



Artigos/Articles

Novas linguagens, sonhos ancestrais: por uma semiótica contra-colonial

New languages, ancestral dreams: for a counter-colonial semiotics

Thaís Elizabeth Pereira Batista¹

RESUMO

As analíticas do poder têm ajudado a pensar os modos de governança das sociedades ocidentais. Na esteira do pensamento produzido sobre os colonialismos de povoamento, que experimentam ainda os efeitos perversos do que Mignolo (2003) chama de colonialismo global, autoras e autores, como Foucault (1999), Mbembe (2011) e Povinelli (2023) têm analisado as tecnologias de poder e elaborado conceitos como biopoder, necropoder e geotopoder. Todas essas formas de governança são articuladas e produzidas na linguagem. A partir das provocações de Elizabeth Povinelli proferidas em um workshop realizado da Universidade Federal de Goiás, no Brasil, foi suscitada a questão: “Precisamos de uma semiótica depois do geotopoder?” Ao que Povinelli defendeu a necessidade de uma semiótica contra o geotopoder, como maneira de contestar o modelo colonial hegemônico. O objetivo deste artigo é apresentar alguns diálogos que têm construído um vocabulário crítico para pensar o momento atual do liberalismo tardio buscando ir contra o geotopoder. Para isso, o pensamento da autora será mobilizado emaranhado ao de intelectuais brasileiras indígenas, quilombolas, negras, trans, buscando estratégias que têm sido edificadas em cima de uma semiótica que desafia o geotopoder estabelecido no Antropoceno. Após a localização da temática será discutido como a colonização foi produzida e naturalizada na linguagem; em seguida uma semiótica contracolonial é vislumbrada no pensamento de autoras e autores que apontam conhecimentos produzidos a partir de cosmologias indígenas, quilombolas e das margens do mundo moderno colonial. Por fim, estabelece-se a necessidade dessas cosmologias como únicas alternativas à devastação capitalista dos colonialismos de povoamento.

¹ Bolsista de Pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa de Goiás (FAPEG) na Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3439-8363>. E-mail: thaiselizbatista@gmail.com.

Palavras-Chave: geotopoder, liberalismo tardio, colonialismo de povoamento, semiótica contra-colonial.

ABSTRACT

Power analytics have helped us to think about the modes of governance of Western societies. In the wake of the thinking produced on settler colonialisms, which still experience the perverse effects of what Mignolo (2003) calls global colonialism, authors such as Foucault (1999), Mbembe (2011) and Povinelli (2023) have analyzed the technologies of power and elaborated concepts such as biopower, necropower and geotopower. All these forms of governance are articulated and produced in language. Based on Elizabeth Povinelli's provocations at a workshop held at the Federal University of Goiás, in Brazil, the question was raised: "Do we need a semiotics after geotopower?" To which Povinelli defended the need for a semiotics against geotopower, as a way of contesting the hegemonic colonial model. The aim of this article is to present some dialogues that have built a critical vocabulary to think about the current moment of late liberalism seeking to go against geotopower. To this end, the author's thinking will be mobilized and entangled with that of Brazilian intellectuals who are indigenous, quilombola, black, and trans, seeking strategies that have been built on top of a semiotics that challenges the geotopower established in the Anthropocene. After locating the theme, it will discuss how colonization was produced and naturalized in language; then a countercolonial semiotics is glimpsed in the thinking of authors who point to knowledge produced from indigenous, quilombola, and marginalized cosmologies of the modern colonial world. Finally, the need for these cosmologies is established as the only alternatives to the capitalist devastation of settler colonialism.

Keywords: *geotopower, late liberalism, settler colonialism, counter-colonial semiotics.*

"Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais." (Bispo dos Santos, A terra quer, a terra dá)

1. Introdução

O mundo moderno colonial foi construído e moldado em cima de processos violentos de invasão de territórios, escravização de pessoas e várias formas de subjugação de povos. Mas ao contrário do que possa parecer, a colonização não ficou no passado, pois seus efeitos permanecem vivos, em forma de colonialismo global (Mignolo, 2003), e são responsáveis pela

produção das semióticas que significam as existências ocidentais. Um dos efeitos mais perversos desses processos foi a criação da raça (Morisson, 2019) como justificativa para 'Outremizar', animalizar e escravizar corpos com base em distinções fenotípicas.

Esse processo, ora latente ora patente em nossa sociedade, não poderia, contudo, se enraizar com tanta força não fosse sendo costurado na linguagem. É nas construções semióticas que os mundos são criados e tornados possíveis, de modo que o colonialismo secular de estados-nação como o Brasil, por exemplo, é capaz de apagar suas marcas explícitas de segregação racial, mas continua desumanizando e violentando corpos negros com estratégias rarefeitas em outras hierarquizações, como as linguísticas (Nascimento, 2019; Pinto, 2018).

Com isso, cabe pensar nas noções de poder que constituem as sociedades modernas, e como suas tecnologias têm criado hegemonias, mas também são capazes de contestá-las, desfazê-las ou formar novos mundos. Nessa análise sobre o poder, Foucault (1999) desenvolveu o conceito de biopoder para discutir o modo de governança da vida no mundo ocidental baseada na disciplina dos corpos, originando corpos dóceis; e da biopolítica, que se aplica para a coletividade produzindo sociedades úteis para o modelo econômico vigente. Dessa forma, trata-se de uma tecnologia de poder elaborada e utilizada para a manutenção de determinada ordem social fazendo uso de mecanismos de vigilância e controle exercidos pelo Estado por meio de suas instituições.

