



**A FRATURA NO LUGAR de enunciação**  
**LA FRACTURE DANS LE LIEU d'énonciation**  
**THE FRACTURE IN THE PLACE of enunciation**

**Alcione Corrêa Alves<sup>1</sup> & Lucas Anderson Neves de Melo<sup>2</sup>**

**Resumo:** O presente artigo objetiva a uma genealogia da *fratura* no lugar de enunciação, situando-a, geográfica e historicamente, desde uma perspectiva teórica decolonial. Assim, examinamos os conceitos de *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, 2021), *colonização linguística* (MARIANI, 2004), *racismo linguístico* (NASCIMENTO, 2019) e *imaginário das línguas* (GLISSANT, 2005). Pretende-se questionar as formas cristalizadas e instituídas no imaginário das línguas, acerca da língua[gem] e de seus respectivos falantes, de modo a evidenciar a sua historicidade - ou seja, desnaturalizá-las - interpretando-as como situações ou fenômenos geográfica e historicamente construídos. Para tal, procedemos à leitura e interpretação do texto dramaturgic *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008) em interlocução com o poema "América Negra", de Elio Ferreira (2014), centrando nossa análise na apropriação da língua[gem] como agência face a fratura e a diferença colonial da língua[gem], por parte de seus respectivos protagonistas.

**Palavras-chave:** Língua[gem]; Colonialidade; Lugar de Enunciação; Fratura; Literaturas Amefricanas.

---

<sup>1</sup> Alcione Corrêa Alves é professor da Universidade Federal do Piauí. Coordenador do Projeto de Pesquisa e Extensão Teseu, o labirinto e seu nome e do Grupo DGP/CNPq Amefricanidades: lugar, diferença e violência. Membro do Grupo DGP/CNPq Núcleo de Estudos e Pesquisas É'léeko. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8405-430X>. E-mail: [alcione@ufpi.edu.br](mailto:alcione@ufpi.edu.br).

<sup>2</sup> Lucas Anderson Neves de Melo é Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí. Membro do Projeto de Pesquisa e Extensão Teseu, o labirinto e seu nome e do NEABI ìFARADÁ - Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8266-9634>. Email: [lnanderson95@ufpi.edu.br](mailto:lnanderson95@ufpi.edu.br).

**Résumé :** Cet article vise une généalogie de la *fracture* dans le *lieu d'énonciation*, en la situant géographiquement et historiquement dans une perspective théorique décoloniale. Ainsi, nous examinons les concepts de *colonialité linguistique* (VERONELLI, 2021), de *colonisation linguistique* (MARIANI, 2004), de *racisme linguistique* (NASCIMENTO, 2019) et d'*imaginaires des langues* (GLISSANT, 2005). A travers ce parcours, il s'agit d'interroger les formes cristallisées et instituées dans l'imaginaire des langues, concernant la langue-langage et ses locuteurs respectifs, afin de mettre en évidence leur historicité, c'est-à-dire de les dénaturer, de montrer qu'elles sont des situations ou des phénomènes géographiquement et historiquement construits. À cet égard, nous avons lu et interprété le texte dramaturgique *Une Tempête*, d'Aimé Césaire (2008) en dialogue avec le poème "América Negra", d'Elio Ferreira (2014), en focalisant notre analyse sur l'appropriation de la langue-langage comme agence face à la fracture et à la différence coloniale de la langue/du langage, de la part de leurs protagonistes respectifs.

**Mots-clés :** Langue-langage ; Colonialité ; Lieu d'énonciation ; Fracture ; Littératures Américaines.

**Abstract:** This article aims at a genealogy of fracture in the place of enunciation, locating it, geographically and historically, from a theoretical decolonial perspective. Thus, we examine the concepts of coloniality of language (VERONELLI, 2021), linguistic colonization (MARIANI, 2004), linguistic racism (NASCIMENTO, 2019) and the imaginary of languages (GLISSANT, 2005) It is intended to question the crystallized and instituted forms in the imaginary of languages, about language and their respective speakers, in order to highlight their historicity - that is, denaturalize them - interpreting them as geographically and historically constructed situations or phenomena. To this end, we proceeded to read and interpret the dramaturgical text *Une Tempête*, by Aimé Césaire (2008) in interlocution with the poem "América Negra", by Elio Ferreira (2014), centering our analysis on the appropriation of language as an agency in the face of the fracture and colonial difference of language by their respective protagonists.

**Key Words:** Language; Coloniality; Place of Enunciation; Fracture; Amefrican Literatures.

## INTRODUÇÃO

Me separaram de parentes, amigos,  
dos que falavam a minha língua.  
Me marcaram a ferro quente  
como se eu fosse um animal selvagem.

Elio Ferreira. *América Negra e outros poemas afro-brasileiros*, p. 29.

A epígrafe acima extraída da coletânea de poemas de Elio Ferreira (2014), intitulada *América Negra e outros poemas afro-brasileiros* – mais especificamente do “Canto 2”, do poema homônimo – representa o momento exato da intercisão entre o negro-africano e sua língua materna, bem como a teia de significados e de sentidos comportados nela. E, mais do que isso, a inexorável perda de um *mundo comum* figurado, por antonomásia, sob os signos de “parentes” e “amigos”, aqueles com quem se compartilhava tal língua e cujo vínculo perdido assinala para o distanciamento violento com o mundo no qual eles foram deixados para trás<sup>3</sup>. Em Fanon (2008) o sujeito que possui uma dada língua<sup>4</sup> possui, também, a realidade extralinguística codificada por esta língua e que lhe é implícita, i.e., o sujeito que possui uma língua não possui apenas sua gramática e léxico, mas o próprio mundo e cultura as quais a ela se acham vinculadas. Assim, a língua “nativa” implica um mundo comum aos “nativos”, um mundo no qual eles podem mover-se livremente amparados por um conjunto intrincado de significados e sentidos que são reconhecidos, compartilhados e legitimados por aqueles indivíduos que habitam naquele mundo, e que, conseqüentemente, validam suas ações, discursos, identidades e valores face aos seus iguais. A própria existência destes sujeitos e deste mundo comum por eles habitado é dada num sentido de codependência. Logo, a perda deste mundo comum, que se dá ali no ato do sequestro, implica necessariamente na ruína de sua condição humana: “Me marcaram a ferro quente / como se eu fosse *um animal selvagem*”<sup>5</sup> (FERREIRA, 2014, p. 29, grifo nosso).

