bagno (2016) reitera que

[...]: uma educação linguística voltada para construção da cidadania numa sociedade verdadeiramente democrática não pode desconsiderar que os modos de falar dos diferentes grupos sociais constituem elementos fundamentais de identidade cultural da comunidade e dos indivíduos particulares e que **denegrir ou condenar uma variedade linguística equivale a denegrir e a condenar os seres humanos que a falam, como se fossem incapazes, deficientes ou menos inteligentes** - é preciso mostrar, em sala de aula e fora dela, *que a língua varia tanto quanto a sociedade varia*, e que existem muitas maneiras de dizer a mesma coisa e que todas correspondem a usos diferenciados e eficazes dos recursos que o idioma oferece a seus falantes... (BAGNO, 2016, p. 18)

Se falar é presença, a estratégia de normatizar a gramática por meio de padrões eugenistas pode ser um último reduto quase despercebido pelo radar social de eugenicizar as existências. A “pureza” linguística não passa de uma invenção mal contada que não leva em conta a constante mestiçagem das línguas em seus contatos e geopolíticas. Bernardino-Costa (2016) dirá:

Uma das formas de usar máscaras brancas será por meio da linguagem. O negro antilhano “será tanto mais branco, isto é, se aproximará do homem verdadeiro, na medida em que adota a língua francesa” (Fanon, 2008, p. 34). Linguagem não se refere somente à língua enquanto mero instrumento de comunicação, senão a uma instituição social permeada pelos valores de uma cultura. No âmbito da linguagem, enquanto instrumento de comunicação, o antilhano evitará ao máximo falar *petit-nègre*. (BERNARDINO-COSTA, 2016, p.506, 507)

Maldonado-Torres (2008) crê na tese que a filosofia ocidental age como se tivesse alergia das questões geopolíticas e espaciais com medo que elas não passem de contingentes da “verdadeira” metafísica e, obviamente, a filosofia linguística que inspirou as últimas grandes viradas nesta ciência também. Afirmar, categoricamente, que as altamente complexas relações e políticas raciais firmadas no colonialismo têm um

impacto profundo em toda forma de fazer ciência pode ser um entrave para a raça branca que vem se universalizando monopolizando as narrativas há séculos.

Alguma coisa no *ethos* social da Europa branca a garantia que devia subjugar toda e qualquer outra forma de existência que não fosse idêntica a si. E para Heidegger, filósofo alemão do século XX, nada mais ontológico que a linguagem. Enquanto achamos que o discursar é uma função do ser, para o filósofo “a linguagem é a casa do Ser” (HEIDEGGER, 2003, p.127), pois para o filósofo “é a palavra que confere ser as coisas” (*Idem*, p.126).

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. (HEIDEGGER, 2003, p. 7)

Porém, Maldonado-Torres (2008) assertivamente aponta que foi a falta de perspectiva de uma epistemologia autocrítica que questionasse a influência dos ideais racistas implicados na universalização da realidade colonizadora e branca que guiou esse mesmo filósofo a endossar em sua filosofia o próprio nazismo.

A ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da modernidade. Há séculos que esta lógica é aplicada ao mundo colonial. Heidegger retomou esta tradição mas transformou-a de modo a, através do germanocentrismo, poder fazer ao resto da Europa o que a Europa tinha feito a uma grande parte do globo. (MALDONADO-TORRES, 2008, p.77)

Para Heidegger (2023), o tamanho de contato com a linguagem ideal poderia aperfeiçoar o ser até seu ideal. A colonialidade do ser não pode ser vista em nenhum momento como uma inferência menor. Ela é a base de todas as relações internacionais. Afinal, foi em nome do que uma parcela minúscula da raça humana definiu enquanto “*ideal*” que se condenou, instrumentalizou e proletarizou todo o restante dos seres humanos e outros seres vivos. “Para tal, é necessária uma visão histórica que combine espaço e tempo” (MALDONADO-TORRES, 2008, p.83). No entanto, leia-se espaço enquanto território-terra e territórios-corpos. “A colonialidade faz referência à raça e, consequentemente, ao espaço e à experiência” (MALDONADO-TORRES, 2008, p.94)

A ‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser [*colonialidad del ser*]. (MIGNOLO, 2003, p.633)

Em Fanon (2008) a fala é algo que ultrapassa a sua condição do *ser* para si mesmo, mas ela é como o seu *ser* é percebido, categorizado e hierarquizado pelo outro. Esse outro sendo ou um ser racializado (alguém não-branco) ou com sua raça neutralizada (branco).

