



## LINGUAGEM, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS: um diálogo entre Fanon, Kopenawa, Albert e Peirano

Nádia Xavier Moreira<sup>1</sup>  
Nilza Rogéria de Andrade Nunes<sup>2</sup>  
Viviane Machado Caminha<sup>3</sup>

### Resumo

Este ensaio tem como finalidade refletir sobre o papel assumido pela linguagem e se constitui em fator contributivo à compreensão das relações étnico-raciais e políticas públicas que envolvem grupos, histórica e socialmente, marginalizados. Emoldurados por uma epistemologia decolonial, analisa três obras de Franz Fanon, Davi Kopenawa e Bruce Albert e Mariza Peirano. Ressalta que o pensamento e o diálogo entre os autores, cuja intenção se caracteriza pela ousadia de aparente assimetria entre figuras tão distintas, assinalam uma perspectiva que manifesta a contenda em conceber elementos de foro comum. Nossas conclusões apontam para as múltiplas dimensões envolvidas no processo da linguagem, revelando que, para além de nomear, ela se encontra intimamente vinculada com relações de poder, bem como a necessária focalização da discussão de raça e racismo no campo das políticas públicas.

**Palavras-Chave:** Relações étnico-raciais. Políticas públicas. Linguagem.

### LANGUAGE, ETHNIC-RACIAL RELATIONS AND PUBLIC POLICIES: a dialogue between Fanon, Kopenawa and Albert, and Peirano

### Abstract

This essay aims to reflect on the role assumed by language constitutes as a contributing factor for the understanding of ethnic-racial relations and public policies involving groups, historically and socially, marginalized. Framed by a decolonial epistemology, analyzes three works by Franz Fanon, Davi Kopenawa and Bruce Albert and Mariza Peirano. Points out that the thought and dialogue between the authors, whose intention is characterized by the daring of apparent asymmetry between such distinct figures, points to a perspective that manifests the contention in conceiving elements of common fora. Our conclusions point to the multiple dimensions involved in the language process, revealing that, in addition to naming, it is closely linked to power relations, as well as the necessary focus on the discussion of race and racism in the field of public policies.

**Keywords:** Ethnic-racial relations. Public policies. Language

Artigo recebido em: 06/07/2021 Aprovado em: 20/11/2021  
DOI: <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v25n2p604-617>

<sup>1</sup> Assistente Social. Doutora em Serviço Social (UFRJ). Doutoranda em Antropologia Social (UNB). Professora/Pesquisadora da Escola Superior de Guerra (ESG), *campus* Brasília. E-mail: nadiaxmoreira@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Assistente Social. Doutora em Serviço Social (PUC-Rio). Professora Adjunta do Departamento de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Email: n.rogerianunes@gmail.com

<sup>3</sup> Historiadora. Doutora em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia (UFRJ) e Professora Adjunta na Escola Superior de Guerra (ESG), *campus* Brasília. E-mail: viviane.caminha@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

As classes dominantes, em cada momento histórico, tomam posse do passado cultural para consolidar seu poder e essa apropriação passa pelo domínio da linguagem. Em seus efeitos políticos a lógica colonialista não se encerra, pois o caminho que segue para tal manutenção se dá através da apreensão do discurso colonial pelo povo colonizado, remetendo a fazer uma provocação para estudos ou desenhos de políticas públicas.

Este ensaio parte da análise e dos intercruzamentos das obras *Pele negra, máscaras brancas*, Franz Fanon (2008), *A queda do céu*, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), e *Etnografia, ou a teoria vivida*, Mariza Peirano (2008). Assim, provoca-nos a refletir sobre qual o significado político da linguagem nas suas várias formas de enunciação?

A apropriação de uma linguagem assume importância fundamental no contexto das relações de poder capitalistas que conforma subjetividades que reverberam na agenda da política pública. Para repensar a raça e a formação de subjetividades raciais através de um lócus de enunciação que não é o de um autor ou autora particular, mas de outro historicamente marginalizado e ignorado, faz-se necessário observar como a linguagem utilizada pelas políticas públicas permeiam a manutenção de uma estrutura social que está sedimentada em relações de poder moduladas por uma lógica colonial, patriarcal, sexista e racista.