11

---

<sup>3</sup> Isto se dá na medida em que estes dois signos expressam os laços coletivos, isto é, a cooperação orgânica e mútua – que não exclui necessariamente o conflito e o contraditório – basilar a tessitura da mundanidade, materializada na unificação da língua pela qual se significa e se medeia a experiência no mundo. Por seu intermédio, são possíveis as construções de vínculos amigáveis e parentais e, por extensão, vínculos de pertencimento ao próprio mundo no qual estão localizados. Os referidos vínculos são retomados, na estrofe citada, mediante as antonomásias ora focalizadas, assinalando para o mundo do qual se foi privado.

<sup>4</sup> Vale-se salientar que em sua obra, Fanon (2008) usa indiferenciadamente as noções de *língua* e *linguagem*, de modo que o sentido de *linguagem* empregado no primeiro capítulo de *Pele negras, máscaras brancas* remete a noção de *língua*.

<sup>5</sup> Este verso convida, nos permitindo subsídios a abordagens comparativas, a outras passagens literárias nas quais a desumanização de sujeitas(os) amefricanas(os) recorre a marcações de propriedade, assim como a gestos similares de desumanização necessários à lida de escravização. Isso poderia ser encontrado em situações diegéticas, sobretudo, em ambientes de plantação (aqui,

Devemos observar ainda que, no poema “América negra”, se narra um duplo movimento, um de intercisão e outro de inserção, pois o negro-africano destituído de sua humanidade é deslocado para outro mundo “compatível” à nova condição colonial e que lhe é perfeitamente estranho, a *plantation*<sup>6</sup>. Partamos do princípio de que cada *plantation* funciona, enquanto entidade, separadamente em uma zona de descontinuidade geográfica construída, paradoxalmente, por complexos coloniais que açambarcam territórios diversos nas Américas e Caribe, cada qual com situações linguísticas e político-administrativas bastante particulares. Então, o que nos leva a propor, neste cenário, a *plantation* em termos de mundanidade, e não segundo a noção circulante de sistema<sup>7</sup>? Se a perda daquele mundo comum se dá

---

em sua dupla dimensão de paisagem e de conceito, lido a partir de pensamento negro: Wagley; Kilomba; Glissant). Sequestrar a língua implica sequestrar significados e sentidos reconhecidos, compartilhados e legitimados por indivíduos que habitam naquele mundo; se trata de nossa desumanização, visceral, de sujeitas(os) amefricanas(os) pois, lhes negando a linguagem e suas consequências (o que faz Prospero, por exemplo, na passagem recorrente de Ato I, Cena II), conseqüentemente, [negam que sujeitas(os) negras(os)] validam suas ações, discursos, identidades e valores face a seus iguais.

<sup>6</sup> O termo *plantation*, ora empregado, remete a noção de Mbembe em *Necropolítica*, mais especificamente a sua leitura de *O atlântico negro*, de Gilroy. A escolha pela locução “mundo da *plantation*” pretende relacionar, neste texto, a relação traçada entre mundo e língua[gem]. Desta forma não circunscrevermos a *plantation*, enquanto espaço de extrema violência e alienação, a sua dimensão física (latifúndio onde se planta, de modo ao horror estar a ele limitado), interpretando-a em uma dimensão mais ampla de mundanidade. Para se referir a *plantation*, Mbembe, no referido ensaio, propôs: “um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos” (p. 28). Referimo-nos deliberadamente à *plantation* pois, mais que um sistema agrícola de caráter latifundiário e monocultural, ela representa a consolidação deste duplo movimento, não enquanto metaforização, mas como materialização deste. De modo que uma vez assinalada sua centralidade na proposição ora apresentada, cabe, doravante, uma breve declinação quanto aos termos até então apropriados da epígrafe; tal desvio faz-se necessário para melhor situarmos nosso argumento, uma vez que não se mostra evidente no primeiro plano da diegese.

<sup>7</sup> Glissant (1989) nos ajuda a elucidar esse ponto, ao propor que as *plantations* revelaram, em seu percurso histórico, um funcionamento consideravelmente similar nas várias territorialidades em que se estabeleceram. Todavia, se são múltiplos os distanciamentos nas práticas languageiras e políticas, marcados nas fronteiras de sua não contiguidade geográfica, conforme apontamos, o que as levaria a compartilharem, segundo o autor, o mesmo *modus operandi*? A busca de Glissant por princípios estruturais capazes de explicar tal similaridade em seu funcionamento, leva-nos a três

concomitante à perda de uma língua comum, segundo dissemos, à introdução ao mundo da *plantation* só pode se dar, como assinala Caliban, mediante a imposição violenta da língua do colonizador: “Tu não me ensinaste tudo. Exceto, é claro, a tagarelar tua língua para compreender tuas ordens”<sup>8</sup> (CÉSAIRE, 2008, p. 25, tradução nossa). Note-se que ambos os fenômenos – de imposição linguística e de introdução à nova realidade mundana – são constitutivos e não derivativos, não se podendo, porquanto, ordená-los numa relação positiva de causalidade, segundo o pressuposto ocidental<sup>9</sup>. Sublinhamos, ainda, que a perda da língua comum não se

---

aspectos básicos a uma compreensão do que ora argumentamos, em termos de caracterização de um mundo para o qual o negro-africano é relocado: “o impacto decisivo do povoamento africano a partir do tráfico negreiro, a imobilidade voraz do princípio escravagista, a dependência que cada uma das plantagens [*plantation*] partilha com seus semelhantes em relação ao mundo exterior” (GLISSANT, 1989, p. 169). O primeiro aspecto marca o deslocamento, e, o próprio ato da separação entre indivíduo e seu mundo, mas não apenas do deslocamento físico do sujeito, mas de sua própria condição, e delimita seu status social. O africano não goza da condição de plenos direitos, posto reduzido a objeto comercial. Por sua vez, o segundo princípio evidencia um estado de enclausuramento, participe da separação com aquele mundo orgânico e anterior cuja perda marca a desumanização, pois uma vez nele inserido, a(o) sujeita(o) passa a pertencer, conforme os fundamentos da escravização, a um senhor, enquanto parte de seu patrimônio, tolhendo, sobremodo, sua movimentação aos limites instituídos pela noção de propriedade e pertencimento senhorial e, notadamente, a própria *plantation*. Para Glissant, a separação total opera como regra da *plantation*, não apenas em termos “sociais”, mas também como um modo de “cisão irreparável” entre as “formas da *sensibilidade*” (GLISSANT, 1989, p. 161, grifos do autor). No que tange a nossa proposição inicial, isso implica dizer que tal separação com o mundo comum – enquanto forma de aprisionamento – rege a “vida sensível” (*ibidem*) da *plantation*, configurando-se como condição *sine qua non* ao funcionamento daquela, construindo um “laço” de pertencimento, ainda que demasiado violento e opressivo.