A disciplinação dos corpos tem como objetivo torná-los dóceis para que sejam úteis à sociedade. Por isso, teve um papel crucial para o desenvolvimento e manutenção do capitalismo, na medida em que ajusta as pessoas ao modelo econômico centrado no capital, que extrai toda a sua força de trabalho. O Estado Moderno é o agente máximo do biopoder, pois sua forma de controle procura aumentar o tempo de vida útil das pessoas, de modo que possam ter mais produtividade ao longo de sua existência (Foucault, 1999).

Para Foucault (2012), a sujeição de corpos e o controle das populações, ambos operados por meio das tecnologias do biopoder, centram-se na noção de cuidado da vida, possibilitando a construção do axioma "fazer viver e deixar morrer". Contudo, o Estado Moderno distribui o reconhecimento da humanidade de diferentes corpos de forma desigual. E é nesse sentido que Mbembe (2011) expandiu os conceitos de biopoder e biopolítica para necropoder e necropolítica, pois destaca os corpos considerados pelo Estado como abjetos - tais como negros, mulheres pobres e trans - sobre os quais o biopoder inside como um mecanismo de promover a morte, em contraposição à biopolítica de 'fazer viver' e 'deixar morrer'. Mais do que deixar morrer, a violência do Estado tem autorizado e promovido a morte de diversos corpos que são deixados para morrer às margens da sociedade capitalista; esses

corpos não são passíveis sequer de compaixão da sociedade e considerados matáveis em nome de supostos bem-estar e segurança social.

Mbembe (2011) ilustra a ocupação colonial da Palestina como uma forma explícita e bem-sucedida do necropoder. A violência colonial está assentada em um modelo de identidade nacional que descarta o que é visto como 'Outro', como um corpo abjeto e matável, sem valor social e não merecedor de compaixão por sua morte. Atualmente, é possível observar a intensidade do funcionamento dessa necropolítica com as ofensivas de Israel na faixa de Gaza, que já duram mais de 1 ano de ataque incessante, intensificando o conflito que existe há décadas e promovendo um mar de sangue de corpos considerados matáveis por habitarem um suposto lado 'errado'. As mortes em massa de pessoas palestinas, mesmo as civis, já não causam sequer a comoção do povo ocidental como no início dos ataques em 2023. Vive-se uma normalização da violência decorrente da manutenção prolongada da guerra e da necropolítica em curso.

Isso mostra que a violência vivida pelos povos colonizados não ficou no passado, ela ainda persiste na modernidade, a exemplo da Palestina, em que se constrói uma estrutura de promoção da morte de determinados corpos em plena era da globalização.

Contudo, não é somente no contexto de guerra explícita e materialmente existente que o necropoder opera. Como Jota Mombaça (2017) destaca ao citar a fala da personagem Mística do filme *X-Men Apocalypse*, "só porque não há uma guerra não significa que haja paz". O necropoder tem operado em contextos de capitalismo tardio nas sociedades pós coloniais, como o Brasil, utilizando diversos instrumentos que matam as populações elegidas como abjetas, matáveis e sem valor social. Alguns dos mecanismos do necropoder são a letalidade policial nas favelas e periferias, o encarceramento em massa da população negra, a falta de políticas públicas que possibilitem a sobrevivência e o abandono estatal. Para além das técnicas de morte promovidas pelo Estado, os corpos vitimizados pela necropolítica não são alvo sequer da compaixão da sociedade civil, que tende a se sentir segura com o extermínio em curso, extermínio que tem endereço, principalmente os corpos negros e trans.

O exercício do biopoder e do necropoder em sociedades pós coloniais é feito por meio da utilização da tecnologia da raça, categoria criada e usada no Ocidente com o objetivo de 'Outremizar' (Morison, 2019) e estrangeirizar certos grupos para justificar a escravização e subjugação de seres humanos em diversas sociedades, como o Brasil, por exemplo. E Mbembe (2011) dialoga com Hana Arendt (2012) para corroborar a ligação entre política da raça – expressa pelo racismo – e a necropolítica (política de morte). O autor considera a escravização como a primeira forma em que a biopolítica foi aplicada, retirando a condição de humanidade dos corpos ao usar a raça como elemento

diferenciador, roubando desses grupos os direitos sobre o próprio corpo ao qual se atribui o adjetivo de 'selvagem', aproximando-o de outros animais não-humanos e que, por isso, pode ser morto.

Seguindo nessas análises do poder, Elizabeth Povinelli (2013) lança um novo olhar para compreender como o poder opera nas sociedades contemporâneas, denominadas como colonialismo de povoamento. Em diálogo principalmente com o conceito de biopoder elaborado por Foucault, ela desenvolve o conceito de geontopoder, que desloca a ideia de política de vida e morte para a de vida e não-vida, considerando que a matéria não-viva, inerte, também é governada e controlada por técnicas de poder.

Para desenvolver essa concepção, Povinelli engendra seu olhar a partir da visão compartilhada com um grupo de povos aborígenes da Austrália, com os quais desenvolveu uma relação de afetos para além de um trabalho antropológico tradicional, que a levou inclusive a fazer parte de um grupo criado por esse povo, denominado Karrabing.