Sobre seus efeitos lingüísticos, reportamo-nos ao que Aníbal Quijano chamou de a colonialidade do poder (QUIJANO, 2000). Esta é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. “Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana” (QUIJANO, 2000, p. 73).

A arquitetura da linguagem demarca identidade e que, segundo Quijano, a lógica racial (quanto mais “branco” mais humano, e vice-versa) rearticula a relação histórica de vencedores-vencidos e naturaliza as relações coloniais de dominação que subjagam por meio de todo seu aparato político, religioso, bélico e estabelecem a soberania sobre aquele povo. A linguagem assume uma dimensão política na elaboração da concepção de mundo como instrumento de emancipação política. Esses atravessamentos perfazem a formulação e implementação de políticas públicas que para pôr em prática o projeto incompleto e inconcluso da descolonização se esbarra no próprio diálogo colonizado.

A transmodernidade de Enrique Dussel (2002) ou a interculturalidade de Catherine Walsh (2009) convergem na compreensão desse sistema de classificação racial e da existência social cotidiana. Nas esteiras dessa discussão, Arturo Escobar (2008), ao desenvolver seu argumento sobre a modernidade, afirma a importância de considerá-la a partir da matriz *Modernidade*

*Colonialidade/Descolonialidade* (MCD). Para o autor, tal matriz de análise assume que a modernidade surge concomitantemente com a chegada dos europeus na América e o início da exploração dos povos locais. Nessa perspectiva, existe aqui uma divisão lógica entre o Ocidente superior e os “outros” inferiores, cujas culturas e conhecimentos são tomados como subordinados. Influenciando em diversas dimensões da vida.

Dessa forma, e segundo Quijano (2000), a lógica racial não compreende somente características físicas, mas também se estende aos campos interpessoais e intersubjetivos da atividade humana. Nesse sentido, as políticas públicas refletem repercussões coloniais do racismo. Seus pilares de sustentação e seus efeitos na realidade brasileira trilham um caminho que se reverberam através de um repertório teórico e conceitual.

Os autores com os quais este ensaio dialoga expõem que o conceito de colonialidade transcende as especificidades do colonialismo “histórico” e não se extingue com a independência ou com a abolição do escravismo. “A colonialidade é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade”, conforme destaca Mignolo (2017, p.2).

Diferente desta idéia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Essa elaboração surge na tentativa de explicar a modernidade como um processo produzido pela experiência colonial, nos permitindo explicar a continuidade das formas coloniais de dominação, produzidas pelo sistema-mundo colonial moderno (MIGNOLO, 2017). Portanto, o mito da modernidade se baseia, ainda que inconscientemente, na superioridade branca. Desta forma, o Estado moderno também não pode ser visto separadamente do colonialismo.

A dominação econômica do passado se sustenta no presente ainda colonialista mantendo-se como um sistema/poder. Sendo assim, é fundamental avaliar o que o colonialismo trouxe em termos destrutivos para todas as culturas e povos submetidos e que se revela e como a produção colonial se estabelece por meio do pensar, sentir, falar e que a ela se sedimenta através das políticas públicas que são construídas sobre esse paradigma. Pensar as desigualdades no sistema-mundo capitalista moderno/colonial que sustenta a Modernidade desde sua criação no século XVI até os dias atuais e faz-se necessário imergir nas consequências do racismo, conforme Quijano e Wallerstein (1992). O escopo teórico avalia as políticas públicas cujas análises se deem através de outras

narrativas, como a correção do Estado e a negação de direitos e reconhecimento para grupos sociais vulneráveis em razão da racialização e da discriminação (SANTOS, 2016).

As raras políticas públicas focalizadas nas desigualdades étnico-raciais refletem a carência destas destinadas a estes grupos. Assim, consideramos que a linguagem dominante, permeada pela colonialidade de poder (QUIJANO, 2000) sobre a qual estas vêm sendo historicamente construídas requerem transformações radicais nas estruturas que ora mantêm as hierarquias e discriminações raciais.