[Fanon] reclamava a necessidade do reconhecimento da diferença, assim como a necessidade da descolonização enquanto requisito absoluto para o adequado reconhecimento da diferença humana e da concretização de uma forma de humanismo pós-colonial e pós-europeu (Fanon 1965, 1988). [...] Ao invés de dar primazia à busca de raízes na Europa ou noutro lado qualquer, a

consciência descolonial de Fanon pretende deslocar o sujeito, sensibilizando para uma resposta aos que se encontram aprisionados em posições de subordinação. Em vez de tentar encontrar raízes na *terra*, Fanon propôs-se dar uma resposta responsável aos *condenados da terra*. [...] O esquecimento dos condenados faz parte integrante da verdadeira doença do Ocidente, uma doença comparável a um estado de amnésia que por sua vez leva ao homicídio, à destruição e à vontade epistémica de poder – mantendo sempre uma boa consciência. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 83, colchetes não incluídos no texto original).

Tal qual Heidegger (2003), Mignolo (2003) fala sobre a indissociabilidade entre ser e linguagem, mas sua divergência está na consciência das relações de colonialidade ao longo da história dos contatos humanos. Quando a epistemologia, o nosso modo de conhecer o conhecimento, descarta das equações o fator do corpo que somos, instrumentaliza-se poder e pensamento como mecanismos de exclusão.

Se a humanidade passa a ser sinônimo de branquitude a partir do aprofundamento da modernidade (ALCOFF, 2015), o humanismo passa a ser uma filosofia que ampara todo o sistema de significação escravocrata, inclusive a língua, permitindo, por exemplo, a colonização e a escravização serem justificadas pela Igreja como ação dos seres humanos civilizados contra selvagens. (SANTOS, 2023, p. 4)

Nosso corpo já é um discurso em si, não somente o que se faz *com* o corpo. Nossa fala se faz pelo filtro dos corpos que somos. Na sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas, o filósofo* afirmou que não importa o quanto se esconda por trás da máscara da linguagem branqueada, a pele denuncia a fantasia.

Todavia, este mesmo corpo, objetificado e visto, é o corpo que vê, age e reflete conscientemente sobre o mundo. Diferentemente da noção dominante no pensamento ocidental que supõe a separação entre corpo e alma (Quijano, 2005), o corpo permite uma perspectiva situada no mundo. O corpo é visto pelo outro, vê o outro e permite-nos imaginar como o outro nos vê. Esta terceira dimensão é fundamental para o desenvolvimento dos nossos papéis sociais e do nosso posicionamento em cada situação. É a partir desta percepção fenomenológica sobre o corpo que Fanon conclui seu livro: “Minha última prece: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!” (Fanon, 2008, p. 191). A força elocutiva desta frase conecta-se com três temas que desenvolverei neste artigo: a existência de uma zona do não-ser e suas implicações para o negro, o dilema entre visibilidade e invisibilidade e, finalmente, a possibilidade de afirmação do corpo negro e suas implicações políticas e epistemológicas. (BERNARDINO-COSTA, 2016, p.506, 507)

3. “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!”

Qual ofensa o corpo (e sua física) e o espaço (e sua geografia) cometeram para serem relegados como intrusos para a filosofia clássica? Possivelmente, sua sensibilidade, efemeridade e passibilidade de não vingar.

Cronos (Κρόνος), titã colossal maldito, vingativo, imbatível e inexorável que devorava seus filhos, por conta da conspiração de Gaia, a Terra-mãe, foi derrotado por Zeus que libertou seus irmãos e irmãs da barriga do pai. Assim, o Tempo (Κρόνος) precisava ser derrotado e deuses que comandam o mundo são aqueles que dele saem de dentro, alcançando a atemporalidade. O mundo das ideias surge como necessidade perante a corruptibilidade da matéria. O ideal que rege o sensível. Por isso, a razão em

detrimento da sensação, a metafísica em detrimento da física, a alma em detrimento do corpo, a escrita em detrimento da fala.