<sup>8</sup> “Tu ne m’as rien appris du tout. Sauf, bien sûr a baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres”.

<sup>9</sup> A *causalidade*, como princípio de explicação circulante na epistemologia e hermenêutica do Ocidente cristão, tenciona possibilitar uma previsão unívoca e infalível de determinado fenômeno ou objeto; ou seja, a causalidade opera como princípio universal[izado] do conhecimento filosófico e científico. Tal princípio estabelece uma relação – *causação* – entre dois fenômenos ou objetos, na qual um é a consequência dedutível – *efeito* – e o outro é a razão pela qual ela decorre – *causa*. Segundo Glissant (2005), as diversas culturas em contato/choque estabelecem entre si relações completamente imprevisíveis: “em matéria de relações de culturas, ou seja, desses espaços-tempo

dá no sentido colocado por Glissant (2005) em *Introdução a uma poética da diversidade*, de que essas línguas teriam simplesmente desaparecido nos porões dos navios negreiros, durante a travessia do Atlântico, porque de fato foram faladas durante séculos na América Ladina<sup>10</sup>. Um exemplo tributário desta situação é o Brasil do primeiro quartel do século XX, no qual línguas oeste-africanas – como o quimbundo, o iorubá e o hauçá – até então eram amplamente faladas por escrav[izad]as(os), sobretudo, no estado da Bahia (cf. PESSOA DE CASTRO, 2005; BONVINI, 2014). Portanto, esta perda a qual referimo-nos se dá na medida em que as línguas africanas não encontravam amparo na nova realidade mundana, cuja cosmovisão permanecia alheia a esses falares<sup>11</sup>. Tal cenário constitui um

---

que as comunidades segregam em torno de si e encham de projetos, de conceitos e frequentemente de inibições, *a regra é a impossibilidade de previsão*" (GLISSANT, 2005, p. 102, grifo nosso). Deste modo, Glissant nos descortina um mundo em processo – e no mais das vezes conflituoso – e irreduzível a uma essência, estando voltado, portanto, à complexidade de uma rede de relações, contatos e/ou choques com o Outro e sua cultura, o que envolve múltiplas variáveis – principalmente, mas não apenas, de ordem temporal –, jamais sendo, portanto, linear; ao contrário, ele é, em princípio, completamente errático. Neste sentido, são tributários à imprevisibilidade as noções de *errância* e, sobretudo, de *opacidade*, conforme apresentadas em *Poética da relação* (GLISSANT, 2011). Destarte, não podemos recorrer, a propósito da situação descrita em “América negra”, de Elio Ferreira (2014), a uma explicação de tipo causal, pois, como podemos perceber a partir de Glissant (2005; 2011), uma mesma causa não implicará univocamente na obtenção de um mesmo efeito. Ademais, nenhum dos dois fenômenos identificados e descritos na epígrafe se constitui como uma resultante do outro, não estando, portanto, um pré-existido ao outro, visto que ambas ocorrem concomitantemente, conforme demonstrado.

<sup>10</sup> Este termo, cunhado por Lélia Gonzalez, desenha uma [id]entidade cultural continental que “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewefon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2018).

<sup>11</sup> Isso nos levaria a desenvolver uma pista: assim como as línguas, talvez possamos cogitar que as cosmovisões, igualmente, não “(...) teriam simplesmente desaparecido nos porões dos navios negreiros” pois, assim como o sequestro da língua, o sequestro de cosmovisões, também, consistem em gestos de desumanização. Quando se autoriza e se reitera, todos os dias, afirmações

quadro, mais amplo, daquilo que denominamos *fratura no lugar de enunciação*. Esta fratura possibilita a especificidade do contexto sociolinguístico no regime colonial e condiciona a produção enunciativo-discursiva das(os) sujeitas(os) coloniais<sup>12</sup>. Neste sentido, objetivamos a uma genealogia da fratura, situando-a geográfica e historicamente desde uma perspectiva teórica decolonial<sup>13</sup>.

---

generalizantes sobre nós (reprimindo, imediatamente, generalizações de mesma natureza a si ou a quem concedemos humanidade), o sequestro de cosmovisões se atualiza.

<sup>12</sup> No cerne desta fratura, estão o caráter geográfico e histórico: “O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história e sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a por termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização” (FANON, 1968, p. 38). A noção de geografia se refere aos deslocamentos territoriais de caráter conflituoso, propiciados pelo processo de colonização, que produziram cisões nas relações entre sujeita(o) colonizada(o), língua[gem] e mundo, além de estabelecerem uma organização das relações linguísticas de poder desde a *plantation*, a partir da qual se define as margens internas e externas do território colonial[izado]. Tais margens delimitam os espaços de circulação de determinados enunciados e discursos. Deste modo, remete à dimensão histórica da constituição do fenômeno, isto é, os processos de sua emergência e transformação que se dão em diferentes níveis e ordens, em determinadas condições e contextos, cujos rastros são recuperáveis, mas não em sua totalidade, a partir das políticas linguísticas e das práticas languageiras do Ocidente cristão.

<sup>13</sup> A escolha por situar a genealogia da fratura a partir de uma perspectiva teórica decolonial, em vez de uma concepção puramente pós-estruturalista ou mesmo pós-colonial, incide na necessidade – para nós imperiosa – de tratamento a limitações imanentes às críticas internas do pensamento ocidental cristão. De um lado, [...] a epistemologia e hermenêutica como sistema de conhecimento que valida as relações de poder com suas(eus) outras(os), na medida em que estabelece um padrão, eminentemente autorreferencial, para o que viria a ser um conhecimento válido. Contudo, não se deve concluir, daí, uma postura meramente iconoclasta de nossa parte: trata-se, antes, de evidenciar o limite da crítica interna do pensamento ocidental cristão, assinalado por Spivak (2010) na imagem da(o) outra(o), objetificada(o), no corpo teórico e na prática do Ocidente cristão, continuamente alienado, que induz a uma condição de subalternidade dessas(os) sujeitas(os) e de seus conhecimentos. Por outro lado, o pensamento decolonial nos permite elaborar uma crítica a partir das margens externas do Ocidente cristão, onde a fratura opera e, portanto, adquire uma dimensão particular nas experiências dos povos colonizados. Tal

Assim, examinamos os conceitos de *colonialidade da língua[gem]* de Veronelli (2021), *colonização linguística* de Mariani (2004), *racismo linguístico* de Nascimento (2019) e *imaginário das línguas* de Glissant (2005). Para tal, procedemos à leitura e interpretação do texto dramaturgico *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008) em interlocução com o poema “América Negra”, de Elio Ferreira (2014), centrando nossa análise na apropriação da língua[gem] como agência face a fratura e a diferença colonial da língua[gem]. Nesta esteira de pensamento, para atender-se o objetivo pretendido realizamos um duplo movimento: i) analisamos a fratura e a diferença colonial da língua[gem], conforme elas se apresentam nos textos de Césaire (2008) e Ferreira (2014), considerando para este fim os limites críticos à leitura e interpretação da diegese; ii) concomitantemente, observamos as possíveis correspondências entre diegese e exegese, segundo o exame dos conceitos propostos à parte introdutória do artigo.

