

Artigo

A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global*

Gabriel Nascimento dos Santos^{a,b} 

* Parte da pesquisa teórica que gerou este artigo foi financiada com apoio de bolsa de doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

RESUMO

Este artigo objetiva analisar as contribuições do teórico negro Frantz Fanon para os estudos linguísticos de maneira a compreender em quais sentidos a linguagem pode figurar como zona do não-ser para pessoas negras. Para tanto, este trabalho liga ferramentas analíticas e teóricas advindas do pensamento fanoniano como zona do não-ser ao racismo linguístico, ao linguicídio e à raciolinguística, posicionando, assim, um pensamento negro ao sul do sul global.

Palavras-chave: Frantz Fanon, Estudos linguísticos, Linguagem.

Recebido em: 25/02/2022

Aceito em: 12/08/2022

^aUniversidade Federal do Sul da Bahia. Itabuna, BA, Brasil.

^bUniversidade Estadual de Santa Cruz, Programa de Pós-Graduação em Letras Linguagens e Representações. Ilhéus, BA, Brasil.
E-mail: gabrielnasciment.eagle@hotmail.com

Como citar:

SANTOS, Gabriel Nascimento dos. A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. *Gragoatá*, Niterói, v. 28, n. 60, e-53299, jan.-abr. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v28i60.53299.pt>

Atribuimos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem

Frantz Fanon (2008, p. 33)

O racismo é um construto implícito e explícito na estrutura do mundo moderno, de maneira que o que conhecemos como raça ou racismo, com as dimensões globais que conhecemos, só veio a ser conhecido a partir da modernidade europeia (MBEMBE, 2014).

Assim, é nomeando que o racismo exerce seu poder de criação do outro como racializado (NASCIMENTO, 2019), de maneira que a linguagem exerce sobre o outro uma força de dominação colonial (VERONELLI, 2016). É precisamente a linguagem como forma de desumanizar o negro, o primeiro objeto teórico de Frantz Fanon em seu clássico *Pele Negra Máscaras Brancas* (FANON, 2008).

Frantz Fanon nasceu em 1925 na Martinica, país do Caribe e, segundo Faustino (2015), em 1944, quando da invasão da Alemanha nazista na França, ele se alistou ao exército francês. Foi no *front* de guerra que, ao lado de soldados brancos nascidos na metrópole, percebeu que sua cor impedia que ele fosse visto como igual pelos demais.

Ao ter sua tese de doutorado rejeitada no curso de medicina, e ao reescrever uma segunda versão do trabalho, surgiu sua principal obra, *Pele Negra Máscaras Brancas*, que passou a ser disseminada principalmente a partir de estudos pós-coloniais no Reino Unido.

Neste artigo analisarei as ideias de Fanon que nos permitem compreender em que medida a linguagem funciona como uma zona do não-ser, principalmente a partir do primeiro capítulo de sua obra *Pele Negra Máscaras Brancas*, de título *O Negro e a linguagem*, para contextualizar algumas de suas contribuições para a pesquisa em estudos linguísticos no sul global. Para isso, primeiro buscarei definir o conceito de zona do ser *versus* zona do não-ser em Fanon, procurando compreender em que situação, a partir da área do filósofo¹, a linguagem contribui para manter o negro numa zona do não-ser.

Desbravar as ideias desse pensador para os estudos da linguagem, a partir de seus próprios exemplos, pode permitir ao leitor do campo dos estudos linguísticos a compreensão de que a linguagem era uma de suas prioridades analíticas ao se antepor à racialização, que cria uma zona do não-ser para pessoas negras, inclusive na linguagem.

Zona do ser e zona do não-ser

Zona do ser e zona do não-ser são teorias advindas da obra do estudioso martinicano Frantz Fanon (1925-1961). O carro chefe da obra de Fanon, e deste trabalho, trata da crítica à interpretação humanista da modernidade que fez, como o autor define, a existência de uma humanidade europeia em contraposição ao resto do mundo que não era supostamente composto de humanos.

Trabalhos como o de Fanon (2008), mais tarde reforçados como a obra de Said (1990), reforçam a ideia de que o humanismo é uma criação

¹Embora Fanon tenha formação na área de Medicina psiquiátrica, ele é convencionalmente compreendido como filósofo, especialmente por essa ser a área mais difundida em seus trabalhos.

européia, cujas raízes históricas serviram para desumanizar o resto do planeta. Entre outras coisas, clássicos como *Os Lusíadas* ou crônicas dos primeiros colonizadores a invadir o Brasil nos permitem concluir uma visão eurocentrada do colonizador europeu branco, que se considera humano ao passo que invalida como não humanas as culturas locais onde invade, rouba e destrói.

Um dos principais teóricos da colonialidade, Dussel (1993), chama a razão colonial, por nós nomeada até hoje como moderna, de mito. Para ele, o mito da modernidade é exatamente a visão dirigente da passagem de um capital primitivo para o capital moderno, em que, para se constituir, o regime moderno europeu invadiu, escravizou e dizimou. A razão colonial gera um conjunto de visões que dirigem nossos olhares sempre tendo a Europa como o lugar de partida do mundo, gerando aquilo que Castro-Gómez entende ser uma espécie de Europa como “ponto-zero do mundo” (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Em outras palavras, a própria ideia de humanidade no ocidente é a invocação de uma Europa tal como o autor menciona.

Em sua obra, Fanon (2008), por sua vez, chama essa humanidade de zona do ser. O contrário de zona do não-ser, como uma região de desumanidade fabricada pelo colonialismo branco, é uma zona do ser, isto é, a própria imagem do homem branco e de sua brancura, cujos signos são impostos sob a forma de humanidade e que, conforme Veronelli (2016) e Singh (2018), se constituíram nas mais variadas formas de construção linguística colonial. Isso impõe a visão de que “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de humano” (FANON, 2008, p. 27). Ou seja, ao querer ser humano, o negro precisa ser branco para que assim seja considerado, a partir de uma série de arquétipos de branqueamento, um ser humano:

O primeiro deles, concerne à relação do sujeito ao enunciado sobre a “verdade” de sua identidade, proferida pelo branco. O negro que perde a cor, admite que esta metonímia do corpo e da identidade coincide com a totalidade destes existentes, que é eminentemente falso. Aderindo à ideologia racista da cor, cauciona o mito negro fabricado pelo branco. Não apenas aceita sua cor como um predicado pejorativo como pensa que suprimindo-a enquanto representação do espaço do pensamento, suprime sua identidade negra (SANTOS, 1983, p. 12-13).