Mas esta consciência da tirania no tempo não é partilhada por todas as culturas, a ponto das dicotomias mencionadas anteriormente não encontrarem eco nas diversas culturas originárias que têm sido e são apagadas diariamente. Para cosmologias indígenas norte, meso e sul americanas, tentar dividir o tempo do espaço, bem como a carne e sua alma e o corpo e sua fala, é uma mutilação.

Vemos as pesquisas do linguista e antropólogo Benjamin L. Whorf (1979) com a língua hopi e sua assertividade em dizer que a experiência de sentir e participar dessa abstração chamada tempo depende da língua que você toma como medida do universo. Para Whorf (1979), tanto os hopi, quanto outros povos que ele estudava (shawnee e maias), não tinham marcação morfossintática alguma sobre tempo em suas línguas, o que era marcado nas suas semânticas. Afinal, era a relação do enunciador com seu enunciado.

O que mais surpreende é descobrir que várias grandes generalizações do mundo ocidental, como tempo, velocidade e matéria, não são essenciais para a construção de uma imagem consistente do universo. As experiências psíquicas que classificamos sob esses títulos, é claro, não são destruídas; em vez disso, as categorias derivadas de outros tipos de experiências assumem a regência da cosmologia e parecem funcionar tão bem. Hopi pode ser chamado de uma linguagem atemporal. Ele reconhece o tempo psicológico, que é muito parecido com a "duração" de Bergson, mas esse "tempo" é bem diferente do tempo matemático, T, usado por nossos físicos. Entre as propriedades peculiares do tempo Hopi estão que ele varia com cada observador, não permite simultaneidade e tem dimensão zero; ou seja, não pode ser dado um número maior que um. (WHORF, 1979, p. 216, n.t.²)

Se tais relações tratam de uma materialidade que confronta uma abstração, proponho imaginar o conflito tensionado ao relacionar uma distinção entre o corpo e sua fala. A sacramentação da escrita sobre a língua oral, em seus diversos modos de hiperespecialização, traz consequências profundas nas distâncias entre o discurso e seus emissores.

Davi Kopenawa (2019), em sua obra cosmológica e etnográfica em conjunto com Bruce Albert, traz a intrínseca relação da materialidade das palavras nos corpos e dos corpos nas palavras. Para o líder indígena são as palavras a fonte de cura, proteção e vitalidade de seu povo e sua floresta. E o embate que tem matado seus parentes amados não é travado só nas fumaças tóxicas do garimpo e seus venenos na terra e água, mas tudo isso é originado nas palavras torpes dos homens brancos, denominados “povo da mercadoria”, pois é isso que seus discursos gritam. Para Kopenawa (2019) as palavras dos seus ancestrais são mais vivas que nunca. “Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão fortes e novas como agora” (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p. 66).

Conclui-se que: enquanto é para eternização das palavras orais que os brancos prendem as palavras a papéis, é para eternização das palavras que os yanomamis não as prendem. Ambas derivam de conceitos diferentes do que é o tempo e seu efeito, tal qual

² What surprises most is to find that various grand generalizations of the Western world, such as time, velocity, and matter, are not essential to the construction of a consistent picture of the universe. The psychic experiences that we class under these headings are, of course, not destroyed; rather, categories derived from other kinds of experiences take over the rulership of the cosmology and seem to function just as well. Hopi may be called a timeless language. It recognizes psychological time, which is much like Bergson's "duration," but this "time" is quite unlike the mathematical time, T, used by our physicists. Among the peculiar properties of Hopi time are that it varies with each observer, does not permit of simultaneity, and has zero dimensions; i.e., it cannot be given a number greater than one.

a ideia de eternizar. A noção da liberdade, autenticidade e presença plena são inerentes ao conceito de “palavra de” alguém, por isso notasse o uso constante do termo de “palavras fantasmas” ao se referir as falas dos brancos na literatura de Kopenawa (p.226, 227, 353, 355), pois é uma semi-presença, descumprindo as noções de “palavra” em seus conceitos.