### **“J’AI TIRÉ DE L’ANIMALITÉ”<sup>14</sup>: a língua do colonizador como um aporte de civilização**

Nesta subseção, passamos a apresentar o mapeamento de um conjunto de circunstâncias geográficas e históricas que visibilizam um movimento de fracturação no lugar de enunciação. Para tal, partimos dos estudos de Veronelli (2021) acerca da *colonialidade da língua[gem]*, termo por ela proposto para denominar um processo que acompanha a *colonialidade do poder*<sup>15</sup> e que se define

---

particularidade diz respeito às múltiplas condições materiais, epistemológicas, hermenêuticas, culturais, psicológicas e simbólicas que perpassam a configuração do lugar, simultaneamente geográfico e histórico, ocupado por sujeitas(os) colonizadas(os), qual seja, o da outridade, da negativa. Neste sentido, as produções intelectuais das(os) sujeitas(os) colonizadas(os), aglutinadas em torno do paradigma decolonial, trazem a potencialidade de fazer irromper das margens externas às experiências situadas no conflito e na tensão da fracturação no lugar de enunciação e, ao fazê-lo, projetam luz àquilo que o pensamento ocidental, ora por negligência, ora por interesse próprio, eclipsa.

<sup>14</sup> Em português brasileiro: “Eu tirei da animalidade” (CÉSAIRE, 2008, p. 25, tradução nossa).

<sup>15</sup> Por este termo, Aníbal Quijano (2009) nomeia o eixo que, tendo sido estabelecido na matriz colonial, constitui-se como um padrão de poder baseado na hierarquização dos povos a partir do constructo moderno/colonial de raça [racialização], segundo o qual os povos *racializados*, isto é,

como um aspecto do processo de desumanização dos povos colonizados. Ao centro do problema, Veronelli (2021) situa a relação raça/língua[gem], isto é, o processo de racialização das(os) sujeitas(os) colonizadas(os) enquanto [inter]locutoras(es) possíveis.

O problema que *a colonialidade da linguagem propõe é a relação entre raça/linguagem*. Uma vez que a racialização é inseparável da apropriação e redução eurocêntricas do universo das populações colonizadas, *a relação raça/linguagem é praticada dentro de uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística*. Desde seu interior, o imenso aparato epistêmico-ideológico da modernidade permite que a imaginação colonial pressuponha os colonizados-colonializados como seres menos que-humanos, expressiva e linguisticamente (VERONELLI, 2021, p. 91-92, grifos nossos).

A relação entre raça [racialização] e língua[gem] aponta para uma dimensão da colonialidade do poder na qual a diferença colonial é marcada no plano da língua[gem], de modo a balizar as discrepâncias de poder na ordem enunciativo-discursiva. Sob o espectro da colonialidade da língua[gem], as políticas linguísticas de colonização operam entraves a uma comunicação dialógica e uma produção isonômica de sentidos entre a(o) sujeita(o) colonizada(o) e a(o) colonizadora(o). Isto porque a colonialidade da língua[gem] evoca a fantasia do *comunicador simples*, termo cunhado por Veronelli (2021) para tentar capturar a ficção colonial de que as(os) sujeitas(os) colonizadas(os) são “seres menos que-humanos, expressiva e linguisticamente” (*idem*, p. 92) e, por conseguinte, incapazes de produzir uma comunicação dialógica e significativa. Na passagem a seguir, extraída de *Une Têmpete* (CÉSAIRE, 2008), observamos os termos delineados por Veronelli (2021) para traçar uma relação raça/língua[gem], a partir da argumentação sustentada por Prospero, no qual a desumanidade daquele tomado como seu *outro* é dada em termos de uma não-língua[gem].

PROSPERO

---

os povos não-europeus ou não-ocidentais, são concebidos como inferiores e primitivos. Segundo Quijano, (2009, p. 75, grifo do autor) a *colonialidade* estabelece “uma concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos”. Nestes termos, a *colonialidade* opera em cada uma das esferas sociais, quer no domínio material e/ou subjetivo, orientando as relações globais de dominação sob hegemonia do Ocidente cristão.

Considerando tua mania tão boa com os insultos, tu poderias ao menos ser grato por te ensinar a falar. Um bárbaro! Uma besta bruta que eu eduquei, formei, que eu tirei da animalidade que ainda o envolve por toda parte!

#### CALIBAN

Primeiro, isso não é verdade. Tu não me ensinaste tudo. Exceto, é claro, a tagarelar tua língua para compreender tuas ordens: cortar madeira, lavar as louças, pescar peixes, plantar legumes, porque tu és preguiçoso demais para fazer isso. Quanto a tua ciência que tu nunca me ensinaste? Tu a tens bem guardada! Tens guardado a tua ciência de forma egoísta para ti.

PROSPERO: Sem mim, o que seria de ti?<sup>16</sup> (CÉSAIRE, 2008, p. 25, tradução nossa).

Enunciado “Desde seu interior”, a *animalité* – animalidade – que se atribui a Caliban, enquanto símbolo da diferença colonial da língua[gem], opera no eixo da representação da alteridade como elemento enunciativo-discursivo na construção do estereótipo do colonizado, com vistas a justificar a conquista e dominação dessas(es) sujeitas(os) sob presunção de processo civilizatório. Logo, os processos de colonização e civilização estariam, sob esse pressuposto, intrinsecamente interligados, não em um sentido positivo de causa e efeito, mas concomitantemente operacionais em torno de um sistema administrativo repressivo de caráter exploratório. Neste sentido cumpro-nos propor a indagação ao pressuposto epistemológico ocidental cristão de que o referido processo seria unilateral, estando, portanto, condicionado no sentido colonizador/Prospero [civilizado] → colonizado/Caliban [bárbaro].