Partimos do entendimento que as três obras tratam da importância da linguagem, todavia o fazem de formas distintas. Fanon, Kopenawa e Albert elaboram, notadamente, uma crítica ao modo que negros e indígenas são geralmente construídos linguisticamente e transformados em sujeitos marginais; ao passo que Periano está investindo em pensar no processo etnográfico construído pela linguagem. Se a autora está preocupada com o desafio da escrita da etnografia, já Fanon, Kopenawa e Albert estão denunciando um contexto no qual o branco constrói o mundo e os significados nos quais os outros (indígenas e negros) são pensados.

Peirano é uma intelectual preocupada com o estado da arte da antropologia. Fanon e Kopenawa falam a partir de outros lugares, de dentro, e produzem um conhecimento orgânico, engajado, biográfico; mas que não deixa de ser reflexivo. Sendo assim, cada autor aposta na importância da linguagem a seu modo, seja para produção etnográfica, seja para denunciar/criticar o modo que alguns grupos são concebidos e se concebem a partir de uma linguagem do dominador.

Concebemos que as narrativas de Kopenawa e Fanon podem ser lidas em termos de uma luta de resistência e de afirmação de liberdade. Resistência de um indígena à devastação de sua terra e do seu povo e de liberdade de um negro ao domínio do homem branco. Há em ambos os protagonistas a intenção em ressaltar sua história confirmando uma imagem particular de si mesmo, intimamente também imbricada a uma representação de um sujeito coletivo. Imaginação e memória constituem os alicerces das suas elaborações, expressadas por meio linguagem.

## **2 A LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DE SIGNIFICADOS SOCIAIS E DE SUJEITOS HUMANOS EM “PELES NEGRAS, MÁSCARAS BRANCAS”**

Tomando como ponto de partida de análise a obra fanoniana, “Peles Negras, máscaras brancas”, importa destacar que Lewis Gordon (2008), ao prefaciá-la, destaca a importância assumida, no pensamento de Fanon, pela linguagem na construção social de significados em torno do racismo e das relações de dominação colonial, bem como na constituição dos sujeitos humanos. Afinal, para Fanon, o preto, o negro é um dito e feito pela linguagem: “os negros são construídos como negros. [...]”

Para entender como tais construções ocorrem, o caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que é através dela que criamos e vivenciamos os significados.” (GORDON, 2008, p.15). A linguagem é vista, desse modo, como um recurso compartilhado que institui agentes/sujeitos e agências/instituições que estabelece regras e comportamentos.

Segundo Fanon, “a experiência vivida do negro”, título do capítulo fundamental da obra, é ser essencializado pela linguagem, posto designado, nomeado com palavras do branco, condenado a dizer e se dizer em uma língua que não é a sua, o francês, bem como à passividade de um objeto comentado, tanto no discurso quanto por palavras ouvidas, quando passa na rua: “olhe, um preto!” (FANON, 2008, p. 105) ou também através de um elogio, nas situações, ainda que de modo sutil, é lembrado ser ainda um negro: “no fundo você é um branco” (FANON, 2008, p.50), frase dita por um amigo francês, por ocasião de uma exposição feita por Fanon, em uma conferência na qual traçou um paralelo entre poesia negra e europeia. Ou seja, para o autor, assim como as características fenotípicas, o *status* socioeconômico, a escolarização, o desempenho escolar, entre outros, a língua é elemento fundamental dos processos de racialização.

Em torno dessa discussão, é importante destacar que logo na introdução da obra, Fanon discorre sobre a existência de uma zona de não-ser, ou seja, “uma região extremamente estéril e árida” (FANON, 2008, p. 26), na qual se encontra o negro, nela fixado pelo olhar imperial do branco. Fato que leva o autor a afirmar que “mesmo expondo-me ao ressentimento dos meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem.” (FANON, 2008, p.26), não é um ser, dada que a condição desse último é encarnada pelo homem branco. Essa constatação induz o autor a concluir: “o negro quer ser branco”, dado desejar elevar-se à condição do ser.

Para tal, o não-ser recorrerá ao uso de máscaras brancas, recurso viabilizado, sobretudo, por meio da linguagem. Afinal, “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa.” (FANON, 2008, p. 34). Ele é colonizado por meio da linguagem do colonizador, que nega a sua história, sua cultura, sua língua, seu ser.