Os demais arquétipos de branqueamento estão inscritos, a meu ver, na forma como a própria linguagem, ao continuar permitindo a produção de enunciados racistas, possibilita a significação da divisão racial do trabalho, dividindo o trabalho entre serviços de brancos (espaços de atendimento ao público, altos funcionários do mercado e do Estado, empresários e profissionais liberais etc.) e serviços de negros (espaços de trabalho manual, como zeladoria, trabalho doméstico, construção civil, comércio informal etc.), reposicionando, assim, uma divisão social do trabalho herdada pelo Ocidente desde a Antiguidade clássica.

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

Enquanto a significação de conquista para as pessoas brancas muitas vezes alcança a proposta de luta pelos direitos civis e conquistas sociais, as pessoas negras ainda vivem enclausuradas numa zona do não-ser, que é oposto de humanidade, onde só se almeja ser minimamente um ser humano.

A visão de crítica ao signo do humanismo vem sendo desenvolvida também em estudos atuais. Em Nascimento (2019), por exemplo, eu desenvolvi os argumentos do próprio Fanon e de Mbembe (2014), insistindo que a defesa do humanismo pelos negros neste momento tem a ver com a própria morte do humanismo pelas mesmas mãos brancas que o criaram, sendo essas mãos brancas que agora, após terem sido durante toda a vida coloniais e propulsoras de uma colonialidade, são neoliberais, pós-neoliberais e fascistas.

Racismo linguístico e a língua(gem) como zona do não-ser

Queremos compreender por que o antilhano gosta de falar o francês.

(FANON, 2008, p. 41)

Frantz Fanon (2008) inicia seu primeiro capítulo, *O negro e a linguagem*, tratando sobre o fenômeno da linguagem e a colonialidade. O objeto empírico de que tratava o autor na época do livro era a relação entre o francês falado pelo branco colonizador e o francês e crioulo falados pelos sujeitos negrodescendentes da Martinica.

Para o teórico, a imitação da língua do branco, o francês, era uma forma de favorecimento de uma desigualdade racial construída e levada até ali pelo humanismo e colonialidades brancocentradas. Isso porque “falar é existir completamente para o outro” (FANON, 2008, p. 33).

Embora não haja consenso dessa ideia entre nós, estudiosos da linguagem, acrescento que Fanon está se dedicando a um contexto de colonialidade (que aqui também vivemos), em que falar a língua que é imposta de fora para dentro é se submeter a existir para o outro, o colonizador branco (ou, em nosso caso, também uma voz branca que modera nossos gestos linguísticos, como é o *White listening subject* analisado em Rosa e Flores, 2017).

O autor acredita, portanto, que a língua é um lugar da cultura daquele povo, pois:

Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização (FANON, 2008, p. 33).

O autor, portanto, confronta o estruturalismo e pressupõe que falar, mais do que empregar a estrutura linguística, é assumir o peso de uma cultura e suportar seu peso. De uma vez só ele repele a ideia estruturalista, que nós linguistas conhecemos a partir do linguista genebrino Ferdinand Saussure, de que a ciência linguística se explicaria pela teorização de objetos teóricos e empíricos de um conjunto de normas linguísticas *per si* e traz para dentro do pensamento a proposta de que a língua é, por muitas vezes, um peso de perversidade e tristeza para o corpo negro que é obrigado a assumi-la. Mais uma vez, ao se levantar sobre essa questão, ele traz ao centro a noção relacional, muitas vezes esquecida pelo estruturalismo:

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com o negro. Não há dúvida que essa cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial [...] E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade (FANON, 2008, p. 33).

Como dito anteriormente, Fanon parece, de maneira não linear, sempre passear na crítica ao humanismo enquanto instituição branca no ocidente. Para ele, o negro é inscrito relacionalmente como subproduto de uma humanidade que o obriga a se comportar diferentemente com outros negros e com os brancos. Para ser reconhecido humano, ele muda seu comportamento linguístico com os brancos, fortalecendo, assim, o movimento das teorias racialistas.

A teorias racialistas eu me refiro àquelas que trazem interpretações de racialização do mundo branco sobre as características, culturas e linguagens negras, levando a teorizações tanto abertamente racistas (APPIAH, 1997) quanto cordialmente racistas (TURRA; VENTURI, 1995; BONILLA-SILVA, 2010).

Ao rejeitar o humanismo, que é produtor das teorias racialistas por consequência, Fanon indica que “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).

É exatamente se antepondo à linguagem colonial como o fenômeno que extrai o negro de sua identidade local, que Fanon convoca os negros:

No momento queremos mostrar por que o negro antilhano, qualquer que seja ele, deve tomar posição diante da linguagem. Mais ainda, ampliaremos o âmbito de nossa descrição e, para além do antilhano, levaremos em consideração qualquer homem colonizado (FANON, 2008, p. 34).

Isto por quê:

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 (FANON, 2008, p. 34).

Assim, Fanon (2008) aprofunda nessa obra uma crítica ao humanismo e utiliza a língua francesa falada na Martinica como seu objeto de estudo, para se antepor tanto a esse humanismo que cria o branco europeu como humano quanto à lógica de que a língua é uma forma de sepultar a originalidade cultural de um povo ao substituir a língua desse povo por imposição.

Essa análise de Fanon – que chega a todos os colonizados por extensão, segundo ele – pode ser aplicada ao Brasil quando da colonização. Em 1757, por exemplo, o governo português lança o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*², que estabelece o combate às línguas gerais e impõe o uso do Português como língua oficial no país.