Tal qual Fanon (2008), o líder yanomami afirma que a linguagem é uma das máscaras brancas que tentam ocultar a verdadeira pele, mas que neste ato é ferido o verdadeiro ser e trazem sérias doenças para quem vive tentando ser quem nunca será:

Mesmo embrulhado dentro de uma bela camisa, dentro de mim eu continuava sendo um habitante da floresta! Por isso costumo repetir aos rapazes de nossa casa: “Talvez vocês estejam pensando em virar brancos um dia? Mas isso é pura mentira! Não fiquem achando que basta se esconder nas roupas deles e exibir algumas de suas mercadorias para se tornar um deles! Acreditar nisso só vai confundir seus pensamentos. Vocês vão acabar preferindo a cachaça às palavras da floresta. Suas mentes vão se obscurecer e, no final, vocês vão morrer por isso!”. É verdade. As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são muito antigas. Só elas podem nos fazer felizes. Imitar as de *Teosi* e dos brancos não nos vale de nada. Elas só podem nos atormentar. (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p.289, 290)

Segundo Kopenawa (2019), as palavras fantasmas dos brancos que os jovens tentam balbuciar servem para obstruir seus pensamentos e torná-los ignorantes (p.227). Ambas palavras são importantes (obstruir e ignorar), pois aquilo que parece ser repetido com intensidade é: imitar os brancos é se tornar menos sensível, pois seu contato primário com a realidade se tornou interrompido. Isso os levaria a ignorar um céu que desaba, uma floresta que padece e os povos que estão como empecilho para seu lucro mercadológico. “Suas antigas palavras sobre a floresta e as roças encolheram em suas mentes até silenciarem. (...) Pouco a pouco, viravam outros e dava dó ouvi-los. Vê-los secava o pensamento.” (p.353, 354). É de extrema relevância notar a materialidade da palavra como definidora de um ethos. As palavras dos seus antigos é os que os mantém perenes. Dentro das discussões travadas na obra *A Queda do Céu*, a sede irrefreável por lucro a todo custo, o avanço do garimpo ilegal e seus corpos com doenças são pelo menos tão danosos quanto palavras que invadem o lugar das que relembram o verdadeiro modo de ser no mundo. Se o definidor máximo da existência dos homens brancos é mercadoria, a do povo yanomami parece ser a ancestralidade e sacralidade de seu modo de vida na floresta que os abriga e de quem são parte inerente.

O maior mal não está no dano físico e sim aquilo que Kopenawa (2019) definiu como “A floresta perdeu o seu silêncio” (p.226), não porque a floresta seja caracterizada pela ausência do som. Ao contrário, a floresta é cheia de fala! As árvores, rios, trovões, pássaros, sóis e luas falam e discursam tal qual as palavras dos antigos que são reivindicadas. “Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim”. A diferença essencial está que nas palavras de *Omama* (ancestral primordial herói), que deu aos yanomamis suas palavras, e dos *xapiri* (espíritos protetores da floresta), que alguns aprenderam a falar (os xamãs), ao entrar em sintonia com a floresta geram o “silêncio”, mas as palavras dos *napë* (brancos) e *Teosi* (ancestral primordial dos brancos, que rejeita a floresta e *Omama*) dissonam, causando o barulho (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p.226). As palavras dos brancos em sua língua fantasma projetam sobre os yanomamis uma inadequação explícita e completa de quem eles são perante a medida colonial. E com o veneno torpe do capital, injeta-se em suas mentes a ansiedade e a coisificação da vida, sobre a juventude ainda mais frágil das invasões linguísticas:

“Seu pensamento passava o dia todo tomado só pela palavra das mercadorias.” (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p.354).

Porém no conflito onto-epistemológico da linguagem nada é abstrato e inconsequente:

Eu não sei fazer contas como eles. Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p. 354, 355)

Quando o líder yanomami diz: “Os brancos talvez pensem que parariamos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados. (...). Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte.” (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p.354). A intercambialidade entre a invasão linguística e a invasão territorial se dá conta unicamente porque a língua, o território e o corpo não podem se desassociar! A compreensão dessa invasão linguística não está nem próxima do ato de preciosismo de idólatras de Portugal que sonham ver a língua brasileira retornando ao padrão luso, cumprindo fetiches europeus. No entanto, essa invasão relatada está para além do âmbito gramatical e atinge o cerne da linguagem: o modo de compreensão do mundo (epistemologia) e o modo de compreensão do ser (ontologia).