Portanto, a importância da linguagem se revela quando compreendida em sua articulação com os processos coloniais e com as formas de construção de subjetividades a eles inerentes, ou seja, a linguagem entendida enquanto epistemologia eurocêntrica que produz e reproduz subjetividades e saberes que desautoriza o saber e a subjetividade dos colonizados: “Quando me amam, dizem que é apesar da cor da minha pele. Quando me detestam, se justificam dizendo que não é pela cor da pele. Em uma ou outra situação, sou prisioneiro de um círculo infernal”. (FANON, 2008, p. 109).

O domínio da língua francesa nas colônias antilhanas funcionaria como forma de aproximação entre o negro e o mundo dos brancos, o “mundo civilizado.” Ao assimilar os valores

culturais da metrópole, o colonizado supostamente estaria escapando do que o colonizador chamou de “selva”. Comunicar-se nas línguas crioulas seria uma das marcas de “selvageria.” Dessa forma, à medida em que refuta sua negritude, seu mato, mais branco tornar-se-ia. “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem” (FANON, 2008, p. 50).

Pode-se dizer ainda que o racismo se traduz, também, na forma pela qual o negro é designado/nomeado em contraposição ao branco. E nesse aspecto as palavras são acionadas para construir imagens e concepções distintas do ser branco e do ser negro. “O negro, o obscuro, as sombras, as trevas, a noite, as profundezas abissais, denegrir a reputação de alguém; e do outro lado: a mirada clara da inocência, a pomba branca da paz, a luz ofuscante, paradisíaca”. (FANON, 2008, p. 160).

O autor, assim, nos indica que o processo colonial estruturou relações raciais e práticas linguísticas, as quais alçaram certas culturas com suas respectivas línguas à condição hegemônica. Nas palavras de Fanon (2008, p. 34) “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana”

Por esse caminho, podemos perceber que a relação estabelecida entre os antilhanos e os africanos com a língua francesa e com o crioulo indica que a fala, mais do que um exercício de comunicação que serve para relacionar palavras e coisas, possui dimensões social, política, histórica e cultural, as quais, na situação colonial, silenciaram e limitaram o negro, reduzindo-o à passividade de uma existência anônima, impessoal e alienada. Nesse sentido, a língua é, então, um elemento das redes de poder instauradas nos processos coloniais de racialização. Usar uma ou outra língua, falar de uma forma ou de outra, falar melhor ou pior, equivale a ocupar ou interpelar uma posição nas relações raciais. Falar francês significa- para o negro dominado, colonizado, de máscara branca, alienado como diria Marx- ser branco, mas, não se sustentando linear ou causalmente essa relação, os artifícios para mantê-la são diversificados.

O autor descreve uma série desses artifícios nas Antilhas francesas: o negro que fala francês é visto como um quase-branco, ou, sendo o negro, é visto como quem não sabe falar francês por isso deve ser interpelado em *patoá*, ou reagindo a esta interpelação o negro fala o mais padronizado francês e “sustenta o mundo dos brancos” (FANON, 2008 4. p. 9), ou o negro se nega a falar o francês para rejeitar o mundo do branco. Essa diversificação tem, no entanto, apenas um fim: “Você aí, fique no seu lugar!” (FANON, 2008, p. 46). Por outro lado, a língua também é usada para enegrecer: alguém percebido como negro não será digno da língua do branco: “Falar *petit-nègre* um preto é afligi-lo, pois ele fica estigmatizado como ‘aquele-que-fala-*petit-nègre*’” (FANON, 2008, p. 45).

Diante dessa realidade, Fanon propõe como saída: fazer-se reconhecer, afirmar-se como negro. O que implica pensar a partir de sua cultura, romper com a epistemologia eurocêntrica, ou, como propõe Aníbal Quijano, com a colonialidade do poder (QUIJANO, 1997): “O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (FANON, 2008, p. 119).

Em facedessa constatação, a luta política é uma luta de afirmação do que foi invisibilizado, hierarquizado, inferiorizado, subalternizado, negado em seu valor epistêmico; uma luta da negritude, em contraposição a sua autonegação outrora realizada para ser aceito pelo olhar branco. E, nesse processo, o negro reverte sua posição de fala, de objeto do discurso, tornando-se sujeito da sua enunciação: “a explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. [...]. Não venho armado de verdades decisivas. [...]. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las.” (FANON, 2008, p. 25).