Apoiado em Dietrich (2014), entendo que as Línguas Gerais eram línguas de base indígena que passaram a ser utilizadas pelos brancos europeus para poderem dialogar com os povos indígenas, como já afirmei em Nascimento (2019). Incomodado com isso, o Estado português impôs sua língua, o Português, afirmando que aquelas línguas gerais eram abomináveis e de povos selvagens. Não por acaso, baseado em Vidotti (2012) e Leffa (1999), o que se vê é o aumento expressivo de um conjunto de línguas que considero brancocentradas, como o grego e o latim.

Naquela oportunidade, cunhei, baseado nas teorias decoloniais a partir do sul global e do pensamento antirracista, o conceito de racismo linguístico para identificar de que forma o racismo atua na linguagem e a linguagem atua no racismo. O primeiro grande aspecto que essa análise permite é a ideia de uma linguagem que atua a partir do humanismo, sendo essa uma corrente que humaniza os brancos ao passo que desumaniza todos os outros, inclusive por meio da linguagem. Como dito anteriormente, o humanismo por meio da linguagem é uma ferramenta colonial (SINGH, 2016) que desumaniza e cria um domínio colonial que subjuga tudo aquilo que não se parece fonográfico e, no caso de distante do padrão linguístico das línguas modernas, como não-linguagem. Assim, esses povos são julgados como *sem língua*³.

Igualmente, em relação ao inglês, Phillipson (1995) e Pennycook (2002) desenvolveram algumas dessas análises ao buscar compreender como os ideários de inglês como língua franca ou língua mundial têm gerado uma reprodução da cultura colonialista ou imperialista, que foi justamente o aparelho de colonialidade que tem ocasionado a ideia de um mundo global monolíngue, cuja língua principal é a inglesa.

²Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rcct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwiz_9jH7rPpAhXLLkGHVzpCxcQFjACegQIAxAB&url=http%3A%2F%2Flemad.fflch.usp.br%2Fsites%2Flemad.fflch.usp.br%2Ffiles%2F2018-04%2FDiretorio_dos_indios_de%2529_1757.pdf&usg=AOvVaw0DP8uT45d-lfPOYVqsRTHu

³Uso esse termo aqui para oferecer uma versão para o termo inglês *languageless* e para fazer comparação ao movimento chamado *Sem Terra* de trabalhadores rurais. Disponível em <https://mst.org.br/>. Acesso em 23. mar. 2022.

Outro ponto da análise que Fanon deve nos inspirar em relação aos estudos linguísticos tem sido o uso do negro como intérprete para o branco:

No Exército colonial, e especialmente nos regimentos senegaleses de infantaria, os oficiais nativos [isto é, os negros] são, antes de mais nada, intérpretes. Servem para transmitir as ordens do senhor aos seus congêneres, desfrutando por isso de uma certa honorabilidade (FANON, 2008, p. 34, grifo nosso).

Por isso, para o autor, o negro que conhece a língua do seu colonizador é utilizado por ele como intérprete de suas ordens e seus comandos coloniais. Mais do que isso, “[...] a burguesia nas Antilhas não fala o crioulo [língua do povo local], salvo nas suas relações com os domésticos” (FANON, 2008, p. 35, grifos meus).

Isso parece se repetir sobre o domínio das normas tomadas como padrões em cada território ou língua. As pessoas negras, como minha mãe, que normalmente têm domínio das normas linguísticas dirigentes, são usadas como aquelas que podem levar os signos coloniais para que os demais o reproduzam. No caso de minha mãe, ela não só levava, mas ressignificava os signos coloniais, como, por exemplo, defendia qualquer pessoa que sofresse preconceito por não falar essa mesma norma.

Além disso, o livro *Pele Negra Máscaras Brancas* se interessa completamente sobre o fenômeno do negro que viajava e sofria, com isso, sanções linguísticas ou se assimilava à língua do colonizador. Ao retornar, segundo ele, por causa de sua linguagem e das influências trazidas da metrópole, aquele ou aquela que viajasse para a França era consagrado ou consagrada. “O negro que conhece a metrópole é um semideus” (FANON, 2008, p. 35), dizia ele, e completava:

Muitos antilhanos, após uma estadia mais ou menos longa na metrópole, voltam para ser consagrados. [...] O negro que viveu na França durante algum tempo volta radicalmente transformado. Geneticamente falando, diríamos que seu fenótipo sofreu uma mutação definitiva, absoluta (FANON, 2008, p. 35).

Essa análise se aplica também a vários fatos cotidianos que ouço desde criança. Quando algum baiano viajava para São Paulo e retornava para a Bahia, os vários traços segmentais ou suprasegmentais⁴ da fala daquela pessoa eram sentidos e comentados pelas pessoas como uma perda da originalidade cultural daquela pessoa. De acordo com sua análise, Fanon pontua que, muitas vezes, esse sujeito colonizado disfarça sua forma de falar para parecer com seu colonizador branco, como é o uso de um frêmito pelo negro antilhano, a fim de imitar o sotaque metropolitano.

O estudioso sabia que uma das línguas⁵ do seu povo, o crioulo, era vista e “certas famílias proíbem o uso do crioulo” (FANON, 2008, p. 36). Ele aponta que teria que monitorar sua fala para não ser julgado, pois

⁴ Ver sobre traços segmentais e suprasegmentais aqui: <https://www.google.com/url?sa=t&rcct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=2ahUK EwjApOCu97PpAhW OF7kGHZGKD6IQFj ABegQIDBAD&url=ht tp%3A%2F%2Fwww. periodicoeletronicos. ufma.br%2Findex.php %2Flittera%2Farticle% 2Fdownload%2F758% 2F2905&usg=AOvVaw 1PjD5j5xW7b03yee6R 2HkX>. <https://www.google.com/url?sa=t&rcct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKE wiLs56P97PpAhU4K7k GHajPD5cQFjADegQI ARAB&url=https%3A% 2F%2Fgrad.letras.ufmg. br%2Farquivos%2Fmon itoria%2FPropriedades %2520suprasegmenta is.pdf&usg=AOvVaw2 ddHT7O5A3ECGsmgZ YNQqO>.

⁵ No tocante a nomear *crioulo* como língua, eu não tratarei das mais diversas ideias e polêmicas ente pidgin e crioulo a partir das teorias cognitivistas da segunda metade do século XX, embora tenha delas conhecimento. Neste trabalho me interesse por chamar de língua aquilo que o imaginário negro de uma dada comunidade assim o concebe.