Ao aprender com os povos da Austrália, ao invés de buscar um conhecimento extrativista e levá-lo ao Ocidente sob o próprio ponto de vista, Povinelli pôde notar que as tecnologias de poder gerem também a governança da vida e da não-vida, levando ao ápice do processo capitalista extrativista com sua sanha por esgotar todos os recursos ambientais em nome do lucro, o que já tem levado a uma catástrofe ambiental sem precedentes e que não vislumbra um fim (Povinelli, 2023).

Para Povinelli (2023), o geontopoder inside também na matéria não-viva, como rochas, vulcões, desertos, rios, ventos etc. Dessa forma, há uma divisão entre o que é considerado vida que se baseia no imaginário do carbono, de modo que aquilo que não é considerado vida fica fora da biopolítica e pode, então, ser alvo de exploração e extração desenfreada. A geontologia cria um tipo de poder ocidentalista que apaga qualquer cosmologia que dele se aparte.

Essa visão ocidental é construída fortemente a partir do pensamento de que estamos na época do Antropoceno e gera uma cisão irreconciliável entre vida e não-vida, a ponto de criar um mundo que não consegue imaginar outras formas de ser e existir fora do imaginário do carbono. Contudo, Povinelli mostra que essa perspectiva é incompatível com a visão que o povo aborígene australiano tem do mundo. De modo análogo, podemos dizer que os povos originários e quilombolas brasileiros também partilham outras maneiras de ver a existência que não são centradas nessa distinção entre vivo e não-vivo e nem colocam os humanos no centro do ecossistema.

Enquanto para a visão ocidental é difícil imaginar o mundo de outra maneira, para os povos ligados ao território e à ancestralidade também é inimaginável um mundo em que os seres humanos se enxergam apartados do ecossistema em que vivem. É por isso que as resistências indígenas permanecem ao longo dos séculos, em busca da proteção dos territórios que

guardam e da possibilidade de manterem vivos seus conhecimentos ancestrais e suas tradições. O território e toda sua composição nessas cosmologias são parte da família e possuem agência.

Com isso, pode-se dizer que o geontopoder opera como estratégia de despossessão colonial, agindo na governança da vida e da morte dependendo filosoficamente da governança entre vida e não-vida. Nos colonialismos de ocupação, essa tecnologia é usada para autorizar/justificar extrativismos e devastação de diferentes relações com a terra. Logo, esse tipo de poder classifica e hierarquiza a existência no mundo moderno colonial, oferecendo as ferramentas necessárias para a efetivação do capitalismo no liberalismo tardio (Povinelli, 2023).

É a partir desse panorama analítico-filosófico que Povinelli desenvolveu uma série de discussões durante a realização de um Workshop na Universidade Federal de Goiás no primeiro semestre de 2024. A autora defendeu que os mecanismos do geontopoder podem e devem ser combatidos, emitindo então um questionamento: “Precisamos de uma semiótica depois do geontopoder?” A partir desse questionamento ela lançou à audiência uma provocação, de que na verdade precisamos de uma semiótica contra o geontopoder, pensando em um novo vocabulário, uma nova semiótica que possa contestar essa ideologia colonial hegemônica.

Isso porque ela considera que desafiar esse poder semiótico pode oferecer a energia necessária para imaginar e criar outro mundo possível que não caminhe para a total catástrofe ambiental para a qual o capitalismo segue. Portanto, o objetivo deste texto é apresentar alguns diálogos que têm construído um vocabulário crítico para pensar o momento atual do liberalismo tardio buscando ir contra o geontopoder.

Para isso, pretendo mobilizar parte do pensamento de Povinelli em diálogo com intelectuais brasileiras indígenas, quilombolas, negras, trans, buscando estratégias que têm sido construídas em cima de uma nova semiótica que desafia o geontopoder estabelecido no Antropoceno.

A discussão está dividida em duas seções após esta introdução. Na primeira, eu trato brevemente sobre como a colonização se erigiu e consolidou na linguagem, o que reforça a necessidade de um novo aparato semiótico para descolonizar e ir contra o geontopoder. Na seção seguinte, “Descolonização semiótica: vocabulário contra o geontopoder”, abordo como teóricas e teóricos engajadas/os em um compromisso ético contracolonizador têm tentado alternativas contra-hegemônicas/contracoloniais e gerado uma semiose que permite pensar outras formas de ser. Por fim, nas conclusões, teço alguns apontamentos sobre a importância de uma semiótica contracolonizadora pautada no combate ao geontopoder produzida nas periferias dos centros de poder do capitalismo global.

2. Colonização na linguagem

Como sugeri no início desta discussão, os processos que moldaram o mundo moderno colonial ocorreram na linguagem que produziu e mantém semioses que permitem uma visão de mundo que oferece a munição necessária para a manutenção do sistema que se erigiu como hegemônico.

A filosofia e a ciência ocidentais foram construídas ao longo dos séculos em cima de ilusões de pureza, transparência e objetividade linguísticas. Embora sejam apenas uma construção cultural, como aponta Woolard (1988), esses ideais têm sido produzidos como se fossem neutros, buscando uma hegemonia que permita hierarquizar povos e conhecimentos.