## **2.1 A linguagem enquanto profecia xamânica e enunciação de um sujeito histórico e mítico em “A queda do céu”**

No tocante à obra “A queda do céu”, a linguagem assume o papel de profecia xamânica e de anunciação de um sujeito histórico e mítico. O livro é fruto de uma narrativa oral em que se sobressai o discurso em primeira pessoa de Davi Kopenawa e constitui simultaneamente um relato de vida, uma autoetnografia e um manifesto cosmopolítico repassados pela história e pelo pensamento de um xamã yanomami. Uma cosmovisão não eurocêntrica, não moderna, não inferior, mas diferente e contemporânea.

O livro é um endereçamento de palavras aos brancos, os napês. Seus relatos e reflexões permitem acessar, por sua intensidade poética e dramática e por sua perspicácia, uma visão inédita do malencontro histórico entre os ameríndios e os homens brancos. O livro, entretanto, não se apresenta como uma etnobiografia ou uma autobiografia nos cânones clássicos, mas antes os mescla inextricavelmente história pessoal e destino coletivo: o “eu” narrador é indissociável de um “nós” da tradição, as palavras são de Davi, mas são também as vozes dos xapiris (espíritos da floresta), de Omama (o demiurgo), dos xamãs, do seu sogro Lourival que o iniciou no xamanismo e de tantos outros componentes dos saberes, da história e da cosmologia yanomami.

Portanto, as palavras na obra não são criação autônoma e independente de um eu, elas são legadas dos ancestrais, por eles ensinadas e ficam marcadas na profundidade do pensamento. Por meio das palavras são acessadas as noções cosmológicas, morais, ancestrais, bem como repassados ensinamentos que buscam produzir efeitos no comportamento dos brancos, na medida em que “abram

suas mentes”. É na oralidade que o xamã cultiva os saberes de Omama e dos Xapiri, e é por meio dela que ele repassa a história de seu povo, o destino coletivo e sua história pessoal. Kopenawa, nesse sentido, anuncia que existem outras linguagens, outras formas de produção de saber que são válidas.

Para ele, mais do que ouvidas, as palavras são sentidas, vividas, posto habitarem o ser de cada yanomami: “Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos xapiri (espíritos) estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. [...] Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

Entretanto, para que suas palavras pudessem ser ouvidas para além da floresta e não fossem esquecidas pelos brancos, Kopenawa considerou necessário desenhá-las em “peles de imagens” na língua dos brancos. Assim nasce a “A queda do céu”, de uma solicitação de David Kopenawa a Bruce Albert, etnólogo, pensador de fronteira, estudioso e conhecedor dos yanomamis e com fortes vínculos afetivos junto a esse povo, advindos de uma história de amizade e de lutas compartilhadas. Davi pactuou com Albert o registro do saber cosmológico e da história dos yanomami em “peles de imagem”. Intencionava que por meio de suas palavras, confiadas e traduzidas por Albert, pudesse torná-las acessíveis a um maior número possível de pessoas que desconhecem o povo da floresta, “abrindo suas mentes”, pois as ideias dos brancos são “obstruídas e enfumaçadas”: “Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada de nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63).

Tal resultado é possível graças ao estabelecimento de um pacto etnográfico, uma aliança política firmada entre o pesquisador com seu interlocutor indígena, convertendo-se em representante diplomático ou intérprete do último junto à sociedade que o acossa e o assedia, sem, contudo, abrir mão da singularidade da sua própria curiosidade intelectual.

Para tal feito, é necessária a observância de três imperativos básicos: fazer justiça à imaginação conceitual do indígena; considerar rigorosamente o contexto sociopolítico no qual a sociedade desse último está confrontada; e, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica (VIVEIROS, 2015, p. 32). Trata-se, portanto, de um projeto colaborativo, um diálogo de fronteiras e de escuta de diferenças, situado na interseção de dois universos culturais, entre um xamã yanomami versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões, em defesa do povo yanomami frente à devastação causada pelos projetos de desenvolvimento brasileiros e das investidas de garimpeiros, produtores agrícolas, agropecuaristas e minerados sobre suas terras.