“dirão com desprezo: ele não sabe sequer falar o francês!...” (FANON, 2008, p. 36).

Em um grupo de jovens antilhanos, aquele que se exprime bem, que possui o domínio da língua é muito temido; é preciso tomar cuidado com ele, é um quase-branco. Na França se diz: falar como um livro. Na Martinica: falar como um branco (FANON, 2008, p. 36).

Ao analisar tal aspecto, Fanon introduz algo mais tarde expandido pelo pensamento de Mbembe (2014), ao compreender a raça como um signo perverso e de horror. O uso da norma padrão, assim entendida pelo Estado e pelas elites brancas, torna uma pessoa negra como temida entre outras pessoas negras, justamente porque elas são tratadas pelas pessoas brancas como capazes de agir nos dois mundos, ainda que no mundo dos brancos essa pessoa jamais venha a ser aceita como branca, mas como “intérprete”. Porém, ao falar essa norma próxima daquele padrão, o sujeito é visto como um “quase-branco”.

Esse mesmo sujeito negro colonizado, ao chegar à metrópole, tenta provar que sabe “falar como um livro” ou “falar como um branco” e que é um “quase-branco”:

O negro, chegando na França, vai reagir contra o mito do martinicano que-come-os-RR. Ele vai se reconsiderar e entrar em conflito aberto com tal mito. Ou vai se dedicar, não somente a rolar os RR, mas a urrá-los. Espionando as mínimas reações dos outros, escutando-se falar, desconfiando da língua, órgão infelizmente preguiçoso, vai se enclausurar no seu quarto e ler durante horas – perseverando em fazer *dicção* (FANON, 2008, p. 36, grifo do autor).

Ao falar sobre esse aspecto, que sempre me faz chorar ao relê-lo, Fanon (2008) chama atenção de algo que muitas e muitos de nós, negras e negros, sempre enfrentamos na língua, seja a nossa própria língua ou as demais línguas modernas que tentamos aprender na escola ou faculdade. Sou professor de língua inglesa e sempre tentei imitar ao máximo o sotaque dos brancos norte-americanos, confirmando o que Smitherman (1998) apresenta quando afirma que a variante de língua inglesa ensinada fora dos Estados Unidos ou Reino Unido é justamente aquela falada pelas pessoas brancas daqueles países.

Mesmo em nossas escritas na suposta língua materna que falamos, o Português brasileiro⁶, somos disciplinados a acreditar que não dominamos uma lógica cognitiva e indutiva do que é padrão nessa língua sendo que, ao consultar textos advindos das redações oficiais, muitas vezes concluímos que aquilo é sempre uma reprodução de um texto congênere anterior. Exemplifico essa questão. Os textos de Estado (Executivo, Legislativo e Judiciário), por exemplo, normalmente têm padrões invariavelmente repetidos pelos agentes públicos (um modelo de ofício, as formas verbais e o vocabulário, por exemplo, são sempre

⁶Embora ainda exista bastante divergência de qual língua materna falamos, utilizamos o item “suposta” justamente para expor a ironia em torno daquilo que Souza (2004) já tinha escancarado ao falar da educação linguística indígena, e entender que o Brasil é um país multilíngue, mas as políticas linguísticas não.

repetidos), enquanto na escola normalmente aprendemos que o padrão é cognitivamente aprendido e não é uma reprodução e assimilação de modelos de escrita.

Por outro lado, o uso do rótico do francês (RR, como exemplificado pelo autor)⁷ é produto de uma desenfreada tentativa de imitar o padrão do colonizador a ponto do negro colonizado exacerbar essas medidas e produzir um RR gutural ainda mais estridente. Por outra perspectiva, a hipercorreção é algo que acomete nosso povo negro brasileiro⁸, no caso de frases como “a gente vamos”, em que o uso do verbo “vamos” figura como essa tentativa de adaptação a um padrão de língua portuguesa de Portugal.

Outra análise que Frantz Fanon (2008) faz é sobre o uso da palavra *palabre* oriunda das variantes do francês faladas no continente africano e na Martinica. Segundo ele, “[...] dizem que o negro gosta da *palabre*” (FANON, 2008, p. 41, grifo do tradutor), e assevera que:

O termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se, lançando para o mundo apelos irresponsáveis, quase rugidos; crianças em pleno jogo, na medida em que o jogo pode ser concebido como uma iniciação à vida. Assim, a ideia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela *palabre* é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança (FANON, 2008, p. 31, grifo do tradutor).

Ao pesquisar sobre esse uso na internet, encontramos poucos resultados que contribuam para elucidar o que significa *palabre* nesse contexto, expandindo, ou melhor, delineando a análise do autor. A maioria dos sites⁹ não apresenta além de significados mais gerais, e sem contextualização, do termo usado por Fanon.

Segundo Bidima (2013), *palabre* se refere ao ato ancestral de algumas culturas do continente africano de uma reunião entre os mais velhos debaixo de uma árvore, em que todos discutiam até chegar num consenso^{10,11}.

Porém, ao reclamar sobre o termo, Fanon está analisando como este é usado como forma de recriminar a fala do negro como exagerada ou infantil. Um vocábulo que, nas culturas africanas, significa a tentativa de achar o consenso numa dada coletividade e que tem nas culturas dos quilombos brasileiros uma forma de exemplificação, passa a ser significado como “discussão sem fim” na colonialidade.

O uso de *palabre* em Fanon está também ligado à ideia, vinda dos brancos colonizadores e inculcadas nos negros antilhanos, de que, quanto mais falar a língua francesa, mais o negro será mais branqueado¹² e que, para isso, é preciso que ele fale sempre porque, quanto mais falar, mais branco se parecerá.

Fanon (2008) adverte para o uso de *palabre* contra o negro antilhano como se ele falasse demais e como se isso fosse igual a um conjunto de

⁷Embora eu esteja tratando da análise de Fanon sobre esse rótico, não analisarei e nem contextualizarei os róticos e seus sentidos, por não ser esse o objeto deste texto.