A língua aqui é existir plenamente para o outro, como Fanon diz, não só na imitação para existir como o outro, mas também na inexistência (ou extinção) do eu. Hauck (2023) propõe repensar a linguagem enquanto instituição ontológica universal, mas crê que a principal função dessa investida não deveria ser na tipologia das ontologias linguísticas, mas na busca pelos principais eixos de diferenciação ontológica da linguagem. Ou seja, onde há os principais contrastes em como as línguas(gens) em seu constante atrito mostram suas naturezas.

Fanon (2008) se mostra em uma empreitada próxima desta ao demonstrar que a emulação da linguagem branca em uma pessoa preta era a emulação da presença branca em negação da verdadeira. Segundo o xamã indígena Davi Kopenawa (2019) o principal traço de diferenciação entre os ethos linguísticos em conflito seria:

Recusamo-nos a deixar que destruam nossa floresta porque foi *Omama* que nos fez vir à existência. Queremos apenas continuar vivendo nela do nosso jeito, como fizeram nossos ancestrais antes de nós. Não queremos que ela morra, coberta de feridas e dejetos dos brancos. Ficamos com raiva quando eles queimam árvores, rasgam a terra e sujaram os rios. Ficamos com raiva quando nossas mulheres, filhos e idosos morrem sem parar de fumaça de epidemia. **Não somos inimigos dos brancos.** Mas não queremos que venham trabalhar em nossa floresta porque não têm como nos compensar o valor do que aqui destroem. (ALBERT; KOPENAWA, 2019, p.354, negrito não presente no texto original)

Enquanto o modo de conceptualizar o mundo pela ordem linguística colonial e seu *modus operandi* é baseado em rejeição, aniquilação ou assimilação do que lhe difere, as línguas indígenas não relegam outras cosmologias a um espectro de inimigas. As pluralidades de línguas que não precisavam necessariamente projetar seu caminho como o único viável e correto sempre estiveram presentes em suas realidades.

Ailton Krenak (2019) escreve que:

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estarmos vivos. (KRENAK, 2019, p.33)

O filósofo indígena sustenta firmemente a tese que os povos indígenas brasileiros são uma ofensa imperdoável para com o modo de existência imperialista e colonial que regem os brancos. Gabriel dos Santos (2023, p. 5) reitera que: “Fanon parece, de maneira não linear, sempre passear na crítica ao humanismo enquanto instituição branca no ocidente.”

Segundo Krenak (2019), nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Tal qual “despresenciamos” a língua ao separá-la do corpo em cada vez mais torná-la escrita e capitalizável, essa ausência, contamina todo nosso jeito de descrever a vida. A consequência brutal é que tal modo de vida “gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar” (KRENAK, 2019, p.27).

Se para Kopenawa a língua dos brancos é fantasma, para Ailton Krenak (2019) essa língua só pode vir de uma “humanidade zumbi” que não pode tolerar a “fruição de vida” (p.27). Dentro da literatura deste pensador, o início dos males, que desvinculou os caminhos dos colonizadores da ética com a vida, foi a desvinculação desta parcela dos seres humanos com a Natureza. A partir disto se “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (KRENAK, 2019, p.23).

Somente ao se descolar da terra que se poderia clamar por uma monocultura, pois é na convivência com ela que se nota que não há como haver vida sem a complementaridade e cooperação. Sobre a condição atual humana, o filósofo escreve: “Sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre nossas vidas” (KRENAK, 2019, p.44).

De acordo com Krenak (2019), foram criados parâmetros para definição do que é humano tão classistas e racistas que somente uma parcela minúscula da humanidade pode se entender enquanto humano. A própria ONU já demonstra um clubinho que define regras europeizantes de vestimenta, conduta, discurso e “modos” para quem deseja entrar. Ao escrutinar ainda mais essa chaga aberta, o escritor ainda comenta se é o ato de tirar o “ser uma pessoa” de alguém que a caracteriza como mais passível de ser usada. O parâmetro de “despersonalização” de toda natureza que a condena a uma matéria-prima que se tornará “resíduo da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p.49).

Uma das principais consequências de nossa dissonância cognitiva para normalizar tudo isso envolve a linguagem. A natureza não conseguiu achar “máscaras brancas” para

ocultar suas peles negras de terra, água, flores, folhas, vidas, rochas, madeiras. Se a linguagem, como temos defendido, não é um instrumento, segmento ou departamento do corpo (enquanto presença), a tese de que Krenak (2019) ao escrever: “É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (p.27). toda natureza quando entendida como presença real deve ser entendida como portadora de fala. Mas isso seria demasiada heresia para com tudo que a ciência linguística, antropológica e biológica tem afirmado nesses últimos séculos, não é?