Nesse sentido, a escrita e a oralidade não podem ser entendidas como polos opostos ou dicotômicos dada a intenção da obra, que percebe na escrita a condição *sine qua non* para se fazer

ouvir. Dessa forma, nas palavras escritas por Albert, Kopenawa, com a sua voz, expressa e afirma a tradição do seu povo, narra e denuncia de modo autobiográfico a situação dos yanomamis, anunciando, assim, a potencialidade de suas palavras xamânicas e sua tradição oral se ouvidas por aqueles que se pretendem dominantes: “São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 66).

Podemos afirmar, inspirados em Peirano (2008, p.06), que a obra cumpre os três requisitos apontados pela autora para uma boa etnografia, pois considera a comunicação no contexto da situação; transforma para linguagem referencial escrita aquilo que foi indéxico e pragmático na pesquisa de campo; e, detectar, de forma analítica, a eficácia social das ações humanas. Feito obtido graças ao diálogo vivo entre biográfico de um pensador indígena com uma longa e dolorosa experiência pragmática no mundo dos brancos e um antropólogo com uma vasta experiência intelectual no mundo dos yanomamis; bem como pela escrita etnográfica, a qual conseguiu comunicar ao leitor a experiência do trabalho de campo.

Em todo esse processo, a linguagem assumiu papel fundamental. Davi é o narrador, são suas as palavras e é ele o instigador do projeto. Albert é o autor da organização e dos esforços da tradução para tornar o pensamento e a experiência de Kopenawa acessíveis ao grande público. Portanto, as linguagens escrita e oral na obra são dinâmicas, permeadas e movidas por tensões, contraposições e oposições entre visões de mundo.

Há, portanto, um embate entre a língua fantasmática (forasteira, estrangeira) e a yanomami. Existe uma dificuldade de comunicação, a qual atravessa modos de vida distintos: “Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como fantasma. Aos poucos você foi aprendendo a imitar minha língua [...]. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente que chamamos napë” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 63).

“A queda do céu” faz alusão ao fim da primeira humanidade que os yanomamis prefiguram acontecer novamente caso os napë insistam em destruir as florestas e a continuarem a cavar, como tatus- canastras, os minérios que Omama sabiamente escondeu nas profundezas da Hutukara. Segundo Kopenawa, Omama (o demiurgo) criou a terra, o sol, os rios, o povo yanomami e recriou uma nova floresta (Hutukara) porque a que existia era muito frágil e o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados.

Para evitar que o novo céu também desabasse, Omama plantou nas profundezas da terra imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Todavia, se os brancos insistirem

em consumir as florestas e os minérios que se encontram no interior da Hutukara, a terra ficará vazia e devastada e os espíritos xapiris fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, ficarão desamparados e não poderão nos curar das epidemias. Então, morreremos todos, inclusive os xamãs. Sem a intervenção desses últimos, o céu cairá.

## **2.2 A linguagem na fusão entre etnografia e teoria em “Etnografia, ou a teoria vivida”**

Tomando a contribuição de Peirano (2008), podemos afirmar que pensar no papel assumido pela linguagem nas três obras, implica elucidar e transcender nossos limites de compreensão em torno dessa última, sobretudo, os pressupostos que nos informam sobre ela, pautados em grande medida no senso comum ocidental e em sua naturalização, os quais associam a linguagem a uma perspectiva referencial, vinculada à ideia de que sua principal tarefa é relacionar uma palavra e uma coisa. Na contramão de tal perspectiva, a autora entende que as palavras, mais do que nomear e designar, indicam, reforçam, conclamam e geram situações as quais elas mesmas constroem e se constroem, posto estarem umbilicalmente relacionadas a outros fenômenos sociais.

A linguagem ganha destaque na obra de Peirano (2008) na medida em que a autora entende que toda teoria antropológica tem uma determinada concepção de linguagem. Razão pela qual se faz necessário aprofundar a compreensão sobre ela. Pois, se, conforme nos ensina a autora, o diálogo vivo entre pesquisador e interlocutor constitui a base do trabalho de campo e se a escrita etnográfica busca comunicar ao leitor de sua experiência e interpretação, a linguagem assume papel fundamental nesse processo.