Uma boa explicação sobre isso pode ser encontrada em Baumam e Briggs (2000), em que os autores demonstram de que forma projetos filosóficos, como os de John Locke e Herder, por exemplo, foram elaborados para legitimar desigualdades e enraizar ideologias de purismo linguístico e de conhecimento objetivo. Com isso, justificavam uma hierarquização de povos em que os grupos subjugados eram considerados incapazes de produzir conhecimento, sendo classificados apenas como informantes, sem capacidade analítica. Uma estratégia fundamental para o êxito desse modelo moderno de pensamento foi o apagamento dos lugares de enunciação, que fazia parecer que os discursos não vinham de lugar nenhum, o que tornou o discurso universal e universalizante. Consequentemente, criou-se uma enunciação universal que apaga o posicionamento que a cria, colocando-a como se fosse o ponto zero do conhecimento.

Assim, a ciência moderna se tornou o símbolo da neutralidade e da objetividade, e mais tarde as ciências humanas se valeram disso para manter determinados grupos como informantes, objetos de estudo, que foram observados e descritos a partir do olhar de fora, que interpreta os conhecimentos deles como crenças, saberes com menos valor do que os científicos, negando suas epistemologias e sustentando uma visão ocidental do mundo.

Povinelli (2016) também demonstra como a Antropologia ocidental trabalhou na interpretação do mundo a partir de suas próprias lentes, impondo aos outros valores e visões que sequer faziam sentido em suas ontologias e epistemologias. Como exemplo, a autora ilustra a maneira pela qual antropólogos dos Estados Unidos que faziam pesquisa com o povo Aranda da Austrália transpuseram a estrutura linguística de uma língua a outra para interpretar uma prática ritual daquele povo com as lentes de sua própria cultura.

Embora o povo Aranda tenha toda uma história e provavelmente os antropólogos estadunidenses tenham escutado várias delas completas ou em

fragmentos, o livro publicado se interessou principalmente em uma prática ritual aranda que eles interpretaram como moralmente escandalosa.

Como gênero e sexualidade foram transportados do aranda para o inglês? Compreender o modo de transmissão de gênero (e de sexualidade) nos ajuda a compreender as relações entre gênero (e sexualidade), subjetividade e linguagem? Como Spencer e Gillen contribuíram para a emergência de uma “entidade de ação” ocidental (ato sexual, gênero e sexualidade enquanto qualidades essenciais e duráveis dos humanos ao invés de qualidades acidentais de objetos ao passarem por diversos estados) a partir das ordens gramaticais e pragmáticas indígenas por meio da simples prática que consiste em apontar o dedo e do simples desejo de compreender qualquer coisa a respeito das práticas rituais locais? (Povinelli, 2016: 218)

Nesse exemplo a autora mostra que os dois grupos, com ordens semióticas distintas, buscavam a comunicação a partir de um crioulo de base inglesa e de outros recursos comunicativos, já que os pesquisadores não eram fluentes em aranda. Com isso, os antropólogos perguntavam aos homens aranda por que eles faziam “aquilo”, usando o dêitico para indicar de alguma maneira (desenho, alguma palavra que acreditavam corresponder a *copulation*) o que eles estavam interpretando como prática sexual no ritual aranda. Daí ocorre o deslocamento semântico em que o dêitico “*that*” se tornou “*sex*” na interpretação que os estudiosos fizeram sobre o ritual aranda.

Esses sinais indexais ligavam dois universos semânticos muito diferentes, vinculando a princípio cada um desses universos semânticos a um ponto de referência convencional. Mais uma vez, no sentido estrito, esse ponto de referência convencional precedeu todo acordo na construção do sentido. Cada grupo, conforme os pressupostos normativos das estruturas profundas de sua “cultura”, trazia para o evento comunicativo o “aquilo deve ser”, às vezes consciente ou inconscientemente, que se aplica às coisas, às ações, assim como às modificações que se produzem na passagem de um contexto a outro. (Povinelli, 2016: 219)

A ilustração trazida por Povinelli ajuda a pensar em como o colonialismo global foi produzido na linguagem e seus efeitos reverberam nas semioses eurocêntricas, fazendo existir mundos hegemônicos e impossibilitando outras existências. Esse tipo de gesto é uma maneira de manter o poder e a hegemonia, pois ao narrar o outro corre-se os riscos de histórias únicas, que sempre foram narradas pelo opressor para definir e limitar o oprimido. A história única, como ensina Adichie (2019), pode até não ser totalmente falsa, mas é incompleta, reducionista e corre o risco de interpretações equivocadas, estereotipadas e muitas vezes podem ser narradas para garantir dominação e opressões.

Bispo dos Santos (2023) afirma que o colonialismo faz uso da nomenclatura como estratégia de dominação, como forma de coisificar e

demonstrar seu poder e posse sobre o outro. O autor aponta que o papel do colonizador de ler o povo quilombola e indígena a partir de suas próprias lentes tem o objetivo de romper com a ameaça que os povos indígenas e quilombolas representam ao sistema, pois os saberes da terra vão de encontro ao imaginário do carbono construído no Antropoceno. “O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita” (Bispo dos Santos, 2023: 91).

Para Quintiliano (2019), essa colonização operou durante séculos também usurpando os saberes ancestrais, levados à academia sob o rótulo de ciência neutra (nas ciências naturais que usam conhecimentos da terra e da flora dos povos tradicionais) ou como folclore (nas ciências humanas que descrevem os povos como objetos que possuem crenças, saberes, mas nunca epistemologias ou conhecimentos).