O grito final de Fanon (2008) em seu livro: “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!”, encontra ressonância forte no alerta de Krenak (2019) ao escrever: “É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (p.27). Assim a linguagem e a fala precisam ser pensadas como uma reiteração presente do ser que atravessa os seres enquanto algo sensível e intuitivo, e não enquanto metódico e idealizado.

Como Maldonado-Torres (2008) já alertava, a alergia da filosofia de pensar o espaço, os corpos, e a colonialidade foi tanta a ponto de normatizar a indiferença. Tomando o conceito constituinte da cidade e a cidadania, como muito já alertava o ex-presidente Mujica, o fator determinante para ser cidadão não é pertencer a cidade e sim ser parte do seu processo de produção e consumo. A cidade nega até mesmo os espaços públicos ao povo. A lógica do comum é tratada pela ética do privado. Krenak (2022) denuncia:

Acontece que o termo não é uma abstração, ele se faz com corpos que andam, respiram, comem e imaginam. E, se esses corpos não têm lugar na cidade, então ela não é o lugar do comum. O padre Júlio Lancellotti pegou uma marreta para derrubar espetos colocados sob um viaduto em São Paulo para as pessoas não deitarem. (KRENAK, 2022, p.69)

Não é para “aceitação” dos corpos marginalizados que se faz um levante na luta decolonial, pois para o sociólogo argentino Mignolo (2008), a pura “tolerância à diversidade” trajada de benevolência sugere um caráter de paternalismo silenciador ao grupo que recebe tal ato de “bondade”. A sociedade contemporânea prega a inclusão em todos seus meios comunicativos, mas não se dispõe esmiuçar as pedras físicas que negam os corpos empobrecidos e des-proletarizados, tanto quanto não aceita esmiuçar as barreiras erguidas para questionar as hierarquias figuradas. A permissão da existência disruptiva.

O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundo, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação. É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, na Ásia... Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta. (...) O planeta é mesmo maravilhoso e é abraçado, em várias tradições de povos ameríndios - da Terra do Fogo ao Alasca -, por uma poética. (KRENAK, 2022, p.33)

Para o filósofo, o comum que precisa ser clamado é o encontro de confluências que não exijam a homogeneização, nem das crenças, das histórias, das políticas, das organizações sociais. Busca-se uma espécie de aliança afetiva que não comprometa a integralidade de nenhum grupo para se caber em um projeto, mas que reclame uma união de propósito de respeito e libertação dos jugos contra a vida. Tais alianças afetivas são a

proposta de “afetos entre mundos não iguais” que “reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado” (KRENAK, 2022, p.84).

Como ponto culminante de todas as discussões aqui travadas a respeito das contribuições das perspectivas do professor latino Maldonado, o líder yanomami Kopenawa e o filósofo Krenak sobre esses dois eixos da obra de Fanon, acessamos a literatura da atual deputada Célia Xakriabá (2018).

Comentando sobre a relação fala e corpo a autora se define e se articula sendo um “corpo falante que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra”, uma característica intrínseca ao seu povo segundo os dados de sua dissertação (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.32). Xakriabá definirá tal conceito como “semântica da oralidade”. Aí está a essência presente da elocução única do timbre e modo de fala/corpo que os antigos de seu povo simbolizam a sabedoria e conhecimento da vida. (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.33). Segundo a mestra, esse modo de semântica específica só seria acessada pela constante escuta.

Citando uma parente de seu povo é dito:

percebi que tem coisa que se perderia, com a escrita, que o papel não seria capaz de mostrar, a forma de falar, a entonação da voz, o sotaque, as diferenças na linguagem de cada pessoa. Com a escrita muito se guarda, mas ao mesmo tempo se perde, é importante a escrita e a oralidade, uma auxiliando a outra. (LOPES XAKRIABÁ, 2016, p.26 *apud* CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.35)

Se em Fanon é dito que a linguagem foi usada para tentar camuflar os corpos, em Xakriabá (2018) a linguagem é o corpo falando, pois o registro é infinitamente mais fraco que a imersividade do real. Os grafismos são chamados pela autora de uma outra linguagem ritual, que ajuda a acessar, assim como a oralidade da cerimônia ritualística, um patamar irregistrável da presença.