É necessário colocar no texto em palavras sequenciais frase, transformando em parágrafos e capítulos o que foi a ação vivida no campo. É através da linguagem que ocorre a união entre etnografia e teoria, cujo diálogo íntimo é condição fundamental à renovação e à sofisticação da antropologia. “Contradizer, reformular, repensar, desafiar as categorias do nosso senso comum do dia a dia [...] que experimentamos e vivemos como nossa própria cosmologia, é uma tarefa central da etnografia” (PEIRANO, 2008, p.5).

Concebemos que a perspectiva de Peirano (2008) sobre a centralidade da linguagem na construção de etnografias pode iluminar interpretações sobre as obras “Pele negra, máscaras brancas” e a “A queda do céu” trabalhadas nesse texto. Pois, os títulos, ainda que partindo de realidades, experiências, distância temporal e geográfica distintas, convergem ao revelarem a amplitude das possibilidades e das funções desempenhadas pela linguagem e sua relevância na constituição de sujeitos individuais e coletivos. Sentidos políticos e científicos se mesclam em ambas as narrativas, permitindo entrever que tanto o negro quanto o indígena configuram-se enquanto construções sociais

forjadas pela linguagem, empregando na consecução desse processo argumentos científicos, filosóficos, religiosos e morais.

Observamos nos referidos textos o esforço dos autores em darem sentido aos eventos significativos de suas vidas, os quais, através de suas vozes e memória, são recuperados, ressignificados e estendidos para além de si mesmos. Em suas falas escutamos a de muitos outros que nelas também se fazem representar. Assim, seus relatos e reflexões constituem um efeito comunal em que muitos participam. Conforme expõe Bruce Albert: “portanto, o que ouvimos é um “eu” coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 539).

Entendemos que os três textos se aproximam ao revelarem, tal como sugerido por Peirano (2008), inspirada em Malinowski, que a linguagem tem poder. Nesta perspectiva, nas esteiras dos debates trazidos pela autora e a partir dos aspectos discutidos alhures, podemos afirmar que pensar a linguagem somente enquanto fenômeno mental, ou seja, atribuir à fala apenas um único significado, atrelado ao seu valor proposicional pragmático, é limitar as possibilidades dos significados subjacentes a ela.

Afinal, como visto nos referidos trabalhos, a fala, para além de atos de referência ou descrição, é um marcador social e identitário, contendo em si atos de indexação, conformadores dos limites e possibilidades da própria comunicação, nos quais comparecem o lugar geográfico e de fala dos sujeitos, o ouvinte, o contexto da comunicação, a audiência, dentre outros aspectos. Tais limites e possibilidades conferem significados múltiplos à linguagem, para além do verbalizado “então, mesmo quando pensamos que estamos apenas trocando ideias, estamos “fazendo coisas” com as palavras” (PEIRANO, 2008, p. 07). Palavras trazem consequências, realizam tarefas, produzem resultados e não são o único meio de comunicação; outros sentidos também comunicam (tato, olfato, visão...), trazendo implicações ao processo.

### **3 CONCLUSÃO**

A dominação do passado perdura até os dias de hoje sedimentada pela dominação econômica, o que nos invoca a refletir sobre o que o colonialismo trouxe em termos destrutivos para todas as culturas e povos submetidos a essa forma de sistema/poder (SANTOS, 2016, p.10). A construção das identidades deve perpassar pelo reconhecimento das formas de opressão que devem estar entrelaçadas nas avaliações dos desdobramentos dos poderes coloniais. Conforme destaca Fanon (2008), a linguagem patenteia uma das formas dessa opressão.

A teoria da colonialidade do poder de Quijano traz luz da lógica ao entrelaçamento entre economia, política e cultura. Essa perspectiva ajuda a refletir sobre as novas hierarquizações alicerçadas em torno da exploração dos sujeitos racializados. Conforme destaca Veronelli e Daitch (2021, p.87) “constrói a percepção dos colonizadores, então os colonizados são seres não humanos ou menos que humanos e, portanto, seres sem capacidade para estabelecer uma comunicação dialógica racional, ou seja, sem linguagem”.