⁸Não há aqui uma afirmação de que há distinção de negros e brancos pobres nesse caso. Estou tratando das pessoas negras, por serem a maioria da população brasileira.

⁹Como exemplo, verificar: <https://www.wordhippo.com/what-is/the-meaning-of/french-word-214de96c1bb2eccdb0bc562b917132d5bdfef4bc.html>

¹⁰Agradeço os comentários de Lynn Mário Trindade de Meneses e Souza e Dennys Silva-Reis a este trabalho no tocante a esse termo, chamando atenção para os usos que *palabre* ganha pelas culturas ocidentais que entendem, diferentemente dos povos africanos, a palavra como “discussão sem fim” e enxergam esse tipo de organização (a *palabre*), em que se busca o consenso, com enorme “desprezo”.

¹¹ Ver mais: <https://www.cnrtl.fr/definition/palabre?fbclid=IwAR0DWorm3d29VZdM6MnongR3whs8W4U15-8LFv6-jHCqChR2Kk1Y6tJR A6k>.

¹²Frantz Rousseau Déus, pesquisador haitiano, fez valiosas contribuições em comentários a este trabalho, em que, para ele, se por um lado, *palabre* se refere aos debates, assembleias em certas sociedades tradicionais africanas, no contexto francófono

crianças falando sem parar. Se, por um lado, o negro é criticado por falar demais o francês, parecendo uma criança, pelo outro, a educação escolar, para Fanon, é permeada de combate ao crioulo, língua local:

Nas Antilhas não há nada igual. A língua oficialmente falada é o francês. Os professores vigiam de perto para que a língua crioula não seja utilizada. Deixemos de lado as razões evocadas. Nas Antilhas como na Bretanha há um dialeto e há a língua francesa. Mas a situação não é a mesma pois os bretões não se consideram inferiores aos franceses. Os bretões não foram civilizados pelo branco. (FANON, 2008, p. 42).

Embora, como observa uma nota do tradutor em Fanon (2008), os bretões sejam também uma minoria étnica na França, o autor tem razão ao afirmar que, no caso das antigas Antilhas Francesas, atual Martinica, o crioulo passou a ser uma língua proibida, pois, para a colonialidade, aquilo não é uma língua (VERONELLI, 2016).

O lingüicídio é um fenômeno muito comum nos regimes de racialização em que, como é o caso do crioulo ou das línguas gerais no Brasil, a língua local vai sendo apagada ou substituída. Phillipson (1992), falando de imperialismo lingüístico, observa que:

O lingüicismo envolve a representação da língua dominante, a qual são atribuídas características desejáveis, para fins de inclusão, e o oposto para as línguas dominadas, para fins de exclusão. A oposição binária língua/dialeto e sua forma correspondente internacional idioma/língua franca/língua vernacular são exemplos característicos do discurso lingüicista (PHILLIPSON, 1992, p. 55, tradução minha)¹³.

¹³ Tradução minha.

Falar de lingüicídio implica falar de epistemicídio (CARNEIRO, 2005; SOUSA SANTOS, 2014), em que, à luz do termo genocídio, é usado para qualificar o assassinato do conhecimento do outro. Em nosso caso, o genocídio, epistemicídio e lingüicídio do negro andam lado a lado, pois representam a morte física do corpo negro, do seu conhecimento e de sua língua.

Rezende (2015), muito nessa direção, cunha o termo linguofobia para analisar como a escola tem tratado a língua dos indígenas, em que há uma fobia daquelas variantes e línguas. Ao contrário de concordar com um lingüicídio total, Rezende et al. (2019) acreditam que alguns traços dessas línguas originárias se mantêm existentes, revelando um traço de resistência e reexistência (termo que trago de SOUZA, 2011) desses povos.

Fanon (2008) informa que o *petit-nègre*, nome atribuído a uma língua (interlíngua, pidgin, variante)¹⁴ entre o francês do branco e o crioulo, e que, em tradução livre, é “neguinho”, é uma variante normalmente identificada com pessoas negras, de modo que “falar *petit-nègre* a um preto é afligi-lo, pois ele fica estigmatizado como aquele que fala o *petit-nègre*” (FANON, 2008, p. 45).

De mesmo modo, as pessoas brancas supostamente empáticas que mudam sua fala, para supostamente incluir pessoas negras, também

¹⁴ Não tratarei da distinção desses dois termos, porque não é o objetivo deste trabalho, senão colocar esses dois termos em xeque na aventura colonial. Utilizo esses dois termos aqui por Fanon analisar que o *petit-nègre* é uma variante entre o crioulo e o francês falado pelo branco.

podem ser entendidas como alguém que está falseando o espaço de enunciação e criando um vínculo de identificação linguística, que não é anteriormente nomeado ou identificado por aquela pessoa.

Seria aconselhável, de minha parte, que as pessoas busquem sempre adequar sua fala sem que isso pareça uma mímica, uma representação caricata ou uma falsa empatia. Fanon (2008), por exemplo, afirma que fala aos africanos do Norte sempre em “francês correto” e eles entendem.

Isso abre exatamente a expansão da discussão para pensar como um progressismo nem sempre é avançado quando, na verdade, ele promove falsas traduções culturais. Menezes de Souza (2019) anuncia o conceito de tradução cultural a partir do perspectivismo indígena em que a tradução não simula uma empatia e nem apaga diferenças culturais e linguísticas, mas, ao contrário, faz com que elas possam existir na tradução. Ou seja, a tradução e a representação linguística não podem apagar a diferença se forçando a uma falsa empatia, porém, mais do que isso, uma tradução intercultural que não apague as diferenças.

Fanon (2008), no entanto, chama atenção para os modos de comunicação, inclusão e empatia sobre como conversar com um negro. Para ele:

Falar aos negros dessa maneira é ir até eles, tentar deixá-los à vontade, querer ser compreendido por eles, dar-lhes segurança... Nos consultórios os médicos sabem disso. Vinte doentes europeus se sucedem: “Sente-se senhor, o que o traz até aqui? O que o senhor está sentindo?... Chega um negro ou um árabe: “Sente, meu velho. Que é que você tem? Onde tá doendo?” – Quando não: “Você doente, né?” (FANON, 2008, p. 45).