Destarte, a alegada condição de *bête brute* – besta bruta – que coloca Caliban como um comunicador simples exigiria, nas palavras de Alves (2017, p. 12, grifo

---

<sup>16</sup> “PROSPERO: Puisque tu manies si bien l’invective, tu pourrais au moins me bénir de t’avoir appris à parler. Un barbare! Une bête brute que j’ai éduquée, formée, que j’ai tiré de l’animalité que l’engangue encore de toute part! / CALIBAN: D’abord ce n’est pas vrai. Tu ne m’as rien appris du tout. Sauf, bien sûr a baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres: couper du bois, laver la vaisselle, pêcher du poisson, planter des légumes, parce que tu es bien trop fainéant pour le faire. Quant à ta science, est-ce que tu me l’as jamais apprise, toi? Tu t’en es bien gardé! Ta science, tu l’a gardes egoïstement pour toi tout sel, enfermée dans tes gros livres que voilà. / PROSPERO: Sans moi, que serais-tu?”.

nosso), “como profilaxia um *aporte de civilização*”, a saber, a língua do colonizador. A retirada de Caliban da *animalité* implica “uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística”. Esse conjunto de políticas linguísticas se traduz pelo processo denominado por Mariani (2004) de *colonização linguística*. Tal processo uniu realeza e clero em um projeto simultaneamente de caráter nacional e internacional, constituído com base no catolicismo jesuítico e no imaginário em torno da relação língua/nação, corrente entre os séculos XVI e XVIII. Mariani (2004) define colonização linguística como um sistema de controle e opressão, o qual se daria pelo

[...] estabelecimento de políticas linguísticas explícitas como caminho para manter e impor a comunicação com base na língua de colonização. Delimitando os espaços e as funções de cada língua, a política linguística dá visibilidade à já pressuposta hierarquização linguística e, como decorrência dessa organização hierárquica entre as línguas e os sujeitos que as empregam, seleciona quem tem direito à voz e quem deve ser silenciado. A formulação e execução de uma dada política linguística, no entanto, não impede totalmente a circulação e o amalgamento das línguas e dos sentidos (MARIANI, 2004, p. 31).

Tais políticas implicam na imposição da língua do colonizador, que opera a um só tempo como uma forma de controle das produções de sentidos e diálogos, limitando a circulação de determinados enunciados, bem como uma forma de introdução do *imaginário colonial das línguas*. Tal noção é descrita, por Glissant (2005, p. 132), como “a presença em todas as línguas do mundo”, isto é, evoca a percepção de que não se pode mais tratar de uma língua de “maneira monolíngue” (*ibidem*), ou seja, sem levar em consideração a existência de outras línguas circulantes. De modo, que o imaginário colonial das línguas, ao qual nos referimos, reporta-se a concepção glissantiana de um “monolinguismo sectário” que oprime linguisticamente, por exclusão e silenciamento, os diversos falares. Ou, nas palavras de bell hooks (2008), ao tratar da questão do inglês padrão nos Estados Unidos:

O inglês padrão não é a fala do exílio. É a língua da conquista e da dominação; nos Estados Unidos, é a máscara que esconde a perda de tantas línguas, todos aqueles sons da diversidade, comunidades nativas que nós nunca ouviremos, a fala do Gullah, Yiddish, e tantas outras línguas esquecidas (hooks, 2008, p. 858)

Assim, o que é o francês para Caliban, senão aquilo que foi o inglês para os *gullah* e os *yiddish*, o espanhol para os aimarás e os quíchuas e o português para os tupinambás: a “máscara” que esconde o *linguicídio* e a heterogeneidade linguística, e que cria um simulacro homogeneizador, isto é, um monolinguismo sectário, que

reverbera à contemporaneidade sob o signo da língua nacional ou variação padrão. A língua, tomada como aporte de civilização, implica num ato de violência, de desumanização, conforme argumentamos a Introdução a partir do texto de Ferreira (2014, p. 29, grifo nosso): “Me marcaram a ferro quente / como se eu fosse *um animal selvagem*”. Face a esse quadro, a *colonização linguística* (MARIANI, 2004) deve ser, portanto, compreendida como uma estrutura, enquanto a *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, 2021) como a lógica subjacente que ordena esta estrutura e que, embora tenham elas emergido simultaneamente, sendo imbricadas em torno de um eixo comum, a colonialidade da língua[gem] permanece, segundo o argumento de Veronelli (2021), operante na contemporaneidade, enquanto, por outro lado, a colonização linguística teria, conforme Mariani (2004), durado entre os séculos XVI e XVIII. Ou seja, a colonização linguística é a forma pela qual se dá a materialidade da colonialidade da língua[gem], em um dado contexto geográfico e histórico e segundo a qual se gerencia a fratura e diferença. Podemos compreender melhor como se dá seu desdobramento a partir do excerto a seguir.

#### O FRADE

A Santíssima Inquisição para a integridade da fé e a perseguição da perversidade herética, agindo por delegação especial da Santa Sé Apostólica, informou sobre os erros que professam e insinuem publicamente contra Deus e a Criação quanto à forma da terra e a possibilidade de haver “outras terras” [...]. Strabon, Ptolomeu, o trágico autor Sêneca, acreditam na ideia de que pode haver em escritos seculares leigos uma autoridade capaz de contestar com sucesso o que há de mais conclusivo nas Sagradas Escrituras, devido ao notório uso que se faz diurno e noturno, de cálculos árabes, grimórios hebraicos, siríacos e em outras *línguas demoníacas*<sup>17</sup> (CÉSAIRE, 2008, p. 21, grifos nossos, tradução nossa).

Tal processo deixa implícito uma racialização da própria língua, enquanto fenômeno socioistórico e culturalmente construído, e da linguagem, enquanto faculdade humana. De modo que certas línguas não são interpretadas como tais,

---

<sup>17</sup> “LE FRATRE: La très Sainte Inquisition pour l'intégrité de la foi et la poursuite de la perversité hérétique, agissant par délégation spéciale du Saint-Siège apostolique, informé des erreurs que tu professes, insinues et publie contre Dieu et la Création quant a la forme de la terre et à la possibilité de découvrir d'autre terres, [...]. Strabon, Ptolémée, l'auteur tragique Sénèque, accréditant ainsi l'idée qu'il peut y avoir dans les écritures profanes une autorité capable de contester avec succès ce qu'il y a de plus probant dans les Saintes Écritures, attendu l'usage notoire auquel tu te livres de main diurne et nocturne, de calculs arabiques, de grimoires hébraïques, syriaques et autre *langues démoniaques*”.