Por isso, se a dominação colonial foi construída por séculos na linguagem, a sua contestação só pode ser feita na linguagem e com a criação de novas semioses. Para que outros mundos existam, eles precisam ser criados, pois não é possível existir algo que nunca foi pensado ou imaginado ainda. Nesse sentido, Mombaça (2017) assegura que primeiro é necessário nomear a norma, uma vez que ela se constituiu como algo que não tem nome, por isso normalizado. É a não-marcação que leva ao não questionamento. A autora alerta para a necessidade de redistribuição da violência como maneira de reação contra a necropolítica em ação no mundo pós colonial. Para possibilitar o fim desse mundo como conhecemos, a autora corrobora Franz Fanon ao apontar que a situação colonial é assimétrica e por isso não permite conciliação, pois ela se fundou e se manteve na violência do colonizador contra o colonizado.

Por meio da arte, Mombaça mostra maneiras de redistribuição da violência contra os corpos negros e trans, sem dar respostas definitivas, mas como maneira de possibilitar que se imagine a violência redistribuída a outros corpos também, rejeitando a forma como as coisas são, ousando, em suas palavras, “conjurar, aqui e agora, uma presença que seja capaz de bater de volta em nossos agressores, matar nossos assassinos e escapar com vida para refazer o mundo” (Mombaça, 2017: 13).

3. DesColonização semiótica: vocabulário contra o geontopoder

A discussão até aqui tem conduzido para o questionamento inicial deste texto suscitado por Povinelli em 2024: “Precisamos de uma semiótica depois/contra o geontopoder?” É essa semiótica que tem sido pensada nas epistemologias relegadas dos centros do poder hegemônico ocidental; Povinelli tem aprendido com os povos aborígenes da Austrália e nós com os pensadores

e pensadoras indígenas, quilombolas, trans, negras, das periferias e outras margens dos centros de poder capitalista.

Povinelli nos encoraja a pensar uma semiótica contra o geontopoder, pois considera que pensar em um novo vocabulário e em novos conceitos nos ajuda e direcionar energia para o que queremos que exista e tirá-la daquilo que queremos que deixe de existir. Nesse sentido, bell hooks (2008) destaca a importância da linguagem nas relações de poder, principalmente na formação de hierarquias, como as raciais. A autora propõe a ressignificação dos usos linguísticos como uma forma de emancipação.

Hooks nos desperta para a ligação entre língua e dominação ao tecer sua reflexão sobre a tomada do inglês padrão pelo povo negro dos Estados Unidos, ressignificando-o e transformando-o em espaço de resistência, de formação de comunidade na diáspora e criação de cultura.

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 contrahegemônica. (hooks, 2008: 860)

No contexto brasileiro, Bispo dos Santos (2023) afirma que os colonialistas nominam como um gesto de poder. Nomear é uma maneira de dominação; contudo, dão nome, mas não um sobrenome. Para o autor, dar nome coisifica os nominados, enquanto o sobrenome empodera e, por isso, é reservado aos opressores. E sobre a construção semiótica, o autor afirma: “Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e como devemos pensar para não nos comportarmos como ele”. (Bispo dos Santos, 2023)

Na contramão da lógica da modernidade ocidental, hooks (2008) ensina que os espaços de aprendizagem também residem nos momentos de não-entendimento e de silêncio. Para ela, é possível conhecer em fragmentos, tanto nos espaços de fala quanto nos espaços de escuta. Inclusive, esses espaços de aprendizagem e conhecimento em fragmentos, na escuta e em momentos de não-entendimento, são capazes de subverter a lógica de consumismo capitalista de que “todo desejo precisa ser satisfeito imediatamente” (hooks, 2008 :863).

Isto posto, hooks reflete sobre como as escolhas linguísticas são políticas, ainda que nem sempre as pessoas reconheçam ou pensem sobre isso ao fazer tais escolhas. Por isso, subverter a ordem social só é possível a partir da linguagem. “Mudar a maneira como nós pensamos sobre linguagem e como nós a usamos necessariamente altera a maneira como nós sabemos o que nós sabemos” (hooks, 2008 :862).

Com isso, proponho pensar com essas autoras e autores para defender uma semiótica contra-hegemônica e contra o geontopoder, pois as construções semióticas também são políticas, como a história das epistemologias ocidentais tem demonstrado, com conhecimentos produzidos em direção à construção de hegemonias de alguns corpos a partir da subalternização e opressão de outros corpos. Escolher as semióticas produzidas nas margens dos centros de poder é uma decisão política, e esse fazer semiótico pode ser uma maneira de construir “ideias para adiar o fim do mundo” (Krenak, 2019) que está em plena catástrofe ambiental, ou talvez lutar pelo

fim do mundo como o conhecemos. Como nos foi dado conhecer – mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático das populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans*, e de outras tantas (Mombaça, 2017:15).

Então, escolher permanecer em um vocabulário alinhado às semióticas do geontopoder demonstra cumplicidade, mesmo que inconsciente, com o discurso hegemônico do capitalismo tardio e com aqueles que dele se beneficiam. Isso se dá desde a escolha da língua, como ensina hooks, até a suas semioses, como nos ensina Povinelli.