A linguagem, quando entendida como sendo também aquilo que ultrapassa a comunicação, precisa ser pensada como parte principal da epistemologia dos saberes. Quando organizações como a UNESCO (2003) denunciam a indissociabilidade entre o conhecimento das teias da biosfera e as línguas por onde tais conhecimentos habitam (logosfera), isso não se dá pela arcabouço etnográfico lexical de tais línguas.

As línguas não são dicionários dos conhecimentos originários. Elas não têm tais epistemologias registradas em suas palavras, termos etnobotânicos ou nomenclaturas zoológicas. Elas estão nos corpos falantes, no seu modo de apreensão e na convivência ecológica com seu território, sendo ativamente parte deste em um diálogo de presenças que transdizem seus afetos.

Xakriabá (2018) pode sumarizar quando escreve:

Minha fala vem de um enraizamento, vem do território e circula em vários lugares. Até hoje eu mantenho um exercício muito grande de escuta, mas quando eu profiro a palavra é como se eu fizesse uma amarração de tudo que foi escutado, sei que essa palavra deve ser entoada com força, de forma que faça as pessoas reverberarem sua presença em mim, no sentido de serem tocadas pelo que eu disse. (...) Quando eu falo, eu não me preocupo se eu vou fazer uma fala de estrutura conceitual, formal, acadêmica. Embora transite no espaço acadêmico, a minha fala está ligada a esse enraizamento, e importa se esse vai alimentar as pessoas, se vai inspirá-las. Então, sempre, antes de falar, eu peço que fale não apenas a minha boca, mas também meu corpo, como lugar que guarda a memória daquilo que aprendo. Sinto que minha fala não é solitária, ela só tem força porque invoco e sinto a presença dos mais velhos e de minha ancestralidade (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.33, 34)

4. Conclusão

Frantz Fanon (2008), em sua obra *Pele negra, Máscaras brancas*, traz a linguagem como um fator de colonialidade ao defini-la na intrincada relação de submissão ontológica como um instrumento de validação existencial. A linguagem pode ser entendida como fator de comunicação, como instrumento de sociabilização e até como critério sócio-cultural de pertencimento. Mas uma perspectiva que a veja como a capacidade de “existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p.33) é um fator além.

O fingimento de ausência de racialização por parte dos brancos colonizadores mantém a ciência clássica em um mundo onde se vê crueldades por conta da raça. De tal maneira, a história da ciência da linguagem tem partido de um ideal que projeta os parâmetros sobre como o real deve se portar, mas isso tudo sem questionar quem e qual povo teria o direito de ditar tal ideal. Obviamente, com o passar do tempo e da tentativa de esquecimento do trauma colonial das invasões, ficou deselegante declarar tal idealização sobre uma miríade de línguas do cenário globalizado. Portanto, estabeleceu-se uma conduta de “tolerância” e “aceitação” das línguas diversas. Mas tal permissão de existência parcial não pode ser vista como benévola, enquanto não rejeita a monocultura linguística que requer o uso de máscaras epistêmicas para aceitação como humano e assim, quem sabe, como digno de se manter vivo e tutelado pelos “verdadeiros” humanos plenos.

Dentro da compreensão de Maldonado-Torres (2008), a filosofia que ligava o ser à linguagem de Heidegger, abre as portas para a discussão correta. No entanto, pelo esquecimento do fator da colonialidade do ser, ela abre as portas para o nazismo que endossou. A linguagem é de fato a casa do ser. É o ponto mais íntimo da existência de todo ser. Porém enquanto ela estiver sendo vista pela perspectiva Europeia, basta invadir a casa alheia, escravizar ou extinguir quem nela vivia, reclamá-la como sua, reformá-la para ser idêntica a sua própria casa, montar um Império com mão de obra barata, e fingir que nada aconteceu. De quebra, ficar bravo com quem achar que você estava errado em fazer tal coisa, que já foi “há tanto tempo atrás”.