como um código verbal complexo, e, na mesma esteira, que certas populações são desprovidas de uma disposição inata à construção de uma competência linguística. A partir da diegese, percebemos como a colonialidade da língua[gem] elabora uma hierarquização linguística, na qual as línguas não-europeias, tais como árabe, o hebraico e o siríaco são visto como “línguas demoníacas” (CÉSAIRE, 2008, p. 21). Isto vem delinear como as línguas constituem-se em palcos de disputas de poder, de forma que as línguas, as imagens que delas temos e o uso que delas fazemos não são neutros, pois há sujeitos geográfica e historicamente situados por trás dessas línguas, ora em posição de sujeitas(os) racializadoras(es), ora como sujeitas(os) racializadas(os). Mas por certo uma racialização das línguas implicaria num racismo linguístico, mas uma língua tem cor? A respeito desta questão Nascimento (2019, p. 21-22) afirma que:

[...] nenhuma língua tem cor porque nenhuma língua existe em si. Entretanto, ao serem politizadas, as línguas têm cor, gênero, etnia, orientação sexual e classe porque elas funcionam como lugares de desenhar projetos de poder, dentre os quais o próprio colonialismo fundado a partir de 1492 e a colonialidade que ainda continua entre nós como continuidade dele.

Percebemos a partir do excerto que línguas não possuem uma cor somente quando politizadas nos mais diversos sistemas de poder, como também operam como lugar de uma disputa racializadora, posto ser mediante a língua que [re]nomeamos, [des]racializamos. Isto posto, inferimos que o *racismo linguístico* (NASCIMENTO, 2019) – manifesto no drama cesariano na hierarquização e demonificação das línguas daqueles a quem o Ocidente cristão toma como seus *outros* – é uma estrutura concorrente e subsistente à *colonização linguística* (MARIANI, 2004), enquanto forma de materialização da *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, [2015] 2021) e de [re]articulação da fratura e da diferença colonial da língua[gem].

21

### **“NA LÍNGUA DOS MEUS ORIXÁS”: língua[gem] como agência na tessitura de *Une Tempête*, de Aimé Césaire e “América Negra”, de Élio Ferreira**

Nesta segunda subseção, examinamos os conflitos exógenos às políticas linguísticas de colonização inscritas na genealogia da fratura e da diferença colonial da língua[gem]. Enquanto desdobramento do mapeamento proposto, focaremos as tensões entre os *imaginários das línguas* e o agenciamento da língua[gem] na

tessitura de *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008) e “América Negra”, de Élio Ferreira (2014), como resposta a fratura e a diferença.

Para cada distorção das formas normativas, se avultava um ato de apropriação da língua como *agência* às violências experienciadas sob a égide da fratura e da diferença. Essa ruptura com a *variação* dita *padrão* possibilita aos sujeitas(os) colonizadas(os) uma produção de sentidos na qual, não raro, o(a) colonizadora(Ø) não compreendia, de forma que tal refração ou interferência deslocava a posição da língua colonizadora como simples língua do colonizador, para um lugar desde o qual se articulam estratégias de superação as realidades coloniais. É nesta perspectiva que bell hooks (2008, p. 860), ao se reportar ao *vernáculo negro*, falado nos subúrbios dos EUA, afirma que:

Existe uma conexão inalterada entre o inglês mal falado do africano deslocado, escravizado e a diferente fala vernácula negra que o povo negro usa hoje. Em ambos os casos, a ruptura do padrão inglês possibilitou e possibilita rebelião e resistência. Por transformar a língua do opressor, fazer uma cultura de resistência, o povo negro criou uma fala íntima que poderia dizer muito mais do que era admissível dentro dos limites do inglês padrão. O poder dessa fala não é simplesmente possibilitar resistência à supremacia branca, mas é também fabricar um espaço para produção cultural alternativa e epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e conhecer que foram cruciais para criar uma visão de mundo contra-hegemônica. É absolutamente essencial que o poder revolucionário da fala negra vernácula não seja perdido na cultura contemporânea. Esse poder reside na capacidade de o vernáculo negro interpor-se nas fronteiras e limitações do inglês padrão.

O revolucionário vernáculo negro nos Estados Unidos é, no contexto brasileiro, o *pretuguês* evocado por Lélia Gonzalez (1983; 1988) e o *angolar*, um *pidgin*, que, segundo Bonvini (2014), teria surgido durante a travessia do Atlântico e circulado brevemente no continente e, no Caribe, o *petit-nègre* ao qual Fanon (2008) se reporta em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, isto é, são formas de apropriação e rearticulação da língua do opressor, do colonizador. Tal rearticulação é agenciadora da tessitura do poema “América Negra”, de Elio Ferreira.

De mim,  
tiraram quase tudo:  
o nome da minha nação,  
o meu nome tribal,  
o nome do meu pai, mãe, irmãos  
e avós na base da porrada.

Me deram um nome estranho:  
um nome cristão.

Tentaram me desumanizar,  
apagar o meu passado:  
a memória dos meus ancestrais (FERREIRA, 2014, p. 30).

Em seu projeto estético, Elio Ferreira se apropria, tal como Caliban, da língua do opressor e a utiliza contra ele mesmo. Ferreira a decompõem e a reorganiza, tal como o “africano deslocado”; e, em seu novo ordenamento sintático, a norma europeia, segundo a qual não se inicia frases com próclises, é transgredida: “Me separaram”, “Me marcaram”, “Me deram”, “Me estupraram, / me levaram”, “me arrastaram”, “me açoítaram”, “me confinaram”, “Me assassinaram” (FERREIRA, 2014, p. 29-35). A preferência pelo emprego da próclise na morfossintaxe do *pretuguês* é uma herança dos povos bantos (cf. PESSOA DE CASTRO, 2005; LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009) que foram trazidos ao Brasil pelo circuito comercial do Atlântico ou, no caso do Piauí – de onde o poeta é originário –, pelo comércio interprovincial de escravizadas(os) (cf. BRANDÃO, 2015).