Povinelli propõe um novo vocabulário contra o geontopoder aprendendo a olhar sob a perspectiva dos povos da Austrália com os quais possui laços e afinidades. Embora distantes fisicamente no espaço, é possível observar similitudes com o que nos ensinam as epistemologias indígenas e quilombolas do Brasil, onde também operam os efeitos do colonialismo global, pois as cosmologias desses povos convergem no que se refere à concepção de vida, que não se pauta no imaginário do carbono, de modo que enxergam vida nos elementos da natureza, possuindo laços familiares com eles e respeitando sua agência. Além disso, essas cosmologias são conectadas com a ancestralidade.

Krenak (2022) chama a atenção para o papel da memória, à qual devemos sempre retomar, não esquecendo quem nós somos. Para ele, a memória pode ser acionada como força para atravessar ruínas, não como algo subjetivo, mas material, prático e comunitário. O filósofo ressalta a importância do modo de vida comunitário e divergente do modelo capitalista de individualismo, o qual opera de modo que incita a concorrência e busca de resultados individuais que produzem perdedores e vencedores.

Para construir um modo de vida comunitário é necessário desmontar a ideia de um futuro como lugar onde é preciso chegar, de modo que seja possível uma sociabilidade baseada na circularidade e na coletividade, na qual

todo mundo possa vencer. O futuro, segundo o autor, é ancestral, ele já estava aqui antes de nós e vai continuar depois. (Krenak, 2022)

Nessa esteira, autores como Krenak e Bispo dos Santos, juntamente com outras/as pensadoras/es, propõem uma confluência de saberes que possibilitem a criação de novos mundos humanos e não humanos. Reconhecendo a relação de violência, dominação e opressão contra povos quilombolas e indígenas no Brasil, é preciso nomear essas violências causadas pelo colonialismo e criar estratégias capazes de romper com a lógica colonial e as semioses que produziu e estão presentes nas sociedades pós-coloniais. Como afirma Bispo dos Santos:

no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas deste lugar. Uma contracolônização. (Bispo dos Santos, 2023)

Bispo dos Santos (2023) inverte a lógica ocidental de propriedade de terra. De acordo com ele, as pessoas é que pertencem à terra e não o contrário. Além disso, o povo quilombola exerce um tipo de relação com a terra baseado em práticas orais; “O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita”. (Bispo dos Santos, 2023)

Já os povos ocidentais possuem uma visão antropocêntrica e monoteísta, muito diferente da dos povos conectados à terra. Nas cosmologias ocidentais, o olhar vai para somente uma direção: um olhar vertical e linear. Isso resulta da própria tradição monoteísta, que só tem um deus para clamar. Esse olhar interfere no fazer e no pensar. Contrariamente, cosmologias indígenas e quilombolas politeístas, que possuem várias divindades, podem ver suas divindades em todos os lados, com uma visão circular, na qual “não existe fim”, sempre há um jeito de recomeçar. “Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares.” (Bispo dos Santos, 2023)

O autor também faz uma distinção entre pensamento orgânico e pensamento sintético. Para ele, o pensamento orgânico, orientado pela oralidade, é característico de comunidades indígenas e quilombolas, enquanto o pensamento sintético é característico da academia. Ele ainda contrapõe os elementos lexicais bem-viver e viver bem, sendo que o primeiro está relacionado à forma orgânica, enquanto o segundo se relaciona à forma sintética. Sobre essas distinções, Bispos dos Santos explica:

Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do saber sintético [...] O saber orgânico

é o saber que reedita, enquanto o saber sintético é o saber que recicla. (Bispo dos Santos, 2023)

De acordo com Bispo dos Santos (2023), reeditar trajetórias de povos colonizados a partir de suas próprias matrizes é uma maneira de contracolônizar, pois ele considera que “Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua”. Segundo Kidoiale (2023), que também é uma pensadora quilombola, os estudos científicos sobre seu povo foram feitos “não só para fins de ciência. Fomos bem estudados para o capitalismo também, para que pudessem nos capitalizar”.

Nesse sentido, Jerá Guarani (2023) destaca como o ato de descrever o outro antropológicamente serviu à colonização, apontando que seria interessante, inclusive, que os povos indígenas fizessem antropologia com os *juruá*, como chamam a nós, não indígenas. A autora sugere ironicamente que após todo o trabalho antropológico publicado em uma tese de capa dura chegassem à conclusão que os *juruá* deveriam se tornar selvagens, pessoas não civilizadas, “pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm das pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens”.

A autora ensina que se nós aprendêssemos com os povos indígenas, correríamos mais riscos de sofrer diversas violências, como aquelas que eles sofreram durante a colonização e ainda sofrem no período pós-colonial, mas afirma que seríamos pessoas melhores. “Temos que lembrar ensinamentos da generosidade: se a natureza dá água, se a natureza dá remédio, se a natureza dá alimento, então o mínimo que podemos fazer, tendo ou não alguma crença, é respeitá-la.” (Jerá Guarani, 2023)

Assim, Kidoiale (2023) alerta que a natureza tem nos dado a chance de respeitá-la e conviver com ela. Para a autora, “A natureza não vai morrer, mas ela pode nos matar. Ela tem poder para isso, e já mostrou. Precisamos aceitar que há algo mais forte do que nós e que devemos nos impor limites”. Ao que Kreank corrobora em diversas de suas entrevistas dizendo que a natureza, as plantas e todos os seus elementos, já estava aqui quando chegamos e ainda estará quando formos extintos.