Isso transparece a necessidade de, a partir de uma reflexão raciolinguística (ROSA; FLORES, 2017), repensar que os povos negros não são povos sem-língua. O próprio Fanon, falante “nativo” do Francês, lembra que:

Encontro um alemão ou um russo falando mal o francês. Tento, através de gestos, dar-lhe as informações que ele pede, mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país e que talvez seja advogado ou engenheiro na sua cultura. Em todo caso, ele é estranho a meu grupo e suas normas devem ser diferentes. No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem “um longo passado histórico” (FANON, 2008, p. 46).

Por último, é preciso concluir que, sob a análise de Fanon, o correto não se trata de falar o francês do branco ou o *petit-nègre*, que ele considera uma língua intermediária entre o francês do branco e o crioulo. O incômodo dele está relacionado ao que Menezes de Souza (2004) analisava sobre a educação linguística oficial no Brasil, em que o indígena é visto como uma tutela do Estado.

Fanon está nesse texto lutando contra uma tutela do Estado. Para ele não basta falar o *petit-nègre* para se assemelhar ao negro, gerando *mimicry* e caricatura.

A seguir, buscando avançar essas discussões nas ideias linguísticas, vou tratar de como a linguagem pode ser entendida como zona do não-ser em diversas abordagens e teorizações dos estudos da linguagem.

Linguicídio, racismo linguístico e língua(gem) como zona do não-ser

Dialogando com o sentido de língua como zona do não-ser para os povos negros, venho chamando desde 2019 (NASCIMENTO, 2019) de racismo linguístico a racialização que acontece através da linguagem. Alguns autores, no entanto, vêm definindo há algum tempo a relação entre línguas e desigualdades ligadas ao colonialismo e imperialismo.

Pennycook (2002) analisa, por exemplo, em que medida a nossa atuação profissional, enquanto professores de língua inglesa, é impactada por discursos do colonialismo do inglês. Não por acaso, a colonialidade se configura como uma plataforma que institui o poder de ação e coação do Estado sobre a vida das pessoas colonizadas (GROSFOGUEL, 2015), configurando dores, genocídio, etnocídio e, como quero tratar aqui, linguicídio.

A meu ver, delineado em Nascimento (2019), e baseado em Silverstein (1979) e Irvine e Gal (2000), a língua traz consigo ideologias e, conforme minha própria experiência pessoal, ideologias de racismo (KUBOTA; LIN, 2006), figurando, ela própria, como um regime de narrativas metadiscursivas (MAKONI; PENYCOOK, 2007) que configuram o poder colonial de nomear (VERONELLI, 2016; SINGH, 2018).

O racismo se firma no Ocidente através de uma nomeação colonial. As formas de inscrição pictográficas ou iconográficas das etnias da África antiga (cf. DIOP, 1974) são substituídas, com a chegada dos colonizadores, por inscrições logofonocêntricas (DERRIDA, 2008). O logofonocentrismo, que, para mim, baseado em Derrida (2008), é a reconfiguração de um modelo de episteme racista do Ocidente, não só reconfigura os modelos de representação escrita, mas instaura nomes e nomeações coloniais.

Negro é um deles. Segundo Mbembe (2014), trata-se de um signo cujo uso escrito só veio a aparecer com mais força quando do apogeu do tráfico negreiro no Atlântico. Assim, é possível dizer que *negro* é diferente das representações em torno de *kemet* do Egito antigo, por exemplo. Diop (1974) argumenta sobre a civilização kemética, entendendo que aqueles povos se consideravam em torno de um senso comum de cor escura. Eu adiciono, mais do que contrapor, a essa argumentação a afirmação de que não é possível comparar um sistema iconográfico ou pictográfico nos mesmos termos de um fonográfico, de maneira que, o que supostamente se baseia no som e sua descrição supostamente mais motivada, se impõe através de sistemas de poder (DERRIDA, 1974) em que a escrita representa a ideia de instrução, modernidade, branquitude

e civilização, contrapondo, muitas vezes, o visual ao verbal em culturas indígenas no Brasil, por exemplo (MENEZES DE SOUZA, 2004).

Ou seja, ao teorizar que o signo *negro* é uma criação do branco (NASCIMENTO, 2019), eu estou dialogando com dois sistemas, em que um, o moderno e colonial, é logofonocêntrico. Para além disso, pensar línguas e desigualdades nos coloca na condição de pensar que as chamadas línguas modernas (como as neolatinas) se construíram como comunidades imaginadas (NORTON; TOOHEY, 2011). Isso implica em dizer que, dialogando com o conceito de *comunidades imaginadas* de Anderson (1991), línguas, assim como nação e Estado, são representações ou imaginações coletivas que figuram como comunidades visando o poder e a dominação. Makoni e Pennycook (2007) avançam no sentido de compreender que línguas, além de imaginações coletivas, são invenções em torno de regimes que significam e fazem significar, que marcam e podem ser reconfigurados.

No caso do inglês, língua com a qual trabalho, temos visto uma tentativa de pesquisadoras e pesquisadores na direção de desconstruir a clivagem falante nativo *versus* falante não-nativo (NORTON, 1997; BYRAM, 1997; PAVLENKO, 2003), ou porque não faz sentido e não se pode provar uma suposta superioridade cognitiva do falante nativo (BYRAM, 1997) ou porque essa ideia se constrói num ideário de superioridade cultural e, como acrescento aqui, racial, baseado na ideia de língua como propriedade (NORTON, 1997) ou como comunidade imaginada do poderio branco ocidental.

Como disse no início dessa seção, todas essas ideias em torno de racismo linguístico, ou racialização através da linguagem/língua, têm sido objeto da análise do sentido de linguicídio. Skutnabb-Kangas (2000) define linguicídio como “ideologias, estruturas e práticas usadas para legitimar, efetivar, regular e reproduzir uma divisão desigual de poder e recursos (materiais e imateriais) entre grupos que são definidos com base na linguagem” (SKUTNABB-KANGAS, 2000, p. 30).