Quijano avalia que a violência da racialização resultou na destruição da subjetividade dos povos colonizados com conseqüente apagamento gradativo da experiência e da memória que possuíam de suas sociedades, no qual o etnicismo e o racismo reproduzidos no nosso contexto social se refletem nas relações de poder aqui dominantes.

Isso posto, faz-se necessário fugir do que produz esses regimes de verdade significa partir para outras formas de pensamento e, até mesmo, outras metáforas para o social, o desenvolvimento de novas linguagens, novos conceitos, novas ideias que possam elucidar as interfaces presentes no sistema-mundo capitalista patriarcal moderno colonial e o lugar que ocupam as hierarquias associadas ao gênero, raça, classe, sexualidade, conhecimento, espiritualidade buscando a construção de diferentes formas de produção/reprodução do poder vigente.

O projeto de descolonização requer o rompimento, pois não interessa neste caso somente a restituição ou reparação de conhecimentos, mas, sobretudo, o desafio de se pensar a partir das margens, das periferias do saber, do poder e do ser (QUIJANO, 2005). Enquanto isso, “por servir aos interesses tanto da dominação social como da exploração do trabalho baixo a hegemonia do capital, “a ‘racialização’ e a ‘capitalização’ das relações sociais do tal novo padrão do poder, e o ‘eurocentrismo’ do seu controle, são a mesma base de nossos atuais problemas de identidade, como ‘país’, ‘nação’ e ‘Estado’” (WALSH, 2012, p. 07).

A construção de Políticas Públicas requer ouvir os que estão nas margens para que sejam estabelecidas as reparações históricas resultantes em desigualdades que foram alicerçadas sobre o racismo estrutural, o apagamento das memórias a reprodução das violências. Afinal, conforme já demonstrado neste ensaio, a linguagem é portadora de significado, uma forma por meio da qual se define o conteúdo das relações entre o Eu e o Outro.

Acreditamos que as obras “Pele negra, máscaras brancas” de Franz Fanon (2008), “A queda do céu” de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e “Etnografia, ou a teoria vivida” de Mariza Periano (2008) apontam as múltiplas dimensões envolvidas no processo da linguagem, revelando que, para além de nomear, ela se encontra intimamente vinculada com relações de poder, construindo realidades, conhecimentos e localizando pessoas. Afinal, conforme já discutido neste ensaio, a

linguagem é portadora de significados, uma forma por meio da qual se define o conteúdo das relações entre o Eu e o Outro.

Aspectos apontados nos textos, sobretudo, na designação de posições sociais, na demarcação e reforço de identidades e visões de mundo, nas elaborações epistemológicas que valorizam e repassam saberes de determinados grupos em detrimento de outros e na forma de comunicar a experiência vivida no trabalho de campo. Ainda que pese essa realidade, as obras também anunciam a possibilidade de que essa mesma linguagem que domina e oprime também possa ser acionada enquanto instrumento de subversão de poder, de existência e vivência de outros saberes, de múltiplas subjetividades, de diversos mundos na medida em que a palavra é retomada, reapropriada e ressignificada por sujeitos sociais historicamente dominados, abrindo, assim, a possibilidade de inversões de posições tradicionalmente estabelecidas e quiçá, nos termos de Krenak (2019), de “adiar o fim do mundo”.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. de Ephaim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

ESCOBAR, Arturo. **Territories of Difference. Place, movements, life, redes**. Durham: Duke University Press, 2008.

FANON, Frantz. **Pela negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

KOPENAWA, Davi e Bruce ALBERT. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (orgs.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008.

PEIRANO, Mariza. 2008. Etnografia, ou a teoria vivida. **Pontourbe**. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890> Acesso em: 8 jun. 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina, setembro 2005.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, I. "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system". **International Social Science Journal**, v. 44, n. 4, p. 549-557, 1992.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Interfaces Brasil/Canadá.** Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 16, n. 2, 2016, p. 7–26.

VERONELLI, Gabriela. Sobre a colonialidade da linguagem. Tradução de Silvana Daitch; **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 80-100, 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. Joaçaba, SC: **Visão Global**, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan-dez 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e reviver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.