Notemos que, os sintagmas que implicam uma violência ao corpo negro são construídos justamente a partir de uma violência – posto constitui-se uma violação a norma gramaticalizada, isto é, – à fala hegemônica, à variação dita padrão, conferindo a esses sintagmas mais que um tom de simples denúncia, de modo a lhes atribuir um profundo tom de retribuição, que apenas o *pretuguês* ou o *vernáculo negro*, o *le petit-nègre* e o *angolar* são capazes de produzir com igual perlocução, num ato que foge a mera denúncia socioistórica, é um ato no qual se anuncia: “me rebele!” (FERREIRA, 2014, p. 36). Essas manifestações próprias da oralidade, em detrimento da variação normativizada e institucionalizada da(o)/pela(o) colonizadora(Ø), evocam a tradição dos antigos *griots* de África, de modo que, em sua escrita, Elio Ferreira reivindica, na exata medida em que transfigura, atualiza e reinventa a *oralitura* africana, seu lugar de enunciação como um *Griot amefricano*, que se apropria da língua[gem] de forma tal que suas escolhas estilísticas transgridem o quadro hegemônico daquilo que se instituiu no cânone e no campo dos Estudos Literários como uma linguagem literária, conforme os preceitos ocidentais cristãos<sup>18</sup>. Mas não são apenas resíduos ou estilhaços que emergem da

23

---

<sup>18</sup> Segundo Vansina (2010), os *dieli*, comumente designados pelo termo corrente de origem francesa *griots*, “são trovadores que reúnem tradições de todos os níveis” (VANSINA, 2010, p. 150). Existem, conforme Bâ (2010), três categorias básicas de *griots*, a saber: i) os *músicos* – exímios instrumentistas e, por vezes, compositores, eram os transmissores das músicas antigas; ii) *embaixadores e/ou cortesãos* – desempenhavam o papel de mediadores quando em situações de

geografia linguística do poema; o *griot* projeta desde seu lugar de enunciação um canto que traz outros cantos antigos, como *os griots músicos*, faz ressoar o timbre de uma voz irrestrita, que é a um só tempo individual e coletiva, que tece e reelabora uma poesia na qual a língua, a memória e o sagrado se entrelaçam profundamente: “Quero as canções alegres e tristes / na língua dos meus Orixás” (FERREIRA, 2014, p. 43). O *griot* revela aqui não ter uma visão utópica ou onírica do passado dos “ancestrais”, pois a memória também é marcada pelos cantos “tristes”, de modo que o que se reivindica é a totalidade do mundo perdido com a liberdade, o mundo que é expresso, significado e retomado pela “língua dos meus Orixás”. Triste ou alegre, sempre um canto de liberdade; ato reivindicatório e revolucionário que atravessa a personagem Caliban de Aimé Césaire, desde sua primeira manifestação na peça. No excerto a seguir, extraído do Ato I, Cena II de *Une Tempête* (CÉSAIRE, 2008), temos a primeira aparição do protagonista que logo ao entrar em palco clama:

CALIBAN

*Uhuru!*

PROSPERO

O que dissestes?

CALIBAN

Eu disse *Uhuru*

---

conflitos entre famílias ou na corte; iii) os *genealogistas* – que, providos de memória prodigiosa, exerciam o papel de historiadores e/ou poetas. Elio Ferreira transita entre essas três categorias na tessitura de “América Negra”, conforme passamos a ver a seguir. Isso se verifica na medida em que o influxo de elementos ou resíduos dos sistemas linguísticos africanos fragmentados e dispersos no português – ou melhor, no *pretuguês* – evocam a memória do mundo a elas vinculadas e das quais os seus respectivos falantes foram deslocados pela escravização e pela racialização ao mundo da *plantation*. Assim, elementos da oralidade se interseccionam com a memória na tessitura da narrativa poética, assinalando para a voz de um *griot genealogista*. Nestes termos, avulta-se, por parte deste *Griot amefricano*, um esforço grandioso de se retomar e ressignificar “a memória dos meus ancestrais” (FERREIRA, 2014, p. 30) mediante um complexo jogo sintático-semântico e vocabular.

## PROSPERO

Outra vez esta tua *linguagem bárbara*. Eu já falei para você que não gosto disso. Além disso, tu poderias ser mais educado, um bom dia não te mataria<sup>19</sup> (CÉSAIRE, 2008, p. 24, grifo nosso).

A reelaboração da língua do colonizador que examinamos no poema de Elio Ferreira, se dá, no drama cesariano, a um nível lexical a partir da inserção de um termo do suaíli, língua banto falada majoritariamente na costa oriental de África: “Eu disse *Uhuru!*”<sup>20</sup> (CÉSAIRE, 2008, p. 24). De modo, que podemos observar na passagem as tensões entre o *imaginário da língua* materna de Caliban e o *imaginário da língua* de Prospero. Tais tensões se delineiam na medida em que Prospero opera uma redução do suaíli à condição de *langage barbare* – linguagem bárbara – e sua, conseqüente, apropriação pelo imaginário colonial das línguas. Por outro lado, Caliban promove um deslocamento na geografia linguística ao retomar sua língua materna (suaíli), acarretando numa relocação do sentido, uma vez que, o retorno a língua materna evocada pelo termo *uhuru* – que significa “liberdade” – articula a liberação de Caliban, em uma dupla dimensão, semântica e atitudinal. O uso da língua africana marca um ato de libertação, o termo evocado remete a um passado no qual o sujeito é livre para enunciar em sua própria língua, em seu próprio mundo. Inserida na condição de *empréstimo*<sup>21</sup> na língua europeia sua mera menção

25

---

<sup>19</sup> “CALIBAN: *Uhuru!* / PROSPERO: Qu’est-ce que tu dis? / CALIBAN: Je dis *Uhuru!* / PROSPERO: Encore une remontée de *ton langage barbare*. Je t’ai déjà dit que je n’aime pas ça. D’ailleurs, tu pourrais être poli, un bonjour ne te tuerait pas!”.

<sup>20</sup> “Je dis *Uhuru!*”.

<sup>21</sup> Diz-se *empréstimo* vocábulo oriundo de uma determinada língua inserida em outra, a fim de designar elemento, prática ou hábito próprio do outro povo a qual o vocábulo pertence e que é desconhecida no povo que fala a língua na qual foi inserido. Isto porque, embora o termo sublinhado signifique “liberdade”, não é o ato reivindicatório que atinge Prospero propriamente – posto que o sentido do termo evocado lhe é completamente alheio –, mas o próprio ato em si que é libertador: o ato de enunciar na/pela língua materna, a língua que significa e, portanto, remete como colocamos à Introdução a partir de nossa leitura de Fanon (2008), ao mundo passado do qual Caliban foi retirado. Não o mundo natural de animalidade do qual ele foi supostamente deslocado por Prospero, mas o mundo da liberdade, no qual se situa a história, o nome e a realidade que lhe foram negadas. O alegado movimento de retirada da *animalité* é, na prática, o inverso do que Prospero coloca, ele é que o desloca, sob a representação de um comunicador simples no imaginário colonial das línguas, ao domínio da natureza e da barbárie.