Embora a autora pontue ideologias e práticas, sigo a crítica de Pennycook (2002) sobre Phillipson (1992), acerca do não aprofundamento do autor sobre a colonialidade, e entendo que, no caso de linguicismo, é preciso compreender seus impactos ao racismo e vice-versa.

Foi por fazer esse questionamento, que me somo a abordagens como as de Menezes de Souza (2004) e Rezende (2015) para questionar a relação do desaparecimento dos nossos corpos negros e indígenas, nomeando e marcando o não-marcado (MENEZES DE SOUZA, 2018). Marcar o não-marcado na língua significa nomear o que o colonialismo não marcou e, em consequência, pressupôs universal, como é o caso do corpo branco e suas formas de linguagem.

O uso de racismo linguístico, portanto, se diferencia muito pouco da ideia de linguicídio como entendida em boa parte dos Estados Unidos e Europa, do ponto de vista de conceito, mas é bem diferente do ponto de vista de genealogia e ontologia¹⁵.

¹⁵ Entendo os conceitos de genealogia a partir de Nietzsche (2007) e ontologia com base em Alcoff (2006). Ontologia e genealogia dão conta de um *continuum* ligado às experiências vividas (FANON, 2008; SINGH, 2018) dos sujeitos e não de narrativas universais.

Racismo linguístico é, para entendimento aqui, a racialização através da liguagem. Ao tratar disso, recorro a Appiah (1997), para compreender que a ideologia racialista se firmou ao nomear e criar um jogo de dominação que enunciou o signo da raça (MBEMBE, 2014). Assim, a racialização é a nomeação colonial que configura e faz existir raças (negros, indígenas) no processo de colonização em contraposição ao não-marcado e universal signo da branquitude que, ao nomear, se impõe como pressuposto e isenta de racialização e nomeação.

Linguicídio e racismo linguístico nos servem desde que possamos entender, como Anzaldúa (1987), que o preconceito à forma de falar do sujeito muitas vezes é resultado da imposição desse sujeito a uma fronteira para que ele seja compreendido como sem-língua. Portanto, não se pode falar de linguicídio sem falar sobre colonialidade e racismo.

A ideia de racismo linguístico se propõe como uma lente para pensar epistemicamente a língua como zona do não-ser, como em Fanon (2008), de maneira a buscar combater a nomeação colonial e firmar outros entendimentos, que chamarei de ressignificação.

A perspectiva raciolinguística e a zona do não-ser no sul global

Embora não pense geopoliticamente o sul global, a perspectiva raciolinguística tem sido desenvolvida nos Estados Unidos, sobretudo por pesquisadores latinos, de maneira a abordar como as políticas educacionais têm favorecido a construção de desigualdades raciais através das políticas voltadas para a aprendizagem de línguas por imigrantes nos Estados Unidos.

A ideia de língua como zona do não-ser, que depreendo de Fanon (2008), permite compreender que interromper o signo de racialização é interromper a barreira divisível entre duas formas de existir, uma que existe e que tem língua e outra que não tem nem língua e nem existência.

Para Rosa e Flores (2017), a perspectiva raciolinguística é uma plataforma teórica que permite desnudar a conaturalização de raça e língua no mundo moderno. A meu ver, não se pode interromper essa barreira divisível que nomeamos zona do ser *versus* zona do não-ser na linguagem sem desnaturalizá-la. No entanto, é necessário mais do que isso. Propõe-se, em conjunto com essa perspectiva, a racialização dos corpos brancos a partir da linguagem por meio de marcar o não-marcado, isto é, como propõe Menezes de Souza (2018), marcar o lócus de enunciação de cada autor e sujeito. A racialização dos corpos brancos, através da liguagem, não é a mesma coisa que o racismo imposto aos corpos negros durante a história, por exemplo, porque o racismo é uma experiência de surgimento de uma historicidade, ao passo que a racialização, tanto defendida aqui como por Rosa e Flores (2017), é uma forma de marcação do nunca marcado apenas. Robinson (1983) relembra que, na Idade Média, brancos que ainda não se chamavam dessa forma, se marcavam protorracialmente como tipos raciais, o que indica uma

experiência de racialização sem racismo sistêmico, como é o caso do racismo perpetrado secularmente a partir do tráfico negreiro.

Como lembra Alcoff (2015), a branquitude se confunde com o poder na modernidade. Não é possível refazer essa rota de maneira oposta como se supõe com a ideia de racismo reverso. Nesse caso, a nomeação do corpo branco é uma resposta a uma nomeação do corpo negro, mas não tem os mesmos impactos, de maneira que os corpos brancos são apenas universais e os corpos negros não têm direito a humanidade universal, mas a uma identidade particular. Assim, a perspectiva raciolinguística, ao desnudar a naturalização, também implica em marcar corpos nunca marcados de maneira a desnudar sua posição na enunciação do racismo.

A grande diferença de uma teorização sobre raciolinguística no sul global é que os negros e negras do sul estão, muitas vezes, ao sul do sul global. A partir da escravização e da formatação de um racismo que se estrutura linguisticamente em todas as formas de existência, a ideia de sul global, como concebida a partir de uma linha abissal (SOUSA SANTOS, 2017), em que o outro é criado em tessituras globais epistemicidas (SOUSA SANTOS, 2014), que matam o conhecimento daquele outro, tornado 'outro' por meio da linguagem, nos é oferecida como fonte analítica para compreender as correntes que nos prendem. Porém, como se pode ver após os relatos da racialização contra negros na história do Brasil, o sul não é igual para todo mundo. Nesse sul há aqueles que são mais suleados, se tornando, pois, mais vulneráveis nessa linha abissal. Ou, como propunha Fanon (2008), outros sequer humanizados, e que vivem em uma zona de não-humanização, que é a zona do não-ser, daqueles que não são, e que não existem sequer, ou seja, os negros.

Algumas considerações

Este artigo, abertamente inspirado na obra do estudioso Frantz Fanon, busca oferecer como ferramenta analítica para os estudos linguísticos a ideia de zona do ser e zona do não-ser.

O primeiro desafio foi, portanto, compreender a relação entre língua(gem) e zona do não-ser/zona do ser. Para isso, assumi a ideia de língua como uma zona do não-ser para pessoas negras, porque, como a zona do não-ser é uma zona de não-humanização, é exatamente esse o contexto que pessoas negras têm enfrentado ao terem suas falas interpretadas como incorretas ou problemáticas no Brasil.

O trabalho de Fanon é responsável por uma virada de chave na maneira como entendíamos a linguagem como processo apenas cognitivo e passamos a repensá-la pelo encadeamento da percepção do falante negro, isto é, aquele que rejeita zona do ser a ele imposta e passa a conduzir a novas significações, que ele chamou de novo humanismo.

Referências

ALCOFF, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press, 2006.

ALCOFF, Linda Martín. *The future of whiteness*. Cambridge: Polity Press, 2015.

ANZALDUA, Glória Evangelina. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt. Lute, 1987.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *Law and the Public Sphere in Africa: La Palabre and Other Writings*. Indiana: Indiana University Press, 2013.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism without racists*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

BYRAM, Michael. *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*. Clevedon: Multilingual Matters, 1997.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Descolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el dialogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 79-91.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DIETRICH, Wolf. O conceito de “Língua Geral” à luz dos dicionários de língua geral existentes. *D.E.L.T.A.*, São Paulo, v. 30, p. 591-622, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. *The African origin of civilisation: Myth and reality*. New York: Lawrence Hill Books, 1974.

DUSSEL, Enrique. 1492- *O encobrimento do outro: a origem do ‘mito da modernidade’*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Pele Negra Mascaras Brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A práxis e a “consciência política e social” em Frantz Fanon. *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 34, p. 158-173, 2015.

GROSGOUEL, Ramón. Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four Genocides/Epistemicides of the Long

Sixteenth Century. In: ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia Rodríguez (org.). *Eurocentrism, Racism and Knowledge*. Londres: Palgrave, 2015.

IRVINE, Judith; GAL, Susan. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul V. (org.). *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 2000. p. 35-83.

KUBOTA, Ryuko; LIN, Angel. Race and TESOL: Introduction to Concepts and Theories. *TESOL Quarterly*, v. 40, n. 3, p. 471-793, 2006.

LEFFA, Vilson José. O ensino de línguas estrangeiras no contexto nacional. *Contexturas, APLIESP*, n. 4, p. 13-24, 1999.

MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. (org.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2007.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario Trindade. Glocal Languages, Coloniality and Globalization from below. In: GUILHERME, Manuela; MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario Trindade. (org.). *Glocal languages and Critical Intercultural Awareness*. Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 1-25.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario Trindade. Remapping writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil. *English Studies in Canada*, v. 30, n. 3, p. 4-16, 2004.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mário Trindade de Menezes. Introduction and Decolonial Pedagogies, Multilingualism and Literacies. *Multilingual Margins: A journal of multilingualism from the periphery*, v. 6, p. 1-15, 2019.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento Editorial, 2019.

Nietzsche, F. W. *A genealogia da moral*. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2007.

NORTON, Bonny. Language, identity, and the ownership of English. *TESOL Quarterly*, v. 31, n. 3, p. 409-429, 1997.

NORTON, Bonny; TOOHEY, Kelleen. Identity, language learning, and social change. *Language Teaching*, v. 44, n. 4, 2011, p. 412-446, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0261444811000309>. Acesso em: 23 nov. 2011.

PAVLENKO, Aneta. "I never knew I was a bilingual": Reimagining teacher identities in TESOL. *Journal of Language, Identity, and Education*, v. 2, p. 251-268, 2003.

PENNYCOOK, Alastair. *English and the discourses of Colonialism*. London: Routledge, 2002.

PHILLIPSON, Robert. *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

PORTUGAL. Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão : em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1758.

REZENDE, Tânia Ferreira. Políticas de apagamento linguístico em contexto brasileiro. In: BARROS, Débora Magalhães de; SILVA, Kleber Aparecido da; CASSEB-GALVÃO, Vânia Cristina. (ed.). *O ensino em quatro atos: interculturalidade, tecnologia de informação, leitura e gramática*. Campinas: Pontes, 2015. p. 63-77.

REZENDE, Tânia F.; LIMA, Hidomar J.; SILVA, Valdilene E. Rearticulação do imperialismo linguístico sobre a diversidade linguística indígena. *Revista X*, v. 14, p. 1-42, 2019.

ROBINSON, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1983.

ROSA, Johathan; FLORES, Nelson. Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in Society*, v. 46, n. 5, p. 621-647, 2017.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SILVERSTEIN, Michael. Language structure and linguistic ideology. In: CLYNE, Paul R.; HANKS, William F.; HOFBAUER, Carol L. (org.). *The Elements: A Para-Session on Linguistic Units and Levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979. p. 193-247.

SINGH, Julieta. *Unthinking mastery: dehumanism and decolonial entanglements*. Durham: Duke University Press, 2018.

SKUTNABB-KANGAS, Tove. *Linguistic genocide in education – or worldwide diversity and human rights?* Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2000.

SMITHERMAN, Geneva. Ebonics, King, and Oakland: Some folk don't believe fat meat is greasy. *Journal of English Linguistics*, n. 26, p. 97-107, 1998.

SOUSA SANTOS, B. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. London: Paradigm Publishers, 2014.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 114, p. 75-116, 2017.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança, hip hop*. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo. *Racismo cordial: a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Ática, 1995.

VERONELLI, Gabriela. A coalitional approach to theorizing decolonial communication. *Hypatia*, v. 31, n. 2, p. 404-420, 2016.

Language as a zone of non-being in life story of black people in the global south

Abstract

This article seeks to draw on Frantz Fanon's contributions for language studies in order to understand how language can be set as a zone of non-being for black people. In order to do so, this article binds the Fanonian remarks on zone of non-being to linguistic racism, linguicide and raciolinguistics analyses, positioning, as such, a black push from the south of global south.

Keywords: *Frantz Fanon, Language studies, Language.*

Gabriel Nascimento é Professor adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia e do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz. É doutor em Letras (Estudos linguísticos) pela Universidade de São Paulo e mestre em Linguística Aplicada pela Universidade de Brasília. É Líder do Grupo de Pesquisa em Linguagem e Racismo (CNPq).