Jerá Guarani (2023) destaca que na verdade são os povos indígenas quem sabem respeitar à natureza, e é por isso que essa confluência de pensamentos é urgente no contexto atual. De modo semelhante às cosmologias indígenas, Makota Kidoiale (2023) ensina que para as pessoas quilombolas as plantas são seus ancestrais. “É possível reconhecer um quilombo a partir da vegetação, porque as plantas foram plantadas pelos nossos ancestrais.”

Por isso, o contato com a terra é fundamental para produzir esse tipo de conhecimento, pois muitos povos buscam suas respostas e tomam suas

decisões olhando para as árvores, para as montanhas, para o rio, ou outra existência não humana. Romper com esses vínculos, como afirma Kidoiale (2023), é uma estratégia de dominação colonial, mas sempre houve resistência para a retomada de territórios tradicionais. Acerca do efeito perverso que o poder público causa ao povo quilombola, a autora destaca:

Eles tiram de nós o que nos sustenta, o que nos mantém. Mataram a vegetação [...] mataram as plantas que eles sabem que fazem parte da nossa identidade cultural e religiosa, que têm com a nossa gente uma relação ancestral. [...] Chamávamos o pé de jatobá de “árvore mãe” [...] “Essas árvores dialogavam, elas eram sagradas, porque representavam os orixás. Foi por isso que o Pai Benedito escolheu este lugar, pela vegetação que havia aqui. Era no jatobá que plantávamos os umbigos das crianças. (Kidoiale, 2023)

A ancestralidade das plantas pode nos ensinar muitas coisas, inclusive sobre “propriedade e território”. Além disso, o adoecimento da terra sobre a qual vivemos exige rapidamente que ela seja tratada com respeito para ser curada. A retomada dos territórios tem o papel de possibilitar a sua recuperação e, também, de garantir às pessoas o direito do bem-viver, de plantar, criar animais. Para Kidoiale (2023), as construções urbanas oferecidas ao povo quilombola como mecanismo para expulsá-los das terras às quais pertencem não garantem a manutenção de seus modos de vida e conhecimento e ainda abrem espaço para a entrada da polícia e sua já conhecida letalidade contra o povo negro na efetivação daquilo que os autores discutidos aqui anteriormente (Foucault, 1999, 2012; Mbembe, 2011) chamam de biopoder e necropoder.

A autora questiona o modo de organização atual, baseado nos modelos ocidentais. Isso porque ela considera que o Estado como o conhecemos é desnecessário para garantir os modos de vida quilombola e indígena, pois o território garante tudo que precisam: “Nos nossos territórios, plantamos saúde pública, plantamos educação e socialização. Nós não precisamos do Estado. O Estado só precisa nos garantir o território, e todo o resto a gente garante.” (Kidoiale, 2023)

Por fim, Glicéria Tupinambá (2023) adiciona novas semióticas ao lugar do sonho, interpretado na cultura ocidental como irrelevante e até prejudicial à construção do pensamento racional e objetivo. Contudo, as pessoas da aldeia tupinambá sonham para garantir seu território, que possui agência; elas são guiadas pelo sonho, que tem muita importância para a manutenção de sua sociabilidade.

Nós somos pessoas que sonham no território, e o território sonha junto com a gente. Se ele se sente ameaçado, se se sente agredido, ele vai falar conosco, e todos da aldeia vão ter o mesmo sonho. Como abelhas em uma colmeia [...] o lugar do sonho os conecta (Glicéria Tupinambá, 2023)

A autora mostra ainda que a história ocidental e eurocêntrica, em seu gesto de descrever e dominar o outro sob a própria perspectiva, não caracterizou corretamente as formas de governo de seu povo, pois foi moldada pelo mundo colonial. O povo Tupinambá possui duas formas de governo: o autogoverno – a forma como se organizam entre si – e o alto governo – a forma como estabelecem negociações com os outros. (Glicéria Tupinambá, 2023)

Ao abordar a centralidade das mulheres tupinambá, Glicéria descreve alguns ritos de seu povo que demonstram que os objetos podem adquirir ancestralidade e agência. É assim com a borduna, um instrumento musical construído pelos homens da aldeia e pintado pelas mulheres, que são as responsáveis por assinar o instrumento e dançar em volta dele, momento após o qual a borduna adquire agência e espiritualidade, de modo que as pessoas lhes oferecem frutas, flores e outros presentes conforme as preferências da espiritualidade.

Glicéria Tupinambá (2023) acredita na possibilidade de recuperação do território agredido pela sanha capitalista se os conhecimentos ancestrais forem aplicados.

Se o território está sendo recuperado, com menos ações predatórias, os animais voltam. O território pode, agora, descansar e se regenerar. Ele foi muito violentado. Podemos transformar os lugares, temos essa tecnologia. [...] Tiramos os fazendeiros, tiramos os madeireiros. E nesse curto espaço de tempo, já vemos a resposta: a mata está de pé. [...] A terra sonha. O rio dorme. Muita gente não sabe que o rio dorme, que a água dorme. Ela dorme às doze horas em ponto, do dia e da noite [...] A atmosfera fica diferente em um lugar que é cuidado, onde há respeito por todos os Encantados, os protetores. Podemos sentir que a terra sonha. (Glicéria Tupinambá, 2023)

Portanto, temos evidências de que o antropocentrismo é apenas uma maneira de conhecer o mundo, mas que foi imposta como norma na medida em que o poder colonial se disseminou e seguiu se atualizando nas semióticas hegemônicas que têm levado ao estágio atual no qual a destruição capitalista chegou e tornou o sistema insustentável. Não há saída. Não há respostas certas ou definitivas. Contudo, somente um outro mundo, como assegura Mombaça (2017), pode permitir que continuemos existindo, e para isso será necessário existir de outras formas.