é suficiente para afetar profundamente Prospero. Para além disso cabe-se observar que a noção de *uhuru* é retomada numa perspectiva cíclica, sendo a primeira e última palavra enunciada por Caliban nesta cena II do Ato I da peça de Césaire (2008), o que vem assinalar que a busca pela liberdade requer um esforço e vigília constantes. Assim, a evocação ao suaíli pela antonomásia “Uhuru” (CÉSAIRE, 2008, p. 24) e ao iorubá pela alusão “língua dos meus Orixás” (FERREIRA, 2014, p. 43) assinala para a [r]existência das línguas africanas e do emprego da língua[gem] como agência à fratura e à diferença. As línguas africanas, apesar das políticas de linguicídio, [r]existiram na Améfrica Ladina. Inicialmente deslocadas ao status de *línguas de intercurso*<sup>22</sup>, a exemplo do quimbundo no Brasil, como observa Bonvini (2014); ora circunscritas ao uso ritualístico nas religiões afro-brasileiras, a exemplo da *língua-de-santo* ou *língua de Orixá*, conforme assinalam Petter (2005) e Pessoa de Castro (2005); ora manifestas na forma de *substratos*<sup>23</sup> no *angolar* e no *prêtuquês* do Brasil, no *petit-nègre* da Martinica ou no *vernáculo negro* dos Estados Unidos da América. Mas há uma distinção, capital, a ser assinalada entre Caliban e o *Griot*, que apesar do tom incisivo que ambos compartilham, do desejo pela liberdade manifesto pelo uso irreverente da língua[gem], há, paradoxalmente, no poema de Ferreira (2014) um tom conciliador, que, contudo, não dissipa toda a tensão, mas evoca o ofício do *griot embaixador*: “Brasil, / ainda gosto de você. / Todas as noites, / sonho com o Paraíso Perdido” (FERREIRA, 2014, p. 48).

Tendo operado o exame das noções de *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, 2021), *colonização linguística* (MARIANI, 2004), *racismo linguístico* (NASCIMENTO, 2019) e *imaginário das línguas* (GLISSANT, 2005), com vistas ao mapeamento da fratura e da diferença colonial da língua[gem],

---

<sup>22</sup> Em Linguística, o termo nomeia uma língua adotada por um dado grupo a fim de que se facilite o entendimento entre pessoas que não partilham da mesma *língua materna*, mas que têm uma *segunda língua* em comum. No contexto colonial da Améfrica Ladina, isso foi possível graças ao forte multilinguismo vivenciado em África, quer pelas grandes zonas de contiguidade geográfica entre os estados étnicos ou pré-coloniais africanos, quer por alianças político-militares entre grupos alheios – aquilombamento – ou graças às relações econômicas e comerciais.

<sup>23</sup> Em Linguística, designa-se por *substrato* toda influência – quer seja a um nível fonético-fonológico, morfossintático e/ou lexical – que a língua falada pelo povo conquistado, dominado, colonizado e/ou escravizado imprime no idioma do povo conquistador, dominador, colonizador e/ou escravizador, isto é, na *língua colonizadora*;

buscamos analisar como a personagem Caliban da peça *Une Tempête*, de Aimé Césaire e o Griot de “América Negra”, de Elio Ferreira (2014) se apropriam da língua[gem] como agência à fratura e a diferença. Neste sentido, podemos constatar que a colonialidade da língua[gem] inscrita no conflituoso imaginário colonial das línguas é, em seu intercurso, geográfico e histórico, em América Latina, [re]articulado pelas diversas configurações da fratura e da diferença. Essas [re]articulações atravessam o terreno tenso das disputas de sentidos exógenas e endógenas, da operacionalização de políticas coloniais de linguicídio, de um projeto de poder nacional delineado na relação língua/Estado e expresso na institucionalização de uma língua rigidamente normatizada. O lugar de enunciação apresenta-se geográfica e historicamente fraturado, no percurso genealógico ora apresentado, em que as marcas da colonialidade da língua[gem], da colonização linguística, do racismo linguístico, bem como a atual configuração do imaginário colonial das línguas, persistem, em grande parte, como barreiras a uma produção dialógica de sentidos entre os atores coloniais, exigindo daqueles um esforço constante na elaboração de estratégias de enfrentamento à esses mecanismos de opressão. Tal esforço passa pela apropriação, ressignificação e reestruturação da língua do colonizador e do próprio imaginário colonial das línguas conforme pudemos ver nos textos de Césaire (2018) e Ferreira (2014).

27

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, A. C. “O paradoxo de Córdoba: sujeito cognoscente e violência epistêmica”. In: *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande: 2012, p. 9-24.
- BÂ, A. H. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, J. (Ed.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.
- BELL, h. “Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens”. Trans. Carlianne Paiva Gonçalves, Joana Plaza Pinto e Paula de Almeida Silva. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis: 2008, p. 857-864.
- BONVINI, E. “Línguas africanas e o português falado no Brasil”. In: FIORIN, J. L.; PETTER, M. (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 1. ed 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2009. p. 15-62.
- BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: EDUFPI, 2015.
- CÉSAIRE, A. *Une tempête*. Paris: Éditions Points, 2008.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, E. “América Negra”. In: *América Negra e outros poemas afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2014.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. MOTTA, M. B. da (Org.). Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GAZTAMBIDE-GEIGEL, A. “La invención del Caribe en el siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico”. *Revista Mexicana del Caribe*, v. 3, Núm. 7, 1996, p. 74-96.

GLISSANT, É. “Espaço fechado, palavra aberta”. Trad. Diva Bárbaro Damato In: *Estudos Avançados*, 3 (7), Dez, 1989, p. 159-169.

\_\_\_\_\_. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do C. A. Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. *Poética da Relação*. Trad. Manuela Mendonça. Lisboa: Porto, 2011.

GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983, p. 223-244.

\_\_\_\_\_. “A categoria político-cultural da Amefricanidade”. *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa...* Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 321-334.

\_\_\_\_\_. “Nanny”. *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa...* Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 335-342.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Editora Cobogó, Rio de Janeiro, 2019.

MARIANI, B. *Colonização lingüística*. Campinas: Pontes, 2004.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, G. *Racismo lingüístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

PETTER, M. “Línguas africanas no Brasil”. In: Gragoatá. Niterói, n. 19, 2. sem., 2005, p. 193-217.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: MENESES, M. P.; SANTOS, B. de S. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almeida, 2009, p. 73-118.

VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

VERONELLI, G. A. “Sobre a colonialidade da linguagem”. In: *Revista X*, 2021, p. 80-100.

Artigo recebido em: 02 de fevereiro de 2021

Artigo Aprovado em: 25 de junho de 2021