Para tanto, contra as normalizações do absurdo e da barbárie, Fanon (2008) reza: “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!” (p.191). Se a linguagem pode ser máscara, o corpo sempre será denunciado. Pois a invasão linguística pode ser subliminar, mas suas consequências no embate dos corpos racializados dissonantes às regras racistas impostas do jogo social são inegáveis.

Assim, revendo as relações de corporalidade e linguagem em literaturas de dois autores e uma autora indígenas, se estabelece novas perspectivas.

Iniciando em Kopenawa (2019), foi discutido como a língua do homem branco é caracterizada como uma “língua fantasma”, que “assombra” e adoce os yanomamis, de corpo, alma, espírito e mente. Essa língua despresencializada, que inquire o vício por mercadorias é antagonizada pela língua yanomami, que cura e que preserva os caminhos da floresta, da ancestralidade e da aliança com os xapiris. A crítica à artificialidade da língua dos brancos é essencial para o questionamento dos efeitos da mentalidade industrial e capitalista na nossa relação com o falar.

Em Krenak (2019, 2022), damos continuidade à discussão da asfixiante vontade branca de uniformidade e homogeneização a todo preço, apagando toda forma de ligação entre humanidade e Terra. A glotofagia que devastou as línguas originárias se origina nessa tarefa de despersonalizar, antes de tudo, a Terra e os entes não humanos. E num

funil cada vez mais estreito, a humanidade foi estreitando o conceito de quem seria aceito até caber somente o molde de uma “humanidade zumbi”.

E por fim, Xakriabá (2018) reintegra um novo termo para relação da língua e a autenticidade da presença: o conceito de corpo falante. A oralidade não pode ser desvinculada da linguagem, pois sua idealização não pode residir em um registro que a ampute o poder da eloquência, da elocução, da semântica única que nesta reside. E é neste poder de entoar palavras, que une quem fala a seus ancestrais que a ensinaram a falar e a ouvir. Portanto, a necessidade violenta de “permitir” a existência indígena no fazer epistemológico, porém somente se este mimica a formalidade acadêmica, trajar seu conhecimento de conhecimento colonial, domesticar sua fala em formatações sufocantes, negar a autoridade de seus sábios e autorizar brancos que aprenderam articular sua branquitude. Tudo nos mostra as sofisticções de como as máscaras brancas da linguagem são atualizadas na contemporaneidade. E a solução continua sendo a mesma: a prece fanoniana se faz presente de um corpo que questiona tudo isso. Pois nenhuma fala indígena ou africana que venha de um corpo presente que reclama sua voz visível se esconderá atrás de uma folha branca digital ou impressa.

REFERÊNCIAS

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

BAGNO, M. **Preconceito lingüístico**. 56 ed. Edições Loyola, 2016.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 16, p. 504-521, 2016.

CORREA XAKRIABÁ, C. N. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação de mestrado profissional em sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais na Universidade de Brasília, 2018.

ERRINGTON, J. Colonial Linguistics. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, p. 19-39. 2001.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. (R. Silveira, Trad.). Salvador: EDUFBA. 2008.

HAUCK, J. D. A linguagem de outro jeito: as naturezas linguísticas e o desafio ontológico. In: BUZATO, M; SEVERO, C. (org.). **Cosmopolítica e Linguagem**. Letraria, 2023. Disponível em: <https://www.letraria.net/wp-content/uploads/2023/07/Cosmopolitica-e-linguagem-Letraria.pdf>

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metaphors we live by**. University of Chicago press, 2008.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MIGNOLO, W. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do

conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, In: SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revistado**. Porto: Edições Afrontamento. 2003.

MOITA LOPES, L. P. Como e por que teorizar o português: recurso comunicativo em sociedades porosas e em tempos e em tempos híbridos de globalização cultural. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). **O Português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico**. São Paulo: Parábola Editora, 2013.

SANTOS, Gabriel Nascimento dos. A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. **Gragoatá**, v. 28, p. e-53299, 2023.

PINTO, J. P. Prefiguração identitária e hierarquias linguísticas na invenção do português. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). **O Português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico**, p. 120-143, 2013.

UNESCO. 2003. **Language vitality and endangerment**. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699>. (Acessado em 23 de Dezembro de 2022).

WHORF, B. L. **Language, Thought and Reality** (Ed. CAROLLS, J.). Ed. 14, Cambridge: The M.I.T. Press, 1979.