4. Semióticas contra o geontopoder: uma resposta à desordem capitalista

Sem dúvidas não há caminho seguro ou resposta única para a problemática aqui discutida, mas as respostas possíveis residem em alternativas epistêmicas presentes em visões de mundo que não façam a cisão

entre vida e não-vida com base no imaginário do carbono; que não coloquem o ser humano – principal responsável pela devastação – como o centro do ecossistema e superior a todos os outros seres e matérias vivas ou inertes.

Tal semiótica precisa ser contra-colonial, baseada nos conhecimentos dos povos conectados à terra e à ancestralidade. Uma semiótica capaz de pensar outras formas de ser, existir, ou outro mundo que não foi construído, pelo menos ainda não.

É preciso reconhecer que essas semióticas não são de modo algum novas; elas são tão antigas quanto os próprios povos que as perpetuam. No entanto, apenas recentemente conseguem penetrar os domínios estabelecidos pelo poder hegemônico e opressor, como é o caso do universo científico, por exemplo. Para se unir nessa construção semiótica contra-colonial e contra o geotopoder, é necessário também edificar saberes que levem a ações, como ensinam os povos indígenas e quilombolas. Não há saída fácil, como todas as autoras e autores aqui mobilizados nos mostraram. Por isso, é preciso agir com teimosia – como ensina Povinelli; talvez até com raiva ou desespero – como Krenak reconhece que pode ser uma maneira de levar à ação; além disso, é necessário nomear a norma e redistribuir a violência – como afirma Mombaça.

Para finalizar, conclamo novamente Krenak (2021) para invocar o poder da palavra, do silêncio e de suas semioses. O autor afirma que nas cosmovisões de algumas tradições indígenas palavra é alma. É alternada com silêncio. São duas potências. A palavra tem que florescer, e ela cura. Ele fala de um mantra Guarani que invoca boas palavras. Para ele, as boas palavras têm o poder de criar mundos, e elas podem ser ditas também por não humanos, ouvindo a fala do Rio, sentindo a presença dele. Que nossa semiótica contra-colonial e contra o geotopoder possa portar as boas palavras e evocar mundos humanos e não humanos como alternativas de existências.

Referências

ADICHIE, C. N. 2009. *The danger of a single story*: talk presented at an official TED conference. Accessed on 05/06/2019 on https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=en.

BAUMAM, R., BRIGGS, C. 2000. Language Philosophy and Language Ideology: John Locke and Johan Gottfried Herder. In: Kroskrity, P. V. (ed.). *Regimes of Language: ideologies, politics, and identities*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

BISPO DOS SANTOS, A. 2023. *Terra: Antologia Afroindígena*. Piseagrama. Ubu.

FOUCAULT, M. 1999. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2015. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GLICÉRIA TUPINAMBÁ. 2023. *Terra: Antologia Afroindígena*. Piseagrama. Ubu.

HOOKS, B. 2008. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 6(3): 857-864.

JERÁ GUARANI. 2023. *Terra: Antologia Afroindígena*. Piseagrama. Ubu.

KIDOIALE, M. 2023. *Terra: Antologia Afroindígena*. Piseagrama. Ubu.

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

KRENAK, A. 2021. Que nos devolvam o mundo. *Conversas para abrir caminhos (podcast)*. Disponível em Spotify.

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

MBEMBE, A. 2011. *Necropolítica: seguido de sobre el governo privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife, Melusina.

MIGNOLO, W. 2003. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MOMBAÇA, J. 2017. *Rumo à uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. São Paulo: Fundação Bienal; OIP.

MORRISON, T. 2019. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras.

NASCIMENTO, G. 2019. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem*. Belo Horizonte: Letramento.

PINTO, J. P. 2018. Ideologias Linguísticas e a Instituição de Hierarquias Raciais. *Revista da ABPN*, 10: 704-720.

POVINELLI, E. 2013. As quatro figuras da sexualidade nos colonialismos de povoamento. Trad. Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, 41: 11-18.

POVINELLI, E. 2016. Pragmáticas íntimas: linguagem, subjetividade e gênero. Trad. Joana Plaza Pinto. *Revista de Estudos Feministas*, 24(1): 205-237.

POVINELLI, E. 2023. *Geontologias: Um réquiem para o liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu Editora.



QUINTILIANO, M. 2019. *Redes Afro-Indígenaofetivas: Uma Autoetnografia Sobre Trajetórias, Relações E Tensões Entre Cotistas Da Pós-Graduação Stricto Sensu E Políticas De Ações Afirmativas Na Universidade Federal De Goiás*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal de Goiás.

WOOLARD, K. 1998. Introduction: language ideology as a field of inquiry. In: Schieffelin, B.; Woolard, K. A.; Kroskrity, P. V. (eds.). *Language Ideologies: practice and theory*. New York/Oxford: Oxford University Press. 3